

La Généalogie de la morale

Friedrich Nietzsche

LU AVEC LIREGRATUITEMENT.COM

Livre libre de droits, lisible gratuitement en ligne et en quinze minutes par jour.

Première dissertation

Ces psychologues anglais à qui nous sommes redevables des seules tentatives faites jusqu'à présent pour constituer une histoire des origines de la morale — nous présentent en leur personne une énigme qui n'est pas à dédaigner ; j'avoue que, par cela même, en tant qu'énigmes incarnées, ils ont sur leurs livres un avantage capital — ils sont eux-mêmes intéressants ! Ces psychologues anglais, que veulent-ils en somme ? On les trouve toujours, que ce soit volontairement, ou involontairement, occupés à la même besogne, c'est-à-dire à mettre en évidence la partie honteuse de notre monde intérieur et à chercher le principe actif, conducteur, décisif au point de vue de l'évolution, précisément là où l'orgueil intellectuel de l'homme tiendrait le moins à le trouver (par exemple dans la vis inertiœ de l'habitude, ou bien dans la faculté d'oubli, ou encore dans un enchevêtrement et un engrenage aveugle et fortuit d'idées, ou enfin dans je ne sais quoi de purement passif, d'automatique, de réflexe, de moléculaire et de foncièrement stupide) — qu'est-ce donc au juste qui pousse toujours les psychologues dans cette direction ? Serait-ce quelque instinct secret et bassement perfide de rapetisser l'homme, instinct qui n'osa peut-être pas s'armer lui-même ? Ou serait-ce, par hasard, un soupçon pessimiste, la méfiance de l'idéaliste désillusionné et assombri, devenu tout fiel et venin ? Ou bien une petite hostilité souterraine contre le christianisme (et Platon), une rancune qui peut-être n'a pas encore passé le seuil de la conscience ? Ou bien encore un goût pervers pour les bizarreries, les paradoxes douloureux, les incertitudes et les absurdités de

l'existence ? Ou enfin — un peu de tout cela, un peu de vilenie, un peu d'amertume, un peu d'anti-christianisme, un peu de besoin d'être émoustillé et de goût pour le poivre ?... Mais on m'assure que ce sont tout simplement de vieilles grenouilles visqueuses et importunes qui rampent et sautillent autour de l'homme, qui s'ébattent même dans son sein comme si elles étaient là dans leur élément, c'est-à-dire dans un bourbier. Je m'élève contre cette idée avec dégoût, je lui refuse même toute créance ; et s'il est permis d'émettre un vœu, lorsqu'on ne peut pas savoir, je souhaite de tout cœur qu'en ce qui les concerne ce soit tout le contraire, — que ces chercheurs qui étudient l'âme au microscope soient au fond des créatures vaillantes, généreuses et fières, sachant tenir en bride leur cœur comme leur rancœur et ayant appris à sacrifier leurs désirs à la vérité, à toute vérité, même à la vérité simple, âpre, laide, répugnante, anti-chrétienne et immorale... Car de telles vérités existent. —

Honneur donc aux bons génies qui veillent peut-être sur ces historiens de la morale ! Il est malheureusement certain que l'esprit historique leur fait défaut et qu'ils ont été abandonnés justement par tous les bons génies de l'intelligence du passé. Ils ont tous, selon la vieille tradition des philosophes, une façon de penser essentiellement anti-historique : on ne saurait en douter. La niaiserie de leur généalogie de la morale apparaît dès le premier pas, dès qu'il s'agit de préciser l'origine de la notion et du jugement « bon ». — « À l'origine, décrètent-ils, les actions non égoïstes ont été louées et réputées bonnes, par ceux à qui elles étaient prodiguées, à qui elles étaient utiles ; plus tard on a oublié l'origine de cette louange et l'on a simplement trouvé bonnes les actions non-égoïstes, parce que, par habitude, on les avait toujours louées comme telles, — comme si elles étaient bonnes en

soi. » Voilà qui est clair : cette première dérivation présente déjà tous les traits typiques de l'idiosyncrasie des psychologues anglais, — nous y trouvons « l'utilité », « l'oubli », « l'habitude » et finalement « l'erreur » ; tout cela pour servir de base à une appréciation dont, jusqu'à présent, l'homme supérieur avait été fier, comme d'une sorte de privilège de l'homme supérieur en général. Cette fierté doit être humiliée, cette appréciation doit être dépréciée : ce but a-t-il été atteint ?... Pour moi il apparaît d'abord clairement que cette théorie recherche et croit apercevoir le véritable foyer d'origine du concept « bon » à un endroit où il n'est pas : le jugement « bon » n'émane nullement de ceux à qui on a prodigué la « bonté » ! Ce sont bien plutôt les « bons » eux-mêmes, c'est-à-dire les hommes de distinction, les puissants, ceux qui sont supérieurs par leur situation et leur élévation d'âme qui se sont eux-mêmes considérés comme « bons », qui ont jugé leurs actions « bonnes », c'est-à-dire de premier ordre, établissant cette taxation par opposition à tout ce qui était bas, mesquin, vulgaire et populacier. C'est du haut de ce sentiment de la distance qu'ils se sont arrogé le droit de créer des valeurs et de les déterminer : que leur importait l'utilité ! Le point de vue utilitaire est tout ce qu'il y a de plus étranger et d'inapplicable au regard d'une source vive et jaillissante de suprêmes évaluations, qui établissent et espacent les rangs : ici le sentiment est précisément parvenu à l'opposé de cette froideur qui est la condition de toute prudence intéressée, de tout calcul d'utilité — et cela, non pas pour une seule fois, pour une heure d'exception, mais pour toujours. La conscience de la supériorité et de la distance, je le répète, le sentiment général, fondamental, durable et dominant d'une race supérieure et régnante, en opposition avec une race inférieure, avec un « bas-fond humain » — voilà l'origine de l'antithèse entre « bon » et

« mauvais ». (Ce droit de maître en vertu de quoi on donne des noms va si loin que l'on peut considérer l'origine même du langage comme un acte d'autorité émanant de ceux qui dominent. Ils ont dit : « ceci est telle et telle chose », ils ont attaché à un objet et à un fait tel vocable, et par là ils se les sont pour ainsi dire appropriés.) C'est grâce à cette origine que de prime abord le mot « bon » ne s'attache point nécessairement aux actions « non égoïstes » : comme c'est le préjugé de ces généalogistes de la morale. C'est bien plutôt sur le déclin des évaluations aristocratiques que l'antithèse « égoïste » et « désintéressée » (« non-égoïste ») s'empare de plus en plus de la conscience humaine. — C'est, pour me servir de mon langage, l'instinct de troupeau qui, dans cette opposition de termes, finit par trouver son expression. Et même alors il se passe encore beaucoup de temps jusqu'à ce que cet instinct devienne maître, au point que l'évaluation morale reste prise et enlisée dans ce contraste (comme c'est par exemple le cas dans l'Europe actuelle, où le préjugé qui tient les concepts « moral », « non-égoïste », « désintéressé » pour équivalents règne déjà avec la puissance d'une « idée fixe » et d'une affection cérébrale).

Mais, en second lieu, et abstraction faite de ce que cette hypothèse sur l'origine du jugement « bon » n'est pas historiquement soutenable, elle souffre en elle-même d'une contradiction psychologique. L'utilité de l'acte non-égoïste aurait été d'après elle l'origine de la louange dont cet acte a été l'objet, puis on aurait oublié cette origine : — comment un pareil oubli serait-il possible ? L'utilité de pareils actes aurait-elle jamais cessé d'exister ? Bien au contraire : cette utilité est plutôt l'expérience quotidienne de tous les temps, quelque chose qui devrait donc sans cesse être souligné à nouveau ; par conséquent, au lieu de dispa-

raître de la conscience, de pouvoir sombrer dans l'oubli, elle devait se graver dans la conscience en caractères de plus en plus apparents. Combien plus logique est la théorie contraire (sans être plus vraie pour cela), — celle que par exemple Herbert Spencer a présentée ! Il rattache le concept « bon » et le concept « utile », « opportun » comme choses d'essence semblable, de sorte que l'humanité aurait, par les jugements « bon » et « mauvais », résumé et sanctionné précisément ses expériences inoubliées et inoubliables sur ce qui est utile et opportun, ou bien inutile et inopportun. D'après cette théorie, est bon ce qui, de tous temps, s'est révélé utile ; c'est pourquoi cette chose bonne et utile peut prétendre au titre de « valeur de premier rang », de « valeur essentielle ». Cette tentative d'explication, comme je l'ai dit, est également erronée, mais l'explication est du moins sensée par elle-même et soutenable psychologiquement. —

— L'indication de la véritable méthode à suivre m'a été donnée par cette question : Quel est exactement, au point de vue étymologique, le sens des désignations du mot « bon » dans les diverses langues ? C'est alors que je découvris qu'elles dérivent toutes d'une même transformation d'idées, — que partout l'idée de « distinction », de « noblesse », au sens du rang social, est l'idée mère d'où naît et se développe nécessairement l'idée de « bon » au sens « distingué quant à l'âme », et celle de « noble », au sens de « ayant une âme d'essence supérieure », « privilégié quant à l'âme ». Et ce développement est toujours parallèle à celui qui finit par transformer les notions de « vulgaire », « plébéien », « bas » en celle de « mauvais ». L'exemple le plus frappant de cette dernière métamorphose c'est le mot allemand schlecht (mauvais) qui est identique à schlicht (simple) — comparez schlechtweg (simplement), schlechterdings (absolument)

— et qui, à l'origine, désignait l'homme simple, l'homme du commun, sans équivoque et sans regard oblique, uniquement en opposition avec l'homme noble. Ce n'est que vers l'époque de la guerre de Trente Ans, assez tardivement comme on voit, que ce sens, détourné de sa source, est devenu celui qui est aujourd'hui en usage. — Voilà une constatation qui me paraît être essentielle au point de vue de la généalogie de la morale ; si elle a été faite si tard, la faute en est à l'influence enrayante qu'exerce au sein du monde moderne, le préjugé démocratique, mettant obstacle à toute recherche touchant la question des origines. Et cela, jusque dans le domaine qui semble le plus objectif, celui des sciences naturelles et de la physiologie, un fait que je me contenterai d'indiquer ici. Mais pour juger du désordre que ce préjugé, une fois déchaîné jusqu'à la haine, peut jeter en particulier dans la morale et dans l'étude de l'histoire, il suffira d'examiner le cas trop fameux de Buckle ; le plébéisme de l'esprit moderne qui est d'origine anglaise fit éruption une fois encore sur son sol natal, avec la violence d'un volcan de boue et avec cette faconde salée, tapageuse et vulgaire qui a toujours caractérisé les discours des volcans. —

En ce qui concerne notre problème qui peut être appelé, à bon droit, un problème intime et qui, de propos délibéré, ne s'adresse qu'à l'oreille du petit nombre, il est du plus haut intérêt d'établir que, fréquemment encore, à travers les mots et les racines qui signifient « bon », transparaît la nuance principale grâce à laquelle les « nobles » se sentaient hommes d'un rang supérieur. Il est vrai que, peut-être dans la plupart des cas, ils tirent simplement leur nom de la supériorité de leur puissance (soit « les puissants », les maîtres », « les chefs »), ou des signes extérieurs de cette supériorité, par exemple « les riches », « les possesseurs » (tel est le sens de arya, sens qui se retrouve dans le

groupe éranien et slave). Pourtant, parfois un trait typique du caractère détermine l'appellation, et c'est le cas qui nous intéresse ici. Ils se nomment par exemple « les véridiques » : et c'est en premier lieu la noblesse grecque qui se désigne ainsi par la bouche du poète mégarien Théogonis. Le mot ἐσθλός, formé à cet usage, signifie d'après sa racine quelqu'un qui est, qui a de la réalité, qui est réel, qui est vrai ; puis, par une modification subjective, le vrai devient le véridique : à cette phase de la transformation de l'idée nous voyons le terme qui l'exprime devenir le mot d'ordre et le signe de ralliement de la noblesse, prendre absolument le sens de « noble », par opposition à l'homme « menteur » du commun, tel que Théogonis le conçoit et le dépeint, — jusqu'à ce qu'enfin, après le déclin de la noblesse, le mot ne désigne plus que la noblesse d'âme et prenne, en même temps, le sens de quelque chose de mûri et d'adouci. Le mot de κακός comme celui de δειλός (qui désigne le plébéien par opposition à l'ἀγαθός) souligne la lâcheté : voilà qui indiquera peut-être dans quelle direction il faut chercher l'étymologie du mot ἀγαθός, qu'on peut interpréter de plusieurs manières. Le latin malus (que je mets en regard de μέλας, noir) pourrait avoir désigné l'homme du commun d'après sa couleur foncée, et surtout d'après ses cheveux noirs (hic niger est), l'autochtone pré-aryen du sol italique se distinguant le plus clairement par sa couleur sombre de la race dominante, de la race des conquérants aryens aux cheveux blonds. Du moins le gaëlique m'a fourni une indication absolument similaire : — c'est le mot fin (par exemple dans Fin-Gal), le terme distinctif de la noblesse, en dernière analyse le bon, le noble, le pur, signifiait à l'origine : la tête blonde, en opposition à l'autochtone foncé aux cheveux noirs. Les Celtes, soit dit en passant, étaient une race absolument blonde ; quant à ces zones de populations

aux cheveux essentiellement foncés que l'on remarque sur les cartes ethnographiques de l'Allemagne faites avec quelque soin, on a tort de les attribuer à une origine celtique et à un mélange de sang celte, comme fait encore Virchow : c'est plutôt la population pré-aryenne de l'Allemagne qui perce dans ces régions. (La même observation s'applique à presque toute l'Europe : en fait, la race soumise a fini par y reprendre la prépondérance, avec sa couleur, la forme raccourcie du crâne et peut-être même les instincts intellectuels et sociaux : — qui nous garantit que la démocratie moderne, l'anarchisme encore plus moderne et surtout cette tendance à la Commune, à la forme sociale la plus primitive, chère aujourd'hui à tous les socialistes d'Europe, ne soient pas, dans l'essence, un monstrueux effet d'atavisme — et que la race des conquérants et des maîtres, celle des aryens, ne soit pas en train de succomber même physiologiquement ?...) Je crois pouvoir interpréter le latin bonus par « le guerrier » : en supposant qu'avec raison je ramène bonus à sa forme plus ancienne de duonus (comparez : bellum = duellum = duen-lum, où ce duonus me paraît être conservé). D'après cela, le bonus serait l'homme du duel, de la dispute (duo), le guerrier : on voit donc ce qui constituait la « bonté » d'un homme de la Rome antique. Notre mot allemand gut (bon) lui-même ne devait-il pas signifier der Göttliche (le divin), l'homme d'extraction divine ? Et ne serait-il pas synonyme de Goth, le nom d'un peuple, mais primitivement d'une noblesse seulement ? Les raisons en faveur de cette hypothèse ne peuvent être exposées ici. —

Si la transformation du concept politique de la prééminence en un concept psychologique est la règle, ce n'est point par une exception à cette règle (quoique toute règle donne lieu à des exceptions) que la caste la plus haute forme en même temps la

caste sacerdotale et que par conséquent elle préfère, pour sa désignation générale, un titre qui rappelle ses fonctions spéciales. C'est là que par exemple le contraste entre « pur » et « impur » sert pour la première fois à la distinction des castes ; et là encore se développe plus tard une différence entre « bon » et « mauvais » dans un sens qui n'est plus limité à la caste. Du reste qu'on se garde bien de prêter de prime abord à ces concepts de « pur » et d'« impur » un sens trop rigoureux, trop vaste, voire même un sens symbolique : tous les concepts de l'humanité primitive ont commencé par être pris à un degré que nous n'imaginons point, dans un sens grossier, brut, sommaire, borné, et surtout et avant tout dans un sens non symbolique. Le « pur » est d'abord simplement un homme qui se lave, qui s'interdit certains aliments provoquant des maladies de la peau, qui ne cohabite pas avec les femmes malpropres du bas peuple, qui a l'horreur du sang, — et rien de plus, ou en tous les cas peu de chose en plus ! D'autre part, les procédés particuliers aux aristocraties sacerdotales font comprendre pourquoi c'est précisément ici que les contrastes d'évaluation ont pu se spiritualiser et s'accentuer très vite. Et, de fait, ce sont elles qui ont fini par creuser entre les hommes des abîmes que même un Achille de pensée libre ne saurait franchir sans frissonner. Il y a, dès le principe, quelque chose de morbide dans ces aristocraties sacerdotales et dans leurs habitudes dominantes, hostiles à l'action, voulant que l'homme tantôt couve ses songes, tantôt soit bouleversé par des explosions de sentiments, — la conséquence paraît en être cette débilité intestinale et cette neurasthénie presque fatalement inhérentes aux prêtres de tous les temps. Et le remède préconisé par eux contre cet état morbide, comment ne pas affirmer qu'en fin de compte il s'est trouvé cent fois plus dangereux encore que la maladie dont

il s'agissait de se débarrasser ? L'humanité tout entière souffre encore des suites de ce traitement naïf, imaginé par les prêtres. Il suffira de rappeler certaines particularités du régime diététique (privation de viande), le jeûne, la continence sexuelle, la fuite « dans le désert » (l'isolement à la Weir Mitchell, bien entendu sans la cure d'engraissement et de suralimentation qui le suit et qui constitue le remède le plus efficace contre toute hystérie de l'idéal ascétique). Joignez à cela la métaphysique sacerdotale hostile aux sens, qui rend paresseux et raffiné, l'hypnotisme par autosuggestion que pratiquent les prêtres à la manière des fakirs et des brahmanes — Brahma tenant lieu de bouton de cristal ou d'idée fixe — et la satiété universelle et finale, bien compréhensible d'ailleurs avec la cure radicale du prêtre, le néant (ou Dieu : — car l'aspiration à une union mystique avec Dieu n'est que l'aspiration du bouddhiste au néant, au Nirvâna — et pas autre chose !). C'est que, chez le prêtre, tout devient plus dangereux, non seulement les traitements et les thérapeutiques, mais encore l'orgueil, la vengeance, la perspicacité, la débauche, l'amour, l'ambition, la vertu, la maladie ; — avec un peu d'équité, on pourrait, il est vrai, ajouter que c'est sur le terrain même de cette forme d'existence essentiellement dangereuse, la sacerdotale, que l'homme a commencé à devenir un animal intéressant ; c'est ici que, dans un sens sublime, l'âme humaine a acquis la profondeur et la méchanceté — et certes ce sont là les deux attributs capitaux qui ont assuré jusqu'ici à l'homme la suprématie sur le reste du règne animal !...

— On devine avec combien de facilité la façon d'apprécier propre au prêtre se détachera de celle de l'aristocratie guerrière, pour se développer en une appréciation tout à fait contraire ; le terrain sera surtout favorable au conflit lorsque la caste des

prêtres et celle des guerriers se jalouseront mutuellement et n'arriveront plus à s'entendre sur le rang. Les jugements de valeurs de l'aristocratie guerrière sont fondés sur une puissante constitution corporelle, une santé florissante, sans oublier ce qui est nécessaire à l'entretien de cette vigueur débordante : la guerre, l'aventure, la chasse, la danse, les jeux et exercices physiques et en général tout ce qui implique une activité robuste, libre et joyeuse. La façon d'apprécier de la haute classe sacerdotale repose sur d'autres conditions premières : tant pis pour elle quand il s'agit de guerre. Les prêtres, le fait est notoire, sont les ennemis les plus méchants — pourquoi donc ? Parce qu'ils sont les plus incapables. L'impuissance fait croître en eux une haine monstrueuse, sinistre, intellectuelle et venimeuse. Les grands vindicatifs, dans l'histoire, ont toujours été des prêtres, comme aussi les vindicatifs les plus spirituels : — auprès de l'esprit que déploie la vengeance du prêtre tout autre esprit entre à peine en ligne de compte. L'histoire de l'humanité serait à vrai dire une chose bien inepte sans l'esprit dont les impuissants l'ont animée. Allons droit à l'exemple le plus saillant. Tout ce qui sur terre a été entrepris contre les « nobles », les « puissants », les « maîtres », le « pouvoir », n'entre pas en ligne de compte, si on le compare à ce que les Juifs ont fait : les Juifs, ce peuple sacerdotal qui a fini par ne pouvoir trouver satisfaction contre ses ennemis et ses dominateurs que par une radicale transmutation de toutes les valeurs, c'est-à-dire par un acte de vindicte essentiellement spirituel. Seul un peuple de prêtres pouvait agir ainsi, ce peuple qui vengeait d'une façon sacerdotale sa haine rentrée. Ce sont des Juifs, qui, avec une formidable logique, ont osé le renversement de l'aristocratique équation des valeurs (bon, noble, puissant, beau, heureux, aimé de Dieu.) Ils ont maintenu ce renversement avec

l'acharnement d'une haine sans borne (la haine de l'impuissance) et ils ont affirmé : « Les misérables seuls sont les bons ; les pauvres, les impuissants, les petits seuls sont les bons ; ceux qui souffrent, les nécessiteux, les malades, les difformes sont aussi les seuls pieux, les seuls bénis de Dieu ; c'est à eux seuls qu'appartiendra la béatitude — par contre, vous autres, vous qui êtes nobles et puissants, vous êtes de toute éternité les mauvais, les cruels, les avides, les insatiables, les impies, et, éternellement, vous demeurerez aussi les réprouvés, les maudits, les damnés ! »... On sait qui a recueilli l'héritage de cette dépréciation judaïque... Je rappelle, à propos de l'initiative monstrueuse et néfaste au-delà de toute expression que les Juifs ont prise par cette déclaration de guerre radicale entre toutes, la conclusion à laquelle je suis arrivé en un autre endroit (Par delà le bien et le mal, aph. 195). — Je veux dire que c'est avec les Juifs que commence le soulèvement des esclaves dans la morale : ce soulèvement qui traîne à sa suite une histoire longue de vingt siècles et que nous ne perdons aujourd'hui de vue que — parce qu'il a été victorieux...

— Mais vous ne comprenez pas ? Vous n'avez pas d'yeux pour une chose qui a eu besoin de deux mille ans pour triompher ?... Il n'y a pas lieu de s'en étonner : tout ce qui est long est difficile à voir, à embrasser d'un coup d'œil. Or, voici ce qui s'est passé : sur le tronc de cet arbre de la vengeance et de la haine, de la haine judaïque — la plus profonde et la plus sublime que le monde ait jamais connue, de la haine créatrice de l'idéal, de la haine qui transmue les valeurs, une haine qui n'eut jamais sa pareille sur la terre — de cette haine sortit quelque chose de non moins incomparable, un amour nouveau, la plus profonde et la plus sublime de toutes les formes de l'amour : — et d'ailleurs sur quel autre

tronc cet amour aurait-il pu s'épanouir ?... Mais que l'on ne s'imagine pas qu'il se développa sous forme de négation de cette soif de vengeance, comme antithèse de la haine judaïque ! Non, tout au contraire. L'amour est sorti de cette haine, s'épanouissant comme sa couronne, une couronne triomphante qui s'élargit sous les chauds rayons d'un soleil de pureté, mais qui, dans ce domaine nouveau, sous le règne de la lumière et du sublime, poursuit toujours encore les mêmes buts que la haine : la victoire, la conquête, la séduction, tandis que les racines de la haine pénétraient, avides et opiniâtres, dans le domaine souterrain des ténèbres et du mal. Ce Jésus de Nazareth, cet évangile incarné de l'amour, ce « Sauveur » qui apportait aux pauvres, aux malades, aux pécheurs, la béatitude et la victoire — n'était-il pas précisément la séduction dans sa forme la plus sinistre et la plus irrésistible, la séduction qui devait mener par un détour à ces valeurs judaïques, à ces rénovations de l'idéal ? Le peuple d'Israël n'a-t-il pas atteint, par la voie détournée de ce Sauveur, de cet apparent adversaire qui semblait vouloir disperser Israël, le dernier but de sa sublime rancune ? N'est-ce pas par l'occulte magie noire d'une politique vraiment grandiose de la vengeance, d'une vengeance prévoyante, souterraine, lente à saisir et à calculer ses coups, qu'Israël même a dû renier et mettre en croix, à la face du monde, le véritable instrument de sa vengeance, comme si cet instrument était son ennemi mortel, afin que le « monde entier », c'est-à-dire tous les ennemis d'Israël, eussent moins de scrupules à mordre à cet appât ? Pourrait-on d'ailleurs s'imaginer, en s'aidant de tous les raffinements de l'esprit, un appât plus dangereux encore ? Quelque chose qui égalerait par sa puissance de séduction, par sa force de leurre et d'étourdissement ce symbole de la « sainte croix », cet horrible paradoxe d'un « Dieu mis

en croix », ce mystère d'une inimaginable et dernière cruauté, la cruauté folle d'un Dieu se crucifiant lui-même pour le salut de l'humanité ?... Il est du moins certain qu'avec sa vengeance et sa transmutation de toutes les valeurs, Israël a toujours triomphé de nouveau sub hoc signo, de tout autre idéal, de tout idéal plus noble.

— « Mais que nous parlez-vous encore d'un idéal plus noble ! Inclinons-nous devant le fait accompli : c'est le peuple qui l'a emporté — ou bien « les esclaves », ou bien « la populace », ou bien « le troupeau », nommez-les comme vous voudrez —, si c'est aux Juifs qu'on le doit, eh bien ! jamais peuple n'a eu une mission historique plus considérable. Les « maîtres » sont abolis ; la morale de l'homme du commun a triomphé. Libre à vous de comparer cette victoire à un empoisonnement du sang (elle a opéré le mélange des races) — je n'y contredis pas ; mais il est indubitable que cette intoxication a réussi. La « rédemption ou la délivrance » du genre humain (je veux dire l'affranchissement du joug des « maîtres ») est en excellente voie ; tout se judaïse, ou se christianise, ou se voyoucratise à vue d'œil (que nous importent les mots !). Les progrès de cet empoisonnement de l'humanité par tout le corps semblent irrésistibles, son allure et sa marche pourront même dès aujourd'hui se ralentir toujours davantage, devenir toujours plus délicates, plus imperceptibles, plus réfléchies — on a du temps devant soi... L'Église a-t-elle encore dans cette sphère une tâche nécessaire à remplir ? a-t-elle, d'une façon générale, encore un droit à l'existence ? Ou bien pourrait-on s'en passer ? Quæritur. Il semble qu'elle entrave et retarde cette marche plutôt que de l'accélérer ? Eh bien ! voilà qui pourrait constituer précisément son utilité... Assurément, elle a quelque chose de grossier et de rustique qui répugne à une intelligence un

peu délicate et à un goût vraiment moderne. Ne devrait-elle pas, pour le moins, gagner un peu en raffinement ?… Elle repousse aujourd'hui plus qu'elle ne séduit… Qui de nous voudrait être libre penseur si l'Église n'existait pas ? L'Église nous répugne, mais non pas son poison… Mettez de côté l'Église, et nous aimerons aussi le poison… » — Tel fut l'épilogue que fit à mon discours un « libre penseur », un honnête animal, comme il l'a surabondamment prouvé, et de plus un démocrate ; il m'avait écouté jusque-là, mais il ne put pas supporter mon silence. Or, en cet endroit j'ai beaucoup de choses à taire. —

— La révolte des esclaves dans la morale commence lorsque le ressentiment lui-même devient créateur et enfante des valeurs : le ressentiment de ces êtres, à qui la vraie réaction, celle de l'action, est interdite et qui ne trouvent de compensation que dans une vengeance imaginaire. Tandis que toute morale aristocratique naît d'une triomphale affirmation d'elle-même, la morale des esclaves oppose dès l'abord un « non » à ce qui ne fait pas partie d'elle-même, à ce qui est « différent » d'elle, à ce qui est son « non-moi » : et ce non est son acte créateur. Ce renversement du coup d'œil appréciateur — ce point de vue nécessairement inspiré du monde extérieur au lieu de reposer sur soi-même — appartient en propre au ressentiment : la morale des esclaves a toujours et avant tout besoin, pour prendre naissance, d'un monde opposé et extérieur : il lui faut, pour parler physiologiquement, des stimulants extérieurs pour agir ; son action est foncièrement une réaction. Le contraire a lieu, lorsque l'appréciation des valeurs est celle des maîtres : elle agit et croît spontanément, elle ne cherche son antipode que pour s'affirmer soi-même avec encore plus de joie et de reconnaissance, — son concept négatif « bas », « commun », « mauvais » n'est qu'un pâle contraste

né tardivement en comparaison de son concept fondamental, tout imprégné de vie et de passion, ce concept qui affirme « nous les aristocrates, nous les bons, les beaux, les heureux ! » Lorsque le système d'appréciation aristocratique se méprend et pèche contre la réalité, c'est dans une sphère qui ne lui est pas suffisamment connue, une sphère qu'il se défend même avec dédain de connaître telle qu'elle est : il lui arrive donc de méconnaître la sphère qu'il méprise, celle de l'homme du commun, du bas peuple. Que l'on considère d'autre part que l'habitude du mépris, du regard hautain, du coup d'œil de supériorité, à supposer qu'elle fausse l'image du méprisé, reste toujours bien loin derrière la défiguration violente à laquelle la haine rentrée et la rancune de l'impuissant se livreront — en effigie bien entendu — sur la personne de l'adversaire. De fait, il y a dans le mépris trop de négligence et d'insouciance, trop de joie intime et personnelle pour que l'objet du mépris se transforme en une véritable caricature, en un monstre. Qu'on ne perde pas de vue les nuances presque bienveillantes dont l'aristocratie grecque, par exemple, pare tous les mots qui lui servent à établir la distinction entre elle et le bas peuple ; il s'y mêle constamment le miel d'une sorte de pitié, d'égard, d'indulgence, au point que presque tous les mots qui désignent l'homme du commun ont fini par devenir synonymes de « malheureux », « digne de pitié » (comparez : δειλός, δείλαιος, πονηρός, μοχθηρός, ces deux derniers voulant caractériser l'homme du commun en tant qu'esclave de son labeur et bête de somme). — Il faut songer d'autre part que les termes « mauvais », « bas », « malheureux » produisaient toujours sur l'oreille grecque une tonalité où dominait la nuance « malheureux » ; tout cela n'est que l'héritage du vieux système d'évaluation aristocratique plus distingué, qui ne se dément même pas

dans l'art de mépriser (— rappelons aux philologues le sens où sont employés les mots : οἰζυρός, ἄνολβος, τλήμων, δυστυχεῖν, ξυμφορά). Les « hommes de haute naissance » avaient le sentiment d'être les « heureux » ; ils n'avaient pas besoin de construire artificiellement leur bonheur en se comparant à leurs ennemis, en s'en imposant à eux-mêmes (comme font tous les hommes du ressentiment) ; et de même en leur qualité d'hommes complets, débordants de vigueur et, par conséquent, nécessairement actifs, ils ne savaient pas séparer le bonheur de l'action, — chez eux, l'activité était nécessairement mise au compte du bonheur (de là l'origine de l'expression εὐ πράττειν). — Tout cela est en contradiction profonde avec le « bonheur » tel que l'imaginent les impuissants, les opprimés, accablés sous le poids de leurs sentiments hostiles et venimeux, chez qui le bonheur apparaît surtout sous forme de stupéfiant, d'assoupissement, de repos, de paix, de « sabbat », de relâchement pour l'esprit et le corps, bref sous sa forme passive. Tandis que l'homme vit plein de confiance et de franchise envers lui-même (γενναῖος, « né noble », souligne la nuance de « franchise » et peut-être celle de « naïveté »), l'homme du ressentiment n'est ni franc, ni naïf, ni loyal envers lui-même. Son âme louche, son esprit aime les recoins, les faux-fuyants et les portes dérobées, tout ce qui se dérobe le charme, c'est là qu'il retrouve son monde, sa sécurité, son délassement ; il s'entend à garder le silence, à ne pas oublier, à attendre, à se rapetisser provisoirement, à s'humilier. Une telle race composée d'hommes du ressentiment finira nécessairement par être plus prudente que n'importe quelle race aristocratique, aussi honorera-t-elle la prudence en une tout autre mesure : elle en fera une condition d'existence de premier ordre, tandis que chez les hommes de distinction la prudence prend facilement un

certain vernis de luxe et de raffinement : — c'est qu'ici elle a une importance bien moindre que la complète sûreté dans le fonctionnement des instincts régulateurs inconscients, ou même qu'une certaine imprudence, par exemple la témérité irréfléchie qui court sus au danger, qui se jette sur l'ennemi, ou bien encore que cette spontanéité enthousiaste dans la colère, l'amour, le respect, la gratitude et la vengeance, à quoi les âmes de distinction se sont reconnues de tout temps. Et même le ressentiment, lorsqu'il s'empare de l'homme noble, s'achève et s'épuise par une réaction instantanée, c'est pourquoi il n'empoisonne pas : en outre, dans des cas très nombreux, le ressentiment n'éclate pas du tout, lorsque chez les faibles et les impuissants il serait inévitable. Ne pas pouvoir prendre longtemps au sérieux ses ennemis, ses malheurs et jusqu'à ses méfaits — c'est le signe caractéristique des natures fortes, qui se trouvent dans la plénitude de leur développement et qui possèdent une surabondance de force plastique, régénératrice et curative qui va jusqu'à faire oublier. (Un bon exemple dans ce genre, pris dans le monde moderne, c'est Mirabeau, qui n'avait pas la mémoire des insultes, des infamies que l'on commettait à son égard, et qui ne pouvait pas pardonner, uniquement parce qu'il — oubliait). Un tel homme, en une seule secousse, se débarrasse de beaucoup de vermine qui chez d'autres s'installe à demeure ; c'est ici seulement qu'est possible le véritable « amour pour ses ennemis », à supposer qu'il soit possible sur terre. Quel respect de son ennemi a l'homme supérieur ! — et un tel respect est déjà la voie toute tracée vers l'amour… Sinon comment ferait-il pour avoir son ennemi à lui, un ennemi qui lui est propre comme une distinction, car il ne peut supporter qu'un ennemi chez qui il n'y ait rien à mépriser et beaucoup à vénérer ! Par contre, si l'on se représente

« l'ennemi » tel que le conçoit l'homme du ressentiment, — on constatera que c'est là son exploit, sa création propre : il a conçu « l'ennemi méchant », le « malin » en tant que concept fondamental, et c'est à ce concept qu'il imagine une antithèse « le bon », qui n'est autre que — lui-même…

Nous ne rencontrons donc ici que des procédés opposés à ceux de l'homme noble qui, après avoir conçu spontanément et par anticipation, c'est-à-dire tiré de son propre « moi », l'idée fondamentale de « bon », n'arrive à créer la conception du « mauvais » qu'en partant de cette idée. Ces deux termes, ce « mauvais » d'origine aristocratique et ce « méchant » distillé dans l'alambic de la haine insatiable — le premier une création postérieure, un accessoire, une nuance complémentaire, le second, au contraire, l'idée originale, le commencement, l'acte par excellence dans la conception d'une morale des esclaves — quel contraste n'offrent-ils pas, ces deux termes « mauvais » et « méchant », tous deux opposés en apparence au concept unique : « bon ». Mais le concept « bon » n'est pas unique ; pour s'en convaincre qu'on se demande plutôt ce qu'est en réalité le « méchant » au sens de la morale du ressentiment. La réponse rigoureusement exacte, la voici : ce méchant est précisément le « bon » de l'autre morale, c'est l'aristocrate, le puissant, le dominateur, mais noirci, vu et pris à rebours par le regard venimeux du ressentiment. Il est ici un point que nous serons les derniers à vouloir contester : celui qui n'a connu ces « bons » que comme ennemis n'a certainement connu que des ennemis méchants, car ces mêmes hommes qui, inter pares, sont si sévèrement tenus dans les bornes par les coutumes, la vénération, l'usage, la gratitude et plus encore par la surveillance mutuelle et la jalousie — et qui, d'autre part, dans leurs relations entre eux se montrent si ingénieux pour tout ce

qui concerne les égards, l'empire sur soi-même, la délicatesse, la fidélité, l'orgueil et l'amitié, — ces mêmes hommes, lorsqu'ils sont hors de leur cercle, là où commencent les étrangers (« l'étranger »), ne valent pas beaucoup mieux que des fauves déchaînés. Alors ils jouissent pleinement de l'affranchissement de toute contrainte sociale, ils se dédommagent dans les contrées incultes de la tension que fait subir toute longue réclusion, tout emprisonnement dans la paix de la communauté, ils retournent à la simplicité de conscience du fauve, ils redeviennent des monstres triomphants, qui sortent peut-être d'une ignoble série de meurtres, d'incendies, de viols, d'exécutions avec autant d'orgueil et de sérénité d'âme que s'il ne s'agissait que d'une escapade d'étudiants, et persuadés qu'ils ont fourni aux poètes ample matière à chanter et à célébrer. Au fond de toutes ces races aristocratiques, il est impossible de ne pas reconnaître le fauve, la superbe brute blonde rôdant en quête de proie et de carnage ; ce fond de bestialité cachée a besoin, de temps en temps, d'un exutoire, il faut que la brute se montre de nouveau, qu'elle retourne à sa terre inculte ; — aristocratie romaine, arabe, germanique ou japonaise, héros homériques, vikings scandinaves — tous se valent pour ce qui est de ce besoin. Ce sont les races nobles qui ont laissé l'idée de « barbare » sur toutes les traces de leur passage ; leur plus haut degré de culture en trahit encore la conscience et même l'orgueil (par exemple quand Périclès dit à ses Athéniens dans sa fameuse Oraison funèbre : « Notre audace s'est frayé un passage par terre et par mer, s'élevant partout d'impérissables monuments, en bien et en mal. ») Cette « audace » des races nobles, audace folle, absurde, spontanée ; la nature même de leurs entreprises, imprévues et invraisemblables — Périclès célèbre surtout la ῥαθυμία des Athéniens — ; leur indiffé-

rence et leur mépris pour toutes les sécurités du corps, pour la vie, le bien-être ; la gaieté terrible et la joie profonde qu'ils goûtent à toute destruction, à toutes les voluptés de la victoire et de la cruauté : — tout cela se résumait pour ceux qui en étaient les victimes, dans l'image du « barbare », de « l'ennemi méchant », de quelque chose comme le « Vandale ». La méfiance profonde, glaciale, que l'Allemand inspire dès qu'il arrive au pouvoir — et il l'inspire une fois de plus de nos jours — est encore un contrecoup de cette horreur insurmontable que pendant des siècles l'Europe a éprouvée devant les fureurs de la blonde brute germanique (— quoiqu'il existe à peine un rapport de catégories, et encore moins une consanguinité entre les anciens Germains et les Allemands d'aujourd'hui). J'ai déjà attiré l'attention sur l'embarras d'Hésiode lorsqu'il imagina la succession des âges de la civilisation et chercha à les représenter par l'or, l'argent et l'airain ; il ne put échapper autrement à la contradiction que lui offrait le monde homérique, aussi magnifique qu'horrible et brutal, qu'en divisant un âge en deux parties qu'il fit se succéder l'une à l'autre : — d'abord l'âge des héros et des demi-dieux de Troie et de Thèbes, tel que ce monde était demeuré dans l'imagination des races aristocratiques qui voyaient dans ces héros leurs propres aïeux ; ensuite, l'âge d'airain, c'est-à-dire le même monde, tel qu'il apparaissait aux descendants des opprimés, des dépouillés, des violentés, de ceux qu'on avait emmenés et vendus comme esclaves : certes un âge d'airain, dur, froid, cruel, insensible, sans conscience, écrasant tout et couvrant tout de son sang. Si l'on admet comme vrai, ce qui aujourd'hui est tenu pour tel, que le sens de toute culture soit justement de domestiquer le fauve « humain », pour en faire, par l'élevage, un animal apprivoisé et civilisé, on devrait sans aucun doute considérer comme

les véritables instruments de la culture tous ces instincts de réaction et de ressentiment par quoi les races aristocratiques, tout comme leur idéal, ont été, en fin de compte, humiliées et domptées ; il est vrai que ceci ne signifierait pas encore que les représentants de ces instincts fussent en même temps ceux de la culture. Le contraire me paraît aujourd'hui non seulement vraisemblable, mais évident. Ce sont ces « héros » des instincts d'abaissement et de haine, héritiers de tout ce qui en Europe ou ailleurs était né pour l'esclavage, ces résidus d'éléments préaryens en particulier — ce sont eux qui représentent le recul de l'humanité ! Ces « instruments de la culture » sont la honte de l'homme, ils font mettre en suspicion la « culture » même et fournissent un argument contre elle. Il se peut qu'on ait parfaitement raison de ne pas cesser de craindre la brute blonde qui est au fond de toutes les races aristocratiques et de se mettre en garde contre elle, mais qui n'aimerait pas cent fois mieux trembler de peur s'il peut admirer en même temps, que de n'avoir rien à craindre, mais d'être abreuvé de dégoût au spectacle de l'abâtardissement, du rapetissement, de l'étiolement, de l'intoxication à quoi l'œil ne peut se soustraire ? Et n'est-ce pas là ce qui nous attend fatalement ? Qu'est-ce qui produit aujourd'hui notre aversion pour « l'homme » ? — Car l'homme est pour nous une cause de souffrance, cela n'est pas douteux. — Ce n'est pas la crainte, c'est bien plutôt le fait que chez l'homme rien ne nous inspire plus la crainte ; que la basse vermine « homme » s'est mise en avant, s'est mise à pulluler ; que « l'homme domestiqué », irrémédiablement mesquin et débile, a déjà commencé à se considérer comme terme et expression définitive, comme sens de l'histoire, comme « homme supérieur » ; — oui, et encore qu'il ait un certain droit à se considérer comme tel en présence de l'énorme

abâtardissement, de la maladie, de la lassitude, de la sénilité qui se sont mis à gangrener l'Europe, à se croire un être relativement robuste, au moins encore apte à vivre et à affirmer la vie…

— Je ne puis ici étouffer un soupir et refouler un dernier espoir. Qu'est-ce donc qui m'est tout à fait insupportable, particulièrement à moi ? De quoi ne puis-je absolument pas venir à bout ? Qu'est-ce qui me suffoque et m'abat ? Air vicié ! air vicié ! Quelque chose de mal venu s'approche de moi ; faut-il que je respire les entrailles d'une âme manquée ?… Que ne supporte-t-on pas en fait de misères ; de privations, d'intempéries, d'infirmités, de soucis et d'isolements ? Au fond, nous pouvons venir à bout de tout cela, tels que nous sommes, nés pour une existence souterraine, pour une vie de combat ; on finit toujours par revenir à la lumière, l'on a toujours son heure dorée de victoire, — et l'on se dresse alors, tel qu'on est né, infrangible, l'esprit tendu, prêt à atteindre des buts nouveaux, des buts plus difficiles, plus lointains, tendu comme un arc que l'effort ne fait que tendre davantage. — Mais de temps en temps accordez-moi — si du moins vous existez, par-delà le bien et le mal, ô protectrices divines ! — accordez-moi un regard, que je puisse jeter sur quelque être absolument complet, réussi jusqu'au bout, heureux, puissant, triomphant, de la part de qui il y ait encore quelque chose à craindre ! Un regard sur un homme qui justifie l'homme, sur un coup de bonheur qui apporte à l'homme son complément et son salut, grâce auquel on pourrait garder sa foi en l'homme !… Car voici ce qui en est : le rapetissement et le nivellement de l'homme européen cachent notre plus grand danger, ce spectacle rend l'âme lasse… Nous ne voyons aujourd'hui rien qui permette de devenir plus grand, nous pressentons que tout va en s'abaissant, pour se réduire de plus en plus, à quelque chose de plus mince, de plus inoffensif, de

plus prudent, de plus médiocre, de plus indifférent encore, jusqu'au superlatif des chinoiseries et des vertus chrétiennes, — l'homme, n'en doutons pas, devient toujours « meilleur »… Oui, le destin fatal de l'Europe est là — ayant cessé de craindre l'homme, nous avons aussi cessé de l'aimer, de le vénérer, d'espérer en lui, de vouloir avec lui. L'aspect de l'homme nous lasse aujourd'hui. — Qu'est-ce que le nihilisme, si ce n'est cette lassitude-là ?… Nous sommes fatigués de l'homme…

— Mais revenons à notre sujet : le problème de l'autre origine du concept bon, du concept bon tel que l'homme du ressentiment se l'est forgé, attend une solution concluante. Que les agneaux aient l'horreur des grands oiseaux de proie, voilà qui n'étonnera personne : mais ce n'est point une raison d'en vouloir aux grands oiseaux de proie de ce qu'ils ravissent les petits agneaux. Et si les agneaux se disent entre eux : « Ces oiseaux de proie sont méchants ; et celui qui est un oiseau de proie aussi peu que possible, voire même tout le contraire, un agneau — celui-là ne serait-il pas bon ? » — il n'y aura rien à objecter à cette façon d'ériger un idéal, si ce n'est que les oiseaux de proie lui répondront par un coup d'œil quelque peu moqueur et se diront peut-être : « Nous ne leur en voulons pas du tout, à ces bons agneaux, nous les aimons même : rien n'est plus savoureux que la chair tendre d'un agneau. » — Exiger de la force qu'elle ne se manifeste pas comme telle, qu'elle ne soit pas une volonté de terrasser et d'assujettir, une soif d'ennemis, de résistance et de triomphes, c'est tout aussi insensé que d'exiger de la faiblesse qu'elle manifeste de la force. Une quantité de force déterminée répond exactement à la même quantité d'instinct, de volonté, d'action — bien plus, la résultante n'est pas autre chose que cet instinct, cette volonté, cette action même, et il ne peut en paraître autrement que grâce aux séduc-

tions du langage (et des erreurs fondamentales de la raison qui s'y sont figées) qui tiennent tout effet pour conditionné par une cause efficiente, par un « sujet » et se méprennent en cela. De même, en effet, que le peuple sépare la foudre de son éclat pour considérer l'éclair comme une action particulière, manifestation d'un sujet qui s'appelle la foudre, de même la morale populaire sépare aussi la force des effets de la force, comme si derrière l'homme fort, il y avait un substratum neutre qui serait libre de manifester la force ou non. Mais il n'y a point de substratum de ce genre, il n'y a point d' « être » derrière l'acte, l'effet et le devenir ; « l'acteur » n'a été qu'ajouté à l'acte — l'acte est tout. Le peuple dédouble en somme l'effet d'un effet : il tient le même phénomène d'abord pour une cause et ensuite pour l'effet de cette cause. Les physiciens ne font pas mieux quand ils disent que « la force actionne », que « la force produit tel ou tel effet », et ainsi de suite ; — notre science tout entière, malgré son sang-froid, son absence de passion, se trouve encore sous le charme du langage et n'a pas pu se débarrasser de ces espèces de petits incubes imaginaires qui sont les « sujets » (l'atome est, par exemple, un de ces incubes, de même la « chose en soi » de Kant). Quoi d'étonnant si les passions rentrées couvant sous la cendre, si la soif de vengeance et la haine utilisent cette croyance à leur profit, pour soutenir, avec une ferveur toute particulière, ce dogme qui affirme qu'il est loisible au fort de devenir faible, à l'oiseau de proie de se faire agneau : — on s'arroge ainsi le droit de demander compte à l'oiseau de proie de ce qu'il est oiseau de proie… Lorsque les opprimés, les écrasés, les asservis, sous l'empire de la ruse vindicative de l'impuissance, se mettent à dire : « Soyons le contraire des méchants, c'est-à-dire bons ! Est bon quiconque ne fait violence à personne, quiconque n'offense, ni

n'attaque, n'use pas de représailles et laisse à Dieu le soin de la vengeance, quiconque se tient caché comme nous, évite la rencontre du mal et du reste attend peu de chose de la vie, comme nous, les patients, les humbles et les justes. » — Tout cela veut dire en somme, à l'écouter froidement et sans parti pris : « Nous, les faibles, nous sommes décidément faibles ; nous ferons donc bien de ne rien faire de tout ce pour quoi nous ne sommes pas assez forts. » — Mais cette constatation amère, cette prudence de qualité très inférieure que possède même l'insecte (qui, en cas de grand danger, fait le mort, pour ne rien faire de trop), grâce à ce faux monnayage, à cette impuissante duperie de soi, a pris les dehors pompeux de la vertu qui sait attendre, qui renonce et qui se tait, comme si la faiblesse même du faible — c'est-à-dire son essence, son activité, toute sa réalité unique, inévitable et indélébile — était un accomplissement libre, quelque chose de volontairement choisi, un acte de mérite. Cette espèce d'homme a un besoin de foi au « sujet » neutre, doué du libre arbitre, et cela par un instinct de conservation personnelle, d'affirmation de soi, par quoi tout mensonge cherche d'ordinaire à se justifier. Le sujet (ou, pour parler le langage populaire, l'âme) est peut-être resté jusqu'ici l'article de foi le plus inébranlable, par cette raison qu'il permet à la grande majorité des mortels, aux faibles et aux opprimés de toute espèce, cette sublime duperie de soi qui consiste à tenir la faiblesse elle-même pour une liberté, tel ou tel état nécessaire pour un mérite.

— Quelqu'un veut-il plonger son regard jusqu'au fond du mystère, où se cache la fabrication de l'idéal sur la terre ? Qui donc en aura le courage ! — Eh bien, regardez ! Voici une échappée sur cette ténébreuse usine. Mais attendez encore un moment, Monsieur le téméraire : il faut d'abord que votre œil s'habitue à ce

faux jour, à cette lumière changeante… Vous y êtes ! Bon ! Parlez maintenant ! Que se passe-t-il dans ces profondeurs ? Dites-moi ce que vous voyez, ô homme des plus dangereuses curiosités ! — C'est moi maintenant qui vous écoute.

— « Je ne vois rien, mais je n'entends que mieux… C'est une rumeur circonspecte, un chuchotement à peine perceptible, un murmure sournois qui part de tous les coins et les recoins. Il me semble qu'on ment ; une douceur mielleuse englue chaque son. Un mensonge doit transformer la faiblesse en mérite, cela n'est pas douteux — il en est comme vous l'avez dit. » —

— Après !

— « Et l'impuissance qui n'use pas de représailles devient, par un mensonge, la « bonté » ; la craintive bassesse, « humilité » ; la soumission à ceux qu'on hait, « obéissance » (c'est-à-dire l'obéissance à quelqu'un dont ils disent qu'il ordonne cette soumission, — ils l'appellent Dieu). Ce qu'il y a d'inoffensif chez l'être faible, sa lâcheté, cette lâcheté dont il est riche et qui chez lui fait antichambre, et attend à la porte, inévitablement, cette lâcheté se pare ici d'un nom bien sonnant et s'appelle « patience », parfois même « vertu », sans plus ; « ne pas pouvoir se venger » devient « ne pas vouloir se venger » et parfois même le pardon des offenses (« car ils ne savent pas ce qu'ils font — nous seuls savons ce qu'ils font ! »). On parle aussi de « l'amour de ses ennemis » — et l'on sue à grosses gouttes. »

— Après !

— « Ils sont misérables, sans doute, tous ces marmotteurs de prières, tous ces faux-monnayeurs, quoique tapis au fond de leurs recoins, ils se tiennent chaud ; — mais ils prétendent que

Dieu les a distingués et élus grâce à leur misère ; ne fouaille-t-on pas les chiens que l'on aime le plus ? Peut-être cette misère est-elle aussi une préparation, un temps d'épreuve, un enseignement, peut-être davantage encore — quelque chose qui trouvera un jour sa compensation, qui sera rendu au centuple, à un taux énorme, en or, non ! en bonheur. C'est ce qu'ils appellent la « félicité éternelle ».

— Après !

— « Maintenant ils me donnent à entendre que non seulement ils sont meilleurs que les puissants, les maîtres du monde dont ils doivent lécher les crachats (non pas par crainte, oh ! point du tout par crainte ! mais parce que Dieu ordonne d'honorer toutes les autorités) —, que non seulement ils sont meilleurs, mais encore que leur part est meilleure ou du moins qu'elle le sera un jour. Mais assez ! assez ! Je n'y tiens plus. De l'air ! De l'air ! Cette officine où l'on fabrique l'idéal, il me semble qu'elle sent le mensonge à plein nez. »

— Halte ! Un instant encore ! Vous n'avez rien dit encore de ces virtuoses de la magie noire qui savent ramener le noir le plus épais à la blancheur du lait et de l'innocence : — n'avez-vous pas remarqué ce qui fait leur perfection dans le raffinement, leur touche d'artiste la plus hardie, la plus subtile, la plus spirituelle, la plus mensongère ? Prenez-y bien garde ! Ces êtres souterrains gonflés de vengeance et de haine — que font-ils de cette vengeance et de cette haine ? Avez-vous jamais entendu un pareil langage ? À n'en croire que leurs paroles, vous seriez-vous douté que vous vous trouviez au milieu de tous ces hommes du ressentiment ?…

— « Je vous entends et j'ouvre de nouveau les oreilles (hélas ! trois fois hélas ! et me voilà derechef obligé de me boucher le nez !) Ce n'est qu'à présent que je saisis ce qu'ils ont répété tant de fois : « Nous autres bons — nous sommes les justes » — ce qu'ils demandent, ils ne l'appellent pas représailles, mais bien « le triomphe de la justice » ; ce qu'ils haïssent, ce n'est pas leur ennemi, non ! ils haïssent l'« injustice », l'« impiété » ; ils croient et espèrent, non pas en la vengeance, en l'ivresse de la douce vengeance (— « plus douce que le miel », disait déjà Homère), mais bien « en la victoire de Dieu, du Dieu de justice sur les impies » ; ce qu'il leur reste à aimer sur terre, ce ne sont pas leurs frères dans la haine, mais, à ce qu'ils disent, « leurs frères en amour », tous les bons et les justes de la terre. »

— Et comment appellent-ils ce qui leur sert de fiche de consolation dans toutes les peines de l'existence — leur fantasmagorie et leur anticipation de la béatitude à venir ?

— « Comment ? Est-ce que j'ai bien entendu ? Ils appellent cela « le jugement dernier », la venue de leur règne, du « règne de Dieu » — mais, en attendant, ils vivent dans « la foi », « l'espérance » et « la charité ».

— Assez ! Assez !

Dans la foi en quoi ? Dans l'amour, dans l'espérance de quoi ? — Ces faibles —, eux aussi, veulent être quelque jour les forts, il n'y a pas à en douter, leur « règne » doit aussi venir quelque jour — c'est ce qui chez eux, répétons-le, s'appelle tout simplement « le règne de Dieu » : ils sont si humbles en toutes choses ! Rien que pour voir cela, pour vivre cela, il est nécessaire de vivre longtemps, par delà la mort, — oui, il faut la vie éternelle, afin qu'on

puisse se dédommager éternellement, dans le « règne de Dieu », de cette existence terrestre passée dans « la foi, l'espérance et la charité ». Se dédommager de quoi et par quoi ? Dante s'est, à ce qu'il me semble, grossièrement mépris, lorsque, avec une ingénuité qui fait frissonner, il grava au-dessus de la porte de son enfer, cette inscription : « Moi aussi, l'amour éternel m'a créé. » — Audessus de la porte du paradis chrétien et de sa « béatitude éternelle », on pourrait écrire, en tous les cas à meilleur droit : « Moi aussi, la haine éternelle m'a créé » — en admettant qu'une vérité puisse briller au-dessus de la porte qui mène à un mensonge ! Car qu'est-ce donc que la béatitude de ce paradis ?... Peut-être pourrions-nous déjà le deviner ; mais il vaut mieux donner la parole à une indiscutable autorité en telle matière, au grand maître saint Thomas d'Aquin. « Beati in regno cœlesti, dit-il avec la douceur d'un agneau, videbunt pœnas damnatorum, ut beatitudo illis magis complaceat. » Ou bien veut-on entendre quelque chose d'un ton plus violent, la parole d'un père de l'Église triomphant qui déconseillait à ses fidèles les voluptés cruelles des spectacles publics ? — et pourquoi ? « La foi, dit-il, De spectac. c. 29 ss. —, la foi nous offre bien davantage, quelque chose de beaucoup plus fort ; grâce au salut par le Christ nous avons à notre portée des joies bien supérieures ; en place des athlètes nous avons nos martyrs ; nous faut-il du sang, eh bien ! et celui du Christ ?... Mais qu'est tout cela à côté de ce qui nous attend le jour de son retour, le jour de son triomphe ? » — Et voilà ce visionnaire extatique qui continue : « At enim supersunt alia spectacula, ille ultimus et perpetuus judicii dies, ille nationibus inspiratus, ille derisus, cum tanta sæculi vetustas et tot ejus nativitates uno igne haurientur. Quæ tunc spectaculi latitudo ! Quid admirer ! Quid rideam ! Ubi gaudeam ! Ubi exultem, spectans tot

et tantos reges, qui in cælum recepti nuntiabantur, cum ipso Jove et ipsi suis testibus in imis tenebris congemescentes ! Item præsides (les gouverneurs des provinces) persecutores dominici nominis sævioribus quam ipsi flammis sævierunt insultantibus contra Christianos liquescentes ! Quos præterea sapientes illos philosophos coram discipulis suis una conflagrantibus erubescentes, quibus nihil at deum pertinere suadebant, quibus animas aut nullas aut non in pristina corpora redituras affirmabant ! Etiam poëtas non ad Rhadamanti nec ad Minois, sed ad inopinati Christi tribunal palpitantes ! Tunc magis tragœdi audienti, magis scilicet vocales (mieux en voix, braillards encore plus terribles) in sua propria calamitate ; tunc histriones cognoscendi, solutiores multo per ignem ; tunc spectandus auriga in flammea rota tolus rubens, tunc xystici contemplandi non in gymnasiis, sed in igne jaculati, nisi quod ne tunc quidem illus velim vivos, ut qui malim ad eos potius conspectum insatiabilem conferre, qui in dominum desævierunt. Hic est ille, dicam, fabri aut quæstuariæ filius (à partir de cet endroit Tertullien entend parler des Juifs comme le prouve tout ce qui suit et en particulier cette désignation de la mère de Jésus, connue d'après le Talmud), sabbati destructor, Samarites et dæmonium habens. Hic est, quem a Juda redemistis, hic est ille arundine et colaphis diverberatus, spuntamentis dedecoratus, felle et aceto potatus. Hic est, quem clam discentes subripuerunt, ut resurrexisse dicatur vel hortulanus detraxit, ne lactucæ suæ frequentia commeantium læderentur. Ut talia spectes, ut talibus exultes, quis tibi prætor aut consul aut quæstor aut sacerdos de sua liberalitate præstabit ? Et tamen hæc jam habemus quodammodo per fidem spiritu imaginante representata. Ceterum qualia illa sunt, quæ nec oculus vidit nec auris audivit nec in cor hominis ascenderunt ? (I, Cor. II, 9.) Credo circo et

utraque cavea (première et deuxième galerie, ou, selon d'autres, la scène comique et la scène tragique) et omni stadio gratiora. » — Per fidem : car ainsi il est écrit.

Arrivons à notre conclusion. Les deux valeurs opposées « bon et mauvais », « bien et mal » se sont livré en ce monde, pendant des milliers d'années, un combat long et terrible ; et bien que depuis longtemps la seconde valeur l'ait emporté, aujourd'hui encore il ne manque pas d'endroits où la lutte se poursuit avec des chances diverses. On pourrait même dire que, depuis lors, elle a été portée toujours plus haut et que, par ce fait, elle est devenue toujours plus spirituelle : en sorte qu'il n'y a peut-être pas aujourd'hui de signe plus distinctif pour reconnaître une nature supérieure, une nature de haute intellectualité que la rencontre de cette antinomie dans ces cerveaux qui présentent pour de telles idées un véritable champ de bataille. Le symbole de cette lutte tracée dans des caractères restés lisibles au-dessus de toute l'histoire de l'humanité c'est « Rome contre la Judée, la Judée contre Rome ». — Il n'y eut point jusqu'à ce jour d'événement plus considérable que cette lutte, cette mise en question, ce conflit mortel. Rome sentait dans le Juif quelque chose comme une nature opposée à la sienne, un monstre placé à son antipode ; à Rome, on considérait le Juif comme « un être convaincu de haine contre le genre humain » : avec raison, si c'est avec raison que l'on voit le salut et l'avenir de l'humanité dans la domination absolue des valeurs aristocratiques, des valeurs romaines. Quels sentiments éprouvaient par contre les Juifs à l'égard de Rome ? Mille indices nous permettent de le deviner, mais il suffit de se remettre en mémoire l'Apocalypse de saint Jean, le plus sauvage des attentats écrits que la vengeance ait sur la conscience. (Il ne faudrait d'ailleurs pas estimer trop bas la logique profonde de

l'instinct chrétien pour avoir associé précisément ce livre de haine au nom du disciple d'amour, ce même disciple à qui on attribua la paternité de l'évangile d'amoureuse exaltation — il y a là une part de vérité, quelle que soit d'ailleurs l'énormité de la falsification littéraire mise en œuvre pour atteindre ce but.) Les Romains étaient les forts et les nobles, ils l'étaient à un point que jamais jusqu'à présent sur la terre il n'y a eu plus fort et plus noble, même en rêve ; chaque vestige de leur domination, jusqu'à la moindre inscription, procure du ravissement, en admettant que l'on sache deviner quelle main était à l'œuvre. Les Juifs, au contraire, étaient ce peuple sacerdotal du ressentiment par excellence, un peuple qui possédait dans la morale populaire une génialité qui n'a pas son égale : il suffira de comparer aux Juifs des peuples doués de qualités voisines, comme par exemple les Chinois et les Allemands, pour discerner ce qui est de premier ordre et ce qui est de cinquième ordre. Lequel des deux peuples a vaincu provisoirement, Rome ou la Judée ? Mais la réponse n'est point douteuse ; que l'on songe plutôt devant qui aujourd'hui, à Rome même, on se courbe comme devant le substratum de toutes les valeurs supérieures — et non seulement à Rome, mais sur toute une moitié de la terre, partout où l'homme est domestiqué ou tend à l'être — devant trois Juifs on ne l'ignore pas, et devant une Juive (devant Jésus de Nazareth, devant le pêcheur Pierre, devant Paul qui faisait des tentes et devant la mère du susdit Jésus, nommée Marie). Voilà un fait bien remarquable : sans aucun doute Rome a été vaincue. Il est vrai qu'il y a eu pendant la Renaissance un réveil superbe et inquiétant de l'idéal classique, de l'évaluation noble de toutes choses : la Rome ancienne, elle-même, se met à s'agiter comme si elle se réveillait d'une léthargie, écrasée, comme elle l'était, par une Rome nou-

velle, cette Rome judaïsée, édifiée sur des ruines, qui présentait l'aspect d'une synagogue œcuménique et que l'on appelait « Église » : mais aussitôt la Judée se mit à triompher de nouveau, grâce à ce mouvement de ressentiment (allemand et anglais) foncièrement plébéien que l'on appelle la Réforme, sans oublier ce qui devrait en sortir, la restauration de l'Église, — et aussi le rétablissement du silence de tombeau sur la Rome classique. Dans un sens plus décisif, plus radical encore, la Judée remporta une nouvelle victoire sur l'idéal classique, avec la Révolution française : c'est alors que la dernière noblesse politique qui subsistait encore en Europe, celle des dix-septième et dix-huitième siècles français, s'effondra sous le coup des instincts populaires du ressentiment, — ce fut une allégresse immense, un enthousiasme tapageur comme jamais on n'en avait vu sur la terre ! Il est vrai qu'il se produisit tout à coup, au milieu de ce vacarme, la chose la plus prodigieuse et la plus inattendue : l'idéal antique se dressa en personne et avec une splendeur insolite, devant les yeux et la conscience de l'humanité, — et encore une fois, mais d'une façon plus forte, plus simple, plus pénétrante que jamais, retentit, en face du mot d'ordre mensonger du ressentiment qui affirme la prérogative du plus grand nombre, en face de la volonté de l'abaissement, de l'avilissement, du nivellement et de la déchéance, en face du crépuscule des hommes, le terrible et enchanteur mot d'ordre contraire de la prérogative du petit nombre ! Comme une dernière indication de l'autre voie apparut Napoléon, homme unique et tardif si jamais il en fut, et par lui le problème incarné de l'idéal noble par excellence — qu'on réfléchisse bien au problème que cela est : Napoléon, cette synthèse de l'inhumain et du surhumain !…

— C'en était-il fait à partir de cette époque ? Cette antithèse dans l'idéal, grandiose entre toutes, fut-elle pour jamais reléguée ad acta ? ou bien ajournée à une époque lointaine ?… Ne verra-t-on pas quelque jour le vieil incendie se ranimer avec plus de violence encore parce qu'il a été si longtemps contenu ? Bien plus : ne devons-nous pas désirer cela de toutes nos forces ? le vouloir même ? Ne devons-nous pas y contribuer ?… Celui qui, en cet endroit, se met à réfléchir, comme font mes lecteurs, à approfondir sa pensée, aura de la peine à en venir à bout ; — c'est pour moi une raison suffisante pour en finir moi-même, car j'aime à croire que depuis longtemps on a deviné ce que je veux, ce que j'entends par ce mot d'ordre dangereux que j'ai mis en tête de mon dernier ouvrage : « Par-delà le Bien et le Mal… » Cela ne veut du moins pas dire « Par-delà le Bon et le Mauvais ».

Remarque. — Je saisis l'occasion que m'offre cette première dissertation pour exprimer publiquement et formellement un vœu dont jusqu'à présent je n'ai fait part qu'à quelques savants, au hasard des conversations. Il serait désirable qu'une faculté de philosophie, par une série de concours académiques, se rendît utile à la propagation des études d'histoire de la morale : peut-être ce livre servira-t-il à donner une impulsion vigoureuse dans cette direction. En prévision de la réalisation de ce vœu, je propose la question suivante (elle mérite l'attention des philologues et des historiens, non moins que celle des philosophes de profession) :

— D'autre part il serait non moins nécessaire de gagner à l'étude de ces problèmes la participation des physiologistes et des médecins (je veux dire les problèmes de la valeur des appréciations qui ont eu cours jusqu'ici). Dans ce cas particulier, comme

dans d'autres cas, on pourra laisser jouer aux philosophes de métier le rôle de porte-paroles et de médiateurs, après qu'ils ont réussi à transformer les rapports pleins de méfiance qui existaient entre la philosophie, la physiologie et la médecine en un sympathique et fructueux échange d'idées. En effet, il faudrait, avant tout, que toutes les tables des valeurs, tous les impératifs, dont parlent l'histoire et les études ethnologiques fussent éclairés et expliqués par leur côté physiologique avant qu'on essaie de les interpréter par la psychologie ; il s'agirait en outre de les soumettre à un examen de la part de la science médicale. La question : que vaut telle ou telle table des valeurs, telle ou telle « morale », demande à être posée sous les perspectives les plus différentes ; on ne peut surtout pas mettre assez de discernement et assez de délicatesse dans l'étude du but des valeurs. Une chose qui aurait, par exemple, une valeur évidente en ce qui concerne la plus grande capacité de durée d'une race (ou bien par rapport à l'augmentation de la faculté d'adaptation à un climat déterminé de cette race ou encore à la conservation du plus grand nombre), n'aurait nullement la même valeur lorsqu'il s'agirait de créer un type de force supérieure. Le bien du plus grand nombre et le bien du plus petit nombre sont deux points de vue d'évaluation absolument opposés : nous laisserons à la naïveté des biologistes anglais la liberté de considérer le premier comme supérieur en soi… Toutes les sciences devront préparer dorénavant la tâche du philosophe de l'avenir : cette tâche consiste, pour le philosophe, à résoudre le problème de l'évaluation, à déterminer la hiérarchie des valeurs. —

Deuxième dissertation

Élever et discipliner un animal qui puisse faire des promesses — n'est-ce pas là la tâche paradoxale que la nature s'est proposée vis-à-vis de l'homme ? N'est-ce pas là le véritable problème de l'homme ?... La constatation que ce problème est résolu jusqu'à un degré très élevé sera certainement un sujet d'étonnement pour celui qui sait apprécier toute la puissance de la force contraire, la faculté d'oubli. L'oubli n'est pas seulement une vis inertiae, comme le croient les esprits superficiels ; c'est bien plutôt un pouvoir actif, une faculté d'enrayement dans le vrai sens du mot, faculté à quoi il faut attribuer le fait que tout ce qui nous arrive dans la vie, tout ce que nous absorbons se présente tout aussi peu à notre conscience pendant l'état de « digestion » (on pourrait l'appeler une absorption psychique) que le processus multiple qui se passe dans notre corps pendant que nous « assimilons » notre nourriture. Fermer de temps en temps les portes et les fenêtres de la conscience ; demeurer insensibles au bruit et à la lutte que le monde souterrain des organes à notre service livre pour s'entraider ou s'entre-détruire ; faire silence, un peu, faire table rase dans notre conscience pour qu'il y ait de nouveau de la place pour les choses nouvelles, et en particulier pour les fonctions et les fonctionnaires plus nobles, pour gouverner, pour prévoir, pour pressentir (car notre organisme est une véritable oligarchie) — voilà, je le répète, le rôle de la faculté active d'oubli, une sorte de gardienne, de surveillante chargée de maintenir l'ordre psychique, la tranquillité, l'étiquette. On en conclura immédiatement que nul bonheur, nulle sérénité, nulle espérance, nulle fierté, nulle jouissance de l'instant présent ne pourraient exister sans faculté d'oubli. L'homme chez qui cet appareil

d'amortissement est endommagé et ne peut plus fonctionner est semblable à un dyspeptique (et non seulement semblable) — il n'arrive plus à « en finir » de rien… Eh bien ! cet animal nécessairement oublieux, pour qui l'oubli est une force et la manifestation d'une santé robuste s'est créé une faculté contraire, la mémoire, par quoi, dans certains cas, il tiendra l'oubli en échec, — à savoir dans les cas où il s'agit de promettre : il ne s'agit donc nullement de l'impossibilité purement passive de se soustraire à l'impression une fois reçue, ou du malaise que cause une parole une fois engagée et dont on n'arrive pas à se débarrasser, mais bien de la volonté active de garder une impression, d'une continuité dans le vouloir, d'une véritable mémoire de la volonté : de sorte que, entre le primitif « je ferai » et la décharge de volonté proprement dite, l'accomplissement de l'acte, tout un monde de choses nouvelles et étrangères, de circonstances et même d'actes de volonté, peut se placer sans inconvénient et sans qu'on doive craindre de voir céder sous l'effort cette longue chaîne de volonté. Mais combien tout cela fait supposer de choses ! Combien l'homme, pour pouvoir ainsi disposer de l'avenir, a dû apprendre à séparer le nécessaire de l'accidentel, à pénétrer la causalité, à anticiper et à prévoir ce que cache le lointain, à savoir disposer ses calculs avec certitude, de façon à discerner le but du moyen, — et jusqu'à quel point l'homme lui-même a dû commencer par devenir appréciable, régulier, nécessaire, pour les autres comme pour lui-même et ses propres représentations, pour pouvoir enfin répondre de sa personne en tant qu'avenir, ainsi que le fait celui qui se lie par une promesse !

C'est là précisément la longue histoire de l'origine de la responsabilité. Cette tâche d'élever et de discipliner un animal qui puisse faire des promesses a pour condition préalable, ainsi que

nous l'avons déjà vu, une autre tâche : celle de rendre d'abord l'homme déterminé et uniforme jusqu'à un certain point, semblable parmi ses semblables, régulier et, par conséquent, appréciable. Le prodigieux travail de ce que j'ai appelé la « moralité des mœurs » (cf. Aurore, aph. 9, 14, 16) — le véritable travail de l'homme sur lui-même pendant la plus longue période de l'espèce humaine, tout son travail préhistorique, prend ici sa signification et reçoit sa grande justification, quel que soit d'ailleurs le degré de cruauté, de tyrannie, de stupidité et d'idiotie qui lui est propre : ce n'est que par la moralité des mœurs et la camisole de force sociale que l'homme est devenu réellement appréciable. Plaçons-nous par contre au bout de l'énorme processus, à l'endroit où l'arbre mûrit enfin ses fruits, où la société et sa moralité des mœurs présentent enfin au jour ce pour quoi elles n'étaient que moyens : et nous trouverons que le fruit le plus mûr de l'arbre est l'individu souverain, l'individu qui n'est semblable qu'à lui-même, l'individu affranchi de la moralité des mœurs, l'individu autonome et supramoral (car « autonome » et « moral » s'excluent), bref l'homme à la volonté propre, indépendante et persistante, l'homme qui peut promettre, — celui qui possède en lui-même la conscience fière et vibrante de ce qu'il a enfin atteint par là, de ce qui s'est incorporé en lui, une véritable conscience de la liberté et de la puissance, enfin le sentiment d'être arrivé à la perfection de l'homme. Cet homme affranchi qui peut vraiment promettre, ce maître du libre arbitre, ce souverain — comment ne saurait-il pas quelle supériorité lui est ainsi assurée sur tout ce qui ne peut pas promettre et répondre de soi, quelle confiance, quelle crainte, quel respect il inspire — il « mérite » tout cela — et qu'avec ce pouvoir sur lui-même, le pouvoir sur les circonstances, sur la nature et sur toutes les créatures de

volonté plus bornée et de relations moins sûres, lui est nécessairement remis entre les mains ? L'homme « libre », le détenteur d'une vaste et indomptable volonté, trouve dans cette possession son étalon de valeur : en se basant sur lui-même pour juger les autres, il vénère ou méprise ; et de même qu'il honore fatalement ceux qui lui ressemblent, les forts sur qui on peut compter (ceux qui peuvent promettre), — donc chacun de ceux qui promettent en souverain, difficilement, rarement, après mûre réflexion, de ceux qui sont avares de leur confiance, qui honorent lorsqu'ils se confient, qui donnent leur parole comme quelque chose sur quoi l'on peut tabler, puisqu'il se sent assez fort pour pouvoir la tenir en dépit de tout, même des accidents, même de la « destinée » — ; de même il sera fatalement prêt à chasser d'un coup de pied les misérables roquets qui promettent, alors que la promesse n'est pas de leur domaine, à battre de verges le menteur déjà parjure au moment où la parole passe sur ses lèvres. La fière connaissance du privilège extraordinaire de la responsabilité, la conscience de cette rare liberté, de cette puissance sur lui-même et sur le destin, a pénétré chez lui jusqu'aux profondeurs les plus intimes, pour passer à l'état d'instinct, d'instinct dominant : — comment l'appellera-t-il, cet instinct dominant, à supposer qu'il ressente le besoin d'une désignation ? Ceci n'offre pas l'ombre d'un doute : l'homme souverain l'appelle sa conscience…

Sa conscience ?… On devinera dès l'abord que l'idée de « conscience » que nous rencontrons ici dans un développement supérieur jusqu'à l'étrangeté a derrière elle une longue histoire, l'évolution de ses formes. Pouvoir répondre de soi et répondre avec orgueil, donc aussi pouvoir s'approuver soi-même — c'est là, je l'ai dit, un fruit mûr, mais aussi un fruit tardif : — combien longtemps ce fruit a dû rester, âpre et acide, suspendu à l'arbre !

Et pendant un temps plus long encore on ne voyait rien de ce fruit, — personne n'aurait pu présager sa venue, quoique tout dans l'arbre y fût préparé, quoique l'arbre lui-même n'eût d'autre raison que de croître en vue de ce fruit ! — « Comment à l'homme animal faire une mémoire ? Comment sur cette intelligence du moment, à la fois obtuse et trouble, sur cette incarnation de l'oubli, imprime-t-on quelque chose assez nettement pour que l'idée en demeure présente ? »... Ce problème très ancien, comme bien l'on pense, n'a pas été résolu par des moyens précisément doux ; peut-être n'y a-t-il même rien de plus terrible et de plus inquiétant dans la préhistoire de l'homme que sa mnémotechnique. « On applique une chose avec un fer rouge pour qu'elle reste dans la mémoire : seul ce qui ne cesse de faire souffrir reste dans la mémoire » — c'est là un des principaux axiomes de la plus vieille psychologie qu'il y ait eu sur la terre (et malheureusement aussi de la psychologie qui a duré le plus longtemps). On pourrait même dire que, partout où il y a aujourd'hui encore sur la terre, dans la vie des hommes et des peuples, de la solennité, de la gravité, du mystère, des couleurs sombres, il reste quelque chose de l'épouvante qui jadis présidait partout aux transactions, aux engagements, aux promesses : le passé, le lointain, l'obscur et le cruel passé nous anime et bouillonne en nous lorsque nous devenons « graves ». Cela ne se passait jamais sans supplices, sans martyres et sacrifices sanglants, quand l'homme jugeait nécessaire de se créer une mémoire ; les plus épouvantables holocaustes et les engagements les plus hideux (par exemple le sacrifice du premier-né), les mutilations les plus répugnantes (entre autres la castration), les rituels les plus cruels de tous les cultes religieux (car toutes les religions sont en dernière analyse des systèmes de cruauté) — tout cela a son origine dans cet instinct

qui a su deviner dans la douleur l'adjuvant le plus puissant de la mnémotechnique. Dans un certain sens tout l'ascétisme est de ce domaine : quelques idées doivent être rendues ineffaçables, inoubliables, toujours présentes à la mémoire, « fixes », afin d'hypnotiser le système nerveux et intellectuel tout entier au moyen de cette « idée fixe » — et par les procédés et les manifestations de l'ascétisme on supprime, au profit de ces idées, la concurrence des autres idées, on les rend inoubliables. Plus l'humanité a eu mauvaise mémoire, plus l'aspect de ses coutumes a été épouvantable ; en particulier la dureté des lois pénales permet d'évaluer les difficultés qu'elle a éprouvées pour se rendre maîtresse de l'oubli et pour maintenir présentes à la mémoire de ces esclaves du moment, soumis aux passions et aux désirs, quelques exigences primitives de la vie sociale. Nous autres Allemands, nous ne nous regardons certes pas comme particulièrement cruels et impitoyables, encore moins comme d'un caractère essentiellement léger et insoucieux de la veille et du lendemain ; eh bien ! que l'on considère notre ancienne organisation pénale et l'on se rendra compte des difficultés qu'il y a sur la terre pour élever un « peuple de penseurs » (je veux dire : le peuple de l'Europe où l'on trouve aujourd'hui encore le maximum de confiance, de gravité, de mauvais goût et de sens des réalités, du peuple qui, par ces qualités-là, s'est assuré le droit de faire l'éducation de toute espèce de mandarinat en Europe). Ces Allemands ont eu recours aux moyens les plus atroces pour se faire une mémoire qui les rendît maîtres de leurs instincts fondamentaux, ces instincts qui étaient populaciers et d'une lourde brutalité : que l'on se rappelle les anciens châtiments en Allemagne, entre autres la lapidation (— déjà la légende faisait tomber la meule sur la tête du coupable), la roue (cette invention toute spéciale du génie germa-

nique dans le domaine du châtiment !), le supplice du pal, l'écrasement sous les pieds des chevaux (l'écartèlement), l'emploi de l'huile ou du vin où l'on faisait bouillir le condamné (encore au quatorzième et au quinzième siècle) et toutes les différentes variétés de tortures (le supplice des « lanières », l'écorchement de la poitrine) ; quelquefois on enduisait aussi le malfaiteur de miel et, sous un soleil ardent, on le laissait exposé aux piqûres des mouches. Grâce à de pareils spectacles, de pareils drames, on arrive enfin à fixer dans la mémoire cinq ou six « je ne veux pas », rapport à quoi l'on a donné sa promesse, afin de jouir des avantages de la société, — et, vraiment, à l'aide de ce genre de mémoire on arrive enfin « à la raison » ! — Hélas ! la raison, la gravité, l'empire sur les passions, toute cette machination ténébreuse que l'on appelle la réflexion, tous ces privilèges pompeux de l'homme : combien chèrement ils se sont fait payer ! Combien de sang et d'horreur se trouve au fond de toutes les « bonnes choses » !...

Mais comment donc cette « chose ténébreuse », la conscience de la faute, comment tout cet appareil qu'on appelle la « mauvaise conscience » est-il venu au monde ? — Par là nous revenons à nos généalogistes de la morale. Je le répète — ou ne l'ai-je peut-être pas encore dit ? — ils ne font pas de bonne besogne. Une expérience personnelle, à peine longue de cinq aunes et « moderne » rien que moderne ; aucune connaissance du passé, aucun désir de le connaître ; encore moins l'instinct historique, ce qui constituerait une « seconde vue » indispensable ici — et pourtant ils veulent s'attaquer à l'histoire de la morale : forcément, ils aboutiront à des résultats qui n'ont avec la vérité que des rapports excessivement lointains. Ces généalogistes de la morale se sont-ils seulement douté, même en rêve, que, par

exemple, le concept moral essentiel « faute » tire son origine de l'idée toute matérielle de « dette » ? ou bien que le châtiment, en tant que représaille, s'est développé indépendamment de toute hypothèse au sujet du libre arbitre ou de la contrainte ? — au point qu'il faut toujours d'abord un haut degré d'humanisation pour que l'animal « homme » commence à établir la distinction entre les notions beaucoup plus primitives, telles que « à dessein », « par négligence », « par hasard », « capable de discernement », et leurs contraires, pour les mettre en rapport avec la sévérité du châtiment. Cette idée, aujourd'hui si générale et en apparence si naturelle, si inévitable, cette idée qu'on a dû mettre en avant pour expliquer comment le sentiment de justice s'est formé sur terre, je veux dire l'idée que « le criminel mérite le châtiment parce qu'il aurait pu agir autrement », est en réalité une forme très tardive et même raffinée du jugement et de l'induction chez l'homme ; celui qui la place au début se méprend grossièrement sur la psychologie de l'humanité primitive. Pendant la plus longue période de l'histoire humaine, ce ne fut absolument pas parce que l'on tenait le malfaiteur pour responsable de son acte qu'on le punissait ; on n'admettait donc pas que seul le coupable devait être puni : — on punissait plutôt comme aujourd'hui encore les parents punissent leurs enfants, poussés par la colère qu'excite un dommage causé et qui tombe sur l'auteur du dommage, — mais cette colère est maintenue dans certaines limites et modifiée par l'idée que tout dommage trouve quelque part son équivalent, qu'il est susceptible d'être compensé, fût-ce même par une douleur que subirait l'auteur du dommage. D'où a-t-elle tiré sa puissance, cette idée primordiale, si profondément enracinée ? cette idée peut-être indestructible, aujourd'hui que le dommage et la douleur sont des équivalents ? Je l'ai déjà révélé plus

haut : des rapports de contrats entre créanciers et débiteurs qui apparaissent aussitôt qu'il existe des « sujets de droit », des rapports qui, à leur tour, ramènent aux formes primitives de l'achat, de la vente, de l'échange, du trafic en un mot.

Lorsque nous nous imaginons ces rapports de contrats il nous vient, il est vrai, comme les remarques qui précèdent peuvent déjà le faire présumer, des soupçons et des antipathies de toute espèce à l'égard de cette humanité primitive qui a imaginé ou toléré ces rapports. C'est là que l'on promet, c'est là qu'il s'agit de faire une mémoire à celui qui promet, c'est là encore, on peut le soupçonner, que la dureté, la cruauté, la violence trouveront libre carrière. Le débiteur, pour inspirer confiance en sa promesse de remboursement, pour donner une garantie du sérieux, de la sainteté de sa promesse, pour graver dans sa propre conscience la nécessité du remboursement sous forme de devoir, d'obligation, s'engage, en vertu d'un contrat, auprès du créancier, pour le cas où il ne paierait pas, à l'indemniser par quelque chose d'autre qu'il « possède », qu'il a encore en sa puissance, par exemple son corps, sa femme, sa liberté, voire même sa vie (ou bien, sous l'empire de certaines influences religieuses, son salut éternel, le salut de son âme et jusqu'à son repos dans la tombe : tel en Égypte, où le cadavre du débiteur ne trouvait pas de grâce devant le créancier, — il est vrai que chez les Égyptiens une idée particulière se rattachait à ce repos). Mais le créancier pouvait notamment dégrader et torturer de toutes les manières le corps du débiteur, par exemple en couper telle partie qui parût en proportion avec l'importance de la dette : — en se basant sur cette manière de voir, il y eut partout et de bonne heure des évaluations précises, parfois atroces dans leur minutie, des évaluations ayant force de droit des divers membres et parties du corps. Je regarde

déjà comme un progrès, comme la preuve d'une conception juridique plus libre, plus haute, plus romaine, ce décret de la loi des Douze Tables établissant qu'il était indifférent que dans ce cas le créancier prît plus ou moins, « si plus minusve secuerunt, ne fraude esto ». Rendons-nous compte de la logique qu'il y a dans cette forme de compensation : elle est assez étrange. Voici en quoi consiste l'équivalence : aux lieu et place d'un avantage, qui compense directement le dommage causé (donc au lieu d'une compensation en argent, en biens-fonds, en possession d'une chose quelconque), il est accordé au créancier une sorte de satisfaction en manière de remboursement et de compensation, — la satisfaction d'exercer, en toute sécurité, sa puissance sur un être réduit à l'impuissance, la volupté « de faire le mal pour le plaisir de le faire », la jouissance de tyranniser : et cette jouissance est d'autant plus vive que le rang du créancier sur l'échelle sociale est plus bas, que sa condition est plus humble, car alors le morceau lui paraîtra plus savoureux et lui donnera l'avant-goût d'un rang social plus élevé. Grâce au châtiment infligé au débiteur, le créancier prend part au droit des maîtres : il finit enfin, lui aussi, par goûter le sentiment anoblissant de pouvoir mépriser et maltraiter un être comme quelque chose qui est « au-dessous de lui » — ou, du moins dans le cas où le vrai pouvoir exécutif et l'application de la peine ont déjà été délégués à l' « autorité », de voir du moins mépriser et maltraiter cet être. La compensation consiste donc en une assignation et un droit à la cruauté. —

C'est dans cette sphère du droit d'obligation que le monde des concepts moraux « faute », « conscience », « devoir », « sainteté du devoir » a son foyer d'origine ; — à ses débuts, comme tout ce qui est grand sur la terre, il a été longuement et abondamment arrosé de sang. Et ne faudrait-il pas ajouter que ce monde n'a ja-

mais perdu tout à fait une certaine odeur de sang et de torture ? (pas même chez le vieux Kant : l'impératif catégorique a un relent de cruauté…) C'est ici aussi que cet étrange enchaînement d'idées, aujourd'hui peut-être inséparable, l'enchaînement entre « la faute et la souffrance » a commencé par se former. Encore une fois : comment la souffrance peut-elle être une compensation pour des « dettes » ? Faire souffrir causait un plaisir infini, en compensation du dommage et de l'ennui du dommage cela procurait aux parties lésées une contre-jouissance extraordinaire : faire souffrir ! — une véritable fête ! d'autant plus goûtée, je le répète, que le rang et la position sociale du créancier étaient en contraste plus frappant avec la position du débiteur. Ceci présenté comme probabilité : car il est difficile de voir au fond de ces choses souterraines, outre que l'examen en est douloureux ; et celui qui lourdement introduit ici l'idée de « vengeance » ne fait que rendre les ténèbres plus épaisses au lieu de les dissiper (— la vengeance ramène au même problème : « comment faire souffrir peut-il être une réparation ? »). Il répugne, à ce qu'il me semble, à la délicatesse, ou plutôt à la tartuferie d'animaux domestiqués (lisez : les hommes modernes, lisez : nous-mêmes) de se représenter, avec toute l'énergie voulue, jusqu'à quel point la cruauté était la réjouissance préférée de l'humanité primitive et entrait comme ingrédient dans presque tous ses plaisirs ; combien naïf, d'autre part, combien innocent apparaît son besoin de cruauté, combien justement la « méchanceté désintéressée » (ou pour employer l'expression de Spinoza, la sympathia malevolens) apparaît chez elle, par principe, comme un attribut normal de l'homme — : donc comme quelque chose à quoi la conscience puisse hardiment répondre « oui ». Un œil pénétrant reconnaîtrait peut-être encore aujourd'hui chez l'homme des traces de

cette joie de fête, primordiale et innée chez lui ; dans Par delà le bien et le mal, aph. 188 (et déjà avant cela dans Aurore, aph. 18, 77, 113), j'ai indiqué d'une façon circonspecte la spiritualisation et la « déification » toujours croissantes de la cruauté, dont on retrouve des traces dans toute l'histoire de la culture supérieure (on pourrait même dire, d'une façon générale, que toute culture supérieure en est faite). En tous les cas, il n'y a pas si longtemps encore, on n'aurait pu s'imaginer ni noce princière, ni fête populaire de grand style sans exécutions capitales, sans supplices ou quelques autodafés, et, de même, toute maison d'un train quelque peu noble était impossible sans des êtres sur qui on pût donner libre cours à sa méchanceté et à sa moqueuse cruauté (que l'on songe à Don Quichotte à la cour de la duchesse : en lisant aujourd'hui Don Quichotte tout entier il nous vient sur la langue un petit arrière-goût amer, notre esprit est au supplice, ce qui paraîtrait étrange et même incompréhensible à l'auteur et à ses contemporains, — car ils lisaient ce livre avec la conscience la plus tranquille, comme s'il n'y avait rien de plus gai, comme si c'était à mourir de rire). Voir souffrir fait du bien, faire souffrir plus de bien encore — voilà une vérité, mais une vieille et puissante vérité capitale, humaine, trop humaine, à quoi du reste les singes déjà souscriraient peut-être : on raconte en effet que par l'invention de bizarres cruautés ils annoncent déjà pleinement l'homme, ils « préludent » pour ainsi dire à sa venue. Sans cruauté, point de réjouissance, voilà ce que nous apprend la plus ancienne et la plus longue histoire de l'homme — et le châtiment aussi a de telles allures de fête ! —

— Ces réflexions, soit dit en passant, n'ont point pour but d'amener de l'eau nouvelle au moulin grinçant et discordant du dégoût de la vie, pour la plus grande satisfaction de nos pessi-

mistes ; au contraire, j'atteste ici expressément qu'au temps où l'humanité n'avait pas encore honte de sa cruauté, la vie sur terre s'écoulait avec plus de sérénité qu'à notre époque de pessimisme. L'assombrissement de la voûte céleste au-dessus de l'homme a toujours grandi en proportion avec la honte que l'homme éprouvait à la vue de l'homme. Le regard pessimiste et fatigué, la défiance vis-à-vis de l'énigme de la vie, la glaciale négation dictée par le dégoût de la vie — ce ne sont pas là les signes caractéristiques des époques les plus méchantes du genre humain : au contraire ! en vrais végétaux des marécages, ils ne viennent au jour que quand se forme le marécage qui est leur terrain ; — j'entends le maladif aveulissement et le moralisme qui finissent par apprendre à l'animal « homme » à rougir de tous ses instincts. En passe de devenir un ange (pour ne pas employer un mot plus dur) l'homme s'est attiré cet estomac gâté et cette langue chargée qui non seulement lui ont inspiré le dégoût pour la joie et l'innocence de l'animal, mais lui ont rendu la vie même insipide : — de sorte que parfois il se penche sur lui-même en se bouchant le nez et, avec le pape Innocent III, dresse d'un air morose le catalogue des infirmités de sa nature (« procréation impure, nutrition dégoûtante dans le sein de la mère, mauvaise qualité de la substance dont l'homme tire son développement, mauvaise odeur, sécrétion de salive, d'urine et d'excréments »). Aujourd'hui que l'on avance toujours la douleur comme premier argument contre l'existence, comme le problème le plus fatal de la vie, on fera bien de se rappeler le temps où l'on portait un jugement contraire, parce qu'on ne pouvait se passer de faire souffrir, y trouvant un attrait de premier ordre, un véritable appât pour la vie. Peut-être à cette époque — soit dit en manière de consolation pour les gens sensibles — la douleur ne faisait-elle pas aussi mal qu'à présent ;

c'est ainsi du moins qu'un médecin qui a soigné des nègres a pu en conclure (— les nègres considérés comme représentants de l'homme préhistorique —), car, les ayant traités dans des cas d'inflammations internes d'une gravité extrême, d'une gravité telle qu'elle pousserait au désespoir les Européens les mieux organisés, il a remarqué qu'ils se tenaient parfaitement. (La courbe de l'aptitude à la douleur chez l'homme semble en effet s'abaisser extraordinairement et tomber tout à coup, dès que l'on a dépassé les premiers dix mille ou dix millions de notre hypercivilisation ; pour ma part je ne doute pas qu'au prix d'une unique nuit de souffrance d'une seule de nos femmelettes minées par la culture et l'hystérie, les douleurs de toutes les bêtes dont jusqu'à présent on a interrogé les chairs palpitantes dans le but scientifique, ne soient qu'une quantité négligeable.) Peut-être est-il même permis d'admettre la possibilité que la délectation que procure la cruauté n'ait pas vraiment disparu : il lui faudrait seulement de la subtilité à proportion du mal plus grand que cause la douleur ; elle devrait surtout s'avancer sous les couleurs de l'imagination et de l'âme, parée de noms si rassurants que la conscience la plus délicate et la plus hypocrite n'en pût concevoir de l'ombrage (la « compassion tragique » est un de ces noms ; « les nostalgies de la croix » en sont un autre). Ce qui révolte à vrai dire contre la douleur ce n'est pas la douleur en soi, mais le non-sens de la douleur ; pourtant, ni pour le chrétien qui avait fait entrer dans la douleur tout un mécanisme secret de salut, ni pour l'homme naïf des anciens temps qui savait interpréter toute douleur par rapport au spectateur ou au bourreau, un pareil manque de signification n'existait. Pour pouvoir chasser du monde la douleur cachée, irrévélée et sans témoins, pour pouvoir la nier de bonne foi, on fut alors presque obligé d'inventer des dieux et des créatures

intermédiaires à tous les degrés des hauteurs et des profondeurs, bref quelque chose qui erre même parmi les choses cachées, qui regarde dans les ténèbres et qui ne manque guère un spectacle intéressant et douloureux. À l'aide de pareilles inventions la vie parvint à accomplir le tour de force dont elle fut de tous temps coutumière, le tour de force de se justifier son propre « mal » ; de nos jours il faudrait peut-être se servir pour cela d'autres inventions (par exemple, faire de la vie une énigme, un problème de la connaissance). « Tout mal est justifié du moment qu'un dieu se complaît à le regarder » : ainsi parle l'ancienne logique du sentiment — et, à tout prendre, n'était-ce vraiment que la logique ancienne ? Les dieux tenus pour amateurs de spectacles cruels — en combien d'endroits cette notion primitive perce encore au milieu de notre humanisation européenne ! qu'on se renseigne par exemple à ce sujet chez Calvin et chez Luther. Il est certain, en tout cas, que les Grecs encore ne trouvaient point de condiment plus piquant à ajouter au bonheur de leurs dieux que les plaisirs de la cruauté. De quels yeux croyez-vous donc que les dieux d'Homère, dans l'idée du poète, contemplaient le destin des hommes ? Quel sens avaient en dernière analyse la guerre de Troie et d'autres horreurs tragiques ? Il n'y a à cela aucun doute : c'étaient des jeux pour réjouir les regards des dieux : et comme le poète est d'espèce plus « divine » que le reste de l'humanité, c'étaient aussi, dans une certaine mesure, des réjouissances pour les poètes… Plus tard les philosophes moralistes de la Grèce pensaient de même que l'attention des dieux demeurait fixée sur les luttes morales, l'héroïsme et les tortures que s'imposaient les vertueux : l' « Hercule du devoir » était sur un théâtre et il le savait ; la vertu sans témoins était pour ce peuple de comédiens une chose absolument inimaginable. Cette invention des philosophes,

si téméraire et si néfaste, que l'Europe connut alors pour la première fois, l'invention du « libre arbitre », de l'absolue spontanéité de l'homme dans le bien et dans le mal, ne dut-elle pas surtout son origine au besoin de se créer une espèce de droit à imaginer l'intérêt que portent les dieux aux hommes, à la vertu humaine, un intérêt qui ne saurait s'épuiser ? Sur cette scène du monde il ne devait jamais y avoir pénurie de nouveautés véritables, d'intérêt vraiment soutenu, de péripéties, de catastrophes : un monde conçu selon un déterminisme parfait pourrait être aisément deviné par les dieux, pourtant à leurs yeux il eût été ennuyeux en peu de temps, — c'est là une raison suffisante pour que ces amis des dieux, les philosophes, n'imposent pas à leurs dieux le spectacle d'un monde aussi déterministe ? Toute l'humanité antique est pleine de tendresse et d'égards pour « le spectateur », puisque c'était là un monde vraiment fait pour les yeux et qui ne pouvait concevoir le bonheur sans spectacles et sans fêtes. — Et, je le répète, le châtiment aussi a de telles allures de fête !...

Reprenons notre enquête où nous l'avons laissée. Le sentiment du devoir, de l'obligation personnelle a tiré son origine, nous l'avons vu, des plus anciennes et des plus primitives relations entre individus, les relations entre acheteur et vendeur, entre créancier et débiteur : ici la personne s'opposa pour la première fois à la personne, se mesurant de personne à personne. On n'a pas trouvé de degré de civilisation, si rudimentaire soit-il, où l'on ne remarquât déjà quelque chose de la nature de ces relations. Fixer des prix, estimer des valeurs, imaginer des équivalents, échanger — tout cela a préoccupé à un tel point la pensée primitive de l'homme qu'en un certain sens ce fut la pensée même : c'est ici que la plus ancienne espèce de sagacité a appris à s'exercer, c'est ici encore que l'on pourrait soupçonner le premier

germe de l'orgueil humain, son sentiment de supériorité sur les autres animaux. Peut-être le mot allemand « Mensch » (manas) exprime-t-il encore quelque chose de ce sentiment de dignité : l'homme se désigne comme l'être qui estime des valeurs, qui apprécie et évalue, comme « l'animal estimateur par excellence ». L'achat et la vente avec leurs corollaires psychologiques sont antérieurs même aux origines de n'importe quelle organisation sociale : de la forme la plus rudimentaire du droit personnel, le sentiment naissant de l'échange, du contrat, de la dette, du droit, de l'obligation, de la compensation s'est transporté après coup sur les complexions sociales les plus primitives et les plus grossières (dans leurs rapports avec des complexions semblables), en même temps que l'habitude de comparer puissance à puissance, de les mesurer et de les calculer. L'œil s'était dès lors accommodé à cette perspective : et avec le pesant esprit de suite propre au cerveau de l'homme primitif qu'il est difficile de mettre en branle, mais qui poursuit impitoyablement la direction une fois prise, on en arrive bientôt à la grande généralisation : « toute chose a son prix, tout peut être payé ». — Ce fut le canon moral de la justice, le plus ancien et le plus naïf, le commencement de toute « bonté », de toute « équité », de tout « bon vouloir », de toute « objectivité » sur la terre. La justice, à ce premier degré, c'est le bon vouloir entre gens de puissance à peu près égale, de s'accommoder les uns des autres, de ramener l' « entente » au moyen d'un compromis, — quant aux gens moins puissants on les contraignait à accepter entre eux ce compromis. —

En se servant toujours des mesures des temps anciens (ces temps existent d'ailleurs de tous les temps et sont toujours de nouveau possibles), les rapports de la communauté avec ses membres sont, dans leurs grandes lignes, ceux du créancier avec

ses débiteurs. On vit dans une communauté, on jouit des avantages de la communauté (et quels avantages ! il nous arrive aujourd'hui de ne pas les apprécier à leur valeur), on y est protégé et épargné dans sa demeure, jouissant de la paix et de la confiance, à l'abri de certains dommages et de certains actes d'hostilité, à quoi l'homme du dehors, qui ne vit pas « en paix », est exposé — un Allemand sait ce que « Elend » (êlend) signifiait primitivement —, selon que l'on s'est engagé envers la communauté qui accorde sa protection contre ces déprédations et ces violences. Dans le cas contraire qu'arrivera-t-il ? La communauté, le créancier frustrés se feront payer de leur mieux, cela ne fait point de doute. Il ne s'agit pas ici en première ligne du dommage immédiat causé par l'auteur du dommage : le coupable est en outre un fauteur de rupture, un violateur de traités, manquant de parole envers la communauté qui lui assurait les avantages et les agréments dont il a jusqu'alors eu sa part. Le coupable est un débiteur qui, non seulement ne rembourse pas les avances à lui faites, mais encore s'attaque à son créancier : selon toute justice il est dès lors privé, non seulement de tous ces biens et de tous ces avantages, mais on lui rappelle encore toute l'importance qu'avait la possession de ces avantages. La colère des créanciers lésés et de la communauté le rend à l'état sauvage, le met hors la loi, lui refuse sa protection, — et toute espèce d'acte hostile peut se commettre contre lui. Le « châtiment », à ce degré des mœurs, est simplement l'image, la mimique de la conduite normale à l'égard de l'ennemi détesté, désarmé, abattu, qui a perdu tout droit non seulement à la protection, mais encore à la pitié ; c'est donc là le droit de guerre et le triomphe du væ victis ; dans toute son inexorable cruauté. — C'est ce qui explique pourquoi la guerre même (y compris le culte des sacrifices guerriers) a revêtu

toutes les formes sous lesquelles le châtiment apparaît dans l'histoire.

Àmesure que s'accroît sa puissance, une communauté accorde moins d'importance aux manquements de ses membres, puisque ces membres ne lui paraissent plus ni dangereux pour l'existence de l'ensemble ni subversifs dans la même mesure : le malfaiteur n'est plus chassé et « privé de la paix », le courroux général ne peut plus, comme jadis, se donner libre carrière contre lui, — bien plus, on défend maintenant soigneusement le malfaiteur contre cette colère, on le protège surtout contre ceux qui ont subi le dommage immédiat. Le compromis avec la colère de ceux qui ont tout d'abord souffert du méfait ; l'effort tenté pour localiser le cas et obvier ainsi à une effervescence, à un trouble plus grand ou même général ; la recherche d'équivalents pour accommoder toute l'affaire (la compositio) ; avant tout la volonté toujours plus arrêtée de considérer toute infraction comme pouvant être expiée, et par conséquent d'isoler, du moins dans une certaine mesure, le délinquant de son délit, — tels sont les traits qui caractérisent toujours plus clairement le droit pénal dans les phases subséquentes de son développement. Si la puissance et la conscience individuelle s'accroissent dans une communauté, le droit pénal toujours s'adoucira ; dès qu'un affaiblissement ou un danger profond se manifestent, aussitôt les formes plus rigoureuses de la pénalité reparaissent. Le « créancier » s'est toujours humanisé dans la même proportion qu'il s'est enrichi ; en fin de compte, on mesure même sa richesse au nombre de préjudices qu'il peut supporter sans en souffrir. Il n'est pas impossible de concevoir une société ayant conscience de sa puissance au point de se payer le luxe suprême de laisser impuni celui qui l'a lésée. « Que m'importent en somme mes parasites ? pourrait-elle dire

alors. Qu'ils vivent et qu'ils prospèrent ; je suis assez forte pour ne pas m'inquiéter d'eux ! »… La justice qui a commencé par dire : « tout peut être payé, tout doit être payé », est une justice qui finit par fermer les yeux et par laisser courir celui qui est insolvable, — elle finit, comme toute chose excellente en ce monde, par se détruire elle-même. Cette autodestruction de la justice, on sait de quel beau nom elle se pare — elle s'appelle la grâce ; elle demeure, comme l'on pense, le privilège des plus puissants, mieux encore son « au-delà » de la justice.

— Un mot ici contre des tentatives récentes pour chercher l'origine de la justice sur un tout autre terrain, — celui du ressentiment. Je dirai d'abord à l'oreille des psychologues, à supposer qu'il leur prenne fantaisie d'étudier un jour le ressentiment de près : cette fleur s'épanouit aujourd'hui dans toute sa beauté parmi les anarchistes et les antisémites, comme elle s'est du reste toujours épanouie, dans l'ombre, pareille à la violette, bien que la senteur en soit différente. Et, comme des choses semblables naissent nécessairement les choses semblables, on ne s'étonnera pas que, précisément dans ces milieux, des tentatives soient faites — et ce n'est pas la première fois (voyez plus haut § 3) — pour sanctifier la vengeance sous le nom de justice — comme si la justice n'était au fond qu'une transformation du sentiment de l'offense ressentie — et pour mettre en honneur, avec la vengeance, l'ensemble de toutes les émotions réactives. Ce dernier point me choque moins que tout autre : il me semblerait même être un mérite par rapport au problème biologique tout entier (par rapport à quoi la valeur de ces émotions a jusqu'ici été cotée trop bas). Je tiens seulement à attirer l'attention au fait que c'est de l'esprit du ressentiment même qu'est sortie cette nouvelle nuance d'équité scientifique (au profit de la haine, de l'envie, du

dépit, de la défiance, de la rancune, de la vengeance). Car cette équité scientifique disparaît pour faire place à des accents d'inimitié mortelle et à de criantes préventions, sitôt qu'il s'agit d'un autre groupe d'émotions dont, me semble-t-il, la valeur biologique est encore beaucoup plus haute que celle des émotions réactives et qui, par conséquent, méritent en première ligne d'être examinées et hautement prisées par la science : je veux parler des véritables émotions actives telles que l'ambition, la cupidité et autres semblables. (Eugène Dühring, Valeur de la vie ; Cours de Philosophie, et du reste partout.) Voilà pour la tendance en général ; pour ce qui est de l'axiome de Dühring que l'origine de la justice doit être cherchée dans les régions du ressentiment, du sentiment réactif, il faut, par amour pour la vérité, le renverser brutalement et lui opposer cette autre thèse, à savoir : le dernier domaine conquis par l'esprit de justice est celui du ressentiment, du sentiment réactif ! Lorsqu'il arrive réellement que l'homme juste reste juste même envers celui qui l'a lésé (juste, et non point seulement froid, mesuré, dédaigneux, indifférent : être juste implique toujours une condition positive) ; lorsque, même sous l'assaut des offenses personnelles, des insultes, des soupçons, il conserve inaltérable l'objectivité haute, claire, profonde et tendre à la fois, de son regard juste et qui juge, eh bien ! alors il nous faudra reconnaître quelque chose comme la perfection incarnée, comme la plus haute maîtrise sur la terre — quelque chose, en tous les cas, à quoi l'on fera bien de ne pas s'attendre, à quoi l'on ne devra certainement pas croire trop légèrement. En thèse générale il est certain que, même chez les personnes les plus intègres, il suffira d'une petite dose de perfidie, de méchanceté et d'insinuation pour faire monter le sang à la tête et en chasser l'équité. L'homme actif, agressif, même violemment agressif, est encore

cent fois plus près de la justice que l'homme « réactif » ; aussi n'est-il nullement nécessaire pour lui, comme ferait, comme devrait faire l'homme réactif, de juger son objet faussement et de parti pris. C'est pourquoi, en effet, à toutes les époques, l'homme agressif, étant plus fort, plus courageux, plus noble, a eu aussi en partage l'œil le moins prévenu et la meilleure conscience : d'autre part, on devine déjà qui a sur la conscience l'intervention de la « mauvaise conscience », — l'homme du ressentiment ! Enfin qu'on jette donc un regard sur l'histoire : dans quelle sphère s'est donc jusqu'à présent exercée l'action du droit, dans quelle sphère le besoin du droit s'est-il fait sentir ? Dans celle de l'homme réactif ? Nullement, mais bien dans celle de l'être actif, fort, spontané, agressif. Au risque de blesser l'agitateur que je viens de nommer (qui lui-même se surprend à faire cet aveu singulier : « la doctrine de la vengeance traverse tous mes écrits, toutes mes aspirations, comme le fil rouge de la justice ») — je dirai qu'au point de vue historique le droit sur la terre est précisément l'emblème de la lutte contre les sentiments réactifs, de la guerre que livrent à ces sentiments des puissances actives et agressives qui consacrent une partie de leurs forces à arrêter ou à entraver le débordement de la passion réactive et à la réduire à un accommodement. Partout où la justice est exercée, où la justice maintient son pouvoir, on voit une puissance forte, vis-à-vis d'autres puissances plus faibles et dépendantes (que ce soient des groupes ou des individus), chercher à mettre un terme aux fureurs insensées du ressentiment, soit en arrachant l'objet du ressentiment des mains de la vengeance, soit en déclarant la guerre de son côté, aux lieu et place de la vengeance, aux ennemis de la paix et de l'ordre, soit en inventant des compromis qu'elle propose et impose même en certaines circonstances, soit enfin en donnant

force de loi à certains équivalents des préjudices, à quoi dès lors on renverra les ressentiments contraires et réactifs — et cette mesure il la prend toujours quand il est assez fort pour cela — c'est l'intervention de la loi, l'explication sous forme d'ordre de ce qui, à ses yeux, est juste et permis, de ce qui est injuste et prohibé. En traitant, après l'institution de la loi, les actes arbitraires et les violations des individus ou des groupes comme des violations de la loi, comme des refus d'obéissance au pouvoir suprême, le pouvoir suprême détourne l'attention du subordonné des dommages (produits immédiats de ces violations) et arrive à la longue au but absolument opposé à celui que se propose la vengeance qui, elle, se place uniquement au point de vue de l'individu lésé et n'épouse que son intérêt : — dès lors l'œil est exercé à une appréciation toujours plus impersonnelle du fait incriminé, même l'œil de l'individu lésé lui-même (bien qu'en tout dernier lieu, comme je l'ai déjà fait remarquer). — Conséquemment ce n'est que depuis l'institution de la loi qu'il peut être question de « justice » et d'« injustice » (et non pas, comme le veut Dühring, depuis que l'acte de violation est commis). Parler de justice et d'injustice en soi n'a point de sens ; une infraction, une violation, un dépouillement, une distinction en soi, ne pouvant être évidemment quelque chose d' « injuste », attendu que la vie procède essentiellement, c'est-à-dire dans ses fonctions élémentaires, par infraction, violation, dépouillement, destruction et qu'on ne saurait l'imaginer procédant autrement. Il faut même s'avouer quelque chose de plus grave encore : c'est que, au point de vue biologique le plus élevé, les conditions de vie par quoi s'exerce la protection légale, ne peuvent jamais être qu'exceptionnelles en tant qu'elles sont des restrictions partielles de la volonté de vie proprement dite qui tend à la domination, et qu'elles sont subordonnées à sa

tendance générale sous forme de moyens particuliers, c'est-à-dire de moyens de créer des unités de domination toujours plus grandes. Imaginez une organisation juridique souveraine et générale, non comme arme dans la lutte des complexions de puissances, mais comme arme contre toute lutte générale, quelque chose enfin qui serait conforme au cliché communiste de Dühring, une règle qui ferait tenir toutes les volontés pour égales, et vous aurez un principe ennemi de la vie, un agent de dissolution et de destruction pour l'humanité, un attentat à l'avenir de l'homme, un symptôme de lassitude, une voie détournée vers le néant. —

Deux mots encore sur l'origine et le but du châtiment — deux problèmes distincts ou qui du moins devraient l'être, mais que par malheur on confond généralement. Comment, dans ce cas, les généalogistes de la morale ont-ils procédé jusqu'ici ? Comme toujours, ils ont été naïfs — : ils découvrent dans le châtiment un « but » quelconque, par exemple la vengeance ou l'intimidation, et placent alors avec ingénuité ce but à l'origine, comme causa fiendi du châtiment — et voilà ! Or, il faut se garder par-dessus tout d'appliquer à l'histoire des origines du droit le « but dans le droit » : et, en tout genre d'histoire, rien n'est plus important que ce principe dont on s'est pénétré si difficilement, mais qui devrait être accepté comme une vérité inattaquable, — je veux dire que la cause originelle d'une chose et son utilité finale, son emploi effectif, son classement dans l'ensemble d'un système des causes finales, sont deux points séparés toto cœlo ; que quelque chose d'existant, quelque chose qui a été produit d'une façon quelconque est toujours emporté, par une puissance qui lui est supérieure, vers de nouveaux desseins, toujours mis à réquisition, armé et transformé pour un emploi nouveau ; que tout fait ac-

compli dans le monde organique est intimement lié aux idées de subjuguer, de dominer et, encore, que toute subjugation, toute domination équivaut à une interprétation nouvelle, à un accommodement, où nécessairement le « sens » et le « but » qui subsistaient jusque-là seront obscurcis ou même effacés complètement. Lorsque l'on a compris dans tous ses détails l'utilité de quelque organe physiologique (ou d'une institution juridique, d'une coutume sociale, d'un usage politique, d'une forme artistique ou d'un culte religieux), il ne s'ensuit pas encore qu'on ait compris quelque chose à son origine : cela peut paraître gênant et désagréable aux vieilles oreilles, — car de tout temps on a cru trouver dans les causes finales, dans l'utilité d'une chose, d'une forme, d'une institution, leur raison d'être propre ; ainsi l'œil serait fait pour voir, la main pour saisir. De même on s'était représenté le châtiment comme une invention faite en vue de la punition. Mais le but, l'utilité ne sont que l'indice qu'une volonté de puissance a maîtrisé quelque chose de moins puissant et lui a imprimé, de sa propre initiative, le sens d'une fonction ; toute l'histoire d'une « chose », d'un usage peut être une chaîne ininterrompue d'interprétations et d'applications toujours nouvelles, dont les causes n'ont même pas besoin d'être liées entre elles, mais qui, dans certaines circonstances, ne font que se succéder et se remplacer au gré du hasard. L' « évolution » d'une chose, d'un usage, d'un organe n'est donc rien moins qu'une progression vers un but, et moins encore une progression logique et directe atteinte avec un minimum de forces et de dépenses, — mais bien une succession constante de phénomènes d'assujettissement plus ou moins violents, plus ou moins indépendants les uns des autres, sans oublier les résistances qui s'élèvent sans cesse, les tentatives de métamorphoses qui s'opèrent pour concourir à la défense et à la ré-

action, enfin les résultats heureux des actions en sens contraire. Si la forme est fluide, le « sens » l'est encore bien davantage… Et dans tout organisme pris séparément, il n'en est pas autrement : chaque fois l'ensemble croît d'une façon essentielle, le « sens » de chaque organe se déplace, — dans certaines circonstances leur dépérissement partiel, leur diminution (par exemple par la destruction des termes moyens) peut être l'indice d'un accroissement de force et d'un acheminement vers la perfection. Je veux dire que même l'état d'inutilisation partielle, le dépérissement et la dégénérescence, la perte du sens et de la finalité, en un mot la mort, appartiennent aux conditions d'une véritable progression : laquelle apparaît toujours sous forme de volonté et de direction vers la puissance plus considérable et s'accomplit toujours aux dépens de nombreuses puissances inférieures. L'importance d'un « progrès » se mesure même à la grandeur des sacrifices qui doivent lui être faits ; l'humanité, en tant que masse sacrifiée à la prospérité d'une seule espèce d'hommes plus forts — voilà qui serait un progrès… — Je relève ce point capital de la méthode historique puisqu'il va à l'encontre des instincts dominants et du goût du jour qui préféreraient encore s'accommoder du hasard absolu et même de l'absurdité mécanique de tous les événements, plutôt que de la théorie d'une volonté de puissance intervenant dans tous les cas. L'aversion pour tout ce qui commande et veut commander, cette idiosyncrasie des démocrates, le « misarchisme » moderne (à vilaine chose, vilain mot !) a pris peu à peu les allures de l'intellectualisme le plus raffiné, de sorte qu'il s'infiltre aujourd'hui, goutte à goutte, dans les sciences les plus exactes, les plus objectives en apparence ; il me semble même qu'il s'est déjà rendu maître de la physiologie et de la biologie tout entières, à leur préjudice, cela va sans dire, en ce sens qu'il leur a escamoté

un concept fondamental, celui de l'activité proprement dite. Sous la pression de cette idiosyncrasie, on avance la « faculté d'adaptation », c'est-à-dire une activité de second ordre, une simple « réactivité », bien plus, on a défini la vie elle-même : une adaptation intérieure, toujours plus efficace, à des circonstances extérieures (Herbert Spencer). Mais par là on méconnaît l'essence de la vie, la volonté de Puissance ; on ferme les yeux sur la prééminence fondamentale des forces d'un ordre spontané, agressif, conquérant, usurpant, transformant et qui donne sans cesse de nouvelles exégèses et de nouvelles directions, « l'adaptation » étant d'abord soumise à leur influence ; c'est ainsi que l'on nie la souveraineté des fonctions les plus nobles de l'organisme, fonctions où la volonté de vie se manifeste active et formatrice. On se souvient du reproche adressé par Huxley à Spencer, au sujet de son « nihilisme administratif » ; mais il s'agit là de bien autre chose encore que d'« administration »…

— Pour en revenir à notre sujet, c'est-à-dire au châtiment, il faut distinguer deux choses en lui : d'une part ce qu'il a de relativement permanent, l'usage, l'acte, le « drame », une certaine suite de procédures strictement déterminées, d'autre part la fluidité, le sens, le but, l'attente, toutes choses qui se rattachent à la mise en œuvre de ces procédures. Il faut admettre ici, sans plus, par analogie, conformément aux points de vue principaux de la méthode historique développés tout à l'heure, que la procédure elle-même est quelque chose de très ancien, d'antérieur à son utilisation pour le châtiment, que le châtiment a été introduit, par interprétation, dans la procédure (qui existait depuis longtemps, mais dont l'emploi avait un autre sens), bref qu'il n'en va pas ici comme l'ont imaginé tous nos naïfs généalogistes du droit et de la morale, pour qui la procédure a été inventée avec le châtiment

pour but, comme autrefois on s'imaginait que la main avait été créée pour saisir. Pour ce qui en est de l'autre élément du châtiment, l'élément mobile, le « sens », dans un état de civilisation très avancé (celui de l'Europe contemporaine par exemple), le concept châtiment n'a plus un sens unique mais est une synthèse de « sens » : tout le passé historique du châtiment, l'histoire de son utilisation à des fins diverses, se cristallise finalement en une sorte d'unité difficile à résoudre, difficile à analyser, et, appuyons sur ce point, absolument impossible à définir. (Il est impossible de dire aujourd'hui pourquoi l'on punit en somme : tous les concepts où se résume un long développement d'une façon sémiotique échappent à une définition ; n'est définissable que ce qui n'a pas d'histoire.) Par contre, dans un état plus rudimentaire, cette synthèse de « sens » paraît encore plus soluble, et aussi plus transmuable ; on peut encore se rendre compte comment, dans chaque cas particulier, les éléments de la synthèse modifient leur valeur et leur ordre, de sorte que c'est tantôt cet élément, tantôt cet autre qui prédomine aux dépens des autres, et qu'en certaines circonstances un élément (par exemple le but de terreur à inspirer) semble éclipser tous les autres. Pour qu'on puisse se représenter quelque peu combien incertain, surajouté, accidentel est le « sens » du châtiment, combien une même procédure peut être utilisée, interprétée, façonnée dans des vues essentiellement différentes, voici l'aperçu que j'ai pu donner grâce à des matériaux relativement peu nombreux et tous fortuits : Châtiment, moyen d'empêcher le coupable de nuire et de continuer ses dommages. Châtiment, moyen de se libérer vis-à-vis de l'individu lésé et cela sous une forme quelconque (même celle d'une compensation sous forme de souffrance). Châtiment en tant que restriction et limitation d'un trouble d'équilibre pour

empêcher la propagation de ce trouble. Châtiment, moyen d'inspirer la terreur en face de ceux qui déterminent et exécutent le châtiment. Châtiment, moyen de compensation pour les avantages dont le coupable a joui jusque-là (par exemple lorsqu'on l'utilise comme esclave dans une mine). Châtiment, moyen d'éliminer un élément dégénéré (dans certaines circonstances toute une branche, comme le prescrit la législation chinoise : donc moyen d'épurer la race ou de maintenir un type social). Châtiment, occasion de fête pour célébrer la défaite d'un ennemi en l'accablant de railleries. Châtiment, moyen de créer une mémoire, soit chez celui qui subit le châtiment, — c'est ce qu'on appelle la « correction », — soit chez les témoins de l'exécution. Châtiment, paiement d'honoraires fixés par la puissance qui protège le malfaiteur contre les excès de la vengeance. Châtiment, compromission avec l'état primitif de la vengeance, en tant que cet état primitif est encore maintenu en vigueur par des races puissantes qui le revendiquent comme un privilège. Châtiment, déclaration de guerre et mesure de police contre un ennemi de la paix, de la loi, de l'ordre, de l'autorité, que l'on considère comme dangereux pour la communauté, violateur des traités qui garantissent l'existence de cette communauté, rebelle, traître et perturbateur, et que l'on combat par tous les moyens dont la guerre permet de disposer. —

Cette liste n'est certainement pas complète, car il est évident que le châtiment trouve son utilité dans toutes les circonstances. Il me sera donc permis d'autant plus facilement de lui retirer une utilité supposée qui dans la conscience populaire passe pour son utilité essentielle, — la foi au châtiment qui, pour bien des raisons, a été ébranlée aujourd'hui trouve encore en elle son plus ferme soutien. Le châtiment aurait la propriété d'éveiller chez le

coupable le sentiment de la faute ; on voit en lui le véritable instrument de cette réaction psychique que l'on appelle « mauvaise conscience », « remords ». Pourtant c'est là porter atteinte à la réalité et à la psychologie, même pour ce qui regarde notre époque : et combien davantage encore quand on envisage la longue histoire de l'homme, toute son histoire primitive ! Le véritable remords est excessivement rare, en particulier chez les malfaiteurs et les criminels ; les prisons, les bagnes ne sont pas les endroits propices à l'éclosion de ce ver rongeur : — là-dessus tous les observateurs consciencieux sont d'accord, quelque répugnance qu'ils éprouvent d'ailleurs souvent à faire un pareil aveu. En thèse générale, le châtiment refroidit et endurcit ; il concentre ; il aiguise les sentiments d'aversion ; il augmente la force de résistance. S'il arrive qu'il brise l'énergie et amène une pitoyable prostration et une humiliation volontaire, un tel résultat est certainement encore moins édifiant que l'effet moyen du châtiment : c'est le plus généralement une gravité sèche et morne. Si nous nous reportons maintenant à ces milliers d'années qui précèdent l'histoire de l'homme, nous prétendrons hardiment que c'est précisément le châtiment qui a le plus puissamment retardé le développement du sentiment de culpabilité, — du moins chez les victimes des autorités répressives. Et ne négligeons pas de nous rendre compte que c'est l'aspect des procédures judiciaires et exécutives, qui empêche le coupable de condamner en soi son méfait et la nature de son action : car il voit commettre au service de la justice, commettre en bonne conscience, puis approuver la même espèce d'actions : savoir l'espionnage, la duperie, la corruption, les pièges tendus, tout l'art plein de ruses et d'artifices du policier et de l'accusateur, puis encore ces actions essentiellement criminelles qui n'ont même pas

pour excuse la passion : le rapt, la violence, l'outrage, l'incarcération, la torture, le meurtre, tels qu'ils sont marqués dans les différentes sortes de châtiments, — tout cela n'est donc pas condamné par le juge et réprouvé en soi, mais seulement dans certaines circonstances et sous certaines conditions. La « mauvaise conscience », cette plante la plus étrange et la plus intéressante de notre flore terrestre, n'a pas sa racine dans ce sol-là. — Pendant bien longtemps, en effet, dans l'esprit de celui qui juge et punit, ne s'est même pas glissée l'idée qu'il pourrait avoir affaire à un « coupable ». Le malfaiteur était pour lui l'auteur d'un dommage, une parcelle irresponsable de la destinée. Et ce malfaiteur sur qui tombait alors le châtiment, comme une autre parcelle de destinée, n'en éprouvait d'autre « peine intérieure » que s'il était victime d'une catastrophe imprévue, d'un phénomène terrifiant de la nature, un bloc de rocher qui roule et qui écrase tout sur son passage, sans qu'il y ait contre lui possibilité de lutte.

Non sans qu'il en éprouvât quelque embarras, ce fait se présenta un jour à la conscience de Spinoza (au grand déplaisir de ses interprètes, Kuno Fischer entre autres, qui se sont méthodiquement efforcés de le mal comprendre en cet endroit). Alors qu'il se frottait à je ne sais quel souvenir, il se mit à réfléchir à la question de savoir ce qui était demeuré en lui du fameux morsus conscientiæ — en lui qui avait rangé le bien et le mal parmi les imaginations de l'homme et avait défendu avec colère son Dieu « libre » contre ces blasphémateurs qui prétendaient que Dieu n'agit que sub ratione boni (« ce qui s'appellerait assujettir Dieu au destin et serait la plus étrange des absurdités » —). Le monde, pour Spinoza, était revenu à cet état d'innocence où il se trouvait avant l'invention de la mauvaise conscience : que devenait alors le morsus conscientiæ ? « L'antithèse du gaudium, se dit-il enfin,

— une tristesse accompagnée de l'image d'une chose passée dont l'événement a trompé toute attente. » (Eth., III, propos. XVIII, schol. I. II.) Des milliers d'années durant les malfaiteurs n'ont eu, au sujet de leur « méfait », d'autre impression que celle dont parle Spinoza, comme d'une impression personnelle : « ici il y a eu un accident imprévu », et non : « je n'aurais pas dû faire cela. » — Les malfaiteurs se soumettaient au châtiment, comme on se soumet à une maladie, à une calamité ou bien à la mort, sans révolte, avec ce fatalisme courageux, par quoi, aujourd'hui encore, les Russes l'emportent sur nous autres Occidentaux dans les choses de la vie. S'il y avait alors une critique de l'acte, c'était la perspicacité qui exerçait sa critique ; il n'est pas douteux qu'il nous faut, avant tout, chercher l'effet du châtiment dans l'augmentation de la perspicacité, dans un développement de la mémoire, dans la volonté d'agir dorénavant avec plus de prudence, de précaution, de mystère, dans la constatation qu'en beaucoup d'affaires on est décidément trop faible, dans une espèce de réforme du jugement qu'on porte sur soi-même. Ce que l'on atteint, en somme, par le châtiment chez l'homme et chez l'animal, c'est l'augmentation de la crainte, l'affinement de la perspicacité, la domination sur les appétits : en ce sens le châtiment dompte l'homme, mais ne le rend pas « meilleur » ; — on pourrait, avec plus de raison, prétendre le contraire (« Dommage rend sage, » dit le peuple : mais dans la mesure qu'il rend sage il rend mauvais. Par bonheur, il arrive assez souvent qu'il rend stupide.)

Arrivé à ce point, je ne puis plus me dérober à la nécessité de donner à ma propre hypothèse sur l'origine de la « mauvaise conscience » une première expression toute provisoire : elle n'est pas aisée à faire entendre et veut être longuement méditée, surveillée, ruminée. Je considère la mauvaise conscience comme le

profond état morbide où l'homme devait tomber sous l'influence de cette transformation, la plus radicale qu'il ait jamais subie, — de cette transformation qui se produisit lorsqu'il se trouva définitivement enchaîné dans le carcan de la société et de la paix. Tels des animaux aquatiques contraints de s'adapter à la vie terrestre ou à périr, ces demi-animaux si bien accoutumés à la vie sauvage, à la guerre, aux courses vagabondes et aux aventures, — virent soudain tous leurs instincts avilis et « rendus inutiles ». On les forçait, dès lors, d'aller sur leurs pieds et à « se porter eux-mêmes », alors que jusqu'à présent l'eau les avait portés : un poids énorme les écrasait. Ils se sentaient inaptes aux fonctions les plus simples ; dans ce monde nouveau et inconnu ils n'avaient pas leurs guides d'autrefois, ces instincts régulateurs, inconsciemment infaillibles, — ils en étaient réduits à penser, à déduire, à calculer, à combiner des causes et des effets, les malheureux ! ils en étaient réduits à leur « conscience », à leur organe le plus faible et le plus maladroit ! Je crois que jamais sur terre il n'y eut pareil sentiment de détresse, jamais malaise aussi pesant ! — Ajoutez à cela que les anciens instincts n'avaient pas renoncé d'un seul coup à leurs exigences ! Mais il était difficile et souvent impossible de les satisfaire : ils furent en somme forcés de se chercher des satisfactions nouvelles et souterraines. Tous les instincts qui n'ont pas de débouché, que quelque force répressive empêche d'éclater au-dehors, retournent en dedans — c'est là ce que j'appelle l'intériorisation de l'homme : de cette façon se développe en lui ce que plus tard on appellera son « âme ». Tout le monde intérieur, d'origine mince à tenir entre cuir et chair, s'est développé et amplifié, a gagné en profondeur, en largeur, en hauteur, lorsque l'expansion de l'homme vers l'extérieur a été entravée. Ces formidables bastions que l'organisation sociale a élevés

pour se protéger contre les vieux instincts de liberté — et il faut placer le châtiment au premier rang de ces moyens de défense — ont réussi à faire se retourner tous les instincts de l'homme sauvage, libre et vagabond — contre l'homme lui-même. La rancune, la cruauté, le besoin de persécution — tout cela se dirigeant contre le possesseur de tels instincts : c'est là l'origine de la « mauvaise conscience ». L'homme qui par suite du manque de résistances et d'ennemis extérieurs, serré dans l'étau de la régularité des mœurs, impatiemment se déchirait, se persécutait, se rongeait, s'épouvantait et se maltraitait lui-même, cet animal que l'on veut « domestiquer » et qui se heurte jusqu'à se blesser aux barreaux de sa cage, cet être que ses privations font languir dans la nostalgie du désert et qui fatalement devait trouver en lui un champ d'aventures, un jardin de supplices, une contrée dangereuse et incertaine, — ce fou, ce captif aux aspirations désespérées, devint l'inventeur de la « mauvaise conscience ». Mais alors fut introduite la plus grande et la plus inquiétante de toutes les maladies, dont l'humanité n'est pas encore guérie aujourd'hui, l'homme maladie de l'homme, malade de lui-même : conséquence d'un divorce violent avec le passé animal, d'un bond et d'une chute tout à la fois, dans de nouvelles situations, au milieu de nouvelles conditions d'existence, d'une déclaration de guerre contre les anciens instincts qui jusqu'ici faisaient sa force, sa joie et son caractère redoutable. Ajoutons de suite que d'autre part le fait d'une âme animale se tournant contre elle-même fournit au monde un élément si nouveau, si profond, si inouï, si énigmatique, si riche en contradictions et en promesses d'avenir que l'aspect du monde en fut réellement changé. Vraiment, il eût fallu des spectateurs divins pour apprécier le drame qui commença alors et dont on ne peut pas encore prévoir la fin, — un drame

trop délicat, trop merveilleux, trop paradoxal pour être joué sans signification aucune sur n'importe quelle misérable planète où il passerait inaperçu ! Depuis lors, l'homme compte parmi les coups heureux les plus inattendus et les plus passionnants que joue le « grand enfant » d'Héraclite, qu'on l'appelle Zeus ou bien le Hasard, — il éveille, en sa faveur, l'intérêt, l'attente anxieuse, l'espérance, presque la certitude, comme si quelque chose s'annonçait par lui, se préparait, comme si l'homme n'était pas un but, mais seulement une étape, un incident, un passage, une grande promesse…

Comme condition de cette hypothèse sur l'origine de la mauvaise conscience, il faut admettre d'abord que cette modification ne fut pas insensible ou volontaire, qu'elle ne se présenta pas comme l'adaptation organique à un nouvel état de choses, mais comme une rupture, un saut, une obligation, une fatalité inéluctable contre quoi il n'y avait ni possibilité de lutte ni ressentiment. En second lieu que la soumission à une forme fixe d'une population jusqu'alors sans normes et sans freins, telle qu'elle a commencé par un acte de violence, ne peut être menée à terme que par d'autres actes de violence, — que, par conséquent, l'« État » primitif a dû entrer en scène avec tout le caractère d'une effroyable tyrannie, d'un rouage meurtrier et impitoyable, et continuer à se manifester ainsi, jusqu'à ce qu'enfin une telle matière brute d'un peuple encore plongé dans l'animalité soit non seulement pétrie et rendue maniable, mais encore façonnée. J'ai employé le mot « État » : il est aisé de concevoir ce que j'entends par là — une horde quelconque de blondes bêtes de proie, une race de conquérants et de maîtres qui, avec son organisation guerrière doublée de la force d'organiser, laisse, sans scrupules, tomber ses formidables griffes sur une population peut-être infi-

niment supérieure en nombre, mais encore inorganique et errante. Telle est bien l'origine de l' « État » sur la terre : je pense qu'on a fait justice de cette rêverie qui faisait remonter cette origine à un « contrat ». Celui qui sait commander, celui dont la nature a fait un « maître », celui qui se montre puissant dans son œuvre et dans son geste — qu'importe à celui-là les traités ! Avec de tels éléments on ne peut pas compter, ils arrivent comme la destinée, sans cause, sans raison, sans égard, sans prétexte, ils sont là avec la rapidité de l'éclair, trop terribles, trop soudains, trop convaincants, trop « autres » pour être même un objet de haine. Leur œuvre consiste à créer instinctivement des formes, à frapper des empreintes, ils sont les artistes les plus involontaires et les plus inconscients qui soient : — là où ils apparaissent, en peu de temps il y a quelque chose de neuf, un rouage souverain qui est vivant, où chaque partie et chaque fonction est délimitée et déterminée, où rien ne trouve place qui n'ait d'abord sa « signification » par rapport à l'ensemble. Ils ne savent pas, ces organisateurs de naissance, ce que c'est que la faute, la responsabilité, la déférence ; en eux règne cet effrayant égoïsme de l'artiste au regard d'airain, et qui se sait justifié d'avance dans son « œuvre », en toute éternité, comme la mère dans son enfant. Ce n'est point chez eux, on le devine, qu'a germé la mauvaise conscience, — mais sans eux elle n'aurait point levé, cette plante horrible, elle n'existerait pas, si, sous le choc de leurs coups de marteau, de leur tyrannie d'artistes, une prodigieuse quantité de liberté n'avait disparu du monde, ou du moins disparu à tous les yeux, contrainte de passer à l'état latent. Cet instinct de liberté rendu latent par la force, resserré, refoulé, rentré à l'intérieur, ne trouvant plus dès lors qu'à s'exercer et à s'épancher en lui-même,

cet instinct, rien que cet instinct — nous l'avons déjà compris — fut au début la mauvaise conscience.

Qu'on se garde toutefois de faire trop peu de cas de ce phénomène, puisque dès son début il nous apparaît laid et douloureux. Au fond c'est la même force active, que nous avons vue tout à l'heure opérant d'une façon grandiose chez ces artistes de la violence, chez ces organisateurs pour créer des États, la force qui, maintenant rapetissée et mesquine, se crée la mauvaise conscience, agissant à l'intérieur d'une façon rétrograde, « dans le labyrinthe du cœur », pour parler avec Goethe, pour s'édifier un idéal négatif, l'idéal négatif de cet instinct de liberté (ou, comme je dirais dans mon langage, de la volonté de puissance) : seulement la matière sur laquelle s'exerce la nature formatrice et dominatrice de cette force est ici l'homme même, son ancien moi animal — et non, comme dans le premier phénomène plus grandiose et plus frappant, l'autre homme, les autres hommes. Cette secrète violation de soi-même, cette cruauté d'artiste, cette volupté à se façonner comme on ferait d'une matière résistante et sensible, à se marquer de l'empreinte d'une volonté, d'une critique, d'une contradiction, d'un mépris, d'une négation, ce travail inquiétant, plein d'une joie épouvantable, le travail d'une âme volontairement disjointe qui se fait souffrir par plaisir de faire souffrir, toute cette « mauvaise conscience » agissante, en véritable génératrice d'événements spirituels et imaginaires, a fini par amener à la lumière — on le devine déjà — une abondance d'affirmations, de nouvelles et d'étranges beautés, et peut-être lui doit-on même la naissance de la beauté même… Qu'est-ce qui serait « bon » si la contradiction n'était pas devenue consciente d'elle-même, si la laideur ne s'était pas dit à elle-même « je suis laide » ? Du moins cette indication rendra-t-elle moins énigma-

tique la question de savoir en quelle mesure des notions contradictoires comme le désintéressement, l'abnégation, le sacrifice de soi peuvent renfermer un idéal, une beauté ; et il y a une chose que l'on saura dorénavant, j'en suis certain —, la qualité de la volupté qu'éprouve de tout temps celui qui pratique le désintéressement, l'abnégation, le sacrifice de soi : cette volupté est de la même essence que la cruauté. — Pour le moment nous n'en dirons pas davantage, ni sur l'origine du « désintéressement » en tant que valeur morale, ni pour la délimitation du champ où cette valeur a pris naissance : la mauvaise conscience, la volonté de se torturer soi-même donnent seulement la condition première pour fixer la valeur du désintéressement. —

C'est une maladie, la mauvaise conscience, la chose n'est que trop certaine, mais une maladie du genre de la grossesse. Cherchons les conditions qui ont amené cette maladie à son degré d'intensité le plus terrible et le plus sublime : — nous verrons ce qui a fait ainsi pour la première fois son entrée dans le monde. Mais pour cela il ne s'agit pas d'être court d'haleine — (et d'abord il nous faudra revenir à un de nos points de vue précédents). Le rapport de droit privé entre le débiteur et le créancier, dont il a déjà été longuement question, a été introduit, encore une fois, et d'une façon très extraordinaire et contestable au point de vue historique, dans l'interprétation de certains rapports, peut-être les plus incompréhensibles pour nous autres hommes modernes : il s'agit du rapport entre les générations actuelles et celles qui les ont précédées. Au sein de la première association entre hommes d'une même race — nous parlons des temps primitifs — la génération vivante reconnaissait chaque fois envers les générations précédentes et surtout envers la plus reculée, celle qui a fondé la race, une obligation juridique (et nullement un simple devoir de

sentiment dont on pourrait même contester l'existence pour la plus longue période de l'espèce humaine). Alors règne la conviction que l'espèce n'a persisté dans sa durée que grâce aux sacrifices et aux productions des ancêtres, — et qu'on doit s'acquitter envers eux en sacrifices et en productions : on reconnaît donc une dette dont l'importance ne fait que grandir parce que les ancêtres qui survivent comme esprits puissants ne cessent de s'intéresser à la race et de lui accorder, de par leur force, de nouveaux avantages et de nouvelles avances. Gratuitement, sans doute ? Mais il n'existe aucune « gratuité » pour ces époques barbares et « pauvres en âme ». Que peut-on leur donner en retour ? Des sacrifices (d'abord sous forme d'aliments dans le sens le plus grossier), des fêtes, des chapelles, des témoignages de vénération, avant tout de l'obéissance — car tous les usages sont l'œuvre des ancêtres, l'expression de leurs préceptes et de leurs ordres — : leur donne-t-on jamais assez ? Cette crainte demeure et va grandissant : de temps en temps elle impose un rachat considérable en bloc, quelque contre-prestation monstrueuse rendue au « créancier » (le fameux sacrifice du premier-né, par exemple, du sang humain). La crainte de l'ancêtre et de sa puissance, la conscience d'une dette envers lui grandit nécessairement, d'après cette logique spéciale, dans la même mesure que la puissance de la race et prend plus de consistance à mesure que la race devient plus victorieuse, plus indépendante, mieux crainte et vénérée. Il ne faut pas s'imaginer que cela pourrait être le contraire ! Chaque pas vers la décadence de la race, tous les accidents désastreux, tous les indices de dégénérescence, tous les signes précurseurs de la ruine diminuent toujours la crainte qu'inspire l'esprit fondateur de la race et donnent une idée toujours moins haute de son intelligence, de sa prévoyance et de l'efficacité persistante de son

pouvoir. Imaginons maintenant cette logique rudimentaire poussée à ses extrêmes limites : les ancêtres des races les plus puissantes devront enfin, grâce à l'imagination de la terreur grandissante, prendre des formes monstrueuses et se perdre dans le lointain ténébreux de l'étrange et de l'indéfinissable : — l'ancêtre fatalement devait enfin prendre la figure d'un dieu. Peut-être faut-il même rechercher ici toute l'origine des dieux, une origine qui remonte à la crainte !... Et celui qui trouverait nécessaire d'ajouter : « mais aussi à la piété ! » pourrait difficilement soutenir sa thèse pour cette période de la race humaine qui fut la plus longue, la période préhistorique. Mais sans doute, avec d'autant plus de facilité, pour la période intermédiaire au cours de laquelle les races nobles se sont formées, — ces races ont en effet rendu avec usure à leurs auteurs, à leurs ancêtres (héros et dieux) toutes les qualités que le temps avait fait éclore en elles, les qualités nobles. Nous jetterons plus tard encore un coup d'œil sur l'anoblissement et l'exaltation des dieux (qu'il ne faut surtout pas confondre avec leur sanctification) : pour le moment bornons-nous à suivre jusqu'au bout le développement de cette conscience de la dette.

La conscience d'avoir une dette envers la divinité, l'histoire en fait foi, n'a point pris fin avec la forme d'organisation de la « communauté » basée sur les liens du sang. De même que l'Humanité a hérité les concepts « bon et mauvais » de la noblesse de race (ainsi que sa tendresse psychologique fondamentale à établir des rangs distinctifs), de même la voie de l'héritage lui a valu et la divinité de race et de souche et l'oppression des dettes encore impayées jointes au désir de s'acquitter. (La transition est marquée par ces larges couches de populations esclaves et dépendantes qui se sont façonnées au culte des dieux de leurs maîtres,

soit par contrainte, soit par servilité et mimicry : alors ces dons héréditaires débordent dans toutes les directions.) Le sentiment de la dette envers la divinité n'a cessé de croître pendant des milliers d'années, toujours dans la même proportion où l'idée de Dieu et le sentiment de la divinité ont grandi et se sont développés sur la terre. (Toute l'histoire des luttes, des victoires, des réconciliations, des fusions ethniques, tout ce qui précède le classement définitif des éléments populaires dans chaque grande synthèse des races, se reflète dans le chaos des généalogies de leurs dieux, dans les légendes des combats, des victoires, les réconciliations de ces dieux ; la marche vers l'empire universel est toujours aussi la marche vers l'universalité du divin ; le despotisme, avec son assujettissement de la noblesse indépendante, fraye toujours la voie à quelque monothéisme.) L'avènement du Dieu chrétien, l'expression la plus haute du divin atteinte jusque-là, a aussi fait éclore sur la terre le maximum du sentiment d'obligation. À supposer que nous ayons commencé à entrer dans le mouvement contraire, il serait permis de conclure, avec quelque vraisemblance, du déclin irrésistible de la foi au dieu chrétien, à un déclin de la conscience de la dette (faute) chez l'homme, déclin déjà fort rapide aujourd'hui ; on pourrait même prévoir que le triomphe complet et définitif de l'athéisme libérerait l'humanité de tout sentiment d'une obligation envers son origine, sa causa prima. L'athéisme et une sorte de seconde innocence sont liés l'un à l'autre. —

C'est tout ce que je dirai provisoirement sur le rapport entre les notions de « dette » et de « devoir » avec des suppositions religieuses : j'ai laissé de côté à dessein jusqu'à présent la moralisation proprement dite de ces notions (leur refoulement dans la conscience, plus exactement encore la complication de la mau-

vaise conscience par l'idée de Dieu), et, à la fin du précédent paragraphe, j'ai même eu l'air d'ignorer cette moralisation, ce qui nécessairement mettrait fin à ces notions, dès que disparaîtrait leur condition première, la foi à notre « créancier », à Dieu. En réalité, il en est tout autrement. Par la moralisation des notions de « dette », et de « devoir », par leur refoulement dans la mauvaise conscience, on a tenté de donner une direction inverse au développement qui vient d'être décrit ou du moins d'arrêter ce développement : il faudra dès lors que la perspective d'une libération définitive disparaisse une fois pour toutes dans la brume pessimiste, il faudra dès lors que le regard désespéré se décourage devant une impossibilité de fer, il faudra dès lors que ces notions de « dette » et de « devoir » se retournent — contre qui donc ? Il n'y a aucun doute : en premier lieu contre le « débiteur », chez qui maintenant la mauvaise conscience s'attache, s'introduit, s'étend et gagne en largeur et en profondeur à la façon des polypes, jusqu'à ce qu'enfin l'idée de l'impossibilité de se libérer de la dette engendre celle de l'impossibilité d'expier (l'idée de la punition éternelle) — ; en dernier lieu, aussi contre le « créancier », soit que l'on songe à la causa prima de l'homme, à l'origine de l'espèce humaine, l'ancêtre sur lequel on fait reposer une malédiction (« Adam », le « péché originel », privation du « libre arbitre »), soit encore à la nature du sein de laquelle l'homme est sorti et où l'on place maintenant le principe du mal (« diabolisation » de la nature), soit enfin à l'existence en général qui ne vaut pas la peine d'être vécue (éloignement pessimiste de la vie, désir du néant, désir d'un contraire, d' « autre chose », bouddhisme et doctrines analogues) — et aussi jusqu'à ce que nous nous trouvions enfin devant l'effroyable et paradoxal expédient qui fit trouver à l'humanité angoissée un soulagement tem-

poraire, ce soulagement qui fut le coup de génie du christianisme : Dieu lui-même s'offrant en sacrifice pour payer les dettes de l'homme, Dieu se payant à lui-même, Dieu parvenant seul à libérer l'homme de ce qui pour l'homme même est devenu irrémissible, le créancier s'offrant pour son débiteur, par amour (qui le croirait ?), par amour pour son débiteur !...

On aura déjà deviné ce qui se passa avec tout cela et sous le voile de tout cela : cette tendance à se torturer soi-même, cette cruauté rentrée de l'animal homme refoulé dans sa vie intérieure, se retirant avec effroi dans son individualité, enfermé dans l' « État » pour être domestiqué, et qui inventa la mauvaise conscience pour se faire du mal, après que la voie naturelle de ce désir de faire le mal lui fut coupée, — cet homme de la mauvaise conscience s'est emparé de l'hypothèse religieuse pour pousser son propre supplice à un degré de dureté et d'acuité effrayant. Une obligation envers Dieu : cette pensée devint pour lui un instrument de torture. Il saisit en « Dieu » les derniers contrastes qu'il peut imaginer à ses propres instincts animaux irrémissibles, il transmue ces instincts mêmes en fautes envers Dieu (hostilité, rébellion, révolte contre le « maître », le « père », l'ancêtre et le principe du monde), il se plante au beau milieu de l'antithèse entre « Dieu » et le « diable », il jette hors de lui-même toutes les négations, tout ce qui le pousse à se nier soi-même, à nier la nature, le naturel, la réalité de son être pour en faire l'affirmation de quelque chose de réel, de vivant, de véritable, Dieu, Dieu saint, Dieu juste, Dieu bourreau, l'Au-delà, le supplice infini, l'enfer, la grandeur incommensurable de la punition et de la faute. C'est là une espèce de démence de volonté dans la cruauté psychique, dont à coup sûr on ne trouvera pas d'équivalent : cette volonté de l'homme à se trouver coupable et réprouvé jusqu'à

rendre l'expiation impossible, sa volonté de se voir châtié sans que jamais le châtiment puisse être l'équivalent de la faute, sa volonté d'infester et d'empoisonner le sens le plus profond des choses par le problème de la punition et de la faute, pour se couper une fois pour toutes la sortie de ce labyrinthe d' « idées fixes », sa volonté enfin d'ériger un idéal — celui du « Dieu très saint » — pour bien se rendre compte en présence de cet idéal de son absolue indignité propre. Ô triste et folle bête humaine ! À quelles imaginations bizarres et contre nature, à quel paroxysme de démence, à quelle bestialité de l'idée se laisse-t-elle entraîner dès qu'elle est empêchée quelque peu d'être bête de l'action !... Tout cela est intéressant à l'extrême, mais, à trop longtemps regarder dans cet abîme, on se sent envahi par une tristesse poignante, et énervante, c'est pourquoi il faut s'arracher avec violence à ce spectacle. Il n'est pas douteux que nous ne nous trouvions en présence d'une maladie, la plus terrible qui ait jamais sévi parmi les hommes : — et celui qui est encore capable d'entendre (mais de nos jours on n'a plus d'oreilles pour entendre où il faudrait —), d'entendre retentir dans cette nuit de torture et d'absurdité, le cri d'amour, le cri de l'extase, enflammé de désir, le cri de la rédemption par l'amour, celui-là se retournera saisi d'une invincible horreur... En l'homme il y a tant de choses effroyables ! — Trop longtemps la terre fut un asile d'aliénés !...

Ceci suffira, une fois pour toutes, sur l'origine du « Dieu saint ». — Mais, par elle-même, la conception des dieux n'entraîne pas nécessairement cet abaissement de l'imagination que nous n'avons pu nous dispenser de reconstituer pour un instant ; il y a des façons plus nobles d'utiliser la fiction des dieux que cet auto-crucifiement et cet avilissement de l'homme, qui ont été le chef-d'œuvre de l'humanité dans ces mille et quelques dernières

années ; — pour s'en convaincre il suffit heureusement de jeter les yeux sur les dieux de la Grèce, sur ces reflets d'hommes plus nobles et plus orgueilleux chez qui l'animal dans l'homme se sentait divinisé et ne se déchirait pas soi-même, plein de fureur ! Ces Grecs se sont au contraire longtemps servi de leurs dieux pour se prémunir contre toute velléité de « mauvaise conscience », pour avoir le droit de jouir en paix de leur liberté d'âme : donc dans un sens opposé à la conception que s'était faite de son Dieu le christianisme. Ils allèrent fort loin dans cette voie, ces superbes enfants terribles au cœur de lion ; et même l'autorité d'un Zeus homérique leur donne parfois à entendre qu'ils vont trop loin. « C'est étrange », dit-il une fois — il s'agit du cas d'Égisthe, un cas bien épineux —

C'est étrange de voir combien les mortels se plaignent des dieux !
De nous seuls vient le mal, à les entendre ! Pourtant eux aussi,
Par leur folie, créent leurs propres malheurs malgré le destin.

Mais l'on entend et l'on remarque que ce spectateur, ce juge olympique, est encore fort éloigné de leur en vouloir à cause de cela et de leur en garder rancune : « Qu'ils sont fous ! » — ainsi pense-t-il en face des méfaits des mortels, — et la « folie », la « déraison », un peu de « trouble dans la cervelle », voilà ce qu'admettaient aussi les Grecs de l'époque la plus vigoureuse et la plus brave, pour expliquer l'origine de beaucoup de choses fâcheuses et fatales : — Folie, et non péché ! Saisissez-vous ?... Et encore ce trouble dans la tête leur était-il un problème. — « Comment ce trouble était-il possible ? Comment pouvait-il se produire dans des têtes comme nous en avons, nous autres hommes de noble origine, nous autres hommes heureux, bien ve-

nus, distingués, de bonne société, vertueux ? » — Telle fut la question que pendant des siècles se posa le Grec noble en présence de tout crime ou forfait, incompréhensible à ses yeux, mais dont un homme de sa caste s'était souillé. « Il faut qu'un dieu l'ait aveuglé », se disait-il enfin en hochant la tête… Ce subterfuge est typique chez les Grecs… Voilà la façon dont les dieux alors servaient à justifier jusqu'à un certain point les hommes, même dans leurs mauvaises actions, ils servaient à interpréter la cause du mal — en ce temps-là ils ne prenaient pas sur eux le châtiment, mais, ce qui est plus noble, la faute…

— Je termine en posant trois problèmes, on s'en doute bien. « Élève-t-on ici un idéal, ou en renverse-t-on un ? » me sera-t-il peut-être demandé… Mais vous êtes-vous jamais assez demandé vous-même à quel prix l'édification de tout idéal en ce monde a été possible. Combien pour cela la réalité a dû être calomniée et méconnue, combien on a dû sanctifier de mensonges, troubler de consciences, sacrifier de divinités. Pour que l'on puisse bâtir un sanctuaire, il faut qu'un sanctuaire soit détruit : c'est la loi — qu'on me montre un cas où elle n'a pas été accomplie !… Nous autres hommes modernes, nous sommes les héritiers d'une vivisection de consciences, d'un mauvais traitement exercé sur nous-mêmes à travers des milliers d'années : c'est là-dedans que nous avons le plus d'habitude, c'est peut-être pour nous une sorte de maîtrise, et nous y mettons, en tous les cas, notre raffinement, la perversion de notre goût. L'homme a trop longtemps considéré « d'un mauvais œil » ses penchants naturels, de telle sorte que ces penchants ont fini par être de même espèce que la « mauvaise conscience ». Une tentative contraire n'aurait en soi rien d'impossible — mais qui donc serait assez fort pour l'entreprendre ? Il s'agirait de confondre avec la mauvaise conscience tous les pen-

chants anti-naturels, toutes les aspirations vers l'au-delà, contraires aux sens, aux instincts, à la nature, à l'animal, en un mot, tout ce qui jusqu'à présent a été considéré comme idéal, tout idéal ennemi de la vie, tout idéal qui calomnie le monde. À qui s'adresser aujourd'hui avec de telles espérances et de telles prétentions ?... On aurait contre soi précisément les hommes de bien ; puis, comme de raison, les gens nonchalants, conciliants, vaniteux, exaltés ou fatigués... Qu'est-ce qui blesse davantage, qu'est-ce qui sépare plus profondément que de laisser voir quelque chose de la rigueur hautaine avec laquelle on se traite soi-même ? Et par contre que de bienveillance, que d'affection nous témoigne tout le monde, dès que nous faisons comme tout le monde et que nous nous laissons aller comme tout le monde !... Pour atteindre ce but, il faudrait un autre genre d'esprits que celui que l'on rencontre à notre époque : des esprits fortifiés par la guerre et la victoire, pour qui la conquête, l'aventure, le danger, la douleur mêmes sont devenus des nécessités ; il faudrait l'habitude de l'air vif des hauteurs, l'habitude des marches hivernales, l'habitude des glaces et des montagnes, et je l'entends dans toutes les acceptions, il faudrait même un genre de sublime méchanceté, une malice suprême et consciente du savoir qui appartient à la pleine santé, il faudrait en un mot, et c'est triste à dire, cette grande santé elle-même ! Mais est-elle possible aujourd'hui ?... À une époque quelconque, dans un temps plus robuste que ce présent veule et découragé, il faudra pourtant qu'il nous vienne, l'homme rédempteur du grand amour et du grand mépris, l'esprit créateur que sa force d'impulsion chassera toujours plus loin de tous les « à-côtés » et de tous les « au-delà », l'homme dont la solitude sera méconnue par les peuples comme si elle était une fuite devant la réalité — : tandis qu'il ne fera que

s'enfoncer, s'abîmer, s'enterrer dans la réalité, pour ramener un jour, lorsqu'il reviendra à la rédemption de cette réalité, le rachat de la malédiction que l'idéal actuel a fait peser sur elle. Cet homme de l'avenir qui nous délivrera à la fois de l'idéal actuel et de ce qui forcément devait en sortir, du grand dégoût, de la volonté du néant et du nihilisme — ce coup de cloche de midi et du grand jugement, ce libérateur de la volonté qui rendra au monde son but, et à l'homme son espérance, cet antéchrist et antinihiliste, ce vainqueur de Dieu et du néant — il faut qu'il vienne un jour…

— Mais qu'ai-je à parler ici ? Assez ! Assez ! En cet endroit, je n'ai qu'une chose à faire, à garder le silence : sinon j'empiéterais sur un terrain, où seul a accès quelqu'un de plus jeune que moi, quelqu'un de plus d' « avenir », quelqu'un de plus fort que moi — je veux dire Zarathoustra, Zarathoustra l'impie…

Troisième dissertation

Ainsi parlait Zarathoustra.

Quel est le sens de tout idéal ascétique ? — Chez les artistes il ne signifie rien, quelquefois aussi des choses multiples ; chez les philosophes et les savants quelque chose comme un flair et un instinct pour les conditions favorables à la haute spiritualité ; chez les femmes tout au plus un charme de séduction en plus, un peu de morbidezza sur de belles chairs, ce qu'un joli animal un peu gras a d'angélique ; chez les disgraciés et les déséquilibrés au point de vue physiologique (chez la majorité des mortels) une tentative de se trouver « trop bon » pour ce monde, une forme

sacrée de la débauche, leur arme capitale dans la lutte contre la douleur lente et l'ennui ; chez les prêtres la véritable foi sacerdotale, leur meilleur instrument de puissance, et aussi leur « suprême » autorisation au pouvoir ; chez les saints enfin un prétexte au sommeil hivernal, leur novissima gloriæ cupido, leur repos dans le néant (« Dieu »), leur manifestation de la démence. En somme, de cette diversité de sens dans l'idéal ascétique chez l'homme, ressort le caractère essentiel de la volonté humaine, son horror vacui : il lui faut un but, — et il préfère encore avoir la volonté du néant que de ne point vouloir du tout. — Me comprend-on ?... M'a-t-on compris ?... « Décidément non, Monsieur ! » — Commençons donc par le commencement.

Quel est le sens de tout idéal ascétique ? — Ou, pour prendre un cas particulier au sujet duquel on m'a souvent consulté, quelle interprétation faut-il donner par exemple au fait qu'un artiste comme Richard Wagner ait, dans ses vieux jours, rendu hommage à la chasteté ? Il est vrai que, dans un certain sens, il ne fit jamais autre chose ; mais ce n'est que tout à fait à la fin que cet hommage prit un sens ascétique. Que signifie ce changement de « sens », cette radicale conversion de sens ? — car c'en fut une, et par elle Wagner passa d'un bond à son antithèse. Qu'est-ce que cela signifie quand un artiste passe à son antithèse ? En admettant que nous voulions nous arrêter un moment à cette question, il nous vient aussitôt le souvenir de la meilleure époque que connut peut-être la vie de Wagner, de l'époque la plus forte, la plus gaie et la plus courageuse : c'était lorsque le préoccupait l'idée profonde des « Noces de Luther ». Qui sait quel hasard nous a valu, au lieu de cette musique nuptiale, celle des Maîtres Chanteurs ! Et dans celle-ci que d'échos peut-être de celle-là ? Du moins n'y a-t-il point de doute que dans ces « Noces de Luther »

il ne se fût agi également d'un éloge de la chasteté. Et aussi, il est vrai d'un éloge de la sensualité : — cela me semble tout à fait juste et ce l'eût été aussi au point de vue « wagnérien ». Car entre la chasteté et la sensualité il n'y a pas nécessairement opposition ; tout bon mariage, toute sérieuse passion du cœur est au-dessus de cette opposition. Wagner, à mon sens, aurait bien fait de remettre à l'esprit de ses Allemands cette agréable vérité, à l'aide d'une comédie gracieuse et hardie, qui aurait représenté l'histoire de Luther, car, parmi les Allemands, il y a eu toujours beaucoup de calomniateurs de la sensualité ; et le mérite de Luther ne fut peut-être en rien plus grand que lorsqu'il eut le courage de sa sensualité (on disait alors, non sans douceur, la « liberté évangélique »...). Pourtant, même dans le cas où existe réellement cette opposition entre la chasteté et la sensualité, il s'en faut de beaucoup, et cela est heureux, pour qu'elle soit une opposition tragique. Il semble en être ainsi de tous les mortels de bonne santé et d'esprit pondéré qui sont loin de compter, sans plus d'examen, cet équilibre instable entre « l'ange et la bête » au nombre des principes contradictoires de l'existence, — les plus fins et les clairs comme Hafis, comme Goethe y ont même vu un attrait de plus. Ce sont précisément de telles oppositions qui font aimer la vie... D'autre part, il va sans dire que, lorsque les infortunés animaux de Circé — et il y a de ces animaux ! — sont amenés à adorer la chasteté, ils n'en voient et n'en adorent que l'opposé, — oh ! avec quel tragique grognement et quelle ardeur ! on peut se le figurer — ils adorent ce contraste douloureux et absolument superflu que Richard Wagner, à la fin de sa vie, a voulu incontestablement mettre en musique et porter sur la scène. Dans quel but ? demandera-t-on, comme de juste. Car que lui importaient et que nous importent les animaux de Circé ? —

Il ne faudrait pas cependant vouloir éviter cette autre question : que lui importait vraiment cette virile (hélas ! si peu virile) « simplicité des champs », ce pauvre diable, cet enfant de la nature, qui s'appelait Parsifal, qu'il finit par faire catholique par des moyens si insidieux ? — Comment ? ce Parsifal, Wagner le prenait-il vraiment au sérieux ? À vrai dire on pourrait être tenté de supposer et même de désirer le contraire, — que le Parsifal de Wagner eût été conçu gaiement, en quelque sorte comme épilogue et comme drame satyrique, par lequel Wagner le tragique aurait voulu, d'une façon convenable et digne de lui, prendre congé de nous, de lui-même et avant tout de la tragédie, et cela par un excès de haute et de malicieuse parodie du tragique même, de tout ce terrible sérieux terrestre, et des misères terrestres d'autrefois, parodie d'une forme enfin vaincue, la forme la plus grossière de ce qu'il y a d'anti-naturel dans l'idéal ascétique. C'eût été, je le répète, un digne dénouement pour un grand tragique : qui, comme tout artiste, n'arrive au dernier sommet de sa grandeur que lorsqu'il sait considérer, à ses pieds, sa propre personnalité et son propre art — lorsqu'il sait rire de lui-même. Le Parsifal de Wagner est-il le sourire caché du maître, ce sourire de supériorité qui se moque de lui-même, le triomphe de sa dernière, de sa suprême liberté d'artiste, de son au-delà d'artiste ? On pourrait, je le répète encore, le souhaiter : car que serait Parsifal pris au sérieux ? Est-il vraiment nécessaire de voir en lui (pour employer une expression dont on s'est servi en ma présence) « le produit d'une haine féroce contre la science, l'esprit et la sensualité » ? Un anathème contre les sens et l'esprit concentré dans un même souffle de haine ? Une apostasie et une volte-face vers l'idéal d'un christianisme maladif et obscurantiste ? Et enfin une négation de soi, un effacement de soi de la part d'un artiste

qui, jusqu'alors, de toute la puissance de sa volonté, avait travaillé à la tâche contraire, savoir à la spiritualisation et à la sensualisation suprême de son art ? Et non pas seulement de son art ; mais aussi de sa vie ? Qu'on se rappelle avec quel enthousiasme Wagner a marché jadis sur les traces du philosophe Feuerbach. Le mot de Feuerbach « la saine sensualité » retentit pendant les années trente et quarante de ce siècle, pour Wagner comme pour beaucoup d'Allemands (— ils s'appelaient la « jeune Allemagne »), comme le mot rédempteur par excellence. A-t-il fini par changer d'avis à cet égard ? Il semble que du moins il eut à la fin la volonté de changer sa doctrine… Et non seulement du haut de la scène, avec les trompettes de Parsifal : — dans les élucubrations troubles, aussi peu libres que peu conséquentes, de ses dernières années il y a cent endroits où se trahit un désir secret, une volonté découragée, incertaine, inavouée de prêcher un véritable retour en arrière, de prêcher la conversion, la négation, le christianisme et le moyen âge, et de dire à ses disciples : « Tout cela n'est rien ! Cherchez le salut autre part ! » Il lui arrive même, en un endroit, d'invoquer le « sang du Rédempteur »…

Il faut que je dise ici mon sentiment pour ce qui en est de ce cas — s'il est pénible, il est typique aussi ; — on fera bien assurément de séparer à tel point l'artiste de son œuvre qu'il ne sera pas possible de le prendre au sérieux autant que son œuvre. Il n'est en définitive que la condition première de son œuvre, le sein maternel, l'humus, dans certaines circonstances l'engrais, du fumier sur lequel, hors duquel elle pousse, — c'est donc, dans la plupart des cas, quelque chose qu'on doit oublier, si l'on veut prendre plaisir à l'œuvre elle-même. L'étude de l'origine d'une œuvre concerne le physiologiste et le vivisecteur de l'esprit ; jamais, au grand jamais, elle ne concerne les hommes esthésiques, les ar-

tistes ! Au poète et au créateur de Parsifal ne fut pas plus épargné un approfondissement foncier et terrible, une identification avec les contrastes psychiques du moyen âge, un isolement hostile, loin de tout ce qui ressemble à de la hauteur, à de la sévérité et de la discipline de l'esprit, une espèce de perversité intellectuelle (qu'on me passe le mot), tout aussi peu que ne sont épargnés à une femme enceinte les dégoûts et les bizarreries de la grossesse : ce qu'il faut précisément oublier pour se réjouir de l'enfant. Il faut se garder de la confusion où l'artiste ne verse que trop facilement, par contiguity psychologique, pour parler comme les Anglais : comme s'il était lui-même ce qu'il représente, imagine et exprime. En réalité, s'il était ainsi conformé, il ne saurait se représenter, s'imaginer et s'exprimer ; un Homère n'aurait pas créé un Achille, un Goethe n'aurait pas créé un Faust, si Homère avait été Achille et Gœthe Faust. Un artiste parfait et complet est à tout jamais séparé de la « réalité », on comprend d'autre part que parfois il se sente las jusqu'au désespoir de l'éternelle « irréalité », de l'éternelle fausseté de son existence la plus intime, — et qu'alors il fasse parfois la tentative de passer dans un monde qui lui est interdit, le monde réel, de vouloir être réellement. Avec quelles chances de succès ? On le devine aisément… Telle est la velléité typique de l'artiste : cette velléité qui séduisit aussi Wagner vieillissant et qu'il lui fallut expier si durement (— il y perdit ses amitiés les plus précieuses). Et enfin, abstraction faite de cette velléité, qui ne souhaiterait, d'une façon générale, dans l'intérêt même de Wagner, qu'il eût pris congé de nous autrement, qu'il eût pris congé de son art, non avec un Parsifal, mais d'une façon plus victorieuse, plus assurée, plus wagnérienne, — d'une façon moins décevante, moins ambiguë par rapport à l'ensemble de ses tendances, moins schopenhauerienne, moins nihiliste ?…

— Quel est donc le sens de tout idéal ascétique ? Dans le cas de l'artiste, nous commençons à le comprendre : il n'y en a aucun !… Ou bien il est si multiple qu'il vaut autant dire qu'il n'y en a pas !… Éliminons tout d'abord les artistes : leur indépendance dans le monde et à l'égard du monde n'est pas assez grande pour que leurs appréciations et les changements dans ces appréciations méritent, par eux-mêmes, de l'intérêt ! Ils furent de tous temps les humbles valets d'une morale, d'une philosophie ou d'une religion ; sans compter que trop souvent, hélas ! ils ont été les courtisans dociles de leurs admirateurs et de leurs fidèles, les flatteurs éhontés des puissances d'ancienne et de fraîche date. Tout au moins leur faut-il toujours un rempart, une réserve, une autorité sur quoi ils puissent se fonder : les artistes ne vont jamais seuls, l'allure de l'indépendance est contraire à leurs instincts essentiels. C'est ainsi que Wagner, par exemple, prit le philosophe Schopenhauer lorsque « le temps fut venu » de choisir un chef de file, un rempart : — qui pourrait imaginer seulement qu'il eût eu le courage de choisir un idéal ascétique, sans être couvert par la philosophie de Schopenhauer, sans l'autorité de Schopenhauer arrivée à son apogée dans les années soixante-dix ? (sans compter que dans la nouvelle Allemagne un artiste qui n'aurait pas été plein de sentiments de piété — à l'égard de l'Empire bien entendu — eût été impossible). — Et nous voici arrivés à la plus grave question : quel sens faut-il attacher au fait qu'un philosophe véritable rende hommage à l'idéal ascétique, un esprit qui repose sur sa propre base comme Schopenhauer, un homme et un chevalier au regard d'airain, qui a le courage de sa personnalité, qui sait marcher seul, qui n'a besoin ni de chef de file ni d'ordre venu de plus haut ? — Examinons immédiatement ici la position de Schopenhauer vis-à-vis de l'art, position singu-

lière et même fascinante pour certains hommes : car c'est visiblement elle qui tout d'abord fit passer Wagner du côté de Schopenhauer (sur le conseil d'un poète, comme on sait, du poète Herwegh), et cela avec une telle conviction qu'il y eut opposition violente et complète entre sa foi esthétique des premiers temps et celle qu'il adopta plus tard, — celle-là trouve son expression dans Opéra et Drame par exemple, celle-ci dans les ouvrages publiés depuis 1870. Il est à remarquer que, chose étrange ! Wagner changea dès lors sans scrupule son opinion sur la valeur et la situation de la musique même : que lui importait qu'il eût fait d'elle jusqu'alors un moyen, un médium, une « femme », qui, pour fructifier, avait absolument besoin d'un but, — d'un homme — c'est-à-dire du drame ! Il comprit tout à coup qu'avec la théorie et l'innovation de Schopenhauer il y avait davantage à faire in majorem musicæ gloriam, — je veux parler de la souveraineté de la musique telle que l'entendait Schopenhauer : la musique placée à part, en face de tous les autres arts, art indépendant par elle-même, non pas, comme les autres arts, simple reflet du monde des phénomènes, mais langage de la volonté même, parlant directement du fond de l'« abîme », comme sa révélation la plus personnelle, la plus fondamentale, la plus immédiate. Avec cette augmentation extraordinaire dans l'évaluation de la musique, telle qu'elle semblait ressortir de la philosophie de Schopenhauer, s'élevait du même coup, de façon colossale, l'estime où l'on tenait le musicien : il devenait maintenant un oracle, un prêtre, plus qu'un prêtre, une sorte de porte-parole de l'« essence » des choses, un téléphone de l'au-delà, — dès lors il ne parla plus seulement en musique, ce ventriloque de Dieu, — il parla en métaphysique : quoi d'étonnant s'il finit par parler un jour au moyen de l'idéal ascétique ?…

Schopenhauer a mis à profit la conception kantienne du problème esthétique, — quoiqu'il ne l'ait certainement pas regardée avec des yeux kantiens. Kant pensa faire honneur à l'art lorsque, parmi les prédicats du beau, il avantagea et mit en évidence ceux qui font l'honneur de la connaissance : l'impersonnalité et l'universalité. Ce n'est pas le lieu d'examiner ici si ce ne fut pas là une erreur capitale ; je veux seulement souligner ici que Kant, comme tous les philosophes, au lieu de viser le problème esthétique en se basant sur l'expérience de l'artiste (du créateur) n'a médité sur l'art et le beau qu'en « spectateur » et insensiblement a introduit le « spectateur » dans le concept « beau ». Si du moins ce « spectateur » avait été suffisamment connu des philosophes du beau ! — s'il avait été chez eux un grand fait personnel, une expérience, le résultat d'une foule d'épreuves originales et solides, de désirs, de surprises, de ravissement sur le domaine du beau ! Mais ce fut toujours, je le crains bien, tout le contraire : en sorte que, dès le principe, ils nous donnent des définitions, où il y a, comme dans cette célèbre définition du beau que donne Kant, un manque de subtile expérience personnelle qui ressemble beaucoup au gros ver de l'erreur fondamentale. « Le beau, dit Kant, c'est ce qui plaît sans que l'intérêt s'en mêle. » Sans intérêt ! À cette définition comparez cette autre qui vient d'un vrai « spectateur » et d'un artiste, Stendhal, qui appelle une fois la beauté une promesse de bonheur. En tous les cas nous trouvons récusé et éliminé ici ce que Kant fait ressortir particulièrement dans l'état esthétique : le désintéressement. Qui est-ce qui a raison ? Kant ou Stendhal ? Il est vrai que si nos esthéticiens jettent sans cesse dans la balance, en faveur de Kant, l'affirmation que, sous le charme de la beauté, on peut regarder « d'une façon désintéressée », même une statue féminine sans voile, il nous sera bien per-

mis de rire un peu à leurs dépens : — Les expériences des artistes, au sujet de ce point délicat, sont tout au moins « plus intéressantes », et Pygmalion n'était certes pas nécessairement un homme « inesthétique ». Ayons d'autant meilleure opinion de l'innocence de nos esthéticiens, innocence qui se reflète dans de pareils arguments ; rappelons par exemple que ce que Kant enseigne, avec la naïveté d'un pasteur de campagne, sur les particularités du sens tactile est tout à son honneur ! — Ici nous revenons à Schopenhauer, qui fut, dans une tout autre mesure que Kant, en rapport avec les arts et pourtant il n'a pu se débarrasser de l'influence de la définition kantienne. Comment expliquer cela ? La chose est assez étrange : le mot « sans intérêt » il l'interpréta de la façon la plus personnelle, guidé par son expérience qui chez lui a dû être des plus régulières. Il y a peu de choses sur lesquelles Schopenhauer parle avec autant d'assurance que sur l'effet de la contemplation esthétique : il prétend qu'elle réagit précisément contre l'« intérêt » sexuel, à peu près comme feraient la lupuline et le camphre ; il n'a jamais cessé de glorifier cette façon de se délivrer de la « volonté », le grand avantage et l'utilité de la condition esthétique. On pourrait même être tenté de se demander si la conception fondamentale de « volonté et représentation », si l'idée qu'on ne peut se délivrer de la « volonté » qu'au moyen de la « représentation » n'est pas sortie simplement d'une généralisation de cette expérience sexuelle. (Pour toutes les questions qui se rapportent à la philosophie de Schopenhauer, ceci dit en passant, il ne faut pas oublier qu'elle est la conception d'un jeune homme de vingt-six ans, de sorte qu'elle est le propre, non seulement de Schopenhauer, mais aussi de cette période juvénile de l'existence.) Écoutons par exemple un des passages les plus expressifs, parmi quantité d'autres, qu'il a écrits en l'hon-

neur de la condition esthétique (le Monde comme Volonté et comme Représentation, I, 231), écoutons l'accent de douleur, de bonheur, de reconnaissance qu'il met à prononcer de telles paroles. « C'est l'ataraxie qu'Épicure proclamait le souverain bien et dont il fait le partage des dieux ; pendant le moment que dure cette condition nous sommes délivrés de l'odieuse contrainte du vouloir, nous célébrons le sabbat du bagne de la volonté, la roue d'Ixion s'arrête »... Quelle véhémence dans ces paroles ! Quelles images de souffrance et d'immense dégoût ! Quelle opposition des temps d'une intensité presque maladive entre le seul « moment » et le reste : « la roue d'Ixion », « le bagne de la volonté », « l'odieuse contrainte du vouloir » ! — Mais, à supposer que Schopenhauer eût cent fois raison pour lui-même, quel progrès aurions-nous fait pour comprendre l'essence du beau ? Schopenhauer a décrit un effet du beau, l'effet calmant sur la volonté, — encore cet effet est-il bien normal ? Stendhal, nature non moins sensuelle, mais plus pondérée que Schopenhauer, fait ressortir, nous l'avons vu, un autre effet du beau : « la beauté est une promesse de bonheur ». Pour lui c'est précisément l'excitation de la volonté (« de l'intérêt ») par la beauté qui apparaît comme le point important. Enfin, ne pourrait-on pas objecter à Schopenhauer que c'est bien à tort qu'il se réclame ici de Kant, qu'il n'a pas du tout compris, d'une manière kantienne, la définition kantienne du beau, — qu'à lui aussi le beau plaît à cause d'un « intérêt » et de l'intérêt le plus grand et plus personnel : celui du supplicié, délivré de sa torture ?... Et, pour en revenir à notre première question : « Quel sens faut-il attacher au fait qu'un philosophe rende hommage à l'idéal ascétique ? » Nous voici déjà arrivé à une première indication : il veut être délivré d'une torture. —

Gardons-nous au mot « torturer » de prendre aussitôt un air lugubre : précisément dans ce cas il y a beaucoup à y opposer, beaucoup à en rabattre,— il reste même de quoi rire. N'oublions surtout pas que Schopenhauer, qui a traité la sexualité en ennemie personnelle (la sexualité, et aussi son instrument, la femme, cet « instrumentum diaboli ») avait besoin d'ennemis pour rester de bonne humeur ; n'oublions pas qu'il avait une prédilection pour les paroles de colère, pour les paroles hargneuses, haineuses et bilieuses ; qu'il se fâchait pour se fâcher, par passion ; qu'il serait tombé malade, devenu pessimiste (— car il ne l'était pas, quoique ce fût là son plus chaud désir) sans ses ennemis, sans Hegel, sans la femme, sans la sensualité, sans la volonté de vivre, de rester en ce monde. Il y a à parier gros que sans tout cela Schopenhauer n'y serait pas resté, il se serait enfui : mais ses ennemis le tenaient, ses ennemis lui offraient toujours de nouvelles séductions dans l'existence, sa colère était, tout comme pour les cyniques de l'Antiquité, un baume, un délassement, sa rançon et son remède contre le dégoût, son bonheur. Ceci suffira pour expliquer le côté le plus personnel du cas de Schopenhauer ; mais il y a en lui autre chose qui est typique et ceci nous ramène à notre problème. Incontestablement, depuis qu'il y a des philosophes sur terre et partout où il y a des philosophes (de l'Inde à l'Angleterre, pour prendre les pôles opposés dans les capacités philosophiques), il y a une véritable animosité, une rancune philosophique à l'égard de la sensualité. — Schopenhauer n'en est que l'explosion la plus éloquente et, pour qui sait l'apprécier, la plus entraînante, la plus enchanteresse ; — il existe de même une véritable prévention, une tendresse toute particulière des philosophes à l'égard de l'idéal ascétique — à ce sujet point d'illusion possible. L'une et l'autre particularité, je le répète, appartiennent

au type ; si toutes deux manquent chez un philosophe, celui-là — soyez-en certain — ne sera jamais qu'un « prétendu » philosophe. Qu'est-ce que cela signifie ? Car il faut d'abord interpréter cet état de choses : en soi c'est un fait qui demeure stupide pour l'éternité, comme c'est le cas pour toute « chose en soi ». Toute bête, la bête philosophique comme les autres, tend instinctivement vers un optimum de conditions favorables au milieu desquelles elle peut déployer sa force et atteindre la plénitude du sentiment de sa puissance ; toute bête a de même une horreur instinctive et une sorte de flair subtil, « supérieur à toute raison », pour toute espèce de troubles et d'obstacles qui se présentent ou pourraient se présenter sur la route vers l'optimum — (ce n'est pas de sa route vers le bonheur que je parle, mais de sa route vers la puissance, vers l'action, vers l'activité la plus large, ce qui, en somme, dans la plupart des cas, est sa route vers le malheur). Par suite, le philosophe a horreur du mariage et de tout ce qui pourrait l'y conduire, — du mariage en tant qu'obstacle fatal sur sa route vers l'optimum. Parmi les grands philosophes, lequel était marié ? Héraclite, Platon, Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant, Schopenhauer — ils ne l'étaient point ; bien plus, on ne pourrait même se les imaginer mariés. Un philosophe marié a sa place dans la comédie, telle est ma thèse : et Socrate, seule exception, le malicieux Socrate, s'est, semble-t-il, marié par ironie, précisément pour démontrer la vérité de cette thèse. Tout philosophe dirait, comme jadis Bouddha, quand on lui annonça la naissance d'un fils : « Râhoula m'est né, une entrave est forgée pour moi » (Râhoula signifie ici « un petit démon ») ; pour tout « esprit libre » devrait venir une heure de réflexion, à supposer qu'auparavant il ait eu une heure irréfléchie, une heure telle que le même Bouddha en vécut une. — « Étroitement bornée, se dit-

il, est la vie à la maison, séjour d'impureté ; la liberté est dans l'abandon de la maison » : « et, pénétré de cette idée, il abandonna la maison. » Dans l'idéal ascétique tant de portes sont ouvertes vers l'indépendance qu'un philosophe ne peut entendre, sans une vive allégresse et sans approbation intérieure, l'histoire de ces hommes résolus qui un jour opposèrent leur négation à toute servitude et s'en allèrent dans quelque désert : en admettant même que ce ne furent là que des âmes très fortes et non point des esprits forts. Quel sens faut-il donc attacher à l'idéal ascétique chez un philosophe ? Voici ma réponse — on l'aura d'ailleurs devinée depuis longtemps : à son aspect le philosophe sourit, comme à un optimum des conditions nécessaires à la spiritualisation la plus haute et la plus hardie, — par là il ne nie pas « l'existence », il affirme au contraire son existence à lui, et seulement son existence, au point qu'il n'est peut-être pas éloigné de ce vœu criminel : pereat Mundus, fiat philosophia, fiat philosophus fiam !...

On le voit, ce ne sont point des témoins et des juges incorruptibles dans l'examen de la valeur de l'idéal ascétique, ces philosophes ! Ils pensent à eux-mêmes, — que leur importe « le saint » ! Ils pensent en outre à ce qui leur est le plus indispensable : être délivrés de la contrainte, du dérangement, du bruit, des affaires, des devoirs, des soucis ; avoir l'esprit lucide ; la danse, le ressort, le vol dans les idées ; un air pur, léger, clair, libre, sec, comme celui qu'on respire sur les hauteurs où toute animalité devient plus spirituelle et prend des ailes ; le silence dans toutes les choses souterraines ; tous les chiens bien attachés à la chaîne ; ni aboiement hostile ni rancune aux pattes lourdes ; aucun ver rongeur de l'orgueil blessé ; des entrailles modestes et soumises, obéissantes comme les rouages d'un moulin, mais qu'il

n'en soit pas question ; le cœur étranger, lointain, futur, posthume, — en résumé, par l'idéal ascétique, ils entendent l'ascétisme joyeux d'un animal qui s'est divinisé, s'est envolé de son nid, et va voltigeant au-dessus de la vie plutôt que de se reposer sur elle. On connaît les trois mots de parade de l'idéal ascétique : pauvreté, humilité, chasteté : et maintenant qu'on examine une fois de près la vie de tous les grands esprits féconds et inventifs, — on retrouvera toujours, à un certain degré, ces trois mots. Absolument pas, bien entendu, comme s'il s'agissait de leurs « vertus » — une telle espèce d'hommes se soucie bien de vertus ! — mais comme conditions propres et naturelles à l'épanouissement de leur existence, à leur plus grande fécondité. Avec cela, il est fort possible que leur spiritualité dominante ait dû d'abord mettre un frein à l'orgueil effréné et irritable, à la sensualité pétulante qu'ils possédaient de nature, ou bien encore qu'ils aient eu une peine infinie à maintenir leur volonté du « désert » contre un penchant pour ce qui est délicat et rare, ainsi que contre une libéralité magnifique qui prodigue les dons du cœur et de la main. Mais leur spiritualité a agi précisément parce qu'elle était l'instinct dominant qui impose sa loi aux autres instincts — et elle agit encore ainsi ; autrement elle ne dominerait pas. Il n'est donc pas question ici de « vertus ». Du reste, le désert dont je parlais tout à l'heure, le désert où se retirent et s'isolent les esprits robustes de nature indépendante — combien son aspect est différent de l'idée que s'en font les gens cultivés ! — parfois ils sont eux-mêmes ce désert, ces civilisés. Il est certain que les comédiens de l'esprit ne sauraient s'en accommoder — pour eux il est loin d'être assez romantique et assez syrien, assez désert d'opéra-comique ! Il n'y manque pas non plus de chameaux, mais c'est à cela que se borne la ressemblance. Une obscurité volontaire peut-

être ; une fuite devant soi-même ; une aversion profonde pour le bruit, l'admiration, le journal, l'influence ; un petit emploi, quelque chose de quotidien qui cache plutôt qu'il ne met en évidence ; parfois la société de bêtes domestiques, d'oiseaux inoffensifs et joyeux dont l'aspect réconforte ; des montagnes pour tenir compagnie, mais non des montagnes mortes, des montagnes avec des yeux (c'est-à-dire avec des lacs) ; parfois même une simple chambre dans un hôtel quelconque plein de monde, où l'on est certain d'être perdu dans la foule et de pouvoir impunément causer avec tout le monde, — voilà le « désert » ! Il est suffisamment solitaire, croyez-m'en ! Le « désert » où se retirait Héraclite — les portiques et les péristyles de l'immense temple de Diane — fut plus digne de lui : j'en conviens : pourquoi manquons-nous de pareils temples ? (— peut-être cependant ne nous manquent-ils pas : je pense à l'instant à ma plus belle chambre de travail de la piazza di San Marco, à condition que ce soit le printemps et le matin entre dix heures et midi). Mais ce qu'Héraclite voulait éviter, c'est ce que nous, nous aussi, nous voulons éviter encore : le bruit et le bavardage démocratique des Éphésiens, leur politique, les nouvelles qu'ils apportent de l'« Empire » (je veux dire la Perse, on m'entend —), leur pacotille d' « aujourd'hui », — car nous autres philosophes nous avons surtout besoin d'un repos, le repos des choses d' « aujourd'hui ». Nous vénérons ce qui est tranquille, froid, noble, lointain, passé, toute chose enfin dont l'aspect ne force pas l'âme à se défendre et à se garer, — toute chose à qui l'on peut parler sans élever la voix. Qu'on écoute seulement le timbre que prend la voix d'un esprit quand il parle : chaque esprit a son timbre et l'affectionne. Voyez celui-ci, par exemple, ce doit être un agitateur, c'est-à-dire une tête creuse, une casserole vide : tout ce qui y entre en ressort as-

sourdi, enflé, alourdi par l'écho du grand vide. Cet autre parle presque toujours d'une voix enrouée : s'est-il peut-être « enrhumé » du cerveau à force de penser ? Ce serait possible — qu'on interroge les physiologistes —, mais celui qui pense au moyen des mots pense en orateur et non en penseur (il trahit qu'au fond il n'imagine pas des objets, il ne pense pas objectivement, mais seulement les rapports qu'il y a avec les objets, ainsi lui-même, — il n'imagine que lui-même et ses auditeurs). Voyez cet autre encore, son langage est insinuant, il s'approche de nous de trop près, son haleine nous effleure — involontairement nous fermons la bouche, quoique ce soit par l'intermédiaire d'un livre qu'il nous parle : le timbre de son style nous donne l'explication que nous cherchions : — il n'a pas le temps, il n'a guère foi en lui-même, et s'il ne parle pas aujourd'hui, il ne parlera jamais. Mais un esprit qui est certain de lui-même parle doucement, il cherche l'obscurité, il se laisse attendre. On reconnaît le philosophe à ce qu'il évite trois choses brillantes et bruyantes : la gloire, les princes et les femmes, ce qui ne veut pas dire qu'elles ne viennent pas à lui. Il fuit la lumière trop vive : aussi fuit-il son temps et le « jour » qu'il répand. En cela, il est comme une ombre : plus le soleil s'abaisse, plus l'ombre grandit. Quant à son « humilité », il s'accommode aussi, comme il s'accommode de l'obscurité, d'une certaine dépendance et d'un certain effacement : bien plus, il craint le trouble de la foudre, il s'effraie de l'insécurité d'un arbre trop isolé et trop exposé, sur quoi tout mauvais temps décharge son humeur, toute mauvaise humeur sa tempête. Son instinct « maternel », le secret amour de ce qui grandit en lui, lui conseille des conditions où l'on se décharge du devoir de prendre soin de soi, de même que l'instinct de la mère, chez la femme, a toujours maintenu la situation dépendante de la femme. Ils demandent

enfin peu de chose, ces philosophes, leur devise est « celui qui possède est possédé » — : et cela, je ne saurais trop le répéter, non par vertu, par une volonté de frugalité et de simplicité qui aurait du mérite, mais parce que leur souverain maître l'exige avec sagesse, impérieusement : ce maître, qui n'a dans l'idée qu'une seule chose et qui n'assemble, qui n'épargne que pour cela, temps, force, amour, intérêt. Cette sorte d'hommes n'aime à être troublée ni par les amitiés, ni par les inimitiés : elle oublie et elle méprise aisément. Il lui semble de mauvais goût de jouer le martyr, de « souffrir pour la vérité » — elle laisse cela aux ambitieux et aux comédiens de l'esprit et à tous ceux qui ont du temps de reste pour cela (— eux, les philosophes, ont à agir pour la vérité). Ils se montrent économes des grands mots ; on dit que même le mot de « vérité » leur déplaît : il leur paraît ampoulé… Pour ce qui en est enfin de la « chasteté » des philosophes, il est évident que la fécondité de ce genre d'esprits se manifeste autrement que par la progéniture ; autrement peut-être aussi la continuation de leur nom après leur mort, leur petite immortalité (dans l'Inde ancienne, entre philosophes, on s'exprimait avec moins de modestie encore : « à quoi bon des descendants pour celui dont l'âme est le monde ? »). Il n'y a là rien qui ressemble à de la chasteté par scrupule ascétique ou haine des sens, pas plus qu'il n'y a chasteté quand un athlète ou un jockey s'abstient des femmes ; c'est ainsi que le veut, du moins pour l'époque de la grande incubation, leur instinct dominant. Tout artiste sait combien est nuisible, aux jours de grande tension de l'esprit et de préoccupation intellectuelle, le commerce avec la femme ; pour les plus puissants et les plus instinctifs parmi eux, l'expérience, la dure expérience, n'est pas nécessaire, — c'est l'instinct « maternel » qui dispose ici, au profit de l'œuvre en formation, de toutes les autres provisions, de

tous les afflux de force, de vigueur de la vie animale : la plus grande force absorbe alors la plus petite. — On peut d'ailleurs s'expliquer, d'après cette interprétation, le cas de Schopenhauer dont j'ai déjà parlé : l'aspect de la beauté agissait évidemment chez lui comme une irritation sur la force principale de sa nature (la force de réflexion et la pénétration du regard) ; cette force faisant explosion se rendait, d'un seul coup, maîtresse de ta conscience. Cela n'exclut absolument pas la possibilité de voir cette douceur particulière et cette plénitude qui sont le propre de la condition esthétique prendre son origine dans l'ingrédient « sensualité » (source aussi de cet idéalisme propre aux jeunes filles nubiles). — Ainsi la sensualité ne serait pas supprimée dès que se manifeste la condition esthétique, comme c'était l'opinion de Schopenhauer, mais seulement transfigurée de manière à ne plus apparaître dans la conscience comme excitation sexuelle. (Je reviendrai une autre fois sur ce point, en parlant de problèmes plus délicats encore qui rentrent dans ce domaine si inexploré et si obscur, le domaine de la Physiologie de l'Esthétique.)

Un certain ascétisme, nous l'avons vu, un renoncement de plein gré, dur et serein, fait partie des conditions favorables d'une spiritualité supérieure, c'est aussi une des conséquences les plus naturelles de cette spiritualité : on ne s'étonnera donc pas dès l'abord que l'idéal ascétique ait toujours été traité avec quelque prévention favorable par les philosophes. À un sérieux examen historique on s'aperçoit que le lien entre l'idéal ascétique et la philosophie est encore plus étroit et plus fort. On pourrait même dire que c'est tenue en lisières par cet idéal, que la philosophie a appris à faire ses premiers pas, ses tout petits pas sur la terre ; — hélas ! avec quelle maladresse, avec quelle mine maussade se mouvait ce petit marmot faible et timide aux jambes

torses, ce pauvre marmot, hélas ! toujours prêt à s'affaler par terre ! Au début il en a été de la philosophie comme de toutes les choses bonnes, — longtemps elles n'ont pas le courage d'elles-mêmes, elles regardent toujours autour d'elles pour voir si personne ne leur vient en aide, bien plus, elles ont peur de tous ceux qui les regardent. Qu'on passe en revue, les uns après les autres, les instincts et les vertus du philosophe — son instinct de doute, son instinct de négation, son instinct expectatif, son instinct analytique, son instinct aventureux de recherche et d'expérience, son besoin de comparaison et de compensation, son désir de neutralité et d'objectivité, son désir de tout « sine ira et studio » — : a-t-on déjà compris que, pendant très longtemps, tout cela allait à l'encontre de toutes les exigences de la morale et de la conscience ? (pour ne point parler de la raison que Luther encore aimait à appeler « Fraw Klüglin — dame Raison — la rusée catin ») qu'un philosophe qui serait parvenu à la conscience de soi aurait dû aussitôt se sentir le « nitimur invetitum » incarné, et qu'en conséquence il se gardait bien de « se sentir », d'avoir conscience de soi ?... Il n'en est pas autrement, je le répète, de toutes les choses bonnes dont nous sommes fiers aujourd'hui ; même en appréciant toute notre façon d'être moderne, avec les mesures des anciens Grecs, si elle n'est pas faiblesse, mais puissance, elle apparaît comme quelque chose d'hybride et d'impie : car ce sont précisément les choses opposées à celles que nous honorons aujourd'hui qui ont eu pendant longtemps la conscience de leur côté, et Dieu pour gardien. Hybride est aujourd'hui toute notre position en face de la nature, la violence que nous faisons à la nature à l'aide de nos machines et de l'esprit inventif et sans scrupule de nos ingénieurs et de nos techniciens ; hybride notre position vis-à-vis de Dieu, je veux dire d'une espèce d'araignée

d'impératif et de finalité qui se cache derrière la grande toile, le grand filet de la causalité, — nous pourrions dire comme Charles le Téméraire en lutte avec Louis XI : « Je combats l'universelle araignée » — ; hybride notre position envers nous-mêmes, — car nous expérimentons sur nous comme nous n'oserions le faire sur aucun animal et, avec satisfaction et curiosité, nous découpons notre âme vive : que nous importe encore le « salut » de l'âme ! Et puis, nous nous guérissons nous-mêmes : l'état de maladie est instructif, nous en sommes persuadés, plus instructif encore que l'état de santé — les inoculeurs de maladies nous semblent aujourd'hui plus utiles que n'importe quels guérisseurs ou « sauveurs ». Nous nous faisons violence à nous-mêmes, c'est certain, nous autres casse-noisettes de l'âme qui posons des problèmes, problèmes nous-mêmes, comme si la vie ne consistait pas en autre chose qu'à casser des noisettes ; aussi devons-nous nécessairement devenir tous les jours plus dignes d'être interrogés, plus dignes d'interroger, et peut-être du même coup plus dignes — de vivre ?... Toutes les choses bonnes furent jadis des choses mauvaises ; tout péché originel est devenu vertu originelle. Le mariage, par exemple, sembla longtemps une atteinte au droit de la communauté ; on payait une amende pour avoir eu l'imprudence de vouloir s'approprier une femme (à cela se rattache par exemple le jus primæ noctis, aujourd'hui encore au Cambodge privilège du prêtre, ce gardien des « bonnes vieilles mœurs »). Les sentiments doux, bienveillants, conciliants, compatissants — qui plus tard atteignirent une valeur si haute qu'ils sont presque devenus « les valeurs par excellence » — longtemps n'attirèrent que le mépris : on rougissait de la douceur, comme on rougit aujourd'hui de la dureté (comparez Par delà le bien et le mal, aph. 260). La soumission au droit : — ah ! quelle révolte de

conscience, chez toutes les races nobles du monde, quand il leur fallut renoncer à la vendetta pour se soumettre au pouvoir du droit ! Le « droit » fut longtemps un « vetitum », un forfait, une innovation ; il s'institua avec puissance, comme une puissance que l'on n'accepte que rempli de honte vis-à-vis de soi-même. Chaque petit pas sur la terre a été payé autrefois de supplices intellectuels et corporels : cette idée « que non seulement la marche en avant, non ! le simple pas, le mouvement, le changement ont eu besoin de leurs innombrables martyrs », cette idée a, surtout aujourd'hui, quelque chose de très étrange pour nous, je l'ai mise en lumière dans Aurore, aph. 18 : « Rien n'est plus chèrement acheté, est-il dit dans ce passage, que le peu de raison humaine et de sentiment de liberté dont nous nous enorgueillissons aujourd'hui. Mais à cause de cet orgueil même il nous est presque impossible de considérer les périodes immenses de la « moralité des mœurs » qui ont précédé l' « histoire universelle », comme seule histoire capitale, importante et décisive, celle qui a fixé le caractère de l'humanité : alors que partout la douleur passait pour vertu, la cruauté pour vertu, la dissimulation pour vertu, la soif de vengeance pour vertu, le reniement de la raison pour vertu, quand, d'autre part, le bien-être était regardé comme un danger, le désir de savoir comme un danger, la paix comme un danger, la compassion comme un danger, l'apitoiement comme un opprobre, le travail comme une honte, la démence comme une chose divine, le changement comme l'immoralité et la corruption par excellence ! »

Dans le même ouvrage (aph. 12) est exposé en quelle mésestime, sous quel poids de mésestime, la race ancienne des hommes contemplatifs a dû vivre, — méprisée dans la même mesure où elle n'était point redoutée. La contemplation a certaine-

ment fait sa première apparition sur la terre sous une forme déguisée, avec un aspect équivoque, un cœur mauvais et souvent avec la peur marquée sur tous les traits. Ce qu'il y avait d'inactif, de rêveur, de pusillanime dans les instincts des hommes contemplatifs les entoura longtemps d'une atmosphère de méfiance : à cela il n'y avait d'autre remède que d'inspirer une crainte profonde. Les vieux Brahmanes, par exemple, s'y entendaient. Les très anciens philosophes savaient donner à leur existence, à leur aspect extérieur, un sens, un appui, un arrière-plan qui les faisaient craindre : à examiner la chose de plus près, il y avait là un besoin encore fondamental, celui de s'assurer à leurs propres yeux, vis-à-vis d'eux-mêmes, la crainte et le respect. Car ils voyaient, en eux-mêmes, tous les jugements d'appréciation tournés contre eux, ils avaient à vaincre contre ce qui était « le philosophe en eux » toute espèce de soupçon et d'opposition. En hommes d'époques terribles, ils eurent recours à des moyens terribles : la cruauté contre eux-mêmes, la mortification la plus ingénieuse — ce furent là les principaux moyens employés par ces ermites assoiffés de pouvoir, par ces novateurs spirituels, lorsqu'il leur fallut commencer par faire violence, dans leur for intérieur, aux dieux et à la tradition, pour pouvoir croire eux-mêmes à leur innovation. Je rappellerai ici la célèbre histoire du roi Viçvamitra qui puisa dans les tortures qu'il s'était imposées pendant mille ans, un tel sentiment de puissance, une telle confiance en lui-même qu'il entreprit de bâtir un nouveau ciel : c'est là l'inquiétant symbole de toute ancienne et nouvelle destinée d'un philosophe sur cette terre, — quiconque a jamais bâti un « nouveau ciel », en quelque époque que ce soit, n'a trouvé la puissance nécessaire à cela que dans son propre enfer… Ramenons les faits à de courtes formules : l'esprit philosophique a toujours

dû commencer par se travestir et se masquer en empruntant les types de l'homme contemplatif précédemment formés, soit les types du prêtre, du devin, de l'homme religieux en général, pour être seulement possible, en quelque mesure que ce soit : l'idéal ascétique a longtemps servi au philosophe d'apparence extérieure, de condition d'existence, — il était forcé de représenter cet idéal pour pouvoir être philosophe, il était forcé d'y croire pour pouvoir le représenter. Cette attitude particulière au philosophe, qui le fait s'éloigner du monde, cette manière d'être qui renie le monde, se montre hostile à la vie, de sens incrédule, austère, et qui s'est maintenue jusqu'à nos jours de façon à passer pour l'attitude philosophique par excellence — cette attitude est avant tout une conséquence des conditions forcées, indispensables à la naissance et au développement de la philosophie : car, pendant très longtemps, la philosophie n'aurait pas du tout été possible sur terre sans un masque et un travestissement ascétique, sans malentendu ascétique. Pour m'exprimer d'une façon plus concrète et qui saute aux yeux : le prêtre ascétique s'est montré jusqu'à nos jours sous la forme la plus répugnante et la plus ténébreuse, celle de la chenille, qui donna seule au philosophe le droit de mener son existence rampante… Les choses ont-elles vraiment changé ? Ce dangereux insecte ailé aux mille couleurs, l'« esprit » qu'enveloppait le cocon a-t-il pu enfin, grâce à un monde plus ensoleillé, plus chaud et plus clair, jeter sa défroque pour s'élancer dans la lumière ? Existe-t-il aujourd'hui déjà assez de fierté, d'audace, de bravoure, de conscience de soi, de volonté de l'esprit, de désir de responsabilité, de libre arbitre sur la terre, pour que dorénavant « le philosophe » — soit possible ?…

Maintenant que nous avons considéré le prêtre ascétique, attaquons sérieusement notre problème : Quel est le sens de l'idéal

ascétique ? — À présent seulement la chose devient « sérieuse » : nous allons avoir devant les yeux les véritables représentants de l'esprit sérieux. « Quel est le sens de tout sérieux ? » — Cette question plus fondamentale encore est peut-être déjà sur nos lèvres ; c'est une question pour les physiologistes, bien entendu, sur laquelle nous allons glisser provisoirement. Le prêtre ascétique tire de cet idéal non seulement sa foi, mais encore sa volonté, sa puissance, son intérêt. Son droit à la vie existe et disparaît avec cet idéal : quoi d'étonnant si nous nous heurtons ici à un terrible adversaire de cet idéal ? si nous nous heurtons à quelqu'un qui lutte pour son existence contre les négateurs de son idéal ?... D'autre part il n'est guère vraisemblable, de prime abord, qu'une position aussi intéressée vis-à-vis de notre problème lui soit particulièrement utile ; le prêtre ascétique ne sera peut-être pas l'homme vraiment désigné pour défendre son idéal, pour la même raison que la femme échoue toujours dans sa tentative lorsqu'elle veut défendre « la femme », — moins encore sera-t-il bon juge et appréciateur objectif de la controverse soulevée ici. Il nous faudra donc, selon toute vraisemblance, l'aider à se bien défendre contre nous, plutôt que d'avoir à craindre d'être accablé par lui... Ce pour quoi l'on combat ici c'est la façon dont les prêtres ascétiques apprécient notre vie : cette vie (avec tout ce qui s'y rattache, « la nature », « le monde », la sphère entière du devenir et du transitoire) est mis en rapport par eux avec une existence toute différente qui est en contradiction avec elle et qui l'exclut, à moins qu'elle ne se tourne contre elle-même, qu'elle ne se renie : dans ce cas, le cas d'une vie ascétique, cette vie sert de passage à cette autre existence. Pour l'ascète, la vie est le chemin de l'erreur où il faut revenir sur ses pas jusqu'au point d'où l'on était parti ; ou bien une méprise que l'on réfute, que l'on doit ré-

futer par l'action : car il exige qu'on le suive, il impose, où il le peut, son appréciation de l'existence. Que signifie cela ? Une façon d'apprécier aussi monstrueuse ne figure pas dans l'histoire de l'homme comme cas exceptionnel et comme curiosité : c'est un des faits les plus généraux et les plus persistants qui soient. Lus d'une planète lointaine les caractères majuscules de notre existence terrestre amèneraient peut-être à la conclusion que la terre est la véritable planète ascétique, un coin de créatures mécontentes, arrogantes et répugnantes qui ne peuvent se débarrasser du profond déplaisir qu'elles se causent à elles-mêmes, que leur cause le monde, l'existence et qui voudraient se faire mal : — apparemment leur unique plaisir. Considérons que, régulièrement, partout et dans presque tous les temps, le prêtre ascétique fait son apparition ; il n'appartient pas à une race déterminée ; il prospère partout dans tous les rangs sociaux. Non pas qu'il propage peut-être sa façon d'apprécier par hérédité, qu'il la transmette, — au contraire, un profond intérêt lui interdit, en thèse générale, de se propager. Ce doit être une nécessité d'ordre supérieur qui fait sans cesse croître et prospérer cette espèce hostile à la vie, — la vie même doit avoir un intérêt à ne pas laisser périr ce type contradictoire. Car une vie ascétique est une flagrante contradiction : un ressentiment sans exemple domine, celui d'un instinct qui n'est pas satisfait, d'un désir de puissance qui voudrait se rendre maître, non de quelque chose dans la vie, mais de la vie même, de ses conditions les plus profondes, les plus fortes, les plus fondamentales ; il est fait une tentative d'user la force à tarir la source de la force ; on voit le regard haineux et mauvais se tourner même contre la prospérité physiologique, en particulier contre l'expression de cette prospérité, la beauté, la joie ; tandis que les choses manquées, dégénérées, la souffrance, la maladie,

la laideur, le dommage volontaire, la mutilation, les mortifications, le sacrifice de soi sont recherchés à l'égal d'une jouissance. Tout cela est paradoxal au suprême degré : nous nous trouvons ici devant une désunion qui se veut désunie, qui jouit de soi-même par cette souffrance et qui devient même toujours plus sûre de soi et plus triomphante, à mesure que sa condition première, sa vitalité physiologique va en décroissance. « Le triomphe précisément dans la dernière agonie » : l'idéal ascétique a toujours combattu sous ce signe extrême ; dans cette énigme de séduction, dans ce tableau de ravissement et de souffrance il a toujours reconnu sa lumière la plus pure, son salut, sa victoire définitive. Crux, nux, lux, — pour lui les trois choses n'en font qu'une.

Supposons qu'une volonté aussi formelle de contredire et d'aller contre nature soit amenée à philosopher : sur quoi exercera-t-elle son caprice le plus subtil ? Sur ce qu'on a considéré comme vrai avec le plus de certitude : elle cherchera l'erreur à l'endroit même où l'instinct de la vie a sans conteste placé la vérité. Par exemple, comme firent les ascètes de la philosophie des Védas, elle traitera d'illusion la matérialité, de même la douleur, la pluralité et tout le concept antithétique « sujet » et « objet » — erreurs que tout cela, pures erreurs ! Refuser de croire à son « moi », nier sa propre réalité — quel triomphe ! — non plus seulement sur les sens, sur l'apparence visible, non ! un genre de triomphe bien plus élevé, l'assujettissement violent et cruel de la raison : une volupté qui atteint son comble, lorsque le mépris ascétique de la raison qui impitoyablement se nargue elle-même décrète : « il y a un domaine de la vérité et de l'être, mais précisément la science en est exclue ! »... (Soit dit en passant : dans le concept kantien du « caractère intelligible des choses » il est res-

té des traces de cette division dont les ascètes se font une joie, de cette division qui aime à tourner la raison contre la raison : en effet le « caractère intelligible » chez Kant correspond à une espèce de complexion des choses dont l'intellect comprend tout juste assez pour se rendre compte que pour l'intellect elle est — absolument inintelligible.) — Toutefois, en notre qualité de chercheurs de la connaissance, ne soyons pas ingrats envers de tels renversements des perspectives et des appréciations habituelles avec quoi l'esprit a trop longtemps fait rage contre lui-même, inutilement en apparence et d'une façon sacrilège : mais voir autrement, vouloir voir autrement n'est pas une médiocre discipline, une défectueuse préparation de l'intellect à sa future « objectivité » celle-ci de « contemplation désintéressée » (c'est là un non-sens, une absurdité), mais comme faculté de tenir en son pouvoir son pour et son contre, le faisant agir au besoin de façon à utiliser pour la connaissance cette diversité, même dans les perspectives et les interprétations passionnelles. Tenons-nous donc dorénavant mieux en garde, messieurs les philosophes, contre cette fabulation de concepts anciens et dangereux qui a fixé un « sujet de connaissance, sujet pur, sans volonté, sans douleur, libéré du temps », gardons-nous des tentacules de notions contradictoires telles que « raison pure », « spiritualité absolue », « connaissance en soi » : — ici l'on demande toujours de penser à un œil qui ne peut pas du tout être imaginé, un œil dont, à tout prix, le regard ne doit pas avoir de direction, dont les fonctions actives et interprétatives seraient liées, seraient absentes, ces fonctions qui seules donnent son objet à l'action de voir, on demande donc que l'œil soit quelque chose d'insensé et d'absurde. Il n'existe qu'une vision perspective, une « connaissance » perspective ; et plus notre état affectif entre en jeu vis-à-vis d'une chose, plus nous

avons d'yeux, d'yeux différents pour cette chose, et plus sera complète notre « notion » de cette chose, notre « objectivité ». Mais éliminer en général la volonté, supprimer entièrement les passions, en supposant que cela nous fût possible : comment donc ? ne serait-ce pas là châtrer l'intelligence ?…

Mais revenons sur nos pas. Une telle contradiction de soi, comme elle semble se manifester chez l'ascète, « la vie contre la vie » — il est clair que c'est là, au point de vue physiologique et non plus psychologique, tout simplement une absurdité. Elle ne peut être qu'apparente ; ce doit être une sorte d'expression provisoire, une interprétation, une formule, un accommodement, un malentendu psychologique de quelque chose dont pendant longtemps on ne put comprendre la vraie nature, reconnaître la vraie essence, — un mot, rien qu'un mot, serré dans une vieille fissure de la connaissance humaine. Établissons brièvement la réalité des faits : l'idéal ascétique a sa source dans l'instinct prophylactique d'une vie dégénérescente qui cherche à se guérir, qui, par tous les moyens, s'efforce de se conserver, qui lutte pour l'existence ; il est l'indice d'une dépression et d'un épuisement physiologique partiels, contre lesquels se raidissent sans cesse les instincts les plus profonds et les plus intacts de la vie, avec des inventions et des artifices toujours nouveaux. L'idéal ascétique est lui-même un de ces moyens : il est donc tout l'opposé de ce que les admirateurs de cet idéal s'imaginent, — en lui et par lui la vie lutte avec et contre la mort, l'idéal ascétique est un expédient de l'art de conserver la vie. S'il a pu à tel point, ainsi que l'indique l'histoire, s'emparer de l'homme et s'en rendre maître, en particulier partout où la civilisation et la démocratisation de l'homme ont été accomplies, il ressort de cette constatation un fait important, l'état morbide du type homme, tel qu'il a existé jusqu'à pré-

sent, du moins de l'homme domestiqué, la lutte physiologique de l'homme contre la mort (plus exactement contre le dégoût de la vie, la lassitude, le désir de la « fin »). Le prêtre ascétique est le désir incarné de l'« autrement », de l'« autre part », il est le suprême degré de ce désir, sa ferveur et sa passion véritables : mais c'est la puissance même de son désir qui l'enchaîne ici-bas, qui en fait un instrument travaillant à créer des conditions plus favorables, à ce qui est homme ici-bas, — et c'est précisément par cette puissance qu'il attache à la vie tout le troupeau des manqués, des dévoyés, des disgraciés, des malheureux, des malades de toute espèce, troupeau dont il est instinctivement le berger. On m'entend déjà : ce prêtre ascétique, qui est en apparence l'ennemi de la vie, ce négateur, — c'est lui précisément qui fait partie des grandes forces conservatrices et affirmatrices de la vie… De quoi dépend-il donc cet état morbide ? Car l'homme est plus malade, plus incertain, plus changeant, plus inconsistant qu'aucun autre animal, il n'y a pas à en douter, — il est l'animal malade par excellence : d'où cela vient-il ? Assurément il a plus osé, plus innové, plus bravé, plus provoqué le destin que tous les autres animaux réunis : lui, le grand expérimentateur qui expérimente sur lui-même, l'insatisfait, l'insatiable, qui lutte pour le pouvoir suprême avec l'animal, la nature et les dieux, — lui, l'indompté encore, l'être de l'éternel futur qui ne trouve plus le repos devant sa force, poussé sans cesse par l'éperon ardent que l'avenir enfonce dans la chair du présent : — lui, l'animal le plus courageux, au sang le plus riche, comment ne serait-il pas exposé aux maladies les plus longues et les plus terribles entre toutes celles qui affligent l'animal ?… L'homme en a assez, souvent il se produit de véritables épidémies de cette satiété de vivre (— ainsi vers 1348, aux temps de la danse macabre) : mais ce dégoût même, cette

lassitude, ce mépris de soi, — tout cela déborde chez lui, avec tant de violence, qu'il renaît aussitôt des liens nouveaux. La négation qu'il lance à la vie met en lumière, comme par miracle, une quantité d'affirmations plus délicates ; oui, même quand il se blesse, ce maître destructeur, destructeur de lui-même, — c'est encore la blessure qui le contraint à vivre…

Si l'état morbide est à ce point normal chez l'homme — et nous ne pouvons contester la chose — d'autant plus devrait-on estimer les rares exemplaires de puissance psychique et corporelle, les accidents heureux dans l'espèce humaine, garder sévèrement les êtres robustes du mauvais air, de l'air infesté. Le fait-on ?… Les malades sont le plus grand danger pour ceux qui se portent bien ; ce n'est pas aux plus forts qu'il faut attribuer le malheur des forts, mais à ceux qui sont les plus faibles. Sait-on cela ?… Somme toute, ce n'est pas la crainte inspirée par l'homme dont on devrait souhaiter l'amoindrissement : car cette crainte oblige les forts à être forts, dans certains cas à être terribles, — elle maintient dans son intégrité le type de l'homme robuste. Ce qui est à craindre, ce qui est désastreux plus qu'aucun désastre, ce n'est pas la grande crainte, mais le grand dégoût de l'homme, non moins que la grande pitié pour l'homme. Supposez qu'un jour les deux éléments s'unissent, aussitôt ils mettront au monde, immanquablement, cette chose monstrueuse entre toutes : la « dernière » volonté de l'homme, sa volonté du néant, le nihilisme. Et, en effet, tout est préparé pour cela. Celui qui pour sentir n'a pas seulement son nez, mais ses yeux et ses oreilles, devine, presque partout où il va aujourd'hui, l'atmosphère spéciale de la maison d'aliénés et de l'hôpital, — je parle, bien entendu, des domaines de culture de l'homme, de toute espèce d'« Europe » qu'il y a encore en ce monde. Les maladifs sont

le plus grand danger de l'homme : et non les méchants, non les « bêtes de proie ». Les disgraciés, les vaincus, les impotents de nature, ce sont eux, ce sont les plus débiles qui, parmi les hommes, minent surtout la vie, qui empoisonnent et mettent en question notre confiance en la vie, en l'homme, en nous-mêmes. Comment lui échapper, à ce regard fatal qui vous laisse une profonde tristesse ? ce regard rentré des mal venus dès l'origine qui nous révèle le langage qu'un tel homme se tient à lui-même, — ce regard qui est un soupir. « Ah ! si je pouvais être quelqu'un d'autre, n'importe qui ! ainsi soupire ce regard : mais il n'y a pas d'espoir. Je suis celui que je suis : comment saurais-je me débarrasser de moi-même ? Et pourtant — je suis las de moi-même !... » C'est sur ce terrain de mépris de soi, terrain marécageux s'il en fut, que pousse cette mauvaise herbe, cette plante vénéneuse, toute petite, cachée, fourbe et doucereuse. Ici fourmillent les vers de la haine et du ressentiment ; l'air est imprégné de senteurs secrètes et inavouables ; ici se nouent sans relâche les fils d'une conjuration maligne, — la conjuration des souffre-douleur contre les robustes et les triomphants, ici l'aspect même du triomphateur est abhorré. Et que de mensonges pour ne pas avouer cette haine en tant que haine ! Quelle dépense de grands mots et d'attitudes, quel art dans la calomnie « loyale » ! Ces malvenus : quel torrent de noble éloquence découle de leurs lèvres ! Quelle soumission douce, mielleuse, pâteuse dans leurs yeux vitreux ! Que veulent-ils enfin ? Représenter tout au moins la justice, l'amour, la sagesse, la supériorité, — telle est l'ambition de ces « inférieurs », de ces malades ! Et comme une telle ambition rend habile ! il faut admirer surtout l'habileté de faux monnayeurs que l'on met à imiter ici l'empreinte de la vertu, et même le cliquetis de la vertu, le son de l'or. Ils ont à présent complète-

ment pris à bail la vertu, ces faibles, ces incurables, le fait n'est que trop certain : « Nous sommes les seuls bons, les seuls justes, s'écrient-ils, nous sommes les seuls homines bonæ voluntatis ». Ils passent au milieu de nous comme de vivants reproches, comme s'ils voulaient nous servir d'avertissements, — comme si la santé, la robustesse, la force, la fierté, le sentiment de la puissance étaient simplement des vices qu'il faudrait expier, amèrement expier : car, au fond, ils sont eux-mêmes prêts à faire expier, ils ont soif de jouer un rôle de bourreaux ! Parmi eux il y a quantité de vindicatifs déguisés en juges, ayant toujours à la bouche, une bouche aux lèvres pincées, de la bave empoisonnée qu'ils appellent « justice » et qu'ils sont toujours prêts à lancer sur tout ce qui n'a pas l'air mécontent, sur tout ce qui, d'un cœur léger, suit son chemin. Parmi eux ne manque pas non plus cette répugnante espèce de gens vaniteux, avortons menteurs qui veulent représenter les « belles âmes » et lancer sur le marché, drapée dans de la poésie et d'autres fioritures, leur sensualité estropiée, décorée du nom de « pureté du cœur » ! c'est l'espèce des onanistes moraux qui se satisfont d'eux-mêmes. Le désir des malades de représenter la supériorité sous une forme quelconque, leur instinct à découvrir des voies détournées conduisant à la tyrannie sur les hommes bien portants — où ne la trouve-t-on pas cette aspiration des faibles, justement des plus faibles, vers la puissance ? En particulier la femme malade : nul être ne la surpasse en raffinement, lorsqu'elle veut dominer, oppresser, tyranniser. Pour arriver à son but la femme malade n'épargne ni les vivants ni les morts, elle déterre ce qui est le plus profondément enterré (les Bogos disent : « la femme est une hyène »). Qu'on jette un regard sur ce qui se passe dans le secret de toutes les familles, de toutes les corporations et communautés : partout la

lutte des malades contre les bien portants, — une lutte secrète, dans la plupart des cas, une lutte au moyen de petites poudres empoisonnées, de coups d'épingles, de mines sournoisement résignées, parfois aussi à l'aide de ce pharisaïsme morbide des attitudes tapageuses qui joue volontiers « la noble indignation ». Jusque dans le domaine sacro-saint de la science il voudrait se faire entendre, ce rauque aboiement indigné des chiens maladifs, la rage haineuse, l'esprit de mensonge de ces nobles pharisiens (— je rappelle encore une fois aux lecteurs qui ont des oreilles ce Berlinois, apôtre de la vengeance, Eugène Dühring qui, dans l'Allemagne contemporaine, fait l'usage le plus immodéré et le plus déplaisant du tam-tam moral : Dühring, le plus grand hâbleur moral de notre époque, même parmi ses pareils, les antisémites). Ce sont tous hommes du ressentiment, ces disgraciés physiologiques, ces vermoulus, il y a là une puissance frémissante de vengeance souterraine, insatiable, inépuisable dans ses explosions contre les heureux, ingénieux dans les travestissements de la vengeance, dans les prétextes à exercer la vengeance. Quand parviendront-ils au triomphe sublime, définitif, éclatant de cette vengeance ? — Alors, indubitablement, quand ils arriveront à jeter dans la conscience des heureux leur propre misère et toutes les misères : de sorte qu'un jour ceux-ci commenceraient à rougir de leur bonheur et à se dire peut-être les uns aux autres : « Il y a une honte à être heureux, en présence de tant de misères ! »... Mais quelle erreur plus grande et plus néfaste que celle des heureux, des robustes, des puissants d'âme et de corps qui se mettent à douter de leur droit au bonheur ! Arrière ce « monde renversé ! » Arrière ce honteux amollissement du sentiment ! Que les malades ne rendent pas malades les bien portants — et cet amollissement ne serait pas autre chose — tel devrait être sur

terre le point de vue supérieur : — et pour l'atteindre il faudrait tout d'abord que les bien portants fussent séparés des malades, qu'ils soient mêmes protégés de la vue des malades, qu'ils ne se confondent pas avec eux. Ou bien serait-ce peut-être leur devoir de se faire gardes-malades ou médecins ?… Non, ils ne pourraient méconnaître leur devoir d'une façon plus flagrante qu'en agissant ainsi, — l'élément supérieur ne doit pas s'abaisser à être l'instrument de l'élément inférieur, le pathos de la distance doit aussi, pour toute éternité, séparer les devoirs ! Le droit d'existence des bien portants — c'est le privilège de la cloche sonore sur la cloche fêlée au son trouble — est d'une importance mille fois plus grande : eux seuls sont la garantie de l'avenir, eux seuls sont responsables de l'humanité. Ce qu'ils peuvent, ce qu'ils doivent faire, jamais un malade ne devrait et ne pourrait le faire : mais pour qu'ils puissent faire ce qu'ils sont seuls à devoir faire, comment leur laisserait-on encore la liberté d'agir en médecins, en consolateurs, en « sauveurs » des malades ?… Et pour cela, laissez entrer de l'air pur ! Évitez surtout le voisinage des asiles d'aliénés et des hôpitaux de la civilisation ! Ayez bonne compagnie, notre compagnie ! Ou bien créez la solitude, s'il le faut ! Mais fuyez en tous les cas les émanations nuisibles de la corruption interne et de la secrète atteinte de la maladie. De la sorte, mes amis, nous pourrons nous défendre, du moins pendant quelque temps encore, contre les deux plus terribles contagions qui nous menacent particulièrement, — contre le profond dégoût de l'homme ! contre la profonde pitié pour l'homme !…

A-t-on compris jusque dans toutes leurs profondeurs — et j'exige que justement ici l'on saisisse profondément, l'on comprenne profondément — les raisons qui me font prétendre que cela ne saurait être le devoir des bien portants de soigner les ma-

lades, de guérir les malades, alors on aura saisi les raisons d'une autre nécessité, — la nécessité d'avoir des médecins et des gardes-malades qui soient eux-mêmes des malades : et maintenant nous tenons, nous saisissons des deux mains le sens du prêtre ascétique. Le prêtre ascétique doit être pour nous le sauveur prédestiné, le pasteur et le défenseur du troupeau malade : c'est ainsi seulement que nous pourrons comprendre sa prodigieuse mission historique. La domination sur ceux qui souffrent, voilà le rôle auquel le destine son instinct, il y trouve son art spécial, sa maîtrise, sa catégorie de bonheur. Il faut qu'il soit malade lui-même, il faut qu'il soit intimement affilié aux malades, aux déshérités pour pouvoir les entendre, — pour pouvoir s'entendre avec eux ; mais il faut aussi qu'il soit fort, plus maître de lui-même que des autres, inébranlable surtout dans sa volonté de puissance, afin de posséder la confiance des malades et d'en être craint, afin d'être pour eux un soutien, un rempart, une contrainte, un instructeur, un tyran, un Dieu. Il a à défendre son troupeau — contre qui ? Contre les bien portants assurément, mais aussi contre l'envie qu'inspirent les bien portants ; il doit être l'ennemi naturel et le contempteur de toute santé et de toute puissance, de tout ce qui est rude, sauvage, effréné, dur, violent, à la façon des bêtes de proie. Le prêtre est la première forme de l'animal plus délicat qui méprise plus facilement encore qu'il ne hait. Sur lui pèsera la nécessité de faire la guerre aux animaux de proie, guerre de ruse (d' « esprit ») plutôt que de violence, cela va de soi ; — il lui faudra pour cela assumer parfois, sinon le type, du moins la signification d'une bête de proie inconnue, où l'on verra confondues, en une unité formidable et attrayante, la cruauté de l'ours blanc, la patience froide du tigre et surtout l'astuce du renard. Si la nécessité l'y contraint, il s'avancera grave-

ment, à la façon d'un ours, respectable, froid, circonspect, supérieurement trompeur, comme un héraut et un porte-parole de puissances mystérieuses, même au milieu d'autres espèces de bêtes de proie, résolu à semer, autant qu'il le pourra sur ce terrain, la souffrance, la division, la contradiction, n'étant que trop habile en son art de se rendre maître de ceux qui souffrent, en toute occasion. Il apporte avec lui le baume et le remède, sans doute ! mais il a besoin de blesser avant de guérir ; tout en calmant alors la douleur que cause la blessure, il empoisonne aussi la blessure. — Il s'entend particulièrement à cette besogne, ce charmeur, ce dompteur, au contact de qui forcément tout bien portant devient malade et tout malade se soumet et s'apprivoise. Du reste, il ne défend pas mal son troupeau malade, cet étrange berger, — il va jusqu'à le défendre contre lui-même, contre la dépravation, la malice, l'esprit de révolte qui éclate dans le troupeau, contre toutes les affections particulières aux malades et aux souffreteux quand ils sont réunis ; il lutte habilement et rudement, mais sans bruit, contre l'anarchie et les germes de dissolution menaçant toujours le troupeau, où cette dangereuse matière explosive, le ressentiment, s'amasse sans cesse. Se débarrasser de cette matière explosive sans qu'elle fasse sauter ni le troupeau, ni le berger, tel est son vrai tour de force, et c'est en cela surtout qu'il trouve son utilité. Si l'on voulait résumer en une courte formule la valeur de l'existence du prêtre, il faudrait dire : le prêtre est l'homme qui change la direction du ressentiment. En effet, tout être qui souffre cherche instinctivement la cause de sa souffrance ; il lui cherche plus particulièrement une cause animée, ou, plus exactement encore, une cause responsable, susceptible de souffrir, bref, un être vivant contre qui, sous n'importe quel prétexte, il pourra, d'une façon effective ou en effigie, décharger

sa passion : car ceci est, pour l'être qui souffre, la suprême tentative de soulagement, je veux dire d'étourdissement, narcotique inconsciemment désiré contre toute espèce de souffrance. Telle est, à mon avis, la seule véritable cause physiologique du ressentiment, de la vengeance et de tout ce qui s'y rattache, je veux dire le désir de s'étourdir contre la douleur au moyen de la passion : — généralement on cherche cette cause, à tort selon moi, dans le contre-coup de la défensive, dans une simple mesure protectrice de la réaction, dans un « mouvement réflexe », au cas d'un dommage ou d'un péril soudain, tel que ferait encore une grenouille sans tête pour sortir d'un acide caustique. Mais il y a une différence essentielle : dans un cas on veut empêcher tout dommage ultérieur, dans l'autre on veut étourdir une douleur cuisante, secrète, devenue intolérable, au moyen d'une émotion plus violente quelle qu'elle soit, et chasser, au moins momentanément, cette douleur de la conscience, — pour cela il faut une passion, une passion des plus sauvages et, pour l'exciter, le premier prétexte venu. « Quelqu'un doit être cause que je me sens mal » — cette façon de conclure est propre à tous les maladifs, d'autant plus que la vraie cause de leur malaise demeure cachée pour eux (— ce sera peut-être une lésion du nerf sympathique, une surproduction de bile, un sang trop pauvre en sulfate ou en phosphate de potasse, un ballonnement du bas-ventre qui arrête la circulation du sang, la dégénérescence des ovaires, etc.). Ceux qui souffrent sont d'une ingéniosité et d'une promptitude effrayantes à découvrir des prétextes aux passions douloureuses ; ils jouissent de leurs soupçons, se creusent la tête à propos de malices ou de torts apparents dont ils prétendent avoir été victimes ; ils examinent jusqu'aux entrailles de leur passé et de leur présent, pour y trouver des choses sombres et mystérieuses qui leur permettront de

s'y griser de douloureuses méfiances, de s'enivrer au poison de leur propre méchanceté, — ils ouvrent avec violence les plus anciennes blessures, ils perdent leur sang par des cicatrices depuis longtemps fermées, ils font des malfaiteurs de leurs amis, leur femme, leurs enfants, de tous leurs proches. « Je souffre : certainement quelqu'un doit en être la cause » — ainsi raisonnent toutes les brebis maladives. Alors leur berger, le prêtre ascétique, leur répond : « C'est vrai, ma brebis, quelqu'un doit être cause de cela : mais tu es toi-même cause de tout cela, — tu es toi-même cause de toi-même ! »... Est-ce assez hardi, assez faux ! Mais un but est du moins atteint de la sorte ; ainsi que je l'ai indiqué la direction du ressentiment est — changée.

On devine maintenant, d'après cet énoncé, ce que l'instinct guérisseur de la vie a tout au moins tenté, par l'intermédiaire du prêtre ascétique et l'usage qu'il a dû faire, pendant un certain temps, de la tyrannie de concepts paradoxaux et paralogiques tels que « la faute », « le péché », « l'état de péché », « la perdition », « la damnation » : il s'agissait de rendre les malades inoffensifs, jusqu'à un certain point, d'exterminer les incurables en les tournant contre eux-mêmes, de donner aux moins malades une sévère direction vers leur personne, de faire rétrograder leur ressentiment (« Une chose est nécessaire » —), et de faire servir ainsi les mauvais instincts de ceux qui souffrent à leur propre discipline, à leur surveillance, à leur victoire sur soi-même. Bien entendu il ne peut être question, avec une pareille « médication », un pur traitement des passions, de véritable guérison des malades, au sens physiologique ; on ne pourrait même pas prétendre que l'instinct vital ait eu prévision, ou intention de guérir. Une sorte de concentration et d'organisation des malades d'une part (— le mot « Église » en est la désignation la plus popu-

laire), une sorte de mise en sécurité provisoire des mieux portants, des mieux charpentés d'autre part, donc un gouffre creusé entre les bien portants et les malades — et pendant longtemps ce fut tout ! Mais c'était déjà beaucoup ; c'était énorme !… [Dans cette dissertation, on le voit, je pars d'une hypothèse que, pour des lecteurs tels que ceux dont j'ai besoin, il est inutile de démontrer. La voici : l' « état de péché » chez l'homme n'est pas un fait, mais seulement l'interprétation d'un fait, à savoir d'un malaise physiologique — ce malaise considéré à un point de vue moral et religieux qui ne s'impose plus à nous. — Que quelqu'un se sente « coupable » et « pécheur » ne prouve nullement qu'il le soit en réalité, pas plus que quelqu'un est bien portant parce qu'il se sent bien portant. Qu'on se souvienne donc des fameux procès de sorcellerie : à cette époque, les juges les plus clairvoyants et les plus humains ne doutaient pas qu'il n'y eût là culpabilité ; les « sorcières » elles-mêmes n'en doutaient pas, — et pourtant la culpabilité n'existait pas. Donnons à cette hypothèse une forme plus large : la « douleur psychique » elle-même ne passe pas à mes yeux pour un fait, mais seulement pour une explication (de causalité) des faits qu'on ne peut encore formuler exactement : c'est quelque chose qui flotte dans l'air et que la science est impuissante à fixer — en somme un mot bien gras tenant la place d'un maigre point d'interrogation. Quand quelqu'un ne vient pas à bout d'une « douleur psychique », la faute n'en est pas, allons-y carrément, à son âme, mais plus vraisemblablement à son ventre (y aller carrément, ce n'est pas encore exprimer le vœu d'être entendu, d'être compris de cette façon…). Un homme fort et bien doué digère les événements de sa vie (y compris les faits et les forfaits), comme il digère ses repas, même lorsqu'il a dû avaler de durs morceaux. S'il ne s'accommode pas d'un événement, ce

genre d'indigestion est aussi physiologique que l'autre — et souvent n'est, en réalité, qu'une des conséquences de l'autre. — Une telle conception, entre nous soit dit, n'empêche pas de demeurer l'adversaire résolu de tout matérialisme…]

Pourtant, est-ce au juste un médecin, ce prêtre ascétique ? — Nous avons déjà vu combien peu de droits il a au titre de médecin, quoi qu'il mette tant de complaisance à se regarder comme « sauveur » et à se laisser vénérer comme tel. Il ne combat que la douleur même, le malaise de celui qui souffre, et non la cause de la maladie, non le véritable état maladif, — ce sera là notre grand grief contre la médication sacerdotale. Mais si l'on se place au point de vue que seul connaît et occupe le prêtre, on ne peut pas assez admirer tout ce qu'avec une pareille perspective il a vu, cherché et trouvé. L'adoucissement de la souffrance, la « consolation » sous toutes ses formes, c'est sur ce domaine que se révèle son génie : avec quelle hardiesse et quelle promptitude il a fait choix des moyens ! On pourrait dire, en particulier, que le christianisme est un grand trésor de ressources consolatrices des plus ingénieuses, tant il porte en lui de ce qui réconforte, de ce qui tempère et narcotise, tant il a risqué, pour consoler, de remèdes dangereux et téméraires ; il a deviné, avec un flair subtil, si raffiné, d'un raffinement tout oriental, les stimulants par lesquels on peut vaincre, ne fût-ce que par moments, la profonde dépression, la pesante lassitude, la noire tristesse de l'homme physiologiquement atteint. Car on peut dire qu'en général toutes les grandes religions ont eu pour objet principal de combattre une pesante lassitude devenue épidémique. On peut tout d'abord présumer que, de temps à autre, à certains points du globe, un sentiment de dépression, d'origine physiologique, doit nécessairement se rendre maître des masses profondes, sentiment qui toutefois,

faute de connaissances physiologiques, ne reconnaît pas sa vraie nature, de sorte qu'on ne saurait en trouver la cause et le remède que dans la psychologie morale (— ceci est ma formule générale pour ce qu'on appelle communément « religion »). Un tel sentiment de dépression peut être d'origine extrêmement multiple : il peut naître d'un croisement de races trop hétérogènes (ou de classes — les classes indiquant toujours des différences de naissance et de race : le spleen européen, le « pessimisme » du dix-neuvième siècle sont essentiellement la conséquence d'un mélange de castes et de rangs, mélange qui s'est opéré avec une rapidité folle) ; il peut provenir encore des suites d'une émigration malheureuse — une race s'étant fourvoyée dans un climat pour lequel son adaptabilité ne suffisait pas (le cas des Indiens aux Indes) ; ou bien il peut être l'effet tardif de la vieillesse et de l'épuisement de la race (le pessimisme parisien à partir de 1850), à moins qu'il ne soit dû à quelque erreur diététique (l'alcoolisme au moyen âge ; l'absurdité des végétariens, qui, il est vrai, a pour elle l'autorité du gentilhomme Christophe chez Shakespeare) ; ou à un sang vicié, malaria, syphilis, etc. (la dépression allemande après la guerre de Trente ans qui couvrit de maladies contagieuses la moitié de l'Allemagne, préparant ainsi le terrain à la servilité et à la pusillanimité allemandes). Dans ce cas on cherche toujours à organiser un combat de grande allure contre le sentiment de malaise ; mettons-nous rapidement au courant de ses pratiques et de ses formes les plus importantes. (Je laisse, comme de raison, complètement de côté le combat des philosophes contre ce sentiment de malaise, combat qui toujours a lieu en même temps que l'autre, — il est suffisamment intéressant, mais trop absurde, trop indifférent au point de vue pratique, trop subtil, trop aux aguets, par exemple si l'on veut dé-

montrer que la souffrance est une erreur en partant de la naïve hypothèse que la souffrance disparaîtrait dès que l'on y aurait reconnu une erreur — mais voilà ! elle se garde bien de disparaître…) On combat tout d'abord ce malaise dominant par des moyens qui ramènent le sentiment de la vie à son expression la plus rudimentaire. S'il est possible, plus de volonté, plus de désir du tout ; éviter tout ce qui excite la passion, tout ce qui fait du « sang » (ne pas manger de sel : hygiène des fakirs) ; ne pas aimer ; ne pas haïr ; l'humeur égale ; ne pas se venger ; ne pas s'enrichir ; ne pas travailler ; mendier ; autant que possible pas de femme, ou aussi peu de « femme » que possible ; au point de vue intellectuel le principe de Pascal « il faut s'abêtir ». Résultat, en langage psychologique et moral : « anéantissement du moi », « sanctification » ; en langage physiologique : hypnotisation, — tentative de trouver pour l'homme quelque chose qui ressemblât au sommeil hivernal de certaines espèces d'animaux, à l'estimation de beaucoup de plantes des régions tropicales, un minimum d'assimilation qui permette à la vie de persister, sans que la conscience ait part à cette persistance. Pour atteindre ce but, une somme énorme d'énergie humaine a été dépensée — en vain peut-être ?… Que de tels sportsmen de la « sainteté », dont toutes les époques et presque tous les peuples nous présentent une si riche collection aient réussi à se délivrer effectivement de ce qu'ils combattaient à l'aide d'un aussi rigoureux training, c'est ce dont on ne peut sérieusement douter, — car, à l'aide de leur système de procédés hypnotiques, ils vinrent réellement à bout de leur profonde dépression physiologique dans une infinité de cas : aussi leur méthode compte-t-elle parmi les faits ethnologiques universels. Il n'est pas permis non plus de tenir déjà pour un symptôme de folie ce projet de réduire par la famine la chair

et le désir (comme aime à le faire la lourde espèce des chevaliers Christophe et des « libres penseurs » mangeurs de rosbif). Il n'en est pas moins certain que cette méthode a préparé et peut préparer encore la voie à toute sorte de troubles intellectuels, aux « lumières intérieures » par exemple, comme on le voit chez les Hesychastes du mont Athos, aux hallucinations de formes et de sonorité, aux débordements voluptueux et aux extases de la sensualité (l'histoire de sainte Thérèse). L'explication qu'ont donnée de ces états ceux qui en étaient atteints a toujours été aussi exaltée et aussi fausse que possible, cela se conçoit : mais on ne doit pas se méprendre au ton de reconnaissance convaincue qui anime déjà la volonté d'une interprétation de cette espèce. L'état supérieur, la béatitude elle-même, toute cette hypnotisation et cette tranquillité enfin obtenue, voilà toujours à leurs yeux le mystère par excellence qu'aucun symbole, pour sublime qu'il soit, ne peut exprimer, c'est le retour béni à l'essence des choses, c'est la libération de toute erreur, c'est la « science », c'est la « vérité », c'est l' « être », c'est la délivrance de tous les buts, de tous les désirs, de toute activité, c'est aussi un état par-delà le bien et le mal. « Le bien et le mal, dit le bouddhiste, — l'un et l'autre sont des entraves : l'homme parfait se rend maître de l'un et de l'autre »... « L'action et l'omission, dit le croyant des Vedânta, ne lui cause aucune douleur ; en vrai sage il secoue loin de lui le bien et le mal ; aucun fait ne trouble plus son royaume ; le bien et le mal, il les a franchis tous deux » : — c'est là, en somme, une conception entièrement indienne, tant brahmanique que bouddhique. (Ni la pensée indienne, ni la pensée chrétienne n'estiment que la suprême délivrance soit accessible à la vertu, à l'amélioration morale, si haut qu'elle place d'ailleurs la valeur hypnotique de la vertu qu'on retienne bien ce point, — il correspond simplement à un

fait. Être demeuré vrai en cette occasion, voilà qui peut être considéré comme un des meilleurs morceaux de réalisme dans les trois religions principales, du reste si foncièrement entachées d'erreur morale. « Pour l'homme qui possède la connaissance le devoir n'existe pas… » « Ce n'est pas en acquérant des vertus que l'on arrive à obtenir le salut : car le salut consiste à être un avec le brahme qui n'est pas perfectible ; et tout aussi peu en se débarrassant de vices : car le brahme, avec qui le salut consiste à être un, est éternellement pur », — passages du commentaire du Çankara, cités par la première autorité véritable pour la philosophie indoue en Europe, mon ami Paul Deussen). Rendons donc honneur au « salut » tel que nous le présentent les grandes religions ; par contre, il nous sera un peu difficile de nous en tenir sérieusement à l'appréciation du profond sommeil que nous ont laissé ces hommes fatigués, trop fatigués même pour le rêve, — je veux dire le profond sommeil considéré comme la fusion avec le brahme, comme la réalisation de l'union mystique avec Dieu. « Alors qu'il est complètement endormi — ainsi s'exprime l'« écrit » le plus ancien et le plus vénérable — complètement arrivé au repos, de sorte que même les chimères du rêve sont dispersées, alors, ô très Cher, il est uni avec l'être, il est retourné à sa source primitive, — enveloppé du moi qui connaît, il n'a plus conscience de ce qui est en lui ou hors de lui. Ce pont n'est franchi ni par le jour ni par la nuit, ni par la vieillesse ni par la mort, ni par la souffrance, ni par l'œuvre bonne ou mauvaise. » « Dans l'état de sommeil profond, disent encore les adeptes de la plus profonde de ces trois grandes religions, l'âme s'élève hors de ce corps, elle entre dans la plus haute région de lumière, et se présente ainsi sous sa forme véritable : elle est alors l'incarnation de l'esprit le plus haut, l'esprit qui vagabonde en plaisantant, en jouant, en se ré-

jouissant avec des femmes, des carrosses ou des amis, alors elle ne songe plus aux misérables attaches du corps, à quoi le prâna (le souffle vital) est attelé comme la bête de trait au chariot. » Pourtant nous ne voulons pas perdre de vue, comme dans le cas du « salut », que, si l'on fait abstraction de la fastueuse exagération orientale, on trouve exprimée ici une estimation semblable à celle d'Epicure, cet esprit clair, tempéré, comme tout esprit grec, mais esprit souffrant : l'insensibilité hypnotique, le calme du profond sommeil, l'anesthésie en un mot — pour ceux qui souffrent et se sentent profondément mal à l'aise, c'est là déjà le bien supérieur, la valeur par excellence c'est là, nécessairement, ce que l'on peut atteindre de plus positif, c'est le positif même. (Suivant la même logique du sentiment, dans toutes les religions positives le néant s'appelle Dieu.)

Beaucoup plus fréquemment, au lieu d'un pareil étouffement hypnotique de la sensibilité, de la faculté de souffrir qui suppose déjà des forces peu communes, avant tout le courage, le mépris de l'opinion, le « stoïcisme intellectuel », on emploie, contre les états de dépression, un autre training, en tous les cas plus commode : l'activité machinale. Que par elle une existence de souffrances soit considérablement allégée, la chose n'est pas douteuse ; on appelle aujourd'hui ce résultat un peu hypocritement « la bénédiction du travail ». L'allégement provient de ce que l'intérêt du patient est fortement détourné de la souffrance, — que constamment l'activité, et encore l'activité, occupe la conscience et n'y laisse par conséquent que peu de place à la souffrance : car elle est étroite, cette mansarde que l'on appelle la conscience humaine ! L'activité machinale et tout ce qui s'y rapporte — la régularité absolue, l'obéissance ponctuelle et passive, l'habitude prise une fois pour toutes, l'emploi complet du temps,

une certaine discipline permise et voulue d'« impersonnalité », d'oubli de soi, d'« incuria sui » — : combien radicalement et délicatement le prêtre ascétique a su employer tout cela dans la lutte contre la douleur ! Quand il avait affaire à des patients des classes inférieures, à des ouvriers esclaves, à des prisonniers (ou bien à des femmes qui, le plus souvent, sont à la fois ouvrières, esclaves et prisonnières), il ne fallait guère plus qu'une certaine habileté dans le changement des noms, un nouveau baptême, pour que les choses détestées apparussent désormais comme des bienfaits, comme un bonheur relatif : — le mécontentement de l'esclave en face de son sort n'a certes pas été inventé par les prêtres. — Un moyen plus apprécié encore dans la lutte avec la dépression c'est l'organisation d'une petite joie facilement accessible et qui peut passer à l'état de règle ; on se sert souvent de cette médication concurremment avec la précédente. La forme la plus fréquente sous laquelle la joie est ordonnée comme remède est la joie de dispenser la joie (tels les bienfaits, présents, allégements, aides, encouragements, consolations, louanges, distinctions), le prêtre ascétique, en prescrivant l'amour du prochain, prescrit au fond un excitant de l'instinct le plus fort et le plus affirmatif, bien qu'à une dose minime, — la volonté de puissance. Le bonheur de la « moindre supériorité », tel que l'amènent avec eux la bienfaisance, les secours et les témoignages de compassion est le plus puissant moyen de consolation dont se servent les êtres physiologiquement entravés dans les cas où ils sont bien conseillés : dans le cas contraire, ils se nuisent les uns aux autres, toujours en obéissant au même instinct fondamental. Lorsque l'on remonte aux origines du christianisme dans le monde romain, on trouve des sociétés de secours mutuels, des associations pour secourir les pauvres, soigner les malades, enterrer les

morts, associations qui se sont développées dans les plus basses couches sociales de cette époque, où l'on cultivait en conscience de cause ce remède capital contre la dépression, la petite joie, la joie de la bienfaisance mutuelle, — peut-être était-ce alors quelque chose de nouveau, une véritable découverte ? Par une « volonté de mutualité », ainsi provoquée, par une telle formation de troupeaux, de « communautés », de « cénacles », on fera naître à nouveau, quoique à un degré minime, cette volonté de puissance : la formation de troupeaux est, dans la lutte avec la dépression, un important progrès, une victoire. L'accroissement de la communauté fortifie également chez l'individu un intérêt nouveau qui l'arrache souvent à son chagrin personnel, à son aversion contre sa propre personne (la « despectio sui » de Geulinx). Tous les malades, tous les maladifs aspirent instinctivement, poussés par le désir de secouer leur sourd malaise et leur sentiment de faiblesse, à une organisation en troupeau : le prêtre ascétique devine cet instinct et l'encourage ; partout où il y a des troupeaux c'est l'instinct de faiblesse qui les a voulus, l'habileté de prêtre qui les a organisés. Car il ne faut pas s'y tromper : les forts aspirent à se séparer, comme les faibles à s'unir, c'est là une nécessité naturelle ; si les premiers se réunissent, c'est en vue d'une action agressive commune, pour la satisfaction commune de leur volonté de puissance, à laquelle action leur conscience individuelle répugne beaucoup ; les derniers au contraire se mettent en rangs serrés par le plaisir qu'ils éprouvent à ce groupement ; — par là leur instinct est satisfait, tout comme celui des « maîtres » de naissance (c'est-à-dire de l'espèce homme, animal de proie et solitaire) est irrité et foncièrement troublé par l'organisation. Toute oligarchie (l'histoire entière est là pour nous l'apprendre) cache toujours en elle le désir de la tyrannie ; elle

tremble sans cesse à cause de l'effort que chacun des individus qui la composent a besoin de faire pour rester maître de ce désir. (C'était par exemple le cas des Grecs : Platon l'atteste en maint endroit, Platon qui connaissait ses pareils — et qui se connaissait…)

Les moyens que nous avons vu mettre en usage jusqu'ici par les prêtres ascétiques — l'étouffement de tous les sentiments vitaux, l'activité mécanique, la petite joie, celle surtout de l' « amour du prochain », l'organisation en troupeau, l'éveil du sentiment de puissance dans la communauté et sa conséquence, le dégoût individuel étouffé et remplacé par le désir de voir prospérer la communauté — ce sont là, si l'on se place à un point de vue moderne, les moyens innocents employés dans la lutte contre le malaise : tournons-nous maintenant vers les moyens plus intéressants, les moyens « coupables ». Partout il ne s'agit que d'une chose : provoquer un débordement du sentiment, — et cela comme le stupéfiant le plus efficace contre la douleur lente, sourde et paralysante ; c'est pourquoi l'esprit inventif du prêtre s'est montré littéralement inépuisable dans l'examen de cette question unique : « Comment provoque-t-on un débordement du sentiment ?… Cela est dur à entendre et il est évident que l'oreille serait moins choquée si je disais par exemple : « le prêtre ascétique a su utiliser de tout temps l'enthousiasme qui anime toutes les fortes passions » ? Mais pourquoi vouloir flatter encore les oreilles tendres de nos efféminés modernes ? Pourquoi céderions-nous, ne fût-ce que d'un pas, à la tartuferie de leur langage ? Pour nous autres psychologues ce serait déjà une tartuferie en fait ; abstraction faite du dégoût que cela nous causerait. Si, de nos jours, un psychologue témoigne quelque part de son bon goût (— d'autres diraient de son esprit de justice), c'est en ré-

sistant au langage honteusement moraliste, qui empâte tous les jugements modernes sur les hommes et les choses. Car qu'on ne s'y trompe pas : la marque distinctive des âmes modernes, des livres modernes, ce n'est pas le mensonge mais l'innocence incarnée dans le moralisme mensonger. Faire partout à nouveau la découverte de cette « innocence » — c'est peut-être là la part la plus rebutante de notre travail, du travail en soi assez périlleux, dont le psychologue doit se charger aujourd'hui ; c'est une part du grand danger qui nous menace, — une voie qui nous mène peut-être au grand dégoût… Sans doute, les livres modernes (en admettant qu'ils aient une influence durable, ce qui n'est certes pas à craindre, en admettant aussi qu'il naîtra un jour une postérité au goût plus sévère, plus dur, plus sain) — et tout ce qui est moderne en général, ne pourra servir à la postérité que comme vomitif, — et cela à cause de son moralisme doucereux et faux, à cause de son caractère féminin qui s'appelle volontiers « idéalisme », et, en tous les cas, se croit idéaliste. Nos civilisés d'aujourd'hui, nos « bons », ne mentent pas — cela est vrai ; mais cela même n'est pas à leur honneur ! Le véritable mensonge, le mensonge authentique, résolu, loyal (sur la valeur duquel on peut consulter Platon) serait pour eux quelque chose de beaucoup trop sévère, quelque chose de trop fort ; il exigerait ce qu'on peut exiger d'eux, qu'ils ouvrissent les yeux sur eux-mêmes et parvinssent à distinguer en eux le « vrai » du « faux ». Seul le mensonge déloyal leur convient ; tout ce qui aujourd'hui se sent « homme bon » est tout à fait incapable de prendre vis-à-vis d'une chose un autre point de vue que le point de vue déloyalement mensonger, profondément mensonger, vertueusement mensonger, mensonger avec des yeux bleus. Ces « hommes bons », — ils sont tous maintenant foncièrement et radicalement

moralises, et pour ce qui en est de leur loyauté ils sont tous convaincus d'infamie et pervertis pour toute éternité : lequel d'entre eux supporterait encore une vérité « pour ce qui est de l'homme » !... Ou, pour m'exprimer d'une façon plus concrète : lequel supporterait l'épreuve d'une véritable biographie ! .. Je cite des exemples : lord Byron avait laissé quelques notes, des plus intimes, concernant sa propre personne, mais Thomas Moore était « trop bon » : il brûla les papiers de son ami. Le D Gwinner, exécuteur testamentaire de Schopenhauer, a, paraît-il, agi de même, car Schopenhauer, lui aussi, avait pris des notes sur lui et peut-être contre lui (« εἰς ἑαυτὸν »). L'excellent Américain Thayer, le biographe de Beethoven, s'est tout à coup arrêté dans son travail : arrivé à un certain point de cette vie honorable et naïve il ne put plus y tenir... La morale de tout cela c'est qu'aucun homme intelligent ne veut plus écrire sur lui-même une phrase sincère — à moins qu'il n'appartienne à cet ordre des insensés... On nous promet une autobiographie de Richard Wagner : qui donc mettra en doute l'habileté qui y aura présidé ?... Rappelons-nous l'effroi comique qu'a excité en Allemagne le prêtre catholique Janssen par son tableau, si gauche et si naïf, du mouvement de la Réforme ; que serait-ce si quelqu'un s'avisait une fois de nous raconter ce mouvement d'une façon différente ? si un véritable psychologue nous montrait un véritable Luther, non plus avec la naïveté moraliste d'un prêtre de campagne, non plus avec la tenue doucereuse et pleine d'égards des historiens protestants, mais avec la rigueur inflexible d'un Taine, guidé par la force de caractère et non plus avec une habile indulgence envers la force ?... (Les Allemands, soit dit en passant, ont déjà produit le type classique de cette indulgence, — ils peuvent le revendiquer à bon droit : leur Léopold Ranke est en effet l'avocat classique de

toute causa fortiori « le plus habile parmi tous les habiles, opportunistes »).

Mais déjà l'on m'aura compris : — il suffit, n'est-ce pas ? tout bien considéré, que nous autres psychologues nous ne puissions nous débarrasser d'une certaine méfiance envers nous-mêmes ?... Vraisemblablement nous sommes encore « trop bons » pour exercer notre métier, vraisemblablement nous aussi, nous sommes encore les victimes, la proie, les patients de ce goût du jour, entaché de morale, quel que soit le mépris que nous lui vouons, — il est probable que, nous aussi, nous en soyons encore infectés. Contre quoi voulait donc mettre en garde ce diplomate parlant à ses pareils ? « Surtout, Messieurs, méfions-nous de nos premiers mouvements ! ils sont presque toujours bons !... » C'est ce langage que devrait tenir aujourd'hui tout psychologue en s'adressant à ses semblables... Et ceci nous ramène à notre problème qui réclame en effet de nous une certaine rigueur, et surtout une certaine méfiance à l'égard des « premiers mouvements ». L'idéal ascétique au service d'un but, le débordement des sentiments : — celui qui a présente à la mémoire la précédente dissertation devinera déjà en substance ce qui reste à dire. Faire sortir l'âme humaine de tous ses gonds, la plonger dans la terreur, la glace, l'ardeur et le ravissement, à un tel point qu'elle en oublie, comme par un coup de baguette magique, toutes les petites misères de son malaise, de son déplaisir et de son dégoût. Comment arriver à ce but ? et quelle voie est la plus sûre ?... Au fond toutes les grandes passions sont bonnes, pour peu qu'elles puissent se donner carrière brusquement, que ce soit la colère, la crainte, la volupté, la haine, l'espérance, le triomphe, le désespoir, ou la cruauté ; en effet, sans hésitation, le prêtre ascétique a pris à son service toute la meute des chiens sauvages

qui hurlent dans l'homme, pour déchaîner selon le besoin, tantôt celui-ci, tantôt celui-là, dans un but unique, réveiller l'homme de sa longue tristesse, chasser, du moins pour un temps, sa sourde douleur, sa misère hésitante, et cela toujours guidé par une même interprétation, par une « justification religieuse ». Tout débordement de ce genre se paie par la suite, cela se conçoit — les malades en deviennent plus malades : — et c'est pourquoi cette façon de porter remède à la douleur est, selon nos conceptions modernes, une façon « coupable ». Il faut pourtant, l'équité l'exige, faire bien remarquer qu'elle a été appliquée à bonne intention, que le prêtre ascétique a eu pleinement foi en son efficacité, qu'il crut même indispensable de la prescrire, — et qu'assez souvent il faillit périr lui-même, au spectacle de la souffrance dont il était l'auteur ; remarquons aussi que les terribles revanches physiologiques de tels excès, peut-être même les troubles intellectuels qui les suivent, ne sont pas en contradiction absolue avec l'esprit général de ce genre de médication : car il ne s'agissait pas, nous l'avons vu, de guérir des maladies, mais de combattre le malaise et la dépression par des adoucissants et des narcotiques. C'est de cette façon que le but a été atteint. Le tour d'adresse que se permit le prêtre ascétique, pour arracher à l'âme humaine cette musique déchirante et extatique, a pleinement réussi — chacun sait qu'il a su tirer parti du sentiment de culpabilité. Le problème de l'origine de ce sentiment a été indiqué brièvement dans la précédente dissertation — question de psychologie animale, pas davantage : le sentiment de la faute s'est présenté à nous pour ainsi dire à l'état brut. Ce n'est que dans les mains du prêtre, ce véritable artiste pour le sentiment de la faute, que ce sentiment a commencé à prendre forme ! — et quelle forme ! Le « péché » — car tel est le nom donné par le prêtre à la

« mauvaise conscience » animale (de la cruauté tournée à rebours) — le péché est resté jusqu'à présent l'événement capital dans l'histoire de l'âme malade : il représente pour nous le tour d'adresse le plus néfaste de l'interprétation religieuse. L'homme souffrant à son propre sujet, pour une cause quelconque, physiologique certainement, à peu près comme une bête en cage, trouble, indécis, incertain des raisons et des causes, cherchant le pourquoi des choses — car les certitudes procurent des soulagements, — cherchant aussi des remèdes et des narcotiques, l'homme finit enfin par s'entendre avec quelqu'un qui connaît même ce qui est caché — et voici ! il obtient une indication, — son sorcier, le prêtre ascétique, lui donne la première indication sur la « cause » de sa « souffrance » : il doit la chercher en lui-même, dans une faute commise, dans le temps passé, il doit interpréter sa douleur elle-même comme un châtiment… Il a entendu, il a compris, le malheureux : maintenant il en est de lui comme de la poule autour de laquelle on a tracé une ligne. Il n'arrive plus à sortir de ce cercle de lignes : de malade, le voilà devenu « pécheur »… Dès lors, pour des milliers d'années, se dresse devant les yeux le spectacle de ce nouveau malade, le « pécheur » — en sera-t-on jamais débarrassé ? — De quelque côté qu'on se tourne, partout le regard hypnotisé du pécheur, toujours fixé dans la même direction (celle de la « faute », seule cause de la souffrance) ; partout la mauvaise conscience, « dies grewliche Thier », pour employer l'expression de Luther ; partout le passé qui revient, le fait dénaturé, l'action vue d'un « mauvais œil » ; partout la méconnaissance volontaire de la souffrance devenue chose capitale, la douleur transformée en sentiment de faute, de crainte, de châtiment ; partout la discipline, le corps émacié, la contrition ; partout le pécheur qui se torture lui-même sur la

roue cruelle d'une conscience inquiète et voluptueusement malade ; partout la peine muette, la peur affreuse, l'agonie du cœur martyrisé, les spasmes d'un bonheur inconnu, le cri désespéré vers le « salut ». Et vraiment, grâce à cette façon d'agir, l'ancienne dépression, la lourde lassitude, finissaient par être totalement surmontées, la vie redevenait très intéressante : éveillé, toujours éveillé, même la nuit, ardent, carbonisé, épuisé et point fatigué cependant — tel apparaissait l'homme, « le pécheur » initié à ces mystères. Ce vieux sorcier dans la lutte contre le malaise, le prêtre ascétique — avait visiblement remporté la victoire, son règne était venu : déjà l'on ne se plaignait plus de la douleur, on avait soif de douleur. « Souffrir ! toujours souffrir ! encore de la souffrance ! » tel fut le cri de ses disciples et des initiés pendant des siècles. Toute débauche douloureuse du sentiment, tout ce qui brise, renverse, écrase, arrache et ravit en extase, le secret de la torture, les inventions de l'enfer même — tout cela était découvert maintenant, deviné, Utilisé, tout était au service du sorcier pour servir au triomphe de son idéal, de l'idéal ascétique… « Mon royaume n'est pas de ce monde », — répétait-il, avant comme après : avait-il vraiment encore le droit de parler ainsi ?… Goethe a prétendu qu'il n'y avait que trente-six situations dramatiques : à cela seul on devinerait, si on ne le savait déjà, que Gœthe n'était pas un prêtre ascétique. Celui-ci — en connaît davantage…

Au sujet de toute cette médication sacerdotale, la « coupable », le moindre mot de critique serait superflu. Qu'un pareil débordement du sentiment (paré bien entendu des noms les plus saints et tout pénétré de la sainteté de son but) ait jamais été utile à un malade confié aux soins du prêtre ascétique, qui aurait la fantaisie de le prétendre ? Du moins faudrait-il s'entendre sur le sens du mot « utile ». Veut-on dire par là qu'un tel système

de traitement a rendu l'homme meilleur, je n'y contredirai pas : mais j'ajouterai que, pour moi, rendre « meilleur » signifie « domestiquer », « affaiblir », « décourager », « raffiner », « amollir », « efféminer » (rendre meilleur serait donc presque synonyme de dégrader…). S'il s'agit avant tout d'être malade, mal à l'aise, déprimé, un tel système, à supposer qu'il rende le malade « meilleur », le rendra certainement plus malade ; qu'on interroge donc un médecin aliéniste sur les résultats d'une application méthodique des tortures de la pénitence, d'un usage continuel de contrition et d'extases mystiques. Qu'on interroge aussi l'histoire : partout où le prêtre ascétique a appliqué son traitement, la maladie s'est développée avec une promptitude et une intensité inquiétantes. Quel a toujours été le « résultat » ? Le bouleversement du système nerveux ajouté à la maladie antérieure ; et cela en général, comme dans les cas particuliers, pour les individus comme pour les masses. Comme conséquence au training de la pénitence et de la rédemption, nous trouvons les épidémies d'épilepsie les plus épouvantables et les plus violentes que l'histoire connaisse, entre autres la danse de saint Guy et de saint Jean au moyen âge ; nous trouvons d'autre part des manifestations secondaires, telles que d'épouvantables paralysies, et de longues dépressions à la suite desquelles parfois le tempérament d'un peuple ou d'une ville (Genève, Bâle) tourne pour toujours à l'opposé de ce qu'il était ; — à ceci se rattache aussi l'hystérie des sorcières qui avait quelque chose de commun avec le somnambulisme (huit grandes épidémies rien qu'entre les années 1564 et 1605 — ; nous prouvons encore parmi les phénomènes analogues le délire collectif de ces fervents de la mort dont l'horrible cri : « evviva la morte ! » retentit dans toute l'Europe, interrompu par des idiosyncrasies, tantôt voluptueuses, tantôt

enragées de destruction. Du reste, les mêmes alternatives de passions avec les mêmes intermittences et les mêmes sursauts s'observent encore aujourd'hui partout où la doctrine ascétique du péché est accueillie avec une ferveur marquée. (La neurose religieuse apparaît avec tous les symptômes du « haut mal », le fait n'est pas douteux. Ce qu'elle est ? Quæritur). En résumé, l'idéal ascétique et son culte de morale sublimée, cette systématisation ingénieuse, hardie et périlleuse de tous les moyens tendant à un débordement du sentiment, exercée sous le couvert d'un but sacré, est inscrite en caractères terribles et ineffaçables dans toute l'histoire de l'humanité ; hélas ! non pas seulement dans son histoire !... Je ne connais pas de principe qui, autant que cet idéal, a miné la santé et la vigueur des races, surtout des Européens ; sans exagération, on peut l'appeler le fléau par excellence dans l'histoire sanitaire de l'homme en Europe. Tout au plus pourrait-on mettre en parallèle une influence spécifiquement germanique : j'entends l'empoisonnement de l'Europe par l'alcool qui a toujours marché de pair avec la prépondérance politique et la prépondérance de race des Germains (— où ils ont inoculé leur sang ils ont aussi inoculé leur vice). — En troisième lieu dans la série, il faudrait nommer la syphilis, — magno sed proxima intervallo.

Le prêtre ascétique a corrompu la santé de l'âme, partout où il a exercé sa domination ; en conséquence il a aussi corrompu le goût, in artibus et litteris — il le corrompt encore. « Par conséquent ? » — J'espère que l'on m'accordera tout simplement ces conséquences et que je n'aurai du moins plus besoin d'en faire la démonstration. Un mot seulement concernant le livre capital de la littérature chrétienne, son modèle, son « livre par excellence ». Au milieu même de la splendeur gréco-romaine qui était aussi

une splendeur littéraire, en face du monde des lettres antiques qui existait encore dans son entier sans tares et sans lacunes, à une époque où l'on pouvait encore lire quelques livres pour la possession desquels on donnerait aujourd'hui des littératures entières, la naïveté vaniteuse de quelques agitateurs chrétiens — on les appelle — pères de l'Église osa déjà décréter : « Nous aussi, nous avons notre littérature classique, nous n'avons pas besoin de celle des Grecs. » — Et sur ce on montrait fièrement des livres de légendes, des épîtres apostoliques, de petits traités apologétiques, à peu près comme aujourd'hui, à l'aide d'une littérature analogue, l'« armée du salut » anglaise combat le bon combat contre Shakespeare et d'autres « païens ». Je n'aime pas le « nouveau Testament », on le devine ; cela m'inquiète presque d'être ainsi seul de mon avis au sujet de ce livre si estimé et si surfait (le goût de près de deux mille ans s'élève contre moi) : mais qu'y faire ! « Me voici, je ne puis faire autrement », — j'ai le courage de ma mauvaise conscience. L'ancien Testament — c'est là une tout autre affairé : respect à l'ancien Testament ! Chez lui je trouve de grands hommes, un décor héroïque et, chose rare entre toutes en ce monde, l'inestimable naïveté du cœur fort ; bien plus, j'y trouve un peuple. Dans le nouveau, par contre, règne le remue-ménage de toutes sortes de petites sectes, le rococo de l'âme, quelque chose de contourné, d'anguleux et de bizarre, l'atmosphère des conventicules, sans omettre parfois un souffle de douceur bucolique qui sent bien son époque (et sa province romaine) et qui du reste est plutôt hellénique que judaïque. L'humilité et l'air important se donnent la main ; il y a là une loquacité des sentiments qui assourdit presque ; de l'emballement, pas de passion ; une mimique pitoyable ; il est évident que toute éducation solide faisait défaut. Comment pouvaient-ils tant faire

état de leurs petites imperfections, ces pieux bonshommes ! Personne ne s'en occupe et Dieu moins que personne. Pour finir ils veulent encore avoir « la couronne de la vie éternelle », ces petites gens de province. Pourquoi donc ? Dans quel but ? C'est d'une impudence qui n'a pas de nom. Un Pierre « immortel » : qui donc supporterait cela ? Ils ont un orgueil qui prête vraiment à rire : cela ne cesse de rabâcher ses affaires personnelles, ses sottises, ses tristesses, ses soucis mesquins, comme si l'Essence des choses était obligée de s'en préoccuper, cela n'est jamais las de mêler Dieu dans les plus petits chagrins où ils s'embourbent. Et ce perpétuel tutoiement de mauvais goût dans les rapports avec Dieu ! Cette familiarité judaïque, et non seulement judaïque, familiarité de la gueule et de la patte avec Dieu ! Il y a dans l'Asie orientale de petits « peuples païens » méprisés, dont ces premiers chrétiens auraient pu apprendre quelque chose en fait de tact dans la vénération ; ces peuples ne se permettent pas, les missionnaires chrétiens en font foi, de prononcer même le nom de leur dieu. Cela me paraît d'une délicatesse charmante : mais assurément c'est trop délicat, non pas seulement pour les premiers chrétiens : pour marquer l'opposition, qu'on se souvienne de Luther, le paysan le plus « éloquent » et le plus immodeste qu'ait connu l'Allemagne, et du ton qui lui plaisait par-dessus tout dans ses entretiens avec Dieu. La guerre entreprise par Luther contre les saints, médiateurs de l'Église (et en particulier contre « le pape, ce porc du diable »), n'était, en somme, cela est certain, que la rébellion d'un rustre à qui déplaisait la bonne étiquette de l'Église, cette étiquette cérémonieuse du goût hiératique, qui ne permettait l'approche du saint des saints qu'aux plus consacrés et aux plus silencieux, et laissait les rustres au dehors. Une fois pour toutes, les gens mal appris ne devaient pas

avoir la parole, surtout ici, — mais Luther le paysan l'entendait tout autrement, cela n'était pas assez allemand pour lui : il voulait avant tout parler directement, en personne, « sans gêne » avec son Dieu… Eh bien ! il l'a fait. — L'idéal ascétique, on le conçoit, ne fut jamais et nulle part une école de bon goût, encore moins de bonnes manières, — il fut, au meilleur cas, une école de manières hiératiques — : c'est qu'il renferme en lui quelque chose qui est fatal aux bonnes manières, — le manque de mesure, la haine de la mesure, il est lui-même un « non plus ultra ».

L'idéal ascétique n'a pas seulement corrompu le goût et la santé, il a encore corrompu une troisième, une quatrième, une cinquième, une sixième chose (je me garderai bien de les énumérer toutes, je n'en finirais pas !). Ce n'est pas l'action de cet idéal que je veux mettre en lumière ici, seulement, sa signification', ce qu'il laisse deviner, ce qui est caché derrière lui, sous lui, en lui, ce dont il est l'expression provisoire, obscure, chargée de points d'interrogation et de malentendus. Et ce n'est que pour atteindre ce but que je ne devais pas épargner à mes lecteurs un aperçu de son action monstrueuse et aussi un aperçu de son action néfaste : afin de les préparer enfin au dernier aspect, l'aspect le plus formidable que la question du sens de cet idéal puisse prendre à mes yeux. Que signifie la puissance de cet idéal, sa monstrueuse puissance ? Pourquoi lui a-t-on cédé tant de terrain ? Pourquoi ne lui a-t-on pas opposé plus de résistance ? L'idéal ascétique exprime une volonté : où se trouve la volonté adverse en qui s'exprime un idéal adverse ? L'idéal ascétique a un but, — celui-ci est assez général, pour qu'en dehors de lui tous les intérêts de l'existence humaine paraissent bornés, mesquins, étroits ; à la poursuite de ce but, il emploie les temps, les peuples, les hommes ; il n'admet aucune autre interprétation, aucun autre but ; il rejette,

nie, affirme, confirme uniquement dans le sens de son interprétation (— exista-t-il du reste jamais un système d'interprétation plus conséquent et d'invention plus ingénieuse ?) ; il ne s'assujettit à aucune puissance, il croit au contraire à sa prééminence sur toute puissance, il croit absolument avoir le pas sur toute autre puissance, — il est persuadé que toute puissance sur terre doit d'abord recevoir de lui un sens, un droit à l'existence, une valeur, comme instrument de son œuvre, comme voie et moyen vers son but, but unique… Où est l'antithèse de ce système défini de volonté, de but et d'interprétation ? Cette antithèse pourquoi manque-t-elle ?… Où est l'autre « but unique » ?… On me répondra qu'il existe, que, non seulement il a lutté longtemps et avec succès contre cet idéal, mais encore qu'il l'a vaincu sur presque tous les points importants : notre science moderne tout entière en porterait témoignage, — cette science moderne qui, véritable philosophie de la réalité, n'aurait évidemment foi qu'en elle-même, aurait évidemment seule le courage, la volonté d'elle-même, et jusqu'ici aurait fort bien su se passer de Dieu, de l'au-delà et des vertus négatives. Cependant tout ce tapage et ce bavardage d'agitateurs ne fait pas la moindre impression sur moi : ces trompettes de la réalité sont de piètres musiciens, leurs voix ne sortent pas assez intelligibles des profondeurs, ils n'expriment pas l'abîme qu'il y a dans la conscience scientifique car aujourd'hui la conscience scientifique est un abîme — le mot « science », dans les gueules de pareils tapageurs, est simplement un abus et un attentat à la pudeur. Prenez le contrepied de ce qu'ils disent et vous aurez la vérité : la science aujourd'hui n'a pas la moindre foi en elle-même, elle n'aspire pas à un idéal élevé, — et là où il lui reste encore de la passion, de l'amour, de la ferveur, de la souffrance, là encore, bien loin d'être l'antithèse de cet idéal ascé-

tique, elle n'en constitue que la forme la plus nouvelle et la plus noble. Cela vous paraît-il étrange ?... Il est vrai qu'il y a parmi les savants d'aujourd'hui pas mal de braves gens travailleurs et modestes, à qui plaît leur petit coin retiré et qui, parce qu'ils s'y sentent à l'aise élèvent parfois la voix avec la prétention immodeste de revendiquer un contentement général, surtout dans la science, — il y a là tant de choses utiles à faire ! Je n'en disconviens pas ; pour rien au monde je ne voudrais troubler le plaisir que ces travailleurs prennent à leur métier : car je me réjouis de leur besogne. Mais s'il est vrai qu'à présent l'on travaille énergiquement dans le domaine scientifique et qu'il y a des travailleurs satisfaits de leur sort, il reste à prouver que la science, en tant que bloc, possède aujourd'hui un but, une volonté, un idéal, une passion de foi ardente. C'est tout le contraire, ainsi que je l'ai indiqué : lorsqu'elle n'est pas la plus récente manifestation de l'idéal ascétique, — il s'agit là de cas trop rares, trop choisis et trop distingués pour que le jugement général en soit influencé — la science est aujourd'hui le refuge de toute sorte de mécontentement, d'incrédulité, de remords, de despectio sui, de mauvaise conscience — elle est l'inquiétude même du manque d'idéal, la douleur de l'absence d'un grand amour, le mécontentement d'une tempérance forcée. Oh ! que de choses la science ne dissimule-t-elle pas aujourd'hui ! Que de choses du moins ne doit-elle pas dissimuler ! La capacité de nos plus éminents savants, leur application ininterrompue, leur cerveau qui bout nuit et jour, leur supériorité manouvrière elle-même, — combien souvent tout cela a pour véritable objet de s'aveugler volontairement sur l'évidence de certaines choses ! La science comme moyen de s'étourdir, Connaissez-vous cela ? On les blesse parfois au vif — tous ceux qui sont en rapport avec des savants savent cela — on les

blesse profondément par un mot tout à fait inoffensif, on s'aliène la sympathie de ses amis savants au moment où l'on croit leur rendre hommage, on les met hors d'eux-mêmes, simplement parce que l'on n'a pas été assez fin pour deviner à qui on a affaire : à des êtres qui, souffrant sans vouloir s'avouer ce qu'ils sont, qui s'étourdissent, se fuient eux-mêmes et n'ont qu'une crainte : avoir conscience de ce qu'ils sont en réalité…

— Et maintenant examinons ces cas exceptionnels dont je parlais tantôt, ces derniers idéalistes qui soient aujourd'hui parmi les philosophes et les savants : trouve-t-on peut-être en eux les adversaires désirés de l'idéal ascétique, les antiidéalistes de cet idéal ? C'est là en effet ce qu'ils croient être, ces « incrédules » (car cela, ils le sont tous) ; être les adversaires de cet idéal, c'est là précisément ce qui semble constituer leur dernier reste de foi, tant sur ce point leurs discours, leurs gestes sont passionnés : — mais est-ce là une raison pour que ce qu'ils croient soit vrai ?… Nous qui cherchons la « connaissance », nous nous défions précisément de toute espèce de croyants ; notre défiance nous a peu à peu enseigné à tirer à cet égard des conclusions inverses de celles qu'on tirait jadis : je veux dire à conclure, partout où la force d'une croyance apparaît au premier plan, que cette croyance a des bases quelque peu fragiles, ou même qu'elle est invraisemblable. Nous aussi, nous ne nions pas que la foi « sauve » : mais pour cette raison même nous nions que la foi prouve quelque chose, — une forte foi, moyen de salut, fait naître des soupçons à l'égard de son objet, elle n'est pas un argument en faveur de la « vérité », mais seulement d'une certaine ressemblance — de l'illusion. Or, qu'arrive-t-il dans ce cas ? — Ces négateurs, ces isolés du temps présent, ces esprits intransigeants qui prétendent à la netteté intellectuelle, ces esprits durs, sévères,

abstinents, héroïques qui sont l'honneur de notre temps, tous ces pâles athées, antéchrists, immoralistes, nihilistes, ces sceptiques, ces incrédules et autres rachitiques de l'esprit (ils le sont tous en quelque façon), ces derniers idéalistes de la connaissance en qui seuls aujourd'hui réside et s'incarne la conscience intellectuelle, — ils se croient en effet aussi détachés que possible de l'idéal ascétique, « ces libres, très libres esprits » : et cependant je vais leur révéler une chose qu'ils ne peuvent voir eux-mêmes ; — car ils manquent de l'éloignement nécessaire : — c'est que cet idéal est précisément aussi leur idéal, ils en sont eux-mêmes les représentants aujourd'hui plus que personne peut-être ; ils sont sa forme la plus spiritualisée, ils sont l'avant-garde de ses troupes d'éclaireurs et de guerriers, sa forme de séduction la plus captieuse, la plus délicate et la plus insaisissable : — si, en quelque chose, je suis déchiffreur d'énigmes je veux l'être avec cette affirmation ! Non, ceux-ci sont loin d'être des esprits libres, car ils croient encore à la vérité… Lorsque les Croisés se heurtèrent en Orient sur cet invincible ordre des Assassins, sur cet ordre des esprits libres par excellence, dont les affiliés de grades inférieurs vivaient dans une obéissance telle que jamais ordre monastique n'en connut de pareille, ils obtinrent, je ne sais par quelle voie, quelques indications sur le fameux symbole, sur ce principe essentiel dont la connaissance était réservée aux dignitaires supérieurs, seuls dépositaires de cet ultime secret : « Rien n'est vrai, tout est permis »… C'était là de la vraie liberté d'esprit, une parole qui mettait en question la foi même en la vérité… Aucun esprit libre européen, chrétien, s'est-il jamais égaré dans le mystère de cette proposition, dans le labyrinthe de ses conséquences ? connaît-il par expérience le minotaure de cette caverne ?… J'en doute, ou, pour mieux dire, je sais qu'il en est autrement : — rien

n'est plus étranger à ces soi-disant esprits libres, à ces esprits absolus sur un seul point, que la liberté, l'affranchissement de toute entrave, entendu dans ce sens ; les liens les plus étroits sont précisément ceux qui les attachent à la foi en la vérité, personne plus qu'eux n'y est plus solidement enchaîné. Je connais tout cela, de trop près peut-être : cette louable abstinence philosophique qu'ordonne une telle foi, ce stoïcisme intellectuel qui finit par s'interdire tout aussi sévèrement le « non » que le « oui », cette immobilité voulue devant la réalité, devant le factum brutum, ce fatalisme des « petits faits » (ce petit faitalisme, comme je le nomme) où la science française cherche maintenant une sorte de prééminence morale sur la science allemande, ce renoncement à toute interprétation (à tout ce qui est violence, ajustage, abréviation, omission, remplissage, amplification, bref à tout ce qui appartient en propre à l'interprétation) — tout cela, pris en bloc, est aussi bien l'expression de l'ascétisme par vertu que n'importe quelle négation de la sensualité (ce n'est là, au fond, qu'un cas particulier de cette négation). Mais la force qui pousse à cet ascétisme, cette volonté absolue de la vérité, c'est, que l'on ne s'y trompe pas, la foi dans l'idéal ascétique lui-même, sous la forme de son impératif inconscient, — c'est la foi en une valeur métaphysique, en une valeur par excellence de la vérité, valeur que seul l'idéal ascétique garantit et consacre (elle subsiste et disparaît en même temps que lui). Il n'y a, en bonne logique, pas de science « inconditionnelle » ; la seule pensée d'une telle science est inconcevable, paralogique : une science suppose nécessairement une philosophie, une « foi » préalable qui lui donne une direction, un sens, une limite, une méthode, un droit à l'existence. (Celui qui veut procéder inversement et se dispose par exemple à fonder la philosophie « sur une base strictement scientifique »,

devra d'abord placer la tête en bas, non seulement la philosophie, mais même la vérité, ce qui serait un manque d'égard bien choquant envers deux personnes aussi vénérables !) Sans doute — et je laisse ici la parole à mon Gai Savoir (voyez livre V, aph. 344) — « l'homme véridique, véridique dans ce sens extrême et téméraire que suppose la foi dans la science, affirme par là sa foi en un autre monde que celui de la vie, de la nature et de l'histoire ; et dans la mesure où il affirme cet « autre monde », eh bien ! son antithèse, ce monde-ci, notre monde, ne devra-t-il pas le — nier ?... C'est toujours encore une croyance métaphysique sur quoi repose notre foi en la science, — nous aussi, nous autres penseurs d'aujourd'hui qui cherchons la connaissance, athées et antimétaphysiciens, nous aussi nous prenons encore notre ardeur à cet incendie qu'une croyance plusieurs fois millénaire a allumé, à cette foi chrétienne qui fut aussi la foi de Platon — que Dieu est la vérité et que la vérité est divine... Mais quoi, si précisément cela devenait de moins en moins digne de foi, si rien n'apparaissait plus comme divin, si ce n'est l'erreur, l'aveuglement, le mensonge, — si Dieu lui-même se trouvait être notre mensonge, un mensonge qui a le plus duré ? — Il convient ici de faire une pause et de méditer longuement. La science elle-même a besoin désormais d'une justification (ce qui ne veut même pas dire qu'il en existe une pour elle). Interrogez sur ce point les philosophies les plus anciennes et les plus récentes : il n'en est point qui ait conscience que la volonté de vérité elle-même puisse avoir besoin d'une justification ; il y a là une lacune dans toutes les philosophies. — D'où cela vient-il ? C'est que jusqu'ici l'idéal ascétique a dominé toutes les philosophies, que la vérité a toujours été posée comme essence, comme Dieu, comme instance suprême, que la vérité ne devait pas être envisagée comme pro-

blème. Comprend-on ce « devait » ? — Depuis le moment où la foi dans le Dieu de l'idéal ascétique a été nié, il se pose aussi un nouveau problème : celui de la valeur de la vérité. — La volonté de vérité a besoin d'une critique — définissons ainsi notre propre tâche —, il faut essayer une bonne fois de mettre en question la valeur de la vérité… (Celui qui trouvera ces indications trop succinctes pourra relire le paragraphe du Gai Savoir qui porte le titre : « Dans quelle mesure, nous aussi, nous sommes encore pieux », aphorisme 344, ou, mieux encore, tout le cinquième livre dudit ouvrage et aussi la préface de Aurore.)

Non ! qu'on ne me vienne pas avec la science, quand je cherche l'antagoniste naturel de l'idéal ascétique, quand je demande : « Où est la volonté adverse en qui s'exprime un idéal adverse ? » Pour un tel rôle la science est loin d'être assez autonome, elle a besoin elle-même, en tout état de cause, d'une valeur idéale, d'une puissance créatrice de valeurs qu'elle puisse servir et qui lui donne la foi en elle-même — car, par elle-même, elle ne crée aucune valeur. Ses rapports avec l'idéal ascétique n'ont pas le caractère de l'antagonisme ; on serait plutôt tenté de la considérer comme la force de progrès qui régit l'évolution intérieure de cet idéal. Si elle lui résiste et le combat, cette opposition, à tout bien considérer, ne s'attaque pas à l'idéal même, mais à ses ouvrages avancés, à sa façon de montrer et de masquer son jeu, à sa rigidité, sa dureté, son allure dogmatique, — elle affranchit le principe de vie qui est en son idéal, en niant tout son côté extérieur. Tous deux, la science et l'idéal ascétique, se tiennent sur le même terrain — je l'ai déjà donné à entendre : — ils se rencontrent dans une commune exagération de la valeur de la vérité (plus exactement : dans une croyance commune que la vérité est inestimable, incritiquable), et c'est ce qui fait d'eux nécessaire-

ment des alliés, — de sorte que, à supposer qu'on les combatte, c'est ensemble seulement qu'on peut les combattre et les mettre en question. Si l'on cherche à estimer la valeur de l'idéal ascétique, on est forcément amené à estimer la valeur de la science : c'est là un fait et il importe d'ouvrir l'œil et de dresser l'oreille à temps ! (L'art, soit dit en passant, car en un autre endroit je reviendrai un jour plus longuement sur ce point, — l'art sanctifiant précisément le mensonge et mettant la volonté de tromper du côté de la bonne conscience, est, par principe, bien plus opposé à l'idéal ascétique que la science : voilà ce que ressentit l'instinct de Platon, cet ennemi de l'art, le plus grand que l'Europe ait produit jusqu'à ce jour. Platon contre Homère : voilà l'antagonisme complet, réel : — d'un côté le fanatique de l'au-delà, le grand calomniateur de la vie ; de l'autre, son apologiste involontaire, la nature toute d'or. C'est pourquoi le vasselage d'un artiste au service de l'idéal ascétique constitue le comble de la corruption artistique, malheureusement une corruption des plus ordinaires : car rien n'est aussi corruptible qu'un artiste). Même au point de vue physiologique, la science repose sur les mêmes bases que l'idéal ascétique : l'un et l'autre supposent un certain appauvrissement de l'énergie vitale, — c'est, dans les deux cas, le même tiédissement des passions, le même ralentissement de l'allure ; la dialectique prend la place de l'instinct, la gravité pose son empreinte sur le visage et les gestes (la gravité, ce signe infaillible d'une évolution plus pénible de la matière, de difficultés et de luttes dans l'accomplissement des fonctions vitales). Voyez, dans l'évolution d'un peuple, les époques où le savant passe au premier plan : ce sont des époques de fatigue, souvent de crépuscule, de déclin, — c'en est fait de l'énergie débordante, de la certitude de vie, de la certitude d'avenir. La suprématie du mandarin ne signifie jamais

rien de bon : tout aussi peu que l'avènement de la démocratie, que les tribunaux d'arbitrage remplaçant la guerre, que l'émancipation des femmes, la religion de la souffrance humaine et autres symptômes d'une énergie vitale qui décline. (La science en tant que problème ; la question de la signification de la science — comparez à ce sujet ! la préface de L'Origine de la Tragédie). — Non ! cette « science moderne » — essayez donc de voir clair ! — est pour l'instant le meilleur auxiliaire de l'idéal ascétique, et cela, parce que le plus inconscient, le plus involontaire, le plus dissimulé, le plus souterrain ! Ils ont jusqu'à présent joué le même jeu, les « pauvres d'esprit » et les adversaires scientifiques de l'idéal ascétique (qu'on se garde bien, soit dit en passant, de prendre ces derniers pour l'antithèse de ceux-ci, pour les riches de l'esprit, par exemple : — ils ne le sont pas, je les ai nommés les rachitiques de l'esprit). Et ces fameuses victoires des hommes de science : sans doute ce sont des victoires — mais sur quoi ? L'idéal ascétique ne fut nullement vaincu, bien au contraire, il fut fortifié, je veux dire rendu plus insaisissable, plus spirituel, plus séduisant, toutes les fois qu'une muraille, un ouvrage avancé dont il s'était entouré et qui lui donnait un aspect grossier était impitoyablement battu en brèche et démoli par la science. S'imagine-t-on vraiment que la ruine de l'astronomie théologique, par exemple, ait été une défaite de l'idéal ascétique ?… L'homme est-il peut-être devenu par là moins désireux de résoudre l'énigme de l'existence par la foi en un au-delà, depuis que, à la suite de cette défaite, cette existence est apparue comme plus fortuite encore, plus vide de sens et plus superflue dans l'ordre visible des choses ? Est-ce que la tendance de l'homme à se rapetisser, sa volonté de faire petit, n'est pas, depuis Copernic, en continuel progrès ? Hélas ! c'en est fait de sa foi en sa dignité, en sa valeur

unique, incomparable dans l'échelle des êtres, — il est devenu un animal, sans métaphore, sans restriction ni réserve, lui qui, selon sa foi de jadis, était presque un Dieu (« enfant de Dieu », « Dieu fait homme »)… Depuis Copernic, il semble que l'homme soit arrivé à une pente qui descend, — il roule toujours plus loin du point de départ. — Où cela ? — Vers le néant ? Vers « le sentiment poignant » de son néant ?… Eh bien ! ce serait là le droit chemin — vers l'ancien idéal !… Toutes les sciences (et non point seulement l'astronomie, dont l'influence humiliante et rapetissante a arraché à Kant ce remarquable aveu : « Elle anéantit mon importance »…), toutes les sciences, naturelles ou contre nature — c'est ainsi que j'appelle la critique de la raison par elle-même — travaillent aujourd'hui à détruire en l'homme l'antique respect de soi, comme si ce respect n'avait jamais été autre chose qu'un bizarre produit de la vanité humaine ; on pourrait même dire qu'elles mettent leur point d'honneur, leur idéal austère et rude d'ataxie stoïque, à entretenir chez l'homme ce mépris de soi obtenu au prix de tant d'efforts, en le présentant comme son dernier, son plus sérieux titre à l'estime de soi (en quoi l'homme a raison ; car celui qui méprise est toujours quelqu'un « qui n'a pas désappris d'estimer »…). Mais est-ce là en réalité travailler contre l'idéal ascétique ? Croit-on encore sérieusement (comme les théologiens se le sont imaginé un temps), que par exemple la victoire de Kant sur la dogmatique des théologiens (« Dieu », « âme », « liberté », « immortalité ») ait porté atteinte à cet idéal ! — laissons pour le moment de côté la question de savoir si Kant a jamais eu le dessein de lui porter atteinte. Ce qui est certain, c'est que tous les philosophes transcendantaux ont, depuis Kant, de nouveau cause gagnée, — ils sont émancipés de la tutelle des théologiens : quelle joie ! — Kant leur a révélé ce chemin dé-

tourné où ils peuvent désormais, en toute indépendance et avec la tenue scientifique la plus décente, satisfaire « les désirs de leur cœur ». De même : qui pourrait désormais en vouloir aux agnostiques si, pleins de vénération pour l'Inconnu, le Mystère en soi, ils adorent comme Dieu le point d'interrogation lui-même ? (Xavier Doudan parle quelque part des ravages causés par « l'habitude d'admirer l'intelligible, au lieu de rester tout simplement dans l'inconnu » ; et il pense que les anciens n'avaient pas connu cet abus). À supposer que tout ce que l'homme « connaît », loin de satisfaire ses désirs, les contrarie au contraire et leur fasse horreur, n'est-ce pas une échappatoire vraiment divine que d'en pouvoir rejeter la faute non sur les « désirs », mais sur la « connaissance » elle-même !... « Il n'y a pas de connaissance, donc — il y a un Dieu » ; quelle nouvelle elegantia syllogismi ! quel triomphe de l'idéal ascétique ! —

— L'histoire moderne, considérée dans son ensemble, affirmerait-elle par hasard une attitude plus confiante en face de la vie et de l'idéal ? Sa suprême prétention, c'est aujourd'hui d'être un miroir ; elle rejette toute téléologie ; elle ne veut plus rien « prouver » ; elle dédaigne de s'ériger en juge, et croit montrer par là son bon goût, — elle affirme aussi peu qu'elle nie, elle constate, elle « décrit »... Tout cela est certainement de l'ascétisme, mais à un plus haut degré encore, du nihilisme, qu'on ne s'y méprenne pas ! On remarque chez l'historien un regard triste, dur, mais résolu, — son œil regarde au loin devant lui, comme regarde l'œil d'un navigateur polaire (peut-être pour ne pas regarder en lui, pour ne pas regarder en arrière ?...) Partout de la neige, la vie est muette ici ; les dernières corneilles dont on entend la voix croassent : « À quoi bon ? », « En vain ! », et Nada ! » — rien ne pousse et ne croît plus ici, si ce n'est la méta-

physique pétersbourgeoise et la « pitié » à la Tolstoï. Pour ce qui en est de cette autre variété d'historiens peut-être plus « moderne » encore, sensuelle en tout cas et voluptueuse, faisant des yeux doux à la vie tout comme à l'idéal ascétique, qui se sert du mot « artiste » comme d'un gant, et monopolise aujourd'hui l'éloge de la vie contemplative : oh ! que ces doucereux intellectuels vous donnent soif d'ascètes et de paysages d'hiver ! Non ! que le diable emporte toute cette tourbe « contemplative » ! Combien je préfère encore errer avec les historiens nihilistes à travers les brumes moroses, grises et froides ! — bien mieux, je consens, à supposer qu'on m'oblige à faire un choix, à prêter l'oreille même à un esprit peu doué pour l'histoire, antihistorique (comme ce Dühring dont la parole enivre aujourd'hui en Allemagne une fraction du prolétariat intellectuel, une variété timide encore et un peu honteuse de « belles âmes », la species anarchistica). Les « contemplatifs » sont cent fois pires — je ne sais rien qui me cause plus de dégoût qu'un de ces fauteuils « objectifs », un de ces mignons parfumésde l'histoire, mi-prêtre, mi-satyre, dans le goût de Renan, et qui trahit déjà par le fausset aigu de ses homélies ce qui lui manque, par où il est incomplet, où les cruels ciseaux des Parques ont exercé leur office, hélas ! trop chirurgical ! Voilà qui révolte mon goût et aussi ma patience : que celui qui n'a rien à perdre conserve sa patience en face d'un tel spectacle, — moi, je suis exaspéré, l'aspect de ces « voyeurs » m'irrite contre toute cette « comédie » plus que la comédie elle-même (je veux dire l'histoire, on m'entend bien), je sens alors des fantaisies anacréontiques me monter au cerveau. Dame nature qui au taureau donna les cornes et au lion le χάσμ᾽ ὀδόντων, pour quoi faire me donna-t-elle le pied ?... Pour ruer, par saint Anacréon ! et non pas seulement pour me sauver ; pour fouler aux

pieds ces chaires vermoulues, ces lâches contemplatifs, ces concupiscents eunuques de l'histoire, tous ces raccrocheurs de l'idéal ascétique, cette impuissante tartuferie de la justice ! Tous mes respects pour l'idéal ascétique, tant qu'il est sincère, tant qu'il a foi en lui-même et qu'il ne joue pas la comédie. Mais je ne puis souffrir toutes ces coquettes punaises qui mettent leur ambition sans frein à flairer l'infini jusqu'à ce que l'infini fleure la punaise ; je ne puis souffrir ces sépulcres blanchis qui parodient la vie, je ne puis souffrir ces êtres fatigués et aveulis, qui se drapent dans la sagesse et se donnent un regard « objectif » ; je ne puis souffrir ces agitateurs travestis en héros, qui ceignent leur tête d'épouvantail à moineau du heaume magique de l'idéal ; je ne puis souffrir ces comédiens ambitieux qui voudraient jouer les ascètes et les prêtres, mais ne sont que de tragiques pantins ; et je ne puis les souffrir non plus, ces nouveaux trafiquants en idéalisme, ces antisémites qui aujourd'hui tournent des yeux, frappent leur poitrine de chrétiens, d'Aryens et de braves gens, et par un abus exaspérant du truc d'agitateur le plus banal, je veux dire la pose morale, cherchent à soulever tout l'élément « bête à cornes » d'un peuple (— s'il n'est pas de hâblerie intellectuelle qui dans l'Allemagne d'aujourd'hui n'obtienne quelque succès, cela tient à l'indéniable et déjà manifeste appauvrissement de l'esprit allemand, appauvrissement dont je cherche la cause dans une nourriture trop exclusivement composée de journaux, de politique, de livre et de musique wagnérienne ; à quoi il faut ajouter encore les causes qui expliquent le choix même d'un tel régime : l'exclusivisme et la vanité nationale, le principe fort mais étroit : « l'Allemagne, l'Allemagne par-dessus tout », ensuite aussi la paralysie agitante des « idées modernes »). L'Europe d'aujourd'hui est riche avant tout en excitants ; il semble que rien ne lui soit

plus indispensable que les stimulants et les eaux-de-vie : de là aussi cette vaste falsification de l'idéal, cette eau-de-vie de l'esprit ; de là aussi cette atmosphère répugnante, empestée, chargée de mensonge et de pseudo-alcool, que l'on respire partout. Je voudrais savoir combien de cargaisons d'idéalisme en toc, de travestissements héroïques, de crécelles grandiloquentes, combien de tonnes de sympathie édulcorées et alcoolisées (— raison sociale : « la religion de la souffrance »), combien de paires d'échasses pour « noble indignation » à l'usage des pieds-plats intellectuels, combien de comédiens de l'idéal chrétien et moral devraient être exportés d'Europe pour que l'air y fût quelque peu assaini... Évidemment cette surproduction pourrait donner matière à un nouveau commerce ; évidemment il y a une nouvelle « affaire » à entreprendre avec un petit assortissement d'idoles et d' « idéalistes », — sachez mettre à profit cette indication ! Qui aura le courage de tenter l'entreprise ? — nous avons en main tout ce qu'il faut pour « idéaliser » la terre !... Mais pourquoi parler de courage : une seule chose est nécessaire ici, je veux dire une main, une main peu scrupuleuse, oh ! combien peu !...

— Assez, assez ! Laissons là ces curiosités et ces complexités de l'esprit moderne, où l'on peut trouver autant matière à rire qu'à s'affliger : car notre problème précisément peut se passer d'elles, le problème du sens de l'idéal ascétique, — qu'a-t-il à faire, en effet, avec hier et aujourd'hui ! Je traiterai ces matières avec plus de profondeur et de dureté dans une autre étude (sous le titre de « Histoire du nihilisme européen » ; je renvoie pour cela à une œuvre que je prépare : La Volonté de Puissance. Essai d'une transmutation de toutes les valeurs. Pour le moment il me suffira d'avoir indiqué ceci : l'idéal ascétique, même dans les plus hautes sphères de l'intelligence, n'a pour l'instant qu'une seule

espèce d'ennemis vraiment nuisibles : ce sont les comédiens de cet idéal — car ils éveillent la défiance. Partout ailleurs, dès que l'esprit est à l'œuvre avec sérieux, énergie et probité, il se passe absolument d'idéal, — l'expression populaire de cette abstinence est « athéisme » — : à cela près qu'il veut la vérité. Mais cette volonté, ce reste d'idéal est, si l'on veut m'en croire, cet idéal ascétique même sous sa forme la plus sévère, la plus spiritualisée, la plus purement ésotérique, la plus dépouillée de toute enveloppe extérieure ; elle est par conséquent, moins un reste que le noyau solide de cet idéal. L'athéisme absolu, loyal (— et c'est dans son atmosphère seulement que nous respirons à l'aise, nous autres esprits spirituels de ce temps !) n'est donc pas en opposition avec cet idéal, comme il semble au premier abord ; il est au contraire une phase dernière de son évolution, une de ses formes finales, une de ses conséquences intimes, — il est la catastrophe imposante d'une discipline deux fois millénaire de l'instinct de vérité, qui, en fin de compte, s'interdit le mensonge de la foi en Dieu. (Dans l'Inde la même évolution s'est accomplie d'une façon absolument indépendante, ce qui démontre l'exactitude de mon observation ; le même idéal aboutissant à la même conclusion ; le point décisif atteint cinq siècles avant l'ère chrétienne avec Bouddha ou, plus exactement, avec la philosophie sankhya, popularisée plus tard par Bouddha, et érigée en religion.) Qu'est-ce qui a donc, rigoureusement parlant, remporté la victoire sur le Dieu chrétien ? La réponse se trouve dans mon ouvrage le Gai Savoir, aph. 357 : « C'est la morale chrétienne elle-même, la notion de sincérité appliquée avec une rigueur toujours croissante, c'est la conscience chrétienne aiguisée dans les confessionnaux et qui s'est transformée jusqu'à devenir la conscience scientifique, la propreté intellectuelle à tout prix. Considérer la nature comme si

elle était une preuve de la bonté et de la providence divines ; interpréter l'histoire à l'honneur d'une raison divine, comme preuve constante d'un ordre moral de l'univers et de finalisme moral ; interpréter notre propre destinée, ainsi que le firent si longtemps les hommes pieux, en y voyant partout la main de Dieu, qui dispense et dispose toute chose en vue du salut de notre âme : voilà des façons de penser qui sont aujourd'hui passées, qui ont contre elles la voix de notre conscience, qui, au jugement de toute conscience délicate, passent pour inconvenantes, déshonnêtes, pour mensonge, féminisme, lâcheté, — et cette sévérité, plus que toute autre chose, fait de nous de bons Européens, des héritiers de la plus longue et de la plus courageuse victoire sur soi-même qu'ait remportée l'Europe… » Toutes les grandes choses périssent par elles-mêmes, par un acte d' « autosuppression » : ainsi le veut la loi de la vie, la loi d'une fatale « victoire sur soi-même » dans l'essence de la vie — toujours, pour le législateur lui-même finit par retentir l'arrêt « patere legem quam ipse tulisti ». C'est ainsi que le christianisme en tant que dogme a été ruiné par sa propre morale ; ainsi le christianisme en tant que morale doit aussi aller à sa ruine, — nous sommes au seuil de ce dernier événement. L'instinct chrétien de vérité, de déduction en déduction, d'arrêt en arrêt, arrivera finalement à sa déduction la plus redoutable, à son arrêt contre lui-même ; mais ceci arrivera quand il se posera la question : « que signifie la volonté de vérité »… Et me voici revenu à mon problème, à notre problème, ô mes amis inconnus (— car je ne me connais encore aucun ami) : que serait pour nous le sens de la vie tout entière, si ce n'est qu'en nous cette volonté de vérité arrive à prendre conscience d'elle-même en tant que problème ?… La volonté de vérité, une fois consciente d'elle-même ce sera — la chose ne fait

aucun doute — la mort de la morale : c'est là le spectacle grandiose en cent actes, réservé pour les deux prochains siècles d'histoire européenne, spectacle terrifiant entre tous, mais peut-être fécond entre tous en magnifiques espérances…

Si l'on fait abstraction de l'idéal ascétique, on constatera que l'homme, l'animal-homme, n'a eu jusqu'à présent aucun sens. Son existence sur la terre était sans but ; « pourquoi l'homme existe-t-il ? » — c'était là une question sans réponse ; la volonté de l'homme et de la terre manquait ; derrière chaque puissante destinée humaine retentissait plus puissamment encore le refrain désolé : « En vain ! » Et voilà le sens de tout idéal ascétique : il voulait dire que quelque chose manquait, qu'une immense lacune environnait l'homme, — il ne savait pas se justifier soi-même, s'interpréter, s'affirmer, il souffrait devant le problème du sens de la vie. Il souffrait d'ailleurs de bien des manières, il était avant tout un animal maladif : mais son problème n'était pas la souffrance en elle-même, c'était qu'il n'avait pas de réponse à cette question angoissée : « Pourquoi souffrir ? » L'homme, le plus vaillant, le plus apte à la souffrance de tous les animaux, ne rejette pas la souffrance en soi : il la cherche même, pourvu qu'on lui montre la raison d'être, le pourquoi de cette souffrance. Le non-sens de la douleur, et non la douleur elle-même est la malédiction qui a jusqu'à présent pesé sur l'humanité, — or, l'idéal ascétique lui donnait un sens ! C'était jusqu'à présent le seul sens qu'on lui eût donné ; n'importe quel sens vaut mieux que pas de sens du tout ; l'idéal ascétique n'était à tous les points de vue que le « faute de mieux » par excellence, l'unique pis-aller qu'il y eût. Grâce à lui la souffrance se trouvait expliquée ; le vide immense semblait comblé, la porte se fermait devant toute espèce de nihilisme, de désir d'anéantissement. L'interprétation que l'on don-

nait à la vie amenait indéniablement une souffrance nouvelle, plus profonde, plus intime, plus empoisonnée, plus meurtrière : elle fit voir toute souffrance comme le châtiment d'une faute… Mais malgré tout — elle apporta à l'homme le salut, l'homme avait un sens, il n'était plus désormais la feuille chassée par le vent, le jouet du hasard inintelligent, du « non-sens », il pouvait vouloir désormais quelque chose, — qu'importait d'abord ce qu'il voulait, pourquoi, comment plutôt telle chose qu'une autre : la volonté elle-même était du moins sauvée. Impossible d'ailleurs de se dissimuler la nature et le sens de la volonté à qui l'idéal ascétique avait donné une direction : cette haine de ce qui est humain, et plus encore de ce qui est « animal », et plus encore de ce qui est « matière » ; cette horreur des sens, de la raison même ; cette crainte du bonheur et de la beauté ; ce désir de fuir tout ce qui est apparence, changement, devenir, mort, effort, désir même — tout cela signifie, osons le comprendre, une volonté d'anéantissement, une hostilité à la vie, un refus d'admettre les conditions fondamentales de la vie ; mais c'est du moins, et cela demeure toujours, une volonté !… Et pour répéter encore en terminant ce que je disais au début : l'homme préfère encore avoir la volonté du néant que de ne point vouloir du tout…

Sources et licence

Texte : https://fr.wikisource.org/wiki/La_G%C3%A9n%C3%A9alogie_-de_la_morale. Domaine public ; transcription Wikisource CC BY-SA 4.0. Mise en forme : liregratuitement.com. Tout ce que nous ajoutons reste libre.