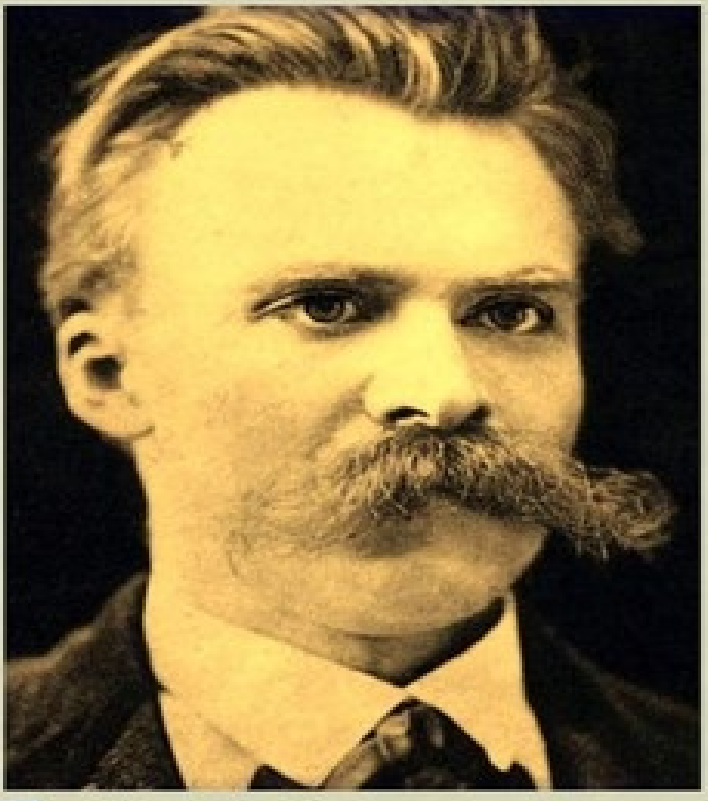
Friedrich NIETZSCHE



Œuvres Complètes

Arvensa Editions

ARVENSA ÉDITIONS

La référence des éditions numériques des oeuvres classiques en langue française

Bénéficiez d'offres privilégiées en vous abonnant à notre lettre d'actualité. Vous serez informé des mises à jour de cette édition et de nos nouvelles publications :

Je m'inscris

Ou rendez-vous sur notre site internet :
www.arvensa.com

©Tous droits réservés Arvensa® Éditions

ISBN : 9782368419199

NOTE DE L'ÉDITEUR

L’objectif des Éditions Arvensa est de vous faire connaître les œuvres des plus grands auteurs de la littérature classique en langue française à un prix abordable, tout en vous fournissant la meilleure expérience de lecture sur votre liseuse.

Nos titres sont ainsi relus, corrigés et mis en forme spécifiquement.

Cependant, si malgré tout le soin que nous avons apporté à cette édition, vous notiez quelques erreurs, nous vous serions très reconnaissants de nous les signaler en écrivant à notre Service Qualité :

servicequalite@arvensa. com

Pour toutes autres demandes, contactez :

editions@arvensa. com

Nos publications sont régulièrement enrichies et mises à jour. Si vous souhaitez être informé de nos actualités et des mises à jour de cette édition, nous vous invitons à vous inscrire sur le site :

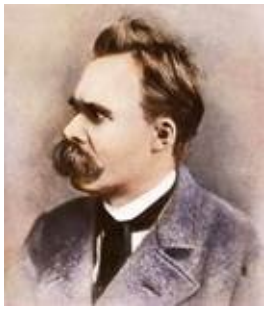
www.arvensa.com

Nous remercions aussi tous nos lecteurs qui manifestent leur enthousiasme en l'exprimant à travers leurs commentaires.

Nous vous souhaitons une bonne lecture.

Arvensa Editions

LISTE DES ŒUVRES



ARVENSA ÉDITIONS
NOTE DE L'ÉDITEUR

– OEUVRES PHILOSOPHIQUES –

- L'Origine de la tragédie
- Considérations inactuelles I — David Strauss, sectateur et écrivain
- Considérations inactuelles II — De l'utilité et de l'inconvénient des études historiques pour la vie
- Considérations inactuelles III — Schopenhauer éducateur
- Considérations inactuelles IV — Richard Wagner à Bayreuth
- Humain, trop humain — tome I
- Humain, trop humain — tome II
- Aurore
- Le gai savoir
- Ainsi parlait Zarathoustra
- Par-delà le bien et le mal
- La généalogie de la morale
- Le cas Wagner
- Nietzche contre Wagner
- Le crépuscule des idoles
- L'Antéchrist
- Ecce Homo

– POÉSIES –

- Au Dieu inconnu
- Dithyrambes de Dionysos

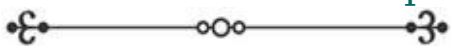
– CORRESPONDANCE –

– ANNEXES –

- Nietzsche, sa vie et sa pensée (par Charles Andler)
- La philosophie de Nietzsche (par Henri Lichtenberger) [848]
- La jeunesse de Friedrich Nietzsche (par Théodore de Wyzewa) [1003]
- Les oeuvres musicales de Friedrich Nietzsche

– OEUVRES PHILOSOPHIQUES –

Nietzsche : Œuvres complètes



L'ORIGINE DE LA TRAGÉDIE

DANS LA MUSIQUE
OU HELLÉNISME ET PESSIMISME

F. NIETZSCHE
Traduction : J. Marnold et J. Morland

Retour à la liste des oeuvres
Pour toutes remarques ou suggestions :
editions@arvensa.com
Ou rendez-vous sur :
www.arvensa.com

Nietzsche a publié L'ORIGINE DE LA TRAGÉDIE (Ou Hellénisme et Pessimisme) en 1872.

L'ouvrage de référence est l'Édition de la Société du Mercure de France, 1906. La traduction est de Jean Marnold et Jacques Morland.

Les notes de l'éditeur sont indiquées par la mention N. D. E., celles du traducteur par la mention N. D. T.

Masques grecs Tragédie et Comédie

L'ORIGINE DE LA TRAGÉDIE

Retour à la liste des oeuvres

Table des matières

Essai d'une critique de soi-même

1.
2.
3.
4.
5.
6.
7.

Préface à Richard Wagner

1.
2.
3.
4.
5.
6.
7.
8.
9.
10.
11.
12.
13.
14.
15.
16.
17.
18.
19.
20.
21.
22.
23.
24.

25.
Notes sur l'Origine de la Tragédie par Henri ALBERT
1.
2.
3.
4.
L'Origine de la Tragédie selon Nietzsche par Jean MOREL (Annexe)

Essai d'une critique de soi-même

1.

Certes, la cause déterminante de ce livre discutable dut être un problème de premier ordre et de grand attrait, et en outre une profonde préoccupation personnelle ; — ce qui en témoigne, c'est l'époque où ce livre fut conçu, *malgré* laquelle il fut conçu, l'époque troublante de la guerre de 1870-71. Pendant que le tonnerre des canons de Wœrth remplissait l'Europe de ses échos, le chercheur subtil, ami des énigmes, qui devait enfanter cet ouvrage, s'était retiré dans quelque coin des Alpes, l'esprit saturé de subtilité et de mystère, donc très soucieux et insoucieux à la fois. Il notait ses réflexions sur les *Grecs*, — noyau de ce livre étrange et difficile auquel est consacrée cette tardive préface (ou postface). Quelques semaines après, il se trouvait lui-même sous les murs de Metz[1], sans avoir réussi encore à répondre aux questions qu'il s'était posées en face de la prétendue « sérénité » des Grecs et de l'art grec ; jusqu'à ce qu'enfin, dans ce mois de profonde angoisse, alors qu'à Versailles on délibérait de la paix, il sentît aussi la paix descendre sur lui ; et, tandis qu'il guérissait lentement d'une maladie prise pendant la campagne, il eut la perception définitive de cette pensée, « que la tragédie naquit du génie de la musique ». — L'origine de la tragédie dans la musique ? Musique et tragédie ? Grecs et musique de tragédie ? Les Grecs et l'œuvre d'art du pessimisme ? De toutes les races d'hommes, la plus accomplie, la plus belle, la plus justement enviée, la plus séduisante, la plus entraînante vers la vie, les Grecs, — comment ? justement ceux-ci *eurent besoin* de la tragédie ? Plus encore — de l'art ? Et pourquoi — cet art grec ?…

On devine à quelle place se dressait alors le grand point d'interrogation de la valeur de l'existence. Le pessimisme est-il

nécessairement le signe du déclin, de la décadence, de la faillite des instincts lassés et affaiblis ? — comme ce fut le cas pour les Hindous ; comme il semble, selon toute apparence, que cela soit pour nous autres, hommes « modernes » et Européens ? Y a-t-il un pessimisme de la *force* ? une prédilection intellectuelle pour l'âpreté, l'horreur, la cruauté, l'incertitude de l'existence due à la belle santé, à la surabondance de force vitale, à un *trop-plein* de vie ? Cette plénitude excessive elle-même ne comporte-t-elle pas peut-être une souffrance ?

L'œil le plus perçant n'est-il pas possédé d'une irrésistible témérité, qui *recherche* le terrible, comme l'ennemi, le digne adversaire contre qui elle veut éprouver sa force ? dont elle veut apprendre ce que c'est que « la peur » ? Que signifie le mythe *tragique*, précisément chez les Grecs de l'époque la plus parfaite, la plus forte, la plus vaillante ? Et ce prodigieux phénomène de l'esprit dionysien ? Que signifie la tragédie, née de lui ? — Et, en revanche, ce dont mourut la tragédie, le socratisme de la morale, la dialectique, la pondération et la sérénité de l'homme théorique, — quoi ? ce socratisme ne pourrait-il pas être justement le signe de la décadence, de la lassitude, de l'épuisement, de l'anarchisme dissolvant des instincts ? La « sérénité hellénique » des derniers Grecs ne serait-elle pas un crépuscule ? l'effort épicurien *contre* le pessimisme, seulement une précaution de malade ? Et la science elle-même, notre science, — oui, envisagée comme symptôme de vie, que signifie, au fond, toute science ? Quel est le but, pis encore, *l'origine* — de toute science ? Quoi ? L'esprit scientifique n'est-il peut-être qu'une crainte et une diversion en face du pessimisme ? un ingénieux expédient contre —*la vérité ?* et, pour parler moralement, quelque chose comme de la peur et de l'hypocrisie ? et immoralement : de la ruse ? Ô Socrate, Socrate, était-ce là peut-être *ton* secret ? Ô mystérieux ironiste, était-ce là ton — ironie ?

2.

Ce qu’il me fut alors donné de concevoir, quelque chose de terrible et de périlleux, un problème aux cornes menaçantes, pas absolument un taureau sauvage, en tout cas un problème *nouveau*, je dirais aujourd’hui que ce fut *le problème de la science* elle-même — de la science considérée pour la première fois comme problématique, discutable. Mais le livre où j’épanchai alors la défiance et la fougue de ma jeunesse, — quel livre *impossible* dut naître d’une tâche aussi anti-juvénile ! — construit seulement à l’aide de sensations personnelles précoces et hâtives, effleurant l’extrême limite de ce qui peut s’exprimer, appuyé par ses fondations sur le terrain de l’*art*, — car le problème de la science ne peut être résolu sur le terrain de la science ; — un livre s’adressant peut-être à des artistes possédant par surcroît des aptitudes spéciales pour l’analyse et la comparaison (c’est-à-dire à une espèce exceptionnelle d’artistes, qu’il faut chercher et qu’on ne voudrait même pas chercher…), bourré d’innovations psychologiques et de mystérieux secrets d’artiste, avec, au fond du tableau, une métaphysique d’artiste ; une œuvre de jeunesse, pleine d’ardeur et de mélancolie juvéniles, indépendante, obstinément intransigeante, même si elle semble céder à une autorité ou à une déférence particulière, en un mot une œuvre de début, voire dans le sens fâcheux de l’expression ; entachée, en dépit des allures séniles du problème, de tous les défauts de la jeunesse, avant tout, de ses longueurs excessives, de ses élans tumultueux et de ses violences. D’autre part, en considération du succès qu’il obtint (particulièrement auprès du grand artiste auquel il s’adressait comme une manière de colloque, Richard Wagner), un *vrai* livre, je veux dire un livre qui, en tous cas, a donné satisfaction aux « meilleurs de son temps ». Cette seule raison lui mériterait quelque déférence et certains égards ;

cependant je ne veux pas dissimuler tout à fait l'impression désagréable qu'il me produit aujourd'hui : combien, après seize années, il se présente comme un étranger — à mes yeux plus expérimentés, cent fois plus sévères, bien qu'aucunement refroidis, et nullement enclins à se détourner de cette même tâche à laquelle ce livre téméraire osa le premier se mesurer, à savoir — *de considérer la science sous l'optique de l'artiste et l'art sous l'optique de la vie*…

3.

Encore une fois, ce livre me paraît aujourd'hui un livre impossible, — je le trouve mal écrit, lourd, pénible, hérissé d'images forcenées et incohérentes, sentimental, édulcoré çà et là jusqu'à l'effémination, mal équilibré, dépourvu d'effort vers la pure logique, très convaincu et, à cause de cela, se dispensant de fournir des preuves, doutant même qu'il lui *convienne* de prouver, en tant que livre d'initiés, « musique » pour ceux-là, dont la musique fut le baptême, et qui, depuis l'origine des choses, sont unis par le lien commun des connaissances artistiques rares, bannière de ralliement pour des frères de même sang *in artibus*, — un livre hautain et exalté, dirigé de prime abord plus encore contre le *profanum vulgus* des « intellectuels » que contre le « peuple », mais qui, par son influence, a prouvé et prouve encore qu'il s'entend assez bien à découvrir ses enthousiastes et à les entraîner à travers le labyrinthe de chemins ignorés jusqu'à de joyeuses arènes. En tout cas, — on dut l'avouer avec étonnement et impatience, — ici parlait une voix *étrangère*, l'apôtre « d'un dieu encore inconnu », affublé provisoirement de la barrette du savant, caché sous la pesanteur et la morosité dialectique de l'Allemand aggravées du mauvais ton du wagnérien ; il y avait là un esprit rempli d'exigences nouvelles et encore innommées, une mémoire gonflée d'interrogations, d'observations, d'obscurités, auxquelles venait s'ajouter, comme un problème de plus, le nom de Dionysos ; ici parlait, — on le remarqua avec défiance, — quelque chose comme une âme mystique, presque une âme de ménade, qui, tourmentée et capricieuse, et quasi irrésolue, si elle doit se livrer ou se dérober, balbutie en quelque sorte une langue étrangère. Elle aurait dû *chanter*, cette « âme nouvelle », — et non parler ! Quel dommage que je n'aie pas osé exprimer en poète ce que j'avais à dire alors :

peut-être bien que cela m’eût été possible ! Tout au moins aurais-je pu m’exprimer en philologue : car, pour les philologues, dans ce domaine, il reste encore aujourd’hui à peu près tout à découvrir et à mettre en lumière ! Avant tout, *ce* problème, *qu*’il y a ici un problème, — et qu’il sera toujours absolument impossible de comprendre et de se représenter les Grecs, aussi longtemps qu’on n’aura pas répondu à cette question : « Qu’est-ce que l’esprit dionysien ?… »

4.

Oui, qu’est-ce que l’esprit dionysien ? — On trouvera dans ce livre une réponse à cette interrogation, — c’est un « initié » qui parle ici, l’adepte élu, l’apôtre de son dieu. Peut-être serais-je aujourd’hui plus circonspect, moins absolu en présence d’un problème psychologique aussi compliqué que la recherche des origines de la tragédie chez les Grecs. Un point fondamental est la mesure de subjectivité du Grec en face de la souffrance, son degré de sensibilité, — ce degré n’a-t-il jamais varié ? ou bien le rapport fut-il renversé ? — cette question de savoir si son toujours grandissant *désir de beauté*, de fêtes, de réjouissances, de cultes nouveaux, n’est pas fait de détresse, de misère, de mélancolie, de douleur ? Et en supposant que ce fût vrai — et Périclès (ou Thucydide) le donne à entendre dans la grande oraison funèbre — : d’où viendrait alors la tendance contraire et chronologiquement antérieure, le *besoin de l’horrible*, la sincère et âpre inclination des premiers Hellènes pour le pessimisme, le mythe tragique, la représentation de tout ce qu’il y a de terreur, de cruauté, de mystère, de néant, de fatalité au fond des choses de la vie, — d’où viendrait alors la tragédie ? Peut-être *de la joie*, de la force, de la santé exubérante, de l’excès de vitalité ? Et quelle signification prend alors, physiologiquement parlant, ce délire particulier, qui fut la source de l’art tragique aussi bien que de l’art comique, le délire dionysiaque ? Quoi ? Le délire ne serait-il peut-être pas inévitablement le symptôme de la dégénérescence, de la décadence, de la civilisation suravancée ? Y a-t-il peut-être — question pour les médecins aliénistes — une névrose de la *santé* ? de la jeunesse des peuples, de leur adolescence ? Que nous indique cette synthèse d’un dieu et d’un bouc dans le satyre ? Quelle expérience, quelle impulsion irrésistible amenèrent le Grec à représenter par un satyre le rêveur

dionysien, l’homme primitif ? Et pour ce qui regarde l’origine du chœur, dans ces siècles où florissait la force physique du Grec, où l’âme grecque débordait de vie, y eut-il peut-être des enthousiasmes endémiques ? des visions et des hallucinations se manifestant à des cités entières, à des foules entières assemblées dans les temples ? Quoi ? Si pourtant les Grecs, précisément dans la splendeur première de leur jeunesse, avaient eu *le besoin* du tragique et avaient été pessimistes ? Si, pour employer une parole de Platon, le délire avait été justement, pour Hellas, *le plus grand* des bienfaits ? Et si, d’un autre côté et au contraire, les Grecs, à l’époque même de leur dissolution et de leur déclin, étaient devenus toujours plus optimistes, plus superficiels, plus cabotins, et aussi plus passionnés pour la logique, plus ardents à concevoir la vie logiquement, c’est-à-dire à la fois plus « sereins » et plus « scientifiques » ? Comment ? en dépit de toutes les « idées modernes » et des préjugés du goût démocratique, la victoire de l’*optimisme*, la *raison*, dès lors prédominante, le pratique et théorique *utilitarisme*, aussi bien que la démocratie elle-même, dont il est contemporain, — tout cela ne pourrait-il pas être le symptôme du déclin de la force, de l’approche de la vieillesse et de la lassitude physiologique ? Et *non* — le pessimisme ? L’optimiste Épicure ne fut-il pas précisément — un *malade* ? — On le voit, c’est d’un véritable fardeau de graves problèmes que s’est chargé ce livre, — ajoutons encore le plus grave de tous ! Que signifie, considérée au point de la vue de la *Vie* — la morale ?…

5.

Déjà, dans la préface à Richard Wagner, c'est l'art, — et non la morale, — qui est présenté comme l'activité essentiellement *métaphysique* de l'homme ; au cours de ce livre se reproduit à différentes reprises cette singulière proposition, que l'existence du monde ne peut se *justifier* que comme phénomène esthétique. En effet, ce livre ne reconnaît, au fond de tout ce qui fut, qu'une pensée et arrière-pensée d'artiste, — un « Dieu », si l'on veut, mais, à coup sûr, un Dieu purement artiste, absolument dénué de scrupule et de morale, pour qui la création ou la destruction, le bien ou le mal sont des manifestations de son caprice indifférent et de sa toute-puissance ; qui se débarrasse, en fabriquant des mondes, du *tourment* de sa plénitude et de sa *pléthore*, qui se délivre de la *souffrance* des contrastes accumulés en lui-même. Le monde, l'objectivation libératrice de Dieu, perpétuellement et à tout instant *consommée*, en tant que vision éternellement changeante, éternellement nouvelle de celui qui porte en soi les plus grandes souffrances, les plus irréductibles conflits, les plus extrêmes contrastes, et qui ne peut s'en affranchir et se libérer que dans *l'apparence* ; toute cette métaphysique d'artiste peut être traitée d'arbitraire, de vaine, de fantaisiste, — l'essentiel est qu'elle trahit dès l'abord un esprit qui, à tout événement, décida de se mettre en garde contre l'interprétation et la portée *morales* de l'existence. Ici est proclamé, pour la première fois peut-être, un pessimisme « par delà le bien et le mal » ; ici cette « perversité du sentiment », contre laquelle Schopenhauer ne se lassa pas de lancer à l'avance ses imprécations et ses foudres, trouve son langage et sa formule, — une philosophie qui ose classer la morale elle-même dans le monde des apparences, qui ose la déclasser, et cela non seulement parmi les « apparences » (dans le sens de

l’idéaliste *terminus technicus*), mais encore parmi les « illusions », comme simulacre, conjecture, préjugé, interprétation, parure, art. Peut-être la profondeur de cette tendance *anti-morale* peut-elle se mesurer le mieux au silence circonspect et hostile que l’on constate dans tout ce livre à l’égard du christianisme, — du christianisme, comme la plus extravagante variation sur le thème moral qu’il ait été donné à l’humanité d’entendre jusqu’à présent. En vérité, rien n’est plus complètement opposé à l’interprétation, à la justification purement esthétique du monde exposée ici, que la doctrine chrétienne, qui n’est et ne veut être *que* morale, et, avec ses principes absolus, par exemple avec sa véracité de Dieu, relègue l’art, *tout* art, dans l’empire du *mensonge*, c’est-à-dire le nie, le condamne, le maudit. Derrière une semblable façon de penser et d’apprécier qui, pour peu qu’elle soit sincère et logique, doit être fatalement hostile à l’art, je perçus aussi de tout temps *l’hostilité à la vie*, la répugnance rageuse et vindicative pour la vie même : car toute vie repose sur apparence, art, illusion, optique, nécessité de perspective et d’erreur. Le christianisme fut, dès l’origine, essentiellement et radicalement, satiété et dégoût de la vie pour la vie, qui se dissimulent, se déguisent seulement sous le travesti de la foi en une « autre » vie, en une vie « meilleure ». La haine du « monde », l’anathème aux passions, la peur de la beauté et de la volupté, un au-delà futur inventé pour mieux dénigrer le présent, au fond un désir de néant, de mort, de repos, jusqu’au « sabbat des sabbats », — tout cela, aussi bien que la prétention absolue du christianisme à ne tenir compte *que* des valeurs morales, me parut toujours la forme la plus dangereuse, la plus inquiétante d’une « volonté d’anéantissement », tout au moins un signe de lassitude morbide, de découragement profond, d’épuisement, d’appauvrissement de la vie, — car, au nom de la morale (en particulier de la morale chrétienne, c’est-à-dire absolue), nous *devons* toujours et inéluctablement donner tort à la vie, parce que la vie *est* quelque chose d’essentiellement immoral, — nous *devons* enfin étouffer la vie sous le poids du mépris et de

l’éternelle négation, comme indigne d’être désirée et dénuée en soi de la valeur d’être vécue. La morale elle-même — quoi ? la morale ne serait-elle pas une « volonté de négation de la vie », un secret instinct d’anéantissement, un principe de ruine, de déchéance, de dénigrement, un commencement de fin ? et par conséquent le danger des dangers ?… C’est *contre* la morale que, dans ce livre, mon instinct se reconnut comme défenseur de la vie, et qu’il se créa une doctrine et une théorie de la vie absolument contraires, une conception purement artistique, *anti-chrétienne*. Comment la nommer ? Comme philologue et ouvrier dans l’art d’exprimer, je la baptisai, non sans quelque liberté, — qui pourrait dire le vrai nom de l’Antéchrist ? — du nom d’un dieu grec : je la nommai *dionysienne*.

6.

On comprend à quel problème j’osai désormais m’attaquer dans ce livre ?… Combien je regrette maintenant de n’avoir pas eu le courage (ou l’immodestie) d’employer, pour des idées aussi personnelles et audacieuses, un *langage personnel*, — d’avoir péniblement cherché à exprimer, à l’aide de formules kantiennes et schopenhauériennes, des opinions nouvelles et insolites qui étaient radicalement opposées à l’esprit comme au sentiment de Kant et de Schopenhauer ? Que pensait Schopenhauer de la tragédie ? « Ce qui donne au tragique un essor particulier vers le sublime — dit-il (*Monde comme Volonté et comme Représentation*, II, 495), — c’est la révélation de cette pensée, que le monde, la vie, ne peut nous satisfaire complètement, et par conséquent *n’est pas digne* que nous lui soyons attachés : c’est en cela que consiste l’esprit tragique, — il nous amène ainsi à la *résignation*. » Oh ! quel autre langage me tenait Dionysos ! Oh ! comme ce « résignationisme » était alors loin de moi ! — Mais il y a dans ce livre quelque chose de pire encore, et que je regrette beaucoup plus que d’avoir obscurci et défiguré par des formules schopenhauériennes mes visions dionysiennes : c’est de m’être, en un mot, *gâté* le grandiose *problème grec*, tel qu’il s’était révélé à moi, par l’intrusion des choses modernes ! de m’être attaché à des espérances, là où il n’y avait rien à espérer, où tout indiquait trop clairement une fin ! d’avoir, à propos de la plus récente musique allemande, commencé à divaguer sur « l’âme allemande », comme si elle était justement sur le point de se découvrir et de se retrouver, — et cela à une époque où l’esprit allemand, qui, il y a peu de temps encore, avait possédé la volonté de dominer l’Europe, la force de diriger l’Europe, en arrivait, en guise de conclusion testamentaire, à l’*abdication*, et, sous le pompeux prétexte d’une fondation d’empire, évoluait

vers la médiocrité, la démocratie et les « idées modernes » ! En effet, j'ai appris depuis à juger sans espoir et sans pitié cette « âme allemande », et avec elle l'actuelle *musique allemande*, comme étant d'outre en outre pur romantisme et la plus antihellénique de toutes les formes d'art imaginables : mais, par surcroît, une machine à détraquer les nerfs de premier ordre, deux fois dangereuses pour un peuple qui aime la boisson et honore l'obscurité comme une vertu, à cause de sa double propriété de narcotique qui produit l'ivresse et enveloppe l'esprit de *nébuleuses* vapeurs. — En laissant naturellement de côté toutes les espérances prématurées et les inopportunes applications aux choses actuelles, qui gâtèrent alors mon premier livre, le grand point d'interrogation dionysien, même en ce qui concerne la musique, reste toujours où je l'avais placé : que devrait être une musique dont le principe originel serait, non pas le romantisme, à l'exemple de la musique allemande, — mais l'esprit *dionysien* ?…

7.

— Mais, cher monsieur, qu'a-t-on jamais entendu par romantisme si *votre* livre n'est pas romantique ? Est-il possible de pousser plus loin la haine du « temps présent », de la « réalité » et des « idées modernes » que vous ne l'avez fait dans votre métaphysique d'artiste — qui préfère croire au néant et même au diable plutôt qu'au « présent » ? Au-dessous de la polyphonie contrapuntique dont vous tentez de séduire nos oreilles ne gronde-t-il pas une basse fondamentale de colère et de destruction joyeuses ? une farouche résolution contre tout ce qui est « actuel », une volonté qui n'est certes pas très éloignée du nihilisme pratique, et qui semble dire : « Que rien ne soit vrai, plutôt que *vous* ayez raison, plutôt que triomphe *votre* vérité ! » Écoutez vous-même avec attention, monsieur le pessimiste adorateur de l'art, un seul passage, choisi dans votre livre, ce passage, nullement dénué d'éloquence, le « tueur de dragons », qui semble comme un piège insidieusement tendu aux jeunes esprits et aux jeunes cœurs. Quoi ? N'est-ce pas l'authentique et véritable profession de foi du romantisme de 1830, sous le masque du pessimisme de 1850 ? et derrière cette profession de foi n'entend-on pas préluder le finale consacré, en usage chez les romantiques, — rupture, écroulement, retour, et enfin prosternation à deux genoux devant une vieille foi, devant le Dieu ancien ?… Quoi ? votre livre de pessimiste n'est-il pas lui-même une œuvre de romantisme et d'antihellénisme, quelque chose « qui, à la fois, produit l'ivresse et obscurcit l'esprit » en tout cas, un narcotique, un morceau de musique, voire de musique allemande ? Mais qu'on en juge :

Figurons-nous une génération grandissant avec cette intrépidité du regard, avec cette impulsion héroïque vers le monstrueux, l'extraordinaire ; imaginons l'allure hardie de ce

tueur de dragons, l'orgueilleuse témérité avec laquelle ces êtres tournent le dos aux enseignements débiles de l'optimisme, pour « vivre résolument » d'une vie pleine et complète : *ne devait-il pas arriver nécessairement* que l'expérience volontaire de l'énergie et de la terreur amenât l'homme tragique de cette civilisation à souhaiter un art nouveau, *l'art de la consolation métaphysique*, la tragédie, comme une Hélène à laquelle il avait droit, et à s'écrier avec Faust :

Et ne devais-je pas, avec une violence passionnée,
Faire naître à la vie la forme la plus divine ? »

« Cela ne devait-il pas arriver *nécessairement* ? » … Non, trois fois non ! Ô jeunes romantiques : cela *ne* devait *pas* arriver nécessairement ! Mais il est très vraisemblable que cela *se termine ainsi*, que *vous* finissez ainsi, c'est-à-dire « consolés », comme cela est écrit, en dépit de tous vos efforts pour connaître par vous-mêmes l'énergie et la terreur, « métaphysiquement consolés, » bref, ainsi que finissent les romantiques, *chrétiennement*… Non ! Il vous faudrait d'abord apprendre la consolation *de ce côté-ci*, — il vous faudrait apprendre à *rire*, mes jeunes amis, si toutefois vous vouliez absolument rester pessimistes ; peut-être bien qu'alors, sachant rire, vous jetteriez un jour au diable toutes les consolations métaphysiques, — et pour commencer la métaphysique elle-même ! Ou, pour employer le langage de ce monstre dionysien, qui a nom *Zarathoustra* :

« Élevez vos cœurs, mes frères, haut, plus haut !

Et n'oubliez pas non plus vos jambes ! Élevez aussi vos jambes, bons danseurs, et mieux que cela : vous vous tiendrez aussi sur la tête !

« Cette couronne du rieur, cette couronne de roses : c'est moi-même qui me la suis mise sur la tête, j'ai canonisé moi-même mon rire. Je n'ai trouvé personne d'assez fort pour cela aujourd'hui.

« Zarathoustra le danseur, Zarathoustra le léger, celui qui agite ses ailes, prêt au vol, faisant signe à tous les oiseaux, prêt

et agile, divinement léger : —

« Zarathoustra le devin, Zarathoustra le rieur, ni impatient, ni intolérant, quelqu'un qui aime les sauts et les écarts ; je me suis moi-même placé cette couronne sur la tête !

« Cette couronne du rieur, cette couronne de roses : à vous, mes frères, je jette cette couronne ! J'ai canonisé le rire ; hommes supérieurs, *apprenez* donc — à rire ! »

(Ainsi parlait Zarathoustra, IV)

Sils-Maria, Haute-Engadine, août 1886.

L'ORIGINE DE LA TRAGÉDIE

Table des matières
Retour à la liste des oeuvres

Préface à Richard Wagner

Pour écarter de ma pensée toutes les critiques, toutes les colères, tous les malentendus, dont les idées exposées dans cet ouvrage fourniront le prétexte à nos publicistes, étant donné le singulier caractère de l'esthétique contemporaine, et aussi pour écrire ces paroles d'introduction avec une félicité contemplative égale à celle dont chacune de ces pages porte l'empreinte, comme la cristallisation d'instants de bonheur et d'enthousiasme, je me représente par la pensée, mon ami hautement vénéré, le moment où vous recevrez cet écrit. Je vous vois, peut-être au retour d'une promenade du soir dans la neige d'hiver, considérer sur la première feuille de ce livre le Prométhée délivré[2], lire mon nom, et je sais qu'aussitôt vous êtes pénétré de cette conviction que, quel que puisse être le contenu de cet ouvrage, celui qui l'a fait avait à exprimer des choses graves et significatives ; et qu'aussi, en tout ce qu'il imagina, il se sentit en communication avec vous comme avec quelqu'un de réellement présent, et qu'il ne lui fut possible d'écrire que quelque chose qui répondît à cette présence réelle. Vous vous souviendrez, en outre, que c'est au moment même de l'apparition de l'écrit admirable consacré par vous à la mémoire de Beethoven que ces réflexions me préoccupèrent ; c'est-à-dire pendant les angoisses et les enthousiasmes de la guerre qui venait d'éclater. Cependant, ceux-là seraient dans l'erreur, qui songeraient, à propos de cet ouvrage à opposer l'exaltation patriotique à une sorte de libertinage esthétique, une vaillante énergie à une distraction insouciante. Bien plus, à la lecture de ce livre, il se pourrait qu'ils reconnussent avec surprise combien profondément allemand est le problème dont il est ici question, et combien il est légitime de le placer au milieu de nos espoirs allemands, dont il est l'axe et le pivot. Mais peut-être seront-ils plutôt scandalisés de ce qu'une aussi sérieuse attention soit accordée à un problème esthétique, s'ils sont vraiment incapables d'avoir de l'art une conception autre que celle d'un passe-

temps agréable, d’un bruit de grelots dont se passerait volontiers « la gravité de l’existence » ; comme si personne ne savait ce qu’il faut entendre dans cette comparaison, par une « gravité de l’existence » de cette espèce. Pour la gouverne de ces personnes graves, je déclare que, d’après ma conviction profonde, l’art est la tâche la plus haute et l’activité essentiellement métaphysique de cette vie, selon la pensée de l’homme à qui je veux que cet ouvrage soit dédié, comme à mon noble compagnon d’armes et précurseur dans cette voie.

Bâle, fin 1871.

L'ORIGINE DE LA TRAGÉDIE

Table des matières
Retour à la liste des oeuvres

1.

Nous aurons fait un grand pas en ce qui concerne la science esthétique, quand nous en serons arrivés non seulement à l'induction logique, mais encore à la certitude immédiate de cette pensée : que l'évolution progressive de l'art est le résultat du double caractère de l'*esprit apollinien* et de l'*esprit dionysien*, de la même manière que la dualité des sexes engendre la vie au milieu de luttes perpétuelles et par des rapprochements seulement périodiques. Ces noms, nous les empruntons aux Grecs qui ont rendu intelligible au penseur le sens occulte et profond de leur conception de l'art, non pas au moyen de notions, mais à l'aide des figures nettement significatives du monde de leurs dieux. C'est à leurs deux divinités des arts, Apollon et Dionysos, que se rattache notre conscience de l'extraordinaire antagonisme, tant d'origine que de fins, qui exista dans le monde grec entre l'art plastique apollinien et l'art dénué de formes, la musique, l'art de Dionysos. Ces deux instincts impulsifs s'en vont côte à côte, en guerre ouverte le plus souvent, et s'excitant mutuellement à des créations nouvelles, toujours plus robustes, pour perpétuer par elles le conflit de cet antagonisme que l'appellation « art », qui leur est commune, ne fait que masquer, jusqu'à ce qu'enfin, par un miracle métaphysique de la « Volonté » hellénique, ils apparaissent accouplés, et que, dans cet accouplement, ils engendrent alors l'œuvre à la fois dionysienne et apollinienne de la tragédie attique.

Figurons-nous tout d'abord, pour les mieux comprendre, ces deux instincts comme les mondes esthétiques différents du *rêve* et de l'*ivresse*, phénomènes physiologiques entre lesquels on remarque un contraste analogue à celui qui distingue l'un de l'autre l'esprit apollinien et l'esprit dionysien. C'est dans le rêve que, suivant l'expression de Lucrèce, les splendides images des dieux se manifestèrent pour la première fois à l'âme des hommes, c'est dans le rêve que le grand sculpteur perçut les proportions divines de créatures surhumaines, et le

poète hellène, interrogé sur les secrets créateurs de son art, eût évoqué lui aussi le souvenir du rêve et répondu comme Hans Sachs dans les *Maîtres Chanteurs :*

Ami, l'ouvrage véritable du poète
Est de noter et de traduire ses rêves.
Croyez-moi, l'illusion la plus sûre de l'homme,
S'épanouit pour lui dans le rêve :
Tout l'art des vers et du poète
N'est que l'expression de la vérité du rêve.

L'apparence pleine de beauté des mondes du par elles le conflit de cet antagonisme que l'appellation « art », qui leur est commune, ne fait que masquer, jusqu'à ce qu'enfin, par un miracle métaphysique de la « Volonté » hellénique, ils apparaissent accouplés, et que, dans cet accouplement, ils engendrent alors l'œuvre à la fois dionysienne et apollinienne de la tragédie attique.

Figurons-nous tout d'abord, pour les mieux comprendre, ces deux instincts comme les mondes esthétiques différents du *rêve* et de l'*ivresse*, phénomènes physiologiques entre lesquels on remarque un contraste analogue à celui qui distingue l'un de l'autre l'esprit apollinien et l'esprit dionysien. C'est dans le rêve que, suivant l'expression de Lucrèce, les splendides images des dieux se manifestèrent pour la première fois à l'âme des hommes, c'est dans le rêve que le grand sculpteur perçut les proportions divines de créatures surhumaines, et le poète hellène, interrogé sur les secrets créateurs de son art, eût évoqué lui aussi le souvenir du rêve et répondu comme Hans Sachs dans les *Maîtres Chanteurs :*

Ami, l'ouvrage véritable du poète
Est de noter et de traduire ses rêves.
Croyez-moi, l'illusion la plus sûre de l'homme,
S'épanouit pour lui dans le rêve :
Tout l'art des vers et du poète
N'est que l'expression de la vérité du rêve.

L'apparence pleine de beauté des mondes du il s'exerce pour la vie. Ce ne sont pas seulement, comme on pourrait croire, les images agréables et plaisantes qu'il retrouve en soi-même avec cette absolue lucidité : le sévère, le sombre, le triste, le

sinistre, les obstacles soudains, les railleries du hasard, les attentes angoissées, en un mot toute la *Divine Comédie* de la vie, avec son *Inferno*, se déroule aussi devant lui, non pas seulement comme un spectacle de fantômes, d'ombres, — car, ces scènes, il les vit et les souffre, — et cependant sans qu'il puisse écarter tout à fait cette impression fugitive qu'elles ne sont qu'une apparence. Et peut-être quelques-uns se souviendront comme moi de s'être écrié, en se rassurant au milieu des périls et des terreurs d'un rêve : « C'est un rêve ! Je ne veux pas qu'il cesse ! Je veux le rêver encore ! » J'ai entendu dire aussi que certaines personnes possédaient la faculté de prolonger la causalité d'un seul et même rêve pendant trois nuits successives et plus. Ces faits attestent avec évidence que notre nature la plus intime, l'arrière-fond commun de nous tous, trouve dans le rêve un plaisir profond et une joie nécessaire.

De même les Grecs ont représenté sous la figure de leur Apollon ce désir joyeux du rêve : Apollon, en tant que dieu de toutes les facultés créatrices de formes, est en même temps le dieu divinateur. Lui qui, d'après son origine, est « l'apparence » rayonnante, la divinité de la lumière, il règne aussi sur l'apparence pleine de beauté du monde intérieur de l'imagination. La vérité plus haute, la perfection de ce monde, opposées à la réalité imparfaitement intelligible de tous les jours, enfin la conscience profonde de la réparatrice et salutaire nature du sommeil et du rêve, sont symboliquement l'analogue, à la fois, de l'aptitude à la divination, et des arts en général, par lesquels la vie est rendue possible et digne d'être vécue. Mais elle ne doit pas manquer à l'image d'Apollon, cette ligne délicate que la vision perçue dans le rêve ne saurait franchir sans que son effet ne devienne pathologique, et qu'alors l'apparence ne nous donne l'illusion d'une grossière réalité ; je veux dire cette pondération, cette libre aisance dans les émotions les plus violentes, cette sereine sagesse du dieu de la forme. Conformément à son origine, son regard doit être « rayonnant comme le soleil » ; même alors qu'il exprime le souci ou la colère, le reflet sacré de la vision de beauté n'en

doit pas disparaître. Et l'on pourrait ainsi appliquer à Apollon, dans un sens excentrique, les paroles de Schopenhauer sur l'homme enveloppé du voile de Maïa (*Monde comme Volonté et comme Représentation*, I, 416) : « Comme un pêcheur dans un esquif, tranquille et plein de confiance en sa frêle embarcation, au milieu d'une mer démontée qui, sans bornes et sans obstacles, soulève et abat en mugissant des montagnes de flots écumants, l'homme individuel, au milieu d'un monde de douleurs, demeure impassible et serein, appuyé avec confiance sur le *principium individuationis* ». Oui, on pourrait dire que l'inébranlable confiance en ce principe et la calme sécurité de celui qui en est pénétré ont trouvé dans Apollon leur expression la plus sublime, et on pourrait même reconnaître en Apollon l'image divine et splendide du principe d'individuation, par les gestes et les regards de laquelle nous parlent toute la joie et la sagesse de « l'apparence », en même temps que sa beauté.

À la même page, Schopenhauer nous a dépeint l'épouvantable *horreur* qui saisit l'homme, dérouté soudain par les formes apparentes des phénomènes, alors que le principe de causalité, dans une de ses manifestations quelconques, semble souffrir une exception. Si, outre cette horreur, nous considérons l'extase transportée qui, devant cet effondrement du principe d'individuation, s'élève du plus profond de l'homme, du plus profond de la nature elle-même, alors nous commençons à entrevoir en quoi consiste l'*état dionysiaque*, que nous comprendrons mieux encore par l'analogie de l'*ivresse*. C'est par la puissance du breuvage narcotique que tous les hommes et tous les peuples primitifs ont chanté dans leurs hymnes, ou bien par la force despotique du renouveau printanier pénétrant joyeusement la nature entière, que s'éveille cette exaltation dionysienne qui entraîne dans son essor l'individu subjectif jusqu'à l'anéantir en un complet oubli de soi-même. Encore pendant le moyen âge allemand, des multitudes toujours plus nombreuses tournoyèrent sous le souffle de cette même puissance dionysiaque, chantant et dansant, de place en place : dans ces danseurs de la Saint-Jean

et de la Saint-Guy nous reconnaissons les chœurs bachiques des Grecs, dont l'origine se perd, à travers l'Asie Mineure, jusqu'à Babylone et jusqu'aux orgies sacéennes. Il est des gens qui, par ignorance ou étroitesse d'esprit, se détournent de semblables phénomènes, comme ils s'écarteraient de « maladies contagieuses », et, dans la sûre conscience de leur propre santé, les raillent ou les prennent en pitié. Les malheureux ne se doutent pas de la pâleur cadavérique et de l'air de spectre de leur « santé », lorsque passe devant eux l'ouragan de vie ardente des rêveurs dionysiens.

Ce n'est pas seulement l'alliance de l'homme avec l'homme qui est scellée de nouveau sous le charme de l'enchantement dionysien : la nature aliénée, ennemie ou asservie, célèbre elle aussi sa réconciliation avec son enfant prodigue, l'homme. Spontanément, la terre offre ses dons, et les fauves des rochers et du désert s'approchent pacifiques. Le char de Dionysos disparaît sous les fleurs et les couronnes : des panthères et des tigres s'avancent sous son joug. Que l'on métamorphose en tableau l'hymne à la « joie » de Beethoven, et, donnant carrière à son imagination, que l'on contemple les millions d'êtres prosternés frémissants dans la poussière : à ce moment l'ivresse dionysienne sera proche. Alors l'esclave est libre, alors se brisent toutes les barrières rigides et hostiles que la misère, l'arbitraire ou la « mode insolente » ont établies entre les hommes. Maintenant, par l'évangile de l'harmonie universelle, chacun se sent, avec son prochain, non seulement réuni, réconcilié, fondu, mais encore identique en soi, comme si s'était déchiré le voile de Maïa, et comme s'il n'en flottait plus que des lambeaux devant le mystérieux *Un-primordial*. Chantant et dansant, l'homme se manifeste comme membre d'une communauté supérieure : il a désappris de marcher et de parler, et est sur le point de s'envoler à travers les airs, en dansant. Ses gestes décèlent une enchanteresse béatitude. De même que maintenant les animaux parlent, et que la terre produit du lait et du miel, la voix de l'homme, elle aussi, résonne comme quelque chose de surnaturel : il se sent Dieu ; maintenant son allure est aussi noble et pleine d'extase que

celle des dieux qu’il a vus dans ses rêves. L’homme n’est plus artiste, il est devenu œuvre d’art : la puissance esthétique de la nature entière, pour la plus haute béatitude et la plus noble satisfaction de l’Un-primordial, se révèle ici sous le frémissement de l’ivresse. La plus noble argile, le marbre le plus précieux, l’homme, est ici pétri et façonné ; et, aux coups du ciseau de l’artiste des mondes dionysiens, répond le cri des Mystères d’Éleusis : « Vous tombez prosternés à genoux, millions d’êtres ? Monde, pressens-tu le Créateur ?[3] »

2.

Nous avons jusqu'à présent considéré l'esprit apollinien et son contraire, l'esprit dionysien, comme des forces artistiques qui jaillissent du sein de la nature elle-même, *sans l'intermédiaire de l'artiste humain*, des forces par lesquelles les instincts d'art de la nature s'assouvissent tout d'abord et directement : d'une part, comme le monde d'images du rêve, dont la perfection ne dépend aucunement de la valeur intellectuelle ou de la culture artistique de l'individu, d'autre part, comme une réalité pleine d'ivresse qui, à son tour, ne se préoccupe pas de l'individu, poursuit même l'anéantissement de l'individu et sa dissolution libératrice par un sentiment d'identification mystique. Par rapport à ces phénomènes artistiques immédiats de la nature, tout artiste est un « imitateur », c'est-à-dire soit l'artiste du rêve apollinien, soit l'artiste de l'ivresse dionysienne, ou enfin, — par exemple dans la tragédie grecque, — à la fois l'artiste de l'ivresse et l'artiste du rêve. C'est comme tel que nous devons le considérer, quand, exalté par l'ivresse dionysiaque jusqu'au mystique renoncement de soi-même, il s'affaisse solitaire, à l'écart des chœurs en délire, et qu'alors, par la puissance du rêve apollinien, son propre état, c'est-à-dire son unité, son identification avec les forces primordiales les plus essentielles du monde, lui est révélé dans une *vision symbolique*.

Après ces prémisses et ces considérations générales, cherchons à reconnaître à quel degré et dans quelle mesure *ces instincts d'art de la nature* ont été développés chez les *Grecs* : nous nous trouverons par là en état de comprendre et d'apprécier plus profondément le rapport de l'artiste grec avec ses modèles primordiaux, ou, suivant l'expression d'Aristote, « l'imitation de la nature ». On ne peut guère émettre que des hypothèses au sujet des *rêves* des Grecs, malgré toute la littérature spéciale et les nombreuses anecdotes qui s'y rapportent ; cependant on peut le faire avec une certaine sécurité : en présence de la précision et de la sûreté de leur

vision plastique, unies à leur évidente et sincère passion de la couleur, on ne pourra se défendre, à la confusion de tous ceux qui naquirent plus tard, de supposer pour leurs rêves aussi une causalité logique des lignes et des contours, des couleurs et des groupes, un enchaînement des scènes rappelant leurs meilleurs bas-reliefs, dont la perfection et l'incomparable beauté nous autoriseraient certainement, si une comparaison était possible, à qualifier d'Homères les Grecs rêvant, et de Grec rêvant, Homère lui-même : et cela avec une signification plus profonde que si l'homme moderne osait, à propos de ses rêves, se comparer à Shakespeare.

En revanche, nous n'avons plus besoin de former des conjectures pour dévoiler l'immense abîme qui sépare les *Grecs dionysiens* des barbares dionysiens. De tous les confins du vieux monde, — pour ne pas parler ici du nouveau, — de Rome jusqu'à Babylone, nous viennent les témoignages de l'existence de fêtes dionysiennes, dont les spécimens les plus élevés sont, au regard des fêtes dionysiennes grecques, ce que le satyre barbu empruntant au bouc son nom et ses attributs est à Dionysos lui-même. Presque partout l'objet de ces réjouissances est une licence sexuelle effrénée, dont le flot exubérant brise les barrières de la consanguinité et submerge les lois vénérables de la famille : c'est vraiment la plus sauvage bestialité de la nature qui se déchaîne ici, en un mélange horrible de jouissance et de cruauté, qui m'est toujours apparu comme le véritable « philtre de Circé ». Contre la fièvre et la frénésie de ces fêtes qui pénétrèrent jusqu'à eux par tous les chemins de la terre et des eaux, les Grecs semblent avoir été défendus et victorieusement protégés pendant quelque temps par l'orgueilleuse image d'Apollon, à laquelle la tête de Méduse était incapable d'opposer une force plus dangereuse que cette grotesque et brutale violence dionysienne. C'est dans l'art dorique que s'est éternisée cette attitude de majesté dédaigneuse d'Apollon. Mais lorsqu'enfin des racines les plus profondes de l'hellénisme se déchaînèrent de semblables instincts, la résistance devint plus difficile, et même impossible. L'action du dieu de Delphes se borna alors à arracher des

mains de son redoutable ennemi, par une alliance opportune, ses armes meurtrières. Cette alliance est le moment le plus important de l'histoire du culte grec : de quelque côté que l'on regarde, on constate les bouleversements produits par cet événement. Ce fut la réconciliation de deux adversaires, avec la rigoureuse délimitation des lignes frontières que chacun, dorénavant, ne devait plus dépasser, et avec des échanges périodiques et solennels de présents ; au fond, l'abîme ne fut pas comblé. Mais si nous examinons comment, sous l'influence de cette paix finale, se manifesta la puissance dionysienne, nous reconnaîtrons dans les orgies dionysiaques des Grecs, en les comparant à la déchéance de l'homme au tigre et au singe des Sakhées babyloniennes, la signification de fêtes de rédemption libératrice du monde et de jours de transfiguration. Avec elles, pour la première fois, le joyeux délire de l'art envahit la nature ; pour la première fois, par elles, la destruction du principe d'individuation devient un phénomène artistique. L'exécrable philtre de jouissance et de cruauté devint impuissant : seul le singulier mélange qui forme le double caractère des émotions des rêveurs dionysiens en évoque le souvenir, — comme un baume salutaire rappelle le poison meurtrier, — je veux dire ce phénomène de la souffrance suscitant le plaisir, de l'allégresse arrachant des accents douloureux. De la plus haute joie jaillit le cri de l'horreur ou la plainte brûlante d'une perte irréparable. À travers ces fêtes grecques passe comme un soupir sentimental de la nature gémissant sur son morcellement en individus. Le chant et la mimique de ces rêveurs à l'âme hybride étaient pour le monde grec homérique quelque chose de nouveau et d'inouï : et en particulier, la *musique* dionysienne faisait naître en eux l'effroi et le frisson. Si la musique, en apparence, était déjà connue comme art apollinien, à y regarder de près, elle ne possédait cependant ce caractère qu'en qualité de battement cadencé des ondes du rythme, dont la puissance plastique eût été développée jusqu'à la représentation d'impressions apolliniennes. La musique d'Apollon était une architectonique sonore d'ordre dorique, mais dont les sons étaient fixés par

avance, tels ceux des cordes de la cithare. Comme non apollinien, en fut soigneusement écarté cet élément qui est l'essence même de la musique dionysienne et de toute musique, la violence émouvante du son, le torrent unanime du mélos et le monde incomparable de l'harmonie. Dans le dithyrambe dionysien, l'homme est entraîné à l'exaltation la plus haute de toutes ses facultés symboliques ; il ressent et veut exprimer des sentiments qu'il n'a jamais éprouvés jusqu'alors : le voile de Maïa s'est déchiré devant ses yeux ; comme génie tutélaire de l'espèce, de la nature elle-même, il est devenu l'Un-absolu. Désormais, l'essence de la nature doit s'exprimer symboliquement ; un nouveau monde de symboles est nécessaire, toute la symbolique corporelle enfin ; non seulement la symbolique des lèvres, du visage, de la parole, mais encore toutes les attitudes et les gestes de la danse, rythmant les mouvements de tous les membres. Alors, avec une véhémence soudaine, les autres forces symboliques, celles de la musique, s'accroissent en rythme, dynamique et harmonie. Pour comprendre ce déchaînement simultané de toutes les forces symboliques, l'homme doit avoir atteint déjà ce haut degré de renoncement qui veut se proclamer symboliquement dans ces forces : l'adepte dithyrambique de Dionysos n'est plus alors compris que de ses pairs ! Avec quelle stupéfaction dut le considérer le Grec apollinien ! Avec une stupéfaction qui fut d'autant plus profonde qu'un frisson s'y mêlait à cette pensée, que tout cela n'était cependant pas si étranger à sa propre nature ; oui, que sa conscience apollinienne n'était qu'un voile qui lui cachait ce monde dionysien.

3.

Pour comprendre cela, il nous faut démolir en quelque sorte pierre à pierre le merveilleux édifice de la *culture apollinienne*, jusqu'à ce que nous apercevions les fondations sur lesquelles il est établi. Nous apercevons tout d'abord, dressées sur le fronton de ce temple, les figures majestueuses des dieux *olympiens*, dont les exploits, rayonnant au loin dans leurs reliefs de marbre, font l'ornement de ses frises. Que l'image d'Apollon se rencontre parmi les autres, comme une divinité au milieu de divinités égales, et qui ne prétend point au rang suprême, ceci ne doit pas nous égarer. Le même instinct qui se personnifia dans Apollon engendra aussi en réalité tout ce monde olympien, dont, en ce sens, Apollon peut être considéré comme le père. Quel besoin inouï, quelle imprescriptible nécessité fit naître ce monde lumineux de créatures olympiennes ?

Quiconque, ayant au cœur une autre religion, approche de ces Olympiens, en quête d'élévation morale, de sainteté, d'immatérielle spiritualité, et cherche en leurs regards l'amour et la pitié, devra bientôt se détourner d'eux, irrité et déçu. Ici, rien ne rappelle l'ascétisme, l'immatérialité ou le devoir : c'est une vie exubérante, triomphante, dans laquelle tout, le bien comme le mal, est également divinisé. Et devant ce fantastique débordement de vitalité, l'observateur demeure interdit et se demande à quel philtre enchanté ces hommes follement joyeux ont pu puiser cette vivifiante ivresse, pour que, de quelque côté qu'ils regardent, leur apparaisse Hélène au doux sourire « planant comme le voluptueux symbole », l'image idéale de leur propre existence. Cependant, nous devons crier à ce contemplateur désenchanté : « Ne t'éloigne pas ; mais écoute d'abord ce que raconte la sagesse populaire des Grecs au sujet de cette vie même, qui se déroule devant toi avec une aussi inexplicable sérénité. D'après l'antique légende, le roi Midas poursuivit longtemps dans la forêt le vieux *Silène*, compagnon de Dionysos, sans pouvoir l'atteindre. Lorsqu'il eut enfin réussi

à s’en emparer, le roi lui demanda quelle était la chose que l’homme devrait préférer à toute autre et estimer au-dessus de tout. Immobile et obstiné, le démon restait muet, jusqu’à ce qu’enfin, contraint par son vainqueur, il éclata de rire et laissa échapper ces paroles : « Race éphémère et misérable, enfant du hasard et de la peine, pourquoi me forces-tu à te révéler ce qu’il vaudrait mieux pour toi ne jamais connaître ? Ce que tu dois préférer à tout, c’est pour toi l’impossible : c’est de n’être pas né, de ne pas *être*, d’être *néant*. Mais, après cela, ce que tu peux désirer de mieux, — c’est de mourir bientôt. »

Qu’est le monde des dieux olympiens au regard de cette sagesse populaire ? C’est la vision pleine d’extase du martyr torturé, opposée à ses supplices.

Maintenant la montagne enchantée de l’Olympe s’entrouvre devant nos yeux, et nous en découvrons les assises. Le Grec connut et ressentit les angoisses et les horreurs de l’existence : pour qu’il lui fût possible de vivre, il lui fallut l’évocation de cette protectrice et éblouissante splendeur du rêve olympien. Ce trouble extraordinaire en face des puissances titaniques de la nature, cette Moire trônant sans pitié au-dessus de toute connaissance, ce vautour du grand ami de l’humanité, Prométhée, cet horrible destin du sage Œdipe, cette malédiction de la race des Atrides, qui contraint Oreste au meurtre de sa mère, en un mot toute cette philosophie du dieu des forêts avec les mythes qui s’y rattachent, cette philosophie dont périrent les sombres Étrusques, — tout cela fut, perpétuellement et sans trêve, terrassé, vaincu par les Grecs, tout au moins voilé et écarté de leur regard, à l’aide de ce *monde intermédiaire* et esthétique des dieux olympiens. Pour pouvoir vivre, il fallut que les Grecs, poussés par la plus impérieuse des nécessités, créassent ces dieux ; et nous pouvons nous représenter cette évolution par le spectacle de la primitive théogonie titanique de l’effroi, se transformant sous l’impulsion de cet instinct de beauté apollinienne, et devenant, par d’insensibles transitions, la théogonie de la joie olympienne, — ainsi que d’un buisson d’épines naissent des roses. Comment ce peuple aux émotions si délicates, aux désirs

si impétueux, ce peuple si exceptionnellement idoine à la *douleur*, aurait-il pu supporter l'existence, s'il n'en avait contemplé dans ses dieux l'image plus pure et radieuse. Ce même instinct, qui réclame l'art dans la vie, comme l'ornement, le couronnement de l'existence, comme le charme qui nous entraîne à continuer de vivre, engendra aussi le monde olympien, qui fut pour la « Volonté » hellénique le miroir où sa propre image se reflétait transfigurée. Ainsi les dieux, en la vivant eux-mêmes, justifient la vie humaine, — unique théodicée satisfaisante ! Au clair soleil de ces dieux de lumière, l'existence apparaît comme digne en soi de l'effort de la vivre, et la véritable *douleur* des hommes homériques est alors d'être privés de cette existence et, avant tout, de penser à la mort prochaine ; de sorte qu'on peut dire maintenant, en renversant la sentence de Silène, que, « pour eux, la pire des choses est une mort rapide et, en second lieu, de devoir mourir un jour ». Après que, pour la première fois, la plainte a retenti, elle jaillit de nouveau des lèvres d'Achille aux brèves années, elle s'élève de la multitude errante des races humaines semblables aux feuilles dispersées au gré du vent, son écho remplit le déclin de l'âge héroïque. Il n'est pas indigne des plus grands héros de désirer conserver la vie, même au prix d'un travail d'esclave. Sous l'influence apollinienne, la « Volonté » désire si violemment cette existence, l'homme homérique s'identifie si complètement avec elle, que sa plainte elle-même se transforme en un hymne à la vie.

Il faut remarquer ici que cette harmonie, si passionnément admirée par l'humanité moderne, cette identification complète de l'homme avec la nature, pour laquelle Schiller a mis en usage l'expression de « naïveté », n'est en aucune façon un phénomène si simple, si évident en lui-même, et en même temps si inévitable, que nous *devions fatalement* le rencontrer au seuil de toute civilisation, comme un paradis de l'humanité : ce préjugé ne pouvait avoir cours qu'à une époque où l'on cherchait le type de l'artiste dans l'*Émile* de Rousseau, et où l'on s'imaginait avoir trouvé en Homère un artiste de cette espèce, un Émile élevé au sein de la nature. Lorsque nous

rencontrons le « naïf » dans l'art, nous avons à reconnaître l'apogée de l'action de la culture apollinienne, qui, toujours, doit d'abord renverser un empire de titans, vaincre des monstres, et, par la puissante illusion de rêves joyeux, triompher de la profonde horreur du spectacle du monde et de la plus exaspérée sensibilité à la souffrance. Mais cette naïveté, cette complète absorption dans la beauté de l'apparence, comme elle est rarement atteinte ! Ce qui fait l'inexprimable sublime d'*Homère*, c'est qu'il est à cette culture populaire apollienne ce que l'artiste de rêve est à la faculté de rêve du peuple et de la nature en général. La « naïveté » homérique ne doit être comprise que comme la complète victoire de l'illusion apollinienne : c'est une illusion semblable à celles suscitées si souvent par la nature pour en arriver à ses fins. Le dessein véritable est dissimulé sous une trompeuse apparence : nous tendons les bras vers cette image, et, par notre illusion, la nature atteint son but. Chez les Grecs, la « Volonté » voulait se contempler soi-même, dans la transfiguration du génie et de l'art ; pour se glorifier, il fallait que les créatures de cette « Volonté » se sentissent elles-mêmes dignes d'être glorifiées ; il fallait qu'elles se reconnussent dans une sphère supérieure, sans que la perfection de ce monde idéal agît comme une contrainte ou comme un reproche. Et c'est la sphère de beauté, dans laquelle elles voyaient les Olympiens comme leur propre image. À l'aide de ce mirage de beauté, la « Volonté » hellénique combattit cette aptitude à la souffrance, cette philosophie du mal et de la douleur, apanages corrélatifs de tout instinct artistique : et, tel un monument commémorant sa victoire, se dresse devant nous Homère, l'artiste naïf.

4.

L’analogie du rêve peut nous éclairer sur la nature de cet artiste naïf. Si nous imaginons le rêveur, plongé dans l’illusion du monde des rêves, et, sans détruire cette illusion, s’écriant : « Ce n’est qu’un rêve ! Je ne veux pas qu’il cesse ! Je veux le rêver encore ! » — si nous devons en conclure qu’il existe une joie intérieure profonde dans la contemplation des images du rêve ; si, d’autre part, pour pouvoir atteindre dans le rêve cette intime félicité contemplative, il nous faut avoir complètement oublié le jour et ses accablantes obsessions : nous pouvons alors, sous l’inspiration d’Apollon interprète des songes, expliquer tous ces phénomènes à peu près comme il suit. De même que, des deux moitiés de la vie, — celle où nous sommes éveillés, et celle du rêve, — la première nous semble incomparablement la plus parfaite, la plus importante, la plus sérieuse, la plus digne d’être vécue, je dirai même la seule vécue, de même aussi, bien que cela puisse ressembler à un paradoxe, je voudrais soutenir que le rêve de nos nuits a une importance égale, à l’égard de cette essence mystérieuse de notre nature, dont nous sommes l’apparence extérieure. En effet, plus je constate dans la nature ces instincts esthétiques tout puissants et la force irrésistible qui les pousse à s’objectiver dans l’apparence, à s’assouvir dans l’apparence libératrice, plus je me sens aussi entraîné à cette hypothèse métaphysique, que l’Être-absolu, l’Un-primordial, en tant qu’accablé d’éternelles misères et rempli de contradictions irréductibles, a besoin pour sa perpétuelle libération, à la fois de l’enchantement de la vision et de la joie de l’apparence ; et que, absolument et intégralement compris dans cette apparence, et constitués par elle, nous sommes obligés de la concevoir comme le Non-Être absolu c’est-à-dire comme un perpétuel devenir dans le temps, l’espace et la causalité, autrement dit comme une réalité empirique. Si nous faisons momentanément abstraction de notre propre « réalité », si nous concevons notre existence empirique, et celle du monde

en général, comme une représentation suscitée à tout instant de l’Un-primordial, alors le rêve devra nous apparaître comme l’apparence de l’apparence, et, en cette qualité, comme une satisfaction plus parfaite encore de l’appétence primordiale à l’apparence. C’est pour la même raison que, du plus profond de la nature, s’élève cette joie indescriptible, en face de l’artiste naïf et de l’œuvre d’art naïve, qui n’est, elle aussi, qu’une « apparence de l’apparence ». L’un de ces immortels « naïfs », *Raphaël*, nous a rendu manifeste, dans un tableau quasi symbolique, cette réduction exponentielle de l’apparence en apparence qui est le procédé primordial de l’artiste naïf, et en même temps de la culture apollinienne. Dans sa *Transfiguration*, la partie inférieure du tableau, avec l’enfant possédé, les porteurs désespérés, les disciples glacés d’effroi, nous montre le spectacle de l’éternelle douleur originelle, principe unique du monde. L'« apparence » est ici le reflet, la contre-apparence de l’éternel conflit père des choses. De cette apparence s’élève alors, comme un parfum d’ambroisie, un monde nouveau d’apparences, comme une vision imperceptible à ceux qui sont prisonniers dans l’apparence première, — une éblouissante vision de l’extase la plus pure dans la béatitude contemplative du regard clairvoyant. Nous avons ici, devant les yeux, incomparablement symbolisés à l’aide de l’art, le monde de beauté apollinien et l’abîme qu’il recouvre, l’épouvantable sagesse de Silène, et nous percevons, par intuition, leur réciproque nécessité. Mais Apollon nous apparaît, derechef, comme l’image divinisée du principe d’individuation dans lequel seul s’accomplissent les fins éternelles de l’Un-primordial, sa libération par la vision, par l’apparence : avec des gestes sublimes, il nous montre combien tout le monde de la souffrance est nécessaire, pour que par lui l’individu soit poussé à la création de la vision libératrice et qu’alors, abîmé dans la contemplation de cette vision, il demeure calme et plein de sérénité, dans sa fragile embarcation ballottée par les vagues de la pleine mer.

Cette divinisation de l’individuation, si l’on se la représente surtout comme impérative et régulatrice, ne connaît qu’une

seule loi, l'individu, c'est-à-dire le maintien des limites de la personnalité, la *mesure*, au sens hellénique. Apollon, comme divinité éthique, exige des siens la mesure, et, pour la pouvoir conserver, la connaissance de soi-même. Et, ainsi, à l'exigence esthétique de la beauté nécessaire, vient s'ajouter la discipline de ces préceptes : « Connais-toi toi-même ! » et : « Ne vas pas trop loin ! » tandis que l'outrecuidance et l'exagération sont les démons hostiles de la sphère non-apollinienne, et, en cette qualité, appartiennent en propre à l'époque anté-apollinienne, à l'ère des Titans et au monde extra-apollinien, c'est-à-dire au monde barbare. À cause de son titanesque amour de l'humanité, Prométhée dut être déchiré par le vautour ; pour sa trop grande sagesse qui lui fit deviner l'énigme du Sphinx, Œdipe fut entraîné dans un tourbillon inextricable de monstrueux forfaits : c'est ainsi que le dieu de Delphes interprétait le passé grec.

De même, au Grec apollinien, paraissait « titanesque » et « barbare » l'émotion provoquée par l'état *dionysiaque* : et cela sans qu'il pût pourtant se dissimuler l'affinité profonde qui le rattachait à ces Titans vaincus et à ces héros. Il dut même ressentir quelque chose de plus : son existence entière, avec toute sa beauté et sa mesure, reposait sur l'abîme caché du mal et de la connaissance, et l'esprit dionysien lui montrait de nouveau le fond du gouffre. Et cependant, Apollon ne put vivre sans Dionysos ! Le « titanique », le « barbare » fut, en dernier ressort, une aussi impérieuse nécessité que l'apollinien. Imaginons maintenant comme dut résonner, à travers ce monde artificiellement endigué de l'apparence et de la mesure, l'ivresse extatique des fêtes de Dionysos en mélodies enchantées et séductrices ; comme, en ces chants, éclata, semblable à un cri déchirant, tout l'*excès démesuré* de la nature, en joie, douleur et connaissance ; représentons-nous ce que pouvait valoir, au regard de ce chœur démoniaque des voix du peuple, la psalmodie de l'artiste apollinien, scandée par les sons étouffés des harpes ! Les muses des arts de l'« apparence » pâlirent devant un art qui proclamait la vérité dans son ivresse ; à la sérénité olympienne la sagesse de Silène

cria : « Malheur ! Malheur ! » L'individu, avec toute sa pondération et sa mesure, s'écroula dans l'oubli de soi-même de l'état dionysien et oublia les préceptes apolliniens. Le *démesuré* se révéla vérité, le conflit sentimental, l'extase née de la douleur, jaillit spontanément du cœur de la nature. Et c'est ainsi que, partout où pénétra l'esprit dionysien, l'influence apollienne fut brisée et anéantie. Mais il est aussi incontestablement certain qu'à la place où fut soutenu le premier assaut, l'allure et la majesté du dieu de Delphes se manifestèrent plus impassibles et plus menaçantes que partout ailleurs. En effet, l'État et l'art des *Doriens* ne me semblent explicables que comme une forteresse avancée de l'esprit apollinien : c'est seulement au prix d'une lutte incessante contre la nature titanique et barbare de l'esprit dionysien que put vivre et durer un art aussi hautainement dur, aussi massivement fortifié, une éducation aussi guerrière et aussi rude, un principe de gouvernement aussi cruel et aussi brutal.

J'ai développé dans ce qui précède ce que j'avais avancé au commencement de cette étude : j'ai montré comment l'esprit dionysien et l'esprit apollinien, par des manifestations successives, par des créations toujours nouvelles et se renforçant mutuellement, ont dominé l'âme hellène : comment de l'âge d'« airain », avec ses combats de Titans et l'amertume de sa philosophie populaire, naît et grandit peu à peu le monde homérique, sous l'influence tutélaire de l'instinct de beauté apollinien ; comment cette splendeur « naïve » fut engloutie de nouveau par le torrent dionysien envahisseur, et comment, en face de ces puissances nouvelles, se dresse l'esprit apollinien dans la raideur majestueuse de l'art dorique et de la conception dorienne du monde. Si, en ce qui concerne la lutte de ces deux principes ennemis, l'histoire des premiers hellènes se divise ainsi en quatre grandes périodes artistiques, nous sommes maintenant amenés à nous demander vers quel ultime objet tendaient ces transformations et ces efforts, au cas que nous ne voudrions pas considérer leur dernière manifestation, l'art dorique, comme le terme et le but suprême de ces instincts esthétiques : et alors s'offre à nos regards l'œuvre

d’art sublime et glorieuse de la *tragédie attique* et du dithyrambe dramatique, comme l’aboutissement de ces deux instincts, dont l’union mystérieuse, après un long antagonisme, se manifesta dans la splendeur d’un tel rejeton, — qui est à la fois et Antigone et Cassandre.

5.

Nous nous rapprochons maintenant du véritable objectif de nos recherches, qui est de connaître et de pénétrer le génie et l'œuvre d'art dionyso-apolliniens, ou tout au moins de pressentir la nature de cet agrégat mystérieux. Ici il faut nous demander d'abord en quel lieu du monde hellénique apparut pour la première fois ce germe nouveau, dont l'évolution nous conduit jusqu'à la tragédie et au dithyrambe dramatique. L'antiquité elle-même s'est chargée de nous répondre symboliquement, en figurant côte à côte, sur ses gemmes, pierres gravées, etc., *Homère* et *Archiloque* comme les premiers ancêtres et flambeaux de la poésie grecque, dans la conviction profonde que, seules, ces deux natures également et absolument originales doivent être considérées comme la source du torrent de feu qui se répandit ensuite sur tout le monde grec. Homère, le vieillard rêveur et perdu dans ses pensées, le type de l'artiste naïf, apollinien, contemple avec étonnement le visage passionné du belliqueux serviteur des muses Archiloque, s'élançant farouche et fougueux à travers la vie, et l'esthétique moderne ne saurait guère ajouter à ce tableau que cette réflexion : qu'à l'artiste « objectif » est ici opposé le premier artiste « subjectif ». Cette explication a pour nous peu d'utilité, parce que l'artiste subjectif n'est, à nos yeux, qu'un mauvais artiste, et que nous exigeons, dans toute manifestation artistique et à tous les degrés de l'art, avant tout et en premier lieu la victoire sur le subjectif, l'affranchissement de la tyrannie du « moi », l'abolition de toute volonté et de tout désir individuel ; parce que, sans objectivité, sans contemplation pure et désintéressée, nous ne pouvons même croire jamais à une activité créatrice véritablement artistique, fût-ce la plus infime. C'est pourquoi notre esthétique doit d'abord résoudre le problème de la possibilité du « lyrique » en tant qu'artiste : le « lyrique », d'après l'expérience de tous les temps, disant toujours « je » et vocalisant devant nous toute la gamme chromatique de ses passions et de ses désirs. Et

justement cet Archiloque, à côté d'Homère, nous épouvante par le cri de sa haine et de son mépris insultant, par les explosions délirantes de ses appétits ; n'est-il pas, lui, le premier artiste subjectif, par cela même le véritable non-artiste ? Mais d'où vient alors la vénération que témoigne à ce poète, par des sentences mémorables, précisément aussi l'oracle de Delphes, ce foyer de l'art « objectif » ?

Schiller nous a éclairés sur le mécanisme de sa propre création poétique par une observation psychologique qui lui paraissait inexplicable ; il avoue en effet que, pour lui, la condition préparatoire favorable à la création poétique n'était pas la vision d'une suite d'images, avec une causalité coordonnée des pensées, mais bien plutôt une *disposition musicale* : « La perception est chez moi tout d'abord sans objet clair et défini ; celui-ci se forme plus tard. Un certain état d'âme musical le précède et engendre en moi l'idée poétique. » Si nous ajoutons maintenant à ces données le phénomène le plus important de tout l'art lyrique antique, phénomène qui paraissait alors naturel à tous, l'association et même l'identité du *poète lyrique* et du *musicien*, — en comparaison de laquelle notre lyrisme moderne semble une statue de dieu sans tête, — nous pouvons, d'après les principes précédemment exposés de notre métaphysique esthétique, nous expliquer le poète lyrique de la manière suivante : il s'identifie d'abord d'une façon absolue avec l'Un-primordial, avec sa souffrance et ses contradictions et reproduit l'image fidèle de cette unité primordiale en tant que musique, si toutefois celle-ci a pu être qualifiée avec raison de répétition, de second moulage du monde ; mais alors, sous l'influence apollinienne du rêve, cette musique se manifeste à lui d'une manière sensible, visible comme dans une *vision symbolique*. Ce reflet, sans forme et sans sujet, de la souffrance primordiale dans la musique, par son évolution libératrice dans l'apparence de la vision, produit maintenant un nouveau mirage, comme symbole concret ou exemple. Déjà l'artiste a abdiqué sa subjectivité sous l'influence dionysiaque : l'image qui lui montre à présent l'identification absolue de lui-même avec l'âme du monde est

une scène de rêve qui symbolise perceptiblement ces conflits et cette souffrance originels, en même temps que la joie primordiale de l'apparence. Le « je » du lyrique résonne donc du plus profond abîme de l'Être ; sa « subjectivité », au sens des esthéticiens modernes est une illusion. Quand Archiloque, le premier lyrique des Grecs, témoigne aux filles de Lycambe à la fois son furieux amour et son mépris, ce ne sont pas ses passions que nous contemplons emportées dans le vertige d'une ronde orgiastique : nous voyons Dionysos et les Ménades, nous voyons Archiloque, plongé dans un profond sommeil, — tel que le décrit Euripide dans les *Bacchantes*, le sommeil dans les hauts chemins des montagnes, sous le soleil de midi. — Alors Apollon s'avance vers lui et l'effleure de son laurier. Et l'enchantement dionyso-musical du dormeur déborde et jaillit en images étincelantes, en poèmes lyriques qui, à l'apogée de leur évolution future, s'appelleront tragédies et dithyrambes dramatiques.

L'artiste plastique, aussi bien que l'artiste épique qui lui ressemble, s'abîme dans la contemplation des images. Sans le secours d'aucune image, le musicien dionysien est à lui seul et lui-même la souffrance primordiale et l'écho primordial de cette souffrance. Le génie lyrique sent naître en soi, sous l'influence mystique du renoncement à l'individualité et de l'état d'identification, un monde d'images et de symboles dont l'aspect, la causalité et la rapidité sont tout autres que ceux du monde de l'artiste plastique ou épique. Tandis que ce dernier ne vit, n'est heureux qu'au milieu de ces images, et ne se lasse jamais de les contempler amoureusement dans leurs plus petits détails ; alors que même l'évocation d'Achille furieux n'est pour lui qu'une image dont il savoure l'expression violente avec le plaisir qu'il ressent à l'apparence perçue dans le rêve, — et qu'ainsi, par ce miroir de l'apparence, il est protégé contre la tentation de se confondre en ses figures, de s'identifier à elles d'une manière absolue, — les images du lyrique, au contraire, ne sont autre chose que lui-même, et, en quelque sorte, seulement des objectivations diverses de soi-même. C'est pourquoi, en tant que moteur central de ce monde, il peut se

permettre de dire « je » : mais ce Moi n’est pas celui de l’homme éveillé, de l’homme de la réalité empirique, mais bien l’unique Moi existant véritablement et éternellement au fond de toutes choses et, par les images à l’aide desquelles il le manifeste, le poète lyrique pénètre jusqu’au fond de toutes choses. Représentons-nous maintenant celui-ci lorsqu’il s’aperçoit aussi *lui-même* parmi ces images, non pas comme génie évocateur, mais comme « sujet » avec toute la cohue de ses passions et de ses aspirations subjectives, dirigées vers un but déterminé qui lui paraît réel ; s’il semble, à présent, que le génie lyrique et sa personnalité subjective, le non-génie lié à lui, soient identiques, et que le premier dise de soi-même ce petit mot « je », cette apparence ne pourra plus nous induire en erreur, comme elle a certainement égaré ceux qui ont considéré le poète lyrique comme un poète subjectif. En réalité, Archiloque, l’homme aux passions ardentes, rempli d’amour et de haine, est seulement une vision du génie qui déjà n’est plus Archiloque, mais bien génie de la nature, et exprime symboliquement sa souffrance primordiale dans cette figure allégorique de l’homme Archiloque ; tandis que cet Archiloque, en tant que créature voulant et désirant subjectivement, ne peut et ne pourra jamais être poète. Mais il n’est pas du tout nécessaire que ce soit ce seul phénomène d’Archiloque homme qui se présente aux regards du poète lyrique comme le reflet apparent de l’Être-éternel, et la tragédie nous montre combien le monde de vision du poète lyrique peut s’éloigner de ce phénomène qui lui est cependant si proche.

Schopenhauer, qui ne s’est pas dissimulé la difficulté de l’étude philosophique de l’artiste lyrique, croit avoir trouvé un expédient auquel je ne puis adhérer, alors que lui seul, avec sa profonde métaphysique de la musique, avait en main le moyen de résoudre définitivement ce problème, comme je crois l’avoir fait ici dans son esprit et à son honneur. Il définit au contraire ainsi qu’il suit (*Monde comme Volonté et comme Représentation*, I, p. 295) le caractère propre du lied : « C’est le sujet de la Volonté, c’est-à-dire le vouloir personnel, qui remplit la conscience de celui qui chante, souvent comme un

vouloir affranchi, satisfait (joie), mais plus souvent encore angoissé (tristesse), toujours comme émotion, passion, agitation de l'âme. À côté et en même temps à cause de cela, celui qui chante prend cependant conscience, par le spectacle de la nature ambiante, de sa condition de sujet de la connaissance pure et dénuée de Volonté, dont l'impassibilité sereine et inaltérable forme alors contraste avec l'ardeur impulsive du vouloir toujours limité et pourtant toujours inassouvi : le sentiment de ce contraste, ce processus d'alternative est proprement ce qui s'exprime dans l'ensemble du lied et ce qui constitue l'état d'âme lyrique. Dans celui-ci, la connaissance pure s'avance en quelque sorte vers nous, pour nous affranchir du vouloir et de son impulsion. Nous suivons ; mais pourtant seulement par instants. Toujours le vouloir, le souvenir de nos desseins personnels, nous arrache de nouveau à la contemplation sereine ; mais toujours aussi la beauté immédiate du milieu ambiant, dans lequel se manifeste à nous la connaissance pure et dénuée de volonté, nous détourne de nouveau du vouloir. C'est pourquoi, dans le lied et la disposition lyrique, le vouloir (l'intérêt aux desseins personnels) et la pure contemplation de la nature ambiante, sont merveilleusement mélangés. On recherche et on imagine des rapports, des affinités entre ces deux éléments contraires ; la disposition subjective, le trouble de la Volonté, prête au spectacle de la nature ambiante le reflet de sa couleur, et réciproquement. Le véritable lied est l'expression de l'ensemble de cet état d'âme à la fois si mêlé et si divisé. »

Qui se refuserait à reconnaître que, par cette description, l'art lyrique est ici caractérisé comme un art précaire, atteint, en quelque sorte, par à-coup successifs et le plus souvent impuissant à réaliser des desseins, enfin comme un demi-art, dont la *nature essentielle* consisterait en un étrange amalgame du vouloir et de la contemplation pure, c'est-à-dire de l'état non-esthétique et de l'état esthétique ? Nous sommes bien plutôt d'avis que tout ce contraste, qui paraît être, pour Schopenhauer, une sorte de mesure de valeur, à l'aide de laquelle il jauge les arts, ce contraste du subjectif et de

l’objectif, est d’une façon générale étranger à l’esthétique, puisque le sujet, l’individu voulant et poursuivant ses desseins égoïstes, ne peut être conçu que comme adversaire, et non comme cause créatrice de l’art. Mais, en tant qu’artiste, le sujet est affranchi déjà de sa volonté individuelle, et transformé, pour ainsi parler, en un médium par qui et à travers lequel le véritable sujet, le seul réellement existant, triomphe et célèbre sa libération dans l’apparence. Car nous devons avant tout, pour notre confusion *et* notre gloire, être bien convaincus que toute la comédie de l’art n’est, en aucune façon, représentée pour nous, pour servir à notre amélioration et à notre éducation, pas plus enfin que nous ne sommes les véritables créateurs de ce monde ce l’art. Mais nous avons certes le droit de penser que, pour son véritable créateur, nous sommes déjà des images et des projections artistiques, et que notre gloire la plus haute est notre signification d’œuvres d’art, — car c’est seulement comme *phénomène esthétique* que peuvent se *justifier* éternellement l’existence et le monde ; — tandis qu’en réalité nous avons presque aussi peu conscience de cette fonction qui nous est dévolue que les guerriers peints sur une toile peuvent avoir conscience de la bataille qui y est représentée. Et ainsi toute notre connaissance de l’art est au fond absolument illusoire, parce que, en tant que possédant cette connaissance, nous ne sommes pas unifiés et identifiés à ce principe essentiel qui, unique créateur et spectateur de cette comédie de l’art, s’en ménage une éternelle jouissance. C’est seulement dans l’acte de la production artistique et pour autant qu’il s’identifie à cet artiste primordial du monde que le génie sait quelque chose de l’éternelle essence de l’art ; car il est alors devenu, comme par miracle, semblable à la troublante figure de la légende, qui avait la faculté de retourner ses yeux en dedans et de se contempler soi-même ; il est maintenant, à la fois sujet et objet, à la fois poète, acteur et spectateur.

6.

En ce qui concerne Archiloque, les investigations des savants ont établi qu'il introduisit la *chanson populaire* dans la littérature, et dut à ce fait la place unique qui lui fut accordée à côté d'Homère dans l'universelle vénération des Grecs. Mais, opposée à l'épopée exclusivement apollinienne, qu'est la chanson populaire, sinon le *perpetuum vestigium*d'un mélange de l'apollinien et du dionysien ? Son extraordinaire et croissante diffusion parmi tous les peuples, en des manifestations toujours nouvelles, nous est un témoignage de la force de ce double instinct artistique de la nature ; instinct qui laisse son empreinte dans la chanson populaire de la même façon que les impulsions orgiastiques d'un peuple se perpétuent éternellement dans sa musique. Oui, il serait historiquement possible de démontrer que toute époque féconde en chansons populaires fut aussi au plus haut point tourmentée par des agitations et des entraînements dionysiens que nous devons toujours considérer comme cause latente et condition préalable de la chanson populaire.

Mais la chanson populaire nous apparaît avant tout comme miroir musical du monde, comme mélodie primordiale qui se cherche une image de rêve parallèle et exprime celle-ci dans le poème. *La mélodie est donc la matière première et universelle* qui, à cause de cela, peut aussi subir des objectivations diverses en des textes différents. Aussi est-elle, pour le sentiment naïf du peuple, l'élément prépondérant, essentiel et nécessaire. De sa propre substance, la mélodie engendre le poème, et sans cesse elle recommence ; *la forme en couplets de la chanson populaire* ne signifie pas autre chose, et ce phénomène m'avait toujours rempli d'étonnement jusqu'à ce que j'en eusse enfin trouvé cette explication. Si l'on considère, d'après cette théorie, un recueil de chansons populaires, par exemple « *Des Knaben Wunderhorn*[4] », on verra par d'innombrables exemples comment, avec une inlassable fécondité, la mélodie fait jaillir autour d'elle, comme une pluie

d’étincelles, des images qui, par leur diversité, leurs soudaines métamorphoses leur turbulente et perpétuelle collision, manifestent une force sauvage, étrangère à l’allure sereine de la vision épique. Au point de vue de l’épopée, on ne peut que condamner simplement ce monde d’images disparate et désordonné du lyrisme, et c’est ce que n’ont certainement pas manqué de faire, à l’époque de Terpandre, les solennels rapsodes épiques des fêtes apolliniennes.

Dans la poésie de la chanson populaire, nous voyons donc le langage employer tous ses efforts à *imiter la musique*, et c’est pour cela qu’avec Archiloque commence pour la poésie une vie nouvelle, opposée, de par ses racines les plus profondes, à la nature de la poésie homérique. Nous avons déterminé ainsi l’unique rapport possible entre la poésie et la musique, la parole et le son : la parole, l’image, l’idée recherchent une expression analogue à la musique et subissent alors la puissance dominatrice de la musique. En ce sens, nous pouvons diviser l’histoire de la langue du peuple grec en deux courants principaux, suivant que le langage s’applique à imiter le monde des apparences et des images, ou celui de la musique. Que l’on veuille bien réfléchir avec attention sur la différence verbale de la couleur, de la construction syntaxique, du matériel de la langue chez Homère et chez Pindare, afin de comprendre l’importance de ce contraste : alors il deviendra clair à chacun, jusqu’à la plus complète évidence, qu’entre Homère et Pindare ont dû résonner *les airs de flûte orgiastiques d’Olympos*[5] qui, au temps d’Aristote, à un moment où la musique était infiniment plus avancée, soulevaient encore un enthousiasme délirant, et dont l’influence première avait certainement attiré dans la voie de l’imitation musicale tous les moyens d’expression poétique des hommes contemporains. Je veux rappeler ici un phénomène actuel, bien connu, et qui semble seulement choquer nos esthéticiens patentés. Il nous arrive tous les jours de constater que, pour traduire l’impression ressentie d’une symphonie de Beethoven, chacun des auditeurs se voit contraint d’employer des phrases imagées, un langage plein de métaphores, que cela soit peut-être parce qu’une

interprétation des mondes d'images différents suscités par un morceau de musique se présente sous une apparence d'une très fantastique diversité, et même sous une apparence contradictoire. Il est tout à fait dans la nature de ces esthéticiens d'exercer leur pauvre esprit à railler des comparaisons de ce genre, et de passer sous silence le phénomène qui, seul, mérite réellement d'être expliqué. Oui, même lorsque le musicien a spécifié par des images poétiques le sens de sa composition, s'il qualifie une symphonie de « pastorale », s'il en intitule une des parties « scène au bord d'un ruisseau » et une autre « réunion joyeuse des villageois », toutes ces indications ne sont que des représentations symboliques, nées de la musique,— et non pas quelque chose comme une imitation de réalités extérieures étrangères à la musique, — et ces représentations ne peuvent en aucune façon nous fournir le moindre éclaircissement sur le contenu *dionysien* de la musique ; elles n'ont même, comparées à d'autres interprétations, aucune valeur exclusive absolue. Il nous faut alors appliquer ce processus de métamorphose de la musique en images à l'âme populaire, à une foule pleine de sève et de jeunesse, verbalement créatrice, pour arriver enfin à comprendre comment naquit la chanson populaire en couplets et comment toutes les ressources de la langue furent révolutionnées par le principe nouveau de l'imitation de la musique.

S'il nous est ainsi permis de considérer le poème lyrique comme l'irradiation de la musique et son imitation en images et en idées, nous pouvons maintenant poser cette question : « En quelle qualité *apparaît* la musique dans le miroir de l'allégorie et des idées ? » *Elle apparaît comme Volonté*, ce mot pris au sens de Schopenhauer, c'est-à-dire comme le contraire du sentiment esthétique purement contemplatif et dénué de volonté. Il faut ici distinguer aussi fortement que possible la notion de l'essence d'une chose de la notion de son *apparence* ; car, d'après son essence, il est impossible à la musique d'être Volonté, parce que, en tant que Volonté, elle devrait être absolument bannie du domaine de l'art, — la Volonté est

l’inesthétique en soi ; — mais, elle *apparaît* comme Volonté. En effet, pour exprimer son apparence par des images, le poète lyrique met à contribution tous les mouvements de la passion, depuis le balbutiement de l’inclination naissante jusqu’à l’emportement du délire ; sous l’influence de l’irrésistible impulsion qui le porte à traduire la musique en symboles apolliniens, il ne conçoit toute la nature, et soi-même en elle, que comme l’éternel vouloir, l’éternelle appétence, l’insatiable désir. Mais, en tant qu’il interprète la musique par ses images, il repose lui-même au milieu du calme immuable de la contemplation apollinienne, si grande que puisse être autour de lui l’agitation tumultueuse de ce qu’il contemple par l’intermédiaire du médium de la musique. Oui, lorsque, grâce à ce médium, il s’aperçoit lui-même, sa propre image se montre ainsi à lui dans un état d’aspiration inassouvie : son propre vouloir, ses désirs, ses plaintes, son allégresse, sont pour lui des symboles à l’aide desquels il s’interprète la musique. Tel est le phénomène du poète lyrique : en tant que génie apollinien, il interprète la musique par l’image de la Volonté, tandis que lui-même, entièrement affranchi de l’appétence de la Volonté, est un pur regard qui contemple, imperturbable et radieux comme l’œil du soleil.

Toute cette explication se rattache étroitement à ce fait, que le lyrisme est aussi absolument dépendant de l’esprit de la musique que la musique elle-même, dans sa pleine liberté, est indépendante de l’image et de l’idée, n’en a pas *besoin*, mais les *tolère* seulement à côté d’elle. La poésie de l’artiste lyrique ne peut rien exprimer qui ne soit déjà contenu, avec la plus extraordinaire universalité et perfection, dans la musique qui l’oblige à cette traduction imagée. Aussi est-il impossible au langage d’arriver à épuiser la symbolique universelle de la musique, parce que celle-ci est l’expression symbolique de l’antagonisme et de la douleur originels qui sont au cœur de l’Un-primordial, et qu’elle symbolise ainsi un monde qui plane au-dessus de toute apparence et existait avant tout phénomène. Comparée à elle, toute apparence n’est que symbole : c’est pourquoi le *langage*, comme organe et symbole des

apparences, n’a jamais pu et ne pourra jamais manifester extérieurement l’essence intime la plus profonde de la musique ; bien au contraire, lorsqu’il se tourne vers l’imitation de la musique, il n’a jamais avec celle-ci qu’un contact superficiel, et toute l’éloquence lyrique est absolument impuissante à nous révéler le sens le plus profond de la musique.

7.

Il nous faut maintenant faire appel à tous les principes esthétiques exposés jusqu'ici, pour pouvoir nous diriger dans ce labyrinthe qu'est véritablement l'*origine de la Tragédie grecque*. Je ne crois pas dire une absurdité en prétendant que ce problème n'a pas encore été sérieusement posé, et par conséquent moins encore résolu, si nombreuses qu'aient été déjà les spéculations tentées à l'aide des lambeaux flottants de la tradition antique, si souvent lacérés ou recousus l'un à l'autre. Cette tradition déclare, de la façon la plus formelle, *que la Tragédie est sortie du chœur tragique*, et n'était à son origine que chœur et rien que chœur. Nous avons donc le devoir de pénétrer jusqu'à l'âme de ce chœur, qui fut le véritable drame originel, sans nous contenter si peu que ce soit des définitions esthétiques courantes, — d'après lesquelles ce chœur serait le spectateur idéal, ou aurait pour objet de représenter le peuple, en face de la classe princière à laquelle la scène était réservée. Cette dernière explication, empreinte d'une noble grandeur aux yeux de maint politicien — en ce qu'elle représente la loi morale immuable des démocratiques Athéniens comme incarnée dans le chœur du peuple, qui a toujours raison au milieu des extravagances et des divagations des rois, — cette explication peut avoir pour elle l'appui d'une parole d'Aristote ; elle n'a aucune valeur en ce qui concerne la formation originelle de la Tragédie, puisque cette opposition du peuple et du prince, en général toute idée politique ou sociale, est étrangère à son origine purement religieuse. Mais, bien que d'autres n'aient pas reculé devant ce blasphème, nous considérerions volontiers comme tel, au regard de la forme classique du chœur chez Eschyle et Sophocle, le fait de parler ici d'une manière de « représentation constitutionnelle du peuple ». Une semblable représentation fut inconnue *in praxi* aux constitutions des États antiques, et n'a, selon toute apparence, jamais été même « rêvée » dans la tragédie de ces peuples.

Beaucoup plus célèbre que cette définition politique du chœur est l'idée de A. W. Schlegel, qui veut nous faire considérer le chœur comme étant, jusqu'à un certain point, la substance et l'extrait de la foule des spectateurs, en un mot le « spectateur idéal ». En présence de cette tradition historique, qu'à l'origine la tragédie n'était que chœur, cette opinion est manifestement une allégation grossière, anti-scientifique et pourtant spécieuse dont le succès n'est dû qu'à la forme concise de l'expression, à la prévention toute germanique pour tout ce qui est qualifié d'« idéal », et aussi à notre surprise momentanée. Nous sommes en effet surpris dès que nous comparons à ce chœur le public de théâtre qui nous est bien connu, et que nous nous demandons s'il serait vraiment possible de tirer de ce public une idéalisation quelconque analogue au chœur antique. Nous dénions à part nous cette possibilité et nous restons alors émerveillés aussi bien de la hardiesse de l'allégation de Schlegel que de la nature si totalement différente du public grec. Nous avions en effet toujours pensé que le véritable spectateur, quel qu'il puisse être, devait avoir toujours pleinement conscience que c'est une œuvre d'art qui est devant lui, et non une réalité empirique ; tandis que le chœur tragique des Grecs est nécessairement obligé de reconnaître, dans les personnages qui sont en scène, des êtres existant matériellement. Le chœur des Océanides croit vraiment voir devant soi le titan Prométhée et se considère comme tout aussi réellement existant que le dieu qui est sur la scène. Et ce serait le modèle le plus noble et le plus achevé du spectateur, celui qui, comme les Océanides, tiendrait Prométhée pour matériellement présent et réel ? Ce serait la marque distinctive du spectateur idéal que de courir sur la scène et de délivrer le dieu de ses bourreaux ? Nous avions cru à un public esthétique, et nous tenions le spectateur individuel en estime d'autant plus grande qu'il se montrait plus apte à concevoir l'œuvre d'art en tant qu'art, c'est-à-dire esthétiquement ; et voici que l'interprétation de Schlegel nous dépeint le spectateur parfait, idéal, subissant l'influence de l'action scénique, non pas esthétiquement, mais d'une manière

matériellement empirique. Oh ! ces Grecs ! soupirions-nous ; ils nous renversent notre esthétique ! Et, par la force de l'habitude, nous répétions la formule de Schlegel aussi souvent que le chœur prenait la parole.

Mais la tradition, si formelle, s'élève ici contre Schlegel : le chœur en soi, sans scène, c'est-à-dire la forme primitive de la tragédie, et ce chœur de spectateurs idéaux sont incompatibles. Que serait une espèce d'art dont l'origine remonterait à la notion du spectateur envisagée sous la forme spéciale du « spectateur en soi » ? Le spectateur sans spectacle est une conception absurde. Nous craignons que l'origine de la tragédie ne puisse être expliquée ni par une haute estimation de l'intelligence morale de la foule, ni par la conception du spectateur sans spectacle, et ce problème nous semble trop profond pour être seulement effleuré par des considérations aussi superficielles.

Dans la célèbre préface de la *Fiancée de Messine*, Schiller a émis, à propos de la signification du chœur, une pensée infiniment plus précieuse, en considérant le chœur comme un rempart vivant dont s'entoure la tragédie, afin de se préserver de tout mélange, de se séparer du monde réel et de sauvegarder son domaine idéal et sa liberté poétique.

Par cet argument capital, Schiller combat l'idée généralement admise du naturel, de l'illusion communément exigée de la poésie dramatique. Alors que, sur le théâtre, le jour lui-même n'est qu'artificiel, que l'architecture est symbolique, et que le langage métrique revêt un caractère idéal, sur l'ensemble règne encore la fiction, l'erreur : ce ne serait pas assez de ne tolérer qu'en tant que licence poétique *ce qui* est véritablement l'essence de toute poésie. L'introduction du chœur est l'acte décisif par lequel fut loyalement et ouvertement déclarée la guerre à tout naturalisme dans l'art. — C'est, je crois, à cette manière de voir que notre époque soi-disant supérieure a appliqué l'épithète dédaigneuse de « pseudo-idéalisme ». Je crains qu'en revanche, avec notre actuelle vénération du naturel et du réel, nous ne soyons arrivés aux antipodes de l'idéalisme, c'est à-dire dans la

région des musées de figures de cire. Dans celles-ci aussi il y a de l'art, comme il y en a dans certains romans contemporains en vogue, mais qu'on ne vienne pas nous obséder en prétendant que le « pseudo-idéalisme » de Schiller et de Goethe soit surpassé par cet art.

Certes, c'est un domaine « idéal » que celui dans lequel, selon le juste sentiment de Schiller, le chœur de satyres grec, le chœur de la tragédie primitive, a coutume d'évoluer ; une sphère élevée, planant bien haut, au-dessus des chemins de la réalité où errent les mortels. Le Grecs s'est bâti, par ce chœur, l'échafaudage aérien d'un *ordre naturel* imaginaire et l'a peuplé *d'entités naturelles* imaginaires. C'est sur ces fondations que s'est élevée la tragédie, et, justement à cause de cette origine, elle fut, dès le début, affranchie d'une servile imitation de la réalité. Cependant, il ne s'agit aucunement ici d'un monde de fantaisie flottant arbitrairement entre le ciel et la terre, mais bien plutôt d'un monde doué d'une réalité et d'une vraisemblance égales à celles que l'Olympe et ses habitants possédaient aux yeux des Hellènes croyants. Le satyre, en tant que *choreute* dionysien, vit dans une réalité religieuse reconnue sous la sanction du mythe et du culte. Qu'avec lui commence la tragédie, que la sagesse dionysienne de la tragédie parle par sa bouche, c'est là pour nous un phénomène aussi étrange que, d'ailleurs, l'origine de la tragédie dans le chœur. Nous trouverons peut-être une base et un point de départ pour nos recherches futures, en admettant que le satyre, cette entité naturelle imaginaire, est à l'homme civilisé ce que la musique dionysienne est à la civilisation. Richard Wagner dit de cette dernière que ses effets sont abolis par la musique comme la clarté produite par la lueur d'une lampe est annihilée par la lumière du jour. Je crois que l'homme civilisé grec se sentait ainsi annihilé en présence du chœur des satyres, et c'est l'effet le plus immédiat de la tragédie dionysienne que les institutions politiques et la société, en un mot les abîmes qui séparent les hommes les uns des autres, disparaissent devant un sentiment irrésistible qui les ramène à l'état d'identification primordial de la nature. La

consolation métaphysique — que nous laisse, comme je l'ai déjà dit, toute vraie tragédie, — la pensée que la vie, au fond des choses, en dépit de la variabilité des apparences, reste imperturbablement puissante et pleine de joie, cette consolation apparaît avec une évidence matérielle, sous la figure du chœur de satyres, du chœur d'entités naturelles, dont la vie subsiste d'une manière quasi indélébile derrière toute civilisation, et qui, malgré les métamorphoses des générations et les vicissitudes de l'histoire des peuples, restent éternellement immuables.

Aux accents de ce chœur est réconfortée l'âme profonde de l'Hellène, si incomparablement apte à ressentir la plus légère ou la plus cruelle souffrance ; il avait contemplé d'un œil pénétrant les épouvantables cataclysmes de ce que l'on nomme l'histoire universelle, et reconnu la cruauté de la nature ; et il se trouvait alors exposé au danger d'aspirer à l'anéantissement bouddhique de la Volonté. L'art le sauve et, par l'art, — la vie le reconquiert.

Pendant l'ivresse extatique de l'état dionysiaque, abolissant les entraves et les limites ordinaires de l'existence, il y a en effet un moment *léthargique*, où s'évanouit tout souvenir personnel du passé. Entre le monde de la réalité dionysienne et celui de la réalité journalière se creuse ce gouffre de l'oubli qui les sépare l'un de l'autre. Mais aussitôt que réapparaît dans la conscience cette quotidienne réalité, elle y est ressentie comme telle avec dégoût, et une disposition ascétique, contemptrice de la volonté, est le résultat de cette impression. En ce sens, l'homme dionysien est semblable à Hamlet : tous deux ont plongé dans l'essence des choses un regard décidé ; ils ont *vu*, et ils sont dégoûtés de l'action, parce que leur activité ne peut rien changer à l'éternelle essence des choses ; il leur paraît ridicule ou honteux que ce soit leur affaire de remettre d'aplomb un monde disloqué. La connaissance tue l'action, il faut à celle-ci le mirage de l'illusion — c'est là ce que nous enseigne Hamlet ; ce n'est pas cette sagesse à bon compte de Hans le rêveur, qui, par trop de réflexion, et comme par un superflu de possibilités, ne peut plus en arriver à agir ; ce n'est

pas la réflexion, non ! — c'est la vraie connaissance, la vision de l'horrible vérité, qui anéantit toute impulsion, tout motif d'agir, chez Hamlet aussi bien que chez l'homme dionysien. Alors aucune consolation ne peut plus prévaloir, le désir s'élance par-dessus tout un monde vers la mort, et méprise les dieux eux-mêmes ; l'existence est reniée, et avec elle le reflet trompeur de son image dans le monde des dieux ou dans un immortel au-delà. Sous l'influence de la vérité contemplée, l'homme ne perçoit plus maintenant de toutes parts que l'horrible et l'absurde de l'existence ; il comprend maintenant ce qu'il y a de symbolique dans le sort d'Ophélie ; maintenant il reconnaît la sagesse de Silène, le dieu des forêts : le dégoût lui monte à la gorge.

Et, en ce péril imminent de la volonté, *l'art* s'avance alors comme un dieu sauveur, apportant le baume secourable : lui seul a le pouvoir de transmuer ce dégoût de ce qu'il y a d'horrible et d'absurde dans l'existence en images idéales, à l'aide desquelles la vie est rendue possible. Ces images sont le *sublime*, où l'art dompte et assujettit l'horrible, et le *comique*, où l'art nous délivre du dégoût de l'absurde. Le chœur de satyres du dithyrambe fut le salut de l'art grec ; les accès de désespoir évoqués tout à l'heure s'évanouirent grâce au monde intermédiaire de ces compagnons de Dionysos.

8.

Le satyre, et aussi le berger de notre idylle moderne, sont tous deux le résultat d'une aspiration vers l'état primitif et naturel ; mais avec quelle ferme assurance le Grec s'empara de son homme des forêts, et quelle puérilité, quelle fadeur affiche le moderne niaisant devant la silhouette pomponnée d'un berger gracieux, sensible et jouant de la flûte ! La nature, indemne encore de toute atteinte de la connaissance, et que le contact d'aucune civilisation n'a violée, — voilà ce que le Grec voyait dans son satyre et pourquoi celui-ci ne lui paraissait pus encore semblable au singe. C'était, au contraire, le type primordial de l'homme, l'expression de ses émotions les plus élevées et les plus fortes, — en tant que rêveur enthousiaste que transporte la présence du dieu, compagnon compatissant en qui se répercutent les souffrances du dieu, voix profonde de la nature proclamant la sagesse, symbole de la toute-puissance sexuelle de la nature que le Grec avait appris à considérer avec une stupéfaction craintive et respectueuse. Le satyre était quelque chose de sublime et de divin : tel dut-il paraître surtout au regard désespéré de l'homme dionysien. Celui-ci eût été choqué par le fictif et pimpant berger : il éprouvait un ravissement sublime à contempler dévoilés et inaltérés les traits grandioses de la nature ; en face du type primordial de l'homme, l'illusion de la civilisation s'effaçait ; ici se révélait l'homme vrai, le satyre barbu, qui crie vers son dieu dans une jubilante ivresse. Devant lui, l'homme civilisé s'effondrait jusqu'à ne plus sembler qu'une menteuse caricature. Et Schiller a raison encore, en ce qui concerne ces commencements de l'art tragique : le chœur est un rempart vivant contre l'assaut de la réalité, parce que — chœur de satyres — il est une image plus vraie, plus réelle, plus complète de l'existence que l'homme civilisé qui s'estime généralement l'unique réalité. La sphère de la poésie n'est pas en dehors du monde, rêve impossible d'un cerveau de poète ; elle veut être justement le contraire, l'expression sans fard de la vérité, et,

pour cela, il lui faut précisément rejeter la fausse parure de cette prétendue réalité de l'homme civilisé. Le contraste entre cette vérité propre à la nature et le mensonge de la civilisation agissant comme unique réalité est comparable à celui qui existe entre l'essence éternelle des choses, la chose en soi, et l'ensemble du monde des apparences ; et de même que la tragédie, à l'aide de son réconfort métaphysique, montre l'existence éternelle de cette essence de la vie, malgré la perpétuelle destruction des apparences, ainsi le chœur de satyres exprime déjà symboliquement le rapport primordial de la chose en soi et de l'apparence. Le berger de l'idylle moderne n'est qu'un composé de la somme d'illusions d'éducation qui lui sert de nature ; le Grec dionysien veut la vérité et la nature dans toute leur force, — il se voit métamorphosé en satyre.

Sous l'influence d'un tel état d'âme, la troupe rêveuse des serviteurs de Dionysos se sent transportée d'allégresse ; la puissance de ce sentiment les transforme eux-mêmes à leurs propres yeux, de telle sorte qu'ils s'imaginent renaître comme génies de la nature, comme satyres. La constitution postérieure du chœur tragique est l'imitation artistique de ce phénomène naturel ; il devint toutefois nécessaire de séparer alors les spectateurs dionysiens et ceux qui avaient subi la métamorphose dionysiaque.

Mais il faut toujours avoir présent à l'esprit que le public de la tragédie attique se retrouvait lui-même dans le chœur de l'orchestre, qu'il n'existait au fond aucun contraste, aucune opposition entre le public et le chœur : car tout cela n'est qu'un grand chœur sublime de satyres chantant et dansant, ou de ceux qui se sentaient représentés par ces satyres. Le mot de Schlegel doit être entendu ici dans un sens plus profond. Le chœur est le « spectateur idéal » pour autant qu'il est l'unique *voyant*, le voyant du monde de vision de la scène. Un public de spectateurs, tel que nous le connaissons, était inconnu aux Grecs : dans leurs théâtres, grâce aux gradins superposés en arcs concentriques, il était tout particulièrement facile à chacun de *faire abstraction* de l'ensemble du monde civilisé ambiant, et, en s'abandonnant à l'ivresse de la contemplation,

de se figurer être soi-même un des personnages du chœur. D'après ce point de vue, nous pouvons nommer le chœur, sous sa forme primitive dans la tragédie originelle, l'image réfléchie de l'homme dionysien lui-même, et ce phénomène ne peut être plus nettement rendu sensible que par l'exemple de l'acteur qui, lorsqu'il est véritablement doué, voit flotter devant ses yeux l'image quasi matérielle du rôle qu'il interprète. Le chœur de satyres est, avant tout, une vision de la foule dionysienne comme, à son tour, le monde de la scène est une vision du chœur de satyres : la puissance de cette vision est assez forte pour éblouir le regard et le rendre insensible à l'impression de la « réalité », au spectacle des hommes civilisés rangés en cercle sur les gradins. La forme du théâtre grec rappelle celle d'une vallée solitaire : l'architecture de la scène apparaît comme un halo de nuées lumineuses que les Bacchantes, qui vont rêvant à travers les montagnes, aperçoivent des hauteurs, cadre glorieux au milieu duquel se révèle à leurs yeux l'image de Dionysos.

Cette apparition primordiale artistique, que nous présentons ici comme explication du chœur tragique, est presque choquante pour nos idées savantes sur le mécanisme élémentaire de l'art, alors que rien ne peut être plus certain que le poète est poète seulement parce qu'il se voit entouré de figures qui vivent et agissent devant lui, et qu'il regarde au plus profond de leur âme. Par une impéritie particulière de nos facultés d'imagination moderne, nous sommes enclins à nous représenter le phénomène esthétique primordial comme trop compliqué et trop abstrait. La métaphore n'est pas pour le vrai poète une figure de rhétorique, mais bien une image substituée, qui plane réellement devant ses yeux, à la place d'une idée. Le caractère n'est pas pour lui quelque chose de composé de traits isolés et rassemblés, mais une personne vivante, qui l'obsède et s'impose à lui, et qui ne se distingue de la vision analogue du peintre que par la vie et l'action. D'où vient l'incomparable clarté des descriptions d'Homère ? De l'incomparable netteté de sa vision. Si nous parlons de la poésie d'une manière si abstraite, c'est que nous sommes

d’ordinaire tous mauvais poètes. Au fond, le phénomène esthétique est simple ; celui-là est poète qui possède la faculté de voir sans cesse des phalanges aériennes, vivant et se jouant autour de lui ; celui-là est dramaturge qui ressent une irrésistible impulsion à se métamorphoser soi-même, à vivre et agir par d’autres corps et d’autres âmes.

L’excitation dionysiaque a le pouvoir de communiquer à toute une foule cette faculté artistique de se voir entourée d’une semblable phalange aérienne, avec laquelle elle a conscience de ne faire qu’un. Ce processus du chœur tragique est le phénomène *dramatique* primordial : se voir soi-même métamorphosé devant soi et agir alors comme si l’on vivait réellement dans un autre corps, avec un autre caractère. Ce processus se constate dès le commencement de l’évolution du drame. Il y a ici un état différent de celui du rhapsode, qui ne s’identifie pas à ses images, mais qui, comme le peintre, les voit et les considère en dehors de lui-même ; il y a ici déjà une abdication de l’individu qui se perd dans une nature étrangère. Et, en réalité, ce phénomène se présente sous une forme épidémique : toute une foule, sous ce charme, se sent ainsi transformée. Par là, le dithyrambe se distingue essentiellement de tout autre chœur. Les vierges, qui, des branches de laurier à la main, s’avancent solennellement vers le temple d’Apollon en chantant des hymnes, conservent leur personnalité et leur nom : le chœur dithyrambique est un chœur de métamorphosés qui ont entièrement perdu le souvenir de leur passé familial, de leur position civique. Ils sont devenus les serfs de leur dieu, qui vivent en dehors de toute époque et de toute sphère sociale. Toute autre lyrique chorale des Hellènes n’est qu’une extraordinaire amplification du chanteur individuel apollinien ; tandis que le dithyrambe nous offre le spectacle d’une communauté d’acteurs inconscients qui se contemplent eux-mêmes, métamorphosés parmi les autres.

L’enchantement de la métamorphose est la condition préalable de tout art dramatique. Sous ce charme magique, le rêveur dionysien se voit transformé en satyre, et *en tant que satyre il contemple à son tour le dieu*, c’est-à-dire, dans sa

métamorphose, il voit, hors de lui, une nouvelle vision, parachèvement apollinien de sa condition nouvelle. Dès l'apparition de cette vision, le drame est complet.

D'après ces données, nous devons considérer la tragédie grecque comme le chœur dionysien, dont les effusions débordantes s'épanouissent sans cesse en images apolliniennes. Ces parties chorales, dont la tragédie est parsemée, sont ainsi jusqu'à un certain point le giron maternel de tout le soi-disant dialogue, c'est-à-dire du monde scénique tout entier, du véritable drame. De la succession de plusieurs manifestations expansives de cette espèce, rayonne cette cause primordiale de la tragédie, cette vision du drame, qui est tout entière une apparition perçue dans le rêve et, en tant que telle, de nature épique, mais qui, d'autre part, comme objectivation d'un état dionysiaque, représente non pas la libération apollinienne dans l'apparence, mais au contraire la destruction de l'individu et son identification avec l'Être-primordial. Ainsi le drame est la représentation apollinienne de notions et d'influences dionysiennes, et ceci, comme un abîme insondable, le sépare de l'épopée.

Le *chœur* de la tragédie grecque, le symbole de toute foule exaltée par l'ivresse dionysiaque, se trouve alors clairement expliqué. Accoutumés au rôle habituel d'un chœur sur la scène moderne, surtout d'un chœur d'opéra, il nous était impossible de comprendre comment ce chœur tragique des Grecs pouvait être plus ancien, plus originel, oui, plus essentiel que la véritable « action » — ainsi que la tradition nous l'enseignait cependant avec une telle netteté. Nous ne savions non plus comment concilier cette haute importance et cette nature primordiale témoignées par la tradition, avec ce fait que, pourtant, le chœur était exclusivement composé de créatures humbles et serves et, à l'origine, de satyres aux pieds de bouc ; enfin l'orchestre devant la scène nous demeurait toujours une énigme. Nous sommes arrivés maintenant à comprendre que la scène et l'action, au fond et en principe, n'étaient conçues que comme *vision* ; que l'unique « réalité » est précisément le chœur, qui produit de soi-même la vision, et l'exprime à l'aide

de toute la symbolique de la danse, du son et de la parole. Ce chœur contemple dans sa vision son maître et seigneur Dionysos et, à cause de cela, il est éternellement le chœur obéissant et serf : il voit comment le dieu souffre et se transfigure et, à cause de cela, il n'*agit* pas lui-même. Dans cette condition de servitude absolue vis-à-vis du dieu, il est cependant l'expression la plus haute, c'est-à-dire dionysienne, de la *nature* ; aussi parle-t-il comme elle, dans l'extase, en oracles et en maximes : en tant qu'il est *celui qui partage la souffrance*, il est en même temps *celui qui sait* et qui, du fond de l'âme du monde, annonce et proclame la vérité. Ainsi prend naissance cette fantastique et d'abord si choquante figure du satyre enthousiaste et possédant la sagesse, qui est aussi, en même temps, en opposition et contraste avec le dieu, « la créature brute » : image de la nature et de ses plus puissants instincts, oui, symbole de cette nature et en même temps héraut de sa sagesse et de son art : musicien, poète, danseur, visionnaire en une personne.

D'après ce que nous venons de reconnaître et conformément à la tradition, *Dionysos*, véritable héros de la scène et centre de la vision, n'est pas, dans la forme la plus ancienne de la tragédie, réellement présent, il est seulement imaginé comme présent : c'est-à-dire que la tragédie est d'abord seulement « chœur » et non « drame ». Plus tard, on essaya de montrer réellement le dieu et de représenter, visible au regard de chacun, l'image de vision transfigurée dans son cadre radieux ; alors commence le « drame » dans l'acception stricte du mot. Au chœur dithyrambique incombe désormais la tâche de porter l'esprit des auditeurs à un tel état d'exaltation dionysienne que, lorsqu'apparaît en scène le héros tragique, ils ne voient pas, comme on pourrait le penser, un homme au visage couvert d'un masque informe, mais bien une image de vision née, pour ainsi dire, de leur propre extase. Figurons-nous Admète, absorbé dans le souvenir de sa jeune femme à peine expirée, et perdu dans la contemplation idéale de son image ; — soudain on amène devant lui une femme voilée, dont les formes et l'allure rappellent celle qui n'est plus ; imaginons son trouble subit, le

tremblement qui le saisit, le désordre de sa pensée qui compare, son instinctive certitude, — et, par cette analogie, nous comprendrons les sentiments qui agitaient le spectateur, sous l'influence de la surexcitation dionysiaque, lorsqu'il voyait paraître sur la scène et s'avancer vers lui le dieu dont les souffrances étaient déjà siennes. Inconsciemment, cette image du dieu qui, par un charme magique, flottait devant son âme, il la reportait sur le visage masqué et convertissait en quelque sorte cette réalité en une irréalité surnaturelle. Ceci est l'état de rêve apollinien, où le monde réel se couvre d'un voile, et dans lequel un monde nouveau, plus clair, plus intelligible, plus saisissant, et pourtant plus fantomal, naît et se transforme incessamment sous nos yeux. Aussi constatons-nous dans le style de la tragédie un contraste frappant : la langue, la couleur, le mouvement, la dynamique du discours, apparaissent, dans la lyrique dionysienne du chœur, et, d'autre part, dans le monde de rêve apollinien de la scène, comme des sphères d'expression absolument distinctes. Les apparences apolliniennes, dans lesquelles s'objective Dionysos, ne sont plus, comme la musique du chœur, « une mer éternelle, une effervescence multiforme, une vie ardente » ; elles ne sont plus ces forces naturelles seulement ressenties, non condensées encore en images poétiques, et par lesquelles le serviteur enthousiaste de Dionysos pressent l'approche du dieu : maintenant, la clarté et la précision de la forme épique lui parlent de la scène ; ce n'est plus par des forces occultes que s'exprime à présent Dionysos, mais, comme héros épique, presque dans le langage d'Homère.

9.

Dans la partie apollinienne de la tragédie grecque, dans le dialogue, la forme, l'apparence extérieure, est simple, transparente, belle. En ce sens, le dialogue est l'image de l'Hellène, dont la nature pourrait être symbolisée par la danse, parce que, dans la danse, la plus grande force n'est que virtuelle et se trahit seulement par la souplesse et l'exubérance du mouvement. Le langage des héros de Sophocle nous déroute à ce point, par sa précision et sa clarté apolliniennes, que nous nous figurons avoir immédiatement atteint jusqu'au plus profond de leur nature, et nous ressentons quelque étonnement de trouver le chemin si court. Mais faisons abstraction, pour un instant, du caractère extérieurement perceptible du héros — qui, au fond, n'est autre chose qu'une image lumineuse projetée sur une paroi obscure, c'est-à-dire absolument une apparence — ; pénétrons alors jusqu'au mythe, dont ces reflets lumineux sont la projection ; nous constatons soudain un phénomène qui se manifeste comme l'inverse d'un phénomène optique bien connu. Si, après nous être efforcés de regarder le soleil en face, nous nous détournons éblouis, des taches sombres apparaissent devant nos yeux, comme un remède bienfaisant qui calme notre douleur. Inversement, ces apparences lumineuses du héros de Sophocle, — en un mot le masque apollinien, — sont l'inéluctable conséquence d'une vision profonde de l'horrible de la nature ; ce sont comme des taches de lumière qui doivent soulager le regard cruellement dilaté par l'affreuse nuit. Seulement en ce sens, il nous est permis de croire que nous possédons la notion exacte, la conception sérieuse et significative de la « sérénité hellénique », tandis que, en réalité, sur tous les chemins et sentiers de la pensée contemporaine, nous nous heurtons à l'aspect mensonger d'aisance et de sécurité, sous lequel elle est généralement représentée.

La figure la plus douloureuse de la scène grecque, le malheureux *Œdipe*, fut conçue par Sophocle comme l'homme

noble et généreux, voué malgré sa sagesse à l'erreur et à la misère, mais qui, par ses épouvantables souffrances, finit par exercer autour de soi une puissance magique bienfaisante, dont la force se fait sentir encore lorsqu'il n'est plus. L'homme noble et généreux ne pèche point, veut nous dire le poète profond. Toute loi, tout ordre naturel, le monde moral lui-même peuvent être renversés par ses actes ; justement ses actes eux-mêmes engendrent un cycle magique de conséquences plus hautes, qui, sur les ruines du vieux monde écroulé, viennent fonder un monde nouveau. C'est là ce que veut nous dire le poète, en tant que penseur religieux. Comme poète, il nous montre d'abord une énigme prodigieusement obscure et compliquée, que le justicier résout lentement, mot à mot, pour sa propre perte. La jouissance tout hellénique, que l'on éprouve en présence du côté dialectique de cette recherche, est telle qu'un souffle de sérénité réfléchie s'en répand sur l'œuvre entière et atténue l'horreur des événements qui ont amené une semblable situation. Dans *Œdipe à Colone*, nous sommes frappés de l'éclat incomparable dont cette sérénité se trouve comme transfigurée. En face du vieillard écrasé par la plus affreuse adversité et condamné, pour tout ce qui le concerne, à l'état d'un véritable *patient*, — se dresse la sérénité surnaturelle, descendue des sphères divines, qui nous montre que le héros, en cet état de pure passivité, atteint le plus haut degré de son activité, qui longtemps après lui demeure encore efficace, alors que les pensées et les efforts de sa vie antérieure n'ont fait que le conduire à la passivité. Ainsi se démêle lentement le nœud de l'action de la fable d'Œdipe, qui semble aux regards des mortels si inextricablement compliquée — et, devant l'harmonieux et divin contraste produit ici par le discours dialectique, la joie humaine la plus profonde nous saisit. Si nous avons rendu justice au poète, à l'aide de cette explication, on peut se demander encore si elle est suffisante pour épuiser toute la portée du mythe, et il apparaît alors nettement que toute l'interprétation du poète n'est que cette image lumineuse qui nous est offerte par la secourable nature après nos regards dans l'abîme, — et n'est rien autre chose.

Œdipe, meurtrier de son père, époux de sa mère, Œdipe, vainqueur du Sphinx ! Que signifie pour nous la mystérieuse triade de ces actions fatales ? Une très ancienne croyance populaire, d'origine persane, veut qu'un mage prophète ne puisse être engendré que par l'inceste ; ce que, à l'égard d'Œdipe devineur d'énigmes, et qui posséda sa mère, nous devons immédiatement interpréter ainsi : lorsque, par une force magique et fatidique, le voile de l'avenir est déchiré, foulée aux pieds la loi de l'individuation et violé le mystère de la nature, une monstruosité anti-naturelle — comme l'inceste — en doit être la cause préalable. Car, comment forcer la nature à livrer ses secrets, si ce n'est en lui résistant victorieusement, c'est-à-dire par des actions contre-nature ? Dans cette horrible triade des destinées d'Œdipe, je reconnais la marque évidente de cette vérité : celui-là même qui résout l'énigme de la nature — ce sphinx hybride, — doit aussi, comme meurtrier de son père et époux de sa mère, renverser les plus saintes lois de la nature. Oui, le mythe semble nous murmurer à l'oreille que la sagesse, et justement la sagesse dionysienne, est une abomination anti-naturelle ; que celui qui, par son savoir, précipite la nature dans l'abîme du néant, doit s'attendre aussi à éprouver sur soi-même les effets de la dissolution de la nature. « La pointe de la sagesse se retourne contre le sage ; la sagesse est un crime contre la nature », telles sont les terribles paroles que nous crie le mythe. Mais, comme un rayon de soleil, le poète hellène effleure la sublime et effroyable colonne de Memnon du mythe, et soudain le mythe résonne, et chante — les mélodies de Sophocle !

Cette gloire de la passivité, je la compare à présent à cette auréole d'activité qui entoure le *Prométhée* d'Eschyle. Ce que le penseur Eschyle voulait nous dire ici, mais ce qu'en tant que poète il nous laissa seulement pressentir par le symbole, le jeune Gœthe sut nous le dévoiler jadis dans ces paroles téméraires de son Prométhée :

Je suis assis à cette place et je modèle des hommes
D'après mon image,
Une race qui soit semblable à moi,

Pour souffrir, pour pleurer,
Pour jouir et se réjouir,
Et ne pas te vénérer,
Comme moi !

L'homme, s'exhaussant jusqu'au Titan, se conquiert à soi-même sa propre civilisation et force les dieux à s'allier à lui, parce que, grâce à la sagesse qui est sienne, il tient dans sa main l'existence des dieux et les limites de leur pouvoir. Mais ce qu'il y a de plus admirable dans ce poème de Prométhée, qui, dans sa pensée fondamentale, est le véritable hymne de l'impiété, c'est le profond sentiment eschyléen de *l'équité*. D'une part l'incommensurable souffrance de l'audacieux « solitaire », et, de l'autre, la misère divine, le pressentiment d'un crépuscule, enfin la puissance qui impose la réconciliation, l'identification métaphysique de ces deux mondes de douleurs, — tout cela rappelle avec la plus grande force le principe fondamental de la conception eschyléenne du monde, dans laquelle la Moire trône comme l'éternelle justice au-dessus des dieux et des hommes. En présence de l'étonnante hardiesse avec laquelle Eschyle met le monde olympien dans les plateaux de la balance de son équité, il faut nous rappeler que ce Grec profond possédait dans ses Mystères une base indéfectible et sûre de la pensée métaphysique, et que tous les accès de son scepticisme pouvaient se satisfaire à l'égard des Olympiens. En contemplant ces divinités, l'artiste grec ressentait avant tout un obscur sentiment de dépendance réciproque, et c'est ce sentiment qui est symbolisé dans le *Prométhée* d'Eschyle. L'artiste titanique trouva en soi l'arrogante conviction d'être capable de créer des hommes et de pouvoir tout au moins anéantir les dieux olympiens ; et cela par sa sagesse supérieure, qu'il dut d'ailleurs expier par une éternelle souffrance. Le « pouvoir » souverain du grand génie, pouvoir trop peu payé même au prix d'un malheur éternel, l'âpre orgueil de *l'artiste*, — tel est le contenu et l'âme du poème eschyléen, tandis que Sophocle, dans son Œdipe, entonne en préludant le chant de victoire du *saint*. Mais, même avec la

portée que lui a donnée Eschyle, l'étonnante et effroyable profondeur du mythe n'est pas encore épuisée. Bien plus, cette joie de créer de l'artiste, cette sérénité de l'activité productrice qui semble défier toute infortune, n'est qu'une image lumineuse de nuages et de ciel qui se reflète dans le lac sombre de la tristesse. La légende de Prométhée est une propriété originelle de la race aryenne tout entière et un document qui témoigne de sa faculté pour le profond et le tragique ; et même il pourrait n'être pas invraisemblable que ce mythe eût pour la nature aryenne précisément la même signification caractéristique que la légende de la chute de l'homme pour la race sémitique, et qu'il existât entre ces deux mythes un degré de parenté semblable à celui d'un frère et d'une sœur. L'origine de ce mythe de Prométhée est la valeur inestimable qu'une humanité naïve accorde au *feu*, comme au véritable palladium de toute civilisation qui naît. Mais que l'homme pût disposer librement du feu, qu'il ne le reçût pas comme un présent du ciel, éclair qui enflamme ou rayon de soleil qui réchauffe, cela paraissait, à l'âme contemplative de ces hommes primitifs, un sacrilège, un vol fait à la nature divine. Et ainsi le premier problème philosophique établit entre l'homme et le dieu un douloureux et insoluble conflit, et le pousse, comme un bloc de rochers, en travers du seuil de toute civilisation. Ce que l'humanité pouvait acquérir de plus précieux et de plus haut, elle l'obtient par un crime, et il lui faut en accepter désormais les conséquences, c'est-à-dire tout le torrent de maux et de tourments dont les immortels courroucés — *doivent* affliger la race humaine dans sa noble ascension. C'est là une âpre pensée qui, par la *dignité* qu'elle confère au crime, contraste étrangement avec le mythe sémitique de la chute de l'homme, où la curiosité, le mensonge, la convoitise, bref un cortège de sentiments plus spécialement féminins sont regardés comme l'origine du mal. Ce qui distingue la conception aryenne, c'est l'idée sublime du *péché efficace* considéré comme la véritable vertu prométhéenne ; et ceci nous livre en même temps le fondement éthique de la tragédie pessimiste : la *justification* de la souffrance humaine, justification non seulement de la faute

de l’homme, mais aussi des maux qui en sont la conséquence. Le mal dans l’essence des choses, — dont l’aryen contemplatif n’est pas enclin à détourner sa pensée, — le conflit dans le cœur du monde, se manifeste à lui comme un chaos de mondes différents, d’un monde divin et d’un monde humain, par exemple, dont chacun est dans son droit en tant qu'« individu », mais, comme tel en face d’un autre, doit souffrir pour son individuation. Par l’héroïque élan de l’individu dans l’universel, par sa tentative de rompre le réseau de l’individuation et de vouloir être lui-même *l’unique* essence de l’univers, il fait sien le conflit primordial caché dans les choses, c’est-à-dire il devient criminel et souffre. Et ainsi l’aryen symbolise le crime par un homme et le sémite personnifie le péché par une femme ; de même aussi le crime originel fut consommé par un homme et le péché originel fut commis par une femme. D’ailleurs le chœur des sorcières chante[6] :

Nous n’y regardons pas de si près :
À la femme, il faut mille pas pour l’accomplir ;
Mais si vite qu’elle se puisse dépêcher,
À l’homme il suffit d’un saut.

Celui qui comprend ce sens profond de la légende de Prométhée — c’est-à-dire la nécessité du crime imposée à l’individu qui veut s’élever jusqu’au Titan — doit ressentir en même temps combien cette conception pessimiste est anti-apollinienne ; car Apollon veut apaiser les individualités précisément en les séparant, en traçant entre elles des lignes de démarcation dont il fait les lois du monde les plus sacrées, en exigeant la connaissance de soi-même et la mesure. Mais pour que cette influence apollinienne n’immobilisât pas la forme en une rigidité et une froideur égyptiennes, afin que la préoccupation d’assigner aux vagues individuelles leur route et leur carrière ne finît pas par anéantir dans la mer tout mouvement, le puissant flux dionysien vint apporter périodiquement le trouble dans chacun de tous les petits courants où l’exclusive « Volonté » apollinienne cherchait à endiguer l’hellénisme. Ce torrent de la haute mer dionysienne se précipite alors soudain et soulève les remous ondulés des

vagues individuelles, comme le frère de Prométhée, le Titan Atlas, souleva la terre. Ce désir de Titan, d'être l'Atlas de toutes les individualités, et de les porter en même temps sur ses épaules toujours plus haut et plus loin, est ce qu'il y a de commun entre le génie prométhéen et l'esprit dionysien. Le Prométhée d'Eschyle est, à ce point de vue, un masque dionysien, tandis que, par le sentiment profond d'équité dont nous avons parlé plus haut, Eschyle trahit sa descendance ancestrale d'Apollon, le dieu clairvoyant, le dieu de l'individuation et des limites imposées par l'esprit de justice. Et ainsi la double nature du Prométhée eschyléen, son essence à la fois dionysienne et apollinienne, pourrait être condensée dans cette formule sommaire : « Tout ce qui existe est juste et injuste, et dans les deux cas également justifiable. »

C'est là ton monde ! Cela s'appelle un monde ! —

10.

C’est une indiscutable tradition que la tragédie grecque, dans sa forme la plus ancienne, avait pour unique objet les souffrances de Dionysos et que, pendant la plus longue période de son existence, le seul héros de la scène fut précisément Dionysos. Mais on peut assurer avec une égale certitude qu’avant et jusqu’à Euripide Dionysos n’a jamais cessé d’être le héros tragique, et que tous les personnages célèbres du théâtre grec, Prométhée, Œdipe, etc., sont seulement des masques du héros originel Dionysos. Que, derrière ces masques, un dieu se cache, telle est la cause essentielle de l'« idéalité » typique si souvent admirée de ces glorieuses figures. Je ne sais qui a prétendu que tous les individus sont comiques en tant qu’individus et, partant, non tragiques ; d’où se déduirait que les Grecs, en général ne *pouvaient* supporter les individus sur la scène tragique. Et, c’est ainsi qu’ils semblent avoir senti, en effet, comme paraît l’indiquer la distinction platonicienne, profondément enracinée dans la nature hellène, de l'« Idée », en opposition à l'« Idole », à l’image. Pour employer la terminologie de Platon, on pourrait expliquer les figures tragiques du théâtre grec à peu près ainsi : le seul véritablement réel Dionysos apparaît dans une pluralité des figures sous le masque d’un héros combattant et se trouve en même temps enlacé dans les rets de la volonté particulière. Le dieu se manifeste alors, par ses actes et par ses paroles, comme un « individu » exposé à l’erreur, en proie au désir et à la souffrance. Et, qu’il *apparaisse* ainsi, avec cette précision et cette clarté, ceci est l’œuvre d’Apollon, interprète des songes, qui révèle au chœur son état dionysiaque par cette apparence symbolique. Mais, en réalité, ce héros est le Dionysos souffrant des Mystères, le dieu qui éprouve en soi les douleurs de l’individuation, et de qui d’admirables mythes racontent que, dans son enfance, il fut massacré et mis en pièces par les Titans, et adoré ainsi sous le nom de Zagreus. Cette légende signifie que cette mutilation, ce morcellement, la véritable

souffrance dionysienne, peut être assimilée à une métamorphose en air, eau, terre et feu, et que nous devons, par conséquent, considérer l'état d'individuation comme la source et l'origine primordiale de tous les maux. Du sourire de ce Dionysos sont nés les dieux ; de ses larmes, les hommes. Dans cette existence de dieu mis en lambeaux, Dionysos possède la double nature d'un démon cruel et sauvage et d'un maître doux et clément. Mais l'espoir des Époptes fut alors une renaissance de Dionysos, que nous devons désormais pressentir comme la fin de l'individuation. C'est la venue de ce troisième Dionysos que chante l'hymne de joie frénétique des Époptes. Et, seule, cette espérance peut faire briller un rayon de joie sur la face du monde déchiré, morcelé en individus : ainsi que le montre la légende, par l'image de Demeter, plongée dans un deuil éternel et qui, seulement alors, retrouve *la joie*, quand on lui dit qu'elle pourra enfanter *encore une fois* Dionysos. Dans les considérations qui précèdent, nous possédons d'ores et déjà tous les éléments d'une idée du monde pessimiste et profonde et en même temps aussi *l'enseignement des Mystères de la Tragédie* : la conception fondamentale du monisme universel, la considération de l'individuation comme cause première du mal, l'art enfin figurant l'espoir joyeux d'un affranchissement du joug de l'individuation et le pressentiment d'une unité reconquise. —

Il a été dit plus haut que l'épopée homérique est le poème de la culture olympienne, l'hymne de victoire où elle chanta les terreurs de la guerre des Titans. Sous l'influence prépondérante du poème tragique, les mythes homériques renaissent à présent transformés et montrent par cette métempsycose que, depuis lors aussi, la culture olympienne a été vaincue par une idée du monde encore plus profonde. Le fier titan Prométhée a déclaré à son bourreau olympien que sa puissance serait un jour menacée du plus grand des dangers s'il ne s'unissait pas à lui au moment favorable. Dans Eschyle, nous reconnaissons l'alliance du Titan et de Zeus effrayé, craignant sa fin. Ainsi est ramenée du Tartare et rappelée au jour l'ère antique des Titans. La philosophie de la nature

sauvage et nue contemple, à la lumière crue de la vérité, les mythes du monde homérique qui dansent devant elle : ils pâlissent, ils tremblent sous le regard étincelant de cette déesse — jusqu'à ce que la main puissante de l'artiste dionysien les force à servir la nouvelle divinité. La vérité dionysienne s'empare de tout l'empire du mythe comme du symbole de *sa* connaissance et exprime cette connaissance soit dans le culte public de la Tragédie, soit dans les fêtes secrètes des Mystères dramatiques, mais toujours sous le voile du mythe antique. Quelle fut cette force qui délivra Prométhée de son vautour et transforma le mythe en héraut de la sagesse dionysienne ? Ce fut la force herculéenne de la musique : quand celle-ci, arrivée dans la tragédie à sa plus haute expression, est alors capable d'interpréter le mythe avec une force nouvelle et un sens plus profond ; ce que nous avons caractérisé plus haut comme la plus puissante faculté de la musique. Car c'est le sort de tout mythe de déchoir peu à peu à une réalité soi-disant historique et d'être considéré, à une époque postérieure quelconque, comme un fait isolé se réclamant de l'histoire ; et les Grecs étaient d'ores et déjà absolument enclins à transformer arbitrairement et subtilement tous les mythes rêvés par leur jeunesse en d'historiques et pragmatiques *Annales de leur jeunesse.* Car c'est ainsi que les religions ont coutume de mourir : lorsque les mythes qui forment la base d'une religion en arrivent à être systématisés, par la raison et la rigueur d'un dogmatisme orthodoxe, en un ensemble définitif d'événements historiques, et que l'on commence à défendre avec inquiétude l'authenticité des mythes tout en se raidissant contre leur évolution et leur multiplication naturelles ; lorsque, en un mot, le sentiment du mythe dépérit pour être remplacé par la tendance de la religion à rechercher des fondements historiques. Alors, de ce mythe expirant, s'empara le génie naissant de la musique dionysienne, et, dans sa main, ce mythe s'épanouit une fois encore, comme une branche couverte de fleurs, avec des couleurs qu'on ne lui avait jamais connues et un parfum qui faisait naître enfin le pressentiment d'un monde métaphysique.

Après cette dernière floraison, il meurt ; ses feuilles se flétrissent et bientôt les Luciens railleurs de l'antiquité s'efforcent d'en saisir les fleurs décolorées et fanées emportées par tous les vents. Le mythe acquiert, dans la tragédie, sa portée la plus profonde, sa forme la plus expressive ; encore une fois il se relève, comme un héros blessé, et, dans son regard brûlant, brille d'un ultime et puissant éclat le dernier regain de force, en même temps que le calme clairvoyant de la mort.

Quel était ton but, sacrilège Euripide, lorsque tu tentas d'asservir encore cet agonisant ? Il périt entre tes mains brutales ; et tu eus recours alors à un masque, une contrefaçon du mythe ; et ce pastiche, comme le singe d'Hercule, ne sut que s'attifer de la parure pompeuse de l'antiquité. Et en perdant l'intelligence du mythe, tu perdis aussi le génie de la musique ; en vain de tes mains avides, tu essayas de piller toutes les fleurs de son parterre, tu n'obtins encore ainsi qu'un masque, une contrefaçon de musique. Et parce que tu renias Dionysos, Apollon t'abandonna à son tour. Va relancer toutes les passions dans leur gîte pour les enfermer dans ton domaine, ajuste aux discours de tes héros une dialectique sophistique soigneusement limée et aiguisée — les passions de tes héros ne seront jamais qu'un masque, une contrefaçon de passions, leur langage ne sera jamais qu'un pastiche.

11.

La tragédie grecque ne finit pas comme tous les autres arts de l'antiquité : elle périt par le suicide, conséquence d'un conflit insoluble, donc tragiquement, tandis que ceux-ci s'éteignirent dans un âge avancé, de la mort la plus belle et la plus sereine. En effet, de même que quitter la vie sans effort et entourées d'une admirable descendance semble le privilège de certaines natures favorisées, un semblable dénouement marque la fin des divers arts antiques : ils disparaissent lentement, et leur regard expirant peut percevoir encore leur incomparable lignée qui se dresse déjà pleine d'ardeur et d'impatience. La mort de la tragédie, au contraire, produisit une impression universelle et profonde de vide monstrueux. Comme au temps de Tibère des navigateurs grecs égarés dans une île solitaire entendirent un jour cette terrifiante clameur : « Le grand Pan est mort ! » — ainsi retentit alors, à travers le monde hellène, comme un cri d'angoisse et de douleur : « La Tragédie est morte ! Perdue, avec elle, la poésie ! Silence ! Taisez-vous, épigones étiolés et pâles ! Aux Enfers ! afin que vous puissiez là-bas vous gaver des miettes des vieux maîtres ! »

Et lorsqu'apparut enfin une nouvelle forme d'art, qui saluait dans la tragédie son ancêtre et sa suzeraine, on dut constater avec effroi que cette forme reproduisait bien les traits de sa mère, mais justement ceux que celle-ci avait montrés au cours de sa longue agonie. Cette agonie de la tragédie avait été l'œuvre d'Euripide ; cette forme d'art tardive est connue sous le nom de nouvelle *Comédie attique.* En elle survécut l'image dégénérée de la tragédie, comme l'emblème commémoratif de sa fin pénible et violente.

Ce rapprochement fait comprendre le goût passionné que ressentaient pour Euripide les poètes de la comédie nouvelle, et l'on n'est plus surpris du souhait de Philémon qui eût voulu se faire pendre sur l'heure uniquement afin de visiter Euripide aux Enfers ; étant supposée pourtant chez lui la conviction que

le défunt avait conservé là-bas ses facultés intellectuelles. Si l'on veut indiquer sommairement, et sans prétendre exprimer par là quelque chose de définitif, ce qu'Euripide a de commun avec Ménandre et Philémon, et ce qui les entraînait d'une façon si puissante à le considérer comme un modèle, il suffit de constater que, par Euripide, le *spectateur* se trouve transporté sur la scène. Quiconque a reconnu de quelle substance, avant Euripide, les tragiques prométhéens formaient leurs héros, et combien ils étaient éloignés de vouloir apporter sur la scène un masque fidèle de la réalité, comprendra nettement aussi l'absolue divergence des tendances d'Euripide. Par lui, l'homme de la vie quotidienne sortit des rangs des spectateurs et envahit la scène ; le miroir, qui ne reflétait jadis que des traits nobles et fiers, accusa désormais cette exactitude servile qui reproduit minutieusement aussi les difformités de la nature. Ulysse, ce type du Grec de l'art antique, est ravalé maintenant par les nouveaux poètes à la taille d'un *græculus*, esclave familier, espiègle et rusé qui devient, dès ce moment, le pivot de l'intérêt dramatique. Quand, dans *les Grenouilles* d'Aristophane, nous entendons Euripide se vanter d'avoir délivré, à l'aide de ses remèdes de bonne femme, l'art tragique de son embonpoint pompeux, nous reconnaissons que, déjà, en présence des héros de ses tragédies, nous avions ressenti la même impression. Au fond, le spectateur voyait et entendait son propre double sur la scène d'Euripide, et il se sentait tout joyeux de l'habileté déployée par ce sosie dans ses discours. On n'en resta pas à cette satisfaction : d'Euripide, on apprit même à parler. Lorsqu'il concourut avec Eschyle, Euripide se glorifia d'avoir rendu le peuple capable désormais d'observer, d'agir et de raisonner d'après les règles de l'art et les lois les plus subtiles de la sophistique. C'est par cette transformation du langage public qu'il a réellement rendu possible la comédie nouvelle. Car, à partir de ce moment, les phrases ou les maximes par lesquelles on pouvait représenter sur la scène la vie de tous les jours ne furent plus, pour personne, un secret. La médiocrité bourgeoise, sur laquelle Euripide fondait toutes ses espérances politiques, prit alors la parole, tandis que

jusque-là le demi-dieu dans la tragédie et le satyre enivré, créature demi-humaine, dans la comédie ancienne, avaient seuls déterminé le caractère du langage. Et l'Euripide d'Aristophane s'applaudit d'avoir représenté la vie commune, familière, quotidienne, accessible au jugement de chacun. Si désormais le peuple, la masse, argumente, gère pays et biens et conduit ses affaires avec une habileté jusqu'alors inconnue, c'est à lui qu'en revient le mérite, et c'est le résultat de la sagesse qu'il a inoculée au peuple. Une foule ainsi informée et préparée était mûre pour la comédie nouvelle, dont Euripide fut en quelque sorte le chef du chœur ; et, cette fois, c'était le chœur des spectateurs qu'il fallait éduquer. Lorsque celui-ci eut appris à chanter dans le mode d'Euripide, surgit cette espèce de jeu d'échecs dramatique, la nouvelle comédie, avec son habituelle apologie de l'adresse et de la ruse triomphantes. Et Euripide — le maître du chœur — fut exalté sans relâche ; oui, on se serait tué pour apprendre de lui quelque chose encore, si l'on n'avait pas eu conscience que, aussi complètement que la tragédie elle-même, les poètes tragiques étaient morts. Avec la tragédie, l'Hellène avait perdu la foi en sa propre immortalité ; il n'avait pas renoncé seulement à la foi en un passé idéal, mais aussi à la foi en un avenir idéal. Le mot de l'épitaphe connue : « Vieillard insouciant et capricieux », s'applique aussi à l'hellénisme vieilli. Le moment, la boutade, l'insouciance, la lubie fantaisiste sont ses idoles ; le cinquième état, celui des esclaves, ou tout au moins son sentiment, sa manière de penser, acquiert, maintenant la prépondérance ; et si l'on peut parler encore de « sérénité hellénique », il s'agit désormais de la sérénité de l'esclave, qui ne sait assumer de plus haute responsabilité que celle de l'heure présente, et dont le désir et l'admiration ne trouvent rien dans le passé ou dans l'avenir qui se puisse priser plus haut que le présent. Cet aspect de la « sérénité grecque » fut ce qui révolta les profondes et terribles natures des quatre premiers siècles du christianisme ; le fait de se dérober comme une femme devant ce qui est sérieux et effrayant, ce lâche laisser-aller au plaisir confortable, leur parut non seulement méprisable, mais encore

comme le véritable sentiment anti-chrétien. Et c'est à leur influence qu'il faut attribuer l'opinion sur l'antiquité qui prévalut pendant des siècles avec une ténacité presque invincible, ce pâle incarnat de sérénité fade dont elle demeura colorée — comme si n'avait jamais existé ce sixième siècle, avec sa naissance de la tragédie, ses Mystères, son Pythagore et son Héraclite ; comme si n'avaient jamais vécu les œuvres d'art de la grande époque ; toutes manifestations qui ne peuvent pourtant en aucune façon s'expliquer par une semblable sérénité, un tel sensualisme sénile, ce bonheur de vivre d'esclave, et qui dénoncent la raison de leur existence dans une conception du monde toute différente.

On a avancé tout à l'heure qu'Euripide avait transporté le spectateur sur la scène pour élever en même temps et pour la première fois le spectateur jusqu'à la compréhension du drame, ce qui pourrait induire à admettre l'existence d'une disproportion latente entre l'art antique antérieur et l'intelligence du spectateur. On serait alors tenté de louer, comme un progrès sur Sophocle, la tendance radicale d'Euripide à établir un rapport convenable entre le public et l'œuvre d'art. Mais « le Public » n'est qu'un mot et nullement une valeur toujours égale et constante en soi. Pourquoi l'artiste devrait-il se croire obligé de se soumettre à une puissance qui n'a sa force que dans le nombre ? Et s'il se sent supérieur, par son génie et ses aspirations, à chacun de ces spectateurs en particulier, comment lui serait-il possible de tenir en plus haute estime l'expression collective de ces capacités inférieures que l'intelligence de celui des spectateurs qui serait relativement le mieux doué ? En réalité aucun artiste grec n'a traité son public, durant tout le cours d'une longue vie, avec une effronterie et une insolence plus grandes que ne le fit précisément Euripide lui qui, même lorsque la foule se traînait à ses pieds, lui jetait encore ouvertement, avec une morgue hautaine, sa propre volonté à la face, ces tendances mêmes par lesquelles il avait vaincu la foule et la dirigeait à son gré. Si cet homme de génie avait eu le moindre respect pour le pandemonium du public, il se fût écroulé avant d'avoir atteint le milieu de sa carrière,

sous les coups de massue de ses insuccès. Cette réflexion nous montre qu'en disant qu'Euripide avait transporté le spectateur sur la scène afin d'assurer la compétence du spectateur, nous n'avions émis qu'une assertion provisoire, et que nous devons nous efforcer d'atteindre à une compréhension plus profonde de ses tendances. Les témoignages abondent, au contraire, qui attestent qu'Eschyle et Sophocle, pendant toute leur vie et même longtemps après, furent toujours en complète possession de la faveur du public, et qu'ainsi, chez ces devanciers d'Euripide, il ne peut être question d'une disproportion entre l'œuvre d'art et l'esprit du spectateur. Par quelle force irrésistible un artiste aussi richement doué, aussi fécond, fut-il détourné de la route éclairée par le soleil des plus grands noms de poètes sous le ciel sans nuages de la faveur du peuple ? Quel singulier souci du spectateur l'entraîna à braver le spectateur ? Comment en arriva-t-il, par trop de déférence pour son public — à méconnaître son public ?

Euripide — c'est la solution de cette énigme — se sentait certes, en tant que poète, supérieur à la foule, mais non pas à deux de ses spectateurs : la foule, il la plaçait sur la scène ; ces deux spectateurs, il les respectait comme les maîtres de son art seuls capables de comprendre et de juger son œuvre. Selon leurs arrêts et d'après leurs injonctions, il transporta dans les âmes de ses héros scéniques tout le monde de sentiments, de passions, de pensées qui, jusqu'alors, comme un chœur invisible, remplissait les bancs des spectateurs. Il obéissait à leurs exigences, en cherchant pour ces caractères nouveaux un nouveau langage et une expression nouvelle. D'eux seuls, il écoutait la valable sentence portée sur son ouvrage, ou la réconfortante promesse de victoires futures lorsqu'il se voyait encore une fois condamné par le tribunal du public.

De ces deux spectateurs, l'un est — Euripide lui-même, Euripide *en tant que penseur*, et non pas en tant que poète. On pourrait dire de lui que, à peu près comme chez Lessing, l'extraordinaire puissance de son sens critique a, sinon produit, au moins fécondé sans cesse une activité créatrice artistique parallèle. Doué de cette faculté, avec toute la clairvoyance et la

dextérité de son intelligence critique, Euripide s'était assis au théâtre et s'était efforcé de retrouver et de reconnaître trait pour trait, ligne pour ligne, dans les chefs-d'œuvre de ses grands devanciers, comme dans des tableaux noircis par le temps. Et ce qu'il rencontra alors ne saurait être inattendu pour celui qui est profondément initié aux arcanes de la tragédie eschyléenne : il aperçut quelque chose d'incommensurable dans chaque trait et dans chaque ligne, une certaine décision trompeuse, et en même temps une profondeur énigmatique, un infini de mystère. Comme une comète à flamboyante chevelure, la figure la plus claire laissait toujours encore après elle une traînée de lumière décroissante qui semblait montrer l'incertain, les ténèbres insondables. Un crépuscule semblable était répandu sur la structure du drame, surtout sur la signification du chœur. Et combien lui parut douteuse la solution du problème éthique ! discutable le mode d'emploi des mythes ! disparate la répartition du bonheur et du malheur ! Même dans le langage de l'ancienne tragédie, il y avait pour lui beaucoup de choses choquantes, tout au moins inexplicables. Il trouva, en particulier, que trop de pompe était déployée pour des événements ordinaires, que trop de symboles et d'emphase juraient avec la naturelle simplicité des caractères. C'est ainsi qu'assis au théâtre il réfléchissait longuement, impatient et troublé, et il dut s'avouer, lui, le spectateur, qu'il ne comprenait pas ses grands devanciers. Cependant, comprendre étant pour lui la source de toute jouissance et de toute activité productrice, il sentit le besoin d'interroger les autres, de chercher autour de soi si personne ne pensait comme lui et ne s'avouait aussi celle incommensurabilité. Mais la plupart, et aussi les meilleurs de ceux auxquels il s'adressait n'eurent pour lui qu'un sourire méfiant ; aucun ne put lui donner les raisons qui eussent justifié ses doutes et ses objections contre les grands maîtres. Et dans cette angoisse, il rencontra *l'autre spectateur*, qui ne comprenait pas la tragédie et, pour ce motif, la méprisait. Délivré de son isolement en s'alliant à celui-ci, il put oser entreprendre une guerre monstrueuse contre les œuvres d'art

d’Eschyle et de Sophocle — et cela, non pas par des ouvrages de polémique, mais par ses œuvres de poète dramatique opposant *sa* conception de la tragédie à celle de la tradition.

12.

Avant de nommer cet autre spectateur, arrêtons-nous un instant pour nous rappeler l'impression que nous avons éprouvée tout à l'heure en présence de la nature hybride et incommensurable de la tragédie eschyléenne ; combien nous nous sentîmes déroutés en face du *chœur* et du *héros tragique* de cette tragédie, qui nous semblaient inconciliables aussi bien avec nos idées courantes que d'ailleurs avec la tradition, — jusqu'à ce que nous eussions reconnu, dans cette dualité même, l'origine et l'essence de la tragédie grecque, l'expression collective de ces deux impulsions artistiques, l'esprit *apollinien* et l'instinct *dionysiaque*.

Rejeter cet élément dionysien originel et tout-puissant hors de la tragédie, et réédifier celle-ci sur la base exclusive d'un art, d'une morale et d'une idée du monde non-dionysiens, — c'est ce qui nous apparaît maintenant, avec une évidence lumineuse, comme étant la tendance d'Euripide.

Euripide lui-même, au soir de sa vie, a soumis à ses contemporains, de la manière la plus expresse et sous la forme d'un mythe, la question de la valeur et de la portée de cette tendance. Avant tout, le dionysiaque doit-il subsister ? Ne faut-il pas employer la violence pour le chasser du domaine hellénique ? Certes, répond le poète, si cela était possible ; mais le dieu Dionysos est trop puissant. L'adversaire le plus habile — tel Penthée dans les *Bacchantes* — est frappé à l'improviste par ses sortilèges et court à sa destinée fatale. Le poète vieilli semble partager l'opinion des deux vieillards Cadmus et Tirésias et penser avec eux que la désapprobation des plus sages ne saurait détruire ces antiques traditions populaires, ce culte éternellement vivace de Dionysos, et qu'il y aurait lieu même, en présence de forces aussi extraordinaires, de faire montre tout au moins d'une sympathie prudente et diplomatique ; auquel cas, il serait encore très possible que le dieu, froissé d'un intérêt aussi tiède, ne métamorphosât finalement le diplomate — tel Cadmus — en dragon. Le poète

qui nous parle ainsi est le même qui, pendant le cours d'une longue vie, résista héroïquement à Dionysos — pour en arriver à terminer sa carrière par la glorification de son ennemi, par une sorte de suicide, comme un homme affolé qui se précipite du haut d'une tour pour échapper à l'épouvantable vertige qu'il ne peut plus supporter. Cette tragédie est une protestation contre sa propre tendance ; hélas, déjà elle s'était imposée ! Le prodige était accompli ; lorsque le poète se rétracta, sa tendance avait vaincu. Déjà Dionysos était chassé de la scène tragique, et chassé par une puissance démoniaque dont Euripide n'était que la voix. En un certain sens, Euripide ne fut, lui aussi, qu'un masque : la divinité qui parlait par sa bouche n'était pas Dionysos, non plus Apollon, mais un démon qui venait d'apparaître, appelé *Socrate*. Tel est le nouvel antagonisme : l'instinct dionysiaque et l'esprit socratique ; et par lui périt l'œuvre d'art de la tragédie grecque. En reniant son passé, Euripide peut essayer maintenant de nous consoler ; il n'y réussit pas. L'incomparable temple est en ruines. Que nous importent à présent les lamentations du destructeur, et son aveu que ce fut le plus beau des temples ? Et que le tribunal artistique de la postérité ait condamné Euripide, que, pour son châtiment, il ait été métamorphosé par elle en dragon, — qui pourrait se déclarer satisfait de cette misérable compensation ?

Examinons à présent cette tendance *socratique* par laquelle Euripide combattit et vainquit la tragédie eschyléenne.

Nous devons nous demander tout d'abord à quoi pouvait aboutir, dans son développement le plus hautement idéal, le dessein d'Euripide d'édifier le drame sur une base exclusivement non-dionysienne. Quelle forme du drame était encore possible, si celui-ci ne devait pas être engendré du giron de la musique, dans le mystérieux crépuscule de l'ivresse dionysiaque ? Uniquement celle de *l'épopée dramatisée,* et, dans ce domaine apollinien de l'art, il n'est certes pas possible d'atteindre à l'effet *tragique.* Le caractère des événements représentés importe peu dans l'espèce, et j'irais même jusqu'à prétendre que, dans sa *Nausikaa* inachevée, il eût été

impossible à Gœthe de rendre d'une façon tragique et poignante, le suicide de cette nature idyllique — suicide qui devait être la matière du cinquième acte. Si prodigieuse est la puissance de l'art épique apollinien, qu'il transfigure à nos yeux les plus horribles choses, par cette joie que nous ressentons à l'apparence, à la vision, par cette félicité libératrice qui naît pour nous de la forme extérieure, de l'apparence. Il est aussi peu possible au poète de l'épopée dramatisée qu'au rapsode épique de s'identifier d'une manière absolue avec ses images. Ce poète demeure toujours un contemplateur immobile, au regard calme et pénétrant qui voit les images *devant* lui. Dans l'épopée dramatisée, l'acteur reste toujours, jusqu'au plus profond de son être, un rapsode ; il est l'Oint du rêve intérieur, un caractère sacré plane sur toutes ses actions, de sorte qu'il n'est jamais tout à fait acteur.

Qu'est l'œuvre d'Euripide au regard de cet idéal du drame apollinien ? C'est, en face du solennel rapsode de l'époque antique, ce chanteur nouveau et plus jeune qui, dans le *Ion* de Platon, nous décrit en ces termes sa propre nature : « Lorsque je dis quelque chose de triste, mes yeux se remplissent de larmes ; mais si ce que je dis est horrible et épouvantable, mes cheveux se dressent sur ma tête et mon cœur bat. » Ici, nous ne découvrons plus rien de ce sentiment épique d'absorption dans l'apparence extérieure, plus rien du sang-froid et de l'insensibilité intime du véritable acteur qui, juste au moment que son jeu nous émeut le plus vivement, est entièrement apparence et joie à l'apparence. Euripide est l'acteur au cœur qui bat, aux cheveux dressés sur la tête ; il esquisse le plan de son œuvre en penseur socratique et il l'exécute en acteur passionné. Il n'est un pur artiste ni dans l'ébauche, ni dans l'exécution. Aussi son drame est-il une chose à la fois froide et ardente, également apte à glacer et à enflammer ; il lui est impossible d'atteindre à l'émotion apollinienne de l'épopée, et il s'est débarrassé le plus possible des éléments dionysiens ; et il lui faut chercher alors, pour agir sur nous, de nouveaux moyens d'émotion qui ne peuvent plus se réclamer désormais des deux seules et uniques impulsions artistiques, l'esprit

apollinien et l'instinct dionysiaque. Ces moyens d'émotion sont de froides et paradoxales *pensées,* — à la place des contemplations apolliniennes, et des *sentiments* passionnés, — à la place des enthousiasmes dionysiens, — et ces pensées et ces sentiments sont copiés, imités de la façon la plus réaliste, et n'ont rien de commun avec les créations idéales de l'art.

Après avoir reconnu qu'Euripide ne put réussir à donner au drame une base exclusivement apollinienne, et que sa tendance anti-dionysienne s'est bien plutôt fourvoyée dans un naturalisme anti-artistique, nous pouvons examiner de plus près la nature du *socratisme esthétique.* Son dogme suprême est à peu près ceci : « Tout doit être conforme à la raison pour être beau », argument parallèle à l'axiome socratique : « Celui-là seul est vertueux, qui possède la connaissance. » Armé de cet étalon, Euripide mesura tous les éléments de la tragédie, la langue, les caractères, la construction dramaturgique, la musique du chœur, et il les corrigea d'après ce principe. Ce que nous avons si fréquemment considéré chez Euripide, en comparant son œuvre avec la tragédie de Sophocle, comme un signe de pauvreté et d'infériorité poétiques, est le plus souvent le résultat de l'intrusion de cet esprit critique et aveuglément rationnel. Le *prologue* d'Euripide nous servira d'exemple pour montrer les conséquences de cette méthode rationaliste. Il n'y a rien de plus opposé à notre conception de la technique dramaturgique que le prologue dans le drame d'Euripide. Qu'un seul personnage, au commencement de la pièce, s'avance et raconte qui il est, ce qui précède immédiatement l'action, ce qui s'est passé antérieurement et même ce qui doit arriver au cours du drame, c'est là un procédé qui paraîtrait impardonnable à un poète de théâtre moderne, et qui équivaudrait pour lui à renoncer de propos délibéré à toute surprise, à tout effet. Si l'on sait d'avance tout ce qui doit arriver, qui voudra attendre que cela arrive vraiment ? — puisqu'il ne s'agit d'ailleurs ici en aucune façon d'un rêve prophétique qui laisserait entiers l'intérêt et l'émotion de sa réalisation future. Euripide pensait tout autrement. Dans son esprit, l'effet produit par la tragédie n'avait jamais pour cause

l’anxiété épique, l’attrait de l’incertitude au sujet des péripéties éventuelles, mais bien ces grandes scènes, pleines d’un lyrisme rhétorique, où la passion et la dialectique du héros principal s’étalaient et se gonflaient comme la crue puissante d’un large fleuve. Tout devait préparer non pas à l’action, mais au pathétique, et ce qui ne préparait pas au pathétique était à rejeter. Le plus grand obstacle à un abandon entier, au plaisir sans mélange à de telles scènes, c’est l’absence d’un élément nécessaire au préalable à l’auditeur, une lacune dans la trame des évènements préliminaires. Aussi longtemps que le spectateur est obligé de supputer avec attention l’importance ou la qualité de tel ou tel personnage, les causes de tel ou tel conflit des sentiments ou des volontés, il ne peut pas être absorbé complètement par les actions et les malheurs des héros principaux, et il lui est impossible encore de compatir, haletant, à leurs souffrances et à leurs terreurs. La tragédie d’Eschyle et de Sophocle employait les moyens artistiques les plus ingénieux pour donner à l’auditeur, dès les premières scènes et comme par hasard, toutes les indications nécessaires à l’intelligence de l’intrigue : procédé par lequel s’affirme cette noble maîtrise artistique qui, tout à la fois, masque ce qui est matériellement *indispensable* et le révèle sous la forme d’incidents inopinés. Cependant Euripide croyait avoir remarqué que, pendant ces premières scènes, le spectateur semblait en proie à une inquiétude particulière, préoccupé qu’il était de résoudre le problème des événements antérieurs, de sorte que les beautés poétiques et le pathétique de l’exposition étaient perdus pour lui. C’est pourquoi, avant l’exposition, il plaça le prologue et le fit réciter par un personnage en qui on pouvait avoir confiance : un dieu devait souvent se porter, pour ainsi dire, garant devant le public des événements de la tragédie et lever tous les doutes sur la réalité du mythe ; procédé analogue à celui à l’aide duquel Descartes arrivait à prouver la réalité du monde empirique, en en appelant uniquement à la véracité de Dieu incapable de mentir. Cette véracité divine, Euripide l’emploie encore une fois à la fin de son drame, pour informer le public, en toute certitude, des

destinées futures de ses héros ; ceci est le rôle du fameux *deus ex machina*. Entre la vision épique du passé et celle de l'avenir se trouve le présent dramatico-lyrique, le véritable « Drame ».

En tant que poète, Euripide est ainsi avant tout l'écho de ses constatations conscientes, et c'est là ce qui lui confère une place mémorable dans l'histoire de l'art grec. Le caractère critique de son activité productrice devait lui sembler souvent une application au drame de ce début du livre d'Anaxagore : « Au commencement était le chaos ; alors la raison vint et créa l'ordre. » Et si Anaxagore, avec son « νοῦς », peut être considéré, parmi les philosophes, comme le premier qui ait conservé sa raison au milieu de l'ivresse générale, il est bien possible qu'Euripide se soit expliqué, par une comparaison analogue, sa situation vis-à-vis des autres poètes tragiques. Tant que l'unique maître et régulateur de l'univers, le « νοῦς », fut tenu à l'écart de l'activité artistique, tout était resté dans un état de désordre chaotique et primordial. Tel devait être le jugement d'Euripide ; et en tant que le premier, parmi les tragiques, qui fût resté « conscient » de ses actes, il lui fallait condamner les poètes « ivres ». Ce que Sophocle a dit d'Eschyle, que « ce que celui-ci faisait était bien fait, bien qu'il le fît inconsciemment, » n'eût certes jamais été approuvé par Euripide qui eût conclu simplement que l'activité d'Eschyle, *parce que* non consciente, ne pouvait être que mauvaise. Le divin Platon lui-même ne parle ordinairement qu'avec ironie de la puissance créatrice du poète, en tant que celle-ci n'est pas l'effet d'une intelligence consciente, et il la compare au talent du devin qui interprète les songes, le poète étant incapable de créer avant d'être devenu inconscient et d'avoir abdiqué toute raison. Euripide entreprit, comme le voulut aussi Platon, de montrer au monde le contraire du poète « dénué de raison » ; son principe esthétique : « Tout doit être conscient pour être beau », est, comme je l'ai dit, le parallèle de l'axiome socratique : « Tout doit être conscient pour être bien ». Nous avons donc le droit de considérer Euripide comme le poète du socratisme esthétique. Et Socrate fut ce *second spectateur,* qui ne comprenait pas la tragédie et, à cause de cela, la méprisait ;

allié à lui, Euripide osa être le héraut d’un art nouveau. Si cet art devint la perte de la tragédie, c’est le socratisme esthétique qui fut le principe meurtrier. Mais, pour autant que la lutte était dirigée contre l’esprit dionysien de l’art antérieur, nous reconnaissons en Socrate l’adversaire de Dionysos, le nouvel Orphée qui se lève contre Dionysos et, quoique certain d’être déchiré par les Ménades du tribunal athénien, force cependant le dieu tout-puissant à prendre la fuite ; et celui-ci, comme au temps qu’il fuyait devant le roi d’Edonide Lycurgue, se réfugia dans les profondeurs de la mer, c’est-à-dire sous les flots mystiques d’un culte secret qui devait peu à peu envahir le monde entier.

13.

L’étroite affinité de tendance, qui existe entre Socrate et Euripide, n’échappa pas à leurs contemporains, et le témoignage le plus éloquent de leur clairvoyance est cette légende, répandue dans Athènes, qui rapporte que Socrate avait coutume de collaborer de ses conseils aux œuvres d’Euripide. Dans les doléances des partisans du « bon vieux temps », ces deux noms étaient accolés, lorsqu’il s’agissait de désigner les corrupteurs du peuple, artisans de la déchéance progressive des forces physiques et morales, de la ruine de l’antique et rude vigueur de corps et d’âme des héros de Marathon, sacrifiée de plus en plus à une douteuse intellectualité. C’est sur ce ton mâtiné d’indignation et de mépris que la comédie d’Aristophane traite habituellement ces deux hommes, au grand scandale des jeunes, qui lui eussent, il est vrai, abandonné volontiers Euripide, mais ne pouvaient se faire à l’idée que Socrate fût représenté par Aristophane comme le *sophiste* par excellence, le miroir et la somme de toutes les spéculations sophistiques. Il ne leur restait d’autre ressource que de mettre au pilori Aristophane lui-même, comme un Alcibiade de la poésie menteur et libertin. Sans m’attarder à défendre ici les intuitions profondes d’Aristophane, je continuerai à démontrer, par les témoignages du sentiment général de l’antiquité, la stricte homogénéité d’esprit et d’influence de Socrate et d’Euripide. Il est à remarquer notamment que Socrate, en sa qualité de contempteur de l’art tragique, s’abstenait d’assister aux représentations de la tragédie et ne se mêlait aux spectateurs que lorsqu’il s’agissait d’une nouvelle œuvre d’Euripide. Mais l’exemple le plus célèbre de l’association de ces deux noms nous est fourni par l’oracle de Delphes, qui proclama Socrate le plus sage des hommes, et ajouta en même temps qu’Euripide devait être classé immédiatement après lui.

En troisième ligne était nommé Sophocle, lui qui, comparé à Eschyle, pouvait se vanter de faire bien, parce qu’il *savait* ce

que c'était que bien faire. Il est manifeste que c'est précisément le haut degré de lucidité de ce discernement, de cette *sagesse consciente,* qui distingue ces trois hommes comme les trois génies « conscients » de leur temps.

Cependant, ce fut Socrate qui prononça la parole la plus incisive à l'égard de la nouvelle et extraordinaire valeur accordée à la connaissance et au jugement. Il était le seul, en effet, qui s'avouât à lui-même *ne rien savoir,* tandis que, se promenant à travers Athènes, en observateur critique, visitant les hommes d'État, les orateurs, les poètes et les artistes célèbres, il rencontrait chez tous la prétention à la sagesse. Il reconnut avec stupéfaction que, même au point de vue de leur activité spéciale, toutes ces célébrités ne possédaient aucune connaissance exacte et certaine, et n'agissaient qu'instinctivement. « N'agissaient qu'instinctivement : » cette parole nous fait toucher du doigt le cœur et la moelle de la tendance socratique. Par ces mots, le socratisme condamne aussi bien l'art existant alors que l'éthique de son temps : de quelque côté qu'il dirige son regard scrutateur, il constate le manque de jugement et la puissance de l'illusion, et il en conclut à l'absurdité, à la condamnation de ce qui l'entoure. Partant de ce point de vue, Socrate crut devoir réformer l'existence : comme précurseur d'une culture, d'un art et d'une morale tout autres, il s'avança seul, la mine hautaine et dédaigneuse, au milieu d'un monde dont les derniers vestiges sont pour nous l'objet d'une profonde vénération et la source des plus pures jouissances.

Aussi, en présence de Socrate, un trouble profond nous envahit et, sans cesse et toujours de nouveau, nous pousse à pénétrer le sens et la portée de cette énigmatique figure de l'antiquité. Quel est-il, celui qui, à lui seul, ose désavouer l'essence même de l'Hellénisme ; qui, à lui seul, ose se substituer à Homère, à Pindare, à Eschyle, remplacer Phidias et Périclès, supplanter la Pythie et Dionysos, et qui, comme l'abîme le plus insondable et la cime la plus haute, est certain par avance de notre admiration et de notre culte ? Quelle force surnaturelle a le droit d'oser répandre dans la poussière ce

breuvage enchanté ? Quel est ce demi-dieu, auquel le chœur invisible des plus nobles d'entre les humains doit crier : « Malheur ! Malheur ! Ce monde de beauté, tu l'as renversé d'un bras puissant ; il tombe, il s'écroule ! » (Gœthe, *Faust*, I.)

Un phénomène étrange, qui nous est parvenu sous le nom de « Démon de Socrate », nous permet de voir plus au fond de la nature de cet homme. Dans certaines circonstances, lorsque l'extraordinaire lucidité de son intelligence paraissait l'abandonner, une voix divine se faisait entendre, et lui prêtait une assurance nouvelle. Lorsqu'elle parle, toujours cette voix *dissuade.* Dans cette nature tout anormale, la sagesse instinctive n'intervient que pour *entraver,* combattre l'entendement conscient. Tandis que chez tous les hommes, en ce qui concerne la genèse de la productivité, l'instinct est précisément la force positive, créatrice, et la raison consciente une fonction critique, décourageante, chez Socrate, l'instinct se révèle critique, et la raison est créatrice, — véritable monstruosité *per defectum !* Et, en effet, nous constatons ici un monstrueux *défaut* de toute disposition naturelle au mysticisme, de sorte que Socrate pourrait être considéré comme le *non-mystique* spécifique, chez lequel, par une particulière superfétation, l'esprit logique eût été développé d'une façon aussi démesurée que l'est, chez le mystique, la sagesse instinctive. Mais, d'autre part, le pouvoir de faire un retour sur soi-même était absolument refusé à cet instinct impulsif de logique, qui apparaît chez Socrate ; ce torrent sans frein est comme une force de la nature ; il se précipite avec une violence que nous rencontrons seulement, pour notre stupéfaction et notre épouvante, dans les plus irrésistibles impulsions de l'instinct. Quiconque, à la lecture des écrits de Platon, a senti passer sur soi le souffle de cette naïveté et de cette sécurité divines de la doctrine socratique de la vie, reconnaît aussi que la formidable roue motrice du socratisme logique tourne, en quelque sorte, *derrière* Socrate, et que tout ceci doit être considéré au travers de Socrate, comme au travers d'un fantôme. Mais Socrate lui-même avait le pressentiment de cet état de choses, et cela ressort pleinement

de la noble gravité avec laquelle il se prévalait partout, et jusque devant ses juges, de sa prédestination divine. Il était tout aussi impossible de le démentir sur ce point que d'approuver son influence dissolvante et destructive des instincts. En présence de cet insoluble dilemme, il ne restait, lorsqu'il fut traduit devant l'Aréopage, qu'une seule peine à lui appliquer, l'exil ; on aurait pu le rejeter au delà des frontières, comme quelque chose d'absolument énigmatique, d'inclassable, d'inexplicable, sans que la postérité se fût trouvée en droit d'accuser les Athéniens d'un acte odieux. Mais que la peine de mort, et non pas seulement l'exil, ait été prononcée contre lui, Socrate lui-même semble l'avoir recherché, avec la pleine conscience de ce qu'il faisait, et sans éprouver devant l'inconnu l'horreur instinctive de la nature : il marcha à la mort avec la même tranquillité qu'il avait, au dire de Platon, lorsque, comme le dernier des débauchés, il quittait le Symposion, aux premières lueurs de l'aurore, pour commencer un nouveau jour ; cependant que, derrière lui, sur les bancs et sur le sol, les compagnons de table endormis rêvent de Socrate, le véritable érotique. *Socrate mourant* devint l'idéal nouveau, insoupçonné jusque-là, de la noble jeunesse grecque : avant tous, Platon, le type de l'adolescent hellénique, s'est prosterné devant cette image avec toute la passion de son âme rêveuse.

14.

Figurons-nous à présent, semblable à l'œil unique et monstrueux d'un cyclope, l'œil de Socrate fixé sur la tragédie, cet œil que n'a jamais enflammé la noble ivresse de l'enthousiasme artistique, — rappelons-nous combien il était refusé à la nature de cet homme de se plaire au spectacle des abîmes dionysiens, — que devait-il apercevoir fatalement dans cet art tragique « sublime et glorieux », selon le mot de Platon ? Il y voyait quelque chose de parfaitement déraisonnable, des causes semblant rester sans effets, et des effets dont on ne pouvait discerner les causes, et avec cela un ensemble si confus et disparate qu'un esprit réfléchi en devait être choqué, et les âmes ardentes et sensibles dangereusement troublées.

Nous savons qu'il n'admettait qu'un seul genre de poésie, la *fable d'Ésope,* et cela certainement avec la bonhomie un peu narquoise de l'honnête Gellert, chantant les louanges de la poésie dans la fable de l'Abeille et de la Poule :

> Par moi, tu vois quel est son but :
> Dire la vérité, par une allégorie,
> À qui n'a pas beaucoup d'esprit.

Or, il paraissait évident à Socrate que jamais l'art tragique ne « disait la vérité », sans compter aussi qu'il s'adressait « à qui n'a pas beaucoup d'esprit », c'est-à-dire ne parlait pas aux philosophes : double raison pour s'en tenir éloigné. De même que Platon, il le classait parmi les arts complaisants, qui ne peignent que l'agréable et non l'utile ; et il exigeait que ses disciples s'abstinssent rigoureusement de prendre part à des divertissements aussi étrangers à la philosophie ; il y réussit si bien que le jeune poète tragique Platon, pour devenir élève de Socrate, commença par brûler ses poèmes. Enfin, lorsque la doctrine socratique se trouva en lutte avec des penchants invincibles, sa force, et en même temps l'influence de cette nature monstrueuse, fut encore assez grande pour dicter à la poésie elle-même des conditions nouvelles et jusqu'alors

inconnues.

Le même Platon nous en fournit un exemple. Dans la condamnation de la tragédie et de l'art en général, il n'est certes pas resté en arrière du cynisme naïf de son maître, et pourtant, poussé par une impérative et toute artistique nécessité, il lui fallut créer une forme d'art qui a précisément une analogie intime avec les formes qu'il réprouvait. Il ne fallait pas que l'on pût reprocher à l'œuvre d'art nouvelle le vice fondamental dont Platon faisait grief à l'art précédent, — qu'il était le pastiche d'un simulacre, la copie d'une apparence et, par conséquent, d'un ordre inférieur encore à celui du monde empirique — : aussi voyons-nous Platon s'efforcer d'atteindre au delà de la réalité, et de représenter l'Idée, qui fait le fonds de cette pseudo-réalité. Mais le penseur Platon était arrivé ainsi, par un détour, justement dans un domaine où, en tant que poète, il avait toujours été chez lui, et, dès ce moment, Sophocle et tout l'art ancien purent protester solennellement contre ses critiques. Si la tragédie avait absorbé en soi toutes les formes d'art antérieures, la même chose peut se dire, dans un sens excentrique, du dialogue platonicien. Fait d'un mélange de tous les styles et de tous les genres, il flotte entre la narration, le lyrisme, le drame, entre la prose et la poésie, et viole, en outre, la règle antique et rigoureuse de l'unité de forme du langage. Les écrivains *cyniques* l'ont dépassé dans cette voie par l'incohérence du style, par la succession désordonnée des formes prosaïque et métrique, ils ont réussi à nous donner l'image littéraire du « Socrate furieux » qu'ils se plaisaient à représenter dans la vie. Le dialogue platonicien fut en quelque sorte le radeau qui servit de refuge à la poésie antique avec tous ses enfants, après le naufrage de son navire : resserrés dans un étroit espace, craintivement soumis au seul pilote Socrate, ils voguent alors à travers un monde nouveau qui jamais ne put se lasser du spectacle fantastique de ce cortège. Platon a réellement donné à la postérité le prototype d'une œuvre d'art nouvelle, du *roman,* qui peut être considéré comme la fable d'Ésope infiniment perfectionnée, et dans lequel la poésie est

subordonnée à la philosophie dialectique de la même manière que, plus tard et pendant de longs siècles, cette philosophie fut subordonnée à la théologie : c'est-à-dire comme *ancilla.* Telle fut la condition nouvelle à laquelle Platon réduisit la poésie, sous l'influence démoniaque de Socrate.

Ici la *pensée philosophique* recouvre l'art de ses végétations, et le contraint à s'enlacer étroitement au tronc de la dialectique. La tendance *apollinienne* s'est changée en schématisation logique : nous avons déjà remarqué chez Euripide quelque chose d'analogue, et, en outre, une transposition de l'*émotion dionysiaque* en sentiments naturistes. Socrate, héros dialectique du drame platonicien, nous rappelle le héros d'Euripide, qui est forcé comme lui de justifier ses actes par des raisons et des arguments, et court si souvent ainsi le risque de perdre pour nous tout intérêt tragique. Qui pourrait méconnaître en effet la nature *optimiste* de la dialectique, qui triomphe à chaque conclusion et ne peut vivre que de froide clarté et de certitude, cet élément optimiste qui, dès qu'il a pénétré dans la tragédie, envahit ses régions dionysiennes et la conduit fatalement à sa propre perte — jusqu'au saut fatal (et mortel) dans le drame bourgeois ? Que l'on se songe aux conséquences des préceptes socratiques : « La vertu est la sagesse ; on ne pèche que par ignorance ; l'homme vertueux est l'homme heureux. » Ces trois principes de l'optimisme sont la mort de la tragédie. Car, à présent, le héros vertueux doit être dialecticien ; à présent, entre la vertu et la sagesse, entre la foi et la morale, il faut qu'il y ait une liaison visible et nécessaire ; désormais, la conception transcendantale eschyléenne de l'équité est ravalée au principe superficiel et impudent de la « justice poétique », avec son habituel *deus ex machina*.

Dans cet art théâtral nouveau, socratique et optimiste, quelle est alors la situation du *Chœur* et en général de toute la substance dionyso-musicale de la tragédie ? Tout cela apparaît comme quelque chose de fortuit, comme une réminiscence inutile, voire superflue, des origines de la tragédie ; tandis que nous avons reconnu que le chœur ne peut être compris que

comme *cause première,* principe générateur, de la tragédie et du tragique en général. Déjà, chez Sophocle, on constate cet embarras à l'égard du chœur, — indice important qui nous montre que, chez lui, la matière dionysienne de la tragédie commence à se désagréger. Il n'ose plus confier au chœur le rôle émotif principal, et restreint son action à un tel point, que ce chœur semble à présent assimilé aux acteurs, comme s'il eût été transporté de l'orchestre sur la scène ; et, en dépit de l'approbation d'Aristote, son caractère est définitivement altéré. Cette perturbation dans le rôle du chœur, mise en pratique par Sophocle, et même, d'après la tradition, recommandée par lui dans un de ses écrits, est la première étape de cette *annihilation* du chœur, dont les phases se succèdent avec une effrayante rapidité dans Euripide, Agathon et la comédie nouvelle. Armée du fouet de ses syllogismes, la dialectique optimiste chasse la *musique* de la tragédie : c'est-à-dire détruit l'essence même de la tragédie, essence qui ne peut être interprétée que comme une manifestation et une objectivation d'états dionysiens, comme une symbolisation visible de la musique, comme le monde de rêve d'une ivresse dionysiaque.

Mais si, même avant Socrate, il nous faut reconnaître déjà les effets d'une tendance antidionysienne qui atteint seulement en lui une extraordinaire et grandiose expression, nous ne devons pas renoncer à approfondir la portée d'un phénomène tel que l'apparition de Socrate, que les dialogues platoniciens ne nous permettent pas de considérer uniquement comme une force négative et dissolvante. Et, si certain qu'il soit que la première conséquence du mouvement socratique fut une adultération de la tragédie dionysienne, un épisode significatif de la vie de Socrate lui-même nous oblige à nous demander s'il y a *nécessairement* entre le socratisme et l'art une irréductible antinomie, et si l'idée d'un « Socrate artiste » est quelque chose d'absolument contradictoire en soi.

Cet implacable logicien eut en effet, de temps en temps, à l'endroit de l'art, le sentiment d'une omission, d'une lacune, d'un regret, d'un devoir peut-être inaccompli. Il racontait à ses

amis, dans sa prison, que souvent une ombre lui était apparue en rêve, toujours la même, et qui lui répétait toujours les mêmes paroles : « Socrate, exerce-toi à la musique ! » Jusqu'à ses derniers jours, il s'était tranquillisé avec la pensée que la philosophie est le plus haut des arts des muses, et il ne pouvait s'imaginer qu'une divinité fût venue lui rappeler la « musique commune, populaire ». Enfin, dans sa prison, pour soulager tout à fait sa conscience, il se décide à s'occuper de cette musique qu'il estimait si peu. Et, dans cet état d'esprit, il compose un hymne à Apollon et met en vers quelques fables d'Ésope. Ce qui le poussa à ces exercices, ce fut quelque chose d'analogue à la voix de son démon familier, ce fut son intuition apollinienne qu'il se trouvait comme un roi barbare ignorant devant une image noble et divine, et qu'il courait le risque d'offenser une divinité — par son ignorance. Ces rêves de Socrate et cette apparition sont le seul indice d'un doute, d'une préoccupation au sujet des limites de la nature logique : peut-être — devait-il se dire à lui-même — ce qui n'est pas compréhensible pour moi n'est-il pas nécessairement l'incompréhensible ? Peut-être y a-t-il un domaine de la sagesse, d'où le logicien est banni ? Peut-être l'art est-il même un corrélatif, un supplément obligatoire de la science ?

15.

Dans l’ordre d’idées évoqué par ces interrogations suggestives, il faut exposer maintenant comment, jusqu’aujourd’hui et pour toute postérité à venir, l’influence de Socrate s’est étendue sur le monde, comme une ombre qui s’allonge sans cesse sous les rayons du soleil couchant ; comment cette influence impose la nécessité d’une perpétuelle rénovation de *l’art* — et de l’art dans un sens désormais métaphysique, dans le sens le plus large et le plus profond ; — et comment la durée infinie de cette influence nous garantit la durée infinie de l’art.

Avant qu’il fût possible de reconnaître cette vérité, avant qu’il fût péremptoirement établi que tout art est aux Grecs, et aux Grecs depuis Homère jusqu’à Socrate, dans le rapport de la plus intime dépendance, les Grecs devaient nous faire un effet analogue à celui que Socrate produisait sur les Athéniens. À peu près de tout temps, les cultures successives ont essayé avec humeur de secouer le joug des Grecs, parce que toute création personnelle, en apparence absolument originale et très sincèrement admirée, semblait, à côté d’eux, perdre soudain la couleur et la vie et avorter en imitation maladroite, en caricature. Et à chaque instant éclate encore une fois la sourde colère amassée au fond du cœur contre ce petit peuple arrogant qui eut l’audace d’affubler, pour l’éternité, de l’épithète de « barbare » tout ce qui lui est étranger. Quels sont ces gens, se dit-on, qui, sans autre titre qu’un éclat historique éphémère, des institutions ridiculement bornées, une valeur morale douteuse, et dont le nom même est employé à l’égal d’une odieuse injure, revendiquent cependant entre les peuples une place à part et le rang qui, parmi la masse, appartient au génie ? Malheureusement on n’eut pas la chance de découvrir la ciguë qui aurait pu en finir tout uniment avec un pareil phénomène, car ni le poison, ni l’envie, ni la calomnie et la colère déchaînées ne purent réussir à entamer cette insolente sérénité. Aussi, devant les Grecs, on a honte et on a peur.

Qu’au moins un homme estime ici la vérité par-dessus tout, et ose proclamer cette vérité, que, pareils au cocher qui conduit un char, les Grecs tiennent dans leurs mains les rênes de notre art, aussi bien d’ailleurs que de tout art, mais que, presque toujours, le char et les chevaux, de qualité trop basse, sont indignes de leurs glorieux conducteurs, qui se font alors un jeu de précipiter un tel attelage dans l’abîme qu’eux-mêmes franchissent aisément d’un bond, semblables à Achille aux pieds légers.

Pour montrer qu’un rôle directeur analogue fut également dévolu à Socrate, il suffit de reconnaître en celui-ci le modèle d’un type humain inconnu jusque-là, le type de *l’homme théorique,* dont nous étudierons dès maintenant la signification et les fins. De même que l’artiste, l’homme théorique trouve, lui aussi, dans ce qui l’entoure une satisfaction infinie, et ce sentiment le protège, comme l’artiste, contre la philosophie pratique du pessimisme et ses yeux de lynx qui ne luisent que dans les ténèbres. Si l’artiste, en effet, à toute manifestation nouvelle de la vérité, se détourne de cette clarté révélatrice, et contemple toujours avec ravissement ce qui, malgré cette clarté, demeure obscur encore, l’homme théorique se rassasie au spectacle de l’obscurité vaincue, et trouve sa joie la plus haute à l’avènement d’une vérité nouvelle, sans cesse victorieuse et s’imposant par sa propre force. Il n’y aurait pas de science, si elle n’avait d’autre but que la vérité et ne devait se préoccuper *uniquement* que de cette déesse toute nue et d’aucune autre chose : ses adeptes se feraient bientôt l’effet de gens qui auraient projeté de creuser dans la terre un trou vertical la traversant de part en part. Le premier s’aperçoit qu’en travaillant pendant sa vie entière avec la plus grande assiduité, il ne pourrait arriver à percer qu’une infime partie de l’énorme profondeur, et que le résultat de son travail serait comblé et anéanti sous ses yeux par le travail de son voisin, de sorte qu’un troisième paraîtrait agir très raisonnablement en choisissant à son gré une place nouvelle pour sa propre tentative. Si l’un d’eux réussit alors à démontrer péremptoirement l’impossibilité d’atteindre par ce moyen

l’antipode, qui voudra persister encore au forage du puits primitif, s’il n’a pris le parti, entre temps, de s’accommoder d’y découvrir des gemmes ou des lois de la nature ? C’est pour cela que Lessing, le plus sincère des hommes théoriques, a osé déclarer qu’il trouvait plus de satisfaction à la recherche de la vérité qu’à la vérité elle-même ; et ainsi fut dévoilé, à la surprise, à la grande colère des savants, le secret fondamental de la science. Cependant, à côté de cet aveu isolé, de cet excès de franchise, sinon d’outrecuidance, on constate aussi une *illusion* profondément significative, incarnée pour la première fois dans la personne de Socrate : cette inébranlable conviction que la pensée, par le fil d’Ariane de la causalité, puisse pénétrer jusqu’aux plus profonds abîmes de l’Être, et ait le pouvoir non seulement de connaître, mais aussi de *réformer* l’existence. Cette noble illusion métaphysique est l’instinct propre de la science, qui la conduit et la ramène sans relâche à ses limites naturelles, où il lui faut alors se transformer en *art, — but réel vers lequel tend cet instinct.*

Considérons maintenant Socrate sous cette clarté nouvelle : il nous apparaît alors comme le premier qui pût non seulement vivre, mais encore — ce qui est beaucoup plus — mourir au nom de cet instinct de la science ; et c’est à cause de cela que l’image de *Socrate mourant,* de l’homme délivré, par le savoir et la raison, de la crainte de la mort, est l’écu armorial suspendu au portail de la science, pour rappeler à chacun que la cause finale de la science est de rendre l’existence concevable, et par cela même de la justifier : ce à quoi, naturellement, au cas que la raison ne suffise point, doit servir en fin de compte aussi le *mythe,* que je viens de montrer comme la conséquence inéluctable, comme le but réel de la science.

Lorsque l’on observe le spectacle offert depuis Socrate, ce mystagogue de la science, par les divers systèmes philosophiques qui, semblables aux vagues de la mer, se poursuivent et se succèdent sans trêve ; en présence de cette universelle avidité de savoir qui s’est manifestée, avec une puissance que l’on n’eût jamais soupçonnée, dans toutes les

sphères du monde civilisé, et qui, s'imposant à tous comme le véritable devoir de l'homme intelligent, a porté la science à la place suprême qu'elle occupe encore, et dont on n'a pu jamais complètement parvenir à la déposséder ; devant cet universel désir de connaître, enlaçant tout le globe terrestre d'un réseau de communes pensées et rêvant même de soumettre à ses lois un système solaire tout entier ; — et si l'on considère en même temps la colossale pyramide de la science moderne, on ne peut se défendre de voir en Socrate l'axe et le pivot de ce qui constitue l'histoire du monde. Qu'on imagine, en effet, la somme incalculable des forces absorbées par cette tendance universelle, consacrée, *non pas* au service de la connaissance, mais à la réalisation des désirs pratiques, c'est-à-dire égoïstes, des individus et des peuples ; il est probable qu'alors, au milieu des perpétuelles migrations des peuples et des luttes exterminatrices, l'amour instinctif de la vie serait tellement affaibli, et l'habitude du suicide devenue si générale, que l'individu croirait, comme l'habitant des îles Fidji, accomplir son devoir suprême de fils en tuant son père, et d'ami en égorgeant son ami : pessimisme pratique qui pourrait même susciter l'épouvantable morale de l'anéantissement de peuples par pitié, — et qui, d'ailleurs, existe et a existé dans le monde, partout où l'art n'est pas apparu sous une forme quelconque, particulièrement sous celle de la religion ou de la science, comme remède et protection contre ce souffle empoisonné.

En face de ce pessimisme pratique, Socrate est le premier modèle de l'optimiste théorique, qui attribue à la foi dans la possibilité d'approfondir la nature des choses, au savoir, à la connaissance, la vertu d'une panacée universelle, et tient l'erreur pour le mal en soi. Pénétrer les causes et distinguer de l'apparence et de l'erreur la véritable connaissance, parut à l'homme socratique la vocation la plus noble, la seule digne de l'humanité ; et, depuis Socrate, ce mécanisme des concepts, jugements et déductions fut regardé comme la plus haute faveur, le présent le plus merveilleux de la nature, et estimé au-dessus de toutes les autres facultés. Les plus nobles actions morales elles-mêmes, les impulsions de la pitié, du sacrifice, de

l’héroïsme et aussi cet état de l’âme auquel il est si difficile d’atteindre, comparable au calme silencieux de la mer immobile, et que le Grec apollinien nommait Σοφροσὐνη, tout cela, aux yeux de Socrate et de ses successeurs, jusqu’aux plus modernes de ses disciples, est du ressort de la dialectique de la connaissance et, comme tel, peut être enseigné. Pour celui qui a éprouvé personnellement la jouissance que procure la connaissance socratique, et qui sent combien cette connaissance s’efforce d’enserrer de cercles toujours plus vastes le monde des phénomènes, il n’y aura plus désormais, pour l’exciter à vivre, d’aiguillon plus puissant que l’âpre désir de poursuivre cette conquête et de tresser en mailles indestructibles un infranchissable réseau. Le Socrate de Platon apparaît alors à cet homme comme l’apôtre d’une forme toute nouvelle de la « sérénité grecque » et de la joie à l’existence, qui cherche à se manifester par des actes et y réussit le plus souvent par une influence maïeutique et éducatrice exercée sur de jeunes et nobles esprits, dans le but de susciter en eux le génie.

Et la science, éperonnée par sa puissante illusion, s’élance alors irrésistiblement jusqu’à ses limites, où vient échouer et se briser son optimisme latent inhérent à la nature de la logique. Car la circonférence du cercle de la science est composée d’un nombre infini de points, et cependant qu’il est encore impossible de concevoir comment le cercle entier pourrait être jamais mesuré, l’homme supérieur et intelligent atteint fatalement, avant même d’avoir accompli la moitié de sa vie, certains points extrêmes de la circonférence, où il demeure interdit devant l’inexplicable. Lorsque, plein d’épouvante, il voit, à cette limite extrême, la logique s’enrouler sur soi-même comme un serpent et se mordre la queue, — alors surgit devant lui la forme nouvelle de la connaissance, la *connaissance tragique,* dont il lui est impossible de supporter seulement l’aspect, sans la protection et le secours de l’art.

Si nous tournons nos regards retrempés et réconfortés par la vision grecque vers les sphères les plus élevées du monde qui nous entoure, nous voyons cet effort de l’insatiable

connaissance optimiste, dont Socrate fut la première incarnation, se transformer brusquement en un besoin de résignation tragique et d'art ; tandis que, chez les esprits inférieurs, cette même tendance doit se manifester par un sentiment d'hostilité à l'art, et abhorrer, par-dessus tout, l'art tragique dionysien, comme nous en avons eu un exemple dans la lutte du socratisme contre la tragédie eschyléenne.

Et ici, l'esprit plein de trouble, nous frappons aux portes du présent et de l'avenir : cette « transformation » aboutira-t-elle à de toujours nouvelles métamorphoses du génie, et précisément dans le sens de *Socrate s'exerçant à la musique ?* Le réseau de l'art, que ce soit sous le nom de Religion ou de Science, enveloppera-t-il le monde de mailles toujours plus fortes et plus délicates, ou est-il destiné à être déchiré en lambeaux dans le tourbillon de barbarie fiévreuse et qui se qualifie à présent de « modernité » ? — Inquiets, mais non sans espoir, nous demeurons un instant à l'écart, esprits contemplatifs auxquels il est accordé d'être témoins de ces luttes et de ces évolutions inouïes. Hélas ! C'est le charme de ces luttes que celui qui les contemple soit contraint aussi d'y prendre part !

16.

Nous avons essayé de démontrer par cet exemple historique comment, aussi sûrement que la tragédie ne peut naître que du seul génie de la musique, elle décline et meurt infailliblement en même temps que celui-ci. Pour justifier cette assertion et faire connaître aussi les origines et la genèse de notre sentiment, il nous faut maintenant examiner sans détour les phénomènes contemporains analogues ; il faut nous mêler à ces combats qui se livrent, je viens de le dire, dans les milieux les plus élevés de notre monde moderne, entre l'insatiable optimisme de la connaissance et cette tragique aspiration, ce besoin d'un art indispensable. Je négligerai volontairement les autres influences ennemies qui, à toute époque, ont fait tort à l'art et spécialement à la tragédie, et qui, encore aujourd'hui, exercent un ascendant si puissant que, parmi les arts du théâtre, la farce et le ballet, par exemple, dans une floraison quasi luxurieuse, s'épanouissent en répandant des parfums qui ne sont peut-être pas du goût de chacun. Je parlerai seulement du *plus illustre antagonisme* de la conception tragique du monde, et, par là, j'entends désigner la science, optimiste au plus profond de son essence, avec son ancêtre Socrate en tête. Et ces forces seront aussi appelées par leur nom, qui me semblent le gage d'une *renaissance de la tragédie* — et quelles autres bienheureuses espérances pour l'esprit allemand !

Avant de nous précipiter au milieu de ces combats, couvrons-nous de l'armure des connaissances que nous venons de conquérir. À l'encontre de ceux qui s'appliquent à faire dériver les arts d'un principe unique, comme la source de vie nécessaire de toute œuvre d'art, je contemple ces deux divinités artistiques des Grecs, Apollon et Dionysos, et je reconnais en eux les représentants vivants et évidents de *deux* mondes d'art qui diffèrent essentiellement dans leur nature et leurs fins respectives. Apollon se dresse devant moi, comme le génie du principe d'individuation, qui seul peut réellement susciter la félicité libératrice dans l'apparence transfigurée ;

tandis qu'au cri d'allégresse mystique de Dionysos, le joug de l'individuation est brisé, et la route est ouverte vers les causes génératrices de l'Être, vers le fond le plus secret des choses. Ce contraste inouï, qui sépare comme un abîme l'art plastique, en tant qu'apollinien, et la musique, en tant qu'art dionysien, n'a été discerné que d'un seul parmi les grands penseurs, et cela si nettement que, sans le secours de la symbolique divine des Hellènes, il accorda à la musique le privilège d'une origine et d'un caractère particuliers la distinguant de tous les autres arts, pour la raison qu'elle ne serait pas, comme tous ceux-ci, une reproduction de l'apparence, mais bien une image immédiate de la Volonté elle-même, et représenterait ainsi, *en face de l'élément physique, l'élément métaphysique du monde,* à côté de toute apparence, la chose en soi (Schopenhauer, *Le Monde comme Volonté et comme Représentation,* I, p. 310). À l'appui de l'éternelle vérité de cette conception, la plus essentielle de toute esthétique, avec laquelle l'esthétique, au sens plus sérieux du mot, commence seulement, Richard Wagner a établi, dans son *Beethoven,* que la musique doit être jugée d'après des principes esthétiques tout différents de ceux dont on peut se servir à l'égard des autres arts plastiques, et surtout ne doit pas être appréciée selon la « catégorie » de la beauté ; encore qu'une esthétique erronée, au service d'un art faux et dégénéré, se soit habituée, sous l'influence de l'idée de beauté propre au monde plastique, à exiger de la musique un effet semblable à celui des œuvres de l'art plastique, c'est-à-dire la production *du plaisir aux belles formes.*

La constatation de ce prodigieux contraste m'entraîna irrésistiblement à examiner de plus près l'essence de la tragédie grecque et, partant, la manifestation la plus profonde du génie hellénique. Car, seulement alors, j'eus conscience de posséder le talisman idoine, au mépris de la phraséologie de notre esthétique courante, à évoquer, incarné devant mon âme, le problème fondamental de la Tragédie. La vision de l'Hellénisme qu'il me fut ainsi donné de percevoir fut si étrange, si particulière, que je me vis obligé d'en conclure que, nonobstant la morgue de ses façons, notre science hellénique

classique semble jusqu'ici s'être exclusivement amusée d'un spectacle d'ombres chinoises et accommodée d'apparences superficielles.

Nous pourrions peut-être aborder ce problème fondamental en nous demandant : quel effet esthétique prend naissance lorsque ces impulsions artistiques apollinienne et dionysienne, scindées et distinctes en soi, concourent parallèlement à une action commune ? Ou, sous une forme plus concise : quel est le rapport de la musique à l'image et à l'idée ? — Schopenhauer, dont Wagner a proclamé, sur ce point spécial, la clairvoyance et la lucidité s'exprime à ce sujet de la manière la plus explicite dans le passage suivant que je reproduis ici tout entier (*Monde comme Volonté et comme Représentation*, I, p. 309) : « D'après tout ce qui précède, nous pouvons considérer le monde des apparences, ou la nature, et la musique, comme deux expressions différentes d'une même chose, laquelle chose elle-même est ainsi, pour l'analogie de ces deux expressions, l'unique truchement intermédiaire dont la connaissance est indispensable pour distinguer cette analogie. En effet, la musique, si on la considère en tant qu'expression du monde, est une langue générale au plus haut degré, qui est même à la généralité des idées dans un rapport identique à celui qui existe entre ces idées et les choses concrètes. Mais sa généralité n'est en aucune sorte cette généralité vide de l'abstraction ; elle est d'une tout autre espèce et inséparable d'une précision évidente et intelligible à chacun. Elle ressemble en cela aux figures géométriques et aux nombres, qui, en qualité de formes générales de tous objets possibles de l'expérience et applicables à tous *a priori,* ont un sens précis, non pas abstrait, mais intelligible à la perception et courant. Toutes les impulsions, les émotions, les manifestations de la Volonté imaginables, toutes ces contingences de l'âme humaine jetées par la raison dans l'immensité négative de la notion de « sentiment », peuvent être exprimées à l'aide de la multitude infinie des mélodies possibles, mais toujours exclusivement dans la généralité de la forme pure, sans la substance, toujours seulement en tant que chose en soi, non pas en tant

qu’apparence, en quelque sorte comme l’âme de l’apparence, incorporellement. Ce rapport intime, qui existe entre la musique et la véritable essence de toutes choses, nous explique aussi pourquoi, lorsqu’au prétexte d’une scène, d’une action, d’un événement, d’un milieu quelconques, résonne une musique adéquate, celle-ci semble nous en révéler la signification la plus secrète et s’affirme le plus exact et le plus lumineux des commentaires ; et nous comprenons également comment celui qui s’abandonne sans réserve à l’impression produite par une symphonie croit voir se dérouler devant ses yeux tous les événements imaginables de la vie et du monde. Cependant, à la réflexion, il ne peut alléguer aucune ressemblance entre ces combinaisons sonores et les objets évoqués par leur audition. Car, je l’ai déjà dit, la musique diffère de tous les autres arts en ceci qu’elle n’est pas la reproduction de l’apparence, ou mieux, de l’adéquate objectivité de la Volonté, mais bien l’image immédiate de la Volonté elle-même, et représente ainsi, en face de l’élément physique, l’élément métaphysique du monde, à côté de toute apparence, la chose en soi. On pourrait donc définir le monde aussi bien musique matérialisée que « Volonté matérialisée » et l’on comprend ainsi pourquoi la musique confère aussitôt à tout tableau, à toute scène de la vie réelle, une signification plus haute et cela, certes, avec une puissance d’autant plus grande que l’analogie est plus étroite entre sa mélodie et l’apparence dont il s’agit. C’est ce qui fait qu’il est possible d’adjoindre à la musique un poème comme chant, une description figurée comme pantomime, ou les deux réunis comme opéra. De tels tableaux isolés de la vie humaine, adaptés au langage général de la musique, ne lui sont jamais, de toute nécessité, connexes et corrélatifs ; ils n’ont avec elle d’autre rapport que celui d’un exemple facultatif vis-à-vis d’une notion générale ; ils représentent, grâce à la précision de la réalité, ce que la musique exprime à l’aide de la généralité de forme pure de la sensation. Car les mélodies sont jusqu’à un certain point, comme les idées générales, un *abstractum* de la réalité. En effet celle-ci, c’est-à-dire le monde des choses concrètes,

fournit le perceptible, le particulier et l'individuel, le cas isolé, aussi bien à la généralité des idées qu'à celle des mélodies ; mais ces deux généralités sont à certains égards opposées l'une à l'autre, en ce sens que les idées contiennent seulement les formes tout d'abord et en premier lieu abstraites de la perception, en quelque sorte l'écorce superficielle détachée des choses, et sont, par conséquent, des abstractions absolues, tandis que la musique donne le noyau préexistant, la substance la plus intime de tout phénomène apparent, le cœur même de choses. Ce rapport s'exprimerait parfaitement au moyen de la terminologie des scholastiques, en disant : les idées sont l'*universalia post rem,* mais la musique donne l'*universalia ante rem*, et la réalité l'*universalia in re*. — Ainsi qu'il a été dit déjà, la raison pour laquelle il est possible d'établir une relation entre une composition musicale et une représentation perceptible, est que toutes deux sont seulement des expressions totalement distinctes de la même essence intime du monde. Aussi lorsque, dans un cas déterminé, cette relation se manifeste avec évidence, lorsque le compositeur a su rendre, dans la langue générale de la musique, les mouvements de la Volonté qui constituent la matière essentielle, le noyau d'un événement donné, alors la mélodie du lied, la musique de l'opéra sont expressives. Mais cette analogie discernée par le musicien doit être chez lui le résultat de la perception immédiate de l'essence du monde, à l'insu de sa raison, et non pas une imitation consciente, préméditée, et obtenue par l'intermédiaire des idées. Autrement, la musique n'exprime pas l'essence intime du monde, la Volonté elle-même, elle est seulement l'imitation incomplète de son apparence ; ainsi qu'il advient pour toute musique spécialement imitative. » —

Donc, selon Schopenhauer, nous comprenons la musique immédiatement en tant que langage de la Volonté, et nous sentons notre imagination incitée à donner une forme à ce monde d'esprits dont la voix nous parle, ce monde invisible et pourtant si tumultueusement agité, et à l'incarner dans un symbole analogue. D'autre part, l'image et l'idée, sous l'influence efficiente d'une musique vraiment adéquate,

acquièrent une signification supérieure. L'art dionysien exerce ainsi deux sortes d'effets sur les ressources artistiques apolliniennes : la musique excite à la *perception symbolique* de la généralité dionysienne, et la musique confère alors à l'image allégorique *sa portée la plus haute.* De ces faits positifs, compréhensibles en soi et accessibles à tout esprit sérieux et réfléchi, je conclus que la musique a le pouvoir de donner naissance au *mythe,* c'est-à-dire au plus significatif des symboles, et précisément au mythe *tragique,* au mythe qui exprime en paraboles la connaissance dionysienne. À propos du phénomène du lyrique, j'ai montré comment, chez le poète lyrique, la musique aspire à manifester sa nature essentielle en des images apolliniennes. Figurons-nous, à présent, que la musique, à l'apogée de son essor, soit obligée de chercher à aboutir à une incarnation pareillement accomplie, nous devons admettre qu'elle sache trouver aussi l'expression symbolique adéquate à la sagesse dionysienne qui lui est propre ; et où nous faudrait-il découvrir cette expression, si ce n'est dans la tragédie, et, d'une façon générale, dans la notion du *tragique ?*

Le tragique ne peut être légitimement dérivé de la nature essentielle de l'art, telle qu'on la conçoit d'ordinaire uniquement selon les catégories de l'apparence et de la beauté ; le seul esprit de la musique nous fait comprendre qu'une joie puisse résulter de l'anéantissement de l'individu. Car, au spectacle des exemples isolés de cet anéantissement, s'éclaire pour nous le phénomène éternel de l'art dionysien, qui montre la Volonté dans sa toute-puissance, en quelque sorte derrière le principe d'individuation, l'éternelle vie au delà de toute apparence et en dépit de tout anéantissement. La joie métaphysique ressentie du tragique est une traduction de l'inconsciente sagesse dionysienne dans le langage du symbole. Le héros, la plus haute manifestation apparente de la Volonté, est annihilé pour notre plaisir, parce qu'il n'est, malgré tout, qu'une apparence, et que l'éternelle vie de la Volonté n'est pas effleurée par son anéantissement. « Nous croyons à la vie éternelle, » proclame la tragédie ; tandis que la musique est l'Idée immédiate de cette vie. L'art plastique a un but tout

différent : ici, Apollon triomphe de la souffrance de l'individu à l'aide de la glorification radieuse de *l'éternité de l'apparence ;* ici la beauté l'emporte sur le mal inhérent à la vie, la douleur est, dans un certain sens, mensongèrement supprimée des traits de la nature. Dans l'art dionysien et dans sa symbolique tragique, cette même nature nous parle d'une voix non déguisée, de sa voix véritable, et nous dit : « Sois tel que je suis moi-même ! Parmi la perpétuelle métamorphose des apparences, l'aïeule primordiale, l'éternelle créatrice, l'impulsion de vie éternellement coactive, s'assouvissant éternellement à cette variabilité de l'apparence ! »

17.

L’art dionysien lui aussi veut nous convaincre de l’éternelle joie qui est attachée à l’existence ; seulement, nous ne devons pas chercher cette joie dans les apparences, mais derrière les apparences. Nous devons reconnaître que tout ce qui naît doit être prêt pour un douloureux déclin, nous sommes forcés de plonger notre regard dans l’horrible de l’existence individuelle — et cependant la terreur ne doit pas nous glacer : une consolation métaphysique nous arrache momentanément à l’engrenage des migrations éphémères. Nous sommes véritablement, pour de courts instants, l’essence *primordiale* elle-même, et nous en ressentons l’appétence et la joie effrénées à l’existence ; la lutte, la torture, l’anéantissement des apparences, nous apparaissent désormais comme nécessaires, en face de l’intempérante profusion d’innombrables formes de vie qui se pressent et se heurtent, en présence de la fécondité surabondante de l’universelle Volonté. L’aiguillon furieux de ces tourments vient nous blesser au moment même où nous nous sommes, en quelque sorte, identifiés à l’incommensurable joie primordiale à l’existence, où nous pressentons, dans l’extase dionysienne, l’immuabilité et l’éternité de cette joie. En dépit de l’effroi et de la pitié, nous goûtons la félicité de vivre, non pas en tant qu’individus, mais en tant que la vie *une,* totale, confondus et absorbés dans sa joie créatrice.

L’histoire des origines de la tragédie grecque nous révèle maintenant, avec une lumineuse précision, comment l’œuvre d’art tragique des Grecs naquit réellement du génie de la musique ; et, à l’aide de cette pensée, nous croyons avoir exactement interprété, pour la première fois, le sens primitif et si singulier du chœur. Mais nous devons convenir, en même temps, que la portée du mythe tragique, telle que nous l’avons établie, ne fut jamais perçue, avec une netteté manifeste, des poètes, et moins encore des philosophes, de la Grèce ; le langage de leurs héros est, à certains égards, plus superficiel

que leurs actes ; le mythe ne trouve, en aucune façon, dans le discours son objectivation adéquate. La succession des scènes et le spectacle des tableaux proclament une sagesse plus profonde que celle qu'il est possible au poète lui-même d'atteindre par le moyen des mots et des idées. Un semblable phénomène peut être observé aussi chez Shakespeare, dont l'Hamlet, par exemple, dans une acception analogue, parle plus superficiellement qu'il n'agit, de sorte que c'est non pas des paroles, mais de la contemplation approfondie de tout l'ensemble que se déduit cette philosophie d'Hamlet précédemment exposée. En ce qui concerne la tragédie grecque, que nous connaissons en réalité uniquement sous la forme de drame parlé, j'ai même fait remarquer que cette désharmonie entre le mythe et le verbe pourrait nous égarer aisément jusqu'à diminuer dans notre esprit la signification et l'importance de la tragédie, et à lui attribuer ainsi une portée plus superficielle que celle qu'elle dut avoir d'après le témoignage des anciens : car avec quelle facilité n'oublie-t-on pas que la plus haute idéalité et sublimation du mythe, refusée au poète, lui était accessible à tout instant, en tant que musicien créateur ! Pour nous, certes, il est presque nécessaire de reconstituer savamment la puissance prépondérante de l'action musicale, pour ressentir quelque chose de ce réconfort suprême qui doit être le propre de toute vraie tragédie. Mais, à la place des Grecs, cette puissance même de la musique, nous l'eussions éprouvée exclusivement comme telle ; tandis que dans la musique grecque à son apogée, — comparée à l'art infiniment plus riche qui nous est familier, — nous croyons seulement entendre le chant d'adolescent du génie de la musique, entonné d'une voix mal assurée. Les Grecs sont, comme disent les prêtres égyptiens, les éternels enfants, et, aussi dans l'art tragique, ils ne sont que des enfants qui ne savent pas quel jouet sublime s'est formé entre leurs mains — et y sera brisé.

Cette aspiration du génie de la musique à une manifestation plastique et mythique, qui va croissant des commencements de l'art lyrique à la tragédie attique, tombe tout à coup, juste

aussitôt après un superbe épanouissement, et disparaît, pour ainsi parler, de la surface de l'art hellénique ; tandis que la conception dionysienne du monde, engendrée par cette aspiration, se perpétue dans les Mystères, et, dans ses plus extraordinaires métamorphoses ou dégénérations, n'arrête pas d'attirer à soi les natures les plus sérieuses. Ne surgira-t-elle pas quelque jour, sous forme d'art, de ses profondeurs mystiques ?

Ici se pose pour nous la question de savoir si la puissance antagoniste, dont l'action causa la perte de la tragédie, possède à tout jamais une force suffisante pour empêcher le réveil artistique de la tragédie et de la conception tragique du monde. Si l'ancienne tragédie était détournée de sa voie par une tendance dialectique orientée vers le savoir et l'optimisme de la science, il faudrait conclure de ce fait à une lutte éternelle entre la conception *théorique* et la conception *tragique* du monde ; et seulement après que l'esprit scientifique, arrivé jusqu'aux limites qu'il lui est impossible de franchir, eût dû reconnaître, par la constatation de ces limites, le néant de sa prétention à une aptitude universelle, il serait permis d'espérer une renaissance de la tragédie ; le symbole de cette forme de culture serait *Socrate s'exerçant à la musique,* au sens relaté plus haut. Dans cette comparaison, j'entends par « esprit scientifique » cette foi à la possibilité de pénétrer les lois de la nature et à la vertu de panacée universelle accordée au savoir, qui fut incarnée pour la première fois dans la personne de Socrate.

Quiconque veut bien songer aux conséquences les plus immédiates de cet esprit scientifique, qui va de l'avant toujours et sans trêve, comprendra aussitôt comment, grâce à lui, le mythe fut anéanti, et comment, par cet anéantissement, la poésie, dépossédée de sa patrie idéale naturelle, dut errer désormais comme un vagabond sans foyer. Si nous avons légitimement accordé à la musique la puissance d'engendrer de nouveau le mythe, et de ses propres entrailles, nous aurons à rechercher l'empreinte de l'esprit scientifique également dans les manifestations où il s'affirme hostile à cette puissance

de création mythique de la musique. Cette influence se signale dans la formation du *dernier dithyrambe attique,* dont la musique n'exprimait plus l'essence intime du monde, la Volonté elle-même, mais reproduisait incomplètement la seule apparence, dans une imitation obtenue par l'intermédiaire des idées : musique intrinsèquement dégénérée, qui suscitait chez les natures véritablement musicales l'identique répulsion qu'elles éprouvaient aux tendances, mortelles pour l'art, de Socrate. L'instinct sûr et pénétrant d'Aristophane a certainement démêlé la vérité, lorsqu'il réunit, en un commun objet de haine, Socrate lui-même, la tragédie d'Euripide et la musique des nouveaux dithyrambes, et reconnaît dans ces trois phénomènes les stigmates d'une culture dégénérée. Grâce à ce nouveau dithyrambe, la musique tourne perversement au pastiche, à la contrefaçon de l'apparence, par exemple, d'une bataille, d'une tempête, et est ainsi, à coup sûr, totalement dépouillée de sa puissance de création mythique. En effet, si la musique ne cherche à nous satisfaire qu'en nous forçant à découvrir des analogies extérieures entre un événement de la vie ou un accident de la nature, et certaines figures rythmiques, telles caractéristiques résonnances musicales, si notre intelligence doit s'accommoder de la simple constatation de ces analogies, nous sommes alors déchus à un état d'esprit où il nous est impossible de recevoir l'impression du mythique ; car le mythe veut être ressenti par la perception en tant que symbole unique d'une généralité et vérité immuable au plus profond de l'infini. La musique véritablement dionysienne nous apparaît comme ce miroir universel de la Volonté du monde. Cet épisode perceptible, dont l'image se réfracte dans ce miroir, grandit aussitôt dans notre sentiment jusqu'à l'expression parfaite d'une vérité éternelle. Au contraire, un épisode de ce genre est immédiatement démuni de son caractère mythique par la peinture musicale du nouveau dithyrambe ; ici la musique aboutit à une mesquine imitation de l'apparence, qui la rend plus misérable, infiniment, que l'apparence elle-même ; et cette pauvreté de la musique ravale à ce point le rôle de l'apparence sur notre sentiment, que, par

exemple, une bataille, imitée musicalement de la sorte, s'épuise en bruits de marche, en sonneries caractéristiques, etc., et que ce sont justement ces choses superficielles qui attirent notre attention et retiennent notre esprit. La peinture musicale est donc à tout égard la parodie de la puissance de création mythique de la vraie musique ; par elle, l'apparence est encore amoindrie, alors que la musique dionysienne élève et amplifie l'apparence isolée jusqu'à en faire un symbole universel. Ce fut une éclatante victoire de l'esprit antidionysien lorsqu'il réussit, dans le nouveau dithyrambe, à rendre la musique étrangère à sa propre nature et qu'il l'eût réduite à être l'esclave de l'apparence. Euripide, qui, dans un sens plus élevé, doit être défini comme une nature absolument antimusicale, est, précisément pour cette raison, un partisan enthousiaste de la nouvelle musique dithyrambique, et il en prodigue avec une générosité de voleur tous les effets et toutes les manières.

Nous reconnaissons, d'autre part, l'action de cet esprit antidionysien ennemi du mythe, à l'importance croissante des raffinements psychologiques et de la *peinture des caractères* dans la tragédie de Sophocle. Le caractère ne doit plus se laisser généraliser, amplifier en un type éternel, il doit au contraire agir individuellement par des traits accessoires et des nuances artificielles, par la plus minutieuse précision de toutes les lignes, en sorte que le spectateur ne reçoive plus l'impression du mythe, mais bien celle d'une vérité naturelle frappante et de la puissance d'imitation de l'artiste. Là aussi, nous retrouvons la victoire de l'apparence sur l'universel, et le plaisir ressenti à une concrète et quasi anatomique préparation ; nous respirons désormais dans l'atmosphère d'un monde théorique qui prise la connaissance scientifique au-dessus de l'expression artistique d'une loi générale. La tendance au caractéristique progresse rapidement. Alors que Sophocle peint encore des caractères entiers, et soumet le mythe au joug de leur développement raffiné, Euripide n'indique déjà plus que des traits de caractères marqués et bien définis, qui se puissent traduire en passions véhémentes ;

dans la nouvelle comédie attique, il ne reste plus que des masques à *une seule* expression : vieillards frivoles, entremetteurs dupés, esclaves futés, qui reviennent inlassablement. Qu'est devenu, maintenant, le génie créateur de mythes de la musique ? Ce qui reste encore de la musique, c'est dorénavant ou un moyen d'excitation, ou un prétexte à souvenirs ; c'est-à-dire un stimulant des nerfs émoussés ou usés, ou bien de la peinture musicale. Dans le premier cas, le texte juxtaposé à la musique n'importe plus qu'à peine : chez Euripide, lorsque ses héros ou ses chœurs commencent à chanter, cela marche déjà à la débandade ; jusqu'où ont pu aller ses impudents successeurs ?

Mais c'est dans le *dénouement* des drames que se manifeste le plus nettement le nouvel esprit antidionysien. La fin de l'antique tragédie évoquait la consolation métaphysique, hors laquelle le goût de la tragédie reste inexplicable ; ces harmonies de paix, émanées d'un autre monde, c'est peut-être dans *Œdipe à Colone* qu'elles résonnent le plus purement. Maintenant le génie de la musique a abandonné la tragédie, et celle-ci est morte, au sens strict du mot : car d'où puiser désormais ce réconfort métaphysique ? Aussi, à la dissonance tragique, on chercha une convenable résolution terrestre ; le héros, après avoir été suffisamment torturé par le sort, obtenait par un beau mariage, par des hommages divins, une récompense bien méritée. Le héros était devenu un gladiateur auquel, après qu'il était congrûment écorché et couvert de blessures, on accordait éventuellement la liberté. Le *deus ex machina* a remplacé la consolation métaphysique. Je ne veux pas dire que la conception tragique du monde ait été universellement et définitivement anéantie par l'effort de l'esprit antidionysien ; nous savons seulement qu'elle dut s'enfuir du domaine de l'art, se réfugier, pour ainsi dire, dans le monde des ténèbres et dégénérer en culte secret. Mais, sur toute la surface de l'Hellénisme, se déchaîna le souffle dévastateur de cet esprit qui se manifeste sous cette forme de la « sérénité grecque » que j'ai définie comme l'expression d'un bonheur de vivre sénile et infécond. Cette sérénité est la

parodie de l'admirable « naïveté » des anciens Grecs qui doit être regardée, d'après le caractère que nous lui avons reconnu, comme la fleur de la culture apollinienne émergeant épanouie du fond d'un sombre abîme, comme la victoire remportée par la Volonté hellénique, grâce à sa vision de beauté, sur le mal et la philosophie du mal. L'aspect le plus noble de l'autre forme de la « sérénité grecque », l'alexandrine est la sérénité de l'*homme théorique :* elle présente les mêmes signes distinctifs que j'ai montrés comme la conséquence de l'esprit antidionysien. — Elle combat la philosophie et l'art dionysiaques, elle prétend résoudre le mythe et met à la place de la consolation métaphysique une consonance[7] terrestre, oui, un *deus ex machina* de son crû, à savoir le dieu des machines et des creusets, c'est-à-dire les forces des esprits de la nature découvertes et dépensées pour le service de l'égoïsme le plus élevé ; elle croit que le monde peut être amélioré à l'aide du savoir, que la vie doit être gouvernée par la science ; et, enfin, elle est capable aussi d'emprisonner l'homme individuel dans un cercle étroit de problèmes solubles, au milieu duquel il dit à la vie avec sérénité : « Je te veux : tu es digne d'être connue. »

18.

C’est un phénomène éternel : toujours l’insatiable Volonté trouve un moyen pour attacher ses créatures à l’existence et les forcer à continuer de vivre, à l’aide d’une illusion répandue sur les choses. Celui-ci est retenu par le bonheur socratique de la connaissance et par le rêve chimérique de pouvoir guérir grâce à elle la plaie éternelle de la vie ; celui-là est fasciné par le voile de beauté de l’art, qui flotte prestigieux devant ses yeux ; cet autre, à son tour, est pénétré de cette consolation métaphysique que, sous le tourbillon des apparences, l’éternelle vie poursuit son immuable cours ; sans parler des illusions plus basses et presque plus puissantes encore, ménagées à tout instant par la Volonté. Ces trois degrés d’illusions sont d’ailleurs réservés aux plus nobles natures, chez lesquelles le poids et la misère de l’existence suscite un dégoût plus profond et qui peuvent échapper à ce dégoût par le secours de stimulants choisis. C’est de ces stimulants qu’est constitué tout ce que nous nommons « culture » : suivant la proportion des mélanges, il résulte une culture plus spécialement *socratique,* ou *artistique*, ou *tragique*, ou bien, si l’on veut autoriser des symbolisations historiques, une culture alexandrine, ou hellénique, ou bouddhique.

Tout notre monde moderne est pris dans le filet de la culture alexandrine et a pour idéal *l’homme théorique,* armé des moyens de connaissance les plus puissants, travaillant au service de la science, et dont le prototype et ancêtre originel est Socrate. Cet idéal est le principe et le but de toutes nos méthodes d’éducation : tout autre genre d’existence doit lutter péniblement, se développer accessoirement, non pas comme aboutissement projeté, mais comme occupation tolérée. Une disposition d’esprit presque effrayante fait qu’ici pendant un long temps, l’homme cultivé ne fut reconnu tel que sous la forme de l’homme instruit. Notre art de la poésie lui-même est né d’imitations érudites, et dans l’effet prépondérant de la rime, nous retrouvons le témoignage de la constitution de notre

forme poétique à l'aide d'expérimentations artificielles sur une langue non familière, une langue bien pertinemment savante. Combien resterait incompréhensible à un véritable Grec le type, compréhensible en soi, de l'homme cultivé moderne, Faust, épuisant sans être assouvi jamais tous les domaines de la connaissance, adonné à la magie et voué au diable par la passion de savoir, ce Faust qu'il nous suffit de comparer à Socrate pour constater que l'homme moderne commence à pressentir la faillite de cet engouement socratique pour la connaissance, et qu'au milieu de l'immensité solitaire de l'océan du savoir il aspire à un rivage. Lorsque Gœthe, à propos de Napoléon, déclare un jour à Eckermann : « Oui, mon ami, il y a aussi une productivité des actes », il rappelle ainsi, d'une manière charmante et naïve, que l'homme non théorique est, pour les hommes modernes, quelque chose d'invraisemblable et de déconcertant, de sorte qu'il faut encore une fois la sagesse d'un Gœthe pour concevoir, oui, pour excuser un mode d'existence aussi insolite.

Et l'on ne doit plus se dissimuler désormais ce qui est caché au fond de cette culture socratique : l'illusion sans bornes de l'optimisme ! Il ne faut plus s'épouvanter si les fruits de cet optimisme mûrissent, si la société, corrodée jusqu'à ses couches les plus basses par l'acide d'une telle culture, tremble peu à peu la fièvre de l'orgueil et des appétits, si la foi au bonheur terrestre de tous, si la croyance à la possibilité d'une semblable civilisation scientifique, se transforme peu à peu en une volonté menaçante, qui exige ce bonheur terrestre alexandrin et invoque l'intervention d'un *deus ex machina* « à l'Euripide » ! Il faut remarquer ceci : pour pouvoir durer, la civilisation alexandrine a besoin d'un état d'esclavage, d'une classe serve, mais, dans sa conception optimiste de l'existence, elle dénie la nécessité de cet état ; aussi, lorsque l'effet est usé de ses belles paroles trompeuses et lénitives sur la « dignité de l'homme » et la « dignité du travail », elle s'achemine peu à peu vers un épouvantable anéantissement. Rien n'est plus terrible qu'un barbare peuple d'esclaves, qui a appris à regarder son existence comme une injustice et se prépare à en

tirer vengeance non seulement pour soi-même, mais encore pour toutes les générations à venir. Contre la menace d'un tel assaut, qui oserait, en toute assurance, appeler à l'aide nos religions blafardes et épuisées qui, même dans leurs fondements, ont dégénéré jusqu'à devenir des religions savantes ; au point que le mythe, cette condition préalable nécessaire de toute religion, est désormais et partout sans force et que, même aussi dans ce domaine, règne à présent cet esprit optimiste que nous venons de définir comme le germe de mort de notre société.

Pendant que l'imminence du malheur qui sommeille au sein de la culture théorique trouble de plus en plus l'homme moderne et qu'il cherche avec inquiétude, parmi le trésor de ses expériences, les moyens aptes à détourner le danger, sans bien croire lui-même à leur efficacité, tandis qu'il commence à percevoir les conséquences de ses propres errements, certaines natures supérieures, des esprits élevés, enclins aux idées générales, ont su, avec une incroyable perspicacité, employer les armes mêmes de la science pour montrer les limites et la relativité de la connaissance, et démentir ainsi péremptoirement la prétention de la science à une valeur et une aptitude universelles. Il fallut, pour la première fois, reconnaître comme illusoire la présomption d'approfondir l'essence la plus intime des choses au moyen de la causalité. Le courage et la clairvoyance extraordinaires de Kant et de Schopenhauer ont réussi à remporter la victoire la plus difficile, la victoire sur l'optimisme latent, inhérent à l'essence de la logique, et que lui-même fait le fond de notre culture. Alors que cet optimisme, appuyé sur sa confiance imperturbable dans les *eternæ veritates,* avait cru à la possibilité d'approfondir et de résoudre tous les problèmes de la nature, avait considéré l'espace, le temps et la causalité comme des lois absolues d'une valeur universelle, Kant révéla que, en vérité, ces idées servaient seulement à élever la pure apparence, l'œuvre de la Maïa, au rang de réalité unique et supérieure, à mettre cette apparence à la place de l'essence véritable et intrinsèque des choses et à rendre par là

impossible la connaissance réelle de cette essence, c'est-à-dire, selon l'expression de Schopenhauer, à endormir plus profondément encore le rêveur (*M. c. V. et c. R.,* I, p. 498). Cette constatation est la préface d'une culture que j'oserai qualifier de culture tragique, dont le caractère le plus essentiel est que la sagesse instinctive y remplace la science en qualité de but suprême : et cette sagesse, insensible aux diversions captieuses de la science, embrasse d'un regard immuable tout le tableau de l'univers et, dans cette contemplation, cherche à ressentir l'éternelle souffrance avec compassion et amour, à faire sienne cette souffrance éternelle.

Figurons-nous une génération grandissant avec cette intrépidité du regard, avec cette impulsion héroïque vers le monstrueux, l'extraordinaire ; imaginons l'allure hardie de ce tueur de dragons, l'orgueilleuse témérité avec laquelle ces êtres tournent le dos aux enseignements débiles de l'optimisme, pour « vivre résolument » d'une vie pleine et complète ! *ne devait-il pas arriver nécessairement* que l'expérience volontaire de l'énergie et de la terreur amenât l'homme tragique de cette civilisation à souhaiter un art nouveau, *l'art de la consolation métaphysique,* la tragédie, telle une Hélène à laquelle il avait droit, et à s'écrier avec Faust[8] :

Et ne devais-je pas, avec une violence passionnée,
Faire naître à la vie la forme la plus divine ?

La culture socratique ne tient plus le sceptre de son infaillibilité que d'une main tremblante, ébranlée qu'elle est de deux côtés à la fois, par la crainte de ses propres conséquences qu'elle commence à pressentir peu à peu, et parce qu'elle-même n'a plus, dans la valeur éternelle de ses fondements, la confiance naïve de jadis ; et c'est alors un triste spectacle que celui de la danse de sa pensée, toujours en quête de formes nouvelles pour les enlacer avec ardeur, et qui les abandonne soudain en frissonnant, comme Méphistophélès les Lamies séductrices. C'est bien là l'indice de cette « faillite », dont chacun parle couramment comme du mal organique originel de la culture moderne. Effrayé et désappointé des conséquences

de son système, l’homme théorique n’ose plus s’aventurer dans la débâcle du terrible torrent de glace de l’existence : anxieux et indécis, il court çà et là sur le rivage. Il ne veut plus rien avoir tout à fait, rien posséder tout entier avec aussi la naturelle cruauté des choses. L’optimisme l’a énervé à ce point. En même temps, il sent combien une culture, basée sur le principe de la science, doit s’écrouler dès l’instant qu’elle devient *illogique*, c’est-à-dire qu’elle recule devant ses conséquences. Notre art proclame cette universelle détresse. C’est en vain que, par l’imitation, on s’appuie de toutes les grandes époques productrices ou des natures créatrices supérieures ; c’est en vain que, pour la consolation de l’homme moderne, on amoncèle autour de lui toute la « littérature universelle », et qu’on l’entoure des styles et des artistes de tous les temps, afin que, tel Adam au milieu des animaux, il leur puisse donner un nom, — il reste malgré tout l’éternel affamé, le « critique » sans joie et sans force, l’homme alexandrin qui est, au fond, un bibliothécaire et un prote, et qui perd la vue misérablement à la poussière des livres et aux fautes d’impression.

19.

On ne peut caractériser plus nettement la teneur intrinsèque de cette culture socratique qu'en la nommant la *culture de l'opéra*. Dans ce domaine, en effet, cette culture a révélé, avec une particulière naïveté, et son but et sa nature, et cela à notre stupéfaction, si nous comparons la genèse de l'opéra et les manifestations notoires de l'évolution de l'opéra avec les éternelles vérités apollinienne et dionysiaque. Je rappellerai d'abord l'avènement du *stilo rappresentativo* et du récitatif. Est-il croyable que cette musique, tout extériorisée, incapable de recueillement, ait pu être acceptée et cultivée avec un engouement passionné, en quelque sorte comme une régénération de toute véritable musique, par l'art d'une époque où venait de resplendir la sainteté et l'inexprimable sublime de la musique de Palestrina ? Et, d'autre part, qui voudrait attribuer au seul épicurisme, avide de divertissements, de la société florentine d'alors et à la vanité de ses chanteurs dramatiques, l'exclusive responsabilité de la vogue de l'opéra et de sa soudaine et frénétique expansion ? Que, dans le même temps et chez le même peuple, à côté de la voûte ogivale des harmonies de Palestrina, à laquelle avait travaillé tout le moyen âge chrétien, ait surgi cette fureur pour un mode d'expression qui n'est musical qu'à moitié, c'est là un phénomène que je ne puis m'expliquer que par l'action d'une *tendance extra-artistique* inhérente à la nature du récitatif.

Pour la satisfaction de l'auditeur qui veut percevoir avec netteté les paroles, le chanteur parle plus qu'il ne chante, et, par ce demi-chant, souligne plus fortement l'expression pathétique du discours. Grâce à ce renforcement du pathos, il facilite la compréhension de la parole et fait violence à l'élément qui constitue l'autre moitié de la musique. Le véritable danger qui le menace alors est qu'il accorde quelquefois mal à propos la prépondérance à la musique, par quoi disparaîtraient aussitôt fatalement le pathétique et la clarté du langage ; et pourtant, il se sent poussé par ailleurs à

abandonner sa voix à l'entraînement musical et à la faire valoir avec virtuosité. Ici, le « poète » vient à son secours, en sachant lui ménager suffisamment les occasions d'accents lyriques, de répétitions de mots et de phrases, etc., qui permettent au chanteur de se reposer en ces endroits dans l'élément purement musical, sans prendre souci des paroles. Cette alternance de discours passionnés, expressifs, bien que chantés à moitié, et d'exclamations complètement chantées, qui est l'essence du *stilo rappresentativo,* les brusques fluctuations de cet effort qui s'évertue à agir, tantôt sur l'intelligence et l'imagination, tantôt sur le tréfonds musical de l'auditeur, tout cela est quelque chose de si absolument anti-naturel, de si profondément opposé aussi bien aux impulsions artistiques dionysiaques qu'à la tendance apollinienne, que l'on est obligé d'en conclure que le récitatif a trouvé son origine en dehors de tout instinct artistique. Il nous faut donc définir le récitatif comme un amalgame des interprétations épique et lyrique et, à coup sûr, en aucune façon comme une combinaison intime et stable impossible à réaliser à l'aide d'éléments aussi totalement disparates, au contraire, comme une espèce de mosaïque, l'agglutination la plus superficielle, comme une chose sans exemple dans le domaine de la nature et de l'expérience. *Mais tel n'était pas le sentiment des inventeurs du récitatif ;* bien plus, ils se figuraient même, et avec eux tous leurs contemporains, avoir retrouvé dans ce *stilo rappresentativo* le secret de la musique antique et l'explication de l'ascendant inouï d'un Orphée, d'un Amphion, voire de la tragédie grecque. Le nouveau style fut considéré comme une résurrection de la musique la plus puissamment expressive, celle des anciens Grecs. Grâce à l'opinion unanimement acceptée, à la conception toute populaire que l'on s'était formée du monde homérique, *comme étant le monde primitif,* originel, on put même se laisser aller au rêve d'un retour aux commencements paradisiaques de l'humanité, où la musique aussi devait nécessairement avoir possédé cette pureté, cette puissance et cette innocence que, dans leurs pastorales, les poètes savaient évoquer d'une manière si touchante. Nous pénétrons ici

jusqu'au plus profond du principe générateur de cette forme artistique toute spécialement moderne, l'opéra : une impérieuse aspiration se crée à soi-même un art, mais une aspiration d'ordre inesthétique, l'attrait passionné pour l'idylle, la croyance à l'existence préhistorique d'un être humain artiste et bon. Le récitatif fut regardé comme la langue restaurée de cet homme primitif, l'opéra comme la patrie retrouvée de cette entité idyllique, de cette nature héroïque et bonne qui, dès qu'elle agit, obéit à un instinct artistique naturel, qui, dès qu'elle parle, chante pour le moins un peu, et chante soudain à pleine voix sous l'influence de la plus légère émotion. Peu nous importe aujourd'hui qu'au moyen de cette image reconstituée de l'être paradisiaque, de l'artiste de l'âge d'or, les humanistes de l'époque aient combattu l'antique conception théologique de l'homme prédestiné en soi au mal et à la damnation : ce qui confère à l'opéra la valeur d'une doctrine d'opposition, le sens d'un dogme de l'homme bon, mais lui accorde aussi la vertu d'un réconfort tutélaire contre le pessimisme auquel étaient entraînés spécialement et le plus fortement les esprits sérieux de ce temps, au milieu de l'épouvantable et universelle insécurité de l'existence. Il nous suffit d'avoir reconnu que le charme propre et, par conséquent, le développement de cette forme d'art nouvelle, résulte de la satisfaction d'une aspiration absolument inesthétique, de la glorification optimiste de l'homme en soi, de la conception de l'homme primitif comme l'homme naturellement artiste et bon. Ce principe fondamental de l'opéra s'est transformé peu à peu en une menaçante et terrible *exigence* qu'il nous est impossible de dédaigner en présence des mouvements socialistes contemporains. « L'homme primitif bon » réclame ses droits : quelles perspectives paradisiaques !

Je veux ajouter encore une confirmation non moins évidente de mon assertion que l'opéra est le produit de notre culture alexandrine, et est basé sur les mêmes principes. L'opéra est l'œuvre de l'homme théorique, de l'amateur critique, et non de l'artiste : un des phénomènes les plus étranges de l'histoire de tous les arts. Ce fut une exigence d'auditeurs bien

pertinemment anti-musicaux, que l'on dût avant tout comprendre les paroles ; de sorte qu'il ne serait possible ainsi d'espérer une renaissance de l'art musical que si l'on parvenait à découvrir une espèce de chant dans laquelle le mot du texte commande à la polyphonie comme le maître à l'esclave, les paroles étant au même degré supérieures à l'harmonie qui les accompagne que l'âme est plus noble que le corps. C'est d'après la grossièreté ignorante et antimusicale de ces théories que fut réalisée, dans les commencements de l'opéra, l'association de la musique, de l'image et de la parole ; c'est aussi suivant les préceptes de cette esthétique que les poètes et les chanteurs à la mode en tentèrent les premiers essais dans les milieux aristocratiques dilettantes de Florence. L'homme artistiquement impuissant se crée à soi-même une forme d'art adéquate justement par cela même qu'il est l'homme anti-artistique en soi. Comme il ne se doute pas de la profondeur dionysiaque de la musique, il métamorphose pour son usage la jouissance musicale en compréhension rationnelle d'une rhétorique de la passion faite de sons et de mots dans le *stilo rappresentativo*, et en un plaisir suprême aux artifices des chanteurs ; parce qu'il lui est refusé d'atteindre jusqu'à la vision, il réclame le secours du machiniste et du décorateur ; parce qu'il lui est impossible de concevoir la véritable nature de l'artiste, il évoque devant soi : « l'homme primitif artistique » selon son goût, c'est-à-dire l'homme que la passion incite à chanter et à parler en vers. Il s'imagine être transporté dans un temps où la seule passion suffit à engendrer des chants et des poèmes ; comme si la passion avait jamais été capable de créer quelque chose d'artistique. Le postulat de l'opéra est basé sur une conception erronée de la nature de l'art, à savoir sur cette hypothèse idyllique que, en réalité, tout homme doué de sensibilité est un artiste. Dans cette acception, l'opéra est l'expression du dilettantisme dans l'art, la manifestation du dilettantisme qui dicte ses lois avec la sérénité optimiste de l'homme théorique.

S'il nous fallait agréger en une formule synthétique les deux principes efficients de la formation de l'opéra que nous venons

de décrire, nous n'aurions autre chose à faire qu'à parler d'une *tendance idyllique de l'opéra* et à faire usage uniquement ici des expressions mêmes et de la démonstration de Schiller. « Ou bien, dit-il, la nature et l'idéal sont un sujet de tristesse, lorsque celle-là est représentée comme perdue et celui-ci comme n'étant pas atteint ; ou bien tous deux sont un sujet de joie, s'ils sont représentés comme étant une réalité. Du premier cas résulte l'élégie au sens strict du mot ; du second, l'idylle dans sa signification la plus étendue ». Il faut s'empresser de faire remarquer ce caractère commun des deux principes générateurs de l'opéra, que, par eux, l'idéal n'est pas conçu comme non atteint, ni l'état de nature considéré comme perdu. D'après cette manière de penser, il y aurait eu une époque primordiale où l'homme vivait au cœur même de la nature, et, dans cet état de nature, avait en même temps atteint à l'idéal de l'humanité, à une maîtrise artistique et une bonté paradisiaques ; nous serions tous les descendants de cet être primitif et parfait, nous en serions même encore la fidèle ressemblance ; seulement, pour nous reconnaître dans cet homme primordial, il nous faudrait rejeter quelque chose de nous, en renonçant volontairement à une érudition superflue, à une culture exagérée. Cette harmonie entre la nature et l'idéal, l'homme cultivé de la Renaissance la retrouvait dans son opéra imité de la tragédie grecque et se transportait ainsi dans une réalité idyllique ; il se servait de cette tragédie, comme Dante de Virgile, pour être conduit jusqu'aux portes du paradis : mais, à partir de là, il reprenait son indépendance pour aller plus loin encore et passait d'une imitation de la forme la plus élevée de l'art grec à une « restitution de toutes choses », à une reconstitution du monde artistique primordial de l'humanité. Quelle assurance ingénue dans ces efforts téméraires au sein de la culture théorique ! — on ne saurait se l'expliquer que par l'existence de cette croyance consolatrice que « l'homme en soi » constitue le héros d'opéra éternellement vertueux, qu'il est le berger qui éternellement chante et joue de la flûte, enfin que cet « homme en soi » doit nécessairement toujours se retrouver comme tel, au cas où, à

un moment quelconque, il se serait perdu lui-même pendant quelque temps ; et on reconnaît ici l'authentique conséquence de cet optimisme qui s'élève des profondeurs de la conception socratique du monde, comme une vapeur parfumée, aux relents douceâtres et perfides.

L'opéra ne nous offre donc nullement l'expression de cette douleur élégiaque que cause une perte irréparable, mais bien la sérénité d'une perpétuelle recouvrance, la jouissance facile d'une idyllique réalité que, tout au moins, on peut à chaque instant s'imaginer réelle, — auquel cas il arrive parfois peut-être que l'on ait soudain le sentiment que cette prétendue réalité est seulement une fantasmagorie bouffonne et inepte, et que quiconque aurait le pouvoir de la comparer à la terrible gravité de la vraie nature, aux véritables scènes primitives des origines de l'humanité, devrait s'écrier avec dégoût : « Qu'on nous débarrasse de ce fantôme ! » On se tromperait pourtant si l'on se figurait pouvoir chasser cette apparition de mascarade qu'est l'opéra simplement par un grand cri, comme on fait pour un spectre ou un revenant. Celui qui veut détruire l'opéra doit engager la lutte contre cette sérénité alexandrine, qui symbolise si naïvement en lui ses théories favorites, et dont il est, en réalité, l'adéquate forme artistique. Mais qu'espérer pour l'art lui-même des effets d'une forme artistique dont les principes générateurs ne sont pas d'ordre esthétique, qui s'est, au contraire, échappée d'une sphère mi-morale, pour s'introduire à la dérobée dans le domaine de l'art, et ne peut dissimuler cette origine hybride que de temps en temps et par hasard ? De quels sucs se nourrit cet organisme parasite qu'est l'opéra, si ce n'est de la sève de l'art véritable ? Ne sera-t-il pas à prévoir que, sous l'influence de ses séductions idylliques, de ses captieux artifices alexandrins, la tâche la plus haute et la plus vraiment sérieuse de l'art — arracher le regard à l'horreur des ténèbres et épargner au « sujet », par le baume salutaire de l'apparence, les affres des convulsions de la Volonté — en arrive à dégénérer jusqu'à n'être plus qu'une occasion de plaisir, un moyen de distractions frivole ? Qu'adviendra-t-il des éternelles vérités dionysiaque et apollinienne, avec cet

amalgame de styles qui est l'essence du *stilo rappresentativo ?* où la musique est considérée comme la servante et le texte comme le maître, où la musique est comparée au corps et la parole à l'âme ? où, dans le meilleur cas, le but suprême est une peinture musicale imitative, à peu près comme il en fut jadis dans le dernier dithyrambe attique ? où la musique est absolument déchue de sa véritable fonction, dépossédée de sa dignité de miroir dionysiaque du monde, de telle sorte que, devenue l'esclave de l'apparence, il ne lui reste plus d'autre rôle que celui d'imiter la modalité de formes des apparences et de provoquer un plaisir tout extérieur par le jeu des lignes et des proportions ? Un examen attentif montre que cette influence néfaste de l'opéra sur la musique coïncide exactement avec l'évolution tout entière de la musique moderne. L'optimisme latent, inhérent à la genèse de l'opéra et à l'esprit de la culture qu'il représente, a réussi, avec une rapidité inquiétante, à dépouiller la musique de son caractère d'expression dionysiaque du monde et à lui inculquer les qualités d'un art agréable, s'amusant aux arabesques des formes. Et l'on ne saurait peut-être comparer cette transformation qu'à la métamorphose qui fit de l'homme eschyléen, l'homme de la sérénité alexandrine.

Mais si nous avons démontré par des exemples et légitimement affirmé la connexité qui se révèle entre la disparition de l'esprit dionysien et une modification insolite, une dégénération de l'homme grec frappante au plus haut point et inexpliquée jusqu'ici, — quelles espérances ne doivent pas renaître en nous lorsque les présages les plus certains nous garantissent l'avènement du *phénomène contraire, le réveil progressif de l'esprit dionysien* dans notre monde actuel ! Il n'est pas possible que la divine force d'Hercule sommeille éternellement en esclavage, dans les liens voluptueux d'Omphale. Du tréfonds dionysiaque de l'esprit allemand, une force a surgi, qui n'a rien de commun avec les principes fondamentaux de la culture socratique, et que cette culture est impuissante aussi bien à expliquer qu'à justifier, une force qui, au regard de cette culture, est au contraire quelque chose

d’effrayant et d’inconcevable, quelque chose d’odieux et d’extravagant, *la musique allemande*, telle surtout qu’elle nous apparaît dans son radieux et puissant essor de Bach à Beethoven et de Beethoven à Wagner. Que peut essayer d’entreprendre, dans les circonstances les plus favorables, la curiosité positive et empirique du socratisme de nos jours, avec ce démon évoqué d’insondables profondeurs ? Ni l’arabesque dentelée de la mélodie d’opéra, ni la machine arithmétique de la fugue ou la dialectique du contrepoint ne sont capables de livrer les formules dont la triple puissance aurait le pouvoir d’enchaîner ce démon et de le forcer à parler. Quel spectacle est celui de nos esthéticiens qui, armés du filet de leur idée spéciale de la « beauté », poursuivent le génie de la musique évoluant devant eux avec une déconcertante vitalité, et cherchent à s’en saisir, au milieu de préoccupations relevant aussi peu des lois de la beauté éternelle que de celles du sublime. On n’a qu’à regarder un peu de près et en personne ces chaperons de la musique, lorsqu’ils crient avec une si infatigable ardeur « Beauté ! Beauté ! », pour voir s’ils se conduisent, en cette occurrence, comme les fils préférés de la nature, ses enfants gâtés élevés dans le giron du beau, ou s’ils ne cherchent pas plutôt ainsi un masque hypocrite pour dissimuler leur cuistrerie naturelle, un prétexte esthétique pour excuser leur apathie et leur platitude : à ce propos, je pense, par exemple, à Otto Jahn. Mais que le menteur et l’hypocrite prennent garde à la musique allemande ; car, au centre de toute notre culture, elle seule est le feu spirituel inaltéré, limpide et purificateur, d’où proviennent et où vont toutes choses entraînées dans une double orbite comme dans le système du grand Héraclite d’Éphèse ; et tout ce que nous nommons aujourd’hui culture, intelligence, civilisation, doit comparaître un jour au tribunal de Dionysos, l’infaillible justicier.

Rappelons-nous alors, comment, grâce à Kant et à Schopenhauer, il fut possible à *la philosophie allemande*, dérivée des mêmes principes, d’anéantir le satisfait plaisir de vivre du socratisme scientifique, par la détermination de ses

limites ; comment cette démonstration eut pour résultat une conception incomparablement plus profonde et plus sérieuse des problèmes éthiques et de l'art, conception que nous pouvons définir en toute assurance comme la *sagesse dionysienne* exprimée en idées. Que signifie pour nous cette connivence mystérieuse de la musique et de la philosophie allemandes, si ce n'est l'avènement d'une nouvelle forme d'existence dont nous ne pouvons nous faire une idée qu'à l'aide d'analogies helléniques ? Car l'exemple des Grecs conserve pour nous, qui sommes arrivés à la ligne frontière de deux différentes formes d'existence, cette valeur inappréciable que toutes ces luttes et ces évolutions nous sont présentées par lui sous un aspect classique et plein d'enseignement. Il semble seulement que nous revivions analogiquement, en quelque sorte dans l'ordre *inverse*, les grandes époques décisives de l'Hellénisme et que nous remontions en arrière, par exemple, de l'ère alexandrine jusqu'à l'époque de la tragédie. Nous éprouvons en même temps cette impression que la naissance d'une époque tragique n'ait d'autre signification pour l'esprit allemand que celle d'un retour à sa propre nature, d'une bienheureuse recouvrance de soi-même, après que, durant un long temps, de monstrueuses forces étrangères avaient asservi au joug de leur forme cet esprit abandonné à une informe barbarie. Après avoir désormais retrouvé la source vive de sa véritable nature, il peut oser s'avancer enfin, débarrassé du harnais d'une civilisation romane fier et libre en face de tous les peuples, s'il sait s'attacher inébranlablement aux seuls enseignements d'un peuple duquel on peut dire qu'apprendre de lui est déjà une gloire insigne et un honneur exceptionnel, du peuple grec. Et quand les leçons de ces maîtres suprêmes pourraient-elles nous être plus nécessaires qu'à l'heure présente, alors que nous assistons à une *renaissance de la Tragédie*, et que nous sommes en danger d'ignorer d'où elle vient et de ne pouvoir nous expliquer le but qu'elle veut atteindre ?

20.

Si l’on voulait rechercher, avec l’impartialité d’un juge incorruptible, en quel temps et par quels hommes l’esprit allemand a fait jusqu’ici le plus puissant effort pour apprendre quelque chose des Grecs, et si nous admettions, en toute assurance, que ce mérite dût être uniquement attribué à la noble ardeur intellectuelle de Gœthe, de Schiller et de Winckelmann, il faudrait cependant ajouter que, depuis cette époque et dès après les effets immédiats de ces efforts, la tendance à suivre la même voie pour conquérir la culture intellectuelle et se rapprocher des Grecs a diminué graduellement d’une manière inconcevable. N’aurions-nous pas le droit, pour ne pas désespérer tout à fait de l’esprit allemand, de tirer de là cette conclusion que, en certains points essentiels quelconques, il n’a pas été donné, même à de tels hommes, de pénétrer jusqu’au cœur de la nature hellène, et de consolider, par un lien passionné et durable, l’alliance de la culture allemande et de la culture grecque ? Peut-être une inconsciente constatation de cette impuissance découragea-t-elle les natures les plus sérieuses, et les induisit à douter d’elles-mêmes et à penser qu’après de semblables devanciers il leur était impossible de pousser plus loin dans la direction de cette tendance intellectuelle et d’atteindre jamais le but. Aussi voyons-nous depuis ce moment dégénérer de la façon la plus inquiétante le sentiment de l’importance des Grecs au point de vue de la culture intellectuelle. Dans les milieux les plus divers de l’esprit et de la sottise, on peut entendre l’identique expression d’une commisération dédaigneuse. D’autre part, de beaux parleurs exercent aux facéties de « l’harmonie grecque », de « la beauté grecque », de « la sérénité grecque » les talents d’une rhétorique inefficace. Et c’est justement dans les sphères dont ce pourrait être le privilège que de fouiller sans se lasser le lit du fleuve grec au profit de la culture allemande, dans la caste des professeurs des plus hautes facultés universitaires, que l’on a le mieux appris à en prendre

de bonne heure à son aise avec les Grecs ; et cela en allant souvent jusqu'à sacrifier avec scepticisme l'idéal hellénique et engager les études de l'antiquité dans une voie diamétralement opposée à leur but véritable. S'il est quelqu'un, parmi ces gens, qui ne soit pas épuisé complètement par la tâche assidue d'une méticuleuse correction de vieux textes ou d'une micrographie linguistique, peut-être, à côté d'autres antiquités, cherchera-t-il aussi à étudier l'antiquité grecque à un point de vue « historique », mais toujours selon la méthode et les façons pédantes de l'érudition historique contemporaine. Si, en conséquence, l'influence intellectuelle et éducatrice avérée des écoles supérieures n'a jamais été plus faible, plus nulle qu'en ce moment, si le « journaliste », cet esclave du papier quotidien, a pu remporter la victoire sur les maîtres les plus éminents pour tout ce qui regarde la culture de l'esprit, et s'il ne reste plus à ceux-ci d'autre ressource qu'un travestissement déjà souvent constaté, que de s'emparer désormais du ton et des manières du journaliste, et, s'assimilant « l'élégance facile » du métier, de se métamorphoser en un joyeux papillon intellectuel, — avec quelle anxiété et quelle stupeur les esprits modernes façonnés à ce régime ne doivent-ils pas contempler ce phénomène qui ne saurait être à peu près entendu, par analogie, qu'en partant du plus profond du génie hellénique encore incompris : le réveil de l'esprit dionysiaque et la renaissance de la tragédie ? À aucune époque artistique la soi-disant culture intellectuelle et l'art véritable n'ont été aussi étrangers l'un à l'autre, aussi divergents qu'aujourd'hui. Nous comprenons pourquoi une aussi misérable culture hait l'art véritable : elle craint en lui l'instrument de sa ruine. Mais une forme entière de culture, je veux dire cette forme socratique et alexandrine, n'est-elle pas usée, finie, lorsqu'elle aboutit à un résultat aussi grêle et aussi fragile que la culture intellectuelle contemporaine ? Si des héros de l'envergure de Schiller et de Gœthe n'ont pu réussir à enfoncer la porte magique de la montagne enchantée de l'Hellénisme, si leur plus puissant effort n'a su trouver d'autre expression que le regard mélancolique et passionné qu'envoie vers sa patrie, au delà des

mers, l’Iphigénie de Gœthe assise sur le rivage barbare de Tauris, quelle espérance resterait aux épigones de tels génies, si, d’un tout autre côté, à une place ignorée jusqu’ici de toute culture, la porte ne s’ouvrait soudain d’elle-même devant eux, — aux harmonies mystiques de la musique tragique retrouvée.

Il faut souhaiter que personne n’essaie d’ébranler notre foi en une renaissance imminente de l’antiquité hellénique, car c’est là notre seul espoir d’une régénération et d’une purification de l’esprit allemand aux effluves enchantés du feu de la musique. Dans la désolation et la torpeur de la culture présente, quel autre indice pourrions-nous relever d’une promesse réconfortante pour l’avenir ? Nous cherchons en vain à découvrir une seule racine ayant poussé des branches vigoureuses, un coin de terre fertile et saine : nous ne voyons partout que sable ou poussière, léthargie ou consomption. Un esprit qui se sent ici isolé, désespérément solitaire, ne se saurait choisir de meilleur symbole que le Chevalier accompagné de la Mort et du Diable, tel que nous l’a dessiné Dürer, le Chevalier couvert de son armure, à l’œil dur, au regard assuré, qui, seul avec son cheval et son chien, poursuit impassiblement son chemin d’épouvante, sans souci de ses horribles compagnons et pourtant sans espoir. Notre Schopenhauer fut ce Chevalier de Dürer : il lui manquait toute espérance, mais il voulait la vérité. Son pareil n’existe pas. —

Mais comme se métamorphose tout à coup ce morne désert de notre culture épuisée, sous le charme de l’enchantement dionysien ! Un ouragan entraîne toutes ces choses mortes, pourries, disloquées, avortées, en un tourbillon de poussière écarlate, et, tel un vautour, les enlève dans les airs. Nos regards éblouis et déconcertés s’évertuent vainement à reconnaître alors ce qui vient de disparaître ; car ce qu’ils aperçoivent semble être sorti du tombeau pour remonter dans l’or de la lumière, superbe de fraîcheur et d’éclat, plein de vie, de passion et de désirs infinis. Au milieu de cette exubérance de vie, de souffrance et de joie, remplie d’une extase sublime, la tragédie écoute un chant lointain et mélancolique ; — il parle des causes génératrices de l’Être, qui s’appellent : Illusion,

Volonté, Malheur. — Oui, mes amis, croyez avec moi à la vie dionysiaque et à la renaissance de la tragédie. Le temps de l'homme socratique est passé. Le thyrse à la main, couronnez-vous de lierre, et ne soyez pas étonnés si le tigre et la panthère viennent se coucher caressants à vos pieds. Osez maintenant être des hommes tragiques : car vous devez être délivrés. Il vous faut escorter le cortège dionysien de l'Inde à la Grèce ! Armez-vous pour de rudes combats, mais croyez aux miracles de votre dieu !

21.

Abandonnant le ton de l’exhortation pour celui qui convient au penseur, j’affirme de nouveau que seulement des Grecs il est possible d’apprendre la véritable signification d’un tel brusque et miraculeux réveil de la tragédie, à l’égard des principes vitaux les plus secrets de l’âme d’un peuple. C’est le peuple des Mystères tragiques qui livre les batailles persiques ; et, en revanche, le peuple qui a soutenu ces guerres a besoin du dictame salutaire de la tragédie. Justement chez ce peuple qui venait d’être si profondément secoué durant plusieurs générations par les convulsions du démon dionysiaque, qui eût pu croire encore à un épanouissement aussi régulier et aussi puissant de l’esprit politique le plus élémentaire, des plus naturels instincts nationaux, à un semblable débordement de la toute primitive et virile joie de combattre ? À chaque progrès marqué des impulsions dionysiaques, on a cependant toujours la sensation que cet affranchissement dionysien des entraves de l’individu se manifeste tout d’abord au préjudice des instincts politiques, en incitant à l’indifférence et même à l’hostilité à leur endroit, si certain qu’il soit, d’autre part, qu’Apollon, ordonnateur des états, est aussi le génie du principe d’individuation et que l’État et l’amour du foyer ne peuvent subsister sans l’assentiment de la personnalité individuelle. Pour sortir de l’état orgiastique, il n’y a pour un peuple qu’un chemin, celui du bouddhisme indien qui, pour être seulement supporté avec son aspiration passionnée vers le néant, exige ces rares conditions extatiques qui transportent au delà de l’espace, du temps et de l’individu ; de même que celles-ci nécessitent à leur tour une philosophie qui enseigne à surmonter, à l’aide d’une représentation imaginaire, le dégoût des états intermédiaires. Non moins fatalement, par ailleurs, la prépondérance absolue des instincts politiques entraîne un peuple dans la voie de la sécularisation la plus extrême, dont la plus grandiose expression, mais aussi la plus effrayante, est l’*imperium romanum.*

Placés entre l'Inde et Rome et acculés à un choix dangereux, les Grecs ont réussi, avec une classique pureté, à inventer une troisième forme dont, certes, ils n'usèrent pas longtemps pour eux-mêmes, mais qui, précisément à cause de cela, est immortelle. Car si c'est une inflexible loi, applicable à toutes choses, que ce qui est aimé des dieux doit périr de bonne heure, il est également assuré que c'est pour vivre alors éternellement avec les dieux. Que l'on ne requière donc pas de la plus noble parmi toutes les choses qu'elle ait la durable solidité du cuir ; l'implacable ténacité, par exemple, qui fut le propre de l'instinct national romain, ne compte vraisemblablement pas au nombre des attributs indispensables de la perfection. Mais si nous voulons savoir quelle intervention tutélaire a permis aux Grecs de la grande époque, malgré l'extraordinaire énergie des déchaînements dionysiaques et des mouvements politiques, de ne pas s'annihiler dans l'extase d'une incubation morbide, ni de s'épuiser par une dévorante avidité d'hégémonie et de gloire mondiales ; par quel secours il leur fut accordé d'obtenir cet admirable mélange, — tel un vin généreux qui tout à la fois réchauffe et induit à la contemplation, — il faut nous rappeler cette puissance inouïe, qui exalte et stimule la vie populaire, cette force purifiante et libératrice de la *Tragédie.* Et nous ne pourrons pressentir la plus haute portée de cette Tragédie que si nous reconnaissons en elle, à l'exemple des Grecs, la somme intégrale de tous les éléments salutaires et prophylactiques, la médiatrice souveraine et directrice des instincts les plus violents et, en soi, les plus néfastes du peuple.

La Tragédie absorbe en elle le délire orgiastique de la musique, portant ainsi du premier coup la musique à sa perfection, chez les Grecs comme parmi nous, mais elle y ajoute aussitôt le mythe tragique, et le héros tragique qui, pareil à un formidable Titan, prend sur ses épaules le fardeau du monde dionysien et nous en délivre. Tandis que, d'un autre côté, par ce mythe lui-même, elle sait montrer dans la personne du héros tragique l'affranchissement de l'âpre désir de vivre cette vie, et suggérer, d'un geste admoniteur, la pensée d'une

autre existence et d’une joie plus élevée entrevues par le héros combattant, et auxquelles il se prépare, non par ses victoires, mais par sa défaite et sa ruine. Entre la portée universelle de sa musique et l’auditeur soumis à l’influence dionysiaque, la Tragédie introduit un symbole sublime, le mythe ; et elle suscite chez celui-là l’illusion que la musique ne soit qu’un admirable procédé, un inégalable moyen de donner la vie au monde plastique du mythe. Ce noble subterfuge permet alors à la musique d’assouplir ses allures aux rythmes des danses dithyrambiques, de s’abandonner impunément à un sentiment orgiastique de liberté auquel, en tant que musique en soi, il lui serait interdit d’oser se livrer avec une telle licence, sans la sauvegarde de cette illusion. Le mythe nous protège contre la musique, et lui seul, d’autre part, donne à celle-ci la suprême liberté. La musique, en retour, confère au mythe tragique une portée métaphysique si pénétrante et si décisive que, sans cet auxiliaire unique, la parole et l’image fussent demeurées à jamais impuissantes à l’atteindre. Et c’est tout spécialement par l’effet de la musique que le spectateur de la Tragédie est envahi de ce sûr pressentiment d’une joie suprême, à laquelle aboutit ce chemin de ruine et de déception, de sorte qu’il croit entendre la voix la plus secrète des choses qui, du fond de l’abîme, lui parle intelligiblement.

Si, dans les dernières parties de cette démonstration difficile, je n’ai réussi à donner peut être qu’une expression provisoire de ma pensée, immédiatement accessible seulement à un petit nombre de mes lecteurs, j’en suis d’autant moins autorisé, juste en cet endroit, à renoncer d’entraîner avec moi mes amis dans une nouvelle tentative et de les prier de s’aider d’un exemple tiré de notre expérience commune, pour l’intelligence de la thèse générale. Cet exemple ne saurait concerner ceux qui ont besoin de l’auxiliaire des tableaux, des péripéties scéniques, des paroles et des passions des personnages de l’action, pour stimuler leur sentiment musical : car ceux-là n’entendent pas la musique comme une langue maternelle, et, en dépit de ces expédients, ne dépassent pas le vestibule de la perception musicale, sans pouvoir pénétrer

jamais jusqu'en ses sanctuaires les plus reculés ; nombre d'entre eux, comme Gervinus, n'arrivent pas ainsi même à ce vestibule. Je m'adresse uniquement à ceux dont le contact avec la musique est immédiat, pour qui la musique est, en quelque sorte, le giron maternel, et dont le commerce avec les choses est presque exclusivement constitué d'inconscients rapports musicaux. C'est à ces musiciens authentiques que je demande s'il leur est possible d'imaginer un être humain dont la réceptivité fût capable de supporter le troisième acte de *Tristan et Isolde* sans le secours de la parole et de l'image, comme une prodigieuse composition purement symphonique, à moins de suffoquer sous la tension convulsive de toutes les fibres de l'âme ? Un homme ayant, comme ici, appliqué son oreille en quelque sorte au ventricule cardiaque de la Volonté du monde, et senti le frénétique désir de vivre déborder et se répandre dans toutes les artères du monde avec le fracas d'un torrent ou le murmure d'un ruisseau aux plus délicats méandres, l'âme de cet homme pourrait ne pas se briser subitement ? Sous l'enveloppe fragile comme verre et misérable de l'individu humain, il lui serait possible de percevoir l'écho d'innombrables cris de joie et de douleur s'élevant de « l'immensité de la nuit des mondes », sans obéir irrésistiblement à cet « appel de berger » de la métaphysique, et se réfugier dans son bercail primordial, à son foyer originel ? Mais si, dans son intégralité, on peut cependant supporter l'impression d'une telle œuvre sans renier l'existence individuelle, si une semblable création a pu être édifiée sans écraser son créateur, — où trouverons-nous la solution d'un problème aussi contradictoire ?

Entre cette musique et notre plus haut émoi musical, s'interposent ici le mythe tragique et le héros tragique, et, au fond, seulement en tant que symboles des données les plus universelles, des phénomènes les plus généraux que seule la musique peut directement exprimer. Mais, comme symbole, le mythe resterait absolument inefficace et inaperçu à nos côtés, à aucun moment il ne pourrait nous détourner de prêter l'oreille aux résonnances de l'*universalia ante rem*, si notre

sensibilité demeurait sous la pure influence dionysienne. C'est alors que se manifeste la force *apollinienne*, ressuscitant, à l'aide du baume salutaire d'une bienheureuse illusion, l'individu presque anéanti. Nous croyons soudain ne plus voir que Tristan lui-même lorsqu'il gît là sans mouvement et demande d'une voix étouffée : « Le vieil air ! que m'éveille-t-il ? » Et ce qui tout à l'heure nous semblait un sourd gémissement jailli des profondeurs de l'Être, cela signifie pour nous maintenant : « Nue et vide est la mer ! » Et où nous imaginions défaillir haletants, sous la détente convulsive de toutes nos facultés affectives et ne tenir plus que par un fil à cette existence, nous ne voyons à présent que le héros blessé à mort, et pourtant vivant encore, et nous n'entendons que son cri de désespoir : « Désir ! Désir ! Désirer, lors que je meurs, ne pas mourir de désir ! » Et quand après une telle profusion et une telle outrance de dévorantes tortures, la joie frénétique du cor[9], presque comme la plus atroce de toutes ces tortures, nous fait éclater le cœur, alors, entre nous et cette « allégresse en soi », se dresse Kurwenal ivre de bonheur, criant vers le vaisseau qui porte Isolde. Si puissamment que la pitié nous pénètre, cependant, en un certain sens, cette pitié nous délivre de la souffrance originelle du monde, de même que le tableau symbolique du mythe nous sauve de la perception immédiate de l'Idée suprême du monde, comme la pensée et la parole nous préservent du débordement désordonné de l'inconsciente Volonté. Grâce à cette admirable illusion apollinienne, nous croyons voir le monde des sons s'avancer vers nous sous la forme d'un monde plastique et il nous semble désormais qu'en lui, comme en la matière la plus délicate et la plus expressive, ait été modelée et sculptée la seule aventure de Tristan et d'Isolde.

C'est ainsi que l'esprit apollinien nous arrache à l'universalité de l'état dionysiaque et nous enthousiasme pour les individus ; il retient sur eux et captive notre pitié, il assouvit par eux notre instinct de beauté, avide de formes grandioses et sublimes ; il fait passer devant nos yeux des tableaux de vie et incite notre pensée à en saisir le sens plus profond, à pénétrer

jusqu’au principe vital que recouvrent ces symboles. Par la puissance inouïe de l’image, de l’idée, de l’enseignement éthique, de l’émotion apitoyée, l’esprit apollinien arrache l’homme à l’orgiastique anéantissement de soi-même, et, en dépit du caractère universel des contingences dionysiennes, l’entraîne à se figurer qu’il voit un tableau isolé du monde réel, par exemple Tristan et Isolde, et que *le rôle de la musique* est ici simplement de le lui faire mieux *voir* et discerner plus profondément. Quelle n’est pas la force de l’enchantement tutélaire d’Apollon s’il est capable de susciter en nous jusqu’à cette illusion, que l’élément dionysiaque, au service de l’art apollinien, soit véritablement apte à en exalter les effets et qu’enfin la musique soit même essentiellement l’art représentatif d’un sujet apollinien ?

Par cette harmonie préétablie qui règne entre le drame parfait et sa musique, le drame atteint à un degré de perspicuïté suprême, inaccessible par ailleurs au drame parlé. Alors que les figures animées de la scène se simplifient devant nous, dans les mouvements indépendants des lignes mélodiques, pour la plus grande netteté de la ligne prépondérante, le mélange combiné de ces lignes nous fait entendre une succession d’harmonies qui traduit, avec la plus délicate fidélité, les péripéties de l’action. Par cette polyphonie, les rapports des choses nous deviennent immédiatement perceptibles, et cela non pas d’une façon abstraite, mais d’une manière matériellement sensible, de même que nous reconnaissons aussi par elle que seulement dans ces rapports peut se manifester dans toute sa pureté la nature essentielle et intime d’un caractère et d’une ligne mélodique. Et pendant que la musique nous force ainsi à voir mieux et plus profondément, et à étendre devant nous le voile de l’action comme un fin tissu de gaze, le monde de la scène est, pour notre œil spiritualisé, pénétrant jusqu’au dedans des choses, aussi infiniment agrandi qu’illuminé par une flamme intérieure. Que pourrait nous offrir d’analogue le poète littéraire qui, à l’aide d’un mécanisme moins parfait de beaucoup, par une voie indirecte, en partant de la parole et de l’idée, s’épuise à atteindre à cet

épanouissement en profondeur et à ce rayonnement interne du monde perceptible de la scène ? Et si, à la vérité, la tragédie musicale s'adjoint également la parole, elle peut en même temps aussi montrer juxtaposées la cause fondamentale occulte et l'occasion génératrice de la parole et, par le rayonnement d'une lumière intérieure, rendre pour nous intelligible l'apparition de la parole et son développement futur.

Mais on pourrait pourtant tout aussi bien définir le processus que nous venons de décrire uniquement comme une admirable apparence, à savoir cette *illusion* apollinienne qui nous délivre de l'oppression et de la pléthore dionysiaque. Au fond, le rapport de la musique au drame est juste le contraire : la musique est la véritable « Idée » du monde, le drame n'est qu'un reflet, une ombre concrétée de cette Idée. Cette identité entre la ligne mélodique et la figure vivante, entre l'harmonie et les affinités caractéristiques de cette figure, est vraie dans un sens opposé à celui qui pourrait nous paraître exact au spectacle de la tragédie musicale. Nous pouvons bien rendre palpables, perceptibles à nos sens de la façon la plus évidente le mouvement, la vie, le rayonnement centrifuge de cette figure, elle reste toujours uniquement l'apparence qu'aucun pont ne relie à la véritable réalité pour nous conduire jusqu'au cœur du monde. C'est du fond de ce cœur que parle la musique ; et d'innombrables apparences de ce genre pourraient être successivement le prétexte de la même musique, sans parvenir à en épuiser jamais la substance ; elles n'en seraient jamais que les figurations extériorisées. L'antithèse populaire et totalement fausse de l'âme et du corps ne saurait certes éclaircir en rien le problème complexe des rapports de la musique et du drame, et est, au contraire, propre à tout embrouiller ; mais la grossièreté antiphilosophique de cette antithèse paraît être devenue, on ne sait trop pourquoi, un article de foi confessé volontiers par nos esthéticiens, tandis qu'ils n'ont rien appris, ou, pour des motifs pareillement ignorés, n'ont rien voulu apprendre, d'une opposition de l'apparence et de la chose en soi.

Si l'on devait conclure de notre analyse que, dans la

tragédie, l’esprit apollinien a remporté au moyen de son illusion une victoire complète sur l’élément dionysiaque primordial de la musique, et a transformé celle-ci en un instrument utilisable à ses desseins, dont l’objectif est la suprême clarté du drame, — il y aurait certes à faire ici une très importante réserve. Sur le point le plus essentiel, cette illusion apollinienne est rompue et anéantie. Le drame qui, à l’aide de la musique, se déroule devant nous avec une clarté si pénétrante, une telle illumination intérieure de tous les gestes et de toutes les figures qu’il nous semble voir, sous la brusque bascule des oscillations alternées, la tapisserie naître au métier du tisseur, — ce drame, en tant que tout intégral, arrive à produire un effet qui est en dehors et *au delà de tous les effets artistiques apolliniens*. Dans l’effet d’ensemble de la tragédie, l’élément dionysien reconquiert la prépondérance ; elle se termine par un accord dont l’harmonie n’eût jamais pu s’élever de la sphère de l’art apollinien. Et ainsi se révèle la vraie nature de l’illusion apollinienne dont le but est de voiler sans cesse, pendant la durée de la tragédie, l’authentique action dionysiaque. Mais celle-ci est cependant assez puissante pour pousser à la fin le drame apollinien lui-même dans une sphère où il commence à parler le langage de la sagesse dionysienne, et où il renie et soi-même, et son évidence apollinienne. Le rapport complexe de l’esprit apollinien et de l’instinct dionysiaque dans la tragédie devrait ainsi, en réalité, être symbolisé par une alliance fraternelle de ces deux divinités. Dionysos parle la langue d’Apollon, mais Apollon parle finalement le langage de Dionysos : et par là est atteint le but suprême de la tragédie et de l’art.

L'ORIGINE DE LA TRAGÉDIE

Table des matières
Retour à la liste des oeuvres

22.

Que le lecteur qui m'a suivi jusqu'ici avec une attention bienveillante veuille bien évoquer devant soi, d'après sa propre expérience, l'effet intégral et pur de tout mélange d'une véritable tragédie musicale. Je pense avoir décrit les deux aspects de ce phénomène de manière qu'il puisse à présent s'expliquer les impressions qu'il a ressenties. Il se souviendra, en effet, qu'au spectacle du mythe représenté devant lui, il se sentait grandi jusqu'à une sorte d'omniscience, comme si ses regards ne possédaient plus alors une faculté de vision simplement superficielle, mais avaient aussi le pouvoir de pénétrer au plus profond des choses, comme si les effervescences de la Volonté, la lutte des motifs, le torrent débordant des passions, lui étaient devenus, pour ainsi dire, matériellement perceptibles, visibles en une abondance de lignes et de figures mobiles et vivantes, et qu'il lui fût possible ainsi de savourer la plus mystérieuse subtilité d'émotions inéprouvées. En même temps qu'il prend conscience de l'incomparable exaltation de ses instincts de clarté et de transfiguration, il a cependant l'impression non moins précise que cette longue suite d'effets artistiques apolliniens *ne* donne *pas* naissance à cette bienheureuse et immuable absorption dans la contemplation dénuée de Volonté que produisent chez lui les créations de l'artiste plastique et du poète épique, ces artistes proprement apolliniens : c'est-à-dire le sentiment d'atteindre dans cette contemplation à la justification du monde de l'individuation, en tant que celui-ci est le but et la substance de l'art apollinien. Il contemple le monde transfiguré de la scène, et cependant il le nie. Le héros tragique lui apparaît avec une netteté et une beauté épiques, et cependant il se réjouit de son anéantissement. Il conçoit jusqu'au sens le plus profond de l'action scénique et prend plaisir à se réfugier dans l'inconcevable. Les actes du héros sont pour lui justifiés, et cependant il est exalté plus encore lorsque ces actes anéantissent leur auteur. Il frissonne à la pensée des malheurs

qui frapperont le héros et il en pressent pourtant une joie plus haute et infiniment plus puissante. Il contemple mieux et plus profondément que jamais et cependant il souhaite d'être aveuglé. Où devrons-nous chercher la cause de ce désaccord intime, de cet avortement de l'effort apollinien, sinon dans l'enchantement *dionysien* qui, portant en apparence à leur apogée les émotions apolliniennes, est cependant assez puissant pour asservir à son usage ce débordement de la force apollinienne. On ne doit comprendre *le mythe tragique* que comme une représentation symbolique de la sagesse dionysienne à l'aide de moyens artistiques apolliniens ; il conduit le monde de l'apparence jusqu'aux limites où celui-ci se nie soi-même et veut retourner se réfugier au sein de la véritable et unique réalité, où il semble alors entonner, avec Isolde, son métaphysique chant du cygne :

Dans le flot houleux
de l'océan des béatitudes,
dans l'harmonie sonore
des ondes de vapeurs embaumées
dans la tourmente infinie
du souffle du monde —
s'engloutir — s'abîmer —
insconscient — joie suprême !

C'est ainsi que, d'après les impressions de l'auditeur vraiment esthétique, nous nous représentons l'artiste tragique lui-même créant ses figures ainsi qu'un exubérant démiurge de l'individuation, — auquel sens son œuvre pourrait à peine être considérée comme une « imitation de la nature », — et que nous voyons ensuite la force inouïe de son instinct dionysiaque anéantir tout ce monde des apparences, pour annoncer au delà et par l'anéantissement de ce monde une primordiale et suprême joie artistique au sein de l'Un-primordial. Certes, nos esthéticiens ne savent rien nous dire de ce retour au foyer originel, de l'alliance fraternelle des deux divinités artistiques dans la tragédie, rien non plus de l'émotion aussi apollinienne que dionysienne de l'auditeur, tandis qu'ils ne se lassent pas de caractériser, comme étant le tragique proprement dit, la lutte du héros contre la destinée, la victoire de la loi morale

universelle, ou bien une effusion tutélaire des facultés affectives, déterminée par la tragédie. Une telle persévérance m'induit à penser que ces exégètes étaient peut-être des créatures inaptes à l'émotion esthétique et ne prenant part au spectacle de la tragédie qu'en qualité d'entités morales. Jamais encore, depuis Aristote, on n'a donné de l'effet produit par le tragique, une explication qui suppose un état d'âme artistique, une participation esthétique des auditeurs. Tantôt les péripéties les plus sombres doivent exciter notre pitié et notre terreur jusqu'à provoquer une explosion bienfaisante ; tantôt nous devons nous sentir grandis et transportés par la victoire de bons et nobles principes, par la vue du héros sacrifié aux exigences d'une conception morale du monde ; et s'il est absolument certain pour moi qu'à l'égard d'un grand nombre de personnes c'est précisément cela, et seulement cela, qui constitue l'effet de la tragédie, il en résulte avec une égale évidence que tous ces gens, ainsi que leurs esthéticiens interprétateurs, n'ont rien connu de la tragédie en tant qu'*art* suprême. Ce soulagement pathologique, la catharsis d'Aristote, au sujet de laquelle les philologues ne savent pas au juste si elle doit être classée parmi les phénomènes médicaux ou les phénomènes moraux, rappelle une remarquable intuition de Gœthe. « Sans ressentir un vif intérêt pathologique, dit-il, je n'ai jamais pu arriver à traiter une situation tragique quelconque ; aussi les ai-je plutôt évitées que recherchées. Ne serait-ce pas vraiment l'un des mérites des anciens que, chez eux, le plus haut pathétique n'ait été en même temps qu'un jeu esthétique, alors que, pour nous, la vérité naturelle doit intervenir afin de produire un semblable résultat ? » Il nous est permis désormais de répondre affirmativement à cette question si profonde après les merveilleuses expériences que nous avons réalisées, après avoir éprouvé tout à l'heure avec stupéfaction dans la tragédie musicale comment, en réalité, le plus haut pathétique peut cependant n'être qu'un jeu esthétique ; ce qui nous donne le droit de penser que, seulement à présent, on peut essayer de décrire le phénomène primordial du tragique avec quelque chance de succès. Quant à celui qui, maintenant

encore, ne sait parler que de ces effets vicariants émanés de sphères extra-esthétiques, et qui ne se sent pas émancipé de la routine du processus pathologico-moral, il lui faut désespérer de connaître jamais la nature esthétique de ce phénomène. Comme compensation inoffensive, nous lui recommandons l'interprétation de Shakespeare à la manière de Gervinus et la découverte laborieuse de « la justice poétique ».

C'est ainsi que la renaissance de la Tragédie fait renaître aussi *l'auditeur esthétique,* auquel s'était substitué jusque-là, dans les salles de théâtre, un étrange quiproquo, aux prétentions mi-morales et mi-savantes, le « critique ». Dans la sphère où celui-ci avait vécu jusqu'alors, tout était artificiel et fardé seulement d'une apparence de vie. L'artiste exécutant ne savait vraiment plus, en effet, comment s'y prendre avec un semblable auditeur aux allures de critique, et il lui fallait épier anxieusement, en compagnie de son inspirateur le dramaturge ou le compositeur d'opéra, les derniers restes de vie dans cette entité prétentieuse, vide et incapable de sentir. Cependant, jusqu'ici, c'était de « critiques » de cette espèce qu'était constitué le public ; l'étudiant, l'écolier, voire la créature la plus simple, la femme la plus ingénue, étaient préparés à leur insu, par l'éducation et les journaux, à recevoir d'une œuvre d'art une impression identique. Les plus nobles esprits parmi les artistes escomptaient, auprès d'un tel public, l'excitation des facultés morales et religieuses, et l'évocation vicariante de la « loi morale universelle » intervenait à l'endroit précis où le spectateur devait être fasciné par un effet artistique d'une puissance irrésistible. Ou bien quelque mouvement grandiose, tout au moins troublant, de la vie politique ou sociale contemporaine, était représenté par le dramaturge avec une intention si visible que l'auditeur en pouvait secouer sa torpeur critique et s'abandonner aux sensations qu'il eût éprouvées à des époques d'enthousiasme patriotique ou belliqueux, ou devant la tribune du parlement, ou encore à la condamnation du crime et de l'infamie ; de sorte que cette méconnaissance des fins propres de l'art dut çà et là fatalement aboutir tout droit à un culte de la tendance dans l'art. Mais alors il se

produisit un phénomène que l'on eut à constater de tout temps dans les arts factices : un abâtardissement, une usure rapide de ces tendances ; au point que, par exemple, la tendance de faire du théâtre un instrument d'éducation morale du peuple, qui, du temps de Schiller, était prise au sérieux, est classée désormais parmi les antiquités invraisemblables d'une culture abolie. Tandis que le critique régnait au théâtre et au concert, le journaliste à l'école, la presse dans la société, l'art dégénérait à n'être plus qu'un divertissement de la plus basse espèce et la critique esthétique était devenue un moyen de retenir l'attention d'une société vaine, dissipée, égoïste et, par-dessus tout, misérablement vulgaire, dont l'état d'esprit est donné à comprendre par Schopenhauer dans sa parabole du porc-épic ; si bien qu'à aucune époque on ne bavarda autant sur l'art tout en en faisant aussi peu de cas. Mais est-il possible d'avoir encore des relations avec un homme en état de parler de Beethoven et de Shakespeare ? Chacun pourra répondre à cette question selon son sentiment : il fera voir, en tout cas, par sa réponse, ce qu'il entend sous le nom de « culture », en supposant toutefois qu'il essaie de répondre à cette interrogation et n'en reste pas tout d'abord stupéfait à perdre la parole.

En revanche maint esprit doué par la nature de facultés plus nobles et plus délicates, quoique devenu peu à peu, de la manière que j'ai dite, un critique barbare, pourrait avoir quelque chose à dire de l'effet aussi inattendu qu'incompréhensible ressenti, par exemple, à une belle représentation de Lohengrin. Seulement peut-être était-il dépourvu de tout guide pour l'avertir et l'éclairer, de sorte que cette impression prodigieusement hétérogène et pourtant incomparable, dont il reçut alors la commotion, demeura isolée et, comme un mystérieux météore, s'éteignit après un éclat passager. Ce jour-là, il lui fut donné de pressentir ce qu'est l'auditeur esthétique.

23.

Celui qui veut connaître bien exactement de soi-même, à quel degré il est allié aux véritables auditeurs esthétiques ou s'il appartient à la communauté des esprits socratiques-critiques, n'a qu'à se demander sincèrement quel état d'âme est le sien au contact du *miracle* représenté sur la scène ; s'il lui semble que soient alors froissés son sens historique, sa raison en quête d'une rigoureuse et psychologique causalité ; si, par une indulgente concession, il admet le miracle à peu près comme un phénomène approprié à l'intelligence de l'enfance et auquel il demeure étranger et indifférent ; ou bien s'il éprouve ici quelque autre chose. C'est à cela, en effet, qu'il pourra mesurer jusqu'à quel point il est capable de comprendre le *mythe*, cette image du monde en raccourci qui, en tant qu'abréviation de l'apparence, ne peut se passer du miracle. Toutefois, il est probable qu'à un examen rigoureux chacun, ou presque, se sent assez dédoublé par l'esprit d'analyse critique et historique de notre culture pour arriver, quasiment avec l'aide de l'érudition, par l'intermédiaire d'abstractions, à accepter la vraisemblance d'une existence réelle du mythe en quelque moment du passé. Mais, sans le mythe, toute culture est dépossédée de sa force naturelle, saine et créatrice ; seul un horizon constellé de mythes parachève l'unité d'une époque entière de culture. Le seul mythe peut préserver de l'incohérence d'une activité sans but les facultés de l'imagination et les vertus du rêve apollinien. Les images du mythe doivent être les esprits tutélaires invisibles et omniprésents, propices au développement de l'âme adolescente, et dont les signes annoncent et expliquent à l'homme fait sa vie et ses combats ; et l'État lui-même ne connaît pas de loi non écrite plus puissante que le fondement mythique qui atteste sa connexité avec la religion et ses origines dans le mythe.

Que l'on considère à présent l'homme abstrait, privé de la lumière du mythe, l'éducation abstraite, la morale abstraite, le

droit abstrait, l'État abstrait ; qu'on se représente le déchaînement confus de l'imagination artistique non maîtrisée par l'ascendant d'un mythe familier ; qu'on imagine une culture n'ayant pas de foyer originel fixe et sacré, mais condamnée, au contraire, à épuiser toutes les possibilités et à se nourrir péniblement de toutes les cultures, — c'est là le présent ; c'est le résultat de cet esprit socratique qui s'est voué à la destruction du mythe. Et, au milieu de tous les restes du passé, l'homme dépourvu de mythes demeure éternellement affamé, creusant et fouillant pour trouver quelques racines, lui fallût-il les découvrir en bouleversant les antiquités les plus lointaines. Que signifie ce monstrueux besoin historique de l'inquiète culture moderne, cette compilation d'autres innombrables cultures, ce désir dévorant de connaître, sinon la disparition du mythe, la perte de la patrie mythique, du giron maternel mythique ? Que l'on dise si les contorsions sinistres et fébriles de cette culture sont autre chose que le geste avide de l'affamé se jetant sur de la nourriture, — et qui voudrait apporter encore quelque chose à une telle culture, irrassasiable quoi qu'elle absorbe, et transformant dès qu'elle y touche les aliments les plus substantiels et les plus salutaires en « Histoire et Critique » ?

Il faudrait cruellement désespérer de notre âme allemande si le génie de notre peuple était désormais aussi indissolublement inféodé à sa culture, aussi identifié à elle que nous pouvons l'observer avec horreur dans la civilisation française ; et ce qui fut longtemps le grand privilège de la France et la cause de son extraordinaire ascendant, justement cette identification du peuple et de la culture pourrait nous forcer, au spectacle de ses conséquences, à estimer comme un bienfait que cette culture si sujette à caution, qui est la nôtre, n'ait jusqu'à présent rien de commun avec le noble fonds de notre caractère national. Tout notre plus ardent espoir est bien plutôt de reconnaître que, sous l'inquiétude et le désarroi de notre vie civilisée, sous les convulsions de notre culture, une force primordiale est cachée, superbe, foncièrement saine, qui, certes, ne se manifeste puissamment qu'à des moments exceptionnels, pour s'assoupir

ensuite et rêver encore d'un réveil futur. De cet abîme est sortie la Réforme allemande et dans ses chorals résonna pour la première fois la mélodie de l'avenir de la musique allemande. Profond, plein d'ardeur et de vie, débordant de bonté et d'infinie délicatesse, le Choral de Luther[10] retentit comme le premier appel dionysiaque traversant un épais taillis, aux approches du printemps. En un écho émulateur lui répondit l'orgueilleux et prédestiné cortège des rêveurs dionysiens auxquels nous sommes redevables de la musique allemande, — et à qui nous devrons *la renaissance du mythe allemand !*

Je le sais, c'est vers un haut sommet de méditation solitaire, jusqu'où peu seulement le suivront, qu'il me faut à présent entraîner le lecteur qui m'accompagne avec sympathie ; qu'il ne perde pas courage et sache que, pour cette ascension, nous serons soutenus par nos guides radieux, les Grecs. Nous leur avons emprunté jusqu'ici, au profit de nos idées esthétiques, ces deux figures divines qui gouvernent chacune un domaine particulier de l'art, et la tragédie grecque nous a amenés à pressentir les effets de leur rencontre et de leur stimulation réciproque. Le déclin de la tragédie grecque nous apparut comme la suite fatale d'une remarquable disjonction de ces deux instincts artistiques primordiaux. À cet état de choses correspondait une dégénération et une métamorphose du caractère national grec, qui nous obligea à de graves réflexions en nous montrant combien l'art et le peuple, le mythe et les mœurs, la tragédie et l'État, sont liés de toute nécessité et étroitement entremêlés dans leurs fondements. La mort de la tragédie fut aussi la fin du mythe. Jusqu'alors les Grecs étaient involontairement amenés, contraints, à rattacher à leurs mythes tous les événements de leur existence et même à ne concevoir la vie qu'à l'aide de ces rapports, par quoi le présent le plus immédiat devait se présenter aussitôt à eux *sub specie æterni* et, en un certain sens, en dehors du temps. Mais, à ce torrent de l'extemporané, aussi bien l'État que l'art s'abreuvait d'illusion, pour y trouver le repos des soucis et des passions de l'instant. Et la valeur d'un peuple, — comme d'ailleurs aussi

celle d’un homme, — se mesure précisément à cette seule faculté de pouvoir marquer du sceau de l’éternité les événements de son existence ; car il est ainsi, en quelque sorte, désécularisé et manifeste sa conviction profonde et inconsciente de la relativité du temps et du sens véritable, c’est-à-dire métaphysique, de la vie. Lorsqu’au contraire un peuple commence à se concevoir soi-même historiquement et à renverser autour de soi les remparts mythiques, on constate en même temps d’ordinaire une sécularisation décidée, une rupture avec l’inconsciente métaphysique de son existence antérieure et toutes les conséquences éthiques qui s’ensuivent. C’est avant tout l’art grec, en particulier la tragédie grecque, qui retarda la disparition du mythe. Il fallut les exterminer ensemble pour pouvoir vivre, sans foyer et sans frein, dans le désert de la pensée, de l’usage et du fait. Et même alors cet instinct métaphysique essaie encore de se créer une expression transfigurée, quoique affaiblie, dans le socratisme scientifique incitant à la vie. Mais, dans les classes inférieures, ce même instinct aboutit seulement à une recherche fiévreuse, qui s’égara peu à peu dans un pandémonium de mythes et de superstitions amoncelés de toutes provenances, au milieu desquels l’Hellène demeura l’âme inquiète et mécontente, jusqu’à ce que, désormais *Græculus,* il fut arrivé à savoir dissimuler cette fièvre sous un masque d’insouciance et de sérénité grecques, ou à s’abrutir tout à fait dans quelque morne idolâtrie orientale.

Depuis la résurrection de l’antiquité alexandrino-romaine, au quinzième siècle, après un long entracte malaisément descriptible, nous nous sommes rapprochés de cet état d’esprit de la manière la plus extravagante. En haut, le même exubérant désir de savoir, le même insatiable bonheur de découvrir quelque chose, l’identique monstrueuse sécularisation ; à côté, on erre à l’aventure comme un vagabond sans patrie, on se presse avidement à des tables étrangères ; c’est une frivole apothéose de l’actualité ou une indifférence aveugle et blasée ; tout *sub specie sæculi,*du « présent » ; et ces semblables symptômes nous font deviner un

vide semblable au cœur de cette culture ; ils nous indiquent l'anéantissement du mythe. Il semble qu'il soit presque impossible de greffer un mythe étranger avec un succès durable sans qu'il en résulte un irrémédiable dommage pour l'arbre inoculé. Celui-ci est quelquefois peut-être assez vigoureux et sain pour expulser cet élément étranger au prix de terribles efforts, mais il lui faut le plus souvent dépérir étiolé misérablement ou épuisé par une croissance hâtive et morbide. Notre confiance est assez haute dans la pure et forte essence intime de l'âme allemande pour oser attendre d'elle cette expulsion d'éléments étrangers implantés par violence, et admettre que l'esprit allemand puisse reprendre conscience de soi-même. Quelques-uns penseront peut-être que cet esprit doive entreprendre la lutte en éliminant tout d'abord l'élément latin ; ils pourraient reconnaître dans la bravoure victorieuse et la gloire sanglante de la dernière guerre une exhortation et un stimulant extérieurs à procéder à cette élimination ; mais il leur en faudra ressentir la profonde et intrinsèque nécessité par la pensée émulatrice de rester toujours dignes de leurs nobles précurseurs dans ces combats, de Luther aussi bien que de nos grands artistes et poètes. Mais qu'ils ne croient jamais pouvoir livrer de tels combats sans les dieux du foyer, sans la patrie mythique, sans une « restitution » de toutes choses allemandes ! Et si l'Allemand hésitant devait chercher autour de soi un guide, pour le ramener dans sa patrie depuis longtemps perdue, et dont il ne connaît plus qu'à peine les chemins et les sentiers, — qu'il écoute le joyeux appel de l'oiseau dionysiaque, qui voltige au-dessus de sa tête et veut lui montrer son chemin.

24.

Parmi les effets artistiques propres à la tragédie musicale, nous avons eu à relever une *illusion* apollinienne, qui a pour but de nous sauver d'une identification immédiate avec la musique dionysiaque, pendant que notre émotion musicale peut librement s'assouvir dans un domaine apollinien et au spectacle interposé d'un monde intermédiaire visible. En même temps nous avons cru remarquer combien cette émotion musicale même nous faisait comprendre et pénétrer profondément le monde intermédiaire de l'action scénique, le drame, et cela à un degré inaccessible pour tout autre art apollinien. Et il nous fallut alors reconnaître ici, où l'esprit de la musique donne, en quelque sorte, des ailes à l'art apollinien et l'emporte dans son essor, l'apogée de la puissance de cet art, et, dans cette alliance fraternelle d'Apollon et de Dionysos, l'aboutissement suprême des fins artistiques tant apolliniennes que dionysiennes.

Certes, à l'aide de cette clarté intérieure même, due à la musique, l'image lumineuse apollinienne n'arrivait pas à produire l'effet caractéristique de manifestations moindres de l'art apollinien. Ce que peuvent l'épopée ou le marbre animé, — forcer le regard contemplatif à une quiétude extatique en face du monde de l'individuation, — il lui fut impossible de l'atteindre, en dépit d'une vie et d'une netteté supérieures. Nous pûmes contempler le drame et pénétrer d'un œil clairvoyant jusqu'au dedans du monde agité de ses motifs, — et cependant il nous semblait ne voir se dérouler devant nous qu'un tableau symbolique, dont nous croyions presque deviner le sens le plus profond, et que nous souhaitions écarter comme un rideau, pour apercevoir au delà l'image originelle, le spectacle primordial. L'absolue clarté du tableau ne nous suffisait pas ; car celui-ci paraissait aussi bien dissimuler que révéler quelque chose ; et tandis que, par sa révélation symbolique, il semblait provoquer à déchirer le voile, à démasquer l'au-delà mystérieux cette lumineuse et intégrale

évidence retenait cependant le regard fasciné, et le protégeait d'une vision plus profonde.

Celui qui n'a pas éprouvé cette sensation de devoir à la fois contempler quelque chose et aspirer au delà de cette contemplation, se représentera difficilement combien, en présence du mythe tragique, ces deux processus coexistent clairement et distinctement et sont simultanément ressentis ; mais les spectateurs véritablement esthétiques attesteront avec moi que, parmi les effets propres à la tragédie, cette superposition d'impressions est le plus merveilleux. Que l'on transpose maintenant ce phénomène du spectateur esthétique en une opération analogue de l'esprit chez l'artiste tragique, et l'on aura compris la genèse du *mythe tragique*. Il partage avec la sphère artistique apollinienne la pleine joie à l'apparence et à la contemplation, et, en même temps, il nie cette joie et trouve une satisfaction plus haute encore à l'anéantissement du monde perceptible de l'apparence. Le contenu du mythe tragique est tout d'abord un événement épique avec la glorification du héros combattant. Mais d'où provient alors cette impulsion, en soi énigmatique, qui fait que le malheur dans la destinée du héros, les victoires douloureuses, la torture des motifs contradictoires, bref le résumé de la sagesse de Silène ou, exprimé esthétiquement, l'horrible et le monstrueux, soient représentés avec une telle prédilection, toujours de nouveau, sous d'innombrables aspects, et juste au moment le plus juvénile et le plus exubérant de la vie d'un peuple, si de tout ce spectacle même ne résulte pas une joie plus haute ?

Car, que cela se passe en réalité aussi tragiquement dans la vie, c'est ce qui serait le moins idoine à expliquer l'avènement d'une forme artistique, si l'art n'est pas seulement une imitation de la réalité naturelle, mais bien un supplément métaphysique de la réalité naturelle, juxtaposé à elle pour aider à la surmonter. Le mythe tragique, en tant que partie intégrante de l'art, s'emploie pleinement aussi à susciter cette transfiguration qui est le but métaphysique de l'art en général. Mais, que transfigure-t-il en exposant à nos yeux le monde de l'apparence sous la forme du héros malheureux ? Rien moins

que la « réalité » de ce monde de l'apparence, puisqu'il nous dit justement : « Voyez ! Regardez bien ! Voilà votre vie ! Voilà l'aiguille qui marque les heures à l'horloge de votre existence ! »

Et c'est afin de la transfigurer devant nous que le mythe montrerait cette vie ? Et si cela n'est pas, en quoi consiste alors la joie esthétique que nous procure aussi le spectacle de ces tableaux ? Je parle de la joie esthétique et je sais fort bien qu'un grand nombre de ces scènes peuvent produire en outre une délectation morale, soit sous la forme de la pitié ou par le triomphe d'une loi sociale. Mais si l'on voulait faire dériver l'effet du tragique de ces seules causes morales, comme c'est d'ailleurs depuis trop longtemps l'usage en esthétique, qu'on ne se figure pas avoir fait ainsi quelque chose pour l'art ; car dans son domaine l'art doit exiger avant tout la pureté. La première et indispensable condition de l'intelligence du mythe tragique est de rechercher la joie spéciale qui lui est propre dans la seule sphère purement esthétique, sans le secours de la pitié, de la terreur, de la noblesse morale. Comment l'horrible et le monstrueux, matière du mythe tragique, peuvent-ils susciter une joie esthétique ?

Ici, il est nécessaire de nous élever résolument jusqu'à une conception métaphysique de l'art, et de nous rappeler cette proposition précédemment avancée que le monde et l'existence ne peuvent paraître justifiés qu'en tant que phénomène esthétique ; auquel sens le mythe tragique a précisément pour objet de nous convaincre que même l'horrible et le monstrueux ne sont qu'un jeu esthétique, joué avec soi-même par la Volonté dans la plénitude éternelle de son allégresse. Ce phénomène primordial et difficile à concevoir de l'art dionysien acquiert directement une rare évidence et est immédiatement perçu dans les merveilleuses propriétés de la *dissonance musicale ;* comme aussi d'ailleurs, la musique, juxtaposée au monde, est seule capable de donner l'idée de ce qu'il faut entendre par justification du monde en tant que phénomène esthétique. La joie suscitée par le mythe tragique et la jouissance que procure la dissonance dans la musique ont une origine identique.

L’instinct dionysiaque, avec sa joie primordiale en face même de la douleur, est la commune matrice d’où naquirent la musique et le mythe tragique.

Grâce au truchement musical de la dissonance que nous avons appelée à notre aide, le problème complexe de l’effet tragique n’est-il pas notablement éclairci ? Nous comprenons donc enfin ce que cela veut dire, pour la tragédie, de vouloir contempler et en même temps d’aspirer au delà de cette contemplation ; ce qu’il nous faudrait caractériser, à l’égard de l’emploi artistique de la dissonance en disant que nous voulons entendre et qu’en même temps nous aspirons au delà de ce que nous entendons. Cette aspiration vers l’infini, ce coup d’aile du désir, au moment où nous ressentons la plus haute joie de la claire perception de la réalité, nous rappellent que, dans ces deux états, nous devons reconnaître un phénomène dionysien qui, toujours et sans cesse, nous révèle l’assouvissement d’une joie primordiale, dans le jeu de créer et de détruire le monde individuel ; à peu près comme Héraclite le Ténébreux comparait la force créatrice de l’univers au jeu d’un enfant qui s’amuse à poser des pierres çà et là, à faire des tas de sable et à les renverser.

Pour apprécier exactement la faculté dionysiaque d’un peuple, il ne faut donc pas penser seulement sa musique, mais il n’est pas moins indispensable de tenir compte du mythe tragique de ce peuple, comme second témoignage de cette faculté. Étant donnée l’étroite affinité de la musique et du mythe, on doit s’attendre aussi à ce qu’une dégénération ou une corruption de celui-ci entraîne un dépérissement de celle-là, si, d’autre part, le déclin du mythe est le signe d’un amoindrissement des facultés dionysiennes. Sur l’un et l’autre point, l’examen de l’évolution de l’esprit allemand ne pourrait nous laisser aucun doute : dans l’opéra comme dans le caractère abstrait de notre existence dénuée de mythes, dans un art déchu au rôle de divertissement aussi bien que dans une vie gouvernée par les seuls concepts, s’était dévoilée la nature anti-artistique autant que délétère de l’optimisme socratique. Mais de réconfortants présages sont venus attester que,

malgré tout cela, l’esprit allemand superbe et sain, intact dans sa profondeur et sa force dionysienne, ainsi qu’un chevalier étendu assoupi, repose et rêve au fond d’un abîme inaccessible. Et de cet abîme s’élève vers nous le lied dionysiaque, pour nous donner à entendre qu’encore aujourd’hui ce chevalier allemand rêve, en des visions bienheureuses et graves, son mythe dionysiaque séculaire. Que nul ne croie que l’esprit allemand ait à jamais perdu sa patrie mythique, s’il comprend si clairement encore le chant des oiseaux qui parle de cette patrie. Un jour, il se trouvera éveillé dans la fraîche vigueur du matin d’un sommeil inouï ; alors il tuera des dragons, il anéantira les gnomes perfides et réveillera Brünnhilde — et la lance de Wotan lui-même ne pourra lui barrer le chemin !

Amis, qui croyez à la musique dionysienne, vous savez aussi ce qu’est pour nous la Tragédie. Nous possédons en elle, engendré de nouveau par la musique, le mythe tragique, — vous pouvez mettre en lui tout votre espoir et oublier par lui les pires douleurs ! Mais la douleur suprême est, pour nous tous, — le long avilissement dans lequel le génie allemand, arraché à son foyer et à sa patrie, vécut domestiqué par des gnomes perfides. Vous comprenez ces paroles, — comme enfin vous comprendrez aussi mes espérances.

25.

La musique et le mythe tragique sont, à un égal degré, l'expression de la faculté dionysiaque d'un peuple, et ils sont inséparables. Tous deux émanent d'une sphère de l'art qui est par delà l'apollinienne ; tous deux illuminent une région d'harmonies joyeuses où délicieusement s'éteint la dissonance et s'évanouit l'horrible image du monde ; tous deux jouent avec l'aiguillon du dégoût, confiants dans la puissance infinie de leurs enchantements ; tous deux justifient par ce jeu l'existence « du pire des mondes » lui-même. Au regard de l'apollinien, l'instinct dionysiaque se manifeste ici comme la force artistique primitive et éternelle, qui appelle à la vie le monde entier de l'apparence, au milieu duquel une nouvelle illusion transfiguratrice est nécessaire pour retenir à la vie le monde animé de l'individuation. S'il nous était possible d'imaginer la dissonance devenue créature humaine, — et qu'est l'homme, sinon cela ? — pour pouvoir supporter de vivre, cette dissonance aurait besoin d'une admirable illusion qui lui cachât à elle-même sa vraie nature sous un voile de beauté. C'est là le véritable but de l'art apollinien ; et le nom d'Apollon résume ici pour nous ces illusions sans nombre de la belle apparence qui rendent, en chaque instant, l'existence digne d'être vécue et nous incitent à vivre l'instant qui suit.

Mais, en même temps, de ce principe de toute existence, de ce tréfonds dionysiaque du monde, il ne doit pénétrer dans la conscience de l'individu humain que juste l'exacte mesure dont il est possible à la puissance transfiguratrice apollinienne de triompher à son tour ; de telle sorte que ces deux instincts artistiques soient obligés de déployer leurs forces dans une proportion rigoureusement réciproque, selon la loi d'une éternelle équité. Partout où nous voyons les puissances dionysiaques se soulever violemment, il faut aussi qu'Apollon, enveloppé d'un nuage, soit déjà descendu vers nous ; et une prochaine génération contemplera certainement les plus splendides manifestations de sa puissance de beauté.

La nécessité de l’action de cette puissance s’imposerait le plus sûrement à chacun par intuition, s’il lui arrivait de se sentir transplanté, fût-ce en rêve, dans une existence hellénique antique. À l’ombre des hauts péristyles ioniques, en face d’un horizon coupé de lignes nobles et pures, voyant autour de soi, comme en un miroir, son image reflétée, transfigurée en un marbre radieux, entouré d’êtres humains aux allures majestueuses et aux mouvements gracieux, qui parlent avec des gestes rythmés une langue harmonieuse, — ne lui faudra-t-il pas, au spectacle de cet intarissable débordement de beauté, élever les bras vers Apollon et s’écrier : « Bienheureux peuple des Hellènes ! Quelle puissance doit être parmi vous celle de Dionysos, si le dieu de Délos juge nécessaire d’employer de tels enchantements pour guérir votre ivresse dithyrambique ! » Mais, à qui s’exprimerait ainsi, un vieillard athénien pourrait répondre, en fixant sur lui le regard sublime d’Eschyle : « Ajoute encore ceci, hôte étrange : combien dut souffrir ce peuple pour pouvoir devenir si beau ! Et maintenant viens à la tragédie, et sacrifie avec moi sur l’autel des deux divinités ! »

Notes sur l'Origine de la tragédie

Par Henri ALBERT

Les idées exposées par Nietzsche dans l'*Origine de la Tragédie* commencent à le préoccuper dès le début de son séjour à Bâle en 1869. Elles trouvèrent d'abord une expression provisoire dans deux conférences, le *Drame musical grec* et *Socrate et la Tragédie* qui furent faites en janvier et en février 1870 au *Museum* de Bâle. La seconde de ces conférences, imprimée d'abord à quelques exemplaires « pour les amis », a passé à peu près intégralement dans l'*Origine de la Tragédie*, où elle forme les chapitres 8 à 15. Dans le courant de 1870, Nietzsche ébauche une série de plans d'ensemble pour son ouvrage qu'il achève dans sa forme actuelle de février à avril 1871 à Lugano et à Bâle ; les derniers chapitres (20 à 25) furent encore rajoutés en novembre et décembre. Le livre parut à la fin de décembre 1871, avec le millésime de 1872, chez l'éditeur E. W. Fritzsch à Leipzig, sous le titre de « *l'Origine de la Tragédie dans l'esprit de la musique* ». Une nouvelle édition en fut publiée en 1886 avec une préface écrite à Sils-Maria en août, et sous ce titre modifié : « *L'Origine de la Tragédie, ou Hellénisme et Pessimisme* ».

La présente traduction a été faite sur le premier volume *Œuvres complètes*, publié en 1893 par le *Nietzsche-Archiv* chez C. G. Naumann, à Leipzig. Ce volume contient en outre les *Considérations inactuelles* dont il sera donné prochainement une version française.

Telle que nous l'a présenté Nietzsche, *l'Origine de la Tragédie* n'est qu'un fragment. Dans l'esprit du jeune savant les idées qui y sont exprimées devaient s'amplifier jusqu'à former un vaste ouvrage sur les Grecs. Mais pour diverses raisons, parmi lesquelles prévalut le désir de terminer son volume par une apologie de Richard Wagner, le plan primitif fut simplifié et l'achèvement de l'œuvre prématurément hâté. Des chapitres entiers d'une rédaction définitive ont été sacrifiés.

D’autres idées, qui pouvaient affermir la thèse de Nietzsche, n’ont été qu’ébauchées. Nous réunirons ce qui mérite d’en être conservé dans un appendice à cette publication.

L’œuvre audacieuse de ce professeur qui n’avait pas vingt-huit ans fit scandale parmi les savants de l’« école ». Attaquée avec beaucoup d’âpreté par M. de Wilamowitz-Mœllendorff, elle fut défendue par les deux amis intimes de Nietzsche : Richard Wagner et Erwin Rohde. Nietzsche revint souvent plus tard à son premier livre. Il le juge une dernière fois dans de merveilleuses pages d’autobiographie morale qu’il écrivit en 1888 et dont la pieuse mémoire de sa sœur nous a conservé des fragments.

L'ORIGINE DE LA TRAGÉDIE – NOTES

Par Henri ALBERT

Table des matières
Retour à la liste des oeuvres

1.

« Pour être juste à l'égard de l'*Origine de la Tragédie* (1872) il faudra oublier certaines choses. Cette œuvre a fait de l'*effet*, elle a même fasciné avec ce qu'il y avait en elle de manqué — avec son application au *wagnérisme*, comme si celui-ci était un symptôme de *commencement*. C'est que, par cela même, mon livre fut un événement dans la vie de Wagner : depuis son apparition le nom de Wagner éveilla de grandes espérances. Aujourd'hui encore on me fait souvenir, parfois au milieu d'une discussion sur *Parsifal*, que c'est en somme moi qui mérite le reproche d'avoir donné cours à la haute opinion que l'on se fait sur la valeur de ce mouvement au point de vue de la *culture*. — J'ai plusieurs fois trouvé l'ouvrage faussement cité sous le titre de la re-*naissance de la Tragédie dans la musique :* on n'avait voulu voir là qu'une formule nouvelle pour l'art, les intentions, la tâche de Wagner, — on y oubliait ce que cet écrit cachait au fond d'important. *Hellénisme et Pessimisme :* c'eût été là un titre sans équivoque, car c'étaient les premiers enseignements sur la façon dont les Grecs vinrent à bout du pessimisme, de quelle manière ils le surmontèrent. — La tragédie précisément démontre que les Grecs n'étaient pas des pessimistes : Schopenhauer s'est mépris à leur sujet comme il s'est mépris en toutes choses. — Considérés avec quelque neutralité *l'Origine de la Tragédie* a l'air très inactuelle : on ne s'imaginerait pas en rêve qu'elle a été *commencée* pendant que tonnaient les canons de la bataille de Wœrth. J'ai médité ces problèmes sous les murs de Metz, pendant les froides nuits de septembre, au milieu des occupations que me donnait mon service d'ambulance et on serait plutôt tenté de croire que l'ouvrage remonte à cinquante ans plus loin. Il est indifférent

au point de vue politique — « non-allemand », comme on dirait aujourd'hui — il sent l'hégélianisme d'une façon choquante et ce n'est que dans quelques formules qu'on lui trouve l'odeur de pompes funèbres particulière à Schopenhauer. Une « idée » — l'opposition entre dionysien et apollinien — traduite en métaphysique ; l'histoire elle-même envisagée comme évolution de cette « idée » ; l'opposition supprimée dans la tragédie et élevée à l'unité ; sous cette optique, des choses placées soudain les unes en face des autres qui ne s'étaient jamais vues de si près, éclairées et *comprises* les unes par les autres : l'Opéra par exemple et la Révolution. — Les deux *innovations* définitives du livre sont ; d'une part la compréhension du phénomène dionysiaque chez les Grecs (il en donne la psychologie première, il y voit l'une des racines de tout l'art grec —), d'autre part la compréhension du socratisme. Socrate montré pour la première fois comme instrument de la décomposition grecque, comme décadent type. La « raison » *contre* l'instinct ! La « raison » à tout prix envisagée comme force dangereuse qui mine la vie ! — Dans tout le livre un silence profond et hostile à l'égard du christianisme : il n'est ni apollinien, ni dionysien : il *nie* toutes les valeurs esthétiques (— les seules valeurs que reconnaisse l'*Origine de la Tragédie* —), il est nihiliste au sens le plus profond, tandis que dans le symbole dionysiaque est atteinte l'extrême limite de l'*affirmation*. Une fois il est fait allusion aux prêtres chrétiens comme à « l'espèce la plus farouche de nains », de « créatures souterraines — ».

Par Henri ALBERT

Table des matières
Retour à la liste des oeuvres

2.

« Ce début est singulier au delà de toute mesure. J'avais *découvert* pour mon expérience personnelle le seul symbole et le seul parallèle que possède l'histoire, — et par cela même j'avais été le premier à comprendre le merveilleux phénomène de l'essence dionysienne. De même, ayant reconnu en Socrate un décadent, j'avais donné une preuve absolument sans équivoque que la sûreté de mon toucher psychologique, loin de courir un danger, était à jamais à l'abri d'une quelconque idiosyncrasie morale —. La morale elle-même, envisagée comme symptôme de décadence, c'était là une innovation de tout premier ordre, un phénomène unique dans l'histoire de la connaissance. Combien, dans les deux cas, je m'étais élevé d'un seul bond au-dessus du lamentable bavardage, des discussions stériles de l'optimisme opposé au pessimisme. Je commençai par voir la véritable opposition : l'instinct en *dégénérescence* qui se dirigeait contre la vie, avec une souterraine soif de vengeance (— le christianisme, la philosophie de Schopenhauer, dans un certain sens déjà la philosophie de Platon, l'idéalisme tout entier, en étaient les formes typiques), et, d'autre part, une formule d'*affirmation suprême*, née de la plénitude et de l'abondance, une approbation sans réserve à la souffrance elle-même, à la douleur elle-même, à tout ce qui, dans l'existence est problématique et étrange. — Ce dernier oui adressé à l'existence, un oui joyeux, débordant de pétulance et non seulement la vision la plus haute, mais encore la plus *profonde*, celle que la vérité et la science confirment et maintiennent avec la plus grande sévérité. Rien de ce qui est ne doit être déduit, rien n'est superflu ; les côtés de la vie que repoussent

les chrétiens et les autres nihilistes sont même d'un ordre infiniment supérieur dans le classement des valeurs que ce que l'instinct de décadence a sanctionné, a dû *sanctionner*. Pour comprendre cela, il faut du *courage* et, comme condition de ce courage, un excédent de *force :* car, dans la même mesure où le courage ose se porter en avant, la force s'approche de la vérité. La connaissance, l'affirmation de la réalité sont une nécessité pour l'homme fort, de même que l'homme faible, sous l'inspiration de la faiblesse, sent la nécessité de la lâcheté et de la fuite devant la réalité — de l'« idéal »… Ils n'ont point la liberté de connaître : les décadents ont besoin du mensonge, — il est pour eux une condition de conservation. Celui qui non seulement comprend le mot « dionysien » mais encore se comprend sous ce mot, n'a plus besoin de réfuter et Platon, et le christianisme, et Schopenhauer, — il *sent* qu'il est en face de sa *décomposition*. —

3.

« En quel sens j'avais ainsi trouvé l'idée du « tragique », la connaissance définitive de ce qu'est la psychologie de la tragédie, j'en ai donné l'expression dernièrement encore dans *le Crépuscule des Idoles* [édition française, page 235]. « L'affirmation de la vie, même dans ses problèmes les plus étranges et les plus ardus : la volonté de vie, se réjouissant dans le sacrifice de ses types les plus élevés, fait à son propre caractère inépuisable — c'est ce que j'ai appelé dionysien, c'est en cela que j'ai cru reconnaître le fil conducteur vers la psychologie du poète tragique. *Non pas* pour se débarrasser de la crainte et de la pitié, non pour se purifier d'une passion dangereuse par la décharge véhémente de cette passion — c'est ainsi que l'a entendu Aristote, mais pour personnifier *soi-même*, au-dessus de la crainte et de la pitié, l'éternelle joie du devenir, — cette joie qui porte en elle la joie de l'*anéantissement*. — » Dans ce sens j'ai le droit de me considérer moi-même comme le premier *philosophe tragique* — c'est-à-dire l'opposé extrême et l'antipode du philosophe pessimiste. Je n'admets pas cette transformation de l'esprit dionysien en un pathos philosophique : la sagesse tragique fait défaut, — j'en ai vainement cherché les indices même chez les *grands* esprits de la Grèce philosophique, ceux des deux siècles qui précèdent Socrate. Il me restait un doute pour Héraclite, dans le voisinage duquel j'étais plus à mon aise que n'importe où. L'affirmation de la périssabilité et de la destruction, ce qu'il a de décisif dans une philosophie dionysienne, l'approbation de tout ce qui est lutte et contraste, avec la récusation absolue de tout ce qui évoque l'idée d'« être » — il faut que je reconnaisse là, à tous égards, ce qu'il y a de plus parent avec ma nature,

parmi tout ce qui a été pensé jusqu’à ce jour. La doctrine de « l’éternel retour », c’est-à-dire du monument circulaire de toutes choses indéfiniment répété — cette doctrine de Zarathoustra, en fin de compte, aurait pu être enseignée déjà par Héraclite. Au moins l’école stoïcienne qui a hérité d’Héraclite presque tous ses principes fondamentaux en contient-elle des traces. —

4.

« Un prodigieux espoir parle dans ce livre. Je n’ai en somme aucune raison pour revenir aujourd’hui sur mon espoir en un avenir dionysiaque pour la musique. Reportons-nous d’un siècle en retard et admettons que mon attentat contre deux mille années de mœurs contre nature et d’avilissement de l’homme réussissent ! Ce nouveau parti de la vie qui s’emparerait de la tâche, la plus sublime entre toutes, le surélevage de l’humanité, y compris la destruction impitoyable de tout ce qui est dégénéré et parasitaire, rendrait de nouveau possible sur la terre cet *excédent de vin* dont sortirait aussi l’état dionysien. Je promets un âge tragique : l’art le plus élevé dans l’affirmation de la vie, la tragédie renaîtra quand l’humanité aura derrière elle la conscience des guerres les plus cruelles, mais les plus nécessaires, sans en souffrir. — Un psychologue pourrait ajouter encore que ce que, durant mes années de jeunesse, j’ai cru entendre dans la musique wagnérienne n’a, en somme, rien à voir avec Wagner ; que lorsque je décrivais la musique dionysiaque je décrivais ce que j’avais entendu — qu’instinctivement je devais traduire et transfigurer toute chose pour lui donner l’esprit nouveau que je portais en moi… »

Henri Albert.

L'ORIGINE DE LA TRAGÉDIE

Annexes

Table des matières
Retour à la liste des oeuvres

L'Origine de la tragédie selon Nietzsche[11].

Par JEAN MOREL

Il semble que dans l'étude, aujourd'hui si répandue, des œuvres de Frédéric Nietzsche, la part n'ait pas encore été faite assez grande à ses œuvres de jeunesse. Ce sont elles, cependant, qui nous permettent d'observer la genèse de sa pensée. Nous y retrouvons en germe les qualités et les défauts de son âge mûr. Nietzsche connut à fond l'antiquité grecque. Ses jugements sur la civilisation, disons avec lui la culture moderne, ne basent pas sur autre chose. À mesure que les nations contemporaines lui semblaient se rapprocher de l'idéal hellénique, il les en estimait davantage.

C'est en 1871 que parut « la Naissance de la Tragédie ». L'auteur prenait comme point de départ le problème de la douleur. Pourquoi chez ce peuple heureux des Grecs, la naissance de l'art, cette vision complète où se réfugie l'homme fatigué de la réalité décousue, cette création par l'idée d'un monde meilleur qui console du monde mauvais ? L'apparente tranquillité radieuse des anciens cachait-elle un pessimisme profond ? Les dieux sereins de l'Olympe ne seraient-ils eux-mêmes qu'une illusion heureuse que les Grecs se forgèrent pour supporter la vie ? Le pessimisme cesserait d'être un signe de décadence comme nous sommes trop enclins à le croire ? Autant de questions insolubles, et qui même n'avaient pas été posées.

Deux divinités se partagent l'âme grecque : Apollon et Dyonisos. — L'un est le dieu de la lumière, le dieu des formes accomplies, le dieu de la mesure parfaite. C'est lui qui fait se suivre en apparitions rythmiques les images du rêve humain. L'homme en sa présence reste conscient de son individu propre ; il se rend compte du mirage. Le charme néanmoins persiste, comme si l'on marchait aux confins d'un monde étincelant. Cette vision rédemptrice berce, mais n'absorbe pas.

Elle n’est pas une force tumultueuse de l’oubli, mais seulement un songe harmonieux. Les adorateurs d’Apollon observeront l’harmonie comme règle principale. Avec la mesure dans la beauté ils connaîtront la mesure dans leur existence, ce qui est exprimé par les axiomes : « Connais-toi toi-même » et « Rien de trop. » Prométhée pour son amour démesuré des hommes, Œdipe pour sa sagesse plus qu’humaine devront expier durement.

L’autre, Dyonisos, est le dieu de l’extase et de l’ivresse. Son culte brutal, répandu parmi les barbares, choquait l’esprit grec. Le jour vint cependant, où l’on se mit à comprendre que le rêve apollinien n’était qu’un voile posé sur la réalité. Du fond de l’être hellénique monta, plus puissante toujours, une aspiration vers les forces sauvages de l’oubli. Durant les crises d’extases où il s’abandonnait tout entier, le Grec rentrait dans l’unité de la nature. En face de l’illusion légère et palpitante une douleur sourde avait subsisté. Dyonisos, lui, brise les lois de la mesure, dissipe la douleur, abolit l’individu. L’homme redescend aux profondeurs de l’être universel.

Ces principes opposés du rêve et de l’ivresse finirent par s’accorder. De leur union naquit la tragédie attique. Primitivement composée d’un chœur de satyres, elle eût longtemps pour objet unique le culte de Dionysos.

On a cru voir exprimé par le chœur la conscience du peuple vis-à-vis des crimes de ses rois ; on a cru voir encore en lui la figure du spectateur idéal (Schlegel). La tragédie naissant du chœur naîtrait donc de la notion du spectateur, de la notion de la foule ? Impossible. Le chœur des satyres représente la nature avec ses instincts d’éternelle génération. C’est de cette force de la vie, dépassant l’individu, que ressort une consolation suprême. La « passion » de Dyonisos, voilà le véritable sujet tragique. Plus tard quand Prométhée, quand Œdipe lui auront succédé, ils ne seront eux-mêmes qu’une des formes héroïques, un des aspects multiples du dieu.

Après cette genèse de la tragédie, Nietzsche va nous en montrer la décomposition. D’autres formes d’art se mouraient lentement, succombaient à une cause extérieure. La tragédie

se consume en elle-même, meurt de sa propre main dans la personne d'Euripide. Non qu'Euripide eût eu la puissance de la tuer sans aide aucune. La décadence de l'esprit tragique est préparée de longue main par la décadence de la musique qu'Archiloque avait introduite dans l'âme populaire, sous forme de la chanson. Chez Sophocle déjà le chœur a perdu son importance première. De plus, le mythe merveilleux que les maîtres anciens avaient ranimé, amplifié, grandi, décline et s'éteint. Euripide est saisi de stupeur devant leurs œuvres. Un mystère redoutable lui semble planer sur elles, quelque chose de formidable et d'inconnu qui ouvre des horizons troubles à l'infini. Les personnages lumineux se détachent sur un fond rempli d'ombre ; leurs gestes s'enténèbrent et prennent des proportions inouïes. Le chœur lui-même est horrible d'intuition divine. Cette sphère idéale, où se tenait l'ancienne tragédie, lui paraît étrange, incompréhensible. Il partage avec son temps le besoin dans l'art du clair, du net, du quotidien. En faisant monter le spectateur sur la scène, il s'est vanté d'avoir appris à la foule à juger et à raisonner. Une tendance naturaliste et contraire à l'art vrai envahit le théâtre. Tandis qu'autrefois le poète donnait au cours des premiers actes, en passant, et comme par hasard, les renseignements nécessaires sur le passé de ses héros, suivant en cela son instinct d'artiste. Euripide commence la pièce par le prologue brutal et faux. Un dieu met le public au courant de l'histoire des personnages, un dieu le rassurera sur leur sort (le *deus ex machina*). On le voit, l'action s'est faite indifférente, puisqu'on nous l'explique avant de nous y faire assister. Le mythe a disparu, le rôle du chœur est amoindri, le drame encadré entre deux corps étrangers. Tout l'effort et tout l'intérêt se portent sur les grandes scènes lyriques et rhéthoriques, où la passion des héros se condense, où le dialogue se resserre.

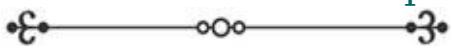
Au fond d'ailleurs, Euripide lui-même n'est qu'un masque derrière qui se cache l'adversaire vrai de l'art ; il n'est qu'un phénomène de l'esprit socratique. Ici se pose dans l'histoire de la culture grecque le problème qui se rattache au nom, à la personne, à la méthode de Socrate : le problème de « la

naissance de la science ». Nietzsche a voulu voir sous un jour tout spécial cette manifestation nouvelle du génie hellénique. Pour lui Socrate est un monstre. À ce moment il considère encore, en poète, l'éclosion de l'esprit scientifique. Les coups qu'il porte contre Socrate ont une destination plus lointaine ; ils visent la science en général. « Mais, ajoute-t-il, le jour viendra, où, la science découvrant ses propres limites, l'art à nouveau pourra vivre et fleurir ». Ici les allusions modernes que Nietzsche avait semées tout au long de son livre se dégagent nettement. Nous apercevons en Kant le philosophe ayant délimité la science, en Schopenhauer et en Wagner les promoteurs du nouvel art promis. On aura remarqué la proche parenté de l'instinct vital dyonisien avec la volonté, et de la vision apollinienne avec la représentation de Schopenhauer[12]. Comme lui, Nietzsche voit encore dans le parcellement de la nature en individus, la source de toute souffrance, de même qu'il considère la musique comme l'expression directe de la volonté, prise précisément au sens de l'instinct vital, obscur et profond. Tout au plus si ces théories prennent sous ses mains un coloris pan-esthétique. Il reste néanmoins une forte dose d'originalité dans ce livre étrange. Les hypothèses de Nietzsche ont toujours cet avantage d'être brillamment conçues et revêtues d'une poésie magique. L'inexpérience de l'auteur se fait jour quelquefois-lui-même en a convenu dans une préface apostée à l'œuvre seize ans après son apparition. D'un autre côté toute la fougueuse imagination de la jeunesse soulève le sujet, le grandit, donne des ailes aux idées. Peu importent d'ailleurs les violents partis-pris et les transpositions d'idées modernes dans ce thème antique. Le poète et le penseur nous intéressent suffisamment dans Nietzsche, pour nous faire passer sur les erreurs de l'historien.

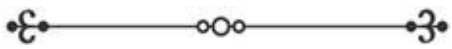
Jean Morel.

FIN DE L'ORIGINE DE LA TRAGÉDIE
(Ou Hellénisme et Pessimisme)
suivie de Notes et Annexe

Nietzsche : Œuvres complètes



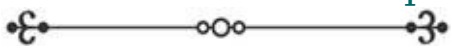
CONSIDÉRATIONS INACTUELLES



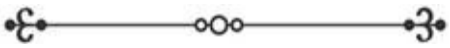
Les *Considérations inactuelles* ou *Considérations intempestives* sont une série de quatre œuvres philosophiques et polémiques de Friedrich Nietzsche (1873 - 1876).

- CONSIDÉRATIONS INACTUELLES I David Strauss, sectateur et écrivain
- CONSIDÉRATIONS INACTUELLES II De l'utilité et de l'inconvénient des études historiques pour la vie
- CONSIDÉRATIONS INACTUELLES III Schopenhauer éducateur
- CONSIDÉRATIONS INACTUELLES IV Richard Wagner à Bayreuth

Nietzsche : Œuvres complètes



CONSIDÉRATIONS INACTUELLES
I
David Strauss, sectateur et écrivain



F. NIETZSCHE
Traduction : Henri Albert

Retour à la liste des oeuvres
Pour toutes remarques ou suggestions :
editions@arvensa.com
Ou rendez-vous sur :
www.arvensa.com

CONSIDÉRATIONS INACTUELLES – DAVID STRAUSS SECTATEUR ET ÉCRIVAIN est la première oeuvre des *Considérations inactuelles* (ou *Considérations intempestives*) de Frédéric NIETZSCHE. Elles ont été éditées pour la première fois en 1873.

L'ouvrage de référence de cette édition numérique est l'édition de la Société du Mercure de France, Paris 1907. La traduction est de Henri Albert.

Les notes de l'éditeur sont indiquées par la mention N. D. E., celles du traducteur par la mention N. D. T.

David Strauss [13]

CONSIDÉRATIONS INACTUELLES I – DAVID STRAUSS

Retour à la liste des oeuvres

Table des matières

1.
2.
3.
4.
5.
6.
7.
8.
9.
10.
11.
12.

1.

Il paraît que l'opinion publique en Allemagne interdit de parler des conséquences néfastes et dangereuses d'une guerre, surtout s'il s'agit d'une guerre victorieuse. On écoute d'autant plus volontiers ces écrivains qui ne connaissent pas d'opinion plus importante que cette opinion publique et qui, par conséquent, rivalisent à louanger la guerre et les phénomènes puissants que produit son influence sur la morale, la civilisation et l'art. Malgré cela, il importe de l'exprimer, une grande victoire est un grand danger. La nature humaine supporte plus difficilement la victoire que la défaite. J'inclinerais même à penser qu'il est plus aisé de remporter une pareille victoire que de faire en sorte qu'il n'en résulte pas une profonde défaite. Mais une des conséquences néfastes qu'a provoquées la dernière guerre avec la France, la conséquence la plus néfaste, c'est peut-être cette erreur presque universellement répandue : l'erreur de croire, comme fait l'opinion publique, comme font tous ceux qui pensent publiquement, que c'est aussi la culture allemande qui a été victorieuse dans ces luttes et que c'est cette culture qu'il faut maintenant orner de couronnes qui seraient proportionnées à des événements et à des succès si extraordinaires. Cette illusion est extrêmement néfaste, non point parce que c'est une illusion — car il existe des illusions salutaires et fécondes — mais parce qu'elle pourrait bien transformer notre victoire en une complète défaite : *la défaite, je dirai même l'extirpation de l'esprit allemand, au bénéfice de « l'empire allemand ».*

En admettant même que ce soient deux cultures qui aient lutté l'une avec l'autre, l'échelle pour la valeur de la culture victorieuse n'en serait pas moins très relative et, dans certaines circonstances, ne justifierait nullement les cris de triomphe ou les acclamations. Car, il importerait, avant tout, de savoir quelle était la valeur de cette culture vaincue. Peut-être était-elle très inférieure. Auquel cas la victoire, fût-elle même un fait d'armes des plus brillants, ne serait point, pour la

culture victorieuse, une invite à crier victoire. D'autre part, il ne peut être question, dans notre cas, d'une victoire de la culture allemande, pour la simple raison que la culture française continue à exister comme devant, et que nous continuons encore à dépendre d'elle. Cette culture allemande n'a même pas aidé au succès des armes. Une discipline sévère, une bravoure et une endurance naturelles, la supériorité du commandement, l'unité de vues et l'obéissance de ceux qui étaient commandés, bref, des éléments qui n'ont rien à voir avec la culture nous firent triompher des adversaires à qui manquaient les plus essentiels de ces éléments. La seule chose dont on pourrait s'étonner, c'est que ce qui s'appelle aujourd'hui « culture » en Allemagne ait si peu entravé les exigences militaires nécessaires à un grand succès, peut-être seulement parce que ce « quelque chose » qui veut s'appeler « culture » a trouvé, cette fois-ci, plus avantageux se subordonner. Mais laisse-t-on grandir et se propager ce quelque chose, lui permet-on de contracter de mauvaises habitudes, en le berçant de l'illusion flatteuse que c'est lui qui a été victorieux, il aura alors assez de force pour extirper l'esprit allemand, comme je l'ai indiqué, et qui sait s'il restera quelque chose à faire avec l'organisme allemand qui subsistera !

S'il était possible de soulever contre l'ennemi intérieur cette bravoure impassible et opiniâtre que l'Allemand a opposée à la fougue pathétique et soudaine du Français, de la soulever contre cette fausse « civilisation », très douteuse et en tous les cas anti-nationale que, par un dangereux malentendu, on appelle aujourd'hui, en Allemagne, culture, tout espoir en une véritable culture allemande, l'opposé de cette fausse civilisation, ne serait pas perdu. Car l'Allemagne n'a jamais manqué de conducteur et de chefs clairvoyants et audacieux, si ce n'est que les Allemands ont manqué à ces conducteurs. Or, je commence à douter de plus en plus, qu'il soit possible de donner à la bravoure allemande cette direction nouvelle, et, depuis la guerre, cela me paraît de jour en jour plus improbable. Car je vois chacun pénétré de la conviction qu'une

pareille lutte et une pareille bravoure ne sont plus du tout nécessaires, qu'au contraire la plupart des choses sont ordonnées aussi bien que possible, et qu'en tous les cas, tout ce qui importe a été trouvé et exécuté depuis longtemps, bref, que la meilleure graine de la culture a déjà été semée partout, au point qu'elle s'épanouit déjà, çà et là, dans sa fraîche verdure, ou même dans sa floraison luxuriante. Sur ce domaine ce n'est pas seulement de la satisfaction, c'est le bonheur et l'ivresse. Je retrouve cette ivresse et ce bonheur dans l'attitude singulièrement assurée des journalistes allemands et des fabricants de romans, de tragédies, de poèmes et de livres d'histoire, car il est visible que tous ces gens-là appartiennent à une même compagnie qui semble s'être conjurée pour prendre possession des heures de loisirs et de digestion de l'homme moderne, c'est-à-dire des instants où celui-ci désire s'instruire, pour le stupéfier alors en l'accablant de papier imprimé. Depuis la guerre, cette compagnie ne se tient plus de bonheur, de gravité et de prétentions. Car, après de pareils « succès de la culture allemande », elle croit non seulement avoir trouvé la confirmation d'elle-même, mais encore qu'elle a été élevée à une dignité presque sacro-sainte ; c'est pourquoi elle parle sur un ton solennel, elle affectionne les apostrophes au peuple allemand, elle publie ses propres « œuvres complètes » à la façon des classiques, et proclame aussi, dans les organes qu'elle a à son service, que quelques-uns de ceux qui se trouvent dans son sein sont véritablement les nouveaux classiques allemands et les écrivains modèles. On pourrait peut-être s'attendre à ce que les dangers d'un pareil *abus du succès* soient reconnus par la partie instruite et réfléchie des intellectuels de l'Allemagne, ou à ce que l'on sente du moins ce qu'un pareil spectacle offre de pénible. Car, peut-on imaginer spectacle plus pénible que de voir quelqu'un qui est contrefait se prélasser devant une glace, comme un coq qui échange avec son image des regards admiratifs. Mais la caste des savants aime à laisser faire ce qui se fait et il lui suffit de s'occuper d'elle-même, sans prendre sur elle le souci de l'esprit allemand. De plus, ses membres ont, au plus haut degré, la certitude que

leur propre éducation est le fruit le plus beau et le plus mûr de l'époque, et même de toutes les époques. Ils ne comprennent pas le souci que peut inspirer la culture générale allemande, parce qu'ils se sentent, eux et le plus grand nombre de leurs semblables, bien au-dessus des préoccupations de cette espèce. L'observateur attentif, surtout lorsqu'il est étranger, s'aperçoit du reste que, entre ce que le savant allemand appelle sa culture et cette culture triomphante des nouveaux classiques allemands, il n'existe de contradiction que par rapport à la quantité du savoir. Partout où ce n'est pas le savoir, mais le pouvoir, où ce n'est pas l'instruction, mais l'art qui entre en ligne de compte, partout où la vie doit marquer la qualité de la culture, il n'y a aujourd'hui qu'une seule et unique culture allemande-et l'on voudrait prétendre que cette culture aurait été victorieuse de la France ?

Sous cette forme, cette affirmation paraît absolument incompréhensible. C'est précisément le savoir plus étendu des officiers allemands, l'instruction plus grande des soldats allemands, la tactique militaire plus scientifique qui ont été reconnus, comme un avantage décisif, par tous les juges impartiaux et finalement même par les Français. Dans quel sens pourrait-on dire, par conséquent, que c'est la culture allemande qui a été victorieuse, si l'on voulait en séparer l'érudition allemande ? Dans aucun, car les qualités morales de la discipline plus sévère, de l'obéissance plus tranquille n'ont rien à voir avec la culture et distinguaient, par exemple, l'armée macédonienne de l'armée grecque, laquelle était incomparablement plus civilisée. C'est donc se méprendre grossièrement que de parler d'une victoire de la civilisation et de la culture allemandes et cette confusion repose sur le fait qu'en Allemagne la conception nette de la culture s'est perdue.

La culture, c'est avant tout l'unité de style artistique dans toutes les manifestations vitales d'un peuple. Savoir beaucoup de choses et en avoir appris beaucoup ce n'est cependant ni un moyen nécessaire pour parvenir à la culture ni une marque de cette culture et, au besoin, ces deux choses s'accordent au mieux avec le contraire de la culture, avec la barbarie c'est-à-

dire le manque de style ou le pêle-mêle chaotique de tous les styles.

Mais c'est précisément dans ce pêle-mêle chaotique de tous les styles que vit l'Allemand d'aujourd'hui. Comment se peut-il qu'il ne s'en aperçoive pas, malgré son savoir profond, comment fait-il pour se réjouir encore, de tout cœur, de sa « culture » actuelle ? Tout devrait pourtant l'instruire : chaque regard jeté sur ses vêtements, son intérieur, sa maison, chaque promenade à travers les rues de ses villes, chaque visite dans ses magasins d'objets d'art et de mode ; dans ses relations sociales il devrait se rendre compte de l'origine de ses manières et de ses mouvements, avoir conscience des grotesques surcharges et des juxtapositions de tous les styles imaginables que l'on retrouve dans nos établissements d'art, parmi les joies que nous procurent nos concerts, nos théâtres et nos musées. L'Allemand amoncelle autour de lui les formes et les couleurs, les produits et les curiosités de tous les temps et de toutes les régions, et engendre ainsi ce modernisme bariolé qui semble venir d'un champ de foire et qu'à leur tour, ses savants définissent et analysent, pour y voir « ce qu'il y a de moderne en soi » ; et il demeure lui au milieu de ce chaos de tous les styles. Mais avec ce genre de « culture », qui n'est, en somme, qu'une flegmatique insensibilité à l'égard de la culture, on ne peut pas vaincre un ennemi, et en tous les cas pas un ennemi comme les Français qui possèdent, eux, une culture véritable et productive, quelle que soit la valeur que l'on prête à celle-ci. Jusqu'à présent nous avons imité les Français en toutes choses, généralement avec beaucoup de maladresse.

Si nous avions vraiment cessé d'imiter les Français, nous ne pourrions pas prétendre, à cause de cela, que nous les avons vaincus ; mais seulement que nous nous sommes délivrés de leur joug. C'est seulement au cas où nous leur aurions imposé une culture originale allemande qu'il pourrait être question du triomphe de cette culture allemande. Pour le moment, il nous suffit de constater que, pour tout ce qui en est la forme, avant comme après la guerre, nous dépendons encore — et il faut que nous dépendions — de Paris. Car, jusqu'à présent, il n'existe

pas de culture allemande originale.

Tous, nous devrions savoir cela à notre sujet. De plus quelqu'un l'a révélé publiquement. Il appartient au petit nombre de ceux qui avaient le droit de le dire aux Allemands sur un ton de reproche. « Nous autres Allemands, nous sommes d'hier — disait un jour Gœthe à Eckermann — ; il est vrai que, depuis un siècle, nous avons cultivé solidement notre esprit, mais il peut bien qu'il se passe encore quelques siècles avant que nos compatriotes se pénètrent d'assez d'esprit et de culture supérieure, pour que l'on puisse dire d'eux qu'il y a très longtemps *qu'ils ont été des barbares.* »

2.

Si pourtant notre vie publique et privée ne porte évidemment pas l'empreinte d'une culture productive et pleine de caractère, si nos grands artistes, avec une sérieuse insistance et une franchise qui est le propre de la grandeur, ont avoué et avouent encore ce fait monstrueux et profondément humiliant pour un peuple doué, comment est-il possible que, parmi les gens instruits de l'Allemagne, règne quand même cette grande satisfaction, une satisfaction qui, depuis la dernière guerre, se montre sans cesse prête à faire explosion, pour se changer en joie pétulante, en cris de triomphe ? En tous les cas, l'on s'imagine que l'on possède une véritable culture et un petit nombre seulement qui forme l'élite, semble s'apercevoir de l'énorme disparate qu'il y a entre cette crédulité satisfaite et même triomphante, et une infériorité qui est notoire. Car tout ce qui pense comme pense l'opinion publique s'est bandé les yeux et s'est bouché les oreilles. On ne veut à aucun prix que ce contraste existe. D'où cela vient-il ? Quelle est la force assez dominante pour prescrire cette non-existence ? Quelle espèce d'hommes est devenue assez puissante en Allemagne pour interdire des sentiments aussi vifs et aussi simples, ou pour empêcher, du moins, que ces sentiments puissent s'exprimer ? Cette puissance, cette espèce d'hommes, je veux l'appeler par son nom — je veux parler des *philistins cultivés*.

Le mot philistin est emprunté, comme chacun sait, au langage des étudiants. Il désigne, dans son acception la plus étendue, bien que dans un sens tout à fait populaire, le contraire du fils des muses, de l'artiste, de l'homme de haute culture. Le « philistin cultivé », dont nous nous sommes imposé la tâche peu agréable d'étudier ici le type et d'écouter les confessions, se distingue cependant de l'espèce commune du « philistin » par une superstition : il croit être lui-même fils des muses et — homme cultivé. C'est là une illusion qui paraît inconcevable, et il faut en déduire qu'il n'a pas la moindre idée

de ce qu'est le philistin et le contraire du philistin. Nous ne nous étonnerons donc pas si, la plupart du temps, il jure ses grands dieux qu'il n'est pas un philistin. Dépourvu de toute espèce de conscience de lui-même, il vit dans la ferme conviction que sa culture à lui est le type accompli de la vraie culture allemande. Et comme il trouve partout des gens cultivés pareils à lui, et que toutes les institutions scolaires, pédagogiques et artistiques, sont en rapport avec son degré de culture et avec ses besoins, il porte aussi partout avec lui la conviction triomphante qu'il est le digne représentant de la culture allemande actuelle, et il formule, en conséquence, ses prétentions et ses exigences. Or, si la vraie culture suppose en tous les cas l'unité du style, et lors même qu'une culture mauvaise et de décadence ne saurait aller sans une fusion de la variété de toutes les formes dans l'harmonie d'un style unique, on induira de là que la confusion qui s'est produite dans l'imagination du philistin cultivé tire son origine de ce fait que, rencontrant partout des répliques de lui-même, frappées au même coin que lui, celui-ci conclut de cette uniformité de tous les « gens cultivés », à une unité de style de l'éducation allemande, en un mot, à une culture. Autour de lui il constate partout les mêmes besoins, les mêmes opinions ; partout où il va, il trouve établi un régime de conventions tacites sur une foule de sujets, en particulier sur tout ce qui concerne la religion et l'art : cette imposante similitude, ce *tutti unisono* qui, sans qu'il soit besoin d'un ordre, éclate aussitôt de lui-même, le conduit à croire que cet accord est l'effet d'une « culture ». Mais le philistinisme systématique et triomphant, s'il n'est pas sans logique, ne constitue pas, de ce fait, une culture, même mauvaise ; il est au contraire l'opposé d'une culture, je veux dire une barbarie solidement établie. Car cette unité de type, qui saute aux yeux quand on passe en revue les gens cultivés de l'Allemagne actuelle, n'est unité que par la négation, consciente ou inconsciente, de toutes les formes et de toutes les lois fécondes au point de vue artistique, et qui sont la condition de tout style véritable. Il faut qu'un malheureux travers de l'esprit afflige le philistin cultivé, car il

appelle civilisation ce qui en est précisément la négation, et, comme il procède logiquement, il finit par obtenir un groupement coordonné de ces négations, un système de *non-culture* auquel on pourrait même accorder une certaine « unité de style », en admettant toutefois que ce ne soit pas un non-sens de parler d'une barbarie qui aurait du style. Laisse-t-on le philistin décider librement entre un acte qui a du style et un acte qui n'en a pas, ce sera toujours ce dernier qu'il choisira et, en raison de la constance de ce choix, tous ses actes porteront uniformément la même estampille négative. Et cette estampille lui servira toujours à reconnaître le caractère de la « culture allemande » par lui patentée : dans tout ce qui ne la portera pas, il reconnaîtra ce qui lui est étranger et hostile. Le philistin cultivé, dans un cas semblable, se bornera à parer les coups, il ne fera que nier et ignorer, et se bouchera les oreilles en détournant les yeux. Même dans ses haines et ses inimitiés, il demeure un être négatif. Mais il ne détestera personne autant que celui qui le traite de philistin et lui dit ce qu'il est : il est l'obstacle qui arrête les créateurs et les forts, le labyrinthe où s'égarent ceux qui doutent, le marécage où s'enlisent ceux qui faiblissent, l'entrave qui retient ceux qui courent à des buts élevés, la brume empoisonnée qui étouffe les germes vivaces, le sable du désert qui dessèche l'esprit allemand anxieux et assoiffé de vie nouvelle. Car il *cherche*, cet esprit allemand ! Et vous le haïssez parce qu'il cherche, et parce qu'il refuse de croire que vous avez déjà trouvé ce qu'il cherche. Comment le type du philistin cultivé a-t-il pu se former et, en admettant qu'il se soit formé, comment a-t-il pu s'élever à la puissance d'un juge souverain sur tous les problèmes de la civilisation allemande, alors qu'une série de grandes figures héroïques a passé devant nous, des génies qui, dans tous leurs gestes, dans l'expression de leur visage, dans leur voix interrogatrice, dans leur regard de flamme ne révélaient, qu'une seule chose : *qu'ils étaient des chercheurs*, et que c'était avec ferveur et persévérance qu'ils cherchaient ce que les philistins croient posséder déjà : une culture allemande véritable et originale. Existe-t-il un terrain, telle semblait être leur question, un

terrain assez pur, assez intact, d’une sainteté assez virginale, pour que l’esprit allemand choisisse celui-là et point un autre, afin d’y construire sa maison ? Tout en posant cette question ils parcouraient le désert et les broussailles des temps misérables et des conditions étroites ; et, dans leurs investigations, ils échappaient à nos yeux, de sorte que l’un d’eux a pu dire au nom de tous, à un âge très avancé : « Pendant un demi-siècle j’ai pris beaucoup de peine et ne me suis accordé aucun délassement, mais sans cesse j’ai cherché et agi, autant et aussi bien que je le pouvais. »

Quelle est l’opinion de notre culture de philistins sur ces chercheurs ? — Elle les considère tout simplement comme des gens qui ont trouvé quelque chose et elle semble oublier qu’ils ne se considéraient eux-mêmes que comme des chercheurs. Nous possédons notre culture, disent les philistins, car nous possédons nos « classiques » qui en sont le fondement, et l’édifice qui s’appuie sur ce fondement est déjà terminé, lui aussi, car nous sommes cet édifice. Et, tout en parlant ainsi, les philistins portent la main à leur propre front.

Mais pour ainsi mal juger les classiques allemands et pour pouvoir les vénérer en les insultant de la sorte, il faut les avoir oubliés complètement. C’est ce qui est généralement le cas. Car autrement on devrait savoir qu’il n’y a qu’une seule façon de les honorer, c’est de continuer à chercher dans le même esprit qu’eux et avec le même courage et de ne point se fatiguer de pareilles recherches. Par contre, leur accrocher l’épithète douteuse de « classiques » et s'« édifier » de temps en temps à la lecture de leurs œuvres, c'est s’abandonner à ces élans faibles et égoïstes que nos salles de théâtre et de concert promettent à leur public payant. Il en sera de même si on leur dresse des statues, si l’on donne leur nom à des sociétés ou si l’on célèbre des fêtes en leur honneur. Tout cela ne sont que des paiements en monnaie sonnante, à quoi consent le philistin cultivé, pour pouvoir les ignorer pour le reste, et avant tout pour ne pas être forcé de marcher sur leurs traces et de poursuivre leurs recherches. Car, il faut cesser les investigations, c’est là le mot d’ordre des philistins.

Ce mot d’ordre avait jadis un certain sens. C’était dans les dix premières années du XIXe siècle, lorsque les vagues des recherches et des expériences multiples commencèrent à se soulever et à s’entrecroiser en Allemagne, lorsque les destructions, les promesses, les pressentiments et les espérances atteignirent de telles proportions que la moyenne de la bourgeoisie intellectuelle craignit avec raison pour elle-même. Elle haussa les épaules, à bon droit, devant ces mélanges de philosophies fantastiques et incongrues, devant ces considérations sur l’histoire si nébuleuses et pourtant si conscientes, devant ce carnaval de tous les dieux et de tous les mythes qu’imaginèrent les romantiques, devant cette débauche de modes et de folies poétiques que seule l’ivresse avait pu concevoir. À bon droit, dis-je, car le philistin n’a pas même droit aux excès. Mais, avec cette rouerie propre aux natures basses, il profita des circonstances pour mettre toute espèce d’esprit de recherche en état de suspicion et pour engager plutôt à résoudre les problèmes avec commodité. Son œil s’ouvrit au bonheur du philistin. Abandonnant l’expérience aventureuse, il se sauva dans l’idylle et opposa à l’instinct inquiet et créateur de l’artiste une certaine tendance au contentement, le contentement que l’on éprouve en face de sa propre étroitesse, de sa propre tranquillité, de son propre esprit borné. Ses doigts longs désignaient, sans inutile pudeur, tous les replis mystérieux et cachés de sa vie, toutes les joies naïves et touchantes qui croissaient dans les profondeurs misérables d’une existence inculte, comme d’humbles fleurs sur le marécage du philistinisme.

Il s’est trouvé des talents descriptifs qui ont su peindre d’un pinceau délicat le bonheur, la simplicité, l’intimité, la santé rustique et tout le bien-être qui enveloppe les chambres des enfants, des savants et des paysans. Munis de semblables livres d’images de la réalité, les partisans de la vie confortable cherchèrent à s’accommoder, une fois pour toutes, de ces classiques scabreux et de leurs invites à poursuivre les investigations. Ils imaginèrent l’idée que nous vivons à une époque d’épigone uniquement pour ne pas être troublés dans

leur tranquillité et pour être prêts à repousser tous les novateurs gênants, en faisant passer leurs œuvres pour des produits d'« épigones ». Dans le but de conserver leur tranquillité, ces partisans d'une vie confortable s'emparèrent de l'histoire et cherchèrent à transformer toutes les sciences qui auraient encore pu troubler leur repos en simples branches de l'histoire. Ils agirent ainsi surtout avec la philosophie et la philologie classique. Par la conscience historique, ils se sauvèrent de l'enthousiasme, car ce n'était plus, comme l'avait encore pensé Gœthe, l'histoire qui provoquait l'enthousiasme. Non, le but de ces admirateurs anti-philosophiques du *nil admirari*, lorsqu'ils cherchent à comprendre toute chose au point de vue historique, c'est d'arriver à émousser les facultés. Tandis que l'on prétendait haïr le fanatisme et l'intolérance sous toutes leurs formes, on haïssait, au fond, le génie dominant et la tyrannie des véritables revendications de la culture. C'est pourquoi l'on employait toutes ses forces à paralyser, à entraver et à décomposer partout où l'on pouvait s'attendre à un mouvement jeune et puissant. Cette philosophie qui s'ingéniait à envelopper de phrases contournées la profession de foi philistine de son auteur, inventa de plus une formule pour la déification de la vie quotidienne. Elle affirma que tout ce qui est réel est raisonnable et, par là, elle gagna les bonnes grâces du philistin cultivé qui, bien qu'il aime les embrouillaminis, se considère, lui seul, comme une réalité, et envisage cette réalité comme la mesure de la raison. Dès lors, le philistin cultivé permit à chacun et à lui-même, de réfléchir, de faire des recherches esthétiques et scientifiques, avant tout de faire des vers, de la musique et même des tableaux, sans oublier les systèmes philosophiques, à condition, bien entendu, qu'à aucun prix il n'y eût quelque chose de changé et qu'on se gardât bien de toucher à ce qui est raisonnable et « réel », c'est-à-dire au philistin. Le philistin aime bien, il est vrai, s'abandonner de temps en temps aux débauches agréables et audacieuses de l'art, au scepticisme des recherches historiques, et le charme de pareils sujets de distraction et d'amusement est pour lui d'une certaine importance. Mais il

sépare rigoureusement des futilités le « sérieux de la vie », et il entend par là ses affaires, sa position, y compris sa femme et ses enfants ; et au nombre de ces futilités il compte à peu près tout ce qui touche à la culture. C'est pourquoi, malheur à l'art qui voudrait se prendre au sérieux, à l'art qui aurait des exigences et toucherait à ses affaires, à ses revenus, à ses habitudes — c'est-à-dire à tout ce qui chez le philistin est sérieux — un pareil art lui fait détourner les yeux, comme s'il se trouvait en présence de quelque chose d'impudique, et, avec des airs de gardien de la chasteté, y prévient la vertu qu'il faut protéger de n'y point porter les regards.

S'il montre tant d'éloquence à déconseiller, il est reconnaissant à l'artiste qui l'écoute et se laisse déconseiller. Il donne à entendre à l'artiste qu'on lui rendra la vie facile, qu'on ne lui demandera pas des chefs-d'œuvre sublimes, mais seulement deux choses : soit l'imitation de la réalité jusqu'à la singerie, dans des idylles, et dans des satires douces et pleines d'humour, soit de libres imitations d'après les œuvres des classiques les plus connus et les plus réputés, avec cependant une timide complaisance à l'égard du goût du jour. Car s'il n'apprécie que la copie minutieuse ou la fidélité photographique dans la représentation du présent, il sait que cette fidélité le glorifiera lui-même et augmentera le plaisir que procure la « réalité », tandis que la copie des modèles classiques ne lui nuira point et sera même favorable à sa réputation d'arbitre du goût traditionnel. Et, du reste, il n'en aura point de soucis nouveaux, car il s'est déjà mis d'accord avec les classiques, une fois pour toutes. En fin de compte, il inventera encore pour aider ses habitudes, ses jugements, ses antipathies et ses préférences une formule générale et de grand effet, il parlera de « santé » et éloignera le trouble-fête gênant en l'accusant d'être malade et exalté.

C'est ainsi que David Strauss, un véritable *satisfait* en face de nos conditions de culture, un philistin-type, parle une fois, avec des tournures de phrases caractéristiques de la « philosophie d'Arthur Schopenhauer, pleine d'esprit, il est vrai, mais souvent malsaine et peu profitable ». Car une

circonstance fâcheuse veut que ce soit surtout sur ce qui est « malsain et peu profitable » que « l'esprit » aime à descendre avec une particulière sympathie et que le philistin lui-même, lorsqu'il lui arrive d'être *loyal* envers lui-même, éprouve en face des produits philosophiques que ses semblables mettent au jour quelque chose qui ressemble beaucoup à du manque d'esprit, bien que ce soit d'une philosophie saine et profitable.

Il arrive, çà et là, que les philistins, à condition qu'ils soient entre eux, boivent une bonne bouteille et se souviennent honnêtement et naïvement, *lorsque* la langue se délie, des grands faits de guerre auxquels ils ont pris part. Alors bien des choses viennent au jour que l'on cache généralement avec crainte. Il arrive même, à l'occasion, que l'un d'eux se mette à révéler les secrets essentiels de toute la confrérie. Récemment, un esthéticien notoire, appartenant à l'école de la raison de Hegel, a eu un de ces moments de franchise. Le prétexte, il est vrai, était assez singulier. On célébrait dans un bruyant cercle de philistins, la mémoire d'un homme qui était, véritablement, le contraire d'un philistin, et, qui plus est, avait péri par la main des philistins, au sens le plus absolu du terme. Je veux parler du superbe Hœlderlin, et l'esthéticien célèbre avait le droit, en cette occasion, de parler des âmes tragiques que la « réalité » fait périr, — le mot réalité, entendu, naturellement, dans le sens indiqué plus haut de « raison du philistin. » Mais la « réalité » s'est faite différente et l'on peut se demander si Hœlderlin serait parvenu à s'orienter dans notre grande époque contemporaine. « Je ne sais pas, dit Fr. Vischer, si sa tendre âme aurait pu supporter la rudesse qui accompagne toutes les guerres, et la corruption que nous voyons s'accroître, depuis la guerre dans les domaines les plus variés. Peut-être serait-il retombé dans la désolation. Il possédait une âme sans défense ; il était le Werther de la Grèce, un amoureux sans espoir ; sa vie n'était que délicatesse et langueur, mais dans sa volonté il y avait aussi de la force et de la détermination, dans son style de la grandeur, de l'abondance et de la vie, au point que, çà et là, il faisait songer à Eschyle. Pourtant, son esprit manquait de dureté ; il aurait dû se servir de l'humour comme d'une arme. *Il*

ne pouvait pas admettre que, bien que l'on soit un philistin, on n'est pas pour cela un barbare. » Ce dernier aveu nous importe, et non point les condoléances doucereuses du discoureur. Certes, on avoue que l'on est un philistin, mais à aucun prix on ne veut être un barbare. Ce pauvre Hœderlin n'a malheureusement pas su faire cette subtile distinction[14]. Il est vrai que lorsque l'on songe, en entendant le mot barbarie, au contraire de la civilisation et peut-être même aux pirates et aux anthropophages, on aura raison de séparer les termes. Mais apparemment l'esthéticien veut nous dire que l'on peut être philistin et pourtant homme civilisé. Voilà l'humour qui manquait à ce pauvre Hœderlin et il est mort de ce manque d'humour.

Dans la même occasion, l'orateur a laissé échapper un second aveu : « Ce n'est pas toujours la force de volonté, mais souvent *la faiblesse* qui *nous* fait passer outre, en face de l'aspiration à la beauté que les âmes tragiques sentent en elles avec tant de violence. » — C'est à peu près dans ces termes qu'a été faite cette confession, prononcée au nom de ces « *nous* » assemblés, de ceux qui ont « passé outre », « passé outre par faiblesse » ! Contentons-nous de l'aveu ! Maintenant nous avons appris deux choses, de la bouche même d'un initié : d'une part que ces « *nous* » ont véritablement passé sur l'aspiration à la beauté, qu'ils ont même passé outre ; et, d'autre part, qu'ils l'ont fait par faiblesse. Cette faiblesse, dans des moments moins enclins à la franchise, s'ornait d'un plus beau nom, et c'était la fameuse « santé » des philistins cultivés. Mais après cette indication de date récente, on pourrait peut-être recommander de parler d'eux non plus comme de gens « bien portants », mais comme d'*infirmes*, ou encore comme de *faibles*. Si du moins ces faibles n'avaient pas la puissance ! Hélas ! quelle importance peut avoir pour eux le nom qu'on leur donne ! Car ils sont les dominateurs, et domine mal qui ne saurait supporter un sobriquet. Pourvu que l'on ait le pouvoir, on apprend alors à se moquer même de soi-même. Il importe peu que le puissant donne prise sur lui-même : la pourpre couvre tout, tout est caché par le manteau du triomphateur !

La force du philistin cultivé s’affirme, lorsqu’il arme ses faiblesses. Et plus il avoue, plus il avoue avec cynisme, plus il laisse deviner l’importance qu’il se donne et la supériorité qu’il croit avoir. Nous sommes à la période où le philistin aime cyniquement. De même que Frédéric Vischer a fait des aveux en prononçant un discours, de même David Strauss s’est confessé dans tout un livre. Cette confession est cynique comme l’était ce discours.

3.

D’une double façon David Strauss fait des aveux sur cette culture du philistin, par la parole et par l’action : par la parole du sectateur et par l’action de l’écrivain. Son livre, qui porte le titre *l’Ancienne et la Nouvelle Foi*, est une confession ininterrompue, d’une part par son sujet et d’autre part en tant que livre et produit littéraire. Dans le fait qu’il se permet de faire confession publique de sa foi il y a déjà un aveu. — Le droit d’écrire sa biographie revient à chacun lorsqu’il a dépassé la quarantaine ; car même le plus infime se trouve parfois dans le cas d’avoir vécu quelque chose, d’avoir vu quelque chose de près dont le penseur peut tirer parti. Mais présenter une confession de foi peut paraître infiniment plus prétentieux, parce que cela fait supposer que celui qui la présente accorde de l’importance non seulement à ce qu’il a vu, étudié et vécu, mais encore à ce qu’il a cru. Or, le penseur véritable souhaitera de savoir, après toute autre chose, ce que ces natures à la façon de Strauss considèrent comme leur foi, et ce qu’elles ont « imaginé à moitié en songe » (p. 10) sur des choses dont ceux-là seuls ont le droit de parler qui les connaissent de première main. Qui donc éprouverait le besoin d’entendre une confession de foi de Ranke ou de Mommsen, lesquels sont d’ailleurs des savants et des historiens d’un tout autre acabit que ne le fut David Strauss ? Et cependant, s’ils voulaient nous entretenir de leurs croyances et non plus de leurs connaissances scientifiques, ils dépasseraient, de fâcheuse façon, les limites qu’ils se sont tracées. C’est justement ce que fait Strauss lorsqu’il parle de sa foi. Personne n’éprouve le besoin de savoir quelque chose à ce sujet, si ce n’est peut-être quelques adversaires bornés des idées straussiennes qui derrière celles-ci flairent des préceptes vraiment sataniques et qui doivent souhaiter de voir Strauss compromettre ses affirmations savantes par la manifestation d’arrière-pensées à un tel point diaboliques. Peut-être ces individus grossiers ont-ils même trouvé leur compte dans le

dernier livre. Nous autres, qui n'avions aucune raison de flairer ces arrière-pensées diaboliques, nous n'avons rien trouvé de ce genre, et, lors même qu'il y aurait quelque peu de satanisme en surplus, nous n'en serions point mécontents. Car, certainement, aucun esprit malfaisant ne parle de sa nouvelle foi comme en parle Strauss, et encore moins un véritable génie. Ce sont seulement ces hommes que Strauss nous présente en les appelant « *nous* » qui peuvent parler ainsi, ces hommes qui, lorsqu'ils nous exposent leur croyance, nous ennuient encore plus que quand ils nous racontent leurs rêves, qu'ils soient « savants ou artistes, fonctionnaires ou soldats, artisans ou propriétaires, de ceux qui vivent dans le pays par milliers, et non des moindres ». Si loin de vivre à l'écart et dans le silence, à la ville et à la campagne, ils voulaient se manifester par leurs confessions, le bruit de leur *unisono* ne parviendrait pas à tromper sur la pauvreté et la vulgarité de la mélodie qu'ils chantent. Comment cela peut-il nous disposer favorablement, lorsque nous apprenons qu'une profession de foi, partagée par un grand nombre, est faite de telle sorte que si chacun de ceux qui composent ce grand nombre s'apprêtait à nous la raconter, nous ne le laisserions pas terminer et nous l'arrêterions en bâillant ? Si tu es animé d'une pareille croyance — ainsi nous faudrait-il lui parler — au nom du ciel, ne la révèle pas. Peut-être y eut-il jadis quelques innocents qui cherchèrent en David Strauss un « penseur ». Maintenant ils ont trouvé le « croyant » et ils s'en vont désappointés. S'il s'était tu, pour ce petit nombre, il serait resté le philosophe. Tandis que maintenant il ne l'est plus pour personne. Mais il n'ambitionne plus même les honneurs réservés au penseur ; il veut seulement être un nouveau croyant, et il est fier de sa « foi nouvelle ». En affirmant cette nouvelle foi par écrit, il croit rédiger le catéchisme des « idées modernes » et construire la vaste « route de l'avenir ». De fait, nos philistins ne sont plus craintifs et honteux, ils sont, au contraire, remplis d'assurance jusqu'au cynisme.

Il y eut un temps, lointain à vrai dire, où le philistin était simplement toléré comme quelque chose qui ne parle pas et

dont on ne parle pas. Il y eut un autre temps où on lui caressait les rides, le trouvant drôle et aimant à parler de lui. À cause de cela, il devint fat. Il le devint peu à peu, et il se réjouit, de tout cœur, de ses rides et de ses particularités prudhommesques. Alors il se mit à parler de lui-même, à peu près dans la manière de la musique bourgeoise de Riehl.

Mais que vois-je ?
Est-ce une ombre ? Est-ce la réalité ?
Comme mon barbet se fait grand et large !

Car maintenant il se roule déjà comme un rhinocéros sur la « grande route de l'avenir », et au lieu de grognements et d'aboiements nous percevons le ton altier du fondateur de religion. Serait-ce peut-être votre bon plaisir, monsieur le Magister, de fonder la religion de l'avenir ? « Les temps ne me semblent pas encore venus (p. 8). Je ne songe même pas à vouloir détruire une église. » — Mais pourquoi donc pas, monsieur le Magister ? L'important c'est de le pouvoir. Du reste, pour parler franchement, vous vous imaginez vous-même que vous le pouvez. Voyez plutôt la dernière page de votre livre. Là, vous croyez déjà pouvoir affirmer que votre nouvelle route est « la seule grande voie de l'avenir, cette voie qui n'est encore que partiellement terminée et qui a surtout besoin d'être utilisée d'une façon plus générale pour devenir commode et agréable. » Ne continuez donc pas à nier.

Le fondateur de religion s'est démasqué, il a construit la nouvelle route commode et agréable qui mène au paradis de Strauss. C'est seulement le carrosse dans lequel vous voulez nous conduire, ô homme modeste, qui ne vous satisfait pas complètement. Vous dites finalement : « Je ne veux pas prétendre que la voiture à laquelle mes chers lecteurs ont dû se confier avec moi réponde à toutes les exigences (p. 367). On s'y sent horriblement cahoté ». Nous y voilà : vous voulez qu'on vous fasse un compliment, galant fondateur de religion ! Mais nous prétendons vous parler franchement. Si votre lecteur se prescrit à lui-même les 368 pages de votre catéchisme religieux, de façon à en lire une page chaque jour de l'année, si donc il les absorbe à très petites doses, nous croyons qu'il

finira par s’en mal trouver. Et cela par dépit de voir que l’effet ne se produit pas. Qu’il avale donc de bon cœur ! en en prenant autant que possible d’un seul coup, comme l’exige la prescription de tous les livres d’actualité. Alors la boisson ne fera pas de mal, alors le buveur ne sera pas, après coup, mal à son aise et irrité, mais gai et de bonne humeur, comme s’il ne s’était rien passé, comme si aucune religion n’avait été détruite, comme si l’on n’avait pas construit de voie universelle, comme si l’on n’avait pas fait de confessions. — Voilà ce qui s’appelle un effet salutaire ! Le médecin, le remède et la maladie, tout a été oublié ! Et quel rire joyeux ! Quelle continuelle provocation au rire ! Vous êtes enviable, Monsieur, car vous avez fondé la religion la plus agréable, celle dont on honore sans cesse le fondateur, en se moquant de lui.

4.

Le philistin comme fondateur d'une religion de l'avenir, — voilà la foi nouvelle sous sa forme la plus incisive. Le philistin devenu fanatique, — voilà le phénomène insolite qui distingue l'Allemagne d'aujourd'hui. Mais, pour ce qui en est de cet enthousiasme fanatique, gardons provisoirement une certaine circonspection. David Strauss, lui-même, ne nous l'a-t-il pas conseillé dans une phrase pleine de sagesse ? Il est vrai qu'à première vue nous ne devons pas songer à Strauss lui-même, mais au fondateur du christianisme (p. 80). « Nous le savons, il y eut des fanatiques nobles et pleins l'esprit. Un fanatique peut stimuler et élever l'esprit, il peut aussi étendre très loin son influence historique ; nous nous garderons cependant de le choisir comme guide de notre vie. Il nous écarterait du droit chemin, pour peu que nous ne placions point son influence sous le contrôle de la raison. » Nous savons plus encore, nous savons qu'il peut aussi y avoir des fanatiques sans esprit, des fanatiques qui ne stimulent et n'élèvent point et qui espèrent cependant avoir une longue influence historique et dominer l'avenir. Combien plus nous faut-il veiller à placer aussi ce fanatisme-là sous le contrôle de la raison ! Lichtenberg[15] croit même qu'il y a des fanatiques sans talent et que c'est alors que ces fanatiques deviennent des gens vraiment dangereux. Provisoirement nous demandons, pour pouvoir exercer ce contrôle de la raison, à ce que l'on réponde franchement à trois questions. Premièrement : comment les croyants de la nouvelle foi se figurent-ils le ciel ? En deuxième lieu : jusqu'où va le courage que lui procure la foi nouvelle ? En troisième lieu : comment écrit-il ses livres ? Strauss, le sectateur, doit répondre aux deux premières questions, Strauss, l'écrivain, répondra à la troisième.

Le ciel du nouveau croyant ne pourra être ailleurs que sur la terre, car « la perspective chrétienne d'une vie éternelle et divine, de même que les autres consolations, sont irrémédiablement perdues » pour celui qui se place au point de

vue de Strauss, « ne fût-ce que sur un pied » (p. 364). Cela n'est pas sans importance qu'une religion s'imagine son ciel fait de telle ou telle façon ; et, s'il est vrai que le christianisme ne connaît pas d'autres occupations divines que de chanter et de faire de la musique, il va de soi que le philistin à la Strauss ne pourra voir là de perspective consolante. Il y a cependant dans la profession de foi une page toute paradisiaque, c'est la page 294 et le philistin bienheureux ne manquera pas de faire dérouler pour lui ce parchemin. Le ciel tout entier descendra alors jusqu'à lui. « Nous voulons indiquer seulement quelle est notre attitude, écrit Strauss, indiquer quelle fut notre attitude depuis de longues années. À côté de notre profession — car nous appartenons aux professions les plus différentes, et nous ne sommes nullement que des savants et des artistes, mais aussi des fonctionnaires et des soldats, des artisans et des propriétaires, et, comme je l'ai déjà dit, nous ne sommes pas un petit nombre, mais nous sommes plusieurs milliers et non des moindres dans toutes les contrées — à côté de notre profession nous essayons de garder l'esprit aussi ouvert que possible pour tous les intérêts supérieurs de l'humanité. Durant les dernières années nous avons pris un intérêt très vif à la grande guerre nationale et à l'établissement de l'empire allemand. Notre cœur s'élève à la pensée de ce changement, aussi inattendu que magnifique, dans la destinée de notre nation si durement éprouvée. Nous aidons à l'entendement de ces choses par des études historiques, qui sont maintenant devenues accessibles, même au laïque, par une série d'ouvrages aussi attrayants que populaires. Avec cela nous essayons d'augmenter nos connaissances de la nature, au moyen de manuels qui sont à la portée de tout le monde. Et enfin nous trouvons dans les écrits de nos grands poètes, à l'audition des œuvres de nos grands musiciens de quoi stimuler d'une façon parfaite notre esprit et nos sentiments, notre imagination et notre humour. C'est ainsi que nous vivons, et que nous marchons dans le bonheur. »

— Voilà notre homme ! s'écrie triomphalement le philistin qui lit cela. Car, pense-t-il, c'est véritablement ainsi que nous vivons, c'est ainsi que nous vivons tous les jours. Et, comme

Strauss s’entend bien à employer les circonlocutions ! Que veut-il dire, quand il parle des études historiques qui aident à notre compréhension de la situation politique, si ce n’est ceci qu’il recommande la lecture des journaux ? Et en parlant de notre participation vivante à l’édification de l’État allemand, entend-t-il autre chose que notre séjour quotidien à la brasserie ? Une promenade au jardin zoologique n’est-elle pas le meilleur moyen vulgarisateur, par quoi nous élargissons notre connaissance de la nature ? Et enfin, le théâtre et le concert où nous puisons « des stimulants pour notre imagination et notre humour » qui nous satisfont « d’une façon parfaite ». Comme cela est dit avec esprit et dignité ! Voilà notre homme ! car son ciel est notre ciel.

C’est ainsi que triomphe le philistin. Et, si nous ne sommes pas aussi satisfaits que lui, cela tient au fait que nous désirons en savoir davantage. Scaliger avait l’habitude de dire : « N’est-il pas indifférent pour nous que Montaigne ait bu du vin rouge ou du vin blanc ! » Mais combien nous apprécierions, dans notre cas, beaucoup plus important une déclaration aussi catégorique ! Que serait-ce, si nous pouvions apprendre combien de pipes fume tous les jours le philistin, selon le rite de la foi nouvelle, ou quel est le journal qui lui est le plus sympathique, lorsqu’il le lit en buvant son café, la *Gazette nationale* ou la *Gazette de Spener* ? Hélas ! notre curiosité n’est point satisfaite ! Nous ne recevons d’éclaircissements que sur un seul point. Heureusement qu’il s’agit du ciel dans le ciel, c’est-à-dire de ces petits cabinets d’esthétique privée qui sont voués aux grands poètes et aux grands musiciens, ces endroits où le philistin « s’édifie », où, selon son aveu, « toutes ses taches sont enlevées et lavées » (p. 363), de sorte que nous ne pouvons faire autrement que de considérer ces petits cabinets privés comme de véritables établissements de bains. « Cependant, il n’en est ainsi que durant des moments fugitifs, et seulement dans le domaine de l’imagination ; aussitôt que nous revenons à la dure réalité, nous confinant de nouveau dans la vie étroite, la misère ancienne nous envahit de nouveau de tous les côtés. » — C’est ainsi que gémit notre magister.

Mais profitons des moments fugitifs, où nous pouvons séjourner dans cette petite chambre. Le temps nous suffit pour envisager, sous toutes ses faces, l'image idéale du philistin, c'est-à-dire *le philistin lavé de toutes ses souillures*, qui maintenant est le type pur du philistin. Sérieusement, ce qui s'offre ici est instructif. Que personne de ceux qui ont été victimes de la profession de foi ne laisse tomber le livre de ses mains sans avoir lu les deux chapitres qui portent le titre « de nos grands poètes » et « de nos grands musiciens ». C'est là que se dresse l'arc-en-ciel de la nouvelle alliance, et celui qui ne prend pas plaisir à le contempler « est irrémédiablement perdu », comme dit Strauss en une autre occasion, mais comme il pourrait dire également ici, en ajoutant : « celui-là n'est pas encore mûr pour notre point de vue ». N'oublions pas que nous sommes au ciel le plus élevé. L'enthousiaste périégète s'apprête à être notre guide et il s'excuse si l'extrême plaisir que lui procurent toutes les splendeurs le fera parler un peu trop longtemps. « S'il m'arrive, dit-il, de devenir plus loquace que ne le commanderaient les circonstances, le lecteur voudra bien me le pardonner car les lèvres débordent chez celui dont le cœur est plein. Qu'il soit pourtant préalablement assuré d'une chose, c'est que tout ce qu'il va lire ne se compose pas de pages écrites autrefois et que j'intercale ici, mais bien de passages composés pour la circonstance présente » (p. 296). Cet aveu nous cause un moment d'étonnement. Qu'est-ce que cela peut bien nous faire que tous ces jolis petits chapitres aient été écrits exprès ! S'il ne s'agissait que d'écrire ! Entre nous soit dit, je souhaiterais qu'ils fussent écrits un demi-siècle plus tôt. Je saurais du moins alors pourquoi les idées me paraissent si incolores, et pourquoi elles ont sur elles une certaine odeur de vétusté. Mais ce qui me paraît problématique, c'est que quelque chose ait pu être écrit en 1872 et sente le moisi déjà dans la même année. Admettons une fois que quelqu'un s'endorme en lisant ces chapitres et en respirant leur odeur… De quoi pourra-t-il bien rêver ? Un ami m'en a fait part, car la chose lui est arrivée. Il se mit à rêver d'un cabinet de figures de cire : les auteurs classiques se

trouvaient là, joliment imités en cire et en verroterie. Ils pouvaient remuer les bras et tourner de l'œil, tandis qu'un mécanisme à l'intérieur produisait un craquement singulier. Mais il vit quelque chose qui l'inquiéta. C'était une figure informe couverte de rubans et de papier décoloré, qui portait dans sa bouche une étiquette, où était écrit le mot « Lessing ». Mon ami voulut s'approcher de plus près. Il aperçut alors quelque chose d'épouvantable : c'était la chimère homérique : par devant cela ressemblait à Strauss, par derrière à Gervinus, au milieu à une chimère, et, dans l'ensemble, c'était Lessing. Cette découverte lui fit pousser un cri d'effroi. Il se réveilla et ne continua pas sa lecture. Pourquoi donc, monsieur le magister, avez-vous écrit des chapitres aussi bourbeux ?

À vrai dire, ces chapitres nous apprennent certaines choses nouvelles, par exemple ceci, que l'on sait par Gervinus comment et pourquoi Gœthe n'était pas un talent dramatique ; et encore que Gœthe, dans la seconde partie de son *Faust*, a engendré un produit à la fois allégorique et schématique ; et aussi que *Wallenstein* est un *Macbeth* et, tout à la fois, un *Hamlet* ; et de plus que, dans les *Années d'apprentissage de Wilhelin Meister*, le lecteur de Strauss épluche les nouvelles, comme les enfants mal élevés sortent les raisins de Corinthe et les amandes d'une pâte de gâteau ; et, ensuite, que sans l'expressif et l'empoignant on ne saurait atteindre sur la scène d'effet dramatique ; et qu'enfin Schiller est sorti de Kant comme d'un établissement hydrothérapique. Tout cela est évidemment nouveau et frappant, mais cela ne nous « prend » pas, bien que cela surprenne[16]. Et avec autant de certitude que nous affirmons que c'est nouveau, nous pouvons dire aussi que cela ne vieillira jamais, parce que cela ne fut jamais jeune, à cause de sa caducité originelle. Quelles merveilleuses pensées sont celles de ces bienheureux nouveau style, dans leur royaume des cieux esthétique ! Et pourquoi n'ont-ils pas au moins oublié quelque chose, du moment qu'il s'agit de quelque chose d'aussi inesthétique, d'aussi périssable, quelque chose d'aussi visiblement scellé du sceau de la niaiserie que les préceptes de Gervinus ! Il semble pourtant que l'humble

grandeur d’un Strauss et l’orgueilleuse petitesse d’un Gervinus ne s’entendent que trop bien. Gloire alors à tous les bienheureux, gloire aussi à nous autres réprouvés, si ce juge incontesté de l’art poursuit encore l’enseignement de son enthousiasme d’emprunt, et promène « partout le galop de son cheval de louage », comme dit l’honnête Grillparzer avec la netteté qui convient, au point que bientôt le ciel tout entier résonnera sous le sabot de cet enthousiasme galopant ! Certes, il y aura alors plus d’animation et plus de bruit que maintenant où l’enthousiasme de notre guide divin se glisse sur des chaussons de feutre, où l’éloquence molle de son langage fatigue à la longue et finit par dégoûter. Je ne serais pas fâché de savoir quels accents aurait un alléluia dans la bouche de Strauss. Je crois qu’il faut y prêter toute son attention, autrement on risquerait de se tromper et d’entendre une excuse polie ou une galanterie chuchotée. Je puis relater, à ce propos, un exemple instructif et qu’il importe de ne pas suivre. Strauss en a beaucoup voulu à l’un de ses adversaires, de ce que celui-ci osa parler de ses révérences devant Lessing — le malheureux avait simplement mal entendu. Il est vrai que Strauss prétendit qu’il fallait être de sens obtus, pour ne pas comprendre que les simples paroles, relatives à Lessing (au paragraphe 90), venaient du cœur. Je ne songe nullement à mettre en doute cette chaleur. Au contraire, s’adressant à Lessing, de la part de Strauss, elle m’a toujours paru être sujette à caution. Cette même chaleur suspecte à l’adresse de Lessing, je la retrouve, poussée jusqu’à l’ébullition, chez Gervinus. Somme toute, il n’y a pas de grand écrivain allemand qui soit plus populaire chez les petits écrivains allemands que Lessing. Et pourtant, je me garderai bien d’avoir de la reconnaissance à l’égard de ceux-ci ; car, que louent-ils en somme chez Lessing ? D’une part son universalité : il est critique et poète, archéologue et philosophe, dramaturge et théologien ; d’autre part, « cette unité de l’écrivain et de l’homme, du cerveau et du cœur ». Ce dernier trait de caractère distingue tous les grands écrivains et parfois aussi les petits et au fond le cerveau étroit s’accorde terriblement

bien avec le cœur étroit. Et le premier trait de caractère, cette universalité, n'est nullement une distinction, surtout parce que, dans le cas de Lessing, elle fut amenée par la nécessité. Bien plus, ce qu'il y a justement de singulier chez ces admirateurs de Lessing, c'est qu'ils ne portent pas leur regard sur cette misère dévorante qui poursuivit Lessing durant toute sa vie et le poussa à cette « universalité », qu'ils ne sentent pas qu'un pareil homme se consuma trop vite, semblable à une flamme, qu'ils ne s'indignent pas de l'étroitesse et de la pauvreté de son entourage, — les savants en particulier — une étroitesse qui ne peut qu'obscurcir, tourmenter et étouffer une organisation aussi tendre et aussi ardente que la sienne — de sorte que cette universalité tant prisée devrait plutôt engendrer une compassion profonde. « Plaignez donc, s'écrie Gœthe, plaignez l'homme extraordinaire de ce qu'il ait vécu à une époque tellement pitoyable qu'il lui fallut sans cesse agir par des polémiques. »

Comment, vous, mes bons philistins, vous pouvez songer sans honte à Lessing qui fut précisément anéanti par votre stupidité, dans la lutte avec vos butors et vos bonzes ridicules, avec les tares de vos théâtres, de vos savants et de vos théologiens, anéanti, sans oser une seule fois ce coup d'ailes éternel, pour lequel il était venu au monde ? Et quel est votre sentiment lorsque vous évoquez la mémoire de Winkelmann, qui, pour se délivrer de la vue de vos grotesques pédanteries, alla mendier du secours chez les jésuites, et dont l'ignominieuse conversion ne le déshonore pas lui, mais vous ? Vous osez même nommer le nom de Schiller sans rougir ? Regardez son image ! L'œil scintille qui regarde avec mépris par-dessus vos têtes. Ces joues dont les rougeurs portent les stigmates de la mort ne vous disent rien ? Vous aviez là un de ces superbes jouets divins que vos mains ont brisé. Et si, dans celle vie étiolée et traquée jusqu'à la mort, vous enleviez l'amitié de Gœthe, c'est par votre faute qu'elle se serait éteinte plus tôt encore. Tous vos grands génies ont accompli l'œuvre de leur vie sans que vous y ayez contribué, et maintenant vous voudriez ériger ces œuvres en dogmes, pour que l'on ne puisse

plus encourager personne de ceux qui viendront dans l'avenir ! Mais, chez chacun d'eux vous avez été cette « résistance du monde obtus » que Gœthe appelle par son nom dans l'épilogue à la *Cloche*, pour chacun vous avez été les grognons hébétés, les êtres étroits et envieux, ou méchants et égoïstes. Malgré vous, les génies ont créé leur œuvre ; c'est contre vous qu'ils ont dirigé leurs attaques, et, grâce à vous, ils s'effondrèrent trop tôt, brisés ou stupéfiés par la lutte, laissant un travail inachevé. Et c'est à vous que l'on permettrait maintenant, *tamquam re bene gesta*, de louer de pareils hommes ! De les louer avec des paroles qui laissent deviner à qui s'adresse au fond votre louange, et qui, pour cette raison, « pénètre jusqu'au cœur avec tant de feu » qu'il faut vraiment être de sens obtus pour ne pas comprendre devant qui vous vous inclinez. Vraiment, s'écriait déjà Gœthe, nous avons besoin d'un Lessing, et malheur à tous les magisters vaniteux, malheur à ce ciel esthétique si le jeune tigre dont la force inquiète se manifeste partout par le regard ardent et les muscles gonflés, s'en va rôder après le butin !

5.

Comme mon ami eut raison de ne plus vouloir poursuivre sa lecture lorsqu'il fut éclairé, par cette figure fantasmagorique, au sujet du Lessing de Strauss et au sujet de Strauss lui-même. Nous, cependant, nous avons continué à lire et nous avons demandé au gardien de la loi nouvelle de nous introduire aussi dans le sanctuaire de la musique. Le magister ouvre, nous accompagne, nous donne des explications, cite des noms... Enfin nous nous arrêtons avec méfiance et nous le regardons : ne nous serait-il pas arrivé la même aventure que celle dont notre ami fut victime en rêve ? Les musiciens dont parle Strauss, tant qu'il nous en parle, nous paraissent inexactement dénommés, et nous pensons qu'il est question d'autres personnes, si ce n'est de fantômes moqueurs. Lorsqu'il prend par exemple à la bouche le nom de Haydn, avec cette chaleur qui nous parut si suspecte lorsqu'il louangea Lessing, et qu'il essaie de se faire passer pour épopte et prêtre d'un culte des mystères haydniens, mais qu'il compare Haydn à un « honnête pot-au-feu » et Beethoven à de la « confiture » (en parlant des quatuors ! — p. 362), une seule chose demeure certaine pour nous, c'est que son Beethoven à la confiture n'est pas *notre* Beethoven, et que son Haydn à la soupe n'est pas *notre* Haydn. D'ailleurs, le magister trouve que notre orchestre est trop bon pour l'exécution de son Haydn et il prétend que seulement les plus humbles dilettantes peuvent rendre justice à cette musique. Encore une preuve que c'est d'un autre artiste et d'une autre œuvre d'art qu'il veut parler. Il s'agit peut-être de la musique domestique de Riehl.

Mais qui peut bien être ce Beethoven à la confiture dont parle Strauss ? Il aurait fait neuf symphonies dont la *Pastorale* est « la moins spirituelle ». Nous apprenons que, chaque fois qu'il entend la troisième, il est tenté « de prendre le mors aux dents et de chercher aventure », d'où nous pourrions presque inférer qu'il s'agit d'un être double, mi-cheval, mi-chevalier. Au sujet d'une certaine *Eroica*, ce centaure est vivement pris à

partie parce qu'il n'aurait pas réussi à exprimer « s'il s'agit de combats en plein champ, ou de combats dans les profondeurs de l'âme humaine ». Dans la *Pastorale*, il y aurait, paraît-il, « une tempête parfaitement déchaînée » pour laquelle ce serait « vraiment trop insignifiant » d'interrompre une danse champêtre ; c'est pourquoi, « par son lien arbitraire à une cause triviale sous-entendue » — c'est le tour de phrase aussi élégant que correct dont se sert Strauss — cette symphonie devient « la moins spirituelle ». Le magister classique semble même avoir eu présent à l'esprit un terme plus brutal, mais il a préféré s'exprimer, comme il dit, « avec la modestie qui convient ». Mais il a bien tort, notre magister, croyons-nous ; il est cette fois-ci vraiment trop modeste. Qui donc nous instruira encore sur le Beethoven à la confiture, si ce n'est Strauss lui-même, le seul homme qui semble véritablement le connaître ? Du reste, immédiatement après, nous trouvons un jugement vigoureux, prononcé avec l'*immodestie* qui convient, et c'est précisément de la neuvième symphonie qu'il s'agit. Celle-ci ne serait aimée que de ceux qui « prennent le baroque pour le génial, l'informe pour le sublime » (p. 359). Il est vrai qu'un critique aussi sévère que Gervinus lui a souhaité la bienvenue, la considérant comme une confirmation d'une doctrine de Gervinus, mais lui, Strauss, insinue qu'il serait très éloigné de trouver du mérite à « un produit aussi problématique » de *son* Beethoven. « C'est une misère, s'écrie notre magister avec un tendre soupir, c'est une misère que chez Beethoven la jouissance et l'admiration volontiers prodiguée doivent s'amoindrir par de pareilles restrictions ». Il ne faut pas oublier que notre magister est un favori des Grâces ; et celles-ci lui ont raconté qu'elles ont accompagné Beethoven seulement un bout de chemin, et qu'ensuite il les a de nouveau perdues de vue. « C'est là un défaut, s'écrie-t-il, mais croirait-on que cela puisse apparaître aussi comme une qualité ? » — « Celui qui roule l'idée musicale péniblement et jusqu'à en perdre haleine aura l'air de manier ce qu'il y a de plus difficile et d'être le plus fort » (pp. 355, 356). Voilà un aveu, et non point de Beethoven, mais un aveu du « prosateur » classique au sujet de lui-même.

Lui, le célèbre auteur, les Grâces ne le laissent point en route. Depuis le jeu des plaisanteries légères — les plaisanteries de Strauss, — jusqu'aux hauteurs du plus grand sérieux — le sérieux de Strauss — elles demeurent à ses côtés sans se laisser troubler par rien. Lui, l'artiste classique de la prose, porte facilement sa charge, et comme en se jouant, tandis que Beethoven, hors d'haleine, la roule péniblement. Il semble folâtrer avec son poids. C'est là un avantage. Mais croirait-on que cela peut également être une lacune ? — Tout au plus chez ceux-là qui font passer le baroque pour quelque chose de génial, l'informe pour le sublime — n'est-ce pas, Monsieur le favori folâtre des Grâces ?

Nous n'envions à personne les satisfactions qu'il se procure dans le silence de sa chambrette, ou dans un nouveau ciel spécialement apprêté pour lui. Mais de toutes les satisfactions possibles, celle de Strauss est pourtant une des plus singulières. Car, pour s'édifier, un petit holocauste lui suffit. Il jette doucement dans le feu les œuvres les plus sublimes de la nation allemande, pour enfumer ses idoles de leur vapeur. Imaginons un instant, que, par un hasard quelconque, l'*Eroica*, la *Pastorale* et la *Neuvième* fussent tombées en possession de notre prêtre des Grâces, et qu'il n'eût dépendu que de lui de purifier l'image du maître en supprimant les produits douteux — qui donc oserait affirmer qu'il ne les eût point brûlés ? Et c'est ainsi que procèdent effectivement les Strauss de nos jours. Ils ne veulent entendre parler d'un artiste qu'en tant qu'il se prête à leurs services de chambre, et ils ne connaissent que les extrêmes : encenser ou brûler. Qu'ils en prennent à leur aise. Ce qu'il y a de singulier, c'est que l'opinion publique en matière d'art est faible, incertaine et versatile, au point qu'elle permet, sans faire d'objections, cet étalage du plus indigent esprit philistin ; c'est qu'elle ne sent même pas ce que cette scène a de comique quand un petit magister anti-esthétique s'érige en juge d'un Beethoven. Et, pour ce qui en est de Mozart, on devrait vraiment lui appliquer ce qu'Aristote disait de Platon : « Le louer même, n'est pas permis aux médiocres. » Mais ici toute pudeur a disparu, dans le public tout aussi bien

que chez le magister. On lui permet, au magister, non seulement de faire publiquement le signe de la croix devant les œuvres les plus hautes et les plus pures du génie germanique, comme s'il se trouvait en face de quelque chose d'immoral et d'impie, on se réjouit encore de ses aveux sans fard et de la confession de ses fautes, d'autant plus que ce ne sont pas, à vrai dire ses propres fautes qu'il confesse, mais celles qu'il prétend reprocher aux grands esprits. Pourvu que notre magister soit toujours dans le vrai ! se disent parfois ses lecteurs admiratifs pris par des velléités de doute. Mais, il est là, lui-même, souriant et convaincu, il pérore, condamne et bénit, il se découvre devant lui-même et serait à chaque moment capable de dire ce que la duchesse Delaforte disait à Mme de Staël : « Il faut que je l'avoue, ma chère amie, je ne trouve que moi-même qui ai perpétuellement raison. »

6.

Le cadavre est, pour le ver, une belle pensée, et le ver est une vilaine pensée pour ce qui est vivant. Les vers rêvent d'un ciel dans un corps gras, les professeurs de philosophie cherchent le leur en remuant les intestins de Schopenhauer, et, tant qu'il y aura des rongeurs, il y aura aussi un ciel pour les rongeurs. Nous avons ainsi répondu à notre première question : Comment le nouveau croyant s'imagine-t-il son ciel ? Le philistin à la façon de Strauss fait ménage dans les œuvres de nos grands poètes et de nos grands musiciens, comme une vermine qui vit en détruisant, admire en dévorant, adore en digérant.

Mais nous nous étions posé une seconde question : Jusqu'où va le courage que la nouvelle religion donne à ses croyants ? Celle-là aussi aurait déjà reçu une réponse si le courage et l'impertinence étaient une seule et même chose. Alors Strauss ne manquerait pas d'un véritable et juste courage de mamelouk, car la modestie qui conviendrait, cette modestie dont parle Strauss à propos de Beethoven dans un passage précité, n'est qu'une tournure de style et nullement une tournure morale. Strauss participe abondamment de l'audace dont tout héros victorieux croit avoir le droit. Toutes les fleurs n'ont poussé que pour lui, le vainqueur, et il loue le soleil d'être venu à temps pour éclairer *sa* fenêtre. Il n'épargne même pas au vieil et vénérable univers, sa propre louange comme s'il avait fallu cette louange pour sanctifier l'univers qui, dès lors, aurait le droit de tourner autour de la monade centrale David Strauss. Il se plaît à nous enseigner que l'univers, bien qu'il soit une machine avec des rouages et des dents, avec de pesants maillets et de lourds pilons, « possède non seulement des rouages impitoyables, mais reçoit aussi le flot d'une huile lénitive » (p. 365). L'univers ne sera pas précisément animé de reconnaissance à l'égard de ce magister aux folles métaphores qui, lorsqu'il voulut condescendre à en faire l'éloge, n'a pas su trouver de meilleur symbole. Comment donc appelle-t-on l'huile

qui s'égoutte sur les maillets et les pilons d'une machine ? Et combien l'ouvrier serait consolé, s'il savait que cette huile coule sur lui tandis que la machine saisit ses membres ? Admettons simplement que l'image soit malheureuse, et fixons notre attention sur un autre procédé par lequel Strauss cherche à établir quel est en somme son état d'esprit en face de l'Univers. La question de Marguerite erre sur ses lèvres : « Il m'aime — il ne m'aime pas — m'aime-t-il ? » Et si Strauss n'effeuille pas de pétales de fleurs ou ne s'amuse pas à compter les boutons de son habit, ce qu'il fait, bien qu'il y faille peut-être un peu plus de courage, n'en est pas moins innocent. Strauss veut savoir exactement si oui ou non son sentiment à l'égard du « tout » est paralysé et atrophié, et, à cette fin, il se fait une piqûre. Car il sait que l'on peut, sans douleur, piquer un membre d'un coup d'aiguille, quand ce membre est paralysé ou atrophié. À vrai dire, il ne se pique pas véritablement, mais il se sert d'un moyen plus violent encore qu'il décrit ainsi : « Nous ouvrons Schopenhauer qui frappe notre idée au visage à chaque occasion » (p. 143). Or, une idée n'ayant pas de visage — fût-elle même l'idée de Strauss par rapport à l'univers — mais le visage pouvant tout au plus appartenir à celui qui a l'idée, le procédé se décompose en plusieurs actions. Strauss ouvre Schopenhauer lequel le frappe... au visage. Alors Strauss « réagit » dans un sens « religieux », c'est-à-dire qu'il se met à frapper à son tour sur Schopenhauer, il se répand en injures, parle d'absurdités, de blasphèmes, de scélératesses, déclare même que Schopenhauer n'avait pas toute sa raison. Résultat de la bataille : « Nous exigeons pour notre univers la même piété que celle que l'homme pieux d'autrefois exigeait à l'égard de son Dieu ». — Disons la chose plus brièvement : « il m'aime ! » Il se rend la vie dure, notre favori des Grâces, mais il est courageux comme un mamelouk et il ne craint ni le diable ni Schopenhauer. Combien d'« huile lénitive » il userait si de pareilles façons de procéder devaient être fréquentes !

D'autre part, nous comprenons très bien quelle reconnaissance Strauss doit avoir à l'égard de ce Schopenhauer qui chatouille, pique et frappe. C'est pourquoi

les marques de faveur qu'il lui prodigue dans la suite ne nous surprennent pas outre mesure. « Il suffit de feuilleter les écrits de Schopenhauer, quoique l'on fasse bien de ne pas se contenter de les feuilleter et que l'on devrait les étudier aussi », etc. (p. 141) À qui le chef des philistins s'adresse-t-il là ? Lui, dont on peut démontrer qu'il n'a jamais étudié Schopenhauer, lui dont Schopenhauer serait forcé de dire tout au contraire : « Voilà un auteur qui ne mérite pas d'être feuilleté et, encore moins d'être lu. » Visiblement, en ouvrant Schopenhauer, il l'a avalé de travers et, en toussant légèrement, il cherche à s'en débarrasser. Mais pour remplir la mesure des éloges naïfs, Strauss se permet encore de recommander le vieux Kant. Il parle de son *Histoire et théorie générales du ciel*, de l'année 1755, et dit : « C'est une œuvre qui m'a toujours semblé avoir une importance égale à la *Critique de la raison*, publiée plus tard. S'il faut admirer ici la profondeur des aperçus, on admirera là la largeur et l'étendue du coup d'œil ; ici c'est le vieillard qui tient avant tout à une connaissance certaine bien que limitée : là nous reconnaissons l'homme avec tout le courage de sa découverte et de sa conquête intellectuelles. » Ce jugement de Strauss sur Kant ne m'a pas paru plus modeste que celui qu'il porta sur Schopenhauer. Si nous avons ici le chef à qui il importe, avant tout, d'exprimer avec sûreté un jugement, si médiocre fût-il, là le célèbre prosateur se présente à nous et verse, avec le courage de l'ignorance, même sur Kant, l'extrait de ses louanges. Le fait véritablement incompréhensible que Strauss ne trouva dans la Critique de la raison de Kant rien qui pût servir à son testament des idées modernes et qu'il ne sut parler qu'au gré du plus grossier réalisme doit être compté précisément parmi les traits les plus caractéristiques, et les plus frappants de ce nouvel évangile, lequel se désigne d'ailleurs lui-même simplement comme le résultat, péniblement acquis, de longues études sur le domaine de l'histoire et de la science et qui, par conséquent, va jusqu'à renier l'élément philosophique. Pour le chef des philistins et ceux qu'il appelle « nous » il n'y a pas de philosophie kantienne. Il ne soupçonne

rien de l’antinomie fondamentale de l’idéalisme et du sens très relatif de toute science et de toute raison. Ou plutôt, c’est précisément la raison qui devrait lui montrer combien peu on peut déduire de la raison à l'« en soi » des choses. Il est pourtant vrai que, pour les gens d’un certain âge, il est impossible de comprendre Kant, surtout lorsque, comme Strauss, dans sa jeunesse, on a compris ou cru comprendre Hegel, « l’esprit gigantesque », et qu’à côté de cela on a même dû s’occuper de Schleiermacher, « lequel possédait presque trop de sagacité », comme dit Strauss. Strauss jugera singulier que je lui dise qu’il se trouve encore, vis-à-vis de Hegel et de Schleiermacher, dans une « dépendance absolue » et que l’on peut expliquer sa doctrine de l’univers, sa façon de comprendre les choses *sub specie biennii*, sa servilité devant les conditions de l’Allemagne et avant tout son optimisme éhonté de philistin, par certaines impressions de jeunesse, par des habitudes précoces et des phénomènes maladifs. Quand il arrive à quelqu’un d’être malade de la maladie hégélienne ou schleiermacherienne, il ne pourra jamais guérir complètement.

Il y a un passage dans le livre des confessions où cet optimisme incurable s’étale avec une béatitude qui vous a véritablement des airs de fête (pp. 142, 143). « Si le monde est une chose, dit Strauss, une chose dont on dit qu’il vaudrait mieux qu’elle ne fût point, et bien alors, l’intellect du philosophe, lequel forme un fragment de ce monde, est un intellect qui ferait mieux de ne pas penser. Le philosophe pessimiste ne s’aperçoit pas qu’il déclare avant tout mauvais son propre intellect, lequel expose que le monde est mauvais ; si pourtant un intellect qui déclare que le monde est mauvais est un mauvais intellect, il faut en inférer, au contraire, que le monde est bon. Il se peut que généralement l’optimisme tienne sa tâche pour trop facile ; par contre les démonstrations de Schopenhauer sur le rôle formidable que jouent la douleur et le mal dans le monde sont tout à fait à leur place. Mais toute philosophie véritable est nécessairement optimiste, parce que, dans le cas contraire, elle nierait son droit à l’existence. » Si cette réfutation de Schopenhauer n’est pas ce que Strauss a

appelé en un autre endroit une « réfutation accompagnée des bruyantes jubilations des sphères supérieures »[17], je ne comprends pas cette tournure de phrase théâtrale dont il se sert une fois pour confondre ses adversaires. L'optimisme s'est rendu là avec intention sa tâche facile. Mais le tour de force consistait précisément à faire croire que ce n'était rien du tout que de réfuter Schopenhauer et de secouer le fardeau en se jouant, afin que les trois grâces prennent sans cesse plaisir au spectacle de cet optimisme folâtre. Il s'agit précisément de démontrer par l'action qu'il est inutile de prendre un pessimiste au sérieux. Les sophismes les plus inconsistants suffisent à démontrer qu'en face d'une philosophie aussi « malsaine et peu profitable » que la philosophie de Schopenhauer il n'est pas permis de gaspiller des preuves, mais tout au plus des phrases et des plaisanteries. En lisant de semblables passages, on comprendra la déclaration solennelle de Schopenhauer qui affirmait que l'optimisme, quand il n'était pas le bavardage irréfléchi de ceux dont le front sans pensées n'abrite que des mots, lui apparaissait non seulement comme une opinion absurde, mais encore comme une opinion véritablement scélérate, comme une amère ironie, en face des souffrances indicibles de l'humanité. Quand le philistin fait de l'optimisme un système comme fait Strauss, il aboutit à une façon de penser véritablement scélérate, c'est-à-dire à une stupide théorie du bien-être pour le « moi » ou le « nous », et il provoque l'indignation.

Qui donc ne serait pas exaspéré en lisant, par exemple, l'explication suivante qui sort visiblement de cette scélérate théorie du bien-être : « Jamais, affirme Beethoven, il n'eût été capable de composer une musique comme celle de *Figaro* ou de *Don Juan*. *La vie ne lui avait pas assez souri pour qu'il puisse la voir avec autant de sérénité, et prendre autant à la légère la faiblesse des hommes* » (p. 360). Pour fixer cependant l'exemple le plus violent de cette scélérate vulgarité de sentiments, il suffit d'indiquer ici que Strauss n'arrive pas à expliquer autrement l'instinct de négation profondément sérieux et le courant de sanctification ascétique des premiers

siècles de l’église chrétienne qu’en prétextant une sursaturation de jouissances sexuelles de tous genres, ainsi qu’un dégoût et un malaise qui en ont été le résultat.

Les Perses l’appellent bidamag buden,
Les Allemands disent : mal aux cheveux.

C’est là la propre citation de Strauss et il n’a pas honte. Quant à nous, nous nous détournons un instant pour surmonter notre écœurement.

7.

De fait, notre chef des philistins est brave et même téméraire en paroles, partout où, par sa bravoure, il croit pouvoir divertir ses nobles compagnons qu'il appelle « nous ». Donc l'ascétisme et l'abnégation des vieux anachorètes et des saints d'autrefois ne seraient qu'une forme du *mal aux cheveux* ; Jésus devrait être présenté comme un exalté qui, de nos jours, échapperait difficilement au cabanon, et l'anecdote de la résurrection du Christ mériterait d'être qualifié de « charlatanisme historique ». — Laissons passer, pour une fois, tout cela pour y étudier la façon particulière de courage dont Strauss, notre « philistin classique », est capable.

Écoutons d'abord sa profession de foi : « C'est, à vrai dire, une tâche déplaisante et ingrate de dire au monde ce qu'il aime précisément le moins entendre. Le monde se plaît à dépenser son capital, comme font les grands seigneurs, il reçoit et il dépense tant qu'il a encore quelque chose à dépenser. Mais quand quelqu'un se met à additionner les articles et à présenter la balance il le considère comme un trouble-fête. Et c'est à cela que m'ont poussé de tout temps mon tour d'esprit et ma façon d'être. » Un pareil tour d'esprit et une pareille façon d'être peuvent paraître courageux, il faudrait cependant savoir si ce courage est naturel et primesautier ou s'il n'est pas emprunté et artificiel. Peut-être que Strauss s'est seulement accoutumé au moment voulu à être le trouble-fête de profession et qu'après coup il s'est donné, peu à peu, le courage de cette profession. La lâcheté naturelle, qui est le propre du philistin, s'accorde très bien avec tout cela. On s'en aperçoit tout particulièrement au manque de logique de ces phrases qu'il faut du courage pour prononcer. Cela fait un bruit de tonnerre et l'atmosphère n'en est pas purifiée. Strauss n'aboutit pas à une action agressive, mais seulement à des paroles agressives. Il choisit ses paroles aussi offuscantes que possible, et use en des expressions rudes et tapageuses tout ce qui s'est accumulé en lui de force et d'énergie. Après avoir

prononcé la parole, il est plus lâche que le serait celui qui n'aurait jamais parlé. Sa morale qui reflète l'action montre encore qu'il n'est qu'un héros du verbe, et qu'il évite toutes les occasions où il serait nécessaire de passer des mots aux choses profondément sérieuses. Il proclame, avec une franchise digne d'admiration, qu'il n'est plus chrétien, mais il ne veut troubler aucune satisfaction de quelque espèce qu'elle soit ; il trouve contradictoire de fonder une société pour renverser une autre société — ce qui est discutable. Avec un sentiment de bien-être un peu rude, il s'enveloppe dans le vêtement velu de nos généalogistes du singe et loue Darwin comme un des plus grands bienfaiteurs de l'humanité. Mais notre confusion est grande de voir que son éthique s'édifie indépendamment de la question : « Comment comprenons-nous le monde ? » C'était l'occasion de montrer un courage naturel, car Strauss aurait dû tourner le dos à ceux qu'il appelle « nous » et conclure du *bellum omnium contra omnes* et du privilège des plus forts à des privilèges moraux pour la vie, lesquels ne pourraient naître que dans un esprit intrépide, comme fut celui d'Hobbes, et dans un amour de la vérité bien autrement grandiose que celui qui ne se manifeste jamais que par de vigoureuses invectives contre les curés, le miracle et le « charlatanisme historique » de la résurrection. Car, avec une éthique darwinienne véritable et sérieusement soutenue jusqu'au bout, on aurait contre soi le philistin que l'on a pour soi, lorsque l'on a recours à de pareilles invectives.

« Toute action morale, dit Strauss, est une détermination de l'individu conforme aux idées de l'espèce » (p. 236). Traduit d'une façon plus concrète, cela veut dire simplement : vis comme un homme et non comme un singe ou un phoque. Cet impératif est malheureusement tout à fait inapplicable et sans force, parce que, sous le concept « homme », on attelle à la même charrue les êtres les plus dissemblables, par exemple un Patagon et le magister Strauss, et parce que personne n'aura le courage de dire — et ce serait encore à bon droit — vis en Patagon ! ou : vis en magister Strauss ! Si pourtant quelqu'un allait jusqu'à exiger de lui-même : vis en génie ! c'est-à-dire en

expression idéale de l'espèce *homme*, alors qu'en réalité le hasard l'a fait naître soit Patagon, soit magister Strauss, combien nous souffririons alors de l'importunité de ces maniaques, ivres de génie et d'originalité, dont Lichtenberg stigmatisait déjà la pullulation champignonesque en Allemagne, de ces maniaques qui, avec des cris sauvages, émettent la prétention de nous faire écouter la profession de foi de leur croyance la plus récente. Strauss ne sait pas encore que jamais une « idée » ne peut rendre les hommes plus moraux et meilleurs et qu'il est tout aussi facile de prêcher la morale qu'il est difficile d'en fonder une. Sa tâche eût été, au contraire, d'expliquer et d'analyser sérieusement, en partant des principes darwiniens, les phénomènes de la bonté humaine, de la compassion, de l'amour et de l'abnégation. Mais il a préféré fuir la tâche de l'*explication* en faisant un saut dans l'impératif. Ce faisant, il lui arrive même de passer outre, d'un cœur léger, aux théories fondamentales de Darwin. « N'oublie, en aucun instant, dit Strauss, que tu es un être humain et non pas seulement un organisme de la nature, que tous les autres sont également des hommes, c'est-à-dire, malgré leur diversité intellectuelle, quelque chose de semblable à toi, avec les mêmes besoins et les mêmes exigences — et c'est là la somme de toute morale » (p. 238). Mais d'où vient cet impératif ? Comment l'homme peut-il le renfermer au fond de lui-même, alors que, selon Darwin, l'homme est simplement un être de la nature et qu'il s'est développé, selon des lois différentes de cet impératif, jusqu'à la hauteur de l'homme ? En oubliant à tout instant que les autres êtres de la même espèce possèdent les mêmes droits, en se considérant comme le plus fort et en amenant, peu à peu, la disparition des autres exemplaires d'un naturel plus faible. Tandis que Strauss est forcé d'admettre qu'il n'y eut jamais deux êtres exactement pareils et que toute l'évolution de l'homme, depuis le degré animal jusqu'au sommet du philistin cultivé, est lié à la loi de la diversité individuelle, il ne lui coûte rien néanmoins de proclamer aussi le contraire : « Agis comme s'il n'existait pas de diversités individuelles ! » Où faut-il chercher là la doctrine morale

Strauss-Darwin ? Où donc est resté le courage ?

Nous pouvons alors constater, avec une nouvelle preuve à l'appui, à quel point s'arrête le courage pour se transformer aussitôt en son contraire. Car Strauss continue : « N'oublie à aucun moment que toi et tout ce que tu perçois en toi et autour de toi n'est pas un fragment sans connexion, un chaos sauvage d'atomes et de hasards, mais que, conformément à des lois éternelles, tout est sorti d'une seule source originelle de toute vie, de toute raison et de toute bonté — et que c'est là la substance de toute religion » (p. 239). Mais de cette source originelle découle, en même temps, tout déclin, toute déraison et tout mal, et, chez Strauss, le nom de tout cela est « univers ».

Comment cet univers avec les traits contradictoires et s'annulant les uns les autres que lui prête Strauss, serait-il digne d'une adoration religieuse et comment saurait-on s'adresser à lui en lui prêtant le nom de Dieu comme il le fait (p. 365) ? « Notre Dieu ne nous prend pas dans nos bras du dehors (on s'attend ici, par antithèse, à une façon assez singulière de prendre dans ses bras *du dedans*), mais il ouvre dans notre for intérieur des sources de consolation. Il nous montre que le hasard serait un maître déraisonnable, mais que la nécessité, c'est-à-dire l'enchaînement des causes dans le monde, est la raison même. (Un phénomène que ceux que Strauss appelle « nous » ne remarquent pas, parce qu'ils ont été élevés dans l'adoration hégélienne de la réalité, c'est-à-dire dans l'*adulation du succès*). « Il nous apprend à reconnaître que ce serait vouloir la destruction de l'univers si l'on exigeait qu'une exception fût faite à l'accomplissement d'une seule loi de la nature. » Au contraire, monsieur le magister, un naturaliste honnête croit à la conformité absolue aux lois de la nature, mais sans se prononcer, en aucune façon, sur la valeur morale ou intellectuelle de ces lois. Dans de semblables affirmations, ce savant reconnaîtrait l'attitude très anthropomorphique d'un esprit qui ne sait pas se tenir dans les limites de ce qui est permis. Mais c'est justement au point où un honnête naturaliste se résigne que Strauss « réagit dans un

sens religieux », pour nous servir de son expression, et il procède alors en savant déloyal et anti-scientifique. Il admet, sans plus, que tout ce qui arrive possède *la plus haute* valeur intellectuelle, que tout est donc absolument raisonnable, ordonné en vue des causes finales et qu'une révélation de la bonté éternelle y est incluse. Il a donc besoin de faire appel à une complète cosmodicée et se trouve en désavantage à l'égard de celui qui se contente d'une théodicée et qui peut, par exemple, considérer toute l'existence de l'homme comme la punition d'une faute ou comme un état d'épuration. En cet endroit et en face de cette difficulté, Strauss hasarde même une fois une hypothèse métaphysique, la plus sèche et la plus boiteuse qu'il soit, simple parodie involontaire d'une parole de Lessing. « Lessing, est-il écrit p. 219, Lessing disait que si Dieu tenait dans sa main droite toute la vérité, et dans sa main gauche le seul désir toujours vivace d'atteindre la vérité, bien que l'erreur perpétuelle en fût la condition, si Dieu lui laissait le choix entre les deux alternatives, il le prierait humblement de lui accorder le contenu de la main gauche. — Cette parole de Lessing a, de tous temps, été considérée comme une des plus belles qu'il nous ait laissées. On y a trouvé l'expression géniale de son infatigable joie de chercheur, de son besoin d'activité perpétuelle. Elle a toujours fait sur moi une impression toute particulière, parce que, derrière sa signification subjective, je devinais une signification objective d'une portée infinie. Car ne contient-elle pas la meilleure réponse au grossier langage de Schopenhauer qui parle du Dieu mal conseillé qui ne sut rien faire de mieux que de descendre sur cette terre misérable ? Que serait-ce, si le créateur lui-même avait été de l'avis de Lessing, s'il avait préféré la lutte à la tranquille possession ? » Vraiment ! un Dieu qui choisirait l'*erreur perpétuelle*, accompagnée du désir de la vérité, un Dieu qui se jetterait peut-être même humblement aux pieds de Strauss et lui dirait : Toute la vérité est pour toi !... Si jamais un Dieu et un homme ont été mal conseillés, ce fut ce Dieu de Strauss, amateur d'erreurs et de fautes, et cet homme de Strauss qui pâtit des erreurs et des

fautes de l’amateur. Certes, voilà qui aurait « une signification d’une portée infinie » ! L’huile universelle et lénitive de Strauss se met à couler ! On pressent alors la sagesse de tout devenir et de toutes les lois de la nature ! Vraiment ? Notre univers ne serait-il pas, bien au contraire, comme Lichtenberg s’est une fois exprimé, l’œuvre d’un être subalterne, qui ne s’entendait pas encore très bien à son affaire, par conséquent une tentative, un coup d’essai, une œuvre sur laquelle on continue à travailler ? Strauss lui-même serait donc contraint de s’avouer que notre univers n’est pas le théâtre de la raison, mais de l’erreur, et que la conformité aux lois ne contient rien de consolant, parce que toutes les lois ont été promulguées par un Dieu qui se trompe à plaisir.

C’est véritablement un spectacle divertissant de voir Strauss, en architecte métaphysicien, en train de construire dans les nuages. Mais pour qui ce spectacle est-il mis en scène ? Pour ces braves patauds que Strauss appelle « nous », afin que leur bonne humeur ne soit pas troublée. Peut-être leur est-il arrivé d’avoir été saisis de peur au milieu des rouages impitoyables et rigides de la machine universelle et implorent-ils en tremblant le secours de leur chef. C’est pourquoi Strauss laisse couler son « huile lénitive », c’est pourquoi il amène au bout d’une corde un Dieu égaré par la passion, c’est pourquoi il se met à jouer une fois le rôle tout à fait étrange d’un architecte métaphysicien. Il fait tout cela parce que ces braves gens ont peur et qu’il a peur lui-même, — et c’est alors que nous apercevons les limites de son courage, même vis-à-vis de ceux qu’il appelle « nous ». Car il n’ose pas leur dire loyalement : Je vous ai délivrés d’un Dieu qui aide et qui a pitié, l'« univers » n’est qu’un « mécanisme » implacable, prenez garde à ne pas être écrasés par ses rouages ! Il n’en a pas le courage, il faut donc que la sorcière s’en mêle, je veux dire la métaphysique. Mais le philistin préfère la métaphysique de Strauss à la métaphysique chrétienne et l’idée d’un Dieu qui se trompe est plus sympathique que l’idée d’un Dieu qui fait des miracles. Car lui, le philistin, peut se tromper, mais il n’a jamais fait un miracle.

Pour la même raison, le philistin déteste le génie, car le génie possède, à juste titre, la réputation de faire des miracles. Et c'est pourquoi l'on trouvera très instructive la lecture d'un passage de notre auteur, le seul où il s'élève en défenseur audacieux du génie et, en général, de toutes les natures d'esprit aristocratique. Pourquoi donc cette attitude ? Par crainte... par crainte des démocrates socialistes. Il renvoie à Bismarck, à Moltke, « dont la grandeur peut d'autant moins être niée qu'elle se fait valoir sur le domaine des faits extérieurs. Leur spectacle force les plus entêtés et les plus rébarbatifs parmi ces gaillards à regarder un peu au-dessus d'eux, pour apercevoir ces êtres sublimes, au moins jusqu'aux genoux » (p. 280). Voulez-vous peut-être, monsieur le magister, initier les démocrates socialistes dans l'art de recevoir des coups de botte ? La bonne volonté d'en distribuer se rencontre partout, et vous pouvez, en effet, fort bien garantir que ceux qui recevront les coups de pieds verront les « êtres sublimes » jusqu'à la hauteur des genoux. « Dans le domaine de l'art et de la science, continue Strauss, les rois qui construisent et qui procurent du travail à une foule de charretiers ne manqueront jamais. » Je veux bien... mais si d'aventure les charretiers se mettent à construire ? Cela peut arriver, monsieur le magister, vous le savez fort bien... et c'est alors que les rois ont de quoi rire.

Cet assemblage d'effronterie et de faiblesse, de paroles audacieuses et de lâche accommodement ; ces subtiles considérations, pour savoir comment et au moyen de quelles phrases on réussit à en imposer au philistin, ou à le combler de flatteries ; ce manque de caractère et de force avec l'apparence de la force et du caractère ; ce défaut de sagesse, avec l'affectation de supériorité et de maturité dans l'expérience — c'est tout cela que je déteste dans ce livre. Si je pouvais imaginer qu'il existe des jeunes gens qui supportent la lecture d'un pareil livre, des jeunes gens capables de l'apprécier, je serais forcé de renoncer avec tristesse, à tout espoir en leur avenir. Cette profession de foi d'un pauvre esprit philistin désespéré et véritablement méprisable serait-elle vraiment

l’expression du sentiment de plusieurs milliers d’individus, de ces individus que Strauss appelle « nous » et qui seraient les pères des générations futures ? Ce sont là des perspectives épouvantables pour celui qui aimerait encourager les races à venir à réaliser ce que le présent ne possède pas… je veux dire une culture véritablement allemande. Pour celui-là le sol semble couvert de cendre, toutes les étoiles paraissent obscurcies ; chaque arbre qui a péri, chaque champ dévasté semble lui crier : tout cela est stérile et perdu ! Ici il n’y a plus de printemps ! Il sera pris d’un sentiment analogue à celui qui s’empara du jeune Gœthe lorsqu’il jeta un coup d’œil dans le triste crépuscule athée du *Système de la nature*. Ce livre lui parut si gris, si cimmérien, si sépulcral qu’il eut de la peine à supporter sa présence, qu’il s’effraya devant lui comme devant un fantôme.

8.

Nous voici suffisamment instruits au sujet du ciel et du courage de notre nouveau croyant, pour pouvoir aussi nous poser la dernière question : comment écrit-il ses livres ? et de quel ordre sont ses sources religieuses ?

Celui qui saura répondre à cette question, sévèrement et sans préjugés, apercevra un autre problème qui prête à réfléchir plus que tout autre, dans le fait que l'oracle manuel du philistin allemand a été demandé en six éditions successives, surtout s'il apprend encore qu'on a fait à cet oracle le plus brillant accueil dans le monde savant et même dans les universités allemandes. On prétend que certains étudiants l'ont salué comme une sorte de canon pour les esprits forts, et les professeurs de ne point contredire à cette opinion. Çà et là on a même voulu le considérer comme un *livre de religion pour le savant*. Il est vrai que Strauss lui-même donne à entendre que sa profession de foi peut fort bien être plus qu'un livre d'information à l'usage des savants et des hommes cultivés. Mais tenons-nous-en provisoirement au fait qu'il s'adresse de préférence aux savants, pour leur présenter l'image de la vie telle qu'ils la vivent eux-mêmes. Car c'est là précisément le tour de force du magister de se donner l'air de présenter l'idéal d'une nouvelle conception de l'univers, pour entendre chanter ses louanges de toutes les bouches, chacun pouvant croire que c'est lui qui considère ainsi le monde et la vie, en sorte que Strauss verrait réaliser en sa personne ce qu'il demande seulement à l'avenir.

Par là s'explique aussi, en partie, le succès extraordinaire de cet ouvrage. « Nous vivons ainsi qu'il est ici décrit, c'est l'image de notre existence de bonheur ! » s'écrie le savant, et il se réjouit de voir que d'autres s'en réjouissent. S'il pense autrement au sujet de Darwin, par exemple, ou de la peine de mort, cet écart lui paraît sans importance parce que, dans l'ensemble, il a l'impression de respirer sa propre atmosphère et d'entendre l'écho de *sa* voix et de *ses* besoins. Quel que soit

l’effet pénible que puisse faire cette unanimité de sentiment sur tout ami véritable d’une culture allemande, il lui faut chercher, avec une sévérité implacable, à expliquer ce phénomène et ne pas redouter de publier son explication.

Certes, nous connaissons tous la façon particulière à notre époque de cultiver les sciences, nous la connaissons parce qu’elle est notre vie même. Et c’est pourquoi presque personne ne se pose la question de savoir quels pourraient être, pour la « culture », les résultats d’un pareil usage des sciences, en admettant même que l’on trouve partout les meilleures facultés et la volonté la plus loyale d’agir en vue de la civilisation. L’âme même d’un homme scientifique (abstraction faite de son état actuel) renferme un véritable paradoxe. L’homme scientifique se comporte comme s’il était un des plus fiers désœuvrés du bonheur, comme si l’existence n’était pas une chose funeste et grave, mais un patrimoine garanti, pour une durée éternelle. Il croit pouvoir se permettre d’élucider des problèmes qui, somme toute, ne devraient intéresser quelqu’un que s’il s’était assuré d’avoir l’éternité devant lui. Héritier d’un petit nombre d’heures fugitives, il voit autour de lui les abîmes les plus affreux. Chaque pas en avant devrait lui remettre ces questions en mémoire : D’où venons-nous ? Où allons-nous ? À quoi bon vivre ? Mais son âme s’échauffe à l’idée de sa tâche, que ce soit de compter les étamines d’une fleur, ou de casser les roches au bord du chemin. Et il se plonge dans ce travail, entraîné par tout le poids de son intérêt, de son plaisir, de sa force et de ses aspirations. Ce paradoxe qu’est l’homme scientifique s’est mis récemment, en Allemagne, à une allure si pressée que l’on pourrait prendre la science pour une fabrique et croire que chaque minute de temps perdu ferait encourir une punition. Le voici qui travaille comme s’il appartenait au quatrième état, la caste des esclaves ; son étude n’est plus une occupation, mais un cas de nécessité ; il ne regarde ni à droite ni à gauche et il se meut au milieu de toutes les affaires et aussi au milieu de toutes les difficultés que la vie porte dans son sein avec cette demi-attention ou cet insupportable besoin de repos qui est propre à l’ouvrier épuisé.

C’est aussi l’attitude qu’il prend vis-à-vis de la culture. Il se comporte comme si, pour lui, la vie n’était qu’*otium*, mais *sine dignitate*. Et, même quand il rêve, il ne jette pas son joug loin de lui. Il est pareil à l’esclave, qui, même quand il est libre, rêve encore de misère, de précipitation et de coups. Nos savants se distinguent fort peu, et en tous les cas point à leur avantage, de l’agriculteur qui veut augmenter son bien héréditaire et qui, du soir au matin, peine à cultiver son champ, à conduire sa charrue et à encourager ses bœufs. Or, Pascal croit que les hommes s’efforcent seulement ainsi à faire leurs affaires et à cultiver leurs sciences pour échapper aux problèmes importants que toute solitude, tous les loisirs véritables leur imposeraient, et il s’agit précisément des problèmes du pourquoi et du comment. Chose singulière, nos savants ne songent même pas à la question la plus proche, celle de savoir à quoi peuvent bien servir leur travail, leur hâte, leurs douloureux transports. Ce n’est pourtant pas à gagner leur pain ou conquérir des hommes. Certainement non. Et pourtant vous prenez de la peine, à la façon de ceux qui ont faim et vous vous emparez, sans choix, de tous les mets dont la table de la science si chargée, avec une avidité qui pourrait faire croire que vous avez le ventre creux. Mais si, en hommes scientifiques, vous agissez avec la science, comme font les travailleurs avec les tâches que leur imposent les besoins de la vie, que deviendra une culture, condamnée à attendre l’heure de sa naissance et de sa délivrance, en face d’une méthode à un tel point agitée et essoufflée, d’une méthode qui se débat sans suite ? Personne n’a de temps de reste pour elle... et à quoi peut donc servir la science si elle n’a pas le temps pour la culture ? Répondez-nous, répondez-nous sur ce seul point : d’où vient, où va, à quoi bon toute science, si elle ne doit pas mener à la culture ? Mènerait-elle peut-être à la barbarie ? Nous serions tentés de le croire, et nous penserions que le monde savant est déjà effroyablement avancé dans cette direction, si nous pouvions imaginer que des livres aussi superficiels que celui de Strauss suffiraient à son actuel degré de culture. Car c’est précisément dans ce livre que nous

trouvons ce répugnant besoin de récréation, et cet accommodement provisoire, où l'on n'écoute qu'à moitié, avec la philosophie et la culture et, en général, avec tout le sérieux de la vie. On se souvient de réunions d'hommes appartenant au monde savant, où, quand chacun a parlé de sa spécialité, la conversation ne dénote plus que la fatigue, le besoin de distraction à tout prix, l'éparpillement dans la mémoire et l'incohérence des conceptions. Si nous entendons parler Strauss de toutes les questions vitales, que ce soit le problème du mariage, ou la guerre, ou encore la peine de mort, nous sommes effrayés de son manque d'expériences vraies et de connaissance originale du cœur humain. Tous les jugements sont uniformément livresques, ou même, au fond, simplement journalistiques. Les réminiscences littéraires remplacent les idées véritables et l'entendement pratique des choses ; une modération affectée et une phraséologie vieillotte doivent compenser pour nous le manque de sagesse et de maturité dans la pensée. Comme tout cela correspond à l'esprit qui anime les chaires bruyantes de la science allemande dans les grandes villes ! Combien un tel esprit doit être sympathique à tel autre esprit ! Car c'est précisément en ces lieux que la culture est devenue de plus en plus rare que la formation d'une nouvelle culture a été rendue impossible, tellement les apprêts des sciences qui s'y pratiquent se sont fait bruyants, tellement les branches favorites y sont assaillies comme par des troupeaux au détriment des branches qui seraient pourtant les plus importantes. Quelle lanterne faudrait-il pour trouver des hommes capables de s'abandonner au génie avec le souci intime d'en saisir les profondeurs, et qui posséderaient le courage et la force d'évoquer les démons qui se sont enfuis hors de notre temps ! Si l'on n'envisage ces institutions que par le côté extérieur, on y trouve, à vrai dire, toutes les pompes de la culture. Elles ressemblent, avec leurs appareils imposants, aux arsenaux munis de leurs pièces formidables et de leurs instruments de guerre. Nous voyons des préparatifs et une activité dévorante, comme si le ciel devait être pris d'assaut et comme si l'on voulait chercher la vérité au fond du puits le plus

profond ; et pourtant, en cas de guerre, ce sont les grosses machines qui servent le moins. Et de même, la culture véritable, dans sa lutte, laisse à l'écart ces institutions, et son meilleur instinct lui fait pressentir que, pour elle, il n'y a là rien à espérer et tout à craindre. Car la seule forme de la culture dont daigne s'occuper l'œil enflammé et le cerveau obtus de cette classe de travailleurs savants, c'est précisément cette *culture des philistins* dont Strauss a prêché l'évangile.

Considérons un instant les principales raisons de cette sympathie qui lie la classe des travailleurs scientifiques à la culture des philistins, nous trouverons alors le chemin qui nous conduit à Strauss l'*écrivain* reconnu classique, et nous arriverons de la sorte à notre dernier thème principal.

Cette culture présente, tout d'abord, l'expression du contentement et elle ne veut rien changer d'essentiel dans l'état actuel de l'éducation allemande. Avant tout elle est convaincue de la puissante originalité de toutes les institutions pédagogiques allemandes, surtout des gymnases et des universités, elle ne cesse pas de recommander aux pays étrangers l'exemple de ces institutions, et ne doute pas un seul instant que, par leur moyen, les Allemands sont devenus le peuple le plus cultivé de la terre et le plus capable de jugements. La culture philistine a foi en elle-même et croit par conséquent aussi aux méthodes et aux moyens qu'elle tient à sa disposition. En second lieu, elle fait des savants les juges suprêmes pour toutes les questions du goût et de la culture et elle se considère elle-même comme le compendium, sans cesse complété, des opinions savantes au sujet de l'art, de la littérature et de la philosophie. Son souci c'est de pousser le savant à manifester ses opinions et de les ingurgiter, par la suite, mêlées, diluées ou systématisées, en guise de cordial, au peuple allemand. Ce qui naît en dehors de ce cercle est écouté avec méfiance et distraction, à moins qu'on ne le néglige complètement, jusqu'à ce qu'une voix finisse par se faire entendre, une voix quelle qu'elle soit, pourvu qu'elle porte la marque de l'espèce savante, et qu'elle sorte des murs de ce temple où réside la traditionnelle infaillibilité du goût. Dès lors

l’opinion publique possède une opinion de plus et elle répète d’un écho centuplé le son de la voix qui a parlé. En réalité, l’infaillibilité esthétique qui sort de ces murs, par la voix de ces individus, est très incertaine, si incertaine que l’on peut être persuadé du mauvais goût, du manque d’idées et de la grossièreté esthétique d’un savant, tant qu’il n’aura pas fait preuve du contraire. Et cette preuve ne pourra être faite que par un bien petit nombre. Car, combien y en a-t-il qui, après avoir pris part à la course haletante et acharnée de la science actuelle, parviendront à conserver le regard tranquille et courageux de l’homme civilisé qui lutte (pour peu qu’ils l’aient jamais possédé), ce regard qui condamne cette course, parce qu’elle est un élément barbare ? C’est pourquoi ce petit nombre est forcé de vivre dans une contradiction perpétuelle. Que pourraient-ils faire contre la croyance uniforme d’une foule innombrable qui a fait de l’opinion publique sa patronne et qui se soutient mutuellement par cette croyance ? Cela ne sert de rien qu’un seul individu se prononce contre Strauss, alors que le nombre s’est déclaré en sa faveur et que les masses conduites par le nombre ont appris six fois de suite à demander le narcotique du magister philistin.

Nous avons admis, sans plus, que la profession de foi exprimée dans le livre de Strauss a triomphé auprès de l’opinion publique, laquelle a souhaité la bienvenue au vainqueur. Mais l’auteur voudrait peut-être nous rendre attentif au fait que les jugements multiples portés sur son livre, dans les journaux, ne revêtent nullement un caractère d’unanimité, et sont loin d’être absolument favorables, de sorte qu’il a été lui-même forcé de faire, dans un post-scriptum, des réserves sur le ton souvent très malveillant et la manière arrogante et hostile de quelques-uns de ces jouteurs de gazettes. Comment, nous dira-t-il, peut-il y avoir une opinion publique au sujet de mon livre, si chaque journaliste possède le droit de me mettre hors la loi et de me déchirer à belles dents ! Cette contradiction apparente est pourtant facile à expliquer, dès que l’on envisage le livre de Strauss sous deux faces différentes, le côté théologique et le côté littéraire. C’est seulement ce

dernier côté du livre qui touche la culture allemande. Par sa nuance théologique, s'il se trouve en dehors de cette culture, il soulève l'antipathie des différents partis théologiques, et même, somme toute, de tous les Allemands individuellement, pour autant que chacun de ceux-ci est de nature un sectaire théologien, inventant seulement sa singulière croyance individuelle, pour pouvoir se dire dissident à l'égard de toute autre croyance. Mais écoutez tous ces sectaires théologiques quand il s'agit de parler de l'*écrivain* Strauss. Aussitôt toutes les dissonances théologiques se taisent, et c'est de la bouche d'une seule communauté que l'on entend dire : mais, malgré tout, il reste un écrivain classique. Chacun, fût-il même l'orthodoxe le plus endurci, adresse à l'auteur les éloges les plus pompeux, et il ne manque jamais d'ajouter un mot au sujet de sa dialectique presque lessingienne, vantant la finesse, la beauté et l'exactitude de ses vues. En tant que livre, on pourrait croire que le produit de Strauss correspond véritablement à l'idéal d'un livre. Les adversaires théologiques, bien qu'ils aient fait grand bruit, ne sont, dans ce cas, qu'une infime partie du grand public, et, même vis-à-vis d'eux, Strauss gardera raison, lorsqu'il écrira ceci : « A côté de mes lecteurs qui se chiffrent par milliers, ces quelques douzaines de contempteurs publics ne sont qu'une minorité à peine perceptible, et vous démontrerez difficilement qu'ils sont les fidèles interprètes des premiers. Si, dans un cas comme celui-là, ce sont surtout ceux qui n'étaient pas d'accord avec moi qui ont pris la parole, si mes partisans se sont contentés d'une approbation muette, cela tient à la nature des conditions que nous connaissons tous. » Donc, abstraction faite du dépit que la profession de foi théologique de Strauss a provoqué çà et là, au sujet de l'*écrivain* Strauss, même chez les adversaires les plus fanatiques dont les voix lui paraissent sortir de l'abîme comme des hurlements de bête, il y a unanimité parfaite. Et c'est pourquoi le traitement que Strauss a reçu de la part des stipendiés littéraires du parti théologique ne prouve rien contre notre affirmation que, dans ce livre, la culture des philistins a célébré des triomphes.

Il faut concéder que la moyenne des philistins cultivés possède moins de franchise que David Strauss, ou qu'elle évite du moins la manifestation publique de cette franchise. Mais celle-ci lui paraît d'autant plus édifiante chez un autre. Enfermé chez lui ou parmi ses semblables, le philistin applaudit même bruyamment, bien qu'il ait peut-être soin d'éviter d'avouer par écrit combien toutes les paroles de Strauss sont selon son cœur. Car, nous nous en sommes déjà aperçus, notre philistin cultivé n'est pas exempt d'une certaine lâcheté, même lorsqu'il manifeste ses sympathies les plus vives. Strauss étant d'un degré moins lâche devient, par cela même, un chef, bien que, d'autre part, il y ait certaines limites à son courage personnel. S'il s'avisait de dépasser ces limites, comme le fait par exemple Schopenhauer à presque chacune de ses phrases, il ne marcherait plus à la tête des philistins comme leur chef. Au contraire, on se sauverait devant lui avec autant d'ardeur que l'on met aujourd'hui à lui courir après. Celui qui voudrait considérer cette mesure, qui, si elle n'est sage, paraît du moins habile, et cette médiocrité de courage, comme des vertus aristocratiques, ferait certainement fausse route, car ce courage n'est point une moyenne entre deux défauts, mais une moyenne entre une vertu et un défaut — et *toutes* les qualités du philistin sont précisément renfermées dans cette moyenne entre la vertu et le défaut.

9.

« Mais, malgré tout, il reste un écrivain classique ! » Eh bien ! nous allons voir.

Il serait peut-être permis maintenant de parler immédiatement de Strauss styliste et artiste du langage, mais examinons d'abord si, comme littérateur, il est capable de construire son édifice et s'il entend véritablement l'architecture d'un livre. Par là nous déterminerons s'il est un auteur probe, réfléchi et sagace. Et si nous étions forcés de répondre « non », il lui resterait toujours, comme dernier refuge de sa gloire, le recours d'être un « prosateur classique ». Il est vrai que cette dernière faculté, sans la première, ne suffirait pas à l'élever au rang des écrivains classiques. Tout au plus serait-il un improvisateur classique ou un virtuose du style qui montrerait cependant, pour ce qui en est de la composition proprement dite, de la charpente de l'œuvre, malgré toute l'habileté dans l'expression, la main lourde et l'œil trouble du bousilleur. Nous nous demandons donc si Strauss possède la puissance artistique de présenter un ensemble, *totum ponere*.

Généralement on s'aperçoit déjà après la première ébauche littéraire, si l'auteur a embrassé l'ensemble de sa tâche et s'il a trouvé l'allure générale conforme à son sujet et la mesure véritable. Quand cette tâche importante est résolue, quand l'édifice lui-même est dressé avec des proportions heureuses, il reste encore bien des choses à faire. Combien de petits défauts doivent être redressés, combien de lacunes demandent à être remplies. Çà et là il a fallu se contenter d'abord d'une cloison ou d'un plancher provisoires, partout il reste de la poussière et des décombres, et partout où l'on porte les regards on trouve les traces de l'effort et du travail. La maison, dans son ensemble, est encore lugubre et inhabitable. Tous les murs sont nus et le vent souffle par les fenêtres ouvertes. Mais il nous est provisoirement indifférent de savoir si Strauss a fini par accomplir ce travail indispensable, long et pénible, car il faut

nous demander avant tout si l'édifice lui-même a été construit dans son ensemble selon de bonnes proportions. On sait que le contraire de ce procédé c'est de composer un livre de morceaux disparates comme les savants ont coutume de faire. Ils croient que le sujet qu'ils traitent suffit à unir ces morceaux et ils confondent cette similitude avec le lien logique et artistique. Certes, le rapport des quatre questions principales qui servent de titre aux parties du livre de Strauss n'a rien de logique. « Sommes-nous encore des chrétiens ? — Possédons-nous encore une religion ? — Comment comprenons-nous le monde ? — Comment ordonnons-nous notre vie ? » Le lien logique fait défaut parce que la troisième question n'a rien à voir avec la seconde, la quatrième rien avec la troisième, et parce que les trois dernières n'ont rien à voir avec la première. Le naturaliste, par exemple, lorsqu'il soulève la troisième question, témoigne précisément de son pur sens de la vérité en passant silencieusement à côté de la seconde ; et Strauss lui-même semble comprendre que les thèmes de la quatrième partie : le mariage, la république, la peine de mort, ne seraient qu'embrouillés et obscurcis par l'introduction des théories darwiniennes empruntées à la troisième partie, et, de fait, Strauss semble l'avoir compris, car il n'en tient plus compte. Mais la question : sommes-nous encore chrétiens ? fait tort à l'indépendance des recherches philosophiques et donne à celles-ci je ne sais trop quelle teinte désagréable de théologie. De plus, Strauss a tout à fait oublié qu'aujourd'hui encore la plus grande partie de l'humanité est bouddhiste et non pas chrétienne. Comment peut-on, en écrivant « l'ancienne foi », penser sans plus au christianisme ! Si d'une part l'on s'aperçoit que Strauss n'a jamais cessé d'être théologien chrétien et que, par conséquent, il n'a jamais appris à devenir philosophe, il surprend également par ceci qu'il ne sait pas distinguer entre la science et la foi, et qu'il nomme, sans cesse, d'une seule haleine, la nouvelle science et ce qu'il appelle sa « nouvelle foi ». Ou bien le mot « nouvelle foi » ne serait-il qu'une accommodation ironique à l'usage ? Nous pourrions presque croire qu'il en est ainsi lorsque nous voyons que Strauss

remplace, de ci de là, l'une par l'autre, la nouvelle foi et la plus nouvelle science ; par exemple à la page 11 où il se demande de quel côté, du côté de l'ancienne foi ou du côté de la nouvelle science, « il y a le plus de ces obscurités et de ces imperfections inévitables dans les choses humaines ». En outre, d'après le schéma de l'introduction, il veut indiquer les preuves sur lesquelles s'appuie la conception moderne du monde ; mais toutes ces preuves il les emprunte aux sciences et il se comporte tout à fait comme un savant, et nullement comme un croyant.

Au fond, la nouvelle religion n'est donc pas une nouvelle foi, mais elle se confond avec la nouvelle science, ce qui lui enlève les qualités d'une religion. Si par conséquent Strauss prétend qu'il a quand même de la religion, les raisons s'en trouvent en dehors de la science nouvelle. C'est seulement la plus petite partie de son livre, — quelques rares pages dispersées çà et là — qui concerne ce que Strauss pourrait à bon droit appeler une croyance, c'est-à-dire ce sentiment particulier à l'égard de l'univers pour lequel Strauss réclame une piété semblable à celle que l'homme pieux d'autrefois ressentait à l'égard de son Dieu. Ces pages n'ont rien de scientifique, si du moins elles pouvaient être un peu plus vigoureuses, plus naturelles, plus solides et, en général, plus croyantes ! Il est frappant de voir quels procédés artificiels emploie notre auteur pour arriver à la conviction qu'il possède encore une foi et une religion. Il se sert de piqûres et de coups comme nous avons pu voir. Comme la voilà pauvre et faible, cette foi qui résulte d'une stimulation ! On grelotte rien qu'à la regarder.

Strauss, après avoir promis, dans le schéma de son introduction, de faire une comparaison entre la nouvelle foi et la foi de l'ancien temps, pour voir si la nouvelle rend à ses croyants les mêmes services que l'ancienne, finit par s'apercevoir lui-même qu'il avait beaucoup trop promis. Car la dernière question, celle qui examine s'il y a service égal, meilleure, ou plus mauvaise part, est élucidée finalement d'une façon tout à fait accessoire en quelques pages et avec une hâte craintive (pp. 366 et suivantes). Une fois même Strauss se tire

d’embarras en affirmant que « celui qui, dans ce cas, ne sait pas se tirer d’affaire lui-même, personne ne le tirera d’affaire et il faut croire qu’il n’est pas encore mûr pour adopter notre point de vue » (p. 366). Voyez avec quel acharnement dans sa conviction le stoïcien antique croit, par contre, en l’univers et en la raison de l’univers ! Et, si on la considère ainsi, sous quelle lumière apparaîtra la prétention à l’originalité que Strauss revendique pour sa doctrine ? Mais, qu’elle soit neuve ou ancienne, originale ou imitée, peu importerait, pourvu qu’elle soit vigoureuse, saine et naturelle. Strauss lui-même sacrifie aussi souvent que possible cette croyance, qui n’est qu’un pis-aller, pour nous indemniser par son savoir et pour présenter, avec une conscience tranquille, à ceux qu’il appelle « nous » ses connaissances scientifiques de récente date. Autant il met de timidité à parler de foi, autant il arrondit sa bouche et amplifie sa voix, lorsqu’il cite Darwin, le plus grand bienfaiteur de la plus récente humanité. Alors il exige non seulement la croyance au nouveau messie, mais il veut aussi que l’on ait foi en lui, le nouvel apôtre, par exemple lorsqu’il parle du thème le plus embrouillé des sciences naturelles et qu’il proclame avec une fierté vraiment antique : « On me dira que je parle de choses que je ne comprends pas. Fort bien. Mais d’autres viendront qui les comprennent et qui m’ont compris moi aussi » (p. 207). D’après cela il paraîtrait presque que les fameux « nous » doivent être limités non seulement à la foi en l’univers, mais encore à la croyance au naturaliste David Strauss. Il ne nous resterait alors plus qu’à souhaiter que, pour rendre sensible cette dernière croyance, on ne se servît point de moyens aussi pénibles et aussi cruels que ceux dont on usa pour aboutir à la première. Ou bien suffirait-il même de martyriser l’objet de la foi et non point le croyant lui-même pour provoquer cette « réaction religieuse » qui est la marque de la « nouvelle foi » ? Quel mérite tirerions-nous alors de la religiosité de ceux que Strauss appelle « nous » !

Autrement on pourrait presque craindre que les hommes modernes poursuivent leur route sans se préoccuper particulièrement de l’ingrédient religieux apporté par l’apôtre,

de même qu'ils ont vécu jusqu'à présent indifférents à la proposition de la « sagesse du monde ». Toutes les recherches de la science moderne au sujet de la nature et de l'histoire n'ont rien de commun avec la croyance à l'univers telle qu'elle est propre à Strauss ; et la preuve que le philistin moderne n'a pas besoin de cette croyance se trouve précisément dans la description de sa vie, que Strauss présente dans le chapitre intitulé : « Comment ordonnons-nous notre vie ? » Il a donc le droit de douter que le « véhicule auquel ses honorables lecteurs ont dû se confier ait répondu à toutes les exigences ». Il n'y répond pas du tout, car l'homme moderne avance plus vite s'il ne se confie pas au véhicule de M. Strauss — ou, plus exactement, il avançait plus vite bien avant qu'existât le véhicule straussien. S'il était donc vrai que cette fameuse minorité « qu'il ne faut pas négliger », cette minorité dont parle Strauss et au nom de laquelle il s'exprime, s'il était vrai qu'elle tînt beaucoup « à ce que l'on fût conséquent », elle serait certainement tout aussi peu satisfaite des services du *carrossier* Strauss, que nous consentons à accepter le logicien du même nom.

Quoi qu'il en soit, sacrifions le logicien ! Il se peut fort bien qu'au point de vue esthétique son livre possède une forme heureusement imaginée et qu'il corresponde aux lois de la beauté, bien qu'il soit dépourvu de plan et qu'il pèche par son manque de suite dans les idées. Et ici il nous faut soulever la question de savoir si Strauss est un bon écrivain, après avoir été forcé de reconnaître qu'il ne s'est pas comporté en savant capable de coordonner et de systématiser sévèrement.

Peut-être que, bien loin de vouloir chasser l'« ancienne foi » il ne se proposait que de séduire en présentant un tableau, aimable et riche en couleurs, de ce que serait la vie avec la nouvelle conception du monde. Or, quand il songeait aux savants et aux gens cultivés, ses lecteurs les plus naturels, il aurait précisément dû savoir, par expérience, qu'il y a bien moyen de les mettre par terre au moyen de la lourde artillerie des preuves scientifiques, mais que jamais on ne peut les forcer à capituler. Il aurait dû savoir, de plus, que ces mêmes lecteurs

succombent d'autant plus facilement aux artifices de la séduction, surtout quand ces artifices sont court-vêtus. Cependant, Strauss nous dit expressément que son livre est « court-vêtu », qu'il est « court-vêtu » avec intention, et ses louangeurs publics le décrivent et le considèrent également comme « court-vêtu ». Un de ces louangeurs, un louangeur quelconque, transcrit, par exemple, cette impression de la façon suivante :

« Le discours se poursuit avec une harmonie agréable et c'est en quelque sorte en se jouant qu'il manie l'art de la démonstration partout où sa critique s'exerce contre les choses anciennes, et aussi là où il prépare avec séduction les choses nouvelles qu'il présente aussi bien au goût simple qu'au goût délicat. La disposition d'une matière aussi multiple qu'inégale, où il fallait toucher à tout sans rien amplifier, est imaginée avec beaucoup de subtilité[18]. Les transitions d'une matière à l'autre sont jointes artistement et l'on ne sait pas s'il faut admirer davantage l'habileté qui est mise à écarter ou à taire des choses gênantes. »

Les sens de pareils louangeurs, s'il faut en juger par ce qui précède, manquent de raffinement pour juger ce que *peut* un auteur, mais ils mettent d'autant plus de raffinement à expliquer ce qu'un auteur *veut*. Or, ce que veut Strauss, nous le devinons avec le plus de certitude à la façon emphatique et innocente à demi qu'il met à recommander les grâces de Voltaire au service desquelles il aurait pu apprendre ces arts « court-vêtus » dont parle son louangeur — à condition toutefois que la vertu puisse s'enseigner et qu'un magister puisse devenir un danseur.

Qui donc n'aurait pas certaines arrière-pensées en lisant, par exemple, les paroles suivantes de Strauss au sujet de Voltaire : « Original, Voltaire ne l'est certes point en tant que philosophe. Il s'assimile principalement les recherches anglaises. Mais il s'y montre absolument maître de son sujet ; il s'entend à le présenter de tous les côtés, avec une habileté incomparable, à le mettre en lumière sous toutes ses faces et, par là, il sait satisfaire à toutes les exigences de la profondeur,

sans avoir cependant une méthode sévère. » Ici, tous les traits négatifs peuvent s'appliquer à Strauss : personne ne pourra prétendre qu'en tant que philosophe Strauss est original ou qu'il suit une méthode sévère, mais il s'agirait de savoir si nous pouvons le considérer comme « maître de son sujet » et lui reconnaître une « habileté incomparable ». L'aveu que l'œuvre est « court-vêtue » avec intention laisse deviner que Strauss visait du moins à cette « habileté incomparable ».

Construire non point un temple, non point une maison d'habitation, mais un pavillon entouré de tous les agréments que procure l'art des jardins, tel était le rêve de notre architecte. Il semble presque que ce sentiment mystérieux à l'égard de l'univers dont il nous parle ait été calculé principalement pour obtenir un effet esthétique. Cet effet, ce serait en quelque sorte la vue que l'on a sur un élément irrationnel, par exemple la mer, contemplée du haut d'une terrasse, construction charmante et des plus rationnelles. La marche à travers les premiers chapitres, c'est-à-dire à travers les catacombes théologiques, avec leur obscurité et leur ornementation confuse et baroque, n'était encore qu'un moyen esthétique pour faire ressortir, par les contrastes, la propreté, la clarté et le caractère raisonnable du chapitre qui porte le titre : « Comment nous comprenons le monde ? » Car, immédiatement après cette marche dans les ténèbres et ce regard dans l'espace irrationnel, nous entrons dans une galerie qui reçoit le jour par en haut. Son aspect est sobre et clair. Ses murs sont couverts de cartes astronomiques et de figures mathématiques. Elle est remplie d'objets qui servent aux démonstrations scientifiques. Dans les vitrines, il y a des squelettes, des singes empaillés et des préparations anatomiques. Mais de là nous nous dirigeons, heureux plus que jamais, dans le logis confortable des habitants de la villa. Nous trouvons ceux-ci au milieu de leurs femmes et de leurs enfants, lisant leurs journaux, occupés aux conversations politiques de tous les jours. Nous les entendons discourir durant un certain temps sur le mariage et le suffrage universel, la peine de mort ou les grèves ouvrières, et il ne nous semble pas qu'il fût

possible de défiler plus vite le chapelet des opinions publiques. Enfin l'on veut encore nous convaincre que ceux qui habitent ici ont un goût parfaitement classique. Un court arrêt dans la bibliothèque et dans la chambre de musique nous convainc que ce sont les meilleurs livres qui garnissent les rayons et que les morceaux les plus célèbres se trouvent dans les casiers à musique. On va même jusqu'à nous jouer quelque chose. De la musique de Haydn, nous affirme-t-on, mais Haydn certes n'y était pour rien, car ce que nous entendîmes ressemblait à de la musique familière de Riehl. Sur ces entrefaites, le maître de la maison a eu l'occasion de se déclarer tout à fait d'accord avec Lessing, et aussi avec Gœthe, à l'exclusion toutefois de la seconde partie de *Faust*. Pour finir, le propriétaire de la villa nous débite sa propre apologie et ajoute que celui-là est irrémédiablement perdu qui ne se sent pas à l'aise chez lui, car c'est quelqu'un qui n'est pas « mûr pour son point de vue ». Et, enfin, il nous offre encore sa voiture, en faisant toutefois cette réserve aimable qu'à son avis elle ne répond pas à toutes les exigences. Le chemin qui conduit chez lui est, d'autre part, fraîchement empierré, et il nous prévient que nous serons horriblement cahotés. Puis ce dieu des jardins aux goûts épicuriens prend congé de nous avec cette habileté incomparable qu'il louait chez Voltaire.

Qui donc saurait encore douter maintenant de son habileté incomparable ! On a reconnu le libre maître de son sujet, démasqué l'horticulteur court-vêtu. Et toujours nous entendons la voix du classique qui dit : « En tant qu'écrivain je ne veux à aucun prix être un philistin. À aucun prix ! À aucun prix ! Je veux être Voltaire, le Voltaire allemand. Et pour mettre les choses au pire, le Lessing français ! »

Nous nous permettons de dévoiler un secret : notre magister ne sait pas toujours ce qu'il préférerait être, Voltaire ou Lessing, mais à aucun prix il ne veut être un philistin. Si cela est possible il voudrait les incarner tous deux, Lessing et Voltaire — afin que s'accomplisse ce qui était écrit : « Il n'a pas du tout de caractère, mais s'il voulait en avoir un il lui faudrait d'abord le prendre. »

10.

Si nous avons bien compris Strauss, le sectateur, il est un véritable philistin avec une âme rétrécie et sèche, avec des besoins savants et prosaïques ; et pourtant personne ne serait plus fâché d'être appelé philistin que David Strauss l'écrivain. Il serait satisfait, si on le disait pétulant, téméraire, malicieux, hardi ; mais son plus grand bonheur, ce serait d'être comparé à Lessing ou à Voltaire, parce que ceux-ci n'étaient certainement pas des philistins. Dans son désir d'atteindre ce bonheur, il hésite souvent, ne sachant pas s'il doit égaler l'audacieuse impétuosité dialectique d'un Lessing ou s'il lui conviendrait mieux de se comporter en vieillard faunesque et libertin à la manière de Voltaire. Chaque fois qu'il s'assied à sa table de travail pour écrire, il prend une expression comme s'il voulait faire faire son portrait ; tantôt il imite le visage de Lessing tantôt celui de Voltaire. Quand nous lisons son éloge de la manière de Voltaire (p. 217, *Voltaire*), il nous semble l'entendre s'adresser à la conscience de l'époque, pour lui reprocher d'ignorer encore ce qu'est pour elle le Voltaire moderne : « Aussi les qualités sont-elles partout les mêmes, dit-il : une simplicité naturelle ; une clarté transparente, une mobilité vivante, une grâce aimable. La chaleur et la vigueur ne manquent pas non plus lorsqu'elles sont nécessaires. L'aversion contre la boursouflure et l'affectation, chez Voltaire, venait du fond de la nature intime, de même que, d'autre part, quand parfois la malice ou les passions abaissaient son mode d'expression jusqu'à la vulgarité, la faute n'en était pas au styliste, mais à l'homme qu'il y avait en lui. » D'après ce passage, Strauss semble savoir fort bien ce qui en est de la *simplicité du style*. Celle-ci fut toujours la marque du génie, lequel possède seul le privilège de s'exprimer d'une façon simple, naturelle et avec naïveté. Ce n'est donc pas l'ambition la plus vulgaire qui fait choisir à un auteur la manière simple ; car, bien qu'il y ait des gens qui s'aperçoivent de ce pour quoi un pareil auteur veut se faire passer, il y en a pourtant d'assez

complaisants pour le tenir pour tel. Mais l'auteur génial ne se révèle pas seulement dans la simplicité de l'expression : sa force démesurée se joue du sujet, serait-il même dangereux et difficile. Personne ne marche d'un pas ferme lorsque le chemin est inconnu et semé de mille précipices : mais le génie s'engage en courant sur un pareil sentier, il fait des sauts hardis et gracieux, et se moque de celui qui mesure ses pas avec crainte et précaution.

Strauss sait fort bien que les problèmes devant lesquels il passe en courant sont sérieux et terribles et que des sages de tous les temps les ont considérés comme tels, et malgré cela il appelle son livre *court-vêtu*. De toutes ces terreurs, de la sombre gravité de la méditation, où l'on tombe d'ordinaire insensiblement, en face du problème de la valeur de l'existence et des devoirs de l'homme, rien ne demeure plus, lorsque le génial magister fait ses tours devant nous, « court-vêtu avec intention » ; oui, plus court-vêtu que son Rousseau, dont il sait nous dire qu'il se dépouillait par en bas et se drapait par en haut, tandis que, selon lui, Gœthe se drapait en bas et se dépouillait en haut. Il paraît que les génies tout à fait naïfs ne se drapent pas du tout. Il se pourrait donc que le mot « court-vêtu » ne soit qu'un euphémisme pour indiquer la nudité complète. Le peu de gens qui ont vu la déesse Vérité prétendent qu'elle était nue. Et peut-être aux yeux de ceux qui ne l'ont point vue, mais qui ont foi en ce petit nombre de gens, le fait d'être nu ou court-vêtu est-il déjà une preuve ou du moins un indice de la vérité. Le soupçon suffit pour tourner à l'avantage de la vanité qui est celle de l'auteur : Quelqu'un voit quelque chose de nu : comment ! serait-ce la vérité : se dit-il, et il fait une figure plus solennelle qu'il n'a coutume. Mais c'est déjà pour l'auteur un grand avantage que de forcer ses lecteurs à le regarder d'une façon plus solennelle que l'on ne fait généralement pour un auteur quelconque et vêtu davantage. C'est le meilleur chemin pour arriver un jour à être un auteur « classique » : et Strauss nous raconte lui-même « qu'on lui a fait l'honneur non brigué de le considérer comme une sorte de prosateur classique ». Il croit donc avoir atteint son but.

Strauss, le génie, court les rues, déguisé en « classique », dans ce costume court-vêtu des déesses, et Strauss, le philistin, veut, à tout prix, pour nous servir des tournures originales de ce génie, « être déclaré en déchéance », ou encore « être mis irrémédiablement à la porte ».

Mais, hélas ! malgré tous les décrets de déchéance, malgré toutes les expulsions, le philistin revient et il revient souvent. Le visage, plié aux rides de Voltaire et de Lessing, revient, de ci de là, à son vieil aspect primitif et honnête ! Hélas ! le masque du génie tombe trop souvent, et jamais le regard du magister n'est plus maussade, jamais ses gestes ne sont plus raides de s'essayer à imiter les écarts du génie, de regarder avec le regard de feu de celui-ci. C'est justement parce que, pour notre climat rigoureux, il est trop court-vêtu qu'il s'expose au danger de se refroidir plus souvent et plus gravement qu'un autre. Quand le public s'aperçoit de tout cela, il en est fort marri. Mais, si jamais il veut être guéri, il faut lui faire publiquement le diagnostic suivant :

Il y avait jadis un Strauss, savant courageux et sévère, ceint d'étoffes solides, qui nous était aussi sympathique que tous ceux qui, en Allemagne, servent la vérité, avec sérieux et énergie, et qui s'entendent à dominer dans les limites de leur activité. Celui qui aujourd'hui a acquis la célébrité devant l'opinion publique, sous le nom de Strauss, n'est pas ce qu'il était autrefois. C'est peut-être la faute des théologiens s'il est devenu cet autre homme. Bref, son jeu actuel, avec le masque du génie, nous paraît tout aussi détestable ou ridicule que sa gravité ancienne nous poussait au sérieux et à la sympathie. Il a déclaré récemment : « Ce serait de l'ingratitude à l'égard de *mon génie* si je ne me réjouissais pas d'avoir reçu, outre le don de la critique impitoyablement dissolvante, la joie innocente de la création artistique. » Il se peut donc que Strauss soit étonné de voir que, malgré ce témoignage qu'il se rend à lui-même, il y ait des hommes qui prétendent le contraire : d'une part qu'il n'a jamais possédé le don de la création artistique et d'autre part que la joie qu'il appelle « innocente » n'est rien moins qu'innocente, vu qu'elle a miné peu à peu une nature de

véritable savant et de critique, c'est-à-dire le génie véritable de Strauss, pour finir par le détruire complètement. À vrai dire Strauss, dans un accès de franchise extrême, ajoute lui-même qu'il a toujours « porté en lui un Merck[19] qui ne cessait de lui dire : ne continue pas à écrire un pareil fatras, c'est là affaire des autres ! » C'était la voix du véritable génie de Strauss, la même qui lui dit aussi quelle est la valeur de son Testament, innocent et court-vêtu, du philistin moderne. D'autres en sont capables et beaucoup feraient mieux. Et ceux qui en seraient le plus capables, des esprits plus doués et plus riches que Strauss, n'auraient encore fait que du — fatras.

Je pense que l'on a bien compris à quel point j'estime l'écrivain Strauss : comme un comédien qui joue le génie naïf et le classique. Si Lichtenberg a pu dire un jour : « la manière simple doit être recommandée, ne fût-ce que pour cette raison qu'aucun honnête homme ne fignole ni ne raffine ses expressions », cela ne démontre pas encore que la manière simple est une preuve de probité littéraire. Je souhaiterais que l'écrivain Strauss fût plus honnête, car alors il écrirait mieux et il serait moins célèbre. Pourtant, s'il voulait être comédien à tout prix, je souhaiterais qu'il fût bon comédien et qu'il imitât mieux le génie naïf et le classique, pour arriver à écrire d'une façon classique et géniale. Car il me reste à dire encore que Strauss est mauvais comédien et même styliste détestable.

11.

Le blâme que j'adresse à Strauss qu'il est un mauvais écrivain s'affaiblit, il est vrai, par le fait qu'il est très difficile, en Allemagne, de devenir un écrivain moyen et passable et qu'il est singulièrement invraisemblable que l'on puisse devenir un bon écrivain. Il nous manque ici le terrain naturel, l'évaluation artistique, la manière de traiter le discours oral et son développement. Le discours, dans toutes ses manifestations publiques, que ce soit la conversation des salons, le prêche ou le discours parlementaire, n'étant pas encore parvenu à un style national, et tout ce qui parle en Allemagne n'étant pas encore sorti de la naïve expérimentation avec le langage, l'écrivain ne saurait posséder de norme unitaire et il a un certain droit à se mesurer, de son propre chef avec la langue. Mais la conséquence inévitable de cet état de choses c'est cette dilapidation illimitée de la langue allemande actuelle que Schopenhauer a décrite avec tant d'énergie. « Si cela continue ainsi, disait-il un jour, en 1900 on ne comprendra plus très bien les classiques allemands, car on ne connaîtra plus d'autre langage que le misérable jargon de la noble « actualité » — dont le caractère fondamental est l'impuissance. » Et, de fait, des critiques et des grammairiens allemands élèvent déjà la voix : dans les plus récents périodiques, pour proférer que nos classiques ne peuvent plus servir de modèles pour notre style, car ils emploient une grande quantité de mots, de tournures et d'enchaînements syntactiques dont nous avons perdu l'usage : c'est pourquoi il serait convenable de recueillir et de présenter en exemple les tours de force dans l'agencement des mots et des phrases chez les célébrités littéraires actuelles, ainsi qu'il a été fait par exemple dans le petit dictionnaire manuel de Sanders. Là Gutzkow, ce monstre répugnant au point de vue du style, apparaît comme un classique. Et, d'une façon générale, il paraît que nous allons devoir nous habituer à des classiques, foule surprenante et toute nouvelle, parmi lesquels David Strauss sera le premier ou du moins l'un des premiers, ce

même Strauss que nous ne pouvions désigner autrement que nous avons fait ; c'est-à-dire comme un styliste détestable.

Or, la façon dont le philistin cultivé conçoit le classique et l'écrivain modèle est très significative pour sa pseudo-culture. Car le philistin cultivé ne montre sa force qu'en s'opposant à un style de culture sévèrement artiste ; et la persistance dans son opposition l'amène à une uniformité de manifestations qui finit par ressembler presque à de l'unité de style. Comment se peut-il qu'avec ce droit à l'expérimentation que l'on accorde à tout le monde, sur le domaine du langage, il y ait certains auteurs qui trouvent un ton agréable encore ! Qu'est-ce qui peut donc intéresser chez eux d'une façon si générale ? Avant tout une qualité négative : le manque de tout ce qui peut paraître choquant — *et tout ce qui est véritablement productif paraît choquant*. — Il est certain qu'un Allemand d'aujourd'hui puise la majeure partie de ses lectures quotidiennes dans les écrits périodiques, journaux et revues, dont le langage s'insinue dans son oreille goutte à goutte, avec un perpétuel rappel des mêmes mots et des mêmes tournures de phrases. Et comme il utilise généralement pour cette lecture les heures où son esprit fatigué, de toute façon, n'est pas prédisposé à la résistance, son sens du langage se familiarise peu à peu avec cet allemand quotidien, et il lui arrive par ailleurs d'en regretter l'absence avec douleur. Mais les fabricants de ces journaux, d'accord en cela avec la nature de leurs occupations, sont le plus habitués à l'écume de ce langage journalistique. Au sens propre du mot, ils ont perdu toute espèce de goût, et il arrive tout au plus à leur palais de goûter, avec une sorte de volupté, ce qui est tout à fait corrompu et arbitraire. C'est ce qui explique le *tutti unisono* que l'on entonne, malgré ce relâchement et cet énervement général, chaque fois qu'un nouveau solécisme a été inventé. Avec ces impertinentes corruptions du langage, on exerce sa vengeance contre celui-ci, à cause de l'incroyable ennui qu'il provoque peu à peu chez ceux qui sont à sa solde. Je me souviens d'avoir lu un appel de Berthold Auerbach, adressé « au peuple allemand », où chaque tournure de phrase était défigurée et tronquée et dont

l’ensemble ressemblait à une mosaïque de mots sans âme, avec une syntaxe internationale. Je ne parle pas du honteux langage bâclé qu’Édouard Devrient employa pour célébrer la mémoire de Mendelssohn.

La faute grammaticale, et c’est là ce qu’il y a de singulier, ne choque donc pas notre philistin, il la salue au contraire comme un charmant délassement dans le désert aride de l’allemand de tous les jours. Mais ce qui le blesse, c’est ce qui est véritablement productif. Chez l’écrivain-modèle ultra-moderne la syntaxe contournée, guindée ou complètement effilochée, le néologisme ridicule sont non seulement acceptés, on les lui compte encore comme un mérite, comme quelque chose de piquant. Malheur au styliste de caractère qui évite les clichés avec autant de sérieux et de persévérance que « les monstres de l’écrivasserie contemporaine éclos durant la nuit », comme dit Schopenhauer. Quand tout ce qui est plat, usé, sans force, vulgaire est accepté comme la règle, ce qui est mauvais et corrompu comme exception charmante, alors tout ce qui est vigoureux, noble et beau tombe dans le décri. Et l’histoire de ce voyageur, bien fait de sa personne, se répète sans cesse en Allemagne, qui, venu au pays des bossus, y est insulté de la plus honteuse façon à cause de sa prétendue difformité, et de son manque de bosse : jusqu’à ce qu’enfin un prêtre ait pitié de lui et dise au peuple : « Plaignez plutôt ce pauvre étranger et faites un sacrifice de gratitude aux dieux pour les remercier de nous avoir ornés de cette imposante gibbosité. »

Si quelqu’un voulait faire actuellement une grammaire positive, selon ce style allemand qui est aujourd’hui le style de tout le monde, et s’il voulait rechercher les règles — impératifs non écrits, non formulés et pourtant suivis ! — qui exercent leur tyrannie sur la table de travail de chacun, il rencontrerait de singulières idées au sujet du style et de la rhétorique, idées qui proviennent peut-être encore de quelques réminiscences scolaires et de l’obligation qu’il avait autrefois de faire des exercices de style latin ou qui sont empruntées à la lecture des écrivains français, mais dont l’incroyable grossièreté ferait rire à bon droit tout Français qui aurait reçu une éducation

normale. Ces idées singulières, sous la domination desquelles vivent et écrivent à peu près tous les Allemands, aucun Allemand consciencieux, semble-t-il, n'y a encore réfléchi.

Nous trouvons, par exemple, l'exigence de placer de temps en temps dans la phrase une image ou une métaphore, mais cette métaphore doit être neuve. Or, moderne, pour le pauvre cerveau de l'écrivassier, est identique à neuf, et dès lors il se creuse la tête pour déduire ses métaphores de l'argot technique des chemins de fers, du télégraphe, de la machine à vapeur, de la bourse et il est plein de fierté à l'idée que ces images doivent être neuves parce qu'elles sont modernes. Dans sa profession de foi, Strauss paie aussi honnêtement son tribut à la métaphore moderne. Il épilogue avec la description, longue d'une page et demie, d'une rectification d'alignement ; quelques pages avant, il compare le monde à une machine, avec ses rouages, ses maillets, ses marteaux-pilons et son huile lénitive. — Ailleurs (p. 362) nous voyons « un repas qui commence avec du champagne ». — Ailleurs encore (page 325) : « Kant considéré comme établissement d'hydrothérapie. » — Mais citons quelques phrases : « La constitution fédérale de la Suisse est, par rapport à la constitution anglaise, ce qu'est un moulin à eau par rapport à une machine à vapeur, une valse ou une chanson, par rapport à une fugue ou une symphonie » (p. 265). — « À chaque appel il faut en passer par la filière. L'instance moyenne entre l'individu et l'humanité, c'est la nation » (p. 258). — « Lorsque nous voulons savoir s'il y a encore de la vie dans un organisme qui nous paraît engourdi, nous avons l'habitude de provoquer une irritation violente ou même douloureuse, par exemple une piqûre » (p. 141). — « Le domaine religieux dans l'âme humaine ressemble au territoire des peaux-rouges en Amérique » (p. 138). — « Les virtuoses de la piété dans les couvents » (p. 187). — « Placer, en toutes lettres, au-dessous de l'addition, le total de ce qui s'est passé jusqu'à ce jour » (p. 90). — « La théorie darwinienne ressemble à un chemin de fer dont le tracé vient seulement d'être fait — où les petits drapeaux flottent joyeusement au vent » (p. 176). De cette façon, c'est-à-

dire d’une façon ultra-moderne, Strauss s’est arrangé de l’exigence des philistins qui veut que l’on présente de temps en temps une nouvelle métaphore.

Une autre exigence de rhétorique est encore très répandue, c’est que la dialectique s’étende en longues phrases, en larges abstractions, que, par contre, la persuasion s’exprime en phrases courtes, suivies de sautillantes antithèses. Il y a dans Strauss, à la page 131, une véritable phrase modèle par son allure dialectique et doctorale, phrase tirée en longueur par des boursouflures à la Schleiermacher et se déroulant avec l’agilité d’une tortue :

« Que, sur les degrés précédents de la religion, au lieu d’un seul de ces *comment*, il y en ait plusieurs, au lieu d’un seul Dieu apparaisse une multiplicité de divinités, cela vient, conformément à l’origine de la religion, du fait que les différentes forces de la nature, les différents rapports vitaux qui provoquent dans l’homme le sentiment d’une dépendance absolue agissaient primitivement encore dans toute leur multiplicité sur celui-ci et qu’il ne s’était pas encore rendu compte comment, par rapport à la dépendance absolue, il n’y avait pas de différence entre ces forces et que, par conséquent, le comment de cette dépendance, ou l’être auquel il faut rapporter celle-ci en dernière instance ne peut être qu’un seul. »

Un exemple opposé, pour les petites phrases courtes cette fois-ci, et cette vivacité affectée qui a tellement ému certains lecteurs qu’ils ne nomment plus Strauss que côte à côte avec Lessing, se trouve à la page 8 : « Ce que je veux exposer dans ce qui va suivre, je sais qu’il y a quantité innombrable de gens qui le savent aussi bien, certains même beaucoup mieux que moi. Quelques-uns ont même déjà parlé. Est-ce une raison pour que je me taise ? Je ne le pense pas. Nous nous complétons tous les uns par les autres. Un autre en sait-il plus que moi, il y a pourtant des choses qui sont de ma compétence et, certaines d’entre elles, je les sais autrement, je les vois autrement que le reste de l’humanité. Donc, parlons franc, affichons nos couleurs, pour que l’on voie si elles ont bon teint. »

Il est vrai qu'entre ce pas de course gaillard et cette lenteur de croque-mort le style de Strauss tient généralement le milieu ; mais, entre deux vices, n'habite pas toujours la vertu, on y rencontre trop souvent la paresse, la faiblesse et l'impuissance. Le fait est que j'ai été très déçu lorsque je me mis à chercher dans le livre de Strauss des traits subtils et spirituels, m'étant préparé une rubrique spéciale pour pouvoir du moins louer çà et là quelque chose chez l'écrivain Strauss, ne trouvant rien de louable chez le spectateur. J'eus beau chercher, mes recherches furent vaines et ma rubrique demeura vide. Par contre une autre rubrique se remplit rapidement. Elle portait cette suscription : Fautes de langage ; images confuses ; abréviations obscures ; platitudes, affectations du style. J'ose à peine donner un choix de ma trop grande collection de spécimens. Peut-être parviendrai-je à réunir, sous cette rubrique, justement ce qui, chez les Allemands actuels, fait croire au grand styliste charmant que l'on dit être Strauss. Ce sont des curiosités d'expressions qui, dans la monotone stérilité de ce livre, au milieu de sa vétusté, surprennent, non point d'une façon agréable, mais d'une façon douloureuse. Nous nous apercevons du moins — pour nous servir d'une image de Strauss — lorsque nous lisons de semblables passages, que nos sens ne sont pas complètement atrophiés et que nous savons encore réagir contre de pareilles piqûres. Car l'ensemble du livre témoigne de ce manque de tout ce qui est choquant — je veux dire de tout ce qui est productif — qualité positive reconnue aujourd'hui chez le prosateur classique. La sobriété et la sécheresse extrêmes, une sobriété conquise par la faim, éveillent aujourd'hui, chez les masses cultivées, l'idée artificielle qu'il y a là une preuve de santé, en sorte que l'on peut appliquer là ce que dit l'auteur du *Dialogus de oratoribus* : « *illam ipsam quam iactant sanitatem non firmitate sed ieiunio consequuntur* ». C'est pourquoi les masses cultivées haïssent avec une unanimité instinctive toute *firmitas*, parce qu'elle témoigne d'une toute autre santé que la leur, et elles cherchent à mettre en suspicion la densité rigide, la force fougueuse des mouvements, la plénitude et la

délicatesse dans le jeu des muscles. Elles ont convenu de retourner la nature et le nom des choses et de parler dès lors de santé partout où nous voyons de la faiblesse, de maladie et d'exaltation, là où nous voyons de la santé véritable. C'est en vertu de ce principe que l'on considère David Strauss comme un « classique ».

Si cette sobriété était au moins une sobriété sévèrement logique ! Mais c'est précisément la simplicité et la rigidité dans la pensée que ces « faibles » ont perdues et, entre leurs mains, le langage lui-même s'est effiloché jusqu'à l'illogique. Que l'on essaie donc de traduire en latin le style de Strauss, ce qui est possible même chez Kant et ce qui chez Schopenhauer est agréable et charmant. S'il est absolument impossible de faire de même avec l'allemand de Strauss, cela ne tient probablement pas au fait que sa langue est plus allemande que celle des deux autres, mais simplement à ceci qu'elle est embrouillée et illogique, tandis que chez Kant et chez Schopenhauer elle est pleine de simplicité et de grandeur. Celui qui sait, par contre, quels étaient les efforts des anciens pour apprendre à parler et à écrire et combien les modernes se donnent peu de peine, celui-là éprouvera, comme l'a dit une fois Schopenhauer, un véritable soulagement lorsque, après avoir été contraint par la force à terminer un livre allemand, il pourra de nouveau se tourner, vers d'autres langues, tant anciennes que modernes. « Car, écrit Schopenhauer, je me trouve du moins en présence d'un style fixé selon des règles, avec une grammaire et une orthographe déterminées et sévèrement observées et je puis entièrement m'abandonner au sujet. Tandis qu'en lisant de l'allemand je suis gêné à tout moment par la suffisance de l'auteur qui veut imposer ses lubies grammaticales et orthographiques et ses inventions grossières. Alors je suis écœuré par cette folie qui s'étale de si impertinente façon. C'est proprement une souffrance de voir maltraiter par des ignorants et des ânes une langue qui possède de belles œuvres classiques et anciennes. »

La colère sacrée de Schopenhauer vous jette ce défi et vous n'avez pas le droit de dire que vous n'avez pas été averti. Que

celui pourtant qui ne veut écouter aucun avertissement et ne veut, à aucun prix, permettre que l'on amoindrisse sa foi en Strauss, le classique, que celui-là suive la dernière ordonnance que nous lui prescrivons : qu'il se mette à imiter Strauss. Essayez toujours à vos risques et périls ; vous en pâtirez, dans votre style tout d'abord et, en fin de compte, dans votre esprit. Alors s'accomplira sur vous la parole de la sagesse hindoue : « Ronger une corne de vache est inutile et raccourcit la vie : on s'use les dents sans rencontrer aucune saveur. »

12.

Pour finir, nous ne voulons pas manquer de présenter à notre prosateur classique la collection d'échantillons de style que nous avons promise. Schopenhauer donnerait peut-être à cette collection le titre général de « Nouvelle contribution à la connaissance du misérable jargon actuel ». Car, et il faut le dire à la consolation de David Strauss, si cela peut lui servir de consolation : tout le monde écrit maintenant comme lui, quelquefois encore plus misérablement, de sorte que, dans le royaume des aveugles, tout borgne peut être roi. À vrai dire, nous sommes généreux en lui accordant un œil ; mais nous le faisons parce que Strauss n'écrit pas aussi mal que les plus infâmes de tous les corrupteurs du langage, les hégéliens et leurs successeurs rabougris. Strauss a au moins la prétention de sortir de nouveau de ce marécage, mais s'il s'en est partiellement dégagé, il est encore loin d'être sur la terre ferme. On s'aperçoit que, dans sa jeunesse, il a bégayé les premiers mots en langage hégélien. C'est alors que quelque chose s'est démis chez lui, un muscle quelconque a du se détendre. Son oreille, semblable à l'oreille d'un enfant élevé sous le roulement du tambour, s'est émoussée et jamais plus elle n'est parvenue à suivre les règles subtiles et fortes de la vibration artistique, sous la domination desquelles vit tout écrivain élevé par de bons exemples et une discipline sévère. Par là, en tant que styliste, il a perdu son meilleur patrimoine et il s'est condamné lui-même à s'appuyer, sa vie durant, sur le dangereux sable mouvant du style journalistique, à moins de s'enfoncer de nouveau dans le bourbier hégélien.

Malgré tout, durant quelques heures de l'époque actuelle, il est parvenu à la célébrité, et peut-être y aura-t-il encore plus tard quelques heures où l'on saura qu'il fut une célébrité. Mais, après cela, viendra la nuit et, avec elle l'oubli ; et, en cet instant déjà, où nous inscrivons ses péchés au livre noir du mauvais style, commence le crépuscule de sa gloire. Car, celui qui a péché contre la langue allemande a profané le mystère de

tout notre germanisme. Seule la langue allemande, à travers tous les mélanges et les changements de nationalités et de mœurs, par une espèce de sortilège métaphysique, s'est sauvée elle-même et, de la sorte, elle a sauvé l'esprit allemand. Elle seule garantit aussi cet esprit pour l'avenir, au cas où elle ne serait pas détruite sous l'étreinte scélérate du présent. « Mais *Di meliora !* Sus aux pachydermes ! C'est dans cette langue allemande que des hommes se sont exprimés. Dans cette langue, de grands poètes ont chanté, de grands penseurs ont écrit. À bas les pattes[20] ! »

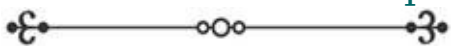
.....

À parler franchement, ce que nous avons vu ce furent des pieds d'argile et ce qui nous paraissait avoir la saine couleur de la chair n'était que du badigeonnage surajouté. Certes, la culture des philistins, en Allemagne, s'indignera d'entendre parler d'idoles bariolées, là où elle voit un Dieu vivant. Mais celui qui a le courage de renverser ses idoles ne craindra pas de braver leur indignation, pour leur dire en plein visage qu'ils ont eux-mêmes désappris de distinguer entre vivant et mort, vrai et faux, original et contrefaçon, Dieu et idole ; qu'ils ont perdu l'instinct sain et viril pour ce qui est juste et vrai. Cette culture mérite sa chute, et maintenant déjà s'affaiblissent les signes de sa domination, maintenant sa pourpre tombe, mais, quand la pourpre tombe, le prince ne reste pas longtemps debout.

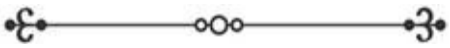
J'ai terminé ma profession de foi. C'est la profession de foi d'un individu. Et que pourrait un individu contre le monde entier, sa voix trouverait-elle même partout des échos ? Son jugement n'aurait en fin de compte, pour employer une image de Strauss, qu'*« une vérité subjective en proportion avec son absence de force de démonstration objective »*. N'est-ce pas, mes bons amis ? Ayez donc, en attendant, bon courage ! Il faut s'en tenir provisoirement à ce *« en proportion... avec son absence »*. En attendant ! Je veux dire tant que passera pour inactuel ce qui fut toujours actuel, ce qui importe et ce qu'il est temps de dire plus que jamais... la vérité.

FIN DE CONSIDÉRATIONS INACTUELLES I
David Strauss sectateur et écrivain

Nietzsche : Œuvres complètes



CONSIDÉRATIONS INACTUELLES II
De l'utilité et de l'inconvénient des études historiques pour la vie



F. NIETZSCHE
Traduction : Henri Albert

Retour à la liste des oeuvres
Pour toutes remarques ou suggestions :
editions@arvensa.com
Ou rendez-vous sur :
www.arvensa.com

La deuxième Considération inactuelle — *De l'utilité et de l'inconvénient des études historiques pour la vie* fut composée à Bâle durant l'automne 1873 et imprimée en février 1874.

L'ouvrage de référence de cette édition numérique est l'édition de la Société du Mercure de France, Paris 1907. La traduction est de Henri Albert.

Les notes de l'éditeur sont indiquées par la mention N. D. E., celles du traducteur par la mention N. D. T.

Table des matières

Préface
1.
2.
3.
4.
5.
6.
7.
8.
9.
10.
Notes

Préface

« Du reste je déteste tout ce qui ne fait que m'instruire, sans augmenter mon activité ou l'animer directement. » Ce sont là des paroles de Gœthe par lesquelles, comme un *Ceterum censeo* courageusement exprimé, pourra débuter notre considération sur la valeur et la non-valeur des études historiques. On y exposera pourquoi l'enseignement, sans la vivification, pourquoi la science qui paralyse l'activité, pourquoi l'histoire, précieux superflu de la connaissance et article de luxe, doivent être sérieusement, selon le mot de Gœthe, un objet de haine, — parce que nous manquons encore actuellement de ce qu'il y a de plus nécessaire, car le superflu est l'ennemi du nécessaire. Certes, nous avons besoin de l'histoire, mais autrement que n'en a besoin l'oisif promeneur dans le jardin de la science, quel que soit le dédain que celui-ci jette, du haut de sa grandeur, sur nos nécessités et nos besoins rudes et sans grâce. Cela signifie que nous avons besoin de l'histoire pour vivre et pour agir, et non point pour nous détourner nonchalamment de la vie et de l'action, ou encore pour enjoliver la vie égoïste et l'action lâche et mauvaise. Nous voulons servir l'histoire seulement en tant qu'elle sert la vie. Mais il y a une façon d'envisager l'histoire et de faire de l'histoire grâce à laquelle la vie s'étiole et dégénère. C'est là un phénomène qu'il est maintenant nécessaire autant que douloureux de faire connaître, d'après les singuliers symptômes de notre temps.

Je me suis efforcé de dépeindre un sentiment qui m'a souvent tourmenté. Je me venge de ce sentiment en le livrant à la publicité. Peut-être se trouvera-t-il quelqu'un qui, par ma description, se sentira poussé à me déclarer qu'il connaît, lui aussi, ce sentiment, mais que je ne l'ai pas ressenti d'une façon assez pure et primesautière, de sorte que je ne suis pas parvenu à l'exprimer avec la précision et la maturité dans le jugement qui convenaient en la matière. Ce sera peut-être le cas de l'un ou de l'autre, mais la plupart d'entre mes lecteurs

me diront que mon sentiment est absolument faux, abominable, anti-naturel et illicite, que, de plus, en le manifestant, je me suis montré indigne du puissant courant historique tel qu'il s'est produit, on ne l'ignore pas, depuis deux générations, surtout parmi les Allemands. Or, il est certain qu'en me hasardant de décrire mon sentiment au naturel, je hâte plutôt que je n'entrave les convenances universelles, car, de la sorte, je fournis à beaucoup de gens l'occasion de glorifier le courant susdit. Pour ma part, cependant, je gagne quelque chose qui m'est encore plus précieux que les convenances, c'est d'être instruit et éclairé publiquement au sujet de notre époque.

Inactuelle, cette considération l'est encore parce que j'essaie d'interpréter comme un mal, une infirmité et un vice, quelque chose dont notre époque est fière à juste titre — sa culture historique —, parce que je crois même que nous souffrons tous d'une consomption historique et que nous devrions tous reconnaître qu'il en est ainsi. Gœthe a dit à bon droit qu'en même temps que nous cultivons nos vertus nous cultivons aussi nos vices. Chacun sait qu'une vertu hypertrophiée — et le sens historique de notre époque me semble en être une — peut entraîner la chute d'un peuple aussi bien qu'un vice hypertrophié. Qu'on me laisse donc faire ! Je dirai, à mon excuse, que les expériences qui ont provoqué chez moi ces tortures, je les ai faites presque toujours sur moi-même et que c'est seulement par comparaison que je me suis servi des expériences des autres. Étant aussi l'élève des temps anciens, surtout de la Grèce, j'ai acquis sur moi-même, comme enfant de ce temps-ci, les expériences que j'appelle inactuelles. Ceci du moins j'ai le droit de me le concéder à moi-même, de par ma profession de philologue classique. Car je ne sais pas quel but pourrait avoir la philologie classique, à notre époque, si ce n'est celui d'agir d'une façon inactuelle, c'est-à-dire contre le temps, et par là-même, sur le temps, en faveur, je l'espère, d'un temps à venir.

1.

Contemple le troupeau qui passe devant toi en broutant. Il ne sait pas ce qu'était hier ni ce qu'est aujourd'hui : il court de-ci de-là, mange, se repose et se remet à courir, et ainsi du matin au soir, jour pour jour, quel que soit son plaisir ou son déplaisir. Attaché au piquet du moment il n'en témoigne ni mélancolie ni ennui. L'homme s'attriste de voir pareille chose, parce qu'il se rengorge devant la bête et qu'il est pourtant jaloux du bonheur de celle-ci. Car c'est là ce qu'il veut : n'éprouver, comme la bête, ni dégoût ni souffrance, et pourtant il le veut autrement, parce qu'il ne peut pas vouloir comme la bête. Il arriva peut-être un jour à l'homme de demander à la bête : « Pourquoi ne me parles-tu pas de ton bonheur et pourquoi ne fais-tu que me regarder ? » Et la bête voulut répondre et dire : « Cela vient de ce que j'oublie chaque fois ce que j'ai l'intention de répondre. » Or, tandis qu'elle préparait cette réponse, elle l'avait déjà oubliée et elle se tut, en sorte que l'homme s'en étonna.

Mais il s'étonna aussi de lui-même, parce qu'il ne pouvait pas apprendre à oublier et qu'il restait sans cesse accroché au passé. Quoi qu'il fasse, qu'il s'en aille courir au loin, qu'il hâte le pas, toujours la chaîne court avec lui. C'est une merveille : le moment est là en un clin d'œil, en un clin d'œil il disparaît. Avant c'est le néant, après c'est le néant, mais le moment revient pour troubler le repos du moment à venir. Sans cesse une page se détache du rôle du temps, elle s'abat, va flotter au loin, pour revenir, poussée sur les genoux de l'homme. Alors l'homme dit : « Je me souviens. » Et il imite l'animal qui oublie aussitôt et qui voit chaque moment mourir véritablement, retourner à la nuit et s'éteindre à jamais. C'est ainsi que l'animal vit d'une façon *non historique* : car il se réduit dans le temps, semblable à un nombre, sans qu'il reste une fraction bizarre. Il ne sait pas simuler, il ne cache rien et apparaît toujours pareil à lui-même, sa sincérité est donc involontaire. L'homme, par contre, s'arc-boute contre le poids toujours plus

lourd du passé. Ce poids l'accable ou l'incline sur le côté, il alourdit son pas, tel un invisible et obscur fardeau. Il peut le renier en apparence, ce qu'il aime à faire en présence de ses semblables, afin d'éveiller leur jalousie. C'est pourquoi il est ému, comme s'il se souvenait du paradis perdu, lorsqu'il voit le troupeau au pâturage, ou aussi, tout près de lui, dans un commerce familier, l'enfant qui n'a encore rien à renier du passé et qui, entre les enclos d'hier et ceux de demain, se livre à ses jeux dans un bienheureux aveuglement. Et pourtant l'enfant ne peut toujours jouer sans être assailli de troubles. Trop tôt on le fait sortir de l'oubli. Alors il apprend à comprendre le mot « il était », ce mot de ralliement avec lequel la lutte, la souffrance et le dégoût s'approchent de l'homme, pour lui faire souvenir de ce que son existence est au fond : un imparfait à jamais imperfectible. Quand enfin la mort apporte l'oubli tant désiré, elle dérobe aussi le présent et la vie. Elle appose en même temps son sceau sur cette conviction que l'existence n'est qu'une succession ininterrompue d'événements passés, une chose qui vit de se nier et de se détruire elle-même, de se contredire sans cesse.

Si c'est un bonheur, un besoin avide de nouveau bonheur qui, dans un sens quelconque, attache le vivant à la vie et le pousse à continuer à vivre, aucun philosophe n'a peut-être raison autant que le cynique car le bonheur de la bête, qui est la forme la plus accomplie du cynisme, est la preuve vivante des droits du cynique. Le plus petit bonheur, pourvu qu'il reste ininterrompu et qu'il rende heureux, renferme, sans conteste, une dose supérieure de bonheur que le plus grand qui n'arrive que comme un épisode, en quelque sorte par fantaisie, telle une idée folle, au milieu des ennuis, des désirs et des privations. Mais le plus petit comme le plus grand bonheur sont toujours créés par une chose : le pouvoir d'oublier, ou, pour m'exprimer en savant, la faculté de sentir, abstraction faite de toute idée historique, pendant toute la durée du bonheur. Celui qui ne sait pas se reposer sur le seuil du moment, oubliant tout le passé, celui qui ne sait pas se dresser, comme le génie de la victoire, sans vertige et sans crainte, ne saura jamais ce que

c’est que le bonheur, et, ce qui pis est, il ne fera jamais rien qui puisse rendre heureux les autres. Imaginez l’exemple le plus complet : un homme qui serait absolument dépourvu de la faculté d’oublier et qui serait condamné à voir, en toute chose, le devenir. Un tel homme ne croirait plus à son propre être, ne croirait plus en lui-même. Il verrait toutes choses se dérouler en une série de points mouvants, il se perdrait dans cette mer du devenir. En véritable élève d’Héraclite il finirait par ne plus oser lever un doigt. Toute action exige l’oubli, comme tout organisme a besoin, non seulement de lumière, mais encore d’obscurité. Un homme qui voudrait ne sentir que d’une façon purement historique ressemblerait à quelqu’un que l’on aurait forcé de se priver de sommeil, ou bien à un animal qui serait condamné à ruminer sans cesse les mêmes aliments. Il est donc possible de vivre sans presque se souvenir, de vivre même heureux, à l’exemple de l’animal, mais il est absolument impossible de vivre sans oublier. Si je devais m’exprimer, sur ce sujet, d’une façon plus simple encore, je dirais : *il y a un degré d’insomnie, de rumination,* de sens historique qui nuit à l’être vivant et finit par l’anéantir, qu’il s’agisse d’un homme, d’un peuple ou d’une civilisation.

Pour pouvoir déterminer ce degré et, par celui-ci, les limites où le passé doit être oublié sous peine de devenir le fossoyeur du présent, il faudrait connaître exactement la *force plastique* d’un homme, d’un peuple, d’une civilisation, je veux dire cette force qui permet de se développer hors de soi-même, d’une façon qui vous est propre, de transformer et d’incorporer les choses du passé, de guérir et de cicatriser des blessures, de remplacer ce qui est perdu, de refaire par soi-même des formes brisées. Il y a des hommes qui possèdent cette force à un degré si minime qu’un seul événement, une seule douleur, parfois même une seule légère petite injustice les fait périr irrémédiablement, comme si tout leur sang s’écoulait par une petite blessure. Il y en a, d’autre part, que les accidents les plus sauvages et les plus épouvantables de la vie touchent si peu, sur lesquels les effets de leur propre méchanceté ont si peu de prise qu’au milieu de la crise la plus violente, ou

aussitôt après cette crise, ils parviennent à un bien-être passable, à une façon de conscience tranquille. Plus la nature intérieure d'un homme possède de fortes racines, plus il s'appropriera de parcelles du passé. Et, si l'on voulait imaginer la nature la plus puissante et la plus formidable, on la reconnaîtrait à ceci qu'elle ignorerait les limites où le sens historique pourrait agir d'une façon nuisible ou parasitaire. Cette nature attirerait à elle tout ce qui appartient au passé, que ce soit au sien propre ou à l'histoire, elle l'absorberait pour le transmuer en quelque sorte en sang. Ce qu'une pareille nature ne maîtrise pas, elle sait l'oublier. Ce qu'elle oublie n'existe plus. L'horizon est fermé et forme un tout. Rien ne pourrait faire souvenir qu'au-delà de cet horizon il y a des hommes, des passions, des doctrines et des buts. Ceci est une loi universelle : tout ce qui est vivant ne peut devenir sain, fort et fécond que dans les limites d'un horizon déterminé. Si l'organisme est incapable de tracer autour de lui un horizon, s'il est d'autre part trop poussé vers des fins personnelles pour donner à ce qui est étranger un caractère individuel, il s'achemine, stérile ou hâtif, vers un rapide déclin. La sérénité, la bonne conscience, l'activité joyeuse, la confiance en l'avenir — tout cela dépend, chez l'individu comme chez le peuple, de l'existence d'une ligne de démarcation qui sépare ce qui est clair, ce que l'on peut embrasser du regard, de ce qui est obscur et hors de vue, dépend de la faculté d'oublier au bon moment aussi bien que, lorsque cela est nécessaire, de se souvenir au bon moment, dépend de l'instinct vigoureux que l'on met à sentir si et quand il est nécessaire de voir les choses au point de vue historique, si et quand il est nécessaire de voir les choses au point de vue non historique. Et voici précisément la proposition que le lecteur est invité à considérer : le point de vue historique aussi bien que le point de vue non historique sont nécessaires à la santé d'un individu, d'un peuple et d'une civilisation.

Chacun voudra commencer ici par faire une observation. Les connaissances et les sentiments historiques d'un homme peuvent être très limités, son horizon peut-être étroit, comme

celui d’un habitant d’une vallée des Alpes ; dans chaque jugement il pourra placer une injustice, pour chaque conception il pourra commettre l’erreur de croire qu’il est le premier à la formuler. Malgré toutes les injustices et toutes les erreurs, il gardera son insurmontable verdeur, et sa santé réjouira tous les yeux. Et, tout près de lui, celui qui est infiniment plus juste et plus savant s’étiolera et ira à sa ruine, parce que les lignes de son horizon sont instables et se déplacent toujours à nouveau, parce qu’il ne parvient pas à se dégager des fines mailles que son esprit d’équité et de véracité tendent autour de lui, pour s’adonner à une dure volonté, à des aspirations brutales. Nous avons vu qu’au contraire l’animal, entièrement dépourvu de conceptions historiques, limité par un horizon en quelque sorte composé de points, vit pourtant dans un bonheur relatif et pour le moins sans ennui, ignorant la nécessité de simuler. La faculté de pouvoir sentir, en une certaine mesure, d’une façon non historique devra donc être tenue par nous pour la faculté la plus importante, pour une faculté primordiale, en tant qu’elle renferme le fondement sur lequel peut seul s’édifier quelque chose de solide, de bien portant et de grand, quelque chose de véritablement humain. Ce qui est non historique ressemble à une atmosphère ambiante, où seule peut s’engendrer la vie, pour disparaître de nouveau avec l’anéantissement de cette atmosphère. À vrai dire, l’homme ne devient homme que lorsqu’il arrive en pensant, en repensant, en comparant, en séparant et en réunissant, à restreindre cet élément non historique. Dans la nuée qui l’enveloppe, naît alors un rayon de claire lumière et il possède la force d’utiliser ce qui est passé, en vue de la vie, pour transformer les événements en histoire. Mais, lorsque les souvenirs historiques deviennent trop écrasants, l’homme cesse de nouveau d’être, et, s’il n’avait pas possédé cette ambiance non historique il n’aurait jamais commencé d’être, il n’aurait jamais osé commencer. Où y a-t-il des actes que l’homme eût été capable d’accomplir sans s’être enveloppé d’abord de cette nuée non historique ?

Mais abandonnons les images et illustrons notre

démonstration par un exemple. Qu'on s'imagine un homme secoué ou entraîné par une passion violente, soit pour une femme, soit pour une grande idée ! Comme le monde se transforme à ses yeux ! Quand il regarde derrière lui, il se sent aveugle, ce qui se passe à ses côtés lui est étranger, comme s'il entendait des sons vagues et sans signification ; ce qu'il aperçoit, jamais il ne l'aperçut ainsi, avec autant d'intensité, d'une façon aussi vraie, aussi rapprochée, aussi coloriée et aussi illuminée, comme s'il en était saisi par tous les sens à la fois. Toutes les évaluations sont pour lui changées et dépréciées. Il y a tant de choses qu'il ne goûte plus, parce qu'il les sent à peine. Il se demande s'il a longtemps été la dupe de mots étrangers, d'opinions étrangères ; il s'étonne que sa mémoire tourne infatigablement dans le même cercle et que pourtant elle soit trop faible et trop lasse pour faire seulement un seul bond en dehors de ce cercle. Cette condition est la plus injuste que l'on puisse imaginer, elle est étroite, ingrate envers le passé, aveugle en face du danger, sourde aux avertissements ; on dirait un petit tourbillon vivant dans une mer morte de nuit et d'oubli. Et pourtant d'un pareil état d'esprit, quelque non historique et anti-historique qu'il soit, est née non seulement l'action injuste, mais aussi toute action vraie ; nul artiste ne réalisera son œuvre, nul général sa victoire, nul peuple sa liberté, sans les avoir désirées et y avoir aspiré préalablement dans une semblable condition non historique. De même que celui qui agit, selon l'expression de Gœthe, est toujours sans conscience, il est aussi toujours dépourvu de science. Il oublie la plupart des choses pour en faire une seule. Il est injuste envers ce qui est derrière lui et il ne connaît qu'un seul droit, le droit de ce qui est prêt à être. Ainsi, tous ceux qui agissent, aiment leur action infiniment plus qu'elle ne mérite d'être aimée. Et les meilleures actions se font dans un tel débordement d'amour qu'elles sont certainement indignes de cet amour, bien que leur valeur soit incalculable.

Si quelqu'un était capable de se placer dans l'atmosphère non historique, pour flairer et comprendre les nombreux cas de grands événements historiques qui y ont pris naissance, il

serait peut-être à même, en tant qu'être connaissant, de s'élever à un point de vue *supra-historique*, tel que l'a décrit Niebuhr, comme résultat possible des considérations historiques.

« L'histoire, dit Niebuhr, comprise d'une façon claire et détaillée, sert du moins à une chose : à se convaincre que les esprits les plus élevés de notre espèce humaine ne savent pas combien fortuite est la conception qui est la leur, et qu'ils imposent avec violence aux autres — avec violence, parce que l'intensité de leur conscience est extrêmement vive. Celui qui n'a pas la certitude de ce fait et n'en a pas fait l'expérience dans des cas nombreux, celui-là se laisse terrasser par l'apparition d'un esprit puissant qui veut la passion la plus haute dans une forme déterminée. » Il faudrait dénommer supra-historique ce point de vue, parce que celui qui s'y placerait ne pourrait plus éprouver aucune tentation de continuer à vivre et à participer à l'histoire, par là même qu'il aurait reconnu l'existence de cette seule condition indispensable à toute action : l'aveuglement et l'injustice dans l'âme de celui qui agit. Il serait même guéri de la tendance de prendre dorénavant l'histoire démesurément au sérieux. Car, en face de chaque homme, en face de chaque événement, parmi les Grecs ou les Turcs, qu'il s'agisse d'une heure du premier ou d'une heure du dix-neuvième siècle, il aurait appris à résoudre la question de savoir pourquoi et comment on vit. Celui qui demanderait à ses amis, s'ils seraient tentés de revivre les dix ou vingt dernières années de leur vie, apprendrait facilement à connaître lequel d'entre eux est préparé à ce point de vue supra-historique. Il est vrai qu'ils répondront tous *non*, mais ce *non* ils le motiveront de façon différente. Les uns espéreront peut-être avec confiance que « les vingt prochaines années seront meilleures ». Ce sont ceux dont David Hume dit ironiquement :

> And from the dregs of life hope to receive,
> What the first sprightly running could not give.

Nous voulons les appeler les hommes historiques. Un regard

jeté dans le passé les pousse à préjuger de l'avenir, leur donne le courage de lutter encore avec la vie, fait naître en eux l'espoir que le bien finira par venir, que le bonheur gîte derrière la montagne dont ils s'approchent. Ces hommes historiques s'imaginent que le sens de la vie leur apparaîtra à mesure qu'ils apercevront le développement de celle-ci ; ils regardent en arrière pour comprendre le présent, par la contemplation du passé, pour apprendre à désirer l'avenir avec plus de violence. Ils ne savent pas combien ils pensent et agissent d'une façon non-historique, malgré leur Histoire, et combien leurs études historiques, au lieu d'être au service de la connaissance pure, se trouvent être à celui de la vie.

Mais cette question, à quoi nous avons donné la première réponse, peut aussi bien être résolue d'une façon différente. Il est vrai que c'est encore une fois par une négation, mais par une négation qui repose sur des arguments différents. La négation de l'homme supra-historique ne voit pas le salut dans le développement, mais considère, au contraire, que le monde est terminé et atteint sa fin à chaque moment particulier. Que pourrait-on apprendre de dix nouvelles années, si ce n'est ce que les dix années écoulées ont déjà enseigné !

Savoir si le sens de cet enseignement c'est le bonheur ou la résignation, la vertu ou la pénitence, c'est sur quoi les hommes supra-historiques ne se sont jamais accordés entre eux. Mais à l'encontre de toute considération historique du passé, ils sont unanimes à déclarer que le passé et le présent sont identiques, c'est-à-dire qu'avec toute leur diversité ils se ressemblent d'une façon typique. Ils représentent des normes immuables et omniprésentes, un organisme immobile d'une valeur stable et d'une signification toujours pareille. De même que cent langues différentes correspondent aux mêmes besoins typiques et déterminés des hommes, de sorte que quelqu'un qui comprendrait ces besoins, de toutes les langues n'aurait rien à apprendre de nouveau, de même le penseur suprahistorique projette une lumière intérieure sur toute l'histoire des peuples et des individus, devinant, en visionnaire, le sens primitif des différents hiéroglyphes, évitant même avec lassitude les signes

dont le nombre s’accroît de jour en jour. Car, comment, dans l’abondance infinie des événements, n’en arriverait-il pas à la satiété, à la sursaturation et même au dégoût ? De sorte que le plus audacieux finirait peut-être par être prêt à dire à son cœur, avec Léopardi :

Rien ne vit qui soit digne
De tes élans et la terre ne mérite pas un soupir.
Douleur et ennui, voilà notre être et le monde est boue — point autre chose.
Calme-toi.

Mais laissons les hommes supra-historiques à leur dégoût et à leur sagesse. Aujourd’hui nous voulons, au contraire, nous réjouir de tout cœur de notre manque de sagesse, et prendre du bon temps en véritables hommes d’action et de progrès, en vénérateurs de l’évolution. Il se peut que notre appréciation du développement historique ne soit qu’un préjugé occidental ! Pourvu que, dans les limites de ce préjugé, nous progressions et nous ne nous arrêtions pas en route ! Pourvu que nous apprenions toujours mieux à faire de l’histoire *en vue de la vie !* Alors nous concéderons volontiers aux supra-historiques qu’ils possèdent plus de sagesse que nous ; à condition, bien entendu, que nous puissions avoir la certitude de posséder la vie à un degré supérieur, car alors notre manque de sagesse aurait plus d’avenir que leur sagesse à eux. Et pour qu’il n’y ait point de doute sur le sens de cette antinomie entre la vie et la sagesse, je veux appeler à mon secours un procédé qui depuis longtemps a fait ses preuves et établir directement quelques thèses.

Un phénomène historique étudié d’une façon absolue et complète et réduit en phénomène de la connaissance est mort pour celui qui l’a étudié, car, en même temps, il a reconnu la folie, l’injustice, l’aveugle passion, en général tout l’horizon obscur et terrestre de ce phénomène et par là même sa puissance historique. Dès lors, cette puissance, pour lui qui sait, est devenue sans puissance ; mais, pour lui qui vit, elle ne l’est peut-être pas encore.

L’histoire, considérée comme science pure devenue souveraine, serait, pour l’humanité, une sorte de conclusion et

de bilan de la vie. La culture historique par contre, n'est bienfaisante et pleine de promesses pour l'avenir que lorsqu'elle côtoie un puissant et nouveau courant de la vie, une civilisation en train de se former, donc uniquement lorsqu'elle est dominée et conduite par une puissance supérieure et qu'elle ne domine et ne conduit pas elle-même.

L'histoire, pour autant qu'elle est placée au service de la vie, se trouve au service d'une puissance non historique, et, à cause de cela, dans cet état de subordination, elle ne pourra et ne devra jamais être une science pure, telle que l'est, par exemple, la mathématique. Mais la question de savoir jusqu'à quel point la vie a besoin, d'une façon générale, des services de l'histoire, c'est là un des problèmes les plus élevés, un des plus grands intérêts de la vie, car il s'agit de la santé d'un homme, d'un peuple, d'une civilisation. Quand l'histoire prend une prédominance trop grande, la vie s'émiette et dégénère et, en fin de compte, l'histoire elle-même pâtit de cette dégénérescence.

2.

La vie a besoin des services de l’histoire, il est aussi nécessaire de s’en convaincre que de cette autre proposition qu’il faudra démontrer plus tard, à savoir que l’excès d’études historiques est nuisible aux vivants. L’histoire appartient au vivant sous trois rapports : elle lui appartient parce qu’il est actif et qu’il aspire ; parce qu’il conserve et qu’il vénère ; parce qu’il souffre et qu’il a besoin de délivrance. À cette trinité de rapports correspondent trois espèces d’histoire, s’il est permis de distinguer, dans l’étude de l’histoire, un point de vue monumental, un point de vue antiquaire et un point de vue critique.

L’histoire appartient avant tout à l’actif et au puissant, à celui qui participe à une grande lutte et qui, ayant besoin de maîtres, d’exemples, de consolateurs, ne saurait les trouver parmi ses compagnons et dans le présent. C’est ainsi que l’histoire appartient à Schiller, car, disait Gœthe, notre temps est si mauvais que le poète, dans la vie humaine qui l’entoure, ne rencontre plus de nature qu’il puisse utiliser. Faisant allusion aux hommes actifs, Polybe appelle, par exemple, l’histoire politique la véritable préparation au gouvernement d’un État et le meilleur enseignement qui, en nous faisant souvenir des malheurs des autres, nous exhorte à supporter avec fermeté les alternatives de la chance. Celui qui a appris à interpréter ainsi le sens de l’histoire doit s’attrister de voir des voyageurs indiscrets ou de minutieux micrologues sur les pyramides d’un passé auguste. Sur les lieux qui l’incitent à suivre un exemple ou à faire mieux, il ne souhaite pas de rencontrer le désœuvré qui, avide de distractions ou de sensations, se promène là comme parmi les trésors amassés d’une galerie de tableaux. L’homme actif, mêlé aux désœuvrés, faibles et sans espoir, parmi les compagnons occupés seulement en apparence, mais qui ne font que s’agiter et se débattre, pour qu’il ne se prenne pas à désespérer et à ressentir du dégoût, il a besoin de regarder derrière lui. Il

interrompt sa course vers le but pour respirer. Mais son but, c’est un bonheur quelconque, ce n’est peut-être pas le sien ; souvent c’est celui d’un peuple ou de l’humanité tout entière. Il recule devant la résignation et l’histoire lui est un remède contre la résignation. Le plus souvent aucune récompense ne l’attend, si ce n’est la gloire, c’est-à-dire l’expectative d’une place d’honneur au temple de l’histoire, où il pourra être lui-même, pour ceux qui viendront plus tard, maître, consolateur et avertisseur. Car son commandement lui dit que ce qui fut jadis capable d’élargir la conception de l'« homme » et de réaliser cette conception avec plus de beauté, devra exister éternellement pour être éternellement capable de la même chose[21]. Que les grands moments dans la lutte des individus forment une chaîne, que les sommets de l’humanité s’unissent dans les hauteurs à travers des milliers d’années, que pour moi ce qu’il y a de plus élevé dans un de ces moments passés depuis longtemps soit encore vivant, clair et grand — c’est là l’idée fondamentale cachée dans la foi en l’humanité, l’idée qui s’exprime par la revendication d’une histoire monumentale. Mais c’est précisément à cause de cette revendication : ce qui est grand doit être éternel, que s’allume la lutte la plus terrible. Car tout le reste, tout ce qui est encore vivant crie : non ! Ce qui est monumental ne doit pas avoir le droit de se former — c’est là le mot d’ordre contraire. L’habitude apathique, tout ce qui est petit et bas et qui remplit tous les recoins du monde, répand sa lourde atmosphère autour de tout ce qui est grand, jette ses entraves et ses duperies sur le chemin que doit parcourir le sublime pour arriver à l’immortalité. Ce chemin cependant traverse des cerveaux humains, des cerveaux de bêtes inquiètes et éphémères, toujours agités par les mêmes maux et qui ont de la peine à lutter, pour peu de temps, contre la destruction ! Car, avant tout, ces êtres ne veulent qu’une chose : vivre à tout prix. Qui donc pourrait supposer chez eux cette difficile course du flambeau de l’histoire monumentale, par quoi seul survit le sublime ! Et pourtant, parmi les hommes, il en naît toujours quelques-uns qui, regardant la grandeur passée, fortifiés par

cette contemplation, se sentent tellement enivrés que l'on pourrait croire que la vie humaine est une chose merveilleuse, que le plus beau fruit de cette plante amère ce serait de connaître qu'autrefois il y en eut un qui, fort et fier, traversa l'existence, un autre qui la traversa avec mélancolie, un troisième avec pitié et compassion — tous laissant cependant un seul enseignement, à savoir que celui-là seul vit de la plus merveilleuse façon qui n'estime point la vie. Alors que l'homme vulgaire prend au sérieux ce court espace de temps, alors qu'il le trouve tristement désirable, ceux-là au contraire, sur la route qui mène à l'immortalité et à l'histoire monumentale, parvinrent à s'élever au rire olympien, ou du moins à un sublime dédain ; souvent ils descendirent avec ironie dans une tombe — car qu'y avait-il chez eux à enterrer ? Cela seul qui les avait toujours oppressés, étant scorie, déchet, vanité, animalité, et qui maintenant tombe dans l'oubli après avoir abandonné depuis longtemps à leur propre mépris. Mais une chose vivra, le monogramme de leur essence la plus intime, une œuvre, une action, une clarté singulière, une création : vivra parce que nulle postérité ne pourrait s'en passer.

Sous cette forme transfigurée, la gloire est autre chose que l'exquise pâture de notre amour-propre, comme l'a appelée Schopenhauer ; elle est la foi en l'homogénéité et la continuité de ce qui est sublime dans tous les temps, elle est la protestation contre le changement des espèces et l'instabilité.

Par quoi donc la contemplation monumentale du passé, l'intérêt pour ce qui est classique et rare dans les temps écoulés, peut-il être utile à l'homme d'aujourd'hui ? L'homme conclut que le sublime qui a été autrefois a certainement été possible autrefois et sera par conséquent encore possible un jour. Il suit courageusement son chemin, car maintenant il a écarté le doute qui l'assaillait aux heures de faiblesse et lui faisait se demander s'il ne voulait pas l'impossible. Admettons que quelqu'un soit persuadé qu'une centaine d'hommes productifs, élevés et agissant dans un esprit nouveau, suffiraient à donner le coup de grâce à l'intellectualisme aujourd'hui à la mode en Allemagne, combien sa conviction

serait fortifiée s’il s’apercevait que la civilisation de la Renaissance s’élevait sur les épaules d’une pareille légion composée seulement d’une centaine d’hommes.

Et pourtant — que le même exemple nous apprenne quelque chose de nouveau — combien cette comparaison serait flottante et inexacte. Combien de choses passées, si ce retour en arrière doit avoir son effet fortifiant, devront être négligées ! L’individualité d’autrefois devra être déformée et violemment généralisée, débarrassée de ses aspérités et de ses lignes précises, en faveur d’une concordance artificielle. Au fond, ce qui a été possible autrefois ne saurait se reproduire une seconde fois, à moins que les pythagoriciens n’aient raison de croire qu’une même constellation des corps célestes amènerait jusqu’aux plus petits détails les mêmes événements sur la terre, de sorte que, quand les étoiles occuperont la même position les unes par rapport aux autres, un stoïcien s’unira à un épicurien, César sera assassiné, et, de nouveau, dans d’autres conditions, on découvrira l’Amérique. Si la terre recommençait chaque fois son spectacle après la fin du cinquième acte, s’il était certain que le même enchaînement des motifs, le même *deus ex machina*, la même catastrophe se représentait à des intervalles déterminés, seulement, alors l’homme puissant pourrait se réclamer de l’histoire monumentale, dans toute sa véridicité iconienne, en exigeant chaque fait selon sa particularité exactement décrite. Ce ne sera probablement pas le cas avant que les astronomes ne soient redevenus des astrologues. Jusque-là l’histoire monumentale ne pourra user de cette pleine véridicité, toujours elle rapprochera ce qui est inégal, elle généralisera pour rendre équivalent, toujours elle affaiblira la différence des mobiles et des motifs, pour présenter les événements, aux dépens des effets et des causes, sous leur aspect monumental, c’est-à-dire comme des monuments dignes d’être imités. Comme elle fait toujours abstraction des causes, on pourrait donc considérer l’histoire monumentale, sans trop exagérer, comme une collection d'« effets en soi », c’est-à-dire d’événements qui, en tout temps, pourront faire de l’effet.

Ce que l’on célèbre dans les fêtes populaires, aux anniversaires religieux ou militaires, c’est en somme un de ces « effets en soi ». C’est ce qui empêche les ambitieux de dormir, qui, pour les heureux entreprenants, est comme une amulette qu’ils portent sur leur cœur, mais ce n’est pas la véritable connexion historique de cause à effet qui, si elle était connue dans son ensemble, démontrerait seulement que jamais plus quelque chose d’absolument identique ne peut sortir du coup de dé de l’avenir et du hasard.

Tant que l’âme des études historiques résidera dans les grandes impulsions qu’un homme puissant peut recevoir d’elles, tant que le passé devra être décrit comme s’il était digne d’être imité, comme s’il était imitable et possible une seconde fois, ce passé courra le risque d’être déformé, enjolivé, détourné de sa signification et, par là même, sa description ressemblera à de la poésie librement imaginée. Il y a même des époques qui ne sont pas capables de distinguer un passé monumental d’une fiction mythique, car les mêmes impulsions peuvent être empruntées à l’un comme à l’autre. Donc, quand la considération monumentale du passé domine les autres façons de considérer les choses, je veux dire les façons antiquaire et critique, le passé lui-même en pâtit. On oublie des périodes tout entières, on les méprise, on les laisse s’écouler comme un grand flot gris dont seuls émergent quelques faits semblables à des îlots parés. Les rares personnages qui deviennent visibles ont quelque chose d’artificiel et de merveilleux, quelque chose qui ressemble à cette hanche dorée que les disciples de Pythagore croyaient reconnaître chez leur maître. L’histoire monumentale trompe par les analogies. Par de séduisantes assimilations, elle pousse l’homme courageux à des entreprises téméraires, l’enthousiaste au fanatisme. Et si l’on imagine cette façon d’histoire entre les mains de génies égoïstes, de fanatiques malfaisants, des empires seront détruits, des princes assassinés, des guerres et des révolutions fomentées et le nombre de ces effets historiques « en soi », c’est-à-dire d’effets sans causes suffisantes, sera encore augmenté. Il suffit de ces indications pour faire souvenir des

dommages que peut causer l'histoire monumentale parmi les hommes puissants et actifs, qu'ils soient bons ou mauvais. Combien plus néfastes sont encore ses effets quand les impuissants et les inactifs s'emparent d'elle et s'en servent.

Prenons l'exemple le plus simple et le plus fréquent. Qu'on imagine les natures anti-artistiques ou douées d'un faible tempérament artistique, armées et équipées d'idées empruntées à l'histoire monumentale de l'art. Contre qui ces natures dirigeront-elles leurs armes ? Contre leurs ennemis héréditaires : les tempéraments artistiques fortement doués, par conséquent contre ceux qui sont seuls capables d'apprendre quelque chose dans les événements historiques ainsi présentés, capables d'en tirer parti pour la vie et de transformer ce qu'ils ont appris en une pratique supérieure. C'est à ceux-là que l'on barre le chemin, à ceux-là que l'on obscurcit l'atmosphère, lorsque l'on se met à danser servilement et avec zèle autour d'un glorieux monument du passé, quel qu'il soit et sans l'avoir compris, comme si l'on voulait dire : « Voyez, ceci est l'art vrai et véritable. Que vous importent ceux qui sont encore prisonniers dans le devenir et dans le vouloir ! » Cette foule qui danse possède même, en apparence, le privilège du « bon goût », car toujours le créateur s'est trouvé en désavantage vis-à-vis de celui qui ne faisait que regarder sans mettre lui-même la main à la pâte, de même que, de tous temps, l'orateur de café paraissait plus sage, plus juste et plus réfléchi que l'homme d'État qui gouverne. Si l'on s'avise même de transporter sur le domaine de l'art l'usage du suffrage populaire et de la majorité du nombre, pour forcer en quelque sorte l'artiste à se défendre devant un forum d'esthétisants oisifs, on peut jurer d'avance qu'il sera condamné. Non point, comme on pourrait le croire, malgré le canon de l'art monumental, mais parce que ses juges ont proclamé solennellement ce canon (celui de l'art qui, d'après les explications données, a « fait de l'effet » de tous temps). Au contraire, pour l'art qui n'est pas encore monumental, c'est-à-dire pour celui qui est contemporain, il leur manque premièrement le besoin, en second lieu la

vocation, en troisième lieu précisément l'autorité de l'histoire. Par contre, leur instinct leur apprend que l'on peut tuer l'art par l'art. À aucun prix, pour eux, le monumental ne doit se former à nouveau et ils se servent comme argument de ce qui tire du passé son autorité et son caractère monumental. De la sorte, ils apparaissent comme connaisseurs d'art, parce qu'ils voudraient supprimer l'art ; ils se donnent des allures de médecins, tandis qu'au fond ils se comportent en empoisonneurs. Ainsi, ils développent leur sens et leur goût, pour expliquer, par leurs habitudes d'enfants gâtés, pourquoi ils rejettent avec tant d'insistance tout ce qui leur est offert en fait de véritable nourriture d'art. Car ils ne veulent pas que quelque chose de grand puisse se former. Leur moyen, c'est d'affirmer : « Voyez, ce qui est grand existe déjà ! » À vrai dire, cette chose grande qui existe déjà les regarde tout aussi peu que celle qui est en train de se former. Leur vie en témoigne. L'histoire monumentale est le travestissement que prend leur haine des grands et des puissants de leur temps, le travestissement qu'ils essaient de faire passer pour de l'admiration saturée des grands et des puissants d'autrefois. Ce masque leur permet de changer le véritable sens de cette conception de l'histoire en un sens absolument opposé. Qu'ils s'en rendent bien compte ou non, ils agissent en tous les cas comme si leur devise était : « Laissez les morts enterrer les vivants. »

Chacune des trois façons d'étudier l'histoire n'a de raison d'être que sur un seul terrain, sous un seul climat. Partout ailleurs ce n'est qu'ivraie envahissante et destructrice. Quand l'homme qui veut créer quelque chose de grand a besoin de prendre conseil du passé, il s'empare de celui-ci au moyen de l'histoire monumentale ; quand, au contraire, il veut s'attarder à ce qui est convenu, à ce que la routine a admiré de tous temps, il s'occupe du passé en historien antiquaire. Celui-là seul que torture une angoisse du présent et qui, à tout prix, veut se débarrasser de son fardeau, celui-là seul ressent le besoin d'une histoire critique, c'est-à-dire d'une histoire qui juge et qui condamne. Bien des calamités viennent de ce que

l’on transplante à la légère les organismes. Le critique sans angoisse ; l’antiquaire sans piété ; celui qui connaît le sublime sans pouvoir réaliser le sublime : voilà de ces plantes devenues étrangères à leur sol natif et qui à cause de cela ont dégénéré et tourné en ivraie.

3.

L’histoire appartient donc en second lieu à celui qui conserve et vénère, à celui qui, avec fidélité et amour, tourne les regards vers l’endroit d’où il vient, où il s’est formé. Par cette piété, il s’acquitte en quelque sorte d’une dette de reconnaissance qu’il a contractée envers sa propre vie. En cultivant d’une main délicate ce qui a existé de tout temps, il veut conserver les conditions sous lesquelles il est né, pour ceux qui viendront après lui, et c’est ainsi qu’il sert la vie. Le patrimoine des ancêtres, dans une âme semblable, reçoit une nouvelle interprétation de la propriété, car c’est maintenant lui le propriétaire. Ce qui est petit, restreint, vieilli, prêt à tomber en poussière, tient son caractère de dignité, d’intangibilité du fait que l’âme conservatrice et vénératrice de l’homme antiquaire s’y transporte et y élit domicile. L’histoire de sa ville devient pour lui l’histoire de lui-même. Le mur d’enceinte, la porte de sa vieille tour, les ordonnances municipales, les fêtes populaires, tout cela c’est pour lui une sorte de chronique illustrée de sa propre jeunesse et c’est dans tout cela qu’il se retrouve lui-même, qu’il retrouve sa force, son activité, sa joie, son jugement, sa folie et son inconduite. C’est là qu’il faisait bon vivre, se dit-il, car il fait bon vivre ; ici nous allons nous laisser vivre, car nous sommes tenaces et on ne nous brisera pas en une nuit. Avec ce « nous », il regarde par-delà la vie individuelle, périssable et singulière, et il se sent lui-même l’âme du foyer, de la race et de la cité. Il lui arrive aussi parfois de saluer, par-dessus les siècles obscurcis et confus, l’esprit de son peuple, comme s’il était son propre esprit. Sentir et pressentir à travers les choses ; suivre des traces presque effacées ; instinctivement lire bien le passé, quel que soit le degré où les caractères sont recouverts par d’autres caractères, comprendre les palimpsestes et même les polypsestes — voilà ses dons, voilà ses vertus. Gœthe les possédait lorsqu’il se trouvait devant le monument d’Ervin de Steinbach[22]. L’impétuosité de son sentiment déchira le voile

de la nuée historique qui le séparait du passé. Il contempla de nouveau pour la première fois l'œuvre allemande, « agissant par une forte et rude âme allemande ». Un sens semblable guida les Italiens de la Renaissance et éveilla derechef chez eux le génie antique de l'Italie, « résonnance merveilleuse de l'éternel jeu des accords », comme dit Jacob Burckhardt. Mais ce sens de la vénération historique et antiquaire atteint sa valeur suprême, lorsqu'il étend sur les conditions modestes, rudes et même précaires, où s'écoule la vie d'un homme ou d'un peuple, un sentiment touchant de joie et de satisfaction. Niebuhr, par exemple, avoue, avec une honnête candeur, qu'il peut vivre heureux et sans regretter l'art dans les marécages et les landes, au milieu de paysans libres qui ont une histoire. Comment l'histoire pourrait-elle mieux servir la vie qu'en attachant à leur patrie et aux coutumes de leur patrie les races et les peuples moins favorisés, en leur donnant des goûts sédentaires, ce qui les empêche de chercher mieux à l'étranger, de rivaliser dans la lutte pour parvenir à ce mieux ? Parfois cela paraît être de l'entêtement et de la déraison qui visse en quelque sorte l'individu à tels compagnons et à tel entourage, à telles habitudes laborieuses, à tel stérile coteau. Mais c'est la déraison la plus salutaire, celle qui profite le plus à la collectivité. Chacun le sait, qui s'est rendu compte des terribles effets de l'esprit d'aventure, de la fièvre d'émigration, quand ils s'emparent de peuplades entières, chacun le sait, qui a vu de près un peuple ayant perdu la fidélité à son passé, abandonné à une chasse fiévreuse de la nouveauté, à une recherche perpétuelle des éléments étrangers. Le sentiment contraire, le plaisir que l'arbre prend à ses racines, le bonheur que l'on éprouve à ne pas se sentir né de l'arbitraire et du hasard, mais sorti d'un passé — héritier, floraison, fruit, ce qui excuserait et justifierait même l'existence : c'est là ce que l'on appelle aujourd'hui, avec une certaine prédilection, le sens historique.

Il est vrai que cette condition n'est pas celle où l'homme serait le mieux doué pour réduire le passé en science pure, de sorte que nous percevons aussi ici ce que nous avons déjà remarqué en étudiant l'histoire monumentale, à savoir que le

passé lui-même pâtit, tant que les études historiques sont au service de la vie et dominées par des instincts vitaux. Pour nous servir d'une image un peu audacieuse, nous dirions que l'arbre sent ses racines plutôt qu'il ne les voit, mais que ce sentiment doit évaluer la dimension des racines, d'après la dimension et la force des branches qui sont visibles. Et si, dans cette évaluation, l'arbre peut se tromper, combien plus il se trompera, s'il veut juger de la forêt tout entière qui l'entoure, de cette forêt qu'il ne connaît et sent que pour autant qu'elle l'entrave ou le fait avancer — et non point autrement. Le sens antiquaire d'un homme, d'une cité, d'un peuple tout entier est toujours limité à un horizon très restreint. Il ne saurait percevoir les généralités et le peu qu'il voit lui apparaît de trop près et d'une façon isolée. Il est incapable de s'en tenir aux mesures et à cause de cela il accorde à tout une égale importance et à chaque détail une importance trop grande. Alors, pour les choses du passé, les différences de valeur et les proportions n'existent plus, qui sauraient rendre justice aux choses, les unes par rapport aux autres ; les mesures et les évaluations des choses ne se font plus que par rapport à l'individu ou au peuple qui veut regarder en arrière, au point de vue antiquaire. Il y a toujours un danger qui est tout près. Tout ce qui est ancien, tout ce qui appartient au passé et que l'horizon peut embrasser, finit par être considéré comme également vénérable ; par contre, tout ce qui ne reconnaît pas le caractère vénérable de toutes ces choses d'autrefois, donc tout ce qui est nouveau, tout ce qui est dans son devenir, est rejeté et combattu. Ainsi les Grecs eux-mêmes tolérèrent le style hiératique de leurs arts plastiques à côté du style libre et grand, et, plus tard, ils n'acceptèrent pas seulement le nez pointu et le sourire glacial, ils en firent même une friandise. Quand le sens d'un peuple s'endurcit tellement, quand l'histoire sert la vie passée au point qu'elle mine la vie présente et surtout la vie supérieure, quand le sens historique ne conserve plus la vie, mais qu'il la momifie, c'est alors que l'arbre se meurt, et il se meurt d'une façon qui n'est pas naturelle, en commençant par les branches pour descendre

jusqu’à la racine, en sorte que la racine finit elle-même par périr. Il en est de même de l’histoire antiquaire qui dégénère elle aussi, du moment que l’air vivifiant du présent ne l’anime et ne l’inspire plus. Dès lors la piété dessèche, l’habitude pédante acquise se prolonge et tourne, pleine d’égoïsme et de suffisance, dans le même cercle. On assiste alors au spectacle répugnant d’une aveugle soif de collection, d’une accumulation infatigable de tous les vestiges d’autrefois. L’homme s’enveloppe d’une atmosphère de vétusté ; il parvient même à avilir des dons supérieurs, de nobles aspirations, par la manie de l’antiquaille, jusqu’à une insatiable curiosité aussi vaine que mesquine. Parfois, il tombe si bas qu’il finit par être satisfait de n’importe quelle cuisine et qu’il se nourrit même avec joie de la poussière des bagatelles bibliographiques.

Mais lors même que cette dégénérescence ne se produirait pas, lors même que l’histoire antiquaire ne perdrait pas le terrain où seule elle peut fructifier, les dangers n’en resteraient pas moins assez nombreux, car on est toujours exposé à voir prédominer l’histoire antiquaire et étouffer les autres façons de considérer le passé. Cependant l’histoire antiquaire ne s’entend qu’à conserver la vie et non point à en engendrer de nouvelle. C’est pourquoi elle fait toujours trop peu de cas de ce qui est dans son devenir, parce que l’instinct divinatoire lui fait défaut, cet instinct divinatoire que possède par exemple l’histoire monumentale. Ainsi l’histoire antiquaire empêche la robuste décision en faveur de ce qui est nouveau, ainsi elle paralyse l’homme d’action qui, étant homme d’action, blessera toujours et blessera forcément une piété quelconque. Le fait que quelque chose est devenu vieux engendre maintenant le désir de le savoir immortel ; car si l’on veut considérer ce qui, durant une vie humaine, a pris un caractère d’antiquité : une vieille coutume des pères, une croyance religieuse, un privilège politique héréditaire — si l’on considère quelle somme de piété de la part de l’individu et des générations a su s’imposer, il peut paraître téméraire et même scélérat de vouloir remplacer une telle antiquité par une nouveauté et d’opposer à l’accumulation des choses vénérables les unités du devenir et

de l’actualité.

Ici, apparaît distinctement combien il est nécessaire à l’homme d’ajouter aux deux manières de considérer le passé, la *monumentale* et l’*antiquaire*, une troisième manière, la *critique* et de mettre celle-là, elle aussi, au service de la vie. Pour pouvoir vivre l’homme doit posséder la force de briser un passé et de l’anéantir et il faut qu’il emploie cette force de temps en temps. Il y parvient en traînant le passé devant la justice, en instruisant sévèrement contre lui et en le condamnant enfin. Or tout passé est digne d’être condamné ; car il en est ainsi des choses humaines : toujours la force et la faiblesse humaines y ont été puissantes. Ce n’est pas la justice qui juge ici ; c’est encore moins la grâce qui prononce le jugement. C’est la vie, la vie seule, cette puissance obscure qui pousse et qui est insatiable à se désirer elle-même. Son arrêt est toujours rigoureux, toujours injuste, parce qu’il n’a jamais son origine dans la source pure de la connaissance ; mais, dans la plupart des cas, la sentence serait la même si la justice en personne la prononçait. « Car tout ce qui naît est digne de disparaître. C’est pourquoi il vaudrait mieux que rien ne naquît. » Il faut beaucoup de force pour pouvoir vivre et oublier à la fois combien vivre et être injuste sont tout un. Luther lui-même a affirmé une fois que le monde n’était né que d’un oubli de Dieu. Car si Dieu avait pensé aux « arguments de gros calibre » il n’aurait pas créé le monde. Il arrive pourtant parfois que cette même vie qui a besoin de l’oubli exige la destruction momentanée de cet oubli. Il s’agit alors de se rendre compte combien injuste est l’existence d’une chose, par exemple d’un privilège, d’une caste, d’une dynastie, de se rendre compte à quel point cette chose mérite de disparaître. Et l’on considère le passé de cette chose sous l’angle critique, on attaque ses racines au couteau, on passe impitoyablement sur toutes les vénérations. C’est là toujours un processus dangereux, je veux dire dangereux pour la vie. Les hommes et les époques qui servent la vie, en jugeant et en détruisant le passé, sont toujours à la fois dangereux et en danger. Car, dès lors que nous sommes les aboutissants de générations antérieures, nous

sommes aussi les résultats des erreurs de ces générations, de leurs passions, de leurs égarements et même de leurs crimes. Il n'est pas possible de se dégager complètement de cette chaîne. Si nous condamnons ces égarements, estimant que nous en sommes débarrassés, le fait que nous en tirons nos origines n'est pas supprimé. Au meilleur cas, nous parvenons à un conflit entre notre nature transmise et laissée en héritage et notre connaissance ; peut-être aussi à la lutte d'une nouvelle discipline sévère contre ce qui est acquis par l'hérédité et l'éducation dès l'âge le plus tendre ; nous implantons en nous une nouvelle habitude, un nouvel instinct, une seconde nature, en sorte que la première nature dessèche et tombe. C'est un effort pour s'attribuer, en quelque sorte *a posteriori*, un passé d'où l'on aimerait bien tirer son origine, en opposition avec celui d'où l'on descend véritablement. Or cette tentative est toujours dangereuse, parce qu'il est difficile de fixer une limite à la négation du passé et parce que la seconde nature est la plupart du temps plus faible que la première. On s'en tient le plus souvent à reconnaître le bien sans le faire, parce que l'on connaît aussi ce qui est meilleur, sans être capable de le faire. Mais, de-ci de-là, on l'emporte malgré tout et il y a même pour ceux qui luttent, pour ceux qui se servent de l'histoire critique en vue de la vie, une consolation singulière : savoir que cette première nature fut, elle aussi, jadis, une seconde nature et que toute seconde nature victorieuse devient une première nature.

4.

Voilà les services que les études historiques peuvent rendre à la vie. Chaque homme, chaque peuple, selon ses fins, ses forces et ses nécessités, a besoin d'une certaine connaissance du passé, tantôt sous forme d'histoire monumentale, tantôt sous forme d'histoire antiquaire, tantôt sous forme d'*histoire critique*, mais non point comme en aurait besoin une troupe de purs penseurs qui ne fait que regarder la vie, non comme des individus avides de savoir et que seul le savoir peut satisfaire, pour qui l'augmentation de la connaissance est le but même de tous les efforts, mais toujours en vue de la vie, par conséquent aussi sous la domination, sous la conduite suprême de cette vie même. C'est là le rapport naturel d'une époque, d'une civilisation, d'un peuple avec l'histoire, — rapport provoqué par la faim, régularisé par la mesure des besoins, contenu par la force plastique inhérente. La connaissance du passé, dans tous les temps, n'est souhaitable que lorsqu'elle est au service du passé et du présent, et non point quand elle affaiblit le présent, quand elle déracine les germes vivaces de l'avenir. Tout cela est simple, simple comme la vérité, et celui-là même en est persuadé qui n'a pas besoin qu'on lui en fasse la démonstration historique.

Qu'on nous permette de jeter un coup d'œil rapide sur notre temps ! Nous sommes effrayés, nous reculons. Qu'est devenue toute la clarté, tout le naturel, toute la pureté dans ce rapport entre la vie et l'histoire ? Le problème s'agite maintenant à nos yeux dans tout son désordre, son exagération, son trouble. La faute en est-elle à nous, les contemplateurs ? Ou bien la constellation de la vie et de l'histoire s'est-elle véritablement transformée, par le fait qu'un astre puissant et ennemi s'est introduit dans cette constellation ? Que d'autres montrent que nous avons mal vu, nous voulons dire ce que nous croyons voir. En effet, un astre nouveau s'est introduit. La constellation s'est véritablement transformée, et cela *par la science, par la prétention de faire de l'histoire une science*. Dès lors ce n'est

plus seulement la vie qui domine et qui dompte la connaissance et le passé. Toutes les bornes sont arrachées et tout ce qui a existé autrefois se précipite sur l'homme. Les perspectives se déplacent jusque dans la nuit des temps, jusqu'à l'infini, aussi loin qu'il y eut un devenir. Nulle génération ne vit encore un pareil spectacle, spectacle impossible à dominer du regard, comme celui que montre aujourd'hui la science du devenir universel : l'histoire. Il est vrai qu'elle le montre avec la dangereuse audace de sa devise : *fiat veritas, pereat vita*.

Imaginons maintenant le phénomène intellectuel qui naît de la sorte dans l'âme de l'homme moderne. La connaissance historique jaillit, toujours à nouveau, de sources inépuisables ; les choses étrangères et disparates se pressent les unes à côté des autres ; la mémoire ouvre toutes ses portes et n'est pourtant pas assez ouverte ; la nature fait un effort extrême pour recevoir ces hôtes étrangers, pour les coordonner et les honorer ; mais eux-mêmes sont en lutte les uns avec les autres, et il paraît nécessaire de les dompter et de les dominer tous, pour ne pas périr dans la lutte à laquelle ils se livrent. L'habitude d'un train de maison aussi désordonné, agité à ce point et sans cesse en lutte, devient peu à peu une seconde nature, bien qu'il soit indiscutable que cette seconde nature est beaucoup plus faible, beaucoup plus inquiète et malsaine de part en part que la première. L'homme moderne, en fin de compte, traîne avec lui une énorme masse de cailloux, les cailloux de l'indigeste savoir qui, à l'occasion, font entendre dans son ventre un bruit sourd, comme il est dit dans la fable. Ce bruit laisse deviner la qualité la plus originale de l'homme moderne : c'est une singulière antinomie entre un être intime à quoi ne correspond pas un être extérieur, et *vice versa*. Cette antinomie, les peuples anciens ne la connaissaient pas.

Le savoir, absorbé immodérément et sans qu'on y soit poussé par la faim, absorbé même à l'encontre du besoin, n'agit plus dès lors comme motif transformateur, poussant à l'extérieur, mais demeure caché dans une sorte de monde intérieur, chaotique, qu'avec une singulière fierté, l'homme moderne appelle l'« intimité » qui lui est particulière. Il vous arrive alors

parfois de dire que l’on possède bien le sujet, mais que c’est seulement la forme qui fait défaut. Mais, pour tout ce qui est vivant, c’est là une opposition incongrue. Notre culture moderne n’est pas une chose vivante parce que, sans cette opposition, elle est inconcevable. Ce qui équivaut à dire qu’elle n’est point du tout une véritable culture, mais seulement une sorte de connaissance de la culture ; elle s’en tient à l’idée de la culture, au sentiment de la culture, sans qu’il y ait la conviction de la culture. Par contre, ce qui apparaît véritablement comme motif, ce qui, sous forme d’action, se manifeste visiblement au-dehors, ne signifie souvent pas beaucoup plus qu’une convention quelconque, une piteuse imitation, une vulgaire grimace. L’être intime éprouve peut-être alors cette sensation du serpent qui a dévoré des lapins entiers et qui, s’étalant au soleil avec tranquillité, évite tous les mouvements qui ne sont pas d’une nécessité absolue. Le processus intérieur devient dès lors la chose elle-même, la « culture » proprement dite. Tous ceux qui passent à côté ne souhaitent qu’une seule chose, c’est qu’une pareille culture ne périsse pas d’une indigestion. Qu’on imagine par exemple un Grec apercevant cette façon de culture, il se rendrait compte que pour les hommes modernes « cultivé » et « culture historique » semblent ne faire qu’un et qu’il n’y aurait entre eux que la différence créée par le nombre de mots. S’il s’avisait alors d’exprimer sa pensée, à savoir que quelqu’un peut être cultivé et manquer totalement de culture historique, on croirait avoir mal entendu et l’on secouerait la tête.

Ce petit peuple connu qui appartenait à un passé point trop éloigné de nous — je veux parler des Grecs — a su se conserver âprement, dans sa période de la plus grande force, un sens non historique. Si, par l’effet d’une baguette magique, un homme actuel revenait à cette époque, il est probable qu’il trouverait les Grecs très « incultes » ; par quoi, il est vrai, se révélerait, à la risée générale, le secret si bien gardé de la culture moderne. Car, par nous-mêmes, nous autres modernes, nous ne possédons rien du tout. Ce n’est qu’en nous remplissant à l’excès des époques étrangères, de mœurs, d’arts, de

philosophies, de religions, de connaissances qui ne sont pas les nôtres, que nous devenons quelque chose qui mérite l'attention, c'est-à-dire des encyclopédies ambulantes, car c'est ainsi que nous apostropherait peut-être un vieil Hellène échoué dans notre temps. Or, toute valeur d'une encyclopédie réside dans ce qui y est contenu, et non point dans ce qui est écrit sur la couverture, dans ce qui en est l'enveloppe, la reliure. Ainsi toute la culture moderne est essentiellement intérieure. Extérieurement le relieur a imprimé quelque chose dans ce genre : « Manuel de culture intérieure pour des barbares extérieurs. » Cette antinomie entre l'intérieur et l'extérieur rend l'extérieur encore plus barbare qu'il ne le serait s'il s'agissait d'un peuple grossier qui, selon sa nature intime, tendrait à satisfaire ses rudes besoins. Car de quels moyens dispose encore la nature humaine pour se rendre maîtresse de ce qui s'impose à elle en abondance ? De ce seul moyen qui consiste à l'accepter aussi facilement que possible pour, ensuite, le mettre de côté et l'expulser de nouveau aussi vite que possible. De là naît l'habitude de ne plus prendre au sérieux les choses véritables, de là naît la « faible personnalité », en raison de quoi ce qui est réel, ce qui existe ne fait plus qu'une mince impression. Pour les choses de l'extérieur on devient, en fin de compte, toujours plus indulgent, toujours plus paresseux et l'on augmente, jusqu'à l'insensibilité à l'égard de la barbarie, le dangereux abîme qui sépare le contenu de la forme, pourvu que la mémoire soit excitée toujours à nouveau, pourvu qu'affluent sans cesse les choses nouvelles, dignes d'être sues, les choses que l'on peut ranger avec soin dans les casiers de cette mémoire.

La civilisation d'un peuple, en opposition avec cette barbarie, a une fois été définie, avec raison me semble-t-il, comme l'unité du style artistique dans toutes les manifestations vitales d'un peuple[23]. Cette définition ne doit pas être mal interprétée, comme s'il s'agissait de l'opposition entre la barbarie et le beau style. Le peuple auquel on attribue une civilisation doit être, en toute réalité, quelque chose de vivant et de coordonné. Il ne doit point diviser misérablement sa

culture en intérieure et extérieure, contenu et forme. Que celui qui veut atteindre et encourager la civilisation d'un peuple, atteigne et encourage cette unité supérieure et travaille à la destruction de cette culture chaotique moderne, en faveur d'une véritable culture. Qu'il ose réfléchir à la façon de rétablir la santé d'un peuple entamée par les études historiques, à la façon de retrouver son instinct, et par là son honnêteté.

Je veux parler sans façon de nous autres Allemands d'aujourd'hui, qui souffrons plus que tout autre peuple de cette faiblesse de la personnalité, de cette contradiction entre le contenu et la forme. La forme nous apparaît communément comme une convention, comme un travestissement et une dissimulation, et c'est pourquoi, si on ne la hait point, elle n'est en tous les cas pas aimée. Il serait plus exact encore de dire que nous avons une crainte extraordinaire du mot convention et aussi de cette chose qui s'appelle la convention. C'est cette crainte qui a poussé l'Allemand à quitter l'école des Français, car il voulait devenir plus naturel et, par là, plus allemand. Or, avec ce « par là », il semble bien avoir fait un mauvais calcul. Échappé de l'école de la convention il se laissa dès lors aller où bon lui semblait, selon que l'envie le poussait, et, au fond, il n'en continuait pas moins d'imiter, avec négligence et au hasard, dans un demi oubli, ce que jadis il avait imité scrupuleusement et souvent avec bonheur.

C'est ainsi que, par rapport aux temps d'autrefois, on vit aujourd'hui encore selon une convention française, mais cette convention est devenue négligente et incorrecte, ainsi que le démontrent nos moindres gestes : que nous marchions, que nous nous arrêtions ou que nous causions ; ainsi que le démontre notre façon de nous vêtir et de nous loger. En s'imaginant prendre un essor vers le naturel, on se contenta d'avoir recours au laisser-aller, à la paresse, au plus petit effort de domination de soi. Parcourez une ville allemande ! Toute convention, si on la compare à l'originalité nationale des villes étrangères, s'affirme par son côté négatif. Tout est incolore, usé, mal copié, négligé ; chacun agit à sa guise, non point conformément à une volonté forte et féconde par les idées qui

s’expriment, mais selon les lois que prescrivaient d’une part la hâte générale et d’autre part la nonchalance universelle. Un vêtement dont l’invention n’est pas un casse-tête, qui peut être endossé sans perte de temps, c’est-à-dire un vêtement emprunté à l’étranger et imité avec autant de négligence que possible, voilà ce que les Allemands s’empressent d’appeler une contribution au costume germanique. Ils repoussent, véritablement avec ironie, le sens de la forme, — car ils possèdent *le sens du continu*. Ne sont-ils pas le peuple fameux par son intimité ?

Or, cette intimité court encore un danger fameux. Le « contenu » dont il est entendu qu’il ne peut pas être vu du dehors pourrait, à l’occasion, se volatiliser. Au dehors on ne s’en apercevrait pas, ni même que ce contenu n’a jamais existé. Quoi qu’il en soit, ce danger, imaginons que le peuple allemand est loin de le courir. L’étranger aura néanmoins raison jusqu’à un certain point quand il nous reprochera que notre être intime est trop faible et trop désordonné pour agir au-dehors et se donner une forme. Il se peut avec cela que cet être intime possède un rare degré de sensibilité, qu’il se montre sérieux, puissant, intense, bon et peut-être plus riche que l’être intime des autres peuples. Dans son ensemble il demeure néanmoins faible, parce que toutes ces fibres admirables ne se joignent pas en un nœud puissant. De la sorte l’action visible ne répond pas à une action d’ensemble qui serait la révélation spontanée de cet être intime, elle n’est, au contraire, que l’essai timide ou grossier d’une fibre quelconque qui veut se donner l’apparence de la généralité. C’est pourquoi il n’est pas possible de juger l’Allemand d’après une action isolée et, même après avoir été vu à l’œuvre, en tant qu’individu, il reste encore mystérieux. On n’ignore pas que c’est par ses sentiments et ses idées que l’Allemand donne sa mesure. Ses sentiments et ses idées il les exprime dans ses livres. Hélas ! Dans ces derniers temps, les livres des Allemands permettent plus que jamais d’émettre des doutes au sujet de ce fameux « être intime » et l’on se demande si celui-ci niche toujours dans son petit temple inaccessible. Ce serait épouvantable de songer qu’il pourrait disparaître un jour

et qu'il ne resterait que l'extérieur, cet extérieur arrogant, lourd et humblement paresseux, qui serait alors le signe distinctif de l'Allemand. Épouvantable, presque autant que si cet être intime, sans qu'on s'en aperçoive, était faussé, maquillé, truqué, transformé en comédien, ou pis encore. Grillparzer, qui se tient à l'écart, livré à ses observations discrètes, semble, par exemple, croire qu'il en est ainsi d'après ses expériences pratiques, sur le domaine dramatique et théâtral. « Nous sentons avec des abstractions, dit-il, nous sommes à peine encore capables de savoir comment les sentiments s'expriment chez nos contemporains ; nous leur faisons faire des soubresauts qu'ils n'ont plus coutume de faire aujourd'hui. Shakespeare nous a tous corrompus, nous autres modernes. »

C'est là un cas particulier généralisé avec trop de promptitude. Mais combien terrible serait cette généralisation, justifiée si les cas particuliers s'imposaient trop souvent à l'observateur ! Quelle désespérance dans cette phrase : nous autres Allemands nous sentons par abstractions ; nous sommes tous corrompus par les études historiques. Une affirmation qui détruirait dans ses racines tout espoir en la venue prochaine d'une culture nationale. Car tout espoir de cet ordre naît de la foi en la sincérité et le caractère immédiat du sentiment allemand, de la foi en une nature intime encore intacte. Que peut-on encore espérer, que peut-on encore croire, quand la source de la foi et de l'espoir est troublée, quand l'être intime a appris à faire des soubresauts, à esquisser des pas de danse, à se farder, à s'exprimer par des abstractions et des calculs, pour finir par se perdre soi-même peu à peu ? Et comment un grand esprit productif pourrait-il encore vivre au milieu d'un peuple qui n'est plus sûr de l'unité de son être intime et qui se divise en hommes cultivés avec un être intime déformé et corrompu et en hommes incultes avec un être intime inaccessible ? Comment saurait-il tenir bon, quand l'unité du sentiment populaire est perdue, quand, de plus, il sait que chez l'une des parties, celle qui s'appelle la partie instruite du peuple et qui possède un droit à accaparer les génies nationaux, le sentiment

est faussé et artificiellement colorié ? Que le jugement et le goût soient devenus çà et là plus fins et plus subtils, ce n'est pas pour l'individu une compensation. Il souffre d'être forcé de parler, en quelque sorte, à une secte, et de ne plus être indispensable au milieu de son peuple. Peut-être lui arrivera-t-il maintenant de préférer enfouir son trésor, parce qu'il est dégoûté de se voir prétentieusement patronné par une secte, tandis que son cœur est rempli de pitié pour tous. L'instinct du peuple ne vient plus au-devant de lui ; il est inutile de lui tendre les bras avec impatience.

Que reste-t-il alors au grand homme, si ce n'est de tourner sa haine enthousiaste contre ces entraves, contre les obstacles qui se dressent au milieu d'une prétendue éducation du peuple, pour condamner du moins, en tant que juge, ce qui, pour lui, le vivant, l'animateur, n'est que destruction et avilissement ? C'est ainsi qu'il abandonne la joie divine du créateur, de celui qui aide, pour rester accablé sous la profonde compréhension de sa destinée. Et il finit le cours de sa vie en initié solitaire, en sage rassasié. C'est là le spectacle le plus douloureux qu'on puisse voir. Celui qui possède le don de l'observer reconnaîtra le devoir sacré qui s'impose. Il se dira qu'il faut trouver un moyen de rétablir cette unité supérieure dans la nature et l'âme d'un peuple. Cette scission entre l'être intime et l'extérieur, il faut qu'elle disparaisse sous les coups de marteau de la détresse. À quels moyens devra-t-il recourir ? Sa profonde compréhension, voilà tout ce qui lui reste. Il faut donc qu'il exprime ce qu'il a compris, qu'il le développe, qu'il le répande à pleines mains, et ainsi il créera un besoin. Ce besoin violent produira un jour l'action vigoureuse. Et pour ne laisser aucun doute sur la façon dont j'entends cette détresse, cette nécessité, cette compréhension, je veux affirmer ici expressément que c'est l'*unité allemande* dans ce sens supérieur que nous aspirons à atteindre, avec plus d'ardeur que l'unité politique, *l'unité de l'esprit allemand et de la vie allemande, après l'anéantissement des contrastes entre la forme et le contenu, l'être intime et la convention*. —

5.

Cette sursaturation d'une époque par l'histoire sera hostile à la vie et lui sera dangereuse, de cinq manières. L'excès des études historiques engendre le contraste analysé plus haut entre l'être intime et le monde extérieur, et affaiblit ainsi la personnalité. L'excès des études historiques fait naître dans une époque l'illusion qu'elle possède cette vertu la plus rare, la justice, plus que toute autre époque. L'excès des études historiques trouble les instincts du peuple et empêche l'individu aussi bien que la totalité d'atteindre la maturité. L'excès des études historiques implante la croyance toujours nuisible à la caducité de l'espèce humaine, l'idée que nous sommes des êtres tardifs, des épigones. L'excès des études historiques développe dans une époque un état d'esprit dangereux, le scepticisme, et cet état d'esprit plus dangereux encore, le cynisme ; et ainsi l'époque s'achemine toujours plus vers une pratique sage et égoïste qui finit par paralyser la force vitale et la détruire.

Revenons cependant à notre première affirmation : l'homme moderne souffre d'un affaiblissement de sa personnalité. De même que le Romain de l'époque impériale devint anti-romain, en regard de l'univers qui était à son service, de même qu'il se perdit dans le flot envahissant des choses étrangères, dégénérant au milieu d'un carnaval cosmopolite de divinités, de mœurs et d'arts, de même il en adviendra de l'homme moderne qui, par ses maîtres dans l'art de l'histoire, se fait offrir sans cesse le spectacle d'une Exposition universelle. Il est devenu le spectateur jouissant et errant, transporté dans des conditions que de grandes guerres ou de grandes révolutions sauraient à peine changer durant un instant. Une guerre n'est pas terminée que déjà elle est transformée en papier imprimé, multipliée à cent mille exemplaires, et présentée comme nouveau stimulant au gosier fatigué de l'homme avide d'histoire. Il paraît presque impossible qu'une note pleine et forte puisse être produite, lors même que l'on ferait jouer

toutes les cordes, car aussitôt les sons s’altèrent, pour prendre une fluidité historique, un accent tendre et sans force. Si je voulais m’exprimer au point de vue moral, je dirais que vous ne réussissez plus à fixer le sublime, vos actions sont des coups brusques, elles n’ont pas le roulement du tonnerre. Accomplissez ce qu’il y a de plus grand et de plus sublime, vos actions disparaîtront sans laisser de trace. Car l’art s’enfuit quand les actes s’abritent sans trêve sous la tente des études historiques. Celui qui veut comprendre, calculer, interpréter au moment où son émotion devrait saisir l’incompréhensible comme quelque chose de sublime, celui-là sera peut-être appelé raisonnable, mais seulement au sens où Schiller parle de la raison des gens raisonnables. Il ne voit pas certaines choses que l’enfant est capable de voir, il n’entend pas certaines choses que l’enfant est capable d’entendre. Et ces choses sont précisément les plus importantes. Parce qu’il ne les comprend pas, son entendement est plus enfantin que celui de l’enfant et plus niais que la niaiserie même — malgré tous les plis de la ruse que prend son visage parcheminé et l’habileté de virtuose que ses doigts possèdent à démêler ce qu’il y a de plus enchevêtré. Cela vient de ce qu’il a détruit et perdu son instinct. Dès lors il ne peut plus se confier à cet « animal divin » et lâcher la bride quand son intelligence chavire et que la route traverse le désert. C’est ainsi que l’individu devient incertain et hésitant et ne peut plus avoir foi en son jugement. Il s’affaisse sur lui-même, il se plie sur son être intime, c’est-à-dire qu’il se plaît à contempler le chaos accumulé de tout ce qu’il a appris et qui ne saurait agir au-dehors, de l’instruction qui ne saurait devenir de la vie. Si l’on s’en tient à l’extérieur, on s’aperçoit que la suppression des instincts par les études historiques a fait des hommes des abstractions pures et des ombres. Personne n’ose plus mettre sa propre individualité en avant, il prend le masque de l’homme cultivé, du savant, du poète, du politicien. Si l’on s’avise d’attaquer de pareils hommes, avec l’illusion qu’ils prennent les choses au sérieux et qu’il ne s’agit pas pour eux d’un jeu de marionnettes — attendu qu’ils font tous parade de sérieux — on s’aperçoit, au bout d’un

moment, qu'on n'a plus entre les mains que des loques et des chiffons bariolés. C'est pourquoi il ne faut plus se laisser tromper, et leur enjoindre d'enlever leur déguisement ou d'être véritablement ce qu'ils paraissent être. L'homme d'esprit sérieux ne doit pas être forcé de faire le Don Quichotte, car il a mieux à faire que de se battre avec ces prétendues réalités. En tous les cas, chaque fois qu'il aperçoit le masque il doit jeter un coup d'œil perçant et crier gare. Qu'il arrache donc le masque ! Chose singulière ! On pourrait croire que l'histoire devrait encourager avant tout les hommes à être sincères, ne fût-ce même que d'une folie sincère. Et toujours il en a été ainsi, sauf actuellement ! La culture historique et le vêtement bourgeois règnent en même temps. Alors qu'il n'a jamais été parlé, avec autant d'assurance, de la « personnalité libre », on s'aperçoit à peine qu'il y a des personnalités et encore moins des personnalités libres, car partout on ne voit que des hommes universels craintivement masqués. L'individu s'est retiré dans l'intimité de l'être ; à l'extérieur on n'en aperçoit plus rien. Ce qui permet de douter qu'il puisse y avoir des causes sans effets. Ou bien, pour la garde du grand harem universel de l'histoire, une génération d'eunuques serait-elle nécessaire ? Il est vrai qu'à ceux-là le visage de l'objectivité pure siérait à merveille. On pourrait presque croire qu'il existe une tâche qui consiste à garder l'histoire, afin que rien n'en pénètre au-dehors que précisément des histoires, mais, à aucun prix, des événements, une tâche qui consiste à empêcher que, par l'histoire, les personnalités deviennent « libres », c'est-à-dire véridiques envers elles-mêmes, véridiques à l'égard des autres, en parole et en action. Grâce à cette véracité seulement la peine, la misère intérieure de l'homme moderne viendront au jour, et, en lieu et place de cette convention et de cette mascarade craintives et honteuses, pourront venir les véritables auxiliaires, l'art et la religion, qui, d'un commun accord, implanteront une culture correspondant à des besoins véritables, non point pareille à l'instruction générale actuelle, laquelle enseigne seulement à se mentir à soi-même au sujet de ces besoins et qui par là devient un véritable mensonge

ambulant.

À une époque qui souffre des excès de l'instruction générale, dans quelle situation monstrueuse, artificielle et en tous les cas indigne d'elle-même, se trouve la plus véridique de toutes les sciences, cette divinité honnête et nue, la philosophie ! Dans un pareil monde d'uniformité extérieure et forcée, elle reste le monologue savant du promeneur solitaire, proie du hasard chez l'individu, secret de cabinet ou bavardage puéril entre enfants et vieillards académiques. Personne n'ose réaliser par lui-même la loi de la philosophie, personne ne vit en philosophe, avec cette simple fidélité virile qui forçait un homme de l'antiquité, où qu'il fût, quoi qu'il fit, à se comporter en stoïcien, dès qu'il avait une fois juré fidélité à la Stoa. Toute philosophie moderne est politique ou policière, elle est réduite à une apparence savante par les gouvernements, les églises, les mœurs et les lâchetés des hommes. On s'en tient à un soupir de regret et à la connaissance du passé.

La philosophie, dans les limites de la culture historique, est dépourvue de droits, si elle veut être plus qu'un savoir, retenue par l'être intime, sans action au-dehors. Si, d'une façon générale, l'homme moderne était seulement courageux et décidé, s'il n'était pas lui-même un être intérieur plein d'inimitiés et d'antinomies, il proscrirait la philosophie, il se contenterait de voiler pudiquement sa nudité. À vrai dire, on pense, on écrit, on imprime, on parle, on enseigne philosophiquement, — jusque-là tout est à peu près permis. Mais il en est autrement en action, dans ce que l'on appelle la vie réelle. Là une seule chose est permise et tout le reste est simplement impossible : ainsi le veut la culture historique. Ceux-là sont-ils encore des hommes ? se demandera-t-on alors, ou peut-être simplement des machines à penser, à écrire, à parler ?

Gœthe disait un jour au sujet de Shakespeare : « Personne n'a méprisé le costume matériel autant que lui. Il connaît fort bien le costume intérieur des hommes, et, en cela, tous se ressemblent. On dit qu'il a parfaitement représenté les Romains. Ce n'est pas mon avis. Ses personnages incarnent

tous de véritables Anglais. Il est vrai que ce sont aussi des hommes, foncièrement des hommes, et la toge romaine leur sied à merveille. » Or, je me demande s'il serait possible de présenter nos littérateurs, nos hommes du peuple, nos fonctionnaires, nos politiciens d'aujourd'hui sous le costume romain. Je ne le crois pas, car ce ne sont point là des hommes, mais des manuels en chair et en os et, en quelque sorte, des abstractions concrètes. Si par hasard ils avaient du caractère et une originalité propre, tout cela est si profond qu'il n'y a pas moyen de le tirer au jour. Et pour le cas où ils seraient véritablement des hommes, ce serait seulement pour ceux qui « sondent les cœurs ». À nos yeux, ils sont autre chose, non point des hommes, non point des dieux, non point des bêtes, mais des organismes de formation historique, produits de l'éducation, images et formes sans contenu démontrable, et malheureusement formes défectueuses[24], et de plus *uniformes*. Et c'est ainsi qu'il faut comprendre et considérer mon affirmation : *l'histoire ne peut être supportée que par les fortes personnalités ; pour les personnalités faibles, elle achève de les effacer*.

Cela tient à ce que l'histoire brouille le sentiment et la sensibilité, dès que ceux-ci ne sont pas assez vigoureux pour évaluer le passé à leur mesure. Celui qui n'ose pas avoir confiance en lui-même et qui, involontairement, pour fixer son sentiment, demande conseil à l'histoire — « comment dois-je ressentir ? » — celui-là, par crainte, finit par devenir comédien. Il joue un rôle, la plupart du temps même plusieurs rôles, et c'est pourquoi il les joue tous si mal et avec tant de banalité. Peu à peu disparaît toute congruence entre l'homme et son domaine historique. Nous voyons des petits êtres pleins de suffisance s'en prendre aux Romains comme s'ils étaient leurs semblables. Ils fouillent dans les résidus des poètes romains, comme s'ils avaient devant eux des cadavres prêts à la dissection, comme s'il s'agissait d'être vils, tels qu'ils le sont peut-être eux-mêmes. Admettons que l'un d'eux s'occupe de Démocrite. J'ai toujours envie de me demander pourquoi donc Démocrite ? Pourquoi pas Héraclite ? Ou Philon ? Ou Bacon ?

Ou Descartes et ainsi de suite ? Et encore, pourquoi précisément un philosophe ? Pourquoi pas un poète ? Un orateur ? Et enfin : pourquoi donc un Grec ? Pourquoi pas un Anglais ? Un Turc ? Le passé n'est-il pas assez vaste pour que vous y trouviez quelque chose qui ne vous fasse pas paraître ridiculement quelconque. Mais, il faut le répéter, c'est là une génération d'eunuques. Car, pour l'eunuque une femme est pareille à l'autre, une femme n'est qu'une femme, la femme en soi, l'éternelle inaccessible. Dès lors, il est indifférent de savoir ce que vous faites, pourvu que l'histoire soit conservée bien « objectivement », c'est-à-dire par ceux qui ne sont jamais capables de faire eux-mêmes de l'histoire. Et, comme l'éternel féminin ne vous attire jamais à lui, vous l'abaissez jusqu'à vous et, étant vous-même des « neutres », vous considérez aussi l'histoire comme quelque chose de neutre.

Il ne faudrait pas croire cependant que je veuille comparer sérieusement l'histoire à l'éternel féminin. Je tiens à exprimer clairement que je la considère, au contraire, comme l'éternel masculin. Mais, pour ceux qui sont pénétrés de part en part de « culture historique », il est assez indifférent qu'elle soit l'un ou l'autre, car eux-mêmes ne sont-ils pas ni hommes ni femmes, ni même *communia* ? Ils sont, encore et toujours, des *neutres*, ou, pour m'exprimer d'une façon plus cultivée, les éternels objectifs.

Rien n'agit plus sur les personnalités lorsqu'on les a ainsi effacées, jusqu'à en faire disparaître à jamais le sujet, ou, comme on dit, lorsqu'on les a ainsi réduites à l'« objectivité ». Qu'il arrive quelque chose de bon et de juste — action, poème, musique — immédiatement l'homme cultivé et creux regarde au-delà de l'œuvre et s'informe des particularités qu'il y a dans l'histoire de l'auteur. Si celui-ci a déjà produit plusieurs choses, il lui faudra permettre que l'on interprète la marche de son évolution antérieure et la marche probable de son évolution future. On le placera à côté d'autres personnes pour établir des comparaisons. On examinera le choix de son sujet et la façon dont il l'a traité, et, après avoir décomposé et démêlé tout cela, après l'avoir remâché et censuré, on voudra en refaire un tout.

Quoi qu’il arrive ou paraisse, fût-ce même la chose la plus surprenante, toujours l’armée des neutres historiens est sur place, prête déjà à scruter l’auteur de loin. De suite un écho retentit, mais c’est toujours sous forme de « critique », alors qu’il y a peu de temps encore le critiqueur ne songeait même pas en rêve à la possibilité de l’événement qu’il censure. Jamais il ne se produit un effet, mais encore et toujours une « critique ». Et la critique elle-même est dépourvue d’effet, car elle ne se traduit que par de nouvelles critiques. On est convenu de considérer un grand nombre de critiques comme un effet produit, un petit nombre ou l’absence complète de critiques, au contraire, comme un insuccès. Au fond, qu’il y ait pareil « effet » ou non, toutes choses demeurent en état. On se livre simplement pendant un certain temps à un nouveau bavardage, puis à un bavardage encore plus nouveau et, dans l’intervalle, on fait ce que l’on a toujours fait. La culture historique de nos critiques ne permet pas du tout qu’il y ait un « effet », au sens propre, c’est-à-dire une influence sur la vie et l’action. Sur l’écriture la plus noire, ces critiques appliquent aussitôt leur papier buvard, ils barbouillent le dessin le plus agréable de gros traits de pinceau, et veulent faire prendre ceux-ci pour des corrections. C’en est fini dès lors. Jamais leur plume critique ne cesse de couler, car ils ont perdu toute puissance sur elle et c’est plutôt elle qui les dirige au lieu d’obéir à leur main. C’est justement dans ce que leurs effusions critiques ont de démesuré, dans leur incapacité de se dominer, dans ce que les Romains appellent impotentia, que se révèle la faiblesse de la personnalité moderne.

6.

Mais laissons cette faiblesse. Tournons-nous plutôt vers une force souvent vantée de l'homme moderne, en nous demandant si son « objectivité » historique bien connue lui donne le droit de se dire fort, c'est-à-dire juste, plus juste que les hommes des autres époques. Est-il vrai que cette objectivité a son origine dans un besoin de justice plus intense et plus vif ? Ou bien, étant l'effet de toutes autres causes, ne fait-elle qu'éveiller l'apparence que c'est l'esprit de justice qui est la véritable cause de cet effet ? Induit-elle peut-être à un préjugé dangereux, dangereux parce que trop flatteur, au sujet des vertus de l'homme moderne ? — Socrate considérait que c'est un mal qui n'est pas loin de la folie, de s'imaginer que l'on possède une vertu, alors qu'on ne la possède pas. Certes, une pareille illusion est plus dangereuse que l'illusion contraire qui consiste à croire que l'on souffre d'un défaut, d'un vice. Car, grâce à cette folie, il est peut-être encore possible de devenir meilleur, tandis que, par cette illusion, l'homme ou l'époque deviennent de jour en jour plus mauvais — c'est-à-dire, dans le cas présent, plus injustes.

En vérité, personne n'a à un plus haut degré droit à notre vénération que celui qui possède l'instinct de la justice et la force de réaliser celle-ci. Car, dans la justice, s'unissent et s'abritent les vertus les plus hautes et les plus rares, comme dans une mer insondable qui reçoit des fleuves de tous les côtés et les absorbe en elle. La main du juste qui est autorisé à rendre la justice ne tremble plus quand elle tient la balance. Inflexible pour lui-même, le juste ajoute un poids à un autre poids. Son œil ne se trouble pas quand les plateaux montent et descendent et sa voix n'est ni dure ni brisée, lorsqu'il proclame la sentence. S'il était un froid démon de la connaissance, il répandrait autour de lui l'atmosphère glaciale d'une majesté surhumaine et épouvantable, qu'il nous faudrait craindre et non point vénérer. Mais il est un homme, et pourtant il essaie de s'élever du doute indulgent à l'austère certitude, d'une

indulgente tolérance à l'impératif « tu dois », de la rare vertu de la générosité à la vertu plus rare encore de la justice ; il ressemble à ce démon, sans être à l'origine autre chose qu'un pauvre homme ; à chaque moment il expie sur lui-même son humanité, il est rongé par ce qu'il y a de tragique dans une impossible vertu. — Tout cela l'élève dans une hauteur solitaire, comme s'il était l'exemple le plus *vénérable* de l'espèce humaine ; car il veut la vérité, non point sous forme de froide connaissance, sans enchaînement, mais comme la justicière qui ordonne et qui punit ; la vérité non point comme propriété égoïste de l'individu, mais comme un droit sacré à déplacer toutes les bornes de la propriété égoïste ; bref, la vérité comme jugement de l'humanité et nullement comme une proie saisie au vol et un plaisir de chasseur. Ce n'est que dans la mesure où le véridique possède la volonté absolue d'être juste qu'il y a quelque chose de grand dans cette aspiration à la vérité glorifiée partout si étourdiment. Toute une série d'instincts très différents, tels que la curiosité, la crainte de l'ennui, la jalousie, la vanité, le goût du jeu, qui n'ont rien à voir du tout avec la vérité, aux yeux de certains observateurs moins sagaces, seraient identiques à cet instinct de vérité qui a sa racine dans l'esprit de justice. De telle sorte que le monde semble être plein de gens qui sont « au service de la vérité », alors que la vertu de la justice est extrêmement rare, qu'elle est reconnue plus rarement encore et que presque toujours elle est détestée à mort. Au contraire, l'armée des vertus apparentes est vénérée à toutes les époques et elle étale ses fastes. Il y en a peu qui servent la vérité, en vérité, parce qu'il y en a peu qui sont animés de la pure volonté d'être justes, et, parmi ceux-là, le plus petit nombre seulement possède assez de force pour pouvoir être juste. Il ne suffit nullement d'en avoir la volonté, et précisément les maux les plus épouvantables sont descendus sur les hommes à cause de l'instinct de justice qui n'était pas doublé de faculté de jugement. C'est pourquoi le bien public n'exigerait qu'une seule chose, que la semence du jugement fût semée autant que possible, pour que l'on distingue le fanatique du juge, l'envie aveugle d'être juge de la

force consciente du droit au jugement. Mais où donc trouverait-on un moyen pour implanter la faculté de jugement ? C'est pourquoi ces hommes, dès qu'il leur sera parlé de vérité et de justice, s'arrêteront toujours dans l'hésitation, ne sachant pas si c'est un fanatique ou un juge qui leur parle. Il faut donc leur pardonner s'ils ont toujours salué, avec une bienveillance particulière, ces serviteurs de la vérité qui n'ont ni la volonté ni la force de juger, et qui ont pris pour tâche de chercher la connaissance « pure et sans conséquence », ou, plus exactement, la vérité qui n'aboutit à rien. Il y a beaucoup de vérités indifférentes ; il y a des problèmes auxquels on peut trouver une solution juste, sans qu'il y ait besoin de victoire sur soi-même, à plus forte raison de sacrifice. Dans ce domaine indifférent et sans danger, il sera peut-être aisé, pour un homme, de devenir un froid démon de la connaissance. Et pourtant ! Quand, à des époques particulièrement favorisées, des cohortes entières de savants et de chercheurs sont transformées en de semblables démons, il reste néanmoins malheureusement possible que de telles époques soient privées du sévère et magnifique esprit de justice, c'est-à-dire du plus noble germe de ce que l'on appelle instinct de vérité.

Qu'on se représente dès lors l'historien virtuose de l'époque présente. Est-il l'homme le plus juste de son époque ? Certes, il a développé en lui une telle subtilité, une telle irritabilité du sentiment que rien d'humain ne lui demeure étranger. Les époques et les personnes les plus différentes font vibrer immédiatement sa lyre en des sons analogues. Il est devenu un écho passif qui, par son résonnement, éveille d'autres échos passifs, jusqu'à ce que toute l'atmosphère d'une époque soit remplie de l'entrecroisement subtil de pareils échos. Il me semble pourtant que l'on n'entend plus, si je puis m'exprimer ainsi, que les notes hautes, dans les harmonies originales de ce concert historique. Il est impossible alors de deviner ce qu'il y avait là de solide et de puissant, tant les accords ténus et aigus prennent le dessus. Les sons originaux éveillaient l'image d'actions, d'angoisses, de terreurs ; ceux-ci nous bercent et font de nous des jouisseurs douillets. C'est comme si l'on avait

arrangé pour deux flûtes la symphonie héroïque pour qu'elle fasse les délices de fumeurs d'opium abîmés dans leurs rêves. À cette mesure on pourra évaluer ce qu'il en est, chez ces virtuoses, des aspirations supérieures de l'homme moderne à une justice plus haute et plus pure. Une pareille vertu est dépourvue de complaisance, elle ne connaît pas les émotions charmantes, elle est dure et épouvantable. Quel rang inférieur occupera dans l'échelle des vertus, si on l'évalue d'après cette échelle, la générosité qui est pourtant la vertu de quelques rares historiens ! Parmi eux, un plus grand nombre ne parvient que jusqu'à la tolérance, à l'acceptation de ce qui ne peut pas être nié, à l'arrangement et à l'enjolivation mesurée et bienveillante, avec la sage conviction que le vulgaire croira à de l'esprit de justice, quand le passé est raconté sans de durs accents et sans une expression de haine. Mais seule la force prépondérante peut juger, la faiblesse doit tolérer, quand elle ne veut pas affecter de la force et faire de la justice du prétoire une comédienne.

Or, il reste encore une autre, une terrible catégorie d'historiens, caractères braves, sévères et honnêtes, mais cerveaux étroits. La volonté de bien faire et d'être juste existe là au même degré que la phraséologie du juge ; mais tous les jugements sont faux, à peu près pour la même raison qui fait que les arrêts des collèges de jurés ordinaires sont généralement faux. Combien invraisemblable est donc la fréquence du talent historique ! Nous faisons ici complètement abstraction des égoïstes masqués et des sectaires qui, en jouant leur mauvais jeu, ont l'air le plus objectif du monde. Nous faisons également abstraction des gens tout à fait irréfléchis qui, en tant qu'historiens, arrivent avec la naïve conviction que leur époque, avec leurs idées populaires, a raison, plus qu'aucune autre, et qu'écrire, conformément à cette époque, équivaut à écrire avec justice. C'est là une croyance qui est celle de toute espèce de religion, et quand il s'agit de religions on ne peut pas en dire davantage. Les historiens naïfs appellent « objectivité » l'habitude de mesurer les opinions et les actions passées aux opinions qui ont cours

au moment où ils écrivent. C'est là qu'ils trouvent le canon de toutes les vérités. Leur travail c'est d'adapter le passé à la trivialité actuelle. Par contre, ils appellent « subjective » toute façon d'écrire l'histoire qui ne considère pas comme canoniques ces opinions populaires.

Et, lors même que l'on donnerait au mot « objectif » sa suprême signification, ne renfermerait-il pas une illusion ? On entend par ce mot, chez l'historien, un état d'esprit où celui-ci considère un événement, dans ses motifs et ses conséquences, avec une telle pureté que cet événement ne saurait avoir sur son sujet aucun effet. On entend ce phénomène esthétique où le peintre détaché de tout intérêt personnel contemple son image intérieure, au milieu de la tempête, sous le tonnerre et les éclairs, ou sur une mer agitée, et oublie ainsi sa propre personnalité. On demande donc aussi à l'historien de s'abandonner à cette contemplation artistique, à cet état d'immersion complète au fond des choses. Mais c'est une erreur de croire que l'image des choses extérieures, dans l'âme d'un homme ainsi disposé, reproduise l'essence empirique de celles-ci. Ou bien, se pourrait-il qu'en un pareil moment les choses se reproduisent en quelque sorte par leur propre activité, se photographient sur un organisme absolument passif ?

Ce serait là une mythologie et, de plus, une mythologie fort mauvaise. De plus, on oublie que ce moment est précisément le moment de la fécondation, le plus violent, le plus actif et le plus personnel dans l'âme de l'artiste, un moment de suprême création, dont le résultat sera une peinture vraie au point de vue artistique, mais non pas au point de vue historique. Concevoir ainsi l'histoire au point de vue objectif, c'est le travail silencieux du dramaturge. À lui de sonder en imagination les événements, de lier les détails pour en former un ensemble. Partout il devra partir du principe qu'il faut mettre une unité de plan dans les choses, dès que cette unité ne s'y trouve pas déjà. C'est ainsi que l'homme entoure le passé d'un réseau, c'est ainsi qu'il le domine, c'est ainsi qu'il manifeste son instinct artistique — mais non point son instinct

de vérité et de justice. L'objectivité et l'esprit de justice n'ont rien de commun. On pourrait imaginer une façon d'écrire l'histoire qui ne contiendrait pas une parcelle de commune vérité empirique et qui pourrait pourtant prétendre au plus haut degré à l'objectivité. Grillparzer ose même déclarer : « Qu'est donc l'histoire sinon la façon dont l'esprit des hommes accueille les événements qui pour lui sont *impénétrables* ; la façon dont il lie ce qui cadre Dieu sait comment ; la façon dont il remplace ce qui est incompréhensible par quelque chose de compréhensible ; la façon dont il prête ses conceptions d'une finalité extérieure à un tout qui ne connaît probablement qu'une finalité intérieure ; la façon dont il admet le hasard là où agissent mille petites causes ? Tout homme possède sa finalité particulière, en sorte que mille directions courent les unes à côté des autres en lignes courbes et droites ; elles s'entrecroisent, se favorisent ou s'entravent, vont de l'avant et reculent, et prennent de la sorte, les unes vis-à-vis des autres, le caractère du hasard, rendant ainsi impossible, abstraction faite des influences des phénomènes de la nature, la démonstration d'une finalité décisive dans les événements qui embrasserait l'humanité tout entière. »

Or, le résultat de ce regard « objectif » jeté sur les choses doit précisément mettre en lumière une pareille finalité. C'est là une hypothèse qui, si l'historien l'érigeait en article de foi, ne pourrait prendre qu'une forme singulière. Il est vrai que Schiller voit parfaitement clair au sujet du caractère absolument subjectif de cette supposition, quand il dit de l'historien : « Un phénomène après l'autre commence à se soustraire à l'aveugle hasard, à la liberté sans règle, pour prendre rang, tel un membre qui s'ajuste dans un ensemble harmonieux — ensemble qui à vrai dire n'existe que dans l'imagination. » Que faut-il penser, par contre, de cette affirmation d'un célèbre historien virtuose, introduite avec tant de crédulité, et qui flotte entre la tautologie et le contresens : « Toute activité humaine est soumise à la puissante et incessante marche des choses, activité imperceptible, qui se soustrait parfois à l'observation » ? Dans cette phrase il n'y a

pas plus de sagesse énigmatique que de folie non énigmatique. Elle ressemble à cette affirmation du jardinier de la cour dont parle Gœthe : « On peut peut-être forcer la nature, mais non pas la contraindre », ou bien à cette inscription d'une boutique de foire dont parle Swift : « Ici l'on peut voir le plus grand éléphant du monde, à l'exception de lui-même. » Car, quelle opposition y a-t-il entre la marche des choses et l'activité humaine ? Je remarque en général que les historiens, pareils à celui dont je viens de citer une phrase, n'instruisent plus dès qu'ils s'abandonnent à des généralités et qu'alors ils voilent, par des obscurités, le sentiment. Les sciences, les généralités sont ce qu'il y a de plus important, pour autant qu'elles contiennent les lois. Mais, si l'on voulait nous présenter comme des lois des affirmations semblables à celle que nous venons de reproduire, nous pourrions répondre, que dans ce cas, le travail de l'historien ne serait que du gaspillage, car si l'on déduit de pareilles phrases les obscurités et le reliquat insoluble dont nous avons parlé, ce qui demeure est archiconnu et même trivial, chacun ayant eu l'occasion de s'en rendre compte dans le plus étroit domaine de l'expérience. Or, incommoder avec ce fatras des peuples entiers et y employer de pénibles années de travail, ce ne serait pas autre chose que d'accumuler, dans les sciences naturelles, expérience sur expérience, sans tenir compte que, du trésor des expériences connues, la loi a depuis longtemps pu être déduite. Selon Zöllner, les sciences naturelles souffriraient du reste aujourd'hui de ces excès insensés dans l'expérimentation. Si la valeur d'un drame ne résidait que dans l'idée principale et dans le thème final, le drame lui-même ne serait qu'un long détour, un chemin pénible et tortueux, pour arriver au but. J'espère donc que la signification de l'histoire ne se trouve pas dans les idées générales qui seraient en quelque sorte ses fleurs et ses fruits, mais que sa valeur consiste précisément à paraphraser spirituellement un thème connu, peut-être ordinaire, une mélodie de tous les jours, pour l'élever jusqu'au symbole universel, afin de laisser entrevoir, dans le thème primitif, tout un monde de profondeur, de puissance et de beauté.

Mais, pour y parvenir, il faut avant tout une grande puissance artistique, de hautes vues créatrices, un sincère approfondissement dans les dates empiriques, un développement par l'imagination des types donnés — à vrai dire, c'est de l'objectivité qu'il faut, mais comme qualité positive. Or, trop souvent l'objectivité n'est qu'une phrase. Au lieu du calme tranquille et sombre de l'œil artistique qui cache un éclair intérieur, on n'aperçoit qu'un calme affecté ; de même que l'absence d'allure et de force morale se travestit généralement en observation froide et incisive. Dans certains cas, la banalité de sentiments, la sagesse de tout le monde qui ne fait l'impression du calme et de la tranquillité que par l'ennui qu'elle répand, ne se hasarde à paraître au-dehors que pour se donner l'apparence de cette condition artistique, où le sujet se tait et devient parfaitement imperceptible. Alors on cherche à faire montre de tout ce qui n'émeut point et le mot le plus sec paraît être le bon. On va même jusqu'à croire que celui qu'un moment du passé ne *regarde* en rien est précisément appelé à présenter ce moment. C'est le rapport qu'occupent souvent, les uns vis-à-vis des autres, les philologues et les Grecs : ils ne se regardent en rien. On appelle alors cela de l'« objectivité ». Or, quand c'est ce qu'il y a de plus élevé et de plus rare qui doit être exposé, l'indifférence étalée avec intention, l'argumentation volontairement plate et sèche, sont d'autant plus révoltantes, surtout quand c'est la *vanité* de l'historien qui pousse à cette impassibilité aux allures objectives. Du reste, en face de pareils auteurs, il importe de motiver son jugement selon le principe que la vanité chez l'homme est en raison inverse de sa raison.

Non, ayez au moins de la probité ! Ne cherchez pas à donner le change en vous efforçant de créer l'apparence de la justice quand vous n'êtes pas prédestinés à la terrible vocation du juste. Comme si l'obligation de la justice envers toutes choses était la tâche de toutes les époques ! On peut même affirmer que les époques et les générations n'ont jamais le droit de s'ériger en juges sur toutes les époques et toutes les générations antérieures. Des individus seuls, et parmi eux les

plus rares, peuvent accomplir cette mission ingrate. Qui donc vous force à juger ? Faites donc un examen de conscience, vous verrez alors si vous êtes capables de juger quand vous le voudrez. En tant que juges, il vous faudrait être placés plus haut que ceux que vous avez à juger, tandis que votre seule qualité c'est d'être arrivés plus tard. Les hôtes qui s'approchent en dernier lieu de la table doivent, à bon droit, occuper les dernières places, et vous voulez obtenir les premières. Eh bien ! Accomplissez du moins ce qu'il y a de plus élevé et de plus sublime. Peut-être vous fera-t-on alors de la place, lors même que vous arriveriez les derniers.

Ce n'est que par la plus grande force du présent que doit être interprété le passé : ce n'est que par la plus forte tension de vos facultés les plus nobles que vous devinerez ce qui, dans le passé, est digne d'être connu et conservé, que vous devinerez ce qui est grand. L'égal par l'égal ! Autrement vous abaissez le passé à votre niveau. Ne croyez pas à une historiographie qui ne sort pas de la pensée des cerveaux les plus rares ; vous reconnaîtrez toujours la qualité de ces esprits lorsqu'ils seront forcés d'exprimer une idée générale ou qu'il leur faudra répéter une chose universellement connue. Le véritable historien doit avoir la force de transformer les choses les plus notoires en choses inouïes et de proclamer les idées générales, avec tant de simplicité et de profondeur que la profondeur en fait oublier la simplicité et la simplicité la profondeur. Personne ne peut être en même temps un grand historien, un artiste et un esprit borné. Il ne faut cependant pas mépriser les travailleurs qui poussent la brouette, qui remblayent et tamisent, sous prétexte qu'ils ne pourront assurément pas devenir de grands historiens ; il faut encore moins les confondre avec ceux-ci, mais les regarder comme des ouvriers et des manœuvres nécessaires au service du maître : quelque chose comme ce que les Français appellent, avec une naïveté encore plus grande qu'elle ne serait possible chez des Allemands, des historiens à la façon de M. Thiers. Ces travailleurs deviendront peu à peu de grands savants, mais cela ne suffit pas pour qu'ils deviennent jamais des maîtres. Un

grand savant et un esprit borné, voilà qui se rencontre déjà plus facilement sous le même bonnet.

Donc, c'est l'homme supérieur et expérimenté qui écrit l'histoire. Celui qui n'a pas eu dans sa vie des événements plus grands et plus sublimes que n'en ont eu ses semblables ne sera pas à même d'interpréter ce qu'il y a dans le passé de grand et de sublime. La parole du passé est toujours parole d'oracle. Vous ne l'entendrez que si vous êtes les constructeurs de l'avenir et les interprètes du présent.

On explique maintenant principalement l'extraordinaire influence, si lointaine et si profonde, des oracles de Delphes par ce fait que les prêtres delphiens avaient une connaissance approfondie du passé. Du moment que vous regardez vers l'avenir, que vous vous imposez un but sublime, vous maîtrisez en même temps cet instinct analytique exubérant qui maintenant ravage pour vous le présent et qui rend presque impossible toute tranquillité, tout paisible développement, toute maturité. Élevez autour de vous le rempart d'un espoir sublime et vaste, d'une aspiration pleine d'espérance. Formez-vous une image, à quoi l'avenir doive correspondre et oubliez de croire que vous êtes des épigones, ce qui est une superstition. Vous aurez suffisamment à penser et à inventer, si vous pensez à cette vie à venir. Mais ne demandez pas à l'histoire de vous montrer le pourquoi et le comment. Si pourtant vous vous pénétrez de la vie des grands hommes, vous y trouverez ce commandement supérieur d'aspirer à la maternité et d'échapper à cette bruyante contrainte de l'éducation moderne qui trouve son profit à ne pas vous laisser mûrir, pour pouvoir vous dominer et vous exploiter. Et si vous avez besoin de consulter des biographies, ne choisissez pas celles qui portent le titre : *Monsieur Untel et son Temps*, mais préférez les études qui pourraient s'intituler : « Un lutteur qui combattit son temps. » Abreuvez votre âme de Plutarque et osez croire en vous-mêmes en croyant à ses héros.

Avec une centaine de ces hommes, élevés ainsi à l'encontre des idées modernes, je veux dire, avec des hommes qui ont atteint leur maturité et qui ont pris l'habitude de ce qui est

héroïque, toute la bruyante culture inférieure de ce temps serait réduite à un silence éternel.

7.

Le sens historique, lorsqu'il peut régner sans entraves et tire toutes les conséquences de sa domination, déracine l'avenir, parce qu'il détruit les illusions et enlève aux choses existantes l'atmosphère qui les entoure et dont elles ont besoin pour vivre. C'est pourquoi la justice historique, lors même que l'on en ferait profession, sous l'inspiration des sentiments les plus purs, est une vertu terrible, car elle sape toujours par la base et elle détruit ce qui est vivant. Juger, pour Clic, c'est toujours anéantir. Quand, derrière l'instinct historique, il n'y a pas un instinct constructeur qui agit, quand on ne détruit et ne déblaye point, pour qu'un avenir déjà vivant en espérance édifie sa demeure sur le sol débarrassé, quand la justice seule règne, alors l'instinct créateur est affaibli et découragé. Une religion, par exemple, qui doit être transformée en savoir historique, une religion qui doit être étudiée de part en part, scientifiquement, une fois cette étape franchie, sera, par là même, détruite. Toute vérification historique amène au jour tant de choses fausses, grossières, inhumaines, absurdes, violentes que, forcément, se dissipe l'atmosphère d'illusion pieuse où tout ce qui a le désir de vivre peut seul prospérer. Car l'homme ne saurait créer qu'en amour ; abrité par l'illusion de l'amour, il aura la foi absolue en la perfection et la justice.

Dès que l'on force quelqu'un à ne plus aimer d'une façon absolue, on a coupé la racine de sa puissance : dès lors il desséchera, c'est-à-dire qu'il ne sera plus sincère. Il faut opposer aux effets de l'histoire les effets de l'art, et c'est seulement quand l'histoire supporte d'être transformée en œuvre d'art, de devenir un produit de l'art, qu'elle peut conserver des instincts et peut-être même éveiller des instincts. Or, une pareille façon d'écrire l'histoire serait en parfaite contradiction avec la tendance analytique et antiartistique de notre époque, on irait même jusqu'à y voir une falsification. Mais les études historiques qui ne font que détruire, sans qu'un profond instinct édificateur les dirige,

usent et déforment peu à peu leurs instruments. Les historiens étouffent les illusions, et « celui qui détruit les illusions, en lui-même et chez les autres, sera puni par la nature, qui est le plus sévère des tyrans ». À vrai dire, durant un certain temps, on peut s'occuper d'études historiques, avec innocence et sans y chercher malice, comme si c'était là une occupation semblable à toutes les autres. La nouvelle théologie, en particulier, semble s'être mise en rapport avec l'histoire par pure innocence, et, maintenant encore, elle daigne à peine s'apercevoir que, par là même, probablement bien à contrecœur, elle s'est placée au service de l'« *écrasez l'infâme* » de Voltaire. Que personne ne s'y trompe, croyant reconnaître, sous tout cela, de nouveaux et vigoureux instincts de bâtisseur. À moins que l'on ne veuille faire passer la prétendue Association protestante pour le sein maternel d'une nouvelle religion et le juriste Holtzendorf (éditeur et préfacier d'une encore plus prétendue Bible protestante) pour Saint Jean au bord du Jourdain. Possible que, durant un certain temps, la philosophie hégélienne, dont la fumée emplit encore les esprits d'un âge moyen, aide à la propagation de cette naïveté, de telle sorte, l'on établit, par exemple, une différence entre l'« idée du christianisme » et ses « apparences » multiples et imparfaites. On se fera alors accroire à soi-même que cette « idée » trouve un malin plaisir à se manifester sous des formes toujours plus pures, pour finir enfin par choisir la forme certainement la plus claire et la plus translucide — au point qu'elle devient à peine visible — dans le cerveau de l'actuel *theologus liberalis vulgaris*.

Mais quand il entend ces christianismes les plus purs se prononcer sur les christianismes antérieurs qui étaient impurs, l'auditeur impartial a souvent l'impression qu'il n'est point du tout question de christianisme. De quoi donc alors ? À quoi devons-nous penser, quand nous entendons « les plus grands théologiens du siècle » définir le christianisme comme la religion qui permet « de pénétrer par l'esprit dans toutes les religions véritables et, plus encore, dans celles qui sont seulement possibles », quand l'« Église véritable »

qu’apportera l’avenir sera « une masse en fusion et sans contours, où chaque partie se trouvera tantôt ici, tantôt là et où tout se mêlera en paix » ? Encore une fois, à quoi devons-nous penser ?

Ce qui s’est passé avec le christianisme, à savoir que, sous l’influence du traitement historique, il est devenu falot et anti-naturel (au point que cette pratique juste poussée à l’extrême en a fait une simple histoire de la religion, de religion qu’il était), on peut l’étudier sur tout ce qui possède de la vie. Ce qui vit cesse de vivre quand on a achevé de le disséquer. L’état douloureux et maladif commence quand commencent les exercices de dissection historique. Il y a des hommes qui croient à une vertu curative, transformatrice et réformatrice de la musique allemande sur les Allemands. Ils voient avec colère et considèrent que c’est une injustice commise sur ce que notre civilisation a de plus vivant, quand des hommes comme Mozart et Beethoven sont aujourd’hui déjà accablés par le savant fatras des biographes, et forcés de répondre à mille questions insidieuses, par le système de torture de la critique historique. Ce qui n’a pas encore épuisé ses influences vivantes n’est-il pas chaque fois aboli mal à propos ou du moins paralysé, par le fait que l’on dirige la curiosité sur d’innombrables micrologies de la vie et des œuvres et que l’on cherche des problèmes de la connaissance, là où l’on devrait apprendre à vivre et à oublier tous les problèmes ? Or, transportez, en imagination, quelques-uns de ces biographes modernes au lieu de naissance du christianisme ou de la réforme luthérienne. Leur sèche curiosité pragmatisante aurait suffi pour rendre impossible toute mystérieuse action à distance, comme l’animal le plus misérable peut empêcher la formation du chêne le plus puissant, par le fait qu’il dévore le gland.

Tout ce qui vit a besoin de s’entourer d’une atmosphère, d’une auréole mystérieuse. Lui enlève-t-on cette enveloppe, condamne-t-on une religion, un art, un génie à graviter comme un astre sans enveloppe nébuleuse, on ne doit pas s’étonner de voir cet organisme sécher, se durcir, se stériliser à bref délai. C’est la loi qui régit toutes les grandes choses, lesquelles,

comme dit Hans Sachs dans Les *Maîtres Chanteurs*, « ne prospèrent pas sans un peu d'illusion ».

Mais tout peuple aussi, tout homme qui veut arriver *à maturité*, a besoin d'une de ces illusions protectrices, d'un nuage qui l'abrite et l'enveloppe. Aujourd'hui cependant on a horreur de la maturité, parce que l'on fait plus de cas de l'histoire que de la vie. Bien plus, on se glorifie de ce que « la science commence à régner sur la vie ». Il est possible que l'on finisse par en arriver là, mais il est certain qu'une vie ainsi régentée ne vaut pas grand-chose, parce qu'elle est beaucoup moins « vie », et porte en germe moins de vie à venir que la vie de jadis, régie non par le savoir, mais par l'instinct et par de puissantes illusions. On nous objectera que notre temps ne doit pas être l'ère des personnalités accomplies, mûries, harmonieuses, mais bien celle d'un travail collectif, le plus productif possible. Cela revient à dire que les hommes doivent être dressés en vue des besoins de notre temps, afin qu'ils soient en mesure de mettre la main à la pâte qu'ils doivent travailler à la grande usine des « utilités » communes avant d'être mûrs, et même afin qu'ils ne deviennent jamais mûrs, — car ce serait là un luxe qui soustrairait au « marché du travail » une quantité de force. On aveugle certains oiseaux pour qu'ils chantent mieux : je ne crois pas que les hommes d'aujourd'hui chantent mieux que leurs grands-parents, mais ce que je sais, c'est qu'on les aveugle tout jeunes. Et le moyen, le moyen scélérat qu'on emploie pour les aveugler, c'est une *lumière trop intense, trop soudaine et trop variable*. Le jeune homme est promené, à grands coups de fouet, à travers les siècles : des adolescents qui n'entendent rien à la guerre, aux négociations diplomatiques, à la politique commerciale, sont jugés dignes d'être initiés à l'histoire politique. Et, de même que le jeune homme galope à travers l'histoire, l'homme moderne galope à travers les musées, ou court entendre des concerts. On sent bien que telle musique sonne autrement que telle autre, que telle chose produit une autre impression que telle autre. Or, perdre de plus en plus ce sentiment de surprise, ne plus s'étonner démesurément de rien, enfin se prêter à tout, — voilà

ce qu'on appelle le sens historique, la culture historique. À parler franc : la masse des matières de connaissance qui nous arrivent de toute part est si formidable, tant d'éléments inassimilables, exotiques, se poussent violemment, irrésistiblement, « tassés en hideux monceaux », pour trouver accès dans une jeune âme, que celle-ci n'a d'autre ressource, pour se défendre de cette invasion, qu'une hébétude volontaire. Chez des natures douées à l'origine d'une conscience plus subtile et plus forte, un autre sentiment ne tarde pas à se faire jour : le dégoût. Le jeune homme est devenu un sans-patrie, il doute de toutes les coutumes et de toutes les idées. Il le sait bien à présent : autres temps, autres mœurs ; peu importe donc ce que tu es. Dans une mélancolique atonie, il laisse défiler devant lui une opinion après l'autre, et il comprend l'état d'âme et la parole de Hölderlin, après la lecture de l'ouvrage de Diogène Laërce sur la vie et la doctrine des philosophes grecs : « Une fois de plus j'ai ressenti cette impression souvent éprouvée déjà, que ce caractère transitoire et éphémère des pensées et des systèmes de l'homme m'affecte d'une manière plus tragique que ce que l'on nomme les vicissitudes de la vie réelle. »

Non, une telle inondation historique, abêtissante et violente, n'est certainement pas indispensable à la jeunesse, ainsi que le montre l'exemple des anciens ; bien plus elle est un danger, et un danger des plus graves, comme le montre l'exemple des modernes. Or, considérez à présent l'étudiant d'histoire lui-même, à qui est échu en héritage ce sens blasé trop précoce qui s'aperçoit déjà chez lui dès son jeune âge. Il s'est assimilé la « méthode » de travail personnel, le tour de main et le ton distingué de son maître ; un petit chapitre du passé soigneusement isolé du reste est le champ d'expériences livré à sa sagacité et à la méthode qu'il a acquise ; il a déjà produit, ou même, pour employer une expression plus altière, il a déjà « créé ». Dès lors, il est devenu, par ce haut fait, serviteur de la vérité et maître dans le domaine de l'histoire. Si, comme enfant déjà, il était « fait »[25], le voilà maintenant trop fait : vous n'avez qu'à le secouer et la sagesse tombera à grand fracas de

ses branches. Mais cette sagesse est pourrie, et chaque pomme a son ver. Croyez-m'en, quand on veut que les hommes travaillent et se rendent utiles dans l'usine de la science, avant d'avoir atteint leur maturité, on ruine la science dans le plus bref délai, aussi bien que l'on ruine les esclaves employés de trop bonne heure à cette usine. Je regrette que l'on soit obligé de se servir déjà de l'argot des propriétaires d'esclaves et des employeurs, pour décrire des conditions de vie qui devraient être imaginées pures de tout utilitarisme et à l'abri des nécessités de l'existence. Mais involontairement des expressions comme « usine », « marché du travail », « offre et demande », « exploitation » — et quels que soient les autres termes qui qualifient les auxiliaires de l'égoïsme — vous viennent aux lèvres, lorsque l'on veut décrire la plus jeune génération des savants. L'honnête médiocrité devient toujours plus médiocre, la science, au point de vue économique, toujours plus utilitaire. Les savants derniers modèles ne sont, en réalité, instruits que sur un seul point — sur ce point-là, il est vrai, ils sont plus instruits que tous les hommes du passé, mais sur tous les autres points ils sont — pour parler avec prudence — seulement infiniment *différents* de tous les savants de l'ancien modèle.

Ils n'en réclament pas moins pour eux des honneurs et des avantages, comme si l'État et l'opinion publique étaient tenus de regarder les nouvelles monnaies comme étant d'aussi bon aloi que les anciennes. Les charretiers ont fait entre eux un contrat de travail et ils ont décrété que le génie était inutile ; — sur quoi ils ont délivré à chaque charretier l'estampille du génie. Mais la postérité verra bien à leurs édifices qu'ils ont fait un travail de charretier et non point œuvre d'architecte. À ceux qui ont sans cesse à la bouche le cri de guerre moderne et l'appel au sacrifice : « division du travail, restez dans le rang ! » il convient de répondre une fois haut et clair : plus vous voudrez accélérer les progrès de la science, plus vite vous anéantirez la science, de même que périt une poule que l'on contraint artificiellement à pondre trop vite ses œufs. La science a fait, dans cette dernière dizaine, des progrès

étonnamment rapides. À merveille ! Mais regardez donc les savants : des poules épuisées. Vraiment, ce ne sont point là des natures « harmonieuses » ! Ils savent seulement caqueter plus souvent qu'autrefois, parce qu'ils pondent plus d'œufs : il est vrai que ces œufs sont de plus en plus petits, encore que les livres que font les savants soient de plus en plus gros. Un dernier résultat, résultat fort naturel, se produit, le désir général de « populariser » la science (de même que celui de la « féminiser », de l'« infantiliser »), ce qui équivaut à ajuster le vêtement de la science au corps du « public moyen », pour désigner une activité de tailleur dans le langage des tailleurs. Gœthe voyait dans ce procédé un abus et voulait que les sciences n'agissent sur le monde extérieur que par une *pratique supérieure*. Les anciennes générations de savants avaient en outre de bonnes raisons pour considérer un pareil abus comme pénible et importun. Les jeunes savants ont également de bonnes raisons pour le prendre à la légère, puisque, abstraction faite de la petite sphère scientifique qui leur appartient, ils font partie, eux aussi, du public moyen et portent cri eux les besoins de ce public. Il leur suffit de s'asseoir commodément pour ouvrir le domaine de leurs études à ce besoin mêlé de curiosité populaire. Ce geste de paresseux devient après coup « l'humble condescendance du savant qui se penche vers son peuple », alors qu'en réalité le savant n'est descendu qu'en lui-même, pour autant qu'il n'est point savant, mais fraction du populaire. Créez donc vous-même la conception du « peuple », vous ne pourrez l'imaginer assez noble ni assez haute. Si vous aviez une haute idée du peuple, vous auriez aussi pitié de lui et vous vous garderiez bien de lui offrir votre mixture historique comme un breuvage de vie. Or, au fond, vous pensez peu du chose au sujet du peuple, parce que vous ne pouvez pas avoir de son avenir une estime véritable et bien fondée, et vous agissez comme des pessimistes pratiques, je veux dire comme des hommes guidés par le pressentiment de la décadence, et qui, par conséquent, deviennent indifférents au bien des autres et même à leur propre bien.

Pourvu que la glèbe sur laquelle nous vivons nous porte encore ! Et si elle ne nous porte plus ce sera également « tant mieux ». Tel est leur sentiment, et ainsi ils vivent d’une existence ironique.

8.

Cela peut paraître étrange, mais non point contradictoire, si je prête malgré tout à une époque qui, volontiers insiste sur sa culture historique et le fait avec des cris de triomphe, une sorte de conscience ironique, une sorte de sentiment vague qu'il ne s'agit point là de se réjouir, une certaine crainte que ce pourrait bien en être fait un jour de toute la joie de la connaissance historique. Par rapport à certaines personnalités, Gœthe nous a présenté un problème analogue, en nous donnant une remarquable caractéristique de Newton. Il trouve au fond (ou plutôt au sommet) de son être « un obscur pressentiment de ses torts », l'expression, perçue à certains moments, d'une conscience supérieure et justicière qui est parvenue, au-dessus de sa nature propre, à un certain coup d'œil ironique. C'est ainsi que l'on trouve, précisément chez les hommes dont les idées historiques ont atteint un développement supérieur et plus étendu, la conviction, tempérée parfois jusqu'au scepticisme général, que c'est une superstition de croire que l'éducation d'un peuple doit être comme elle l'est aujourd'hui, essentiellement historique. Les peuples les plus vigoureux, par leurs actes et par leurs œuvres, n'ont-ils pas vécu autrement, n'ont-ils pas fait autrement l'éducation de leur jeunesse ? Mais — et c'est là l'objection des sceptiques — à nous convient cette superstition, à nous convient cette absurdité, à nous les tard-venus, derniers rameaux étoilés de générations puissantes et joyeuses. C'est à nous qu'il faut appliquer la prophétie d'Hésiode qui affirme qu'un jour les hommes naîtraient avec des cheveux gris et que Zeus détruirait cette génération, aussitôt que ce signe deviendrait visible. De fait, la culture historique est véritablement une sorte de caducité de naissance, et ceux qui en portent les stigmates depuis leur enfance doivent arriver à croire instinctivement à la *vieillesse de l'humanité*. Mais à la vieillesse convient une occupation de vieillard : regarder en arrière, passer en revue, dresser un bilan, chercher une

consolation dans les événements d'autrefois, évoquer des souvenirs, en un mot s'adonner à une culture historique. L'espèce humaine cependant est une chose tenace et persévérante qui ne veut pas que l'on juge ses pas — en avant et en arrière — d'après des centaines de milliers d'années. Autrement dit, l'espèce humaine n'a aucune velléité de se laisser juger dans son ensemble par cet atome infinitésimal qu'est l'homme individuel. Que signifient quelques milliers d'années (autrement dit l'espace de temps compris entre trente-quatre vies humaines qui se succèdent, de soixante années chacune), pour pouvoir parler au commencement d'une pareille époque de « jeunesse » et à la fin déjà de « vieillesse de l'humanité » ! N'y aurait-il pas peut-être, au fond de cette croyance paralysante à une humanité qui dépérit déjà, le malentendu d'une conception théologique et chrétienne, héritée du Moyen Âge, à savoir l'idée d'une fin prochaine du monde, d'un jugement dernier attendu avec angoisse ? Cette conception serait-elle travestie par l'augmentation de ce besoin de jugement historique, comme si notre époque, étant la dernière des époques possibles, se trouvait qualifiée pour exécuter, sur l'ensemble du passé, ce jugement dernier que la foi chrétienne n'attend nullement de l'homme, mais du « fils de l'homme » ?

Autrefois ce « *memento mori* », jeté à l'humanité aussi bien qu'à l'individu, était un aiguillon torturant sans cesse. C'était en quelque sorte le sommet de la science et de la conscience du Moyen Âge. La parole des temps modernes, « *memento vivere* », qu'on lui oppose aujourd'hui, à franchement parler, garde encore un accent un peu timide, ne jaillit pas à pleine gorge et conserve presque quelque chose de malhonnête. Car l'humanité est encore attachée fortement au « *memento mori* » et elle le montre par son goût pour l'histoire. Malgré ses pressants coups d'aile historiques, la science n'a pu briser ses entraves et s'élancer dans l'air libre ; un profond sentiment de désespoir est demeuré et a pris cette teinte historique qui obscurcit aujourd'hui et rend mélancoliques toute éducation et toute culture supérieures.

Une religion qui, de toutes les heures de la vie humaine, considère la dernière comme la plus importante, qui prédit une fin de l'existence terrestre en général et condamne tous les êtres vivants à vivre au cinquième acte de la tragédie, une telle religion émeut certainement les forces les plus nobles et les plus profondes, mais elle est pleine d'inimitié contre tout essai de plantation nouvelle, contre toute tentative audacieuse, contre toute libre aspiration, elle répugne à tout vol dans l'inconnu, parce qu'elle n'y trouve pas à aimer et à espérer. Ce qui est dans son devenir, elle ne le laisse s'imposer qu'à contrecœur, pour l'écarter et sacrifier au bon moment, comme une incitation à vivre, un mensonge sur la valeur de la vie. Ce que firent les Florentins lorsque, sous l'influence des exhortations à la pénitence que leur prêchait Savonarole, ils préparèrent ces fameux holocaustes de tableaux, de manuscrits, de bijoux et de costumes, le christianisme voudrait le faire de toute civilisation qui invite à aller de l'avant et qui a pris pour devise ce « *memento vivere* ». Et s'il n'est point possible de le faire sur le droit chemin, sans détour, c'est-à-dire par la supériorité des forces, il parvient quand même à son but, quand il s'allie à la culture historique, le plus souvent même à l'insu de celle-ci ; et, dès lors, parlant son langage, il s'oppose, en haussant les épaules, à tout ce qui est *dans son devenir*, et lui prête le caractère de ce qui est tardif et décadent, pour lui donner un aspect de caducité.

La méditation âpre et profondément sérieuse sur la non-valeur de tout ce qui est arrivé, sur l'urgence qu'il y a à mettre le monde en jugement, a fait place à la conviction sceptique qu'il est, en tout cas, bon de connaître le passé, puisqu'il est trop tard pour faire quelque chose de meilleur. Ainsi le sens historique rend ses serviteurs passifs et respectueux. C'est seulement quand, par suite d'un oubli momentané, ce sens est suspendu, que l'homme malade de la fièvre historique devient actif. Mais, dès que l'action est passée, il se met à la disséquer, pour l'empêcher, par l'examen analytique auquel il la soumet, de prolonger son influence. Ainsi dépouillée, son action est alors du domaine de l'« histoire ». Sur ce domaine, nous vivons

encore en plein dans le Moyen Âge. L'histoire est toujours une théologie masquée. De même la vénération dont l'illettré fait preuve vis-à-vis de la caste savante est encore un héritage de la vénération qui entourait le clergé. Ce que l'on donnait autrefois à l'Église on le donne aujourd'hui, bien qu'avec plus de parcimonie, à la Science. Mais, si l'on a vraiment donné quelque chose, c'est à l'Église qu'on le doit et non pas à l'esprit moderne, qui, abstraction faite d'autres bonnes habitudes, est assez avaricieux, on ne l'ignore pas, la noble vertu de la générosité étant encore chez lui à l'état rudimentaire.

Il se peut que cette observation ne plaise pas et qu'on la juge aussi défavorablement que la déduction que j'ai tirée du rapprochement entre les excès des études historiques et le moyenâgeux « *memento mori* », d'où découle le manque d'espoir que le christianisme porte au fond de lui-même à l'égard des temps futurs de l'existence terrestre. Qu'on remplace donc ces explications que je n'ai présentées qu'avec hésitation par d'autres meilleures. Car l'origine de la culture historique et de son opposition foncière et radicale contre l'esprit d'un « temps nouveau », d'une « conscience moderne » — cette origine elle-même doit être étudiée au point de vue historique. L'histoire *doit* résoudre le problème même de l'histoire ; la science doit tourner son aiguillon contre elle-même, — cette triple obligation est l'impératif de l'esprit du « temps nouveau », pour le cas où il y aurait vraiment quelque chose de nouveau, de puissant, d'original et de vivifiant dans ce « temps nouveau ». Ou bien serait-il vrai que nous autres Allemands — pour ne point parler du tout des peuples latins, — dans toutes les causes supérieures de la civilisation, ne devons jamais être que des « descendants », pour la simple raison que nous ne p*ourrions* pas être autre chose ? Wilhelm Wackernagel a une fois exprimé cette idée dans une phrase qu'il faut méditer : « Quoi que l'on fasse, nous autres Allemands nous sommes un peuple de *descendants* ; avec toute notre science supérieure, même avec notre foi, nous ne sommes toujours que les successeurs du monde antique. Ceux-là même qui s'y refusent, pleins d'hostilité, respirent sans cesse, en même

temps que l'esprit du christianisme, l'esprit immortel de la vieille culture classique, et si l'on parvenait à dégager ces deux éléments de l'atmosphère qui entoure l'homme intérieur, il ne resterait guère de quoi remplir une vie humaine. »

Mais quand même nous nous accommoderions volontiers du sort d'être les héritiers de l'antiquité, quand même nous déciderions de prendre cette tâche vraiment au sérieux, pour y voir notre seul privilège distinctif, nous serions néanmoins astreints à nous demander si ce sera éternellement notre destinée d'être les *élèves de l'antiquité finissante*. Quel que soit le moment, nous devrions une fois avoir le droit de placer graduellement notre but plus loin et plus haut ; en quelque temps que ce soit, nous devrions pouvoir nous accorder le mérite d'avoir recréé, en nous-mêmes, l'esprit de la culture romaine-alexandrine — aussi dans notre histoire universelle — d'une façon si féconde et si grandiose que notre plus noble récompense serait de nous imposer la tâche plus gigantesque encore d'aspirer au-delà de ce monde alexandrin et de chercher nos modèles, d'un regard courageux, dans le monde primitif, sublime, naturel et humain, de la Grèce antique. Nous y trouverons également *la réalité d'une culture essentiellement anti-historique, d'une culture, malgré cela, ou plutôt à cause de cela, indiciblement riche et féconde*. Lors même que nous autres, Allemands, nous ne serions pas autre chose que des héritiers, en regardant une pareille culture comme un héritage que nous devons nous approprier, nous ne saurions imaginer quelque chose de plus grand, quelque chose dont nous serions plus fiers que précisément de recueillir cet héritage.

Je veux dire par là, et je ne veux pas dire autre chose, que l'idée souvent pénible d'être des épigones, si on l'imagine en grand, peut avoir de grands effets et donner, pour l'avenir, des garanties pleines d'espoir, aussi bien à l'individu qu'au peuple, et cela pour autant que nous nous considérons comme les héritiers et les descendants de puissances classiques et prodigieuses, voyant là pour nous un honneur et un aiguillon. Nous ne voulons donc pas être les rejetons tardifs, étiolés et dégénérés, de générations vigoureuses qui, en leur qualité

d’antiquaires et de fossoyeurs de ces générations, prolongent leur vie précaire. Certes de pareils êtres tard venus vivent d’une existence ironique : l’anéantissement suit de près leur carrière boiteuse ; ils frémissent, lorsqu’ils veulent se réjouir du passé, car ils sont des mémoires vivantes, et pourtant leur pensée sans héritiers est dépourvue de sens. Dès lors un obscur pressentiment les enveloppe, ils devinent que leur vie est une injustice, vu qu’aucun avenir ne pourra la justifier.

Imaginons cependant ces tardifs antiquaires, échangeant soudain leur outrecuidance contre cette résignation ironiquement douloureuse ; imaginons-les proclamant d’une voix retentissante que la race a atteint son apogée, car maintenant seulement la science la domine, maintenant seulement elle s’est révélée à elle-même. Alors nous nous trouverions en face d’un spectacle qui dévoilerait, comme dans un symbole, la signification énigmatique que possède pour la culture allemande une certaine philosophie très illustre. S’il y a eu des tournants dangereux dans la civilisation allemande de ce siècle, je crois qu’il n’y en a pas eu de plus dangereux que celui qui fut provoqué par une influence qui subsiste encore, celle de cette philosophie, la philosophie hégélienne. La croyance que l’on est un être tard-venu dans l’époque est véritablement paralysante et propre à provoquer la mauvaise humeur, mais quand une pareille croyance, par un audacieux renversement, se met à diviniser cet être tard-venu, comme s’il était véritablement le sens et le but de tout ce qui s’est passé jusqu’ici, comme si sa misère savante équivalait à une réalisation de l’histoire universelle, alors cette croyance apparaîtrait terrible et destructive. De pareilles considérations ont habitué les Allemands à parler d’un « processus universel », et à justifier leur propre époque, en y voyant le résultat nécessaire de ce processus universel. De pareilles considérations ont détrôné les autres puissances intellectuelles, l’art et la religion, pour mettre à leur place l’histoire, en tant qu’elle est le « concept qui se réalise lui-même », en tant qu’elle est : « la dialectique de l’esprit des peuples » et le « jugement de l’humanité ».

On a appelé par dérision cette interprétation hégélienne de l'histoire la marche de Dieu sur la terre, lequel Dieu n'a du reste été créé lui-même que par l'histoire. Ce dieu des historiens n'est arrivé à une claire compréhension de lui-même que dans les limites que lui tracent les cerveaux hégéliens ; il s'est déjà élevé par tous les degrés de son être possible, au point de vue dialectique, jusqu'à cette auto-révélation : en sorte que, pour Hegel, le point culminant et le point final du processus universel coïncideraient avec sa propre existence berlinoise. Hégel aurait même dû affirmer que toutes les choses qui viendraient après lui ne devraient être considérées exactement que comme une résonnance musicale du rondeau universel, plus exactement encore comme quelque chose de superflu. Il n'a pas affirmé cela. Par contre, il a implanté dans les générations pénétrées de sa doctrine cette admiration pour la « puissance de l'histoire » qui, pratiquement, se transforme, à tout instant, en— une admiration toute nue du succès et qui conduit à l'idolâtrie des faits. Pour ce culte idolâtre, on a adopté maintenant cette expression très mythologique et de plus très allemande : « Tenir compte des faits. » Or, celui qui a appris à courber l'échine et à incliner la tête devant la « puissance de l'histoire », celui-là aura un geste approbateur et mécanique, un geste à la chinoise, devant toute espèce de puissance, que ce soit un gouvernement, ou l'opinion publique, ou encore le plus grand nombre. Il agitera ses membres d'après la mesure qu'adoptera à une « puissance » pour tirer ses ficelles. Si chaque succès porte en lui une nécessité raisonnable, si » tout événement est la victoire de la logique ou de l'idée » — eh bien ! qu'on se mette vite à genoux et que l'on parcoure ainsi tous les degrés du « succès » ! Comment, il n'y aurait plus de mythologies souveraines ? Comment, les religions seraient en train de s'éteindre ? Voyez donc la religion de la puissance historique, prenez garde aux prêtres de la mythologie des idées et à leurs genoux meurtris ! Toutes les vertus ne forment-elles pas, elles aussi, un cortège à cette nouvelle foi ? Ou bien n'est-ce pas du désintéressement quand l'homme historique se laisse transformer en miroir historique ?

N’est-ce pas de la générosité que de renoncer à toute puissance au ciel et sur la terre, en adorant dans toute puissance la puissance en soi ? N’est-ce pas de la justice que de tenir toujours dans la main la balance des forces, en observant de quel côté elle penche ? Et quelle école de bienséance est une pareille manière d’envisager l’histoire ! Envisager tout au point de vue objectif, ne se fâcher de rien, ne rien aimer, tout comprendre, comme cela rend doux et souple ! Et lors même que quelqu’un qui aurait été élevé à cette école s’irriterait une fois publiquement, ou se mettrait en colère, on ne ferait que s’en réjouir, car l’on sait qu’il ne s’agit que du point de vue artistique et que si c’est avec *ira* et *studium*, c’est pourtant complètement *sine ira et studio*.

Que d’idées vieillies j’ai sur le cœur, en face d’un pareil complexus de mythologie et de vertu ! Mais il faut une fois que je les sorte, on aura beau rire. Je dirais donc que l’histoire enseigne toujours : « Il était une fois », la morale par contre : « Vous ne devez pas », ou bien « Vous n’auriez pas dû ». De la sorte, l’histoire devient un compendium de l’immoralité effective. Combien celui-là se tromperait qui considérerait en même temps l’histoire comme justicière de cette immoralité effective ? La morale est par exemple offensée de voir qu’un Raphaël a dû mourir à trente-six ans. Un pareil être ne devrait pas mourir… Or, si vous voulez venir en aide à l’histoire en apologiste des faits, vous direz que Raphaël a exprimé tout ce qu’il avait en lui ; s’il avait vécu plus longtemps il n’aurait jamais pu créer que la beauté, mais une beauté semblable et non point une beauté nouvelle, etc. Vous êtes ainsi les avocats du diable. Vous l’êtes en faisant votre idole du succès, du « fait », alors que le fait est toujours stupide, ayant de tous temps ressemblé plus à un veau qu’à un dieu. Apologistes de l’histoire, l’ignorance vous inspire, car c’est seulement parce que vous ne savez pas ce que c’est qu’une *natura naturans* comme Raphaël que vous ne vous échauffez pas la tête à apprendre qu’elle a été dans le passé et qu’elle ne sera plus jamais dans l’avenir. Au sujet de Gœthe, quelqu’un a voulu nous enseigner récemment qu’avec ses quatre-vingt-deux ans

celui-ci avait épuisé ses forces vitales. Et pourtant j'échangerais volontiers quelques années de ce Gœthe « épuisé » contre des voiturées entières d'existences jeunes et ultramodernes, pour avoir encore ma part à des conversations semblables à celles que Gœthe eut avec Eckermann, et pour que me soient épargnés les enseignements, conformes à l'époque, donnés par les légionnaires du moment. Combien peu de vivants, en face de pareils morts, ont en général le droit de vivre ! Le fait que ce grand nombre est en vie, alors que le petit nombre des hommes rares est mort, n'est autre chose qu'une vérité brutale, c'est-à-dire une bêtise irréparable, une lourde affirmation de « ce qui est » en face de la morale qui dit que « cela ne devrait pas être ainsi ». Certes, en face de la morale ! Car, quelle que soit la vertu dont on veuille parler, la justice, la générosité, la bravoure, la sagesse et la compassion — partout l'homme est vertueux lorsqu'il se révolte contre la puissance aveugle des faits, contre la tyrannie de la réalité et qu'il se soumet à des lois qui ne sont pas les lois de ces fluctuations de l'histoire. Il nage toujours contre le flot historique, soit qu'il combatte ses passions comme la plus proche réalité stupide de son existence, soit qu'il s'engage à la probité, alors que tout autour de lui le mensonge resserre ses mailles étincelantes. Si l'histoire n'était pas autre qu'un « système universel de passions et d'erreurs », l'homme devrait y lire de la même façon dont Gœthe conseillait de lire son *Werther*, à savoir : comme si l'histoire s'écriait : « Sois un homme et ne me suis pas ! » Heureusement qu'elle conserve aussi la mémoire des grandes luttes *contre l'histoire*, c'est-à-dire contre la puissance aveugle de la réalité et qu'elle se cloue elle-même au pilori, en mettant précisément en relief les véritables natures historiques qui se sont préoccupées de *ce qui est* pour obéir au contraire, avec une fierté joyeuse, à *ce qui doit être*. Ce qui pousse celles-ci à aller sans cesse de l'avant, ce n'est pas de porter en terre leur génération, mais de fonder une génération nouvelle. Et si ces hommes naissent eux-mêmes, tard venus dans leur époque, il y a une façon de vivre qui fera oublier leur caractère d'hommes tardifs. Les générations à venir ne les connaîtront

alors que comme des premiers-nés.

9.

Notre époque est-elle peut-être une pareille époque de premiers-nés ? De fait, la véhémence de son sens historique est si grande et se manifeste d'une façon si universelle et si absolument illimitée, qu'en cela du moins les époques à venir loueront son caractère d'avant-garde — en admettant toutefois qu'il y ait en général des époques à venir, entendues au point de vue de la culture. Mais à ce point de vue précisément une lourde incertitude subsiste. À côté de la fierté de l'homme moderne se dresse son ironie à l'égard de lui-même, la conscience qu'il lui faut vivre dans un état d'esprit rétrospectif, inspiré par le soleil couchant, la crainte de ne rien pouvoir reporter sur l'avenir de ses espérances de jeunesse, de ses forces juvéniles. Çà et là, on va plus loin encore, dans le sens du cynisme, et l'on justifie la marche de l'histoire, même toute l'évolution du monde, pour l'ajuster à l'usage de l'homme moderne, selon le canon cynique : On dira qu'il fallait qu'il en fût ainsi, qu'il fallait que les choses allassent comme elles vont aujourd'hui, que l'homme devînt tel que les hommes sont maintenant. Personne n'a le droit de s'opposer à cette nécessité. Celui-là se réfugie dans le bien-être d'un pareil cynisme qui ne peut s'accommoder de l'ironie. C'est à lui que ces dix dernières années offrent, de plus, une de leurs plus belles inventions, c'est une formule complète et arrondie pour ce cynisme. Il appelle sa façon de vivre — façon conforme à l'époque et sans inconvénients — « le complet abandon de la personnalité au processus universel » ! La personnalité et le processus universel ! Le processus universel et la personnalité de la puce terrestre ! Hélas ! Pourquoi faut-il entendre sans cesse l'hyperbole des hyperboles, le mot univers, alors que chacun ne devrait sincèrement parler que de l'homme ! Héritiers des Grecs et des Romains ? Héritiers du christianisme ? Tout cela semble ne pas exister pour ces cyniques. Mais héritiers du processus universel ! Le sens et la solution de toutes les énigmes du devenir, exprimés dans

l’homme moderne, le fruit le plus mûr sur l’arbre de la connaissance ! — C’est là ce que j’appelle un sentiment sublime ! Ce signe distinctif permet de reconnaître les premiers-nés de toutes les époques, bien qu’ils soient venus les derniers. Jamais les considérations historiques n’ont poussé si loin leur rôle, pas même en rêve, car maintenant l’histoire de l’homme n’est plus autre chose que la continuation de l’histoire des animaux et des plantes. Même dans les plus obscures profondeurs de la mer, l’universaliste de l’histoire trouve encore, sous forme d’organismes vivants, les traces de lui-même. En s’extasiant, comme s’il s’agissait d’un miracle, devant l’énorme chemin déjà parcouru par l’homme, le regard chavire lorsqu’il contemple ce miracle encore plus surprenant — l’homme moderne lui-même, capable d’embrasser ce chemin d’un seul coup d’œil. L’homme moderne se dresse fièrement sur la pyramide du processus universel. En plaçant au sommet la clef de voûte de sa connaissance, il semble apostropher la nature qui, autour de lui, est aux écoutes et lui dire : « Nous sommes au but, nous sommes le but, nous sommes l’accomplissement de la nature. »

Européen, trop orgueilleux, du dix-neuvième siècle, tu es en démence ! Ton savoir n'est pas l'accomplissement de la nature, il ne fait que tuer ta propre nature. Mesure donc ce que tu sais à l'étiage de ce que tu peux. Il est vrai que tu montes au ciel sur les rayons de soleil de la science, mais tu descends aussi dans le chaos. La façon dont tu marches, la façon dont ton savoir te fait gravir les échelons devient pour toi une fatalité. Le sol cède sous tes pas pour te ramener à l'incertitude. Ta vie n'a plus d'appui, il ne te reste que le mince tissu d'une toile d'araignée et chaque nouvel effort de ta connaissance le déchire. — Mais ne disons plus à ce sujet une seule parole sérieuse, car il vaut mieux plaisanter.

L’éparpillement frénétique et étourdi de tous les principes, la décomposition de ceux-ci en un flux et un reflux perpétuels, l’infatigable *effilochage* et l’*historisation*, par l’homme moderne, de tout ce qui a été, la grande araignée au centre de la toile universelle — cela peut occuper et préoccuper le

moraliste, l'artiste, l'homme pieux et peut-être aussi l'homme d'État. Nous autres, nous voulons nous contenter de nous en amuser aujourd'hui, en voyant tout cela se refléter dans le splendide miroir magique du *parodiste philosophe*. Chez celui-ci le temps est arrivé à la conscience ironique de lui-même, avec une précision qui va « jusqu'à la scélératesse » (pour employer une expression de Gœthe). Hegel a une fois affirmé que « quand l'Esprit fait un soubresaut, nous autres philosophes, nous y sommes intéressés ». Notre époque a fait un soubresaut vers l'ironie de soi-même, et voici, déjà M. Éduard von Hartmann était là pour écrire sa célèbre philosophie de l'inconscient, ou pour parler plus exactement : sa philosophie de l'ironie inconsciente. Rarement nous avons lu une invention plus joyeuse et une friponnerie plus philosophique que celle de Hartmann. Celui que Hartmann n'éclaire pas sur le *devenir*, celui qu'il ne met pas de bonne humeur est vraiment mûr pour n'être plus. Le commencement et le but du processus universel, depuis les premiers balbutiements de la conscience jusqu'au retour dans le néant, y compris la tâche exactement définie de notre génération dans ce processus universel, tout cela représenté comme coulant de la source d'inspiration de l'inconscient, inventée avec tant d'esprit, et rayonnant dans une lumière apocalyptique, tout cela imité à s'y méprendre et avec un sérieux de brave homme, comme si c'était vraiment une philosophie pour de bon et non pas une philosophie pour rire : voilà un ensemble qui prouve que son créateur est un des premiers parodistes philosophiques de tous les temps. Sacrifions donc sur son autel, sacrifions-lui donc, à lui l'inventeur de la véritable médecine universelle, une boucle de cheveux, pour emprunter à Schleiermacher une de ses expressions admiratives. Car, quelle médecine serait plus salutaire contre l'excès de culture historique que les parodies de toute histoire universelle écrites par Hartmann ?

Si l'on voulait dire sèchement ce que Hartmann proclame du haut du trépied enfumé de l'ironie inconsciente, il faudrait affirmer que, selon lui, notre temps doit être tel qu'il est, pour

que l'humanité en ait une fois sérieusement assez de cette existence. Nous le croirions volontiers. Cette effrayante ossification de notre époque, ce fiévreux clapotement de tous les os — tels que David Strauss nous les a décrits naïvement comme la plus belle réalité — Hartmann ne les justifie pas seulement après coup, *ex causis efficientibus*, mais encore d'avance, *ex causa finali*. Depuis le jour du jugement dernier, l'espiègle fait rayonner sa lumière en arrière sur notre temps et il se trouve alors que notre temps est parfait, parfait pour celui qui veut souffrir autant que possible des cruautés de la vie, pour celui qui ne saurait désirer assez vite la venue de ce jour du jugement. Il est ce que Hartmann appelle l'âge dont l'humanité s'approche maintenant, son « âge d'homme ». Mais, si nous en croyons sa propre description, c'est là l'état bienheureux, où il n'y aura plus que des « bonnes médiocrités », où l'art sera « ce qu'est, pour le boursier berlinois, la grosse farce de théâtre », où « les génies ne seront plus un besoin de l'époque, parce que ce serait là jeter les perles devant les pourceaux, ou encore parce que l'époque aura passé de la phase à laquelle convenaient les génies à une phase plus importante », à cette phase de l'évolution sociale où chaque travailleur, « avec un labeur qui lui laisse assez de loisir pour son développement intellectuel, mènera une existence confortable ».

Espiègle de tous les espiègles, tu exprimes le désir de l'humanité actuelle ! Mais tu sais également quel spectre se trouvera à la fin de cet âge viril de l'humanité, comme résultat de ce développement intellectuel vers une bonne médiocrité : le dégoût. Visiblement, tout va au plus mal, mais, dans l'avenir, tout ira plus mal encore, « visiblement l'Antéchrist étend de plus en plus son influence » — mais il *faut* qu'il en soit ainsi, il faut que tout cela arrive, car, avec tout cela, nous nous trouvons sur le meilleur chemin vers le dégoût de toute existence. « Donc, allons de l'avant dans le processus universel, en bons travailleurs dans le vignoble du Seigneur, car c'est ce processus seul qui peut mener au salut ! »

Le vignoble du Seigneur ! Le processus ! Mener au salut !

Qui donc n’entend pas là la voix de la culture historique, laquelle ne connaît que le mot « devenir », de la culture historique travestie avec intention en une monstrueuse parodie, pour dire, derrière son masque grotesque, les choses les plus folâtres à son propre sujet ? Car que demande en somme ce dernier appel espiègle aux travailleurs dans le vignoble ? Dans quelle tâche doivent-ils bravement aller de l’avant ? Ou, pour poser autrement la question : celui qui possède la culture historique, le moderne fanatique du processus qui nage et se noie dans le fleuve du devenir, que lui reste-t-il à faire, pour cueillir un jour la moisson de ce dégoût, l’exquis raisin de ce vignoble ? — Rien, sinon de continuer à vivre ainsi qu’il a vécu, de continuer à aimer ainsi qu’il a aimé, de continuer à haïr ainsi qu’il a haï, de continuer à lire le journal qu’il a lu jusqu’à présent. Pour lui, il n’existe qu’un seul péché — vivre autrement qu’il a vécu. Cependant comment il a vécu, une célèbre page imprimée en gros caractères nous l’enseigne, une page écrite en style lapidaire et qui a jeté tous les champions de la culture actuelle dans un ravissement aveugle, dans un fol accès d’enthousiasme, parce qu’ils croyaient lire dans ces phrases leur propre justification, éclairée par une lumière apocalyptique. Car, de chaque individu, l’inconscient parodiste réclame : « l’abandon complet de la personnalité en faveur du processus universel, pour atteindre le but de celui-ci qui est le salut universel ». Ou, avec plus de clarté encore : « L’affirmation de la volonté de vivre est proclamée provisoirement comme la seule chose raisonnable : car c’est seulement par le complet abandon à la Vie et à ses douleurs, et non par la lâche renonciation individuelle et par la retraite qu’il y a quelque chose à faire pour le processus universel… » « L’aspiration à la négation personnelle de la volonté est aussi insensée et inutile ou même plus insensée que le suicide… » « Le lecteur qui réfléchit comprendra, sans autres explications, comment s’organiserait une philosophie pratique, érigée sur ces principes, et aussi que cette philosophie ne saurait contenir aucun germe de division, mais qu’elle aboutit à une complète réconciliation avec la vie. »

Le lecteur qui réfléchit comprendra… et pourtant l'on pourrait mal interpréter Hartmann ! Et, comme il est infiniment réjouissant de voir qu'il a été mal compris ! Les Allemands actuels seraient-ils particulièrement subtils ? Un brave Anglais trouve qu'ils manquent de *delicacy of perception* ; il ose même dire *in the german mind there does seem to be something splay, something blunt-edged, unhandy and infelicitous*. — Le grand parodiste allemand serait-il tenté de protester ? Il est vrai que, d'après ses explications, nous approchons de « cet état idéal où l'espèce humaine fera son histoire avec conscience ». Mais il appert que nous sommes encore assez loin de cet état, peut-être plus idéal encore où l'humanité lira le livre de Hartmann avec conscience. Si nous en arrivons là, personne ne laissera plus passer sur ses lèvres le mot « processus universel », sans que ses lèvres se mettent à sourire. Car on se souviendra alors du temps où l'on écoutait l'évangile parodiste de Hartmann avec toute la probité de ce *german mind*, même avec « le sérieux contorsionné des hiboux », pour parler avec Gœthe, du temps où non seulement on l'écoutait, où encore on l'absorbait, le combattait, le vénérait, l'étalait et le canonisait.

Il faut cependant que le monde aille de l'avant, son état idéal ne viendra pas en rêve, il faut le conquérir par la lutte, et c'est la joie qui mène au salut, à la délivrance de cet incompréhensible sérieux de hiboux. Il viendra un temps où l'on s'abstiendra sagement de tous les édifices du processus universel et aussi de vouloir faire l'histoire de l'humanité, un temps où l'on ne considérera plus les masses, mais où l'on reviendra aux individus, aux individus qui forment une sorte de pont sur le sombre fleuve du devenir. Ce n'est pas que ceux-ci continuent le processus historique, ils vivent au contraire en dehors des temps, contemporains en quelque sorte, grâce à l'histoire qui permet un tel concours, ils vivent comme cette « république des génies » dont parle une fois Schopenhauer ; un géant en appelle un autre, à travers les intervalles déserts des temps, sans qu'ils se laissent troubler par le vacarme des pygmées qui grouillent à leurs pieds, ils continuent leurs

hautains colloques d'esprits. C'est à l'histoire qu'appartient la tâche de s'entremettre entre eux, de pousser toujours à nouveau à la création des grands hommes, de donner des forces pour cette création. Non, le *but de l'humanité* ne peut pas être au bout de ses destinées, il ne peut s'atteindre que *dans ses types les plus élevés*.

Il est vrai qu'à cela notre joyeux personnage répond, avec cette dialectique admirable qui est aussi vraie que ses admirateurs sont admirables : « Tout aussi peu qu'il y aurait harmonie avec l'idée de l'évolution si l'on attribuait au processus universel une durée infinie dans le passé, parce que alors toute évolution imaginable aurait déjà été parcourue — ce qui n'est pas le cas (ah le coquin !) — tout aussi peu nous pouvons concéder au processus une durée infinie dans l'avenir ; dans les deux cas l'idée de l'évolution vers un but serait supprimée (ah, encore une fois, le coquin !) et le processus universel ressemblerait au travail des Danaïdes. Mais la victoire complète de la logique sur l'illogisme (ah coquin des coquins !) doit correspondre à la fin terrestre du processus universel, au jour du jugement. »

Non, esprit clair et moqueur, tant que l'illogisme règne encore comme aujourd'hui, tant qu'il pourra par exemple être parlé encore, comme tu fais, de « processus universel », avec l'assentiment général, le jour du jugement sera encore loin. Car on se réjouit encore trop sur cette terre, plus d'une illusion fleurit encore, par exemple l'illusion que se font tes contemporains à ton sujet ; nous sommes loin d'être assez mûrs pour retomber dans ton néant, car nous croyons que ce sera encore plus gai ici-bas quand une fois on aura commencé à te comprendre, toi l'Inconscient incompris. Si pourtant le dégoût devait venir impétueusement, tel que tu l'as prophétisé à tes lecteurs, si tu devais garder raison avec tes descriptions du présent et de l'avenir — et personne ne les a méprisés tous deux, ne les a méprisés autant que toi, jusqu'au dégoût, — je serais tout prêt à voter avec la majorité, d'après la formule préconisée, une motion proposant que samedi soir, à minuit exactement, ton univers devra disparaître. Et que notre décret

se termine par cette conclusion : à partir de demain, le temps n'existera plus et tous les journaux cesseront de paraître. Mais il se peut fort bien que notre démarche soit sans effet et que nous ayons décrété en vain. Eh bien alors, nous ne manquerons du moins pas de temps pour faire une plus belle expérience. Nous prendrons une balance et nous mettrons sur l'un des plateaux l'inconscient de Hartmann, sur l'autre le processus universel de Hartmann. Il y a des gens qui prétendent que, des deux côtés, nous aurions le même poids, car dans les deux plateaux, il resterait un mot, tous deux également mauvais, et une plaisanterie, toutes deux également bonnes. Quand une fois la plaisanterie de Hartmann aura été comprise, personne ne se servira plus du mot de Hartmann sur le « processus universel », autrement que pour... plaisanter. De fait, il est grandement temps d'entrer en campagne, avec le ban et l'arrière-ban des méchancetés satiriques, contre les débauches du sens historique, contre le goût excessif pour le processus, au détriment de l'être et de la vie, contre le déplacement insensé de toutes les perspectives. Et, il faut le dire à la louange de l'auteur de la *Philosophie de l'inconscient*, il a réussi à sentir violemment ce qu'il y a de ridicule dans la conception du « processus universel » et à le faire sentir plus violemment encore par le sérieux particulier de son exposition. À quoi sert le « monde », à quoi sert l'« humanité » ? Cela ne doit provisoirement pas nous préoccuper, à moins que nous ne voulions nous amuser d'une petite plaisanterie ; car la présomption des petits reptiles humains est ce qu'il y a de plus drôle et de plus joyeux sur le théâtre de la vie. Mais à quoi tu sers, toi, l'individu ! demande-le-toi, et si personne d'autre ne peut te le dire, essaye donc de justifier le sens de ton existence, en quelque sorte *a posteriori*, en t'imposant à toi-même un but, un « service » supérieur et noble. Que ce service te fasse périr ! Je ne connais pas de meilleur but dans la vie que de se briser contre le sublime et l'impossible, *animae magnae prodigus*. Si, par contre, les idées du devenir souverain, de la fluidité de toutes les conceptions, de tous les types et de toutes les espèces, de l'absence de toute diversité entre l'homme et la

bête — doctrines que je tiens pour vraies, mais pour mortelles, — avec la folie de l'enseignement qui règne aujourd'hui, sont jetées au peuple pendant une génération encore, personne ne devra s'étonner, si le peuple périt d'égoïsme et de mesquinerie, ossifié dans l'unique préoccupation de lui-même. Il commencera par s'effriter et par cesser d'être un peuple. À sa place, nous verrons peut-être apparaître, sur la scène de l'avenir, un enchevêtrement d'égoïsmes individuels, de fraternisations en vue de l'exploitation rapace de ceux qui ne sont pas des « frères », et d'autres créations semblables de l'utilitarisme commun.

Pour préparer ces créations, il suffira de continuer à écrire l'histoire au point de vue des masses et de chercher, dans l'histoire, ces lois que l'on peut déduire des besoins de ces masses, c'est-à-dire les mobiles des couches les plus basses du limon social. Pour ma part, les masses ne me semblent mériter d'attention qu'à trois points de vue. Elles sont d'une part des copies diffuses des grands hommes, exécutées sur du mauvais papier et avec des plaques usées ; elles sont ensuite la résistance que rencontrent les grands et enfin les instruments dans la main des grands. Pour le reste, que le diable et la statistique les emportent ! Comment la statistique démontrerait-elle qu'il y a des lois dans l'histoire ? Des lois ? Certes, elle montre combien la masse est vulgaire et uniforme jusqu'à la répugnance. Faut-il appeler lois les effets des forces de gravité que sont la bêtise, la singerie, l'amour et la faim ? Fort bien ! Convenons-en ! Mais alors une chose est certaine, c'est que, pour autant qu'il y a des lois dans l'histoire, ces lois ne valent rien et l'histoire ne vaut pas davantage.

Mais c'est précisément cette façon d'écrire l'histoire qui jouit maintenant d'un renom universel, la façon qui considère les grandes impulsions de la masse comme ce qu'il y a de plus important et de plus essentiel dans l'histoire et qui tient tous les grands hommes simplement pour l'expression la plus parfaite de la masse, la petite bulle d'air qui devint visible dans l'écume des flots. C'est la masse qui devrait engendrer de son propre sein ce qui est grand, l'ordre devrait naître du chaos ?

On finit alors généralement par entonner l'hymne à la louange de la masse qui engendre. Et l'on appelle « grand » tout ce qui, pendant un certain temps, a remué la masse, tout ce qui a été, comme on dit, « une puissance historique ». Mais n'est-ce pas là confondre volontairement la quantité avec la qualité ? Quand une masse grossière a trouvé qu'une idée quelconque, par exemple une idée religieuse, était bien adéquate à elle-même, quand elle l'a défendue âprement et l'a traînée après elle pendant des siècles, alors, et alors seulement, l'inventeur et le créateur de cette idée sera considéré comme grand. Pourquoi donc ? Ce qu'il y a de plus noble et de plus sublime n'agit pas du tout sur les masses. Le succès historique du christianisme, sa puissance, son endurance, sa durée historique, tout cela ne démontre heureusement rien, pour ce qui en est de la grandeur de son fondateur et serait, en somme, plutôt fait pour être invoqué contre lui. Entre lui et ce succès historique, se trouve une couche obscure et très terrestre de puissance, d'erreur, de soif de passions et d'honneurs, se trouvent les forces de l'empire romain qui continuent leur action, une couche qui a procuré au christianisme son goût de la terre, son reste terrestre. Ces forces qui rendirent possible la continuité du christianisme sur cette terre et lui donnèrent en quelque sorte sa stabilité. La grandeur ne doit pas dépendre du succès et Démosthène a de la grandeur bien qu'il n'eût point de succès. Les adhérents les plus purs et les plus véridiques du christianisme ont toujours mis en doute son succès temporel, ce que l'on a appelé sa « puissance historique » ; ils ont plutôt entravé ce succès qu'ils ne l'ont accéléré. Car ils avaient coutume de se placer en dehors du « monde », ne s'occupant point du « processus des idées chrétiennes », c'est pourquoi, la plupart du temps, ils sont demeurés, dans l'histoire, parfaitement inconnus. Pour m'exprimer au point de vue chrétien, je dirai que le diable gouverne le monde et qu'il est le maître du succès et du progrès. Dans toutes les puissances historiques, il est la véritable puissance, et, en somme, il en sera toujours ainsi, bien qu'il soit désagréable de se l'entendre dire, pour une époque habituée à diviniser le succès et la

puissance historique. Car notre époque s'est précisément exercée à appeler les choses d'un nouveau nom et à débaptiser le diable lui-même. Nous nous trouvons certainement à l'heure d'un grand danger : les hommes semblent prêts à découvrir que l'égoïsme des individus, des groupes et des masses a été de tous temps, le levier des mouvements historiques. Mais, en même temps, on n'est nullement inquiété par cette découverte et l'on décrète que l'égoïsme doit être notre dieu. Avec cette foi nouvelle, on s'apprête, sans dissimuler ses intentions, à édifier l'histoire future sur l'égoïsme, on exige seulement que ce soit un égoïsme sage, un égoïsme qui s'impose quelques restrictions pour jeter des bases solides, un égoïsme qui étudie l'histoire précisément pour apprendre à connaître l'égoïsme peu sage. Cette étude a permis d'apprendre qu'à l'État incombe une mission toute particulière dans ce système universel de l'égoïsme qui est à fonder. L'État doit devenir le patron de tous les égoïsmes salués, pour protéger ceux-ci, par sa puissance militaire et policière, contre les excès de l'égoïsme peu sage. C'est pour réaliser le même but que l'histoire — sous forme d'histoire des hommes et d'histoire des animaux — est introduite soigneusement dans les couches populaires et dans les masses ouvrières, lesquelles sont dangereuses parce que sans raison, car l'on sait qu'un petit grain de culture historique est capable de briser les instincts et les appétits obscurs, ou de les amener dans la voie de l'égoïsme affiné.

En résumé, pour parler avec Éduard Von Hartmann, l'homme a maintenant « égard à une installation pratique et habitable de la patrie terrestre qui envisage l'avenir avec circonspection ». Le même écrivain dénomme une semblable période « l'âge viril de l'humanité », et ainsi il se moque de ce que l'on appelle aujourd'hui « homme », comme si par là il fallait seulement entendre l'égoïste désabusé. Il prophétise, de même, qu'après un pareil âge d'homme, viendra un âge de vieillesse qui le complétera, mais cette prophétie a visiblement le but d'accabler de ses lazzis nos vieillards actuels, car il parle de la maturité contemplative qu'ils mettent « à passer en revue

les souffrances et les sombres orages de leur vie passée et la vanité de ce qu'ils considéraient jusqu'à présent comme le but de leurs efforts ».

Non, à l'âge viril d'un pareil égoïsme astucieux et de culture historique correspond une vieillesse attachée à la vie, avec une avidité répugnante et sans dignité, et, enfin, comme dernier acte qui termine « cette histoire singulièrement accidentée, ainsi qu'une seconde enfance, l'oubli complet, sans yeux, sans dents, sans goût et le reste ».

De quelque côté que viennent les dangers pour notre vie et notre civilisation, que ce soit de ces vieillards sauvages, privés de dents et de goût, ou de ces êtres qu'Hartmann dénomme des « hommes », en face de tous deux, nous voulons tenir à pleines dents aux droits de notre jeunesse, et ne pas nous lasser de défendre l'avenir, dans notre jeunesse, contre ces iconoclastes qui veulent briser les images de l'avenir. Mais cette lutte nous fait faire une constatation particulièrement grave : *On active, on encourage et l'on utilise avec intention les débauches du sens historique dont souffre le présent.*

Et, ce qui est plus grave, on l'utilise contre la jeunesse, pour dresser celle-ci à cette maturité de l'égoïsme vers quoi l'on tend partout, on l'utilise pour briser la répugnance naturelle de la jeunesse par une explication lumineuse, c'est-à-dire scientifico-magique de cet égoïsme, à la fois viril et peu viril. On sait de quoi est capable l'histoire, quand on lui donne une certaine prépondérance, on ne le sait que trop ! Elle extirpe les instincts les plus violents de la jeunesse, la fougue, l'esprit d'indépendance, l'oubli de soi, la passion ; elle tempère l'ardeur de son sentiment de justice ; elle étouffe ou elle refoule le désir d'arriver lentement à la maturité par le désir contraire d'être bientôt prêt, d'être bientôt utile, d'être bientôt fécond ; elle corrode, par le poison du doute, la sincérité et l'audace du sentiment. Oui, elle s'entend même à frustrer la jeunesse de son plus beau privilège, à lui enlever sa force d'accepter une grande idée, dans un élan de foi débordante, de faire naître du fond d'elle-même une idée plus grande encore.

L'excès des études historiques est capable de tout cela, nous

l’avons vu, car cet excès déplace sans cesse, chez l’homme, les perspectives, transforme l’horizon, supprime l’atmosphère dont il est entouré, ce qui ne permet plus à l’homme d’agir et de sentir au point de vue non historique. L’homme abandonne dès lors l’horizon infini, pour se retirer en lui-même, dans le plus petit cercle égoïste, où il se dessèche. Il parviendra peut-être à l’habileté, jamais à la sagesse. Il laisse alors composer avec lui, il compte avec les faits dont il s’accommode, il ne s’emporte plus avec colère, mais il cligne de l’œil et s’entend à chercher son propre avantage ou l’avantage de son parti, dans l’avantage ou le préjudice des autres. Il désapprend la honte superflue et devient ainsi, petit à petit, ce que Hartmann appelle l'« homme », ce que Hartmann appelle le « vieillard ».

Mais *on veut* qu’il devienne ainsi ; c’est là le sens de ce « plein abandon de la personnalité au processus universel » que l’on réclame avec tant de cynisme — on le veut, à cause de son but qui est la délivrance du monde, comme nous l’affirme Éduard Von Hartmann, l’espiègle. Or, la volonté et le but de ces « hommes », de ces « vieillards » de Hartmann, peut être difficilement la délivrance du monde, car certainement le monde serait délivré, s’il était délivré de ces hommes et de ces vieillards. Car alors commencerait le règne de la jeunesse.

10.

En cet endroit, songeant à la jeunesse, je m'écrie : Terre ! Terre ! C'en est assez et plus qu'assez des recherches passionnées, des voyages à l'aventure, sur les mers sombres et étrangères ! Enfin la côte apparaît. Quelle que soit cette côte, c'est là qu'il faut atterrir, et le plus mauvais port de fortune vaut mieux que le retour dans l'infini sceptique et sans espoir. Tenons-nous-en toujours à la terre ferme ; plus tard nous trouverons déjà les ports hospitaliers et, à ceux qui viendront, nous faciliterons l'abordage.

Ce voyage a été dangereux et irritant. Combien nous sommes maintenant loin de la tranquille contemplation que nous mettions au début à regarder nos navires voguer vers le large ! Suivant à la piste les dangers de l'Histoire, nous avons été sans cesse exposés à en recevoir les coups. Nous-mêmes, nous portons les traces des souffrances qui ont accablé les hommes des temps modernes, par suite de l'excès des études historiques, et ce traité-ci, avec sa critique immodérée, la verdeur de son humanité, ses sauts fréquents de l'ironie au cynisme, de la fierté au scepticisme, montre bien, je ne voudrais pas le cacher, qu'il porte l'empreinte moderne, le caractère de la personnalité faible. Et pourtant, j'ai confiance en la puissance inspiratrice qui, à défaut d'un génie, conduit ma barque, j'ai confiance en la jeunesse et je crois qu'elle m'a bien guidé en me poussant maintenant à écrire une *protestation contre l'éducation historique que les hommes modernes donnent à la jeunesse*. En protestant, j'exige que l'homme apprenne avant tout à vivre et qu'il n'utilise l'histoire qu'*au service de la vie apprise*. Il faut être jeune pour comprendre cette protestation, et, avec la tendance à grisonner trop tôt, qui est le propre de notre jeunesse actuelle, on saurait à peine être assez jeune pour sentir contre quoi ici l'on proteste en somme.

Pour mieux me faire comprendre, je veux me servir d'un exemple. En Allemagne, il y a à peine plus d'un siècle s'éveilla,

chez quelques jeunes gens, l'instinct naturel de ce que l'on appelle la poésie. S'imagine-t-on peut-être que la génération qui précéda celle-ci ne parla pas du tout, en son temps, d'un art dont la compréhension lui manquait et qui lui était étranger ? On sait que ce fut tout le contraire. On réfléchissait, discutait et écrivait alors tant que l'on pouvait au sujet « de la poésie », mais ce n'étaient là que des mots, des mots, des mots, gaspillés pour parler de mots. Ce réveil d'un mot à la vie n'entraîna pas, de prime abord, la fin de ces faiseurs de mots ; en un certain sens ils vivent aujourd'hui encore. Car si, comme le dit Gibbon, il ne faut que du temps, mais beaucoup de temps, pour faire périr un mot, il ne faut également que du temps, mais beaucoup plus de temps encore, pour faire périr, en Allemagne, le « pays du peu à peu », une fausse conception. Quoi qu'il en soit, il y a peut-être actuellement cent hommes de plus qu'il y a cent ans qui savent ce que c'est que la poésie ; peut-être que dans cent ans il y en aura encore cent de plus qui, d'ici là, auront appris ce que c'est que la culture et qui sauront que jusqu'à présent les Allemands n'ont pas eu de culture, quoi qu'ils en disent et quelle que soit la fierté dont ils fassent parade. À ceux-là la satisfaction générale que cause aux Allemands leur *Bildung* paraîtra tout aussi incroyable et niaise qu'à nous la « classicité » autrefois reconnue à Gottsched[26] ou l'estime dont jouissait Ramler[27] que l'on qualifiait du titre de « Pindare allemand ». Ils jugeront peut-être que cette culture n'a été qu'une façon de science de la culture, et de plus une science très fausse et très superficielle. Fausse et superficielle, parce que l'on supportait la contradiction entre la science et la vie, parce que l'on ne s'apercevait même pas de ce qu'il y avait de caractéristique dans la civilisation des peuples qui possèdent véritablement une culture. La culture ne peut naître, croître et s'épanouir que dans la vie, tandis que, chez les Allemands, on l'épingle comme une fleur de papier, on s'en couvre, comme d'une couche de sucre, ce qui fait qu'elle reste toujours mensongère et inféconde.

Mais l'éducation de la jeunesse en Allemagne part précisément de cette conception fausse et inféconde de la

culture. Son but, si on l'imagine pur et élevé, n'est pas du tout l'homme cultivé et libre, mais le savant, l'homme scientifique, plus exactement l'homme scientifique qui se rend utile aussitôt que possible, qui reste en dehors de la vie, pour connaître très exactement la vie ; son résultat, si l'on se place au point de vue vulgaire et empirique, c'est le philistin cultivé, le philistin esthético-historique ; c'est le grand bavard vieux jeune et jeune vieux qui vaticine au sujet de l'État, de l'Église, de l'Art ; c'est un sensorium de mille impressions de seconde main ; c'est un estomac repu qui ne sait pas encore ce que c'est que d'avoir véritablement faim, véritablement soif. Qu'une pareille éducation, avec de semblables buts et de semblables résultats, est contre nature, celui-là seul peut le sentir qui n'est pas encore arrivé à la fin, qui possède encore l'instinct de la nature, mais que cette éducation brisera artificiellement et brutalement. Celui, cependant, qui, à son tour, voudra briser cette éducation, devra être le porte-parole de la jeunesse, éclairer la répugnance inconsciente de celle-ci avec la lumière de ses conceptions et l'amener à une conscience qui parle haut et clair. Mais comment atteindre un but aussi étrange ?

Avant tout en détruisant une superstition, la croyance à la *nécessité* de cette éducation. Ne croirait-on pas qu'il n'y a pas d'autre possibilité que notre fâcheuse réalité d'aujourd'hui ? Que l'on prenne donc la peine d'examiner les ouvrages pédagogiques employés dans l'enseignement supérieur durant les dix dernières années. On s'apercevra, avec étonnement et déplaisir, combien, malgré toutes les variations dans les programmes, malgré la violence des contradictions, les intentions générales de l'éducation sont uniformes, combien l'« homme cultivé », tel qu'on l'entend aujourd'hui, est considéré, sans hésitation, comme le fondement nécessaire et raisonnable de toute éducation future. Voici, à peu près, les termes de ce canon uniforme : le jeune homme commencera son éducation en apprenant ce que c'est que la culture, il n'apprendra pas ce que c'est que la vie, à plus forte raison, il ignorera l'expérience de la vie. Cette science de la culture sera infusée au jeune homme sous forme de science historique,

c’est-à-dire que son cerveau sera rempli d’une quantité énorme de notions tirées de la connaissance très indirecte des époques passées et des peuples évanouis et non pas de l’expérience directe de la vie. Le désir du jeune homme d’apprendre quelque chose par lui-même et de faire grandir en lui un système vivant et complet d’expériences personnelles, un tel désir est assourdi et, en quelque sorte, grisé par la vision d’un mirage opulent, comme s’il était possible de résumer en soi, en peu d’années, les connaissances les plus sublimes et les plus merveilleuses de tous les temps et en particulier des plus grandes époques. C’est la même méthode extravagante qui conduit nos jeunes artistes dans les cabinets d’estampes et les galeries de tableaux, au lieu de les entraîner dans les ateliers des maîtres et avant tout dans le seul atelier du seul maître, la nature. Comme si, en promeneur hâtif dans les jardins de l’histoire, on pouvait apprendre des choses du passé, leurs procédés et leurs artifices, leur véritable revenu vital. Comme si la vie elle-même n’était pas un métier qu’il faut apprendre à fond, qu’il faut réapprendre sans cesse, qu’il faut exercer sans ménagement, si l’on ne veut pas qu’elle donne naissance à des mazettes et à des bavards !

Platon tenait pour nécessaire que la première génération de sa nouvelle société (dans l’État parfait) fût élevée à l’aide d’un vigoureux *mensonge pieux* ; les enfants devaient apprendre à croire qu’ils avaient tous déjà vécu en rêve sous terre, pendant un certain temps, et qu’ils y avaient été pétris et formés par le maître de la nature. Impossible de s’insurger contre ce passé, impossible de l’opposer à l’œuvre des dieux. Une loi inviolable de la nature affirme que celui qui est né philosophe a de l’or dans son corps, s’il est né garde ce sera de l’argent, s’il est né ouvrier, du fer et de l’airain. De même qu’il n’est pas possible de mêler ces métaux, explique Platon, de même il serait à jamais impossible de renverser l’ordre des castes. La foi en la *vérité éternelle* de cet ordre est le fondement de la nouvelle éducation et par là du nouvel État. — De même, l’Allemand moderne croit en la *vérité éternelle* de son éducation et de sa façon de culture. Et pourtant cette croyance tombe en ruine,

comme l'État platonicien serait tombé en ruine, quand on oppose au pieux mensonge une pieuse vérité, à savoir que l'Allemand n'a pas de culture parce que, en vertu de son éducation, il ne peut pas en avoir. Il veut la fleur sans la racine ni la tige ; c'est donc en vain qu'il la veut. C'est là la vérité pure, une vérité désagréable et brutale, une vraie vérité pieuse.

Mais, dans cette vérité pieuse, notre *première génération doit être élevée*[28]. Elle lui fera certainement endurer de grandes souffrances, car, par cette vérité, cette génération doit s'élever elle-même, s'élever elle-même contre elle-même, vers une nouvelle habitude et une nouvelle nature, en sortant d'une première nature et d'une vieille habitude. En sorte qu'elle pourrait se répéter le proverbe espagnol : *Defienda me Dios de mi* : que Dieu me garde de moi-même, c'est-à-dire de ma nature inculquée. Il faut qu'elle absorbe cette vérité, goutte à goutte, comme une médecine amère et violente. Et chaque individu de cette génération devra se surmonter pour porter sur lui-même un jugement qu'il supporterait plus aisément, s'il touchait d'une façon générale une époque toute entière : nous sommes sans éducation ; plus encore : nous sommes devenus inaptes à vivre, à voir et à entendre d'une façon simple et juste, à saisir avec bonheur ce qu'il y a de plus naturel, et jusqu'à présent nous ne possédons pas même la base d'une culture, parce que nous ne sommes pas persuadés qu'au fond de nous-mêmes nous possédons une vie véritable. Émietté et éparpillé çà et là ; décomposé, en somme, presque mécaniquement, en une partie intérieure et une partie extérieure ; parsemé de concepts comme de dents de dragons, engendrant des dragons-concepts ; souffrant de plus de la maladie des mots ; défiant de toute sensation personnelle qui n'a pas encore reçu l'estampille des mots ; fabrique inanimée, et pourtant étrangement active, de mots et de concepts, tel que je suis j'ai peut-être encore le droit de dire de moi : *je pense, donc je suis,* mais non point : *je vis, donc je pense*. L'« être » vide m'est garanti, non point la « vie » pleine et verdoyante. Ma sensation primitive me démontre seulement que je suis un être pensant, mais non

point que je suis un être vivant, que je ne suis pas un animal, mais tout au plus un cogital. Donnez-moi d'abord de la vie et je saurai vous en faire une culture ! — C'est le cri que poussera chaque individu de cette première génération. Et tous les individus se reconnaîtront les uns les autres à ce cri. Qui donc voudra leur donner cette vie ?

Ce ne sera ni un dieu ni un homme : mais seulement leur propre *jeunesse*. Déchaînez-la et, par elle, vous aurez délivré la vie. Car la vie était seulement cachée et emprisonnée, elle n'est pas encore desséchée et flétrie — demandez-le donc à vous-mêmes !

Mais elle est malade, cette vie déchaînée, et il faut la guérir. Elle est minée par bien des maux et ce n'est pas seulement le souvenir de ses chaînes qui la fait souffrir. Elle souffre, et c'est là surtout ce qui nous regarde ici, elle souffre de la *maladie historique*. L'excès des études historiques a affaibli la force plastique de la vie, en sorte que celle-ci ne sait plus se servir du passé comme d'une nourriture substantielle. Le mal est terrible, et, pourtant, si la jeunesse ne possédait pas le don clairvoyant de la nature, personne ne saurait que c'est un mal et qu'un paradis de santé a été perdu. Mais cette même jeunesse devine aussi, avec l'instinct curatif de la même nature, comment ce paradis peut être reconquis. Elle connaît les baumes et les médicaments contre la maladie historique, contre l'excès des études historiques. Comment s'appellent donc ces baumes et ces médicaments ?

Eh bien ! Que l'on ne s'étonne pas s'ils ont des noms de poisons. Les contrepoisons pour ce qui est historique c'est le *non-historique* et le *supra-historique*. Avec ces mots nous revenons aux débuts de notre considération et à son point d'appui.

Par le mot « non-historique », je désigne l'art et la force de pouvoir oublier et de s'enfermer dans un *horizon* limité. J'appelle « supra-historiques » les puissances qui détournent le regard du devenir, vers ce qui donne à l'existence le caractère de l'éternel et de l'identique, vers l'*art* et la *religion*. La *science* — car c'est elle qui parlerait de poisons — la science voit dans

cette force, dans ces puissances, des puissances et des forces adverses, car elle considère seulement comme vrai et juste l'examen des choses, c'est-à-dire l'examen scientifique, qui voit partout un devenir, une évolution historique et non point un être, une éternité. Elle vit en contradiction intime avec les puissances éternisantes de l'art et de la religion, autant qu'elle déteste l'oubli, la mort du savoir, cherchant à supprimer les bornes de l'horizon, pour jeter l'homme dans la mer infinie et illimitée, la mer aux vagues lumineuses, du devenir reconnu.

Si du moins il pouvait y vivre ! De même qu'un tremblement de terre dévaste et désole les villes, de sorte que c'est avec angoisse que les hommes édifient leur demeure sur le sol volcanique, de même la vie elle-même s'effondre, s'affaiblit et perd courage, quand le *tremblement de concepts* que produit la science enlève à l'homme la base de toute sa sécurité, de tout son calme, sa foi en tout ce qui est durable et éternel. Or, la vie doit-elle dominer la connaissance et la science, ou bien la connaissance doit-elle dominer la vie ? Laquelle des deux puissances est la puissance supérieure et déterminante ? Personne n'aura de doutes, la vie est la puissance supérieure et dominatrice, car la connaissance, en détruisant la vie, se serait en même temps détruite elle-même. La connaissance présuppose la vie, elle a donc, à la conservation de la vie, le même intérêt que tout être à sa propre continuation. Dès lors la connaissance a besoin d'une instance et d'une surveillance supérieures ; une *thérapeutique de la vie* devrait se placer immédiatement à côté de la science, et l'une des règles de cette thérapeutique devrait enseigner précisément : l'antihistorique et le supra-historique sont les antidotes naturels contre l'envahissement de la vie par l'histoire, contre la maladie historique. Il est possible que nous qui sommes malades de l'histoire nous ayons aussi à souffrir des antidotes. Mais ce n'est pas là une preuve contre la justesse du traitement choisi.

Et ici je reconnais la mission de cette jeunesse, de cette première génération de lutteurs et de tueurs de serpents qui souhaite une culture et une humanité plus heureuses et plus

belles, sans posséder plus qu'un pressentiment de ce bonheur futur, de cette beauté de l'avenir. Cette jeunesse souffrira à la fois du mal et de l'antidote. Et pourtant, elle croit pouvoir se vanter de posséder une santé plus vigoureuse et, en général, une nature plus naturelle, que la génération qui la précède, celle des « hommes » et des « vieillards » cultivés d'à présent. Mais sa mission, c'est d'ébranler les notions de « santé » et de « culture » que possède ce présent et d'engendrer la moquerie et la haine contre ce monstre de concept hybride. Le signe distinctif et annonciateur de sa propre santé vigoureuse, devra être précisément que cette jeunesse ne pourra se servir, pour déterminer sa nature, d'aucune conception, d'aucun terme de coterie en usage dans le langage courant d'aujourd'hui, mais qu'elle se contentera d'être persuadée de sa puissance active et combative, de sa puissance d'élimination de la vie, à toute heure plus intense. On peut contester que cette jeunesse possède déjà de la culture — mais pour quelle jeunesse ce serait-il là un reproche ? On peut lui reprocher de la rudesse et de l'intempérance, mais elle n'est pas encore assez vieille et sage pour se modérer. Avant tout, elle n'a pas besoin de feindre et de défendre une culture achevée et elle jouit de toutes les consolations et de tous les privilèges de la jeunesse, avant tout du privilège de la loyauté brave et téméraire et de la consolation enthousiasmée de l'espérance.

Ces jeunes gens qui espèrent, je sais qu'ils comprennent de près toutes ces généralités et que leurs propres expériences leur permettront de les traduire en une doctrine personnelle. Que les autres se contentent, en attendant, de n'apercevoir que des vases fermés qu'ils pourraient bien croire vides, jusqu'à ce qu'ils voient de leurs propres yeux surpris que ces vases sont pleins et que des haines, des revendications, des instincts vitaux, des passions étaient enclos et resserrés dans ces généralités et que ces sentiments ne pouvaient pas rester longtemps cachés. Renvoyant ces incrédules au temps qui fait tout venir au jour, je m'adresse pour conclure à cette société de ceux qui espèrent, pour leur raconter, en une parabole, la marche de leur guérison, leur délivrance de la maladie

historique, et par là leur propre histoire jusqu'au moment où ils seront de nouveau assez bien portants pour pouvoir recommencer à faire de l'histoire, pour se servir du passé à ce triple point de vue, au point de vue monumental, antiquaire ou critique. Parvenus à ce moment, ils seront plus ignorants que les gens « cultivés » du présent, car ils auront beaucoup désappris et auront même perdu toute envie de jeter encore un regard vers ce que ces gens cultivés veulent savoir avant tout. Ce qui les distingue c'est précisément, si l'on se place au point de vue de ces gens cultivés, leur indocilité, leur indifférence, leur réserve à l'égard de bien des choses célèbres et même de certaines bonnes choses. Mais, arrivés à ce point final de leur guérison, ils seront redevenus des hommes et ils auront cessé d'être des agrégats qui ressemblent seulement à des hommes. Et c'est déjà quelque chose ! Voici encore des espoirs ! Votre cœur ne déborde-t-il pas de joie, vous qui espérez ?

Et comment arrivons-nous à ce but ? Me demanderez-vous. Le dieu delphique vous jette, dès le début de votre voyage vers ce but, sa sentence : « Connais-toi toi-même ! » C'est une douce sentence, car ce dieu « ne cache point et ne proclame point, mais ne fait qu'indiquer », comme a dit Héraclite. Où donc vous conduit-il ?

Il y a eu des siècles où les Grecs se trouvaient exposés à un danger analogue au nôtre, au danger d'être envahis par ce qui appartient à l'étranger et au passé, au danger de périr par l'« histoire ». Jamais ils n'ont vécu dans une fière exclusivité. Leur culture fut, tout au contraire, longtemps un chaos de formes et de conceptions exotiques, sémitiques, babyloniennes, lydiennes et égyptiennes, et leur religion une véritable guerre des dieux de tout l'Orient, de même qu'aujourd'hui la « culture allemande » et sa religion sont un chaos agité, dans une lutte perpétuelle, de tout l'étranger, de tout le passé. Or, malgré cela, la culture hellénique ne devint pas un agrégat, grâce à leur sentence apollinienne. Les Grecs apprirent peu à peu à *organiser le Chaos*, en se souvenant, conformément à la doctrine delphique, d'eux-mêmes, c'est-à-dire de leurs besoins véritables, en laissant dépérir les besoins apparents. C'est ainsi

qu’ils rentrèrent en possession d’eux-mêmes. Ils ne restèrent pas longtemps les héritiers surchargés et les épigones de tout l’Orient ; ils devinrent, après une lutte difficile contre eux-mêmes, par l’interprétation pratique de cette sentence, les heureux héritiers de ce trésor, sachant l’augmenter et le faire fructifier, précurseurs et modèles de tous les peuples civilisés à venir.

Ceci est une parabole pour chacun de nous. Il faut qu’il organise le chaos qui est en lui, en faisant un retour sur lui-même pour se rappeler ses véritables besoins. Sa loyauté, son caractère sérieux et véridique s’opposeront à ce que l’on se contente de répéter, de réapprendre et d’imiter. Il apprendra alors à comprendre que la culture peut être autre chose encore que la décoration de la vie, ce qui ne serait encore, au fond, que de la simulation et de l’hypocrisie. Car toute parure cache ce qui est paré.

Ainsi se révélera à ses yeux la conception grecque de la culture — en opposition à la culture romaine — la conception de la culture, comme d’une nouvelle nature, d’une nature améliorée, sans intérieur et extérieur, sans simulation et sans convention, de la culture comme d’une harmonie entre la vie et la pensée, l’apparence et la volonté. C’est ainsi qu’il apprendra, par sa propre expérience, que ce fut la force supérieure de la nature morale qui permit aux Grecs de vaincre toutes les autres cultures, et qu’il apprendra que toute augmentation de la véracité doit servir aussi à préparer et à activer la vraie civilisation, lors même que cette véracité pourrait nuire sérieusement à la discipline qui, dans le moment, jouit de l’estime générale, lors même qu’elle aiderait à renverser une culture purement décorative.

Notes

De Henri ALBERT

Nietzsche emploie pour la première fois l'expression « intempestif » dans une lettre qu'il écrivit, au cours de l'été, en 1869. Il y décrit Wagner : « Nous le voyons devant nous, enraciné par sa propre force, le regard élevé au-dessus de tout ce qui est éphémère, intempestif dans le meilleur sens du terme. » Mais c'est seulement quand Nietzsche revint de Bayreuth, au commencement de mai 1873, profondément chagriné et indigné par l'indifférence des Allemands à l'égard de l'art wagnérien et de l'entreprise de Bayreuth, que ce mot devint une sorte d'enseigne déployée. Le philosophe voulut soulager son cœur et manifester son indignation en écrivant les *Considérations intempestives*.

La série de ces traités fut close par le quatrième, *Richard Wagner à Bayreuth*, bien que l'auteur se fût proposé d'en rédiger au moins treize. Certains projets qui ont été conservés en indiquent même vingt-quatre.

En mars 1874, après l'apparition de la seconde *Considération intempestive*, Nietzsche écrivit : « Je sais bien que mes effusions sont celles d'un dilettante qui manque quelque peu de maturité, mais, pour moi, il importe avant tout d'amener au jour tout ce qui a un caractère polémique et négatif. Je veux commencer par parcourir toute l'échelle de mes inimitiés, de haut en bas, et d'une façon assez excessive pour que la voûte en retentisse. Plus tard, dans cinq ans, je jetterai loin de moi toute polémique et je songerai à une « bonne œuvre ». Aujourd'hui j'ai la poitrine trop oppressée par la répugnance et l'affliction. Il faut que cela sorte, bon gré, mal gré ; pourvu que cela soit définitif. J'ai encore à chanter onze de ces mélodies. »

La deuxième *Considération intempestive* fut composée à Bâle durant l'automne de 1873. L'impression, commencée en janvier 1874, à Leipzig, fut terminée en février. Erwin Rhode, le

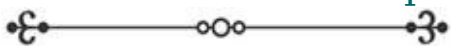
philologue ami de Nietzsche, l'aida à la correction des épreuves et proposa quelques changements qui furent presque tous utilisés. L'ouvrage parut chez E. W. Fritzsch à Leipzig.

La première édition de la *Généalogie de la morale* (1887) indique, sur sa couverture, la deuxième *Considération intempestive* sous la forme suivante : *Nous autres historiens Contribution à la pathogénie de l'âme moderne*.

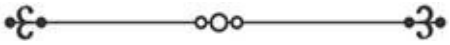
La présente traduction a été faite sur le premier volume des *Œuvres complètes* de Friedrich Nietzsche, publié en 1893 par le *Nietzsche-Archiv*, chez C. G. Naumann à Leipzig.

FIN DE CONSIDÉRATIONS INACTUELLES II
De l'utilité et de l'inconvénient des études historiques pour la vie

Nietzsche : Œuvres complètes



CONSIDÉRATIONS INACTUELLES III
Schopenhauer éducateur



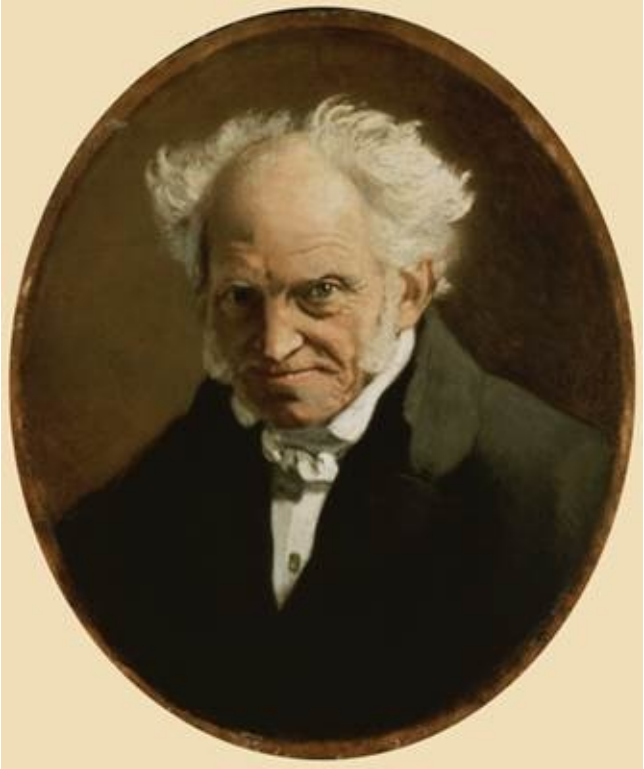
F. NIETZSCHE
Traduction : Henri Albert

Retour à la liste des oeuvres
Pour toutes remarques ou suggestions :
editions@arvensa.com
Ou rendez-vous sur :
www.arvensa.com

La troisième Considération inactuelle – *Schopenhauer éducateur* a été composée en 1874 et éditée la même année.

L'ouvrage de référence de cette édition numérique est l'édition de la Société du Mercure de France, Paris 1922. La traduction est de Henri Albert.

Les notes de l'éditeur sont indiquées par la mention N. D. E., celles du traducteur par la mention N. D. T.



Arthur Schopenhauer [29]

Table des matières

1.
2.
3.
4.
5.
6.
7.
8.
Notes de Henri Albert

1.

Ce voyageur, qui avait vu beaucoup de pays et de peuples, et visité plusieurs parties du monde, et à qui l'on demandait quel était le caractère général qu'il avait retrouvé chez tous les hommes, répondait que c'était leur penchant à la paresse. Certaines gens penseront qu’il eût pu répondre avec plus de justesse : ils sont tous craintifs. Au fond, tout homme sait fort bien qu’il n’est sur la terre qu’une seule fois, en un exemplaire unique, et qu'aucun hasard, si singulier qu’il soit, ne réunira, pour la seconde fois, en une seule unité, quelque chose d’aussi multiple et d'aussi curieusement mêlé que lui. Il le sait, mais il s’en cache, comme, s’il avait mauvaise conscience. Pourquoi ? Par crainte du voisin qui exige la convention et s’en enveloppe lui-même. Mais qu'est-ce qui force l'individu à craindre le voisin, à penser, à agir selon le mode du troupeau, et à ne pas être content de lui-même ?

La pudeur peut-être chez certains, mais ils sont rares. Chez le plus grand nombre, c’est le goût des aises, la nonchalance, bref ce penchant à la paresse dont parle le voyageur. Il a raison : les hommes sont encore plus paresseux que craintifs, et ce qu’ils craignent le plus ce sont les embarras que leur occasionneraient la sincérité et la loyauté absolues. Les artistes seuls détestent cette attitude relâchée, faite de convention et d'opinions empruntées, et ils dévoilent le mystère, ils montrent la mauvaise conscience de chacun, affirmant que tout homme est un mystère unique. Ils osent nous montrer l’homme tel qu’il est lui-même et lui seul, jusque dans tous ses mouvements musculaires ; et mieux encore, que, dans la stricte conséquence de son individualité, il est beau et digne d'être contemplé, qu’il est nouveau et incroyable comme toute œuvre de la nature, et nullement ennuyeux. Quand le grand penseur méprise les hommes, il méprise leur paresse, car c’est à cause d’elle qu’ils ressemblent à une marchandise fabriquée, qu’ils paraissent sans intérêt, indignes qu’on s’occupe d’eux et qu’on les éduque. L’homme qui ne veut pas faire partie de la masse n’a

qu’à cesser de s’accommoder de celle-ci ; qu’il obéisse à sa conscience qui lui dit : «Sois toi-même ! Tout ce que tu fais maintenant, tout ce que tu penses et tout ce que tu désires, ce n’est pas toi qui le fais, le penses et le désires. »

Toute jeune âme entend cet appel de jour et de nuit, et il la fait frémir, car elle devine la mesure de bonheur qui lui est départie de toute éternité quand elle songe à sa véritable délivrance. Mais ce bonheur elle ne saurait l’atteindre d’aucune façon, tant qu’elle demeure prisonnière dans les chaînes des opinions et de la crainte. Et combien, sans cette délivrance, la vie peut être désespérante et dépourvue de signification ! Il n’y a pas, dans la nature, de créature plus morne et plus répugnante que l’homme qui a échappé à son génie, et qui maintenant louche à droite et à gauche, derrière lui et partout. En fin de compte, on ne peut plus même attaquer un pareil homme, car il est tout de surface, sans noyau véritable ; il est comme un vêtement défraîchi, mis à neuf et que l’on fait bouffer, comme un fantôme galonné qui ne peut plus inspirer la crainte et certainement pas la pitié. Si l'on dit à juste titre du paresseux qu’il tue le temps, il faut veiller sérieusement à ce qu’une époque qui place son salut dans l’opinion publique, c’est-à-dire dans la paresse privée, soit véritablement une fois mise à mort ; je veux dire par là qu’elle doit être rayée de l’histoire de la délivrance véritable de la vie. Combien grande devra être la répugnance des générations futures, lorsqu’elles auront à s’occuper de l’héritage de cette période au cours de laquelle ce ne furent pas des hommes vivants qui gouvernèrent, mais des apparences d’hommes pensant publiquement. À cause de cela notre époque passera peut-être, aux yeux de quelque lointaine postérité, pour la tranche la plus obscure et la plus immense de l’histoire, parce que la plus inhumaine.

Je parcours les nouvelles rues de nos villes et j’imagine que de toutes ces affreuses maisons construites par la génération de ceux qui pensent publiquement il ne restera plus rien dans un siècle et qu’alors les opinions de ces constructeurs de maisons se seront probablement écroulées elles aussi.

Combien, au contraire, ceux qui n’ont pas le sentiment qu'ils sont les citoyens de ce temps ont le droit d'être pleins d’espérance. S’ils étaient de ce temps ils contribueraient à sa destruction et périraient avec lui, tandis qu’au contraire ils veulent éveiller le temps à une vie nouvelle, pour se perpétuer dans cette vie même.

Mais, lors même que l’avenir ne nous laisserait rien espérer, la singulière existence que nous menons, précisément dans cet « aujourd’hui », nous encourage le plus fortement à vivre selon notre propre mesure, conformément à nos propres lois. N'est-il pas inexplicable que nous vivions en ce moment, alors qu'un temps infini nous a formés, que nous ne disposions que de notre brèves existence actuelle, au cours de laquelle nous devons montrer pourquoi et dans quel dessein nous sommes nés précisément aujourd'hui ? Nous avons à répondre de notre existence devant nous-mêmes ; c’est pourquoi nous voulons être aussi les véritables pilotes de cette existence et ne pas permettre que notre vie ressemble à un hasard sans idées directrices. Il faut la traiter avec quelque peu d'audace et l’envisager dangereusement, d’autant plus qu’au meilleur comme au pire des cas, il ne peut nous arriver que de la perdre. Pourquoi s’attacher à cette glèbe, pourquoi tenir à tel métier, pourquoi tendre l’oreille pour écouter ce que dit le voisin ? C’est bien « petite ville a que de s'engager à des opinions qui ne comptent plus à des centaines de lieux de distance L'orient et l'occident n’ont d'autre valeur que celle de quelques traits à la craie que quelqu’un dessine devant nos yeux pour se moquer de notre poltronnerie.

« Je veux faire l’essai de parvenir à la liberté », se dit la jeune âme ; et elle devrait en être empêchée parce que le hasard veut que deux nations se haïssent et se combattent, ou qu’il y ait une mer entre deux parties du monde, ou qu’autour d’elle on enseigne une religion qui pourtant, il y a quelques milliers d’années, n’existait pas encore. « Tout cela, ce n’est pas toi, se dit-elle. Personne ne peut te construire le pont sur lequel toi tu devras franchir le pont de la vie, personne hormis toi seul. » Il est vrai qu'il existe d'innombrables sentiers et

d’innombrables ponts et d'innombrables demi-dieux qui veulent te conduire à travers le fleuve ; mais le prix qu'ils te demanderont ce sera le sacrifice de toi-même ; il faut que tu te donnes en gage et que tu te perdes. Il y a dans le monde un seul chemin que personne ne peut suivre en dehors de toi. Où conduit-il ? Ne le demande pas. Suis-le. Qui donc a prononcé ces paroles : « un homme ne s'élève jamais plus haut que lorsqu’il ne sait pas où son chemin peut le conduire ? » Mais comment pouvons-nous nous retrouver nous-mêmes ? Comment l’homme peut-il se connaître ? Ce sont là des questions difficiles à résoudre. SI le lièvre a sept peaux, l’homme peut s’en enlever sept fois septante sans qu’il puisse dire ensuite ; « Cela est maintenant véritablement toi, ce n’est plus seulement une enveloppe. » De plus, c’est là un geste cruel et dangereux que de fouiller ainsi soi-même sa chair pour descendre brutalement, par le plus court chemin, dans le fond de son être, Comme il arrive facilement qu’on se blesse, sans qu’aucun médecin puisse nous guérir ! À quoi cela servirait-il, en outre, si tout témoigne de notre être, nos amitiés et nos inimitiés, notre regard et nos serrements de mains, notre mémoire et ce que nous oublions, nos livres et les traits de notre plume ? Mais il y a un moyen pour faire cette enquête importante.

Que la jeune âme jette un coup d’œil sur sa vie passée» et qu’elle se pose cette question : Qui as-tu véritablement aimé jusqu’à présent ? Qu’est-ce qui t’a attiré et, tout à la fois, dominé et rendu heureux ? Fais défiler devant tes yeux la série des objets que tu as vénérés. Peut-être leur essence et leur succession te révéleront-elles une loi, la loi fondamentale, de ton être véritable. Compare ces objets, rends-toi compte qu'ils se complètent, s'élargissent, se surpassent et se transfigurent les uns les autres, qu’ils forment une échelle dont tu t’es servi jusqu’à présent pour grimper jusqu’à toi. Car ton essence véritable n’est pas profondément cachée au fond de toi-même ; elle est placée au-dessus de toi à une hauteur incommensurable, ou du moins au-dessus de ce que tu considères généralement comme ton moi. Tes vrais éducateurs,

tes vrais formateurs te révèlent ce qui est la véritable essence, le véritable noyau de ton être, quelque chose qui ne peut s’obtenir ni par éducation ni par discipline, quelque chose qui est, en tous les cas, d’un accès difficile, dissimulé et paralysé. Tes éducateurs ne sauraient être autre chose pour toi que tes libérateurs.

C’est le secret de toute culture, elle ne procure pas de membres artificiels, un nez en cire ou des yeux à lunettes ; par ces adjonctions on n’obtient qu’une caricature de l’éducation. Mais la culture est une délivrance ; elle arrache l'ivraie, déblaye les décombres, éloigne le ver qui blesse le tendre germe de la plante ; elle projette des rayons de lumière et de chaleur ; elle est pareille à la chute bienfaisante d’une pluie nocturne. Imitant et adorant la nature, lorsque celle-ci est maternelle et compatissante, elle accomplit l’œuvre de la nature lorsqu’elle prévient ses coups impitoyables et cruels, pour les faire tourner au bien, lorsqu’elle jette un voile sur ses impulsions de marâtre et ses tristes déraisons.

Certes, il existe d’autres moyens de se retrouver, de revenir à soi-même de l’engourdissement où l'on vit généralement comme enveloppé d’un sombre nuage, mais je n'en connais point de meilleur que de revenir à son éducateur, à celui qui nous a formés. Et c’est pourquoi je veux me souvenir aujourd’hui de ce maître et de ce censeur dont je puis me glorifier, d’Arthur Schopenhauer, quitte à rendre plus tard hommage à d’autres encore.

2.

Si je veux décrire quel événement ce fut pour moi lorsque je jetai un premier coup d'œil sur les écrits de Schopenhauer, il faut que je m’arrête un peu à cette image qui, dans ma jeunesse, se présentait à mon esprit, fréquente et impérieuse, comme nulle autre. Lorsque je me laissais aller jadis à vagabonder à plaisir pour formuler des souhaits, je me disais que le terrible effort et l’impérieux devoir de m’éduquer moi-même pourraient m’être enlevés par le destin s’il m’arrivait de trouver à temps un philosophe qui serait mon éducateur, un vrai philosophe à qui l’on pourrait obéir sans hésitation parce qu’on aurait plus confiance en lui qu’en soi-même. Il m’arrivait alors de me demander quels seraient les principes en vertu desquels il m’éduquerait, et je réfléchissais à ce qu’il penserait des deux principes d’éducation en usage aujourd’hui. L’un exige de l’éducateur qu’il reconnaisse immédiatement les dons particuliers de ses élèves et qu’il dirige ensuite toutes les forces et toutes les facultés vers cette unique vertu peur l’amener à la maturité véritable et à la fécondité. L’autre maxime veut, par contre, que l’éducateur discerne et cultive toutes les forces pour établir entre elles un rapport harmonieux. Mais faudrait-il contraindre celui qui a un penchant décidé vers l’orfèvrerie à cultiver, à cause de cela, la musique ? Devrait-on donner raison au père de Benvenuto Cellini, qui obligea son fils à retourner toujours au « doux cornet », celui-ci ne parlait de son instrument qu’en l’appelant « ce maudit sifflet » ? On n’approuvera pas un pareil procédé en face de dons qui s’affirment avec tant de précision. Cette maxime du développement harmonieux ne devrait donc être appliquée que sur des natures plus faibles, qui sont peut-être un repaire de besoins et de penchants, mais, si on les prend isolément, ou en bloc, ne signifient pas grand-chose.

Or, où donc trouvons-nous l’ensemble harmonieux et la consonance de plusieurs voix en une seule nature, où donc admirons-nous davantage l’harmonie, si ce n'est précisément

chez des hommes tels que Cellini en était un, des hommes chez qui tout, la connaissance, le désir, l’amour, la haine tendaient vers un noyau, vers une force originelle et où naît précisément, par la prépondérance impérieuse et souveraine de ce centre vivant, autres forces : la tâche de son œuvre éducatrice devrait être, à mon sens, de transformer l’homme tout entier en un système solaire et planétaire, vivant et mouvant et de reconnaître la loi de sa mécanique supérieure. Toujours est-il que ce philosophe me manquait et je continuai à tâtonner çà et là. Je me rendis compte à quel point nous sommes d’aspect misérable, nous autres hommes modernes, si on nous compare aux Grecs et aux Romains, ne fût-ce que par rapport à la compréhension sévère et sérieuse des tâches éducatrices. Où peut parcourir toute l’Allemagne avec le cœur animé d’un pareil besoin, on peut aller d’une Université à l'autre sans trouver ce que l’on cherche ; des désirs infiniment moindres et beaucoup plus simples n’y trouvent pas leur réalisation. Celui qui, parmi les Allemands, voudrait par exemple faire sérieusement son éducation d'orateur, celui qui aurait l’intention de se mettre à l’école de l’écrivain, ne trouverait nulle part ni maître, ni école» On ne paraît pas encore avoir songé ici que parler et écrire sont des arts qui ne peuvent être acquis sans la direction la plus attentive et l'apprentissage le plus laborieux.

Mais rien ne démontre, d’une façon plus marquée et plus humiliante, le sentiment de satisfaction prétentieuse que les contemporains éprouvent à l'égard d'eux-mêmes, si ce n'est là médiocrité, moitié parcimonieuse, moitié étourdie, des prétentions qu’ils imposent aux éducateurs et aux maîtres. De quoi se contente-t-on, même parmi les gens les plus distingués et les mieux éduqués, sous le nom de « précepteur » ! Quel ramassis de cerveaux confus et d’organisations démodées est souvent désigné sous le nom de « gymnase » et trouvé bon ? Qu’est-ce qui nous suffit à tous comme établissement supérieur d’instruction publique, comme Université, quels conducteurs, quelles institutions, quand on songe à la difficulté de la tâche qui consiste à éduquer un homme pour qu’il devienne un

homme ? Même la façon tant admirée dont les savants allemands se jettent sur leur tâche montre avant tout que ceux-ci pensent plus à la science qu'à l'humanité, qu'on leur inculque le désir de se sacrifier à la science comme une troupe perdue, pour dresser ensuite de nouvelles générations à ce sacrifice. La fréquentation de la science, si elle n'est dirigée et endiguée parles maximes les plus élevées de l'éducation, mais si on la déchaîne toujours davantage, d'après le principe que « plus il y en a, mieux cela vaudra », cette fréquentation est certainement aussi dangereuse pour les savants que le principe économique du « laisser faire » pour la moralité des peuples tout entiers. Qui donc se souvient encore que l'éducation des savants, chez qui l'humanité ne doit être ni abandonnée ni desséchée, est un des problèmes les plus difficiles ! Et pourtant on peut en apercevoir la difficulté si l'on fait attention aux nombreux exemplaires qui ont été déformés par un abandon trop précoce à la science et qui ont conservé de cette occupation même une gibbosité. Mais il existe encore une preuve plus importante, qui témoigne de l'absence de toute éducation supérieure, une preuve plus imposante, plus dangereuse et, avant tout, plus générale, s'il apparaît, dès l'abord, clairement pourquoi un orateur, un écrivain, ne peuvent être éduqués aujourd'hui,— parce qu'il n'y a pour eux point d'éducateurs — ; s'il apparaît presque tout aussi clairement pourquoi un savant s'altère et se tortille maintenant forcément l'esprit — parce que c'est la science, c'est-à-dire une abstraction inhumaine qui doit l'éduquer, — on peut se demander un jour où se trouvent au fond, pour nous tous, savants et ignorants, nobles et vilains, les modèles moraux, les célébrités parmi nos contemporains qui seraient l'incarnation visible de toute morale créatrice de ce temps ? Où donc a passé toute réflexion au sujet des questions morales dont se sont préoccupées de tous temps les sociétés les plus évoluées ? Il n'existe plus d'hommes illustres qui cultivent ces questions ; personne ne se livre plus à des méditations qui s'y rattachent ; de fait, on se nourrit sur le capital de moralité que nos ancêtres ont amassé et que nous ne nous entendons pas à augmenter au

lieu de le gaspiller ; dans notre société, ou bien on ne parle pas de pareilles choses, ou bien on en parle avec une maladresse et une inexpérience naturalistes qui provoquent forcément la répugnance. C’est au point que nos écoles et nos maîtres font maintenant abstraction de toute éducation morale ou qu’ils se tirent d’affaire avec des formules : et le mot vertu est un mot qui ne dit plus rien ni au maître ni à l’élève, un mot de l’ancien temps dont on sourit *;* et c’est pis encore lorsqu’on ne sourit pas, car alors on fait l’hypocrite.

L’explication de cette mollesse et de l’étiage inférieur de toutes les forces morales est difficile et compliquée. Mais nul ne peut considérer l’influence du christianisme victorieux sur la moralité du monde ancien, sans tenir compte aussi de la répercussion qu'exerce la défaite du christianisme, c’est-à-dire le sort qui l'attend à notre époque avec une certitude de plus en plus grande. Le christianisme, par l’élévation de son idéal, a tellement renchéri sur les anciens systèmes de morale et sur le naturel qui régnait également dans tous ces systèmes, qu'en face de ce naturel les sens se sont émoussés jusqu’à l'écœurement ; ensuite, tout en admettant encore cette qualité supérieure sans être capable de la réaliser, on n'était capable ; quoi qu'on en eût, de revenir au bien et à la grandeur, c'est-à-dire à cette vertu antique. Dans ce va-et-vient entre le christianisme et l’antiquité, entre un timide et mensonger christianisme de mœurs et un goût de l’antiquité tout aussi découragé et tout aussi embarrassé, vit l’homme moderne et il s’en trouve fort mal ; la crainte héréditaire du naturel et encore le charme renouvelé de ce naturel, le désir de trouver un appui quel qu’il soit, la faiblesse de la connaissance qui vacille entre le bien et le meilleur, tout cela engendre dans l’âme moderne une inquiétude et un désordre qui la condamnent à être stérile et sans joie. Jamais on n’avait davantage besoin d’éducateurs moraux et jamais il ne fut plus improbable qu'on les trouverait. À des époques où les médecins sont le plus nécessaires, dans les cas de grandes épidémies, ils sont aussi le plus exposés au danger. Car où sont les médecins de l’humanité moderne, assez bien portants et assez solides sur leurs jambes pour pouvoir

soutenir quelqu’un d’autre et le conduire par la main ? Il y a un certain assombrissement, une sorte d’apathie qui pèse sur les meilleures personnalités de notre temps, un éternel mécontentement provoqué par là lutte entre la simulation et loyauté qui se livre au fond de leur être une inquiétude qui leur enlève la confiance en eux-mêmes, et c’est celle qui les rend tout à fait incapables d’être à la fois les conducteurs et les censeurs des autres.

C’est donc vraiment s’écarter du but de ses désirs que de s’imaginer trouver comme éducateur un vrai philosophe qui pourrait nous sortir de l’insuffisance conditionnée par la misère de notre époque, pour nous enseigner à être de nouveau *simples et honnêtes* aussi bien dans notre pensée que dans notre vie, c’est-à-dire inactuels, le mot pris dans son sens le plus profond car les hommes sont maintenant devenus si multiples et si compliqués, qu’il leur faut devenir déloyaux dès qu’ils veulent parler, poser des affirmations et agir d’après celles-ci.

Étant ainsi agité par des aspirations, des besoins et des désirs, j’appris à connaître Schopenhauer.

J’appartiens à ces lecteurs de Schopenhauer qui, après qu’ils ont lu de lui la première page, savent avec certitude qu’ils liront l’œuvre entière et qu’ils écouteront chacune des paroles qu’il a écrites. Ma confiance en lui fut soudaine et aujourd’hui elle est encore la même que celle qu’elle était il y a neuf ans. Je le compris comme s’il avait écrit à mon intention ; ceci pour m'exprimer d’une façon intelligible bien qu’immodeste et sotte.

De là vint que je n’ai jamais trouvé chez lui un paradoxe, bien que j’aie relevé çà et là de petites erreurs, car que sont les paradoxes sinon des affirmations qui n’inspirent pas confiance, parce que l’auteur les lança sans y croire vraiment, voulant seulement briller et séduire par leur moyen, simplement se donner une attitude ? Schopenhauer ne prend jamais d’attitude, car il écrit pour lui-même et personne n’aime à être dupé, le philosophe moins que quiconque, lui qui a même érigé en règle : ne trompe personne, pas même toi-même ! Ne trompe même pas avec la complaisante duperie sociale que

comporte presque chaque entretien et que les écrivains imitent presque inconsciemment ; moins encore au moyen de la duperie plus consciente qui part de la tribune de l’orateur et qui se sert des moyens artificiels de la rhétorique. Schopenhauer, tout au contraire, se parle à lui-même, et si l’on veut, à tout prix, s’imaginer un auditeur, qu’on songe au fils que son père instruit. C'est un épanchement loyal, rude et cordial, devant un auditeur qui écoute avec amour. Des écrivains de ce genre nous font défaut. Un sentiment de bien-être vigoureux s’empare de nous dès que nous entendons le son de sa voix ; il en est de nous comme si nous pénétrions dans une haute futaie : nous respirons soudain plus librement et nous nous sentons renaître. « Il y a ici un air fortifiant, toujours pareil », nous disons-nous ; il y a ici un calme et un naturel inimitables, tels que l'éprouvent des hommes qui se sentent maîtres dans leur propre maison, dans une très riche maison, et cela en opposition avec les écrivains qui, quand ils ont une fois été spirituels, s’en étonnent le plus eux-mêmes, leur débit prenant de ce fait quelque chose d’inquiet et d’antinaturel. De même, quand Schopenhauer parle, nous ne nous rappelons pas le savant que la nature a doué de membres engourdis et inhabiles, le savant à la poitrine étroite, au geste anguleux et embarrassé ou à la démarche arrogante. Tout au contraire, l’âme rude et un peu sauvage de Schopenhauer apprend, non tant à regretter qu’à mépriser la souplesse et la grâce de courtisans des bons écrivains français, et personne ne découvrirait chez lui cette imitation apparente, en quelque sorte plaquée des Français, dont certains écrivains allemands tirent vanité.

L'expression de Schopenhauer me fait souvenir çà et là quelque peu de Gœthe, mais autrement elle ne me rappelle aucun modèle allemand. Car Schopenhauer s'entend à dire simplement ce qui est profond et ce qui est émouvant sans rhétorique, ce qui est sévèrement scientifique sans pédanterie. De quel maître allemand aurait-il pu apprendre cela ? Aussi se tient-il éloigné de la manière pointilleuse et mobile à l'excès de Lessing, cette manière très peu allemande, s'il m'est permis de

la qualifier ainsi ; et ceci constitue un mérite, vu que Lessing, pour ce qui est de l'expression en prose, est l'auteur allemand le plus séduisant. Et pour dire dès maintenant le suprême de ce que je puis dire de son procédé d'exposition, je veux rapporter à lui-même cette phrase qu'il a écrite : « Il faut qu'un philosophe soit très loyal pour ne se servir d'aucun accessoire poétique ou rhétorique. » Que la probité soit quelque chose, que ce soit même une vertu, c'est là, à vrai dire, à notre époque d'opinion publique, une de ces opinions privées dont l'affirmation est interdite. Et c'est pourquoi je n'aurais pas loué Schopenhauer, mais je l'aurais seulement caractérisé lorsque j'aurais répété : il est loyal, même en tant qu'écrivain ; si peu d'écrivains le sont que l'on devrait en somme se méfier de tous les hommes qui écrivent. Il n'y a qu'un seul écrivain que je place au même rang que Schopenhauer pour ce qui est de la probité, et je le place même plus haut, c'est Montaigne, Qu'un pareil homme ait écrit, véritablement la joie de vivre sur terre s'en trouve augmentée. Pour ma part, du moins, depuis que j'ai connu cette âme, la plus libre et la plus vigoureuse qui soit, il me faut dire ce que Montaigne dirait de Plutarque : « À peine ai-je jeté un coup d'œil sur lui qu'une cuisse ou une aile m'ont poussé[30], » C'est avec lui que je tiendrais, si la tâche m'était imposée de m'acclimater sur la terre.

En dehors de la probité, il y a encore une autre qualité que Schopenhauer a en commun avec Montaigne, c'est une véritable sérénité rassérénante, *aliis lætus, sibi sapiens.* Car il existe deux façons très différentes de sérénité. Le penseur véritable rassérène et réconforte toujours quoi qu'il exprime, sa gravité ou sa plaisanterie, son entendement humain ou son indulgence divine ; il le fait sans gestes moroses, mains tremblantes ou yeux mouillés, mais avec assurance et simplicité, avec force et courage, peut-être d'une façon chevaleresque et dure, en tous les cas comme quelqu'un qui est victorieux. Or, c'est cela précisément qui rassérène le plus profondément et le plus cordialement de voir le dieu victorieux à côté de tous les monstres qu'il a combattus. Songez, par contre, à la sérénité telle qu'on la rencontre de-ci de-là chez les

écrivains médiocres et chez les penseurs à courte vue ; la lecture seule suffît pour nous autres à nous plonger dans la misère ; c'est le sentiment que j'ai éprouvé, par exemple, devant la sérénité de Strauss. On a véritablement honte d'avoir des contemporains aussi sereins, parce qu'ils compromettent votre époque et nous autres hommes auprès de la postérité. Ces joyeux compagnons ne voient pas les souffrances et les calamités qu'ils prétendent apercevoir et combattre en leur qualité de penseurs ; leur sérénité chagrine, car elle est une duperie, parce qu'elle veut faire croire qu'il y a là une victoire. La sérénité cependant n'existe en somme que lorsqu'elle est le résultat d'une victoire ; il en est ainsi dans les œuvres d'art des vrais penseurs, aussi bien que dans toute œuvre d'art.

Que la matinée soit terrible et sérieuse, autant que peut l'être le problème de l'existence, l'œuvre ne paraîtra accablante et obsédante que lorsque le demi-penseur ou le demi-artiste l'aura étouffée sous les exhalaisons de sa médiocrité ; tandis que l'homme ne peut rien recevoir en partage de plus joyeux et de meilleur que de s'approcher d'un de ces victorieux qui, parce qu'ils ont imaginé ce qu'il y a de plus profond, devront précisément aimer ce qu'il y a de plus vivant et qui, en sages, devront finir par s'incliner vers le beau. Ils parlent véritablement, ils ne se contentent pas de répéter en bégayant ; ils se meuvent et vivent véritablement, non pas en se dissimulant d'une façon inquiétante sous un masque, comme font généralement les hommes, c'est pourquoi nous éprouvons dans leur voisinage quelque chose de vraiment humain et de naturel et que nous aimerions nous écrier comme Gœthe : « Combien une chose vivante est magnifique et délicieuse ; avec quelle mesure elle remplit ses conditions ; elle est vraie, elle existe ! »

Je ne fais que décrire la première impression, en quelque sorte physiologique, que Schopenhauer a produite en moi : ce rayonnement mystérieux de la puissance intime, qu'un produit de la nature exerce sur un autre dès la première et la plus légère approche ; et quand je décompose après coup cette impression, j'y trouve trois éléments, car j'ai trouvé chez

Schopenhauer de la loyauté, de la sérénité et de la constance. Il est honnête parce qu'il se parle et s'écrit à lui-même et pour lui-même, rasséréné parce qu'il a vaincu par la réflexion ce qu'il y a de plus difficile, et constant parce qu'il convient qu'il soit ainsi. Sa force s'élève comme une flamme par un temps calme, droite et légère, indifférente, sans tremblement et sans inquiétude. Il trouve son chemin dans tous les cas, sans que nous remarquions même qu'il l'a cherché ; comme s'il y était contraint par la loi de la pesanteur, il marche devant lui, sûr et agile, poussé par une nécessité. Celui qui a jamais senti ce que cela veut dire, à notre époque d'humanité niaise, de trouver une fois un être naturel, d'un seul jet, suspendu dans ses propres gonds, un être sans entraves et sans préjugés, celui-ci comprendra le bonheur et l'étonnement qui s'emparèrent de moi lorsque j'eus trouvé Schopenhauer. Je me doutais que j'avais découvert en lui cet éducateur et ce philosophe que j'avais si longtemps cherchés. Hélas ! je n'en possédais que l'expression à travers les livres et c'était là une véritable pénurie. Je m'efforçais d'autant plus à voir à travers le livre et à me figurer l'homme vivant dont je pouvais lire le grand testament et qui promettait de n'instituer ses héritiers que ceux qui voulaient et pouvaient être plus que simplement ses lecteurs : ses fils et ses élèves.

3.

Je ne me soucie d’un philosophe qu'autant qu’il est capable de donner un exemple. Que par l’exemple il puisse tirer après lui des peuples tout entiers, il n’y a à cela aucun doute ; l’histoire de l’Inde, qui est presque l'histoire de la philosophie hindoue, le démontre. Mais l’exemple doit être donné par la vie apparente et non point seulement par les livres, c’est-à-dire de la façon dont enseignaient les philosophes de la Grèce, par la mine, l'attitude, le costume, la nourriture, les mœurs, plus que par la parole ou même les écrits. Combien de choses nous font encore défaut en Allemagne pour arriver à cette Courageuse visibilité d’une vie philosophique ? C’est peu à peu seulement que chez nous les corps se délivrent, quand les esprits paraissent déjà délivrés depuis longtemps ; et pourtant c'est une illusion de croire qu'un esprit est libre et indépendant, cette indépendance sans limites une fois réalisée — et qui n’est au fond que la limitation volontaire du créateur — n’est pas, démontrée à nouveau par chaque regard, à chaque pas, du matin au soir. Kant s'accrocha à l’Université, se soumit au Gouvernement, conserva l’apparence d’une foi religieuse supporta de vivre parmi des collègues et des étudiants.

Il est donc naturel que son exemple engendra surtout des professeurs d’Université et une philosophie de professeurs. Schopenhauer ne s'embarrasse pas des castes savantes, il se sépare et aspire à être indépendant de l’État et de la Société. C’est là un exemple qu’il nous donne, un modèle qu'il nous propose d’imiter, si nous voulons prendre ici, comme point de départ, des circonstances extérieures. Mais beaucoup de degrés dans la libération de la vie philosophique sont encore inconnus parmi les Allemands et ne pourront pas le rester toujours.

Nos artistes vivent plus audacieusement et plus honnêtement ; le plus puissant exemple que nous ayons devant nos yeux, celui de Richard Wagner, nous montre comment le génie ne doit pas craindre de se mettre en opposition

rigoureuse avec les formes et les prescriptions établies, quand il veut élever à la lumière l'ordre et la vérité supérieurs qui vivent en lui. La « vérité », cependant, que nos professeurs ont sans cesse à la bouche, apparaît, à vrai dire, comme un être beaucoup moins exigeant, dont il ne faut craindre ni désordre ni infraction à l'ordre établi ; elle apparaît comme une créature bonasse et aimant ses aises, qui donne sans cesse, à tous les pouvoirs établis, l'assurance, qu'elle ne causera jamais à personne le moindre embarras, car elle n'est, après tout, que la « science pure ». Or je voulais affirmer que la philosophie en Allemagne doit désapprendre de plus en plus d'être une « science pure » et l'homme qu'est Schopenhauer devrait nous servir d'exemple.

Mais c'est véritablement un miracle et ce n'est rien moins que le fait qu'il ait pu s'élever à devenir cet exemple humain, car du dehors et du dedans il était assailli en quelque sorte par les dangers les plus formidables qui eussent étouffé ou éparpillé toute créature plus faible. Il y avait, à ce qu'il me semble, une forte probabilité que Schopenhauer disparaîtrait en tant qu'homme, pour laisser au moins comme résidu de la « science pure » ; mais cela encore seulement dans le cas le plus favorable, car il semblait fort probable qu'il dût sombrer aussi bien comme homme que comme science.

Un Anglais moderne décrit de la façon suivante le danger que courent le plus souvent les hommes extraordinaires qui vivent dans une société médiocre : « Ces caractères exceptionnels commencent par être humiliés, puis ils deviennent mélancoliques, pour tomber malades ensuite et mourir enfin. Un Shelley n'aurait pas pu vivre en Angleterre et toute une race de Shelley eût été impossible. » Nos Hœlderlin et nos Kleist, d'autres encore, périrent parce qu'ils étaient extraordinaires et qu'ils ne parvenaient pas à supporter le climat de ce qu'on appelle la « culture » allemande. Seules des natures de bronze, comme Beethoven, Goethe, Schopenhauer et Wagner, parviennent à supporter l'épreuve. Mais chez eux aussi apparaît, dans beaucoup de traits et beaucoup de rides, l'effet de cette lutte et de cette angoisse déprimante entre

toutes : leur respiration devient plus pénible et le ton qu'ils prennent est souvent forcé. Ce diplomate sagace qui n'avait vu Goethe et ne lui avait parlé que superficiellement déclara à ses amis : « Voilà un homme qui a de grands chagrins ! » Gœthe interpréta ces paroles en traduisant : « En voilà un qui ne s'est épargné aucune peine ! » Et il ajoutait : « Si sur les traits de notre visage les traces de souffrances surmontées, d'actions accomplies ne peuvent s'effacer, il n'est pas étonnant que ce qui reste de nous et de nos efforts porte aussi ces traces. »

C'est là ce Gœthe que nos philistins de la culture désignent comme le plus heureux des Allemands, pour démontrer leur affirmation que, quoi qu'on dise, il doit être possible de trouver le bonheur parmi eux. Ce disant ils ont l'arrière-pensée qu'il ne faut pardonner à personne qui, au milieu d'eux, serait malheureux et solitaire. C'est pourquoi, avec une grande cruauté', ils ont posé et expliqué pratiquement le principe que son isolement est la conséquence d'une faute secrète. Or, ce pauvre Schopenhauer avait, lui aussi, sur le cœur, une faute secrète, celle de mettre plus de prix à sa philosophie qu'à ses contemporains ; de plus, il avait le malheur de savoir précisément par Goethe qu'il lui fallait à tout prix défendre sa philosophie dans son existence même contre l'indifférence de ses contemporains. Car il existe une sorte de censure inquisitoriale que les Allemands, selon le jugement de Goethe, ont poussée à son extrême limite, c'est le silence inviolable.

Par ce silence ils avaient déjà atteint une chose, c'est que la plus grande partie des exemplaires de la première édition de l'œuvre principale de Schopenhauer fut mise au pilon. Devant le danger qui le menaçait de voir sa grande action réduite à néant par l'indifférence il fut pris d'une inquiétude terrible et difficile à maîtriser ; aucun adepte de quelque importance ne se montrait. Nous sommés attristés de le voir enquête de la moindre trace de notoriété et son triomphe tardif, triomphe retentissant, trop retentissant, à l'idée de se voir enfin véritablement lu *(legor et legar)* a pour nous quelque chose de saisissant et de douloureux. Tous les traits, où il ne laisse pas voir la dignité du philosophe, montrent précisément l'homme

qui souffre, inquiet de ses biens les plus sacrés. C’est ainsi qu’il était tourmenté par le souci de perdre sa petite fortune et de ne plus pouvoir conserver son attitude véritablement antique vis-à-vis de la philosophie ; c’est ainsi que, dans son désir de rencontrer des hommes absolument confiants et compatissants, il fit souvent fausse route, revenant toujours avec un regard mélancolique à son chien fidèle. Ermite, il l’était absolument ; aucun ami partageant ses idées ne le consolait. Entre un seul et aucun, comme entre le moi et le néant il y a ici un infini. Quiconque a de véritables amis sait ce que c’est que la vraie solitude, lors même qu’il aurait autour de lui le monde entier comme adversaire. Je vois bien que vous ne savez pas ce que c’est que l’esseulement.

Partout où il y a eu des sociétés, des gouvernements puissants, des religions, des opinions publiques dominantes, bref, partout où il y eut jamais de la tyrannie, les philosophes solitaires ont été détestés ; car la philosophie ouvre aux hommes un asile où aucune tyrannie ne peut pénétrer, les cavernes de l’être intime, le labyrinthe de la poitrine, et c’est ce qui exaspère les tyrans. Voilà le refuge des solitaires, mais là aussi un grand danger les guette. Ces hommes, dont la liberté s’est réfugiée au fond d’eux-mêmes, sont aussi condamnés à vivre extérieurement, à être visibles, à se faire voir ; ils ont d’innombrables relations humaines par leur naissance, leur milieu, leur éducation, leur patrie, par les circonstances du hasard et par l’importunité des autres ; de même on leur suppose d'innombrables opinions, parce que ces opinions sont les opinions dominantes ; toute mimique qui n’est pas une dénégation paraît être de l’approbation ; tout geste qui n’est pas un geste destructeur est interprété comme un consentement. Ils savent, ces solitaires et ces libres d’esprit, que sans cesse ils paraîtront, en une circonstance quelconque, différents de ce qu’ils sont ; tandis qu’ils ne veulent que la vérité et la loyauté, ils sont pris dans les mailles d’un réseau de malentendus, et leur désir ardent ne peut empêcher que leur moindre action s'enveloppe d'une nuée d’opinions fausses, d'adaptation, de demi-aveux, de silences discrets,

d’interprétations erronées. Un voile de mélancolie enveloppé alors leur front, car l’idée que la simulation est une nécessité paraît à de semblables natures plus détestable que le vent ; si leur amertume persiste ils accumulent au fond d’eux-mêmes des pensées qui menacent de produire use explosion volcanique.

De temps en temps, ils se vengent de cette obligation de se cacher, de leur réserve forcée. Ils sortent de leur caverne avec des airs terribles ; leurs paroles et leurs actes sont alors des explosions et il est possible que leur nature même les fasse périr. C’est ainsi que Schopenhauer vivait dangereusement. De pareils solitaires ont besoin d’aimer, ils ont besoin de compagnons devant lesquels il leur est permis d’être ouverts et simples comme devant eux-mêmes, en présence desquels cessent les convulsions des réticences et de la dissimulation. Enlevez ces compagnons et vous engendrez un danger croissant. Cette désaffection a fait périr Henri de Kleist et c’est le plus terrible antidote contre des hommes extraordinaires de les replonger ainsi profondément en eux-mêmes, de telle sorte que leur retour à la surface est chaque fois semblable à une explosion volcanique. Pourtant il existe encore des demi-dieux qui sont capables de vivre dans des conditions aussi abominables, de vivre même victorieusement ; si vous voulez entendre les chants solitaires d’un de ces demi-dieux, écoutez la musique de Beethoven.

Demeurer solitaire, tel fut donc le premier danger dont l’ombré environna Schopenhauer. Mais il était exposé encore à un autre danger, celui de désespérer de la vérité. Ce danger accompagne tout penseur qui prend comme, point de départ la philosophie kantienne, en admettant qu’il soit un homme vigoureux et complet, aussi bien dans ses souffrances que dans ses passions et non point seulement une bruyante machine à penser et à calculer. Or, nous savons tous fort bien ce qu’il y a d’humiliant dans cette condition préalable que nous posons. Il me semble même que c’est seulement chez un petit nombre d’hommes que l’influence de Kant s’est fait sentir d’une façon vivante, pénétrant le sang et la sève. On affirme partout, à vrai

dire, ainsi qu'on l'écrit, que depuis l'acte de ce modeste savant une révolution a éclaté dans tous les domaines intellectuels, mais je ne puis y croire. Car je n'aperçois point d'une façon précise les traces de cette révolution chez les hommes qui devraient pourtant être atteints avant que des domaines entiers aient été révolutionnés. Mais, dès que nous apercevons l'influence populaire de Kant, celle-ci apparaîtra devant nos yeux sous la forme d'un scepticisme et d'un relativisme qui rongent et qui émiettent ; et c'est seulement chez les esprits les plus actifs et les plus nobles, n'ayant jamais toléré de vivre dans l'incertitude que se présenterait, au lieu de cet esprit, le sentiment de douter et désespérer de toute vérité, tel que nous le retrouvons par exemple chez Henri de Kleist, comme un effet de la philosophie kantienne.

« Récemment, écrit-il une fois sur le ton saisissant qui lui était coutumier, récemment j'ai pris contact avec la philosophie kantienne et il faut que je te communique mes idées à son sujet, sans devoir craindre qu'elle ne t'ébranle aussi profondément, aussi douloureusement que moi... Nous ne pouvons pas décider si ce que nous appelons vérité est véritablement la vérité ou si elle nous paraît seulement telle. Dans le dernier cas, la vérité que nous cherchons ici-bas n'est plus rien après la mort et tout effort est vain d'acquérir un bien qui nous suit dans la tombe... Si la pointe de cette idée ne touche pas ton cœur, ne souris pas d'un autre qu'elle a blessé profondément, jusqu'en son tréfonds le plus sacré. Mon seul but, mon but le plus sacré, s'est évanoui et je n'en ai plus d'autre. »

Quand donc les hommes éprouveront-ils de nouveau de la sorte des sentiments naturels comme ceux qu'éprouva Kleist, quand sauront-ils mesurer de nouveau le sens d'une philosophie à l'étiage de leur « tréfonds le plus sacré » ? Et pourtant il devrait en être ainsi, pour que nous puissions apprécier ce que, après Kant, Schopenhauer peut être pour nous, à savoir le chef qui, des cimes du découragement sceptique ou du renoncement critique mène plus haut, jusqu'au sommet de la contemplation tragique, tandis que l'infini de la

voûte nocturne constellée d'étoiles se déploie au-dessus de nous. Ce chef a lui-même été le premier à suivre cette voie. Il considéra l'image de la vie comme un ensemble et l'interpréta comme un ensemble. C'est en cela qu'il fut grand, tandis que les esprits les plus sagaces ne peuvent se délivrer de l'erreur qui consiste à croire que l'on serre de plus près cette interprétation, quand on examine minutieusement les couleurs qui ont servi à peindre cette image, la toile sur laquelle elle est fixée et que l'on est peut-être arrivé à ce résultat que c'est une toile dont la trame est embrouillée et que les couleurs ne peuvent s'analyser chimiquement. Il faut deviner le peintre pour comprendre l'image, c'est ce que savait Schopenhauer. Or toute la tribu des gens de science s'applique à comprendre cette toile et ces couleurs, sans comprendre l'image. On peut même dire que celui-là seul qui a fixé ses regards sur l'ensemble du tableau de la vie et de l'être pourra se servir des sciences spéciales sans en éprouver de dommages car, sans ces vues et ces règles générales, les sciences spéciales ne sont que des traquenards, et nous nous sentons alors pris dans les mailles d'un filet interminable, où notre existence s'embrouille dans Un labyrinthe sans fin.

C'est en cela, je le répète, que Schopenhauer est grand, qu'il poursuit cette image, comme Hamlet poursuivit le spectre, sans se laisser détourner à la manière des savants, ou sans s'abandonner à la scolastique abstraite, comme c'est le sort des dialecticiens indomptés. L'étude des demi-philosophes n'a d'attrait que parce que l'on se rend compte que ceux-ci tombent toujours, dans les constructions édifiées par les grandes philosophie», sur les endroits où il est possible d'exercer, la critique savante, où la réflexion, le doute, la contradiction sont permis. De la sorte, ils échappent aux exigences de la grande philosophie qui, dans son ensemble, affirme toujours qu'elle est l'échange de la vie et que par elle ou peut apprendre le sens de sa propre vie. Et, inversement, il te suffira de savoir lire dans ta propre vie pour y deviner les hiéroglyphes de la vie, universelle. Voilà aussi l'interprétation qu'il faudra toujours donner en premier lieu à la philosophie de

Schopenhauer ; elle devra être individuelle, comme un retour de l'individu à lui-même, pour qu'il comprenne sa propre misère et ses propres besoins, sa propre limitation, et qu'il connaisse les antidotes et les consolations qui ne peuvent être que le sacrifice de son propre moi, la soumission aux intentions les plus nobles, avant tout à la justice et à la miséricorde. Schopenhauer nous apprend à distinguer entre l'augmentation réelle et apparente du bonheur humain ; il nous montre comment ni le fait de s'enrichir ni le fait d'acquérir des honneurs et des connaissances ne peuvent tirer l'individu du mécontentement que lui cause la non-valeur de sa vie et comment l'aspiration à ces biens n'a de sens que quand on l'éclaire par un but supérieur et universel : acquérir de la puissance pour aider la nature et corriger quelque peu ses folies et ses maladresses. Il s'agit tout d'abord d'agir pour soi-même, mais par soi-même, enfin, pour la collectivité. C'est là, à vrai dire, une tendance qui ne peut aboutir qu'à une profonde résignation, car que peut-on améliorer encore dans l'individu et dans la généralité ?

Si nous appliquons ces paroles à Schopenhauer, nous touchons au troisième danger, le plus particulier celui-là, au milieu duquel il vivait et qui se tenait caché dans l'édifice même de son être. Tout homme trouve en lui-même une limitation, aussi bien de ses dons que de sa volonté morale, qui le remplit de désirs et de mélancolie ; de même que le sentiment de son péché le fait aspirer à la sainteté : en tant qu'être intellectuel il porte en lui l'appétit profond du génie. C'est ici que nous touchons à la racine véritable de toute culture et si j'entends par là le désir de l'homme de renaître génie ou saint, je sais qu'on n'a pas besoin d'être bouddhiste pour comprendre ce mythe. Partout où nous trouvons ces dons intellectuels sans ce désir, dans les milieux savants aussi bien que parmi les gens qui se prétendent cultivés, ils n'éveillent chez nous que de la répugnance ou du dégoût ; car nous nous doutons que de pareils hommes, avec tout leur esprit, ne développent point, mais entravent tout au contraire toute culture qui serait en train de naître, de même que la création

du génie qui est le but de toute culture. Il y a là un état d'endurcissement qui équivaut, par sa valeur, à cette vertu fière d'elle-même, habituelle et froide, qui est ce qu'il y a de plus éloigné et qui éloigne le plus de la sainteté véritable. La nature de Schopenhauer était double. Condition singulière et particulièrement dangereuse ! Peu de penseurs ont ressenti, dans une pareille mesure et avec une certitude incomparable, que le génie habitait en eux. Le génie de Schopenhauer lui permettait ce qu'il y a de plus haut et qu'il n'y aurait pas de sillon plus profond que celui que le soc de sa charrue graverait dans le sol de la nouvelle humanité. C'est ainsi qu'une moitié de son être, rassasiée et pleine, restait sans désirs, certaine de sa force ; c'est ainsi qu'il accomplissait sa tâche avec grandeur et dignité, dans sa perfection victorieuse. Dans l'autre moitié de son être s'agitait un désir impétueux ; nous comprenons son désir en apprenant qu'il se détourna avec un regard douloureux du grand fondateur de la Trappe, Rancé, en s'écriant : « C'est affaire de la grâce. » Car le génie aspire profondément à la sainteté, parce que du haut de son observatoire il a vu plus loin et plus clairement que tout autre homme ; plus profondément, jusqu'à la réconciliation de l'Être et du Connaître ; plus loin jusqu'au royaume de la paix et de la négation du vouloir, au-delà, jusqu'à l'autre rive dont parlent les Hindous. Mais c'est là précisément ce qu'il y a de merveilleux : combien la nature de Schopenhauer a dû être incompréhensible et indestructible, si ce désir même n'a pas pu la détruire, mais ne l'a pas non plus endurcie ! Ce que cela signifie, chacun le comprendra dans la mesure où il peut se juger lui-même ; mais dans toute sa gravité personne ne sera en mesure de le comprendre.

Plus on réfléchit aux trop de dangers que je viens de décrire, plus il semblera étrange que Schopenhauer ait pu s'en défendre avec une telle vigueur et qu'il ait pu sortir de la lutte dans un tel état de santé. À vrai dire, il conserva des cicatrices et des blessures ouvertes et un état d'esprit qui paraîtra un peu trop rude et parfois trop belliqueux. Le plus grand homme même voit s'élever au-dessus de lui son propre idéal. Que

Schopenhauer puisse être donné en exemple, cela est certain, malgré toutes ces cicatrices et toutes ces tares. On pourrait même dire que ce que son être avait d'imparfait et de trop humain nous rapproche précisément de lui dans le sens le plus humain, car nous voyons en lui quelqu'un qui souffre et un compagnon d'infortune, sans nous arrêter seulement à l'altière réserve du génie.

Ces trois dangers constitutionnels qui menacent Schopenhauer nous menacent tous. Chacun porte en lui une originalité productive qui est le noyau même de son être ; et s'il est conscient de cette originalité une étrange auréole se dessine autour de lui, celle de l'extraordinaire. Pour la plupart des gens, c'est là quelque chose d'insupportable, parce qu'ils sont paresseux et que toute originalité est chargée de chaînes pénibles et lourdes à porter. Il n'en faut point douter, pour l'être extraordinaire qui se charge de ces chaînes, la vie sera privée de tout ce que l'on désire durant sa jeunesse, la sévérité, la sûreté d'une carrière facile, l'honneur ; son sort, que lui offriront en cadeau ses prochains, sera l'isolement ; où qu'il vive ce sera pour lui le désert et la caverne. Qu'il prenne alors garde à ne pas se laisser asservir, à ne pas être affligé et mélancolique ! C'est pourquoi il devra s'entourer des images de bons et braves lutteurs tels que Schopenhauer en fut un. Mais le second danger qui menaça Schopenhauer n'est pas rare non plus. De-ci de-là quelqu'un est doué par la nature de perspicacité, ses pensées suivent volontiers la double voie de la dialectique ; il lui arrive alors facilement de lâcher étourdiment la bride à ses talents, au point qu'il se laisse périr en tant qu'homme et qu'il ne vit même pour ainsi dire plus qu'une vie de fantôme dans la « science pure », habitué à rechercher dans les choses le pour et le contre, il ne comprend plus rien à la vérité et qu'il lui faille vivre sans courage et sans confiance, dans la négation, le doute, la corrosion, le mécontentement, abandonné aux derniers espoirs, attendant les déceptions et affirmant qu'un chien même ne voudrait plus vivre ainsi ! »

Le troisième danger c'est l'endurcissement, tant au point de vue moral qu'au point de vue intellectuel ; l'homme déchire le

lien qui le rattachait à son idéal ; il cesse d'être fécond sur tel ou tel domaine, il renonce à se développer et, au sens de la culture, il devient nuisible ou inutile. L'originalité de son être s'est résolue en un atome indivisible et isolé, en une masse refroidie. Ainsi l'originalité aussi bien que la crainte de l'originalité peuvent faire périr quelqu'un ; il trouvera sa perte dans son moi, aussi bien que dans le renoncement au moi, dans le désir comme dans l'endurcissement. Vivre, n'est-ce pas d'une façon générale être en danger ?

En dehors de ces dangers de toute sa constitution, auxquels Schopenhauer aurait pu être exposé — quel que soit le siècle au cours duquel il ait vécu — il y a encore les dangers que son *époque* lui faisait courir. Cette distinction entre les dangers constitutionnels et les dangers de l'époque est essentielle pour comprendre, ce qu'il y a de symbolique et d'éducatif dans la nature de Schopenhauer. Imaginons l'œil du philosophe posé sur l'existence : il veut en fixer à nouveau la valeur. Car ce fut toujours le travail particulier de tous les grands penseurs d'être les législateurs pour la mesure, la monnaie et le poids des choses. Que d'obstacles se dressent en face de lui, quand l'humanité qu'il aperçoit devant : ses yeux est un fruit flétri et rongé des vers ! Combien il lui faut ajouter à la valeur médiocre du temps présent, pour pouvoir rendre justice à l'existence dans sa totalité ! S'il est utile d'étudier l'histoire des peuples anciens et étrangers, cette étude est particulièrement précieuse pour le philosophe qui veut formuler un jugement équitable sur l'ensemble des destinées humaines sans se contenter de l'humanité moyenne, voulant connaître les plus hautes destinées réservées aux individus et aux peuples tout entiers. Or, tout ce qui appartient au présent est indiscret, l'œil s'en voit influencé et déterminé, lors même que le philosophe ne le veut point ; involontairement, sans une appréciation d'ensemble, on le taxe trop haut. C'est pourquoi le philosophe doit évaluer son temps, en le différenciant exactement des autres époques, surmontant à part lui le présent même dans l'image que celui-ci donne de la vie ; et, dans ce cas, surmonter le présent c'est le rendre imperceptible, le masquer en quelque

sorte sous d’autres couleurs. C’est là une tâche difficile, presque impossible à résoudre

Le jugement des anciens philosophes grecs sur la valeur de l'existence a une toute autre signification qu’un jugement moderne, parce que ces philosophes voyaient devant et autour d’eux la vie elle-même dans sa pleine perfection, et parce que chez eux le sentiment du penseur n'était pas troublé comme chez nous par l’antinomie entre le désir de liberté, de beauté, de majesté de la vie et l'instinct de vérité qui se pose cette question : « Que vaut au juste la vie ?» Pour tous les temps, il importe de savoir ce qu'Empédocle a affirmé au sujet de la vie, alors que la joie de vivre, vigoureuse et exubérante, animait la culture grecque. Son jugement est d’un poids d’autant plus considérable qu'il n'est contredit par aucun jugement contraire d'aucun grand philosophe de la même grande époque. C’est lui qui parle avec le plus de précision, mais, au fond, si l'on sait ouvrir les oreilles, ils disent tous la même chose. Un penseur moderne, je l’ai déjà dit, souffrira toujours d’un désir non réalisé, il exigera qu’on lui montre de nouveau de la vie, de la vie vraie, rouge et saine, pour qu’il formule ensuite son jugement sur elle. Pour lui, du moins, il estimera qu’il est nécessaire qu’il soit un homme vivant avant d'avoir le droit de croire qu’il peut être un juge équitable. Voilà pourquoi ce sont précisément les nouveaux philosophes qui font partie des plus puissants accélérateurs de la vie ; voilà pourquoi ils aspirent à s’évader de leur propre époque affaiblie, vers une nouvelle culture, vers une nature transfigurée. Mais chez eux cette aspiration est aussi un *danger*. En eux combat le réformateur de la vie et le philosophe, c’est-à-dire le juge de la vie. De quelque côté que penche la victoire ce sera toujours une victoire accompagnée de pertes. Comment donc Schopenhauer a-t-il échappé à ce dernier danger ?

Si tout grand homme doit avant tout être considéré comme l’enfant authentique de son temps et souffre certainement de toutes ses infirmités d’une façon plus intense et plus sensible que tous les hommes moindres, la lutte d’un pareil grand homme *contre* son temps n’est en apparence qu’une lutte

insensée et destructive contre lui-même. En apparence seulement, car en combattant son temps il combat ce qui l'empêche d'être grand, c'est-à-dire libre et complètement lui-même ; il s'ensuit que son inimitié est au fond dirigée précisément contre ce qui n'est pas lui-même, bien qu'il en soit lui-même affligé, c'est-à-dire contre l'impur mélange et l'impur côte-à-côte de choses qui ne sauraient se mêler et se confondre, contre la soudure artificielle de l'actuel et de l'inactuel. En fin de compte, le prétendu enfant de l'époque apparaît seulement comme un enfant utérin de celle-ci. Ainsi Schopenhauer, dès sa plus tendre jeunesse, s'éleva contre cette mère indigne, fausse et vaniteuse qu'est notre époque, et, en l'expulsant en quelque sorte de lui-même, il purifia et guérit son être et se retrouva lui-même dans toute la santé et la pureté qui lui appartenaient. C'est pourquoi les écrits de Schopenhauer doivent être utilisés comme des miroirs du temps et cela ne tient certainement pas à un défaut du miroir si tout ce qui est actuel y apparaît comme déformé par la maladie, amaigri et pâle, avec les yeux caves et la mine fatiguée, expression visible des souffrances de cette hérédité mauvaise.

Chez Schopenhauer, le désir d'une nature vigoureuse, d'une humanité saine et simple n'était que le désir de se retrouver lui-même ; et sitôt qu'il eut vaincu en lui l'esprit du temps, il découvrit nécessairement aussi le génie qui cuvait en son âme. Le secret de son être lui fut alors révélé, le dessein de lui cacher ce génie qu'avait cette marâtre, notre temps, fut mis à néant. L'empire de la nature transfigurée était découvert. Dès lors, quand il tournait son regard intrépide vers la question : « Que vaut la vie ?» il n'avait plus à condamner une époque confuse et affadie, une existence obscure et hypocrite. Il savait bien qu'on-peut trouver et atteindre sur cette terre quelque chose de plus altier et de plus pur qu'une existence aussi actuelle et que ce serait pour chacun faire injustice à la vie que de ne la connaître et évaluer que d'après la laideur de cet aspect. Non, le génie seul est invoqué maintenant, afin de savoir s'il peut justifier le fruit suprême de la vie, peut-être la

vie elle-même. L’homme magnifique et créateur doit répondre à ces questions : « Peux-tu justifier du fond du cœur cette existence ? Te suffit-elle ? Veux-tu être son avocat, son sauveur ? Une seule affirmation véridique de ta bouche libérera la vie sur laquelle pèse une si lourde accusation. » Que répondras-tu ? — Tu donneras la réponse d’Empédocle.

4.

Que cette dernière indication demeure provisoirement incomprise, cela est de peu d'importance. Pour moi, il s'agit maintenant de quelque chose de très simple, d'expliquer comment nous tous nous sommes à même de faire notre éducation, *contre* ce temps, en nous servant de l'intermédiaire de Schopenhauer, parce que nous avons l'avantage de *connaître* véritablement notre temps par son entremise. Est-ce là véritablement un avantage ? ce qui est certain, c'est que, dans quelques siècles, cette connaissance ne sera plus possible. Je me divertis à l'idée que bientôt l'humanité sera dégoûtée de la lecture aussi bien que des écrivains, qu'un jour le savant se mettra à réfléchir, fera son testament et ordonnera que son corps soit brûlé au milieu de ses livres, surtout des siens. Et si les forêts devenaient de plus en plus rares, ne serait-il pas temps de traiter les bibliothèques comme des matières combustibles, comme du bois, de la paille ou de la broussaille. La plupart des livres ne sont-ils pas nés des vapeurs et des fumées qui sortent du cerveau, qu'ils redeviennent donc vapeurs et fumées. Et ; s'il n'y avait pas de feu en eux, que le feu les punisse ! Il serait, par conséquent, possible que, pour un siècle à venir, notre époque soit précisément considérée comme *sœculum obscurum,* parce que ses produits ont servi avec le plus d'empressement et le plus longtemps à se chauffer. Comme nous sommes donc heureux de pouvoir connaître encore ce temps ! Car, s'il y a un intérêt quelconque à s'occuper de son temps, il est heureux qu'on puisse le faire d'une façon aussi consciencieuse que possible, de telle sorte qu'on ne conservera aucun doute à son sujet. Et c'est précisément le cas de Schopenhauer

Certes, le bonheur serait infiniment plus grand si cet examen pouvait aboutir à la constatation qu'il n'a jamais rien existé de plus fin et de plus riche en espérance que notre époque. Or, il y a actuellement, dans un coin quelconque du monde, par exemple en Allemagne, des gens naïfs qui se

préparent à croire quelque chose de semblable, qui Vont même jusqu'à affirmer sérieusement que, depuis quelques années, le monde a été amélioré et que celui qui élève, au sujet de l'existence, de sérieuses et sombres objections se voit démenti par les «faits». Car il en est ainsi selon eux : la fondation du nouvel empire allemand est le coup le plus décisif et le plus écrasant contre toute philosophie « pessimiste». Ils l'affirment et n'en veulent point démordre.

Or, celui qui se pose la question de savoir quel est, dans notre temps, le rôle du philosophe en tant qu'éducateur, doit s'expliquer au sujet de cette opinion très répandue, en particulier dans les universités, et il le fera de la façon suivante. C'est une honte de voir qu'une flatterie aussi répugnante et aussi servile puisse être exprimée et répétée par des hommes qui se prétendent intelligents et honorables. Et c'est en outre une preuve que l'on ne se doute même plus combien le sérieux de la philosophie est éloigné du sérieux d'un journal. De pareils hommes ont perdu non seulement ce qui leur restait de sentiments philosophiques, mais encore de sentiments religieux. Ils ont remplacé tout cela, non peut-être par l'optimisme, mais par le journalisme, par l'esprit du jour et le manque d'esprit des feuilles quotidiennes. Toute philosophie qui croit qu'un événement politique peut déplacer ou même résoudre le problème de l'existence est une philosophie de plaisanteries, une philosophie de mauvais aloi. Depuis que le monde existe on a souvent fondé des États ; c'est là une vieille histoire ! Comment une innovation politique devrait-elle suffire pour faire, une fois pour toutes, des hommes de joyeux habitants de la terre ? Si quelqu'un croit, cependant, de tout son cœur que cela est possible, qu'il se présente, car il mérite vraiment d'être nommé professeur de philosophie à une université allemande, comme Harms à Berlin, Jürgen Meyer à Bonn et Carrière à Munich.

Mais ici nous apercevons la conséquence de cette doctrine, prêchée récemment encore sur les toits, et qui consiste à affirmer que l'État est le but suprême de l'humanité et que, pour l'homme, il n'est pas de but supérieur à celui de servir

l’État ; ce en quoi je ne reconnais pas un retour au paganisme, mais à la sottise. Il se peut qu’un pareil homme, qui voit dans le service de l’État son devoir suprême, ne sache véritablement pas quels sont les devoirs suprêmes. Cela n’empêche pas qu’il y ait encore de l’autre côté des hommes et des devoirs, et l’un de ces devoirs qui, pour moi du moins, apparaît comme supérieur au service de l’État, incite à détruire la sottise sous toutes ses formes, même sous la forme qu’elle prend ici. C’est pourquoi je m'occupe à l’heure présente d’une espèce d’homme dont la téléologie conduit un peu plus haut que le bien d’un État, avec les philosophes et avec ceux-là seulement par rapport à un domaine assez indépendant du bien de l’État, celui de la culture. Parmi les nombreux anneaux qui, passés les uns à travers les autres, forment l’humaine chose publique, les uns sont en or, les autres en tombac.

Or, comment le philosophe regarde-t-il la culture de notre temps ? À vrai dire, sous un tout autre aspect que ces professeurs de philosophie qui se réjouissent de leur état. Il lui semble presque apercevoir une destruction et un arrachement complet de la culture, quand il songe, à la hâte générale, à l’accélération de ce mouvement de chute, à l’impossibilité de toute vie contemplative et de toute simplicité. Les eaux de la religion s'écoulent et laissent derrière elles des marécages ou des étangs ; les nations se séparent de nouveau, se combattent les unes les autres et demandent à s'entre-déchirer. Les sciences, pratiquées sans aucune mesure et dans le plus aveugle laisser faire s'éparpillent et dissolvent toute conviction solide ; les classes et les sociétés cultivées sont entraînées dans une grandiose et méprisante exploitation financière. Jamais le monde n’a été davantage le monde, jamais il n’a été plus pauvre en amour et en dons précieux. Les professions savantes ne sont plus que des phares et des asiles, au milieu de toute cette inquiétude frivole ; leurs représentants deviennent eux-mêmes chaque jour plus inquiets, ayant chaque jour moins de pensées, moins d’amour. Tout se met au service de la barbarie qui vient, l’art actuel et la science actuelle ne font pas exception ! L'homme cultivé est dégénéré au point qu’il est

devenu le pire ennemi de la culture, car il veut nier la maladie générale et il est un obstacle, pour les médecins. Ils se mettent en colère, les pauvres bougres affaiblis, lorsque l'on parle de leurs faiblesses et que l'on combat leur dangereux esprit mensonger. Ils voudraient faire croire qu'ils ont remporté le prix sur tous les siècles et leurs démarches sont animées d'une joie factice. Leurs façons de simuler le bonheur a parfois quelque chose de saisissant, parce que leur bonheur est tout à fait incompréhensible. On ne voudrait pas même leur demander, comme, fit Tannhœuser en s'adressant à Biterolf : « Qu'as-tu donc absorbé, malheureux ?» Car hélas ! nous le savons mieux que personne. Il y a sur nous l'oppression d'un jour d'hiver, nous habitons le voisinage d'une haute montagne, notre vie est pleine de dangers et de privations. Toute joie est brève et pâle tout rayon de soleil qui glisse sur nous du sommet glacé. Soudain une musique retentit. C'est un vieillard qui joue de l'orgue de barbarie et les danseurs tournent en rond... Le voyageur est ému de ce spectacle : tout est si sauvage, si fermé, si incolore, si désespéré et c'est là-dedans que retentit un air joyeux, d'une joie bruyante et irréfléchie ! Mais déjà les brumes du soir prématuré jettent leur ombre ; les sons se perdent, les pas du voyageur crissent sur la route ; si loin qu'il peut voir, il n'aperçoit rien que la face déserte et cruelle de la nature.

Pourtant, si l'on risque d'être accusé de partialité quand on ne relève que la faiblesse du dessin et le manque de coloris dans l'image de la vie moderne, le second aspect n'a cependant rien de plus réjouissant et n'apparaît que sous une forme d'autant plus inquiétante.

Il existe certaines forces, des forces formidables, mais sauvages et primesautières, des forces tout à fait impitoyables. On les observe avec une attente inquiète, du même œil qu'on eut à regarder la chaudière d'une cuisine infernale : à tout moment des bouillonnements et des explosions peuvent se produire, annonçant de terribles cataclysmes. Depuis un siècle nous sommes préparés à des commotions fondamentales. Si, dans ces derniers temps, on tente d'opposer, à ce penchant

profondément moderne de renverser ou de faire sauter la force constitutive de ce que l'on appelle l'État national, celui-ci n'en constitue pas moins, et pour longtemps, une augmentation du périt universel et de la menace qui pèse sur nos têtes. Nous ne nous laissons pas induire en erreur par le fait que les individus se comportent comme s'ils ne savaient rien de toutes ces préoccupations. Leur inquiétude montre combien ils sont bien informés ; ils pensent à eux-mêmes avec une hâte et un exclusivisme qui ne se sont jamais rencontrés jusqu'à présent ; ils construisent et ils plantent pour eux seuls et pour un seul jour ; la chasse au bonheur n'est jamais si grande que quand elle doit être faite aujourd'hui et demain ; car après-demain déjà la chasse sera peut-être fermée. Nous vivons à l'époque des atomes et du chaos atomique.

Au moyen âge les forces adverses étaient à peu près contenues par l'Église et elles s'assimilaient en une certaine mesure les unes aux autres par la forte pression qu'exerçait l'Église. Lorsque le lien se déchire et que la pression diminue, les unes se dressent contre les autres. La Réforme décréta que certaines choses étaient *adiaphora*, appartenant à des domaines qui ne devaient pas être déterminés par la pensée religieuse ; c'est à ce prix qu'elles eurent le droit de vivre elles-mêmes. De même le christianisme, opposé à l'antiquité beaucoup plus religieuse, maintient son existence à un prix semblable. Depuis cette époque la séparation s'accentua toujours davantage. Aujourd'hui presque tout ce qui existe sur terre n'est déterminé que par les forces les plus grossières et les plus malignes, par l'égoïsme de ceux qui acquièrent et par la tyrannie militaire. L'État, entre les mains de cette tyrannie, de même que l'égoïsme de ceux qui possèdent, fait un effort pour tout organiser à nouveau, par ses propres moyens, de façon à servir de lien et de contrainte pour toutes les forces adverses. Ce qui équivaut à dire que l'État souhaite que les hommes professent pour lui le même culte idolâtre qu'ils avaient voué à l'Église. Avec quel succès ? Nous finirons par nous en apercevoir. En tous les cas, nous nous trouvons encore aujourd'hui dans le fleuve du moyen âge, un fleuve qui charrie

des glaces. Le dégel l'a mis en mouvement et sa puissance ravage tout sur son passage. Les glaçons s'entrechoquent et s’accumulent ; tous les rivages sont inondés et d’un accès dangereux. Il est tout à fait impossible d’éviter la révolution, la révolution des atomes. Mais quels sont les éléments indivisibles les plus petits de la société humaine ?

Sans aucun doute, à l’approche de semblables périodes, l’humanité se trouve plus encore en danger qu’au moment où se produit l’effondrement et le tourbillon chaotique ; et l’attente angoissée et l’exploitation avide de chaque minute suscitent toutes les lâchetés et tous les instincts égoïstes de l’âme, tandis que la détresse véritable et, en particulier, la généralité d’une grande détresse rend eut les hommes meilleurs et leur prêtent une âme plus généreuse. À ces époques de péril, qui donc prêtera à la nature humaine, au trésor sacré et intangible que les générations successives ont peu à peu amassé, qui donc prêtera ses offices de gardien et de chevalier servant ? Qui donc dressera *l'image* de *l'homme*, tandis que tous ne sentent au fond d’eux-mêmes que le ver de l’égoïsme et la peur cynique, s’étant détournés de cette image pour retomber dans l’animalité ou dans un rigide mécanisme ?

Il y a trois images de l’homme que notre temps moderne a dressées successivement et dont le spectacle enlèvera encore longtemps aux mortels toute velléité de glorifier leur propre vie : celle de l’homme de Rousseau, celle de l’homme de Gœthe et enfin celle de l’homme de Schopenhauer. De ces trois images la première a le plus de feu et elle est certaine de l’effet le plus populaire. La seconde n’est faite que pour le petit nombre.

Pour ceux qui sont des natures contemplatives de grand style ; la foule méconnaît généralement cette image. La troisième exige que ce soient les hommes les plus actifs qui la contemplent. Eux seuls le feront sans dommage, car elle décourage les natures contemplatives et effarouche la foule.

De la première, une force est partie qui poussa aux révolutions impétueuses et y pousse encore ; car dans tous les frémissements socialistes et tous les tremblements de terre, c’est toujours l’homme de Rousseau qui se remue comme le

vieux Typhon sous l’Etna. Opprimé et à moitié écrasé par des castes orgueilleuses et par des fortunes sans pitié, corrompu par des prêtres et une mauvaise éducation, ayant tout devant soi-même à cause de ses mœurs ridicules, l’homme, dans sa misère, en appelle à la « sainte nature » et il s’aperçoit soudain qu’elle est aussi éloignée de lui que n'importe quel dieu. Ses prières ne l’atteignent par tant il est enfoncé dans le chaos de l’anti-naturel. Il rejette avec mépris les parures multicolores qui, il y a peu de temps encore, lui paraissaient précisément être son humanité, ses arts et ses sciences, les avantages d’une vie raffinée ; il frappe des poings contre les murs, à l’ombre desquels il a à ce point dégénéré ; il en appelle à la lumière, au soleil, à la forêt, au rocher. Et lorsqu’il s’écrie : « La nature seule est bonne, seul l’homme naturel est humain », c’est qu’il se méprise lui-même et qu’il aspire à se dépasser. Dans de semblables conditions, l’âme est prête aux décisions les plus terribles, mais aussi à appeler de ses propres profondeurs ce qu’il y a de plus noble et de plus rare.

L’homme de Gœthe n'est pas une puissance aussi menaçante ; il est même, dans une certaine mesure, un correctif et un calmant pour cette dangereuse excitation à laquelle se trouve abandonné l’homme de Rousseau. Gœthe lui-même, avec tout son cœur aimant, avait été attaché durant sa jeunesse à l’évangile de la nature bienfaisante. Son *Faust* était l’image la plus élevée et la plus audacieuse de l’homme à la Rousseau, du moins dans la mesure où l’avidité de vivre, l’inquiétude et le désir de cet homme, son commerce avec les démons du cœur pouvaient être représentés poétiquement. Mais que l’on observe donc ce qui peut sortir de tous ces nuages accumulés ! Ce ne sera certainement pas l’éclair de la foudre ! Et ici se révèle précisément la nouvelle image de l’homme, de l’homme selon la formule de Gœthe. On pourrait croire que Faust, à travers une vie partout menacée, serait conduit, en révolté insatiable et en libérateur, force négatrice par bonté, génie le plus essentiel du bouleversement religieux et démoniaque, en quelque sorte à l’opposé de son compagnon si profondément anti-démoniaque, bien qu'il ne pût se

débarrasser de ce compagnon et qu’il dût à la fois utiliser et mépriser sa méchanceté sceptique et sa négation — car tel est le sort tragique de tout révolté et de tout libérateur. Mais on se trompe si l'on s’attend à quelque chose de semblable. L’homme de Gœthe évite ici la rencontre de l’homme de Rousseau, car il déteste tout ce qui est violent, tout ce qui fait des bonds, mais cela veut dire qu’il déteste toute action. Et ainsi, Faust, rédempteur du monde, devient en quelque sorte seulement un voyageur à travers le monde. Tous les domaines de la vie et de la nature, tous les passés, tous les arts, toutes les mythologies, toutes les sciences voient passer devant eux en hâte l'insatiable contemplateur ; les désirs les plus profonds sont éveillés et calmés aussitôt ; Hélène elle-même ne le retient pas plus longtemps ; et alors le moment arrive immanquablement que guette son ironique compagnon. En un point quelconque de la terre, le vol s’arrête, les ailes s'abaissent et Méphistophélès est là prêt à intervenir. Quand l'Allemand cesse d'être Faust il n’y a pas de danger plus proche que de le voir devenir philistin et de s’abandonner au diable. Seules des puissances divines peuvent le sauver de cette éventualité.

L’homme de Gœthe est, comme je l’ai dit, l’homme contemplatif de grand style, qui ne se consume pas sur la terre seulement parce qu’il amasse tout ce qui a jamais été grand et mémorable, tout ce qui a jamais été et qui est encore pour en faire sa nourriture et qui vit ainsi, bien que ce ne soit là qu’une vie qui va de désir en désir. Il n’est point l’homme actif. Tout au contraire : quand, en un point ou en un autre, il s’introduit dans l’activité générale, on peut être convaincu qu’il n’en sortira rien de bien et avant tout qu’aucun « ordre établi » ne sera renversé. Ce fut par exemple le cas quand Gœthe fit preuve d’une si vive ardeur pour les choses du théâtre. L’homme à la manière-de Gœthe est une force conservatrice et conciliante, mais il court le danger de dégénérer au point de tomber au philistin, de même que l’homme de Rousseau peut facilement devenir un anarchiste. Un peu plus de force musculaire et de sauvagerie naturelle chez le premier et toutes ses vertus auraient plus d'ampleur. Il semble bien que Gœthe

n’ignorait pas en quoi consiste le danger et la faiblesse de l'homme qu’il préconisait. Du moins l’indique-t-il dans les paroles que Jarno adresse à Wilhelm Meisler : « Vous êtes mécontent et d'humeur chagrine ; c’est fort bien ainsi. Quand vous vous fâcherez une fois sérieusement, ce sera mieux encore. »

Donc, à parler franc, il est nécessaire que nous nous fâchions Une fois pour bon, pour que les choses tournent mieux. Et à cela l’image de l’homme de Schopenhauer doit nous encourager. *L'homme de Schopenhauer prend sur lai la souffrance volontaire de la véracité,* et cette souffrance lui sert à tuer sa volonté personnelle et à préparer cette complète transformation, ce renversement de son être, dont la réalisation est le sens véritable de la vie. Cette expression de la vérité apparaît aux autres hommes comme une explosion de la méchanceté, car ils considèrent que la conservation de leurs imperfections et de leurs faiblesses est un devoir d'humanité et ils estiment qu’il faut être méchant pour leur gâter ainsi leur jeu. Ils sont tentés de s’écrier, comme fit Faust, en s’adressant à Méphistophélès : « C’est ainsi que tu opposes à la force toujours en mouvement, à la force créatrice et bienfaisante, la froide main du diable. » Et celui qui voudrait vivre à la façon de Schopenhauer ressemblerait probablement plutôt à un Méphistophélès qu'à un Faust, mais seulement aux yeux des êtres faibles et modernes qui voient toujours dans la négation le signe du mal.

Mais il y a une façon de nier et de détruire qui est précisément l’expression de ce puissant désir de sanctification et de délivrance, dont le premier imitateur philosophique, Schopenhauer, se présenta parmi nous autres hommes profanateurs et véritablement frivoles. Toute existence qui peut être niée mérite aussi de l’être : être véridique, cela équivaut à croire en une existence qui ne saurait absolument être niée et qui est elle-même vraie et sans mensonge. C’est pourquoi l’homme véridique prête à son activité un sens métaphysique» un sens qui peut être expliqué par les lois d’une autre vie supérieure, profondément affirmatif, quoi qu’il fasse pour

apparaître comme le destructeur et le briseur des lois de cette existence. Tout ce qu'il fera deviendra nécessairement une longue souffrance, mais il sait ce que savait déjà Maître Eckhard : « L'animal le plus rapide qui vous porte à la perfection, est la souffrance. » Il me semble que chacun de ceux qui s'imaginent une pareille direction de vie doit sentir son âme s'élargir et qu'en lui doit naître un désir ardent de devenir Un homme comme l'a conçu Schopenhauer, un homme qui, pour lui et son bien personnel, serait pur et d'une singulière résignation, dont la connaissance serait pénétrée d'un feu ardent et destructeur, loin de la neutralité méprisable de de ce que l'on appelle l'homme scientifique, qui se sentirait planer bien au-dessus du dénigrement chagrin et morose, s'offrant toujours le premier en sacrifice à la vérité reconnue, mais restant convaincu, au fond de sa conscience, du sentiment que des souffrances seules pourront naître de sa véracité. Certes, par sa bravoure, il anéantit son bonheur sur cette terre ; il lui faut s'opposer même aux hommes qu'il aime, aux institutions dont il est sorti ; il lui faut être en état de guerre, ne ménager ni les hommes ni les choses, bien qu'il souffre lui aussi des blessures qui leur sont faites ; il sera méconnu et passera longtemps pour l'allié des puissances qu'il exècre ; malgré sa soif de justice et quoiqu'il mette à son jugement une mesure humaine, il devra être injuste. Mais il pourra s'encourager et se consoler avec les paroles dont se servit un jour Schopenhauer, son grand éducateur :

« Une vie heureuse est impossible. Le but suprême que l'homme peut atteindre est *une carrière héroïque*. Celui-là l'accomplit qui, de n'importe quelle façon et dans n'importe quelle circonstance» lutte avec les plus grandes difficultés pour ce qui peut ; de quelque façon que ce soit, profiter à tous et qui finalement remporte la victoire, sans être autrement récompensé, ou en l'étant mal. Alors il finira par demeurer pétrifié, mais comme le prince dans le *Re corvo* de Gozzi, en une attitude noble et avec des gestes héroïques. Son souvenir demeure et sera célébré comme celui d'un héros ; sa volonté, mortifiée durant toute sa vie par la peine et le travail, la

mauvaise fortune et l’ingratitude du monde, s'éteint dans le nirvana. »

Une pareille carrière héroïque, sans oublier les mortifications qu’elle comporte, ne correspond pas, à vrai dire, aux conceptions médiocres de ceux qui lui consacrent le plus d’éloquence, qui célèbrent des fêtes en mémoire des grands hommes et qui s’imaginent que le grand homme est grand comme ils sont petits, par grâce spéciale, pour leur propre plaisir, ou par le moyen d’un mécanisme spécial dans une obéissance aveugle à une contrainte intérieure, de telle sorte que celui qui n’a pas reçu le don ou qui ne sent pas la contrainte possède le même droit à être petit que l’autre à être grand. Mais être gratifié ou contraint, voilà des paroles méprisables par quoi l’on s'efforce d’échapper à un avertissement intérieur, voilà des injures à l’adresse de chacun de ceux qui ont écouté ces avertissements, donc à l’adresse du grand homme. Le grand homme est précisément de ceux qui se laissent le moins gratifier et contraindre. Il sait aussi bien que le petit homme comment on peut prendre la vie par son côté facile et combien est molle la couche où il pourrait s’étendre, s’il s’avisait de traiter son prochain avec gentillesse et banalité. Toutes les règles de l’humanité ne sont-elles pas faites de telle sorte que les atteintes de la vie, par une perpétuelle distraction des pensées, ne puissent être *senties ?* Pourquoi veut-il exactement le contraire, avec une telle force de sa volonté, veut-il précisément sentir la vie, ce qui équivaut à souffrir de la vie ? Parce qu’il s’aperçoit qu’on veut le duper au sujet de lui-même et qu’il existe une sorte d’entente qui consiste à le faire sortir de sa propre caverne. Alors il se rebiffe, il dresse l'oreille et il décide : « Je veux continuer à m’appartenir à moi-même ! » C’est là une décision terrible et il ne s’en rend compte que peu à peu. Car maintenant il lui faut plonger dans les profondeurs de l’existence, ayant sur les lèvres une série de questions insolites : Pourquoi est-ce que je vis ? Quelle leçon doit me donner la vie ? Comment suis-je devenu ce que je suis et pourquoi cette condition me fait-elle souffrir ? Il se tourmente et il s’aperçoit que personne ne se tourmente ainsi, qu'au

contraire les mains de ses semblables se tendent passionnément vers les fanstamagories qui se jouent sur le théâtre politique, que ses semblables se pavanent sous cent masques différents, jeunes gens, hommes ou vieillards, pères, citoyens, prêtres, fonctionnaires, commerçants, tous occupés avec ardeur à jouer leur propre comédie et ne songeant nullement à s'observer eux-mêmes. Si on leur posait la question : « Pourquoi vis-tu ? » tous répondraient avec fierté : « Pour *devenir* un bon citoyen, un savant ou un homme d'État. » Et pourtant ils *sont* quelque chose qui jamais ne pourrait devenir quelque chose de différent. Pourquoi sont-ils précisément *cela ?* Pourquoi cela et non point quelque chose de meilleur *?*

Celui qui ne comprend sa vie que comme un point dans révolution d'une race, d'un État ou d'une science et qui par conséquent veut entièrement se subordonner au développement d'une matière déterminée, à l'histoire dont il fait partie, n'a pas compris la tâche que lui impose l'existence et il lui faudra l'apprendre une autre fois. Cet éternel devenir est un guignol mensonger qui fait que l'homme s'oublie lui-même, c'est le divertissement qui disperse l'individu à tous les vents, c'est la joie sans fin de la badauderie que ce grand enfant qu'est notre temps joue devant nous et avec nous. L'héroïsme de la véracité consiste précisément en ceci que l'on cesse un jour d'être son jouet. Dans le devenir tout est creux, trompeur et plat, tout est digne de notre mépris. L'énigme que doit deviner l'homme, il ne peut la deviner que dans l'être, dans le conditionné, dans l'impérissable. Dès lors, il commencera à examiner combien profondément il se rattache au devenir, combien profondément il se rattache à l'être. Une tâche formidable se dressera devant son âme : détruire tout ce qui est dans son devenir, mettre au jour tout ce qu'il y a d'erroné dans les choses. Lui aussi veut tout connaître, mais il le veut autrement que l'homme de Gœthe, non pas en faveur d'une noble mollesse, pour se conserver et se divertir de la multiplicité des choses. Au contraire, il sera lui-même le premier sacrifice qu'il apportera. L'homme héroïque méprise

son bien-être et son mal-être, ses vertus et ses vices, il dédaigne de mesurer les choses à sa propre mesure ; il n’espère plus rien de lui-même et de toutes choses, il veut voir le fond sans espérance. Sa force réside en l'oubli de soi et, s’il pense à lui-même, il mesure l’espace qui le sépare de son but élevé et il lui semble voir derrière lui et autour de lui un amas chétif de scories.

Les penseurs anciens cherchaient de toute leur force le bonheur et la vérité ; et jamais personne ne doit trouver ce qu’il doit chercher, dit un mauvais principe de la nature. Mais celui qui cherche le mensonge en toutes choses et qui volontairement se joint au malheur, celui-là se prépare peut-être un autre miracle de déception : quelque chose d’inexprimable s'approche de lui, quelque chose dont le bonheur et la vérité ne sont que des copies idolâtres, la terre perd sa pesanteur, les événements et les puissances du monde prennent l’aspect d’un songe, il y a autour de lui comme la transfiguration d’un soir d’été. Celui qui sait voir est dans la situation d’un homme qui s’éveille et qui voit encore flotter autour de lui les nuées d’un rêve. Celles-là aussi finiront par se disperser. Alors ce sera le jour.

5.

Mais j’ai promis de montrer, d’après les expériences que j’ai faites, *Schopenhauer éducateur*, il ne suffit donc pas qu’avec des expressions imparfaites, je peigne cet homme idéal qui agit en Schopenhauer et autour de lui, en quelque sorte comme son idée platonicienne. Il me reste à dire ce qu’il y a de plus difficile, comment, en partant de cet idéal, on peut conquérir un nouveau cercle de devoirs, et comment on peut se mettre en communication avec un but aussi transcendant par une activité régulière, bref à démontrer encore que cet idéal est *éducateur.* Autrement on pourrait croire qu'il n’est pas autre chose qu’une conception du bonheur, une conception même enivrante, résultat de quelques rares moments, mais qui nous abandonne aussitôt pour nous livrer à un déplaisir d'autant plus profond. Ce qu’il y a de certain c’est que c’est ainsi que *commencent* nos rapports avec cet idéal, avec des contrastes soudains de lumière et d’obscurité, d’ivresse et de dégoût et qu’une expérience se renouvelle pour nous qui est vieille comme l’idéal lui-même. Mais nous ne devons pas longtemps rester à la porte, car bientôt nous en franchirons le seuil. Il importe donc de poser une question sérieuse et précise. Est-il possible de rapprocher ce but si infiniment élevé, de façon à ce qu’il nous éduque pendant qu’il nous élève ? Il ne faut pas que la grande parole de Gœthe s’accomplisse à nos dépens. Gœthe a dit : « L’homme est né pour une condition limitée ; il est capable de comprendre ides desseins simples, proches et déterminés ; mais, dès qu’il trouve de l’espace en face de lui, il ne sait plus ce qu’il veut et ce qu’il doit et il est tout-à fait indifférent qu’il soit distrait par la quantité des objets ou qu’il soit mis hors de lui par l'élévation et la dignité de ceux-ci. C'est toujours un malheur pour lui d'être poussé à aspirer à quelque chose qui est incompatible avec une activité personnelle et régulière. »

On peut employer ces arguments avec une certaine apparence de justesse, précisément contre l’homme de

Schopenhauer. Sa dignité et son élévation ne peuvent que nous mettre hors de nous-mêmes et par là nous éloignent de nouveau de toute communauté avec ceux qui agissent. Le lien qui unit les devoirs, le courant de la vie disparaissent. Peut-être l'un ou l'autre s'habituera-t-il à s'éloigner de mauvaise grâce et à vivre suivant une double direction, ce qui veut dire qu'il sera en contradiction avec lui-même, qu'il hésitera çà et là, ce qui le rendra tous les jours plus faible et plus stérile. Un autre renoncera peut-être par principe à agir encore et à peine voudra-t-il encore être spectateur, quand d'autres agissent. Il y a toujours danger, lorsque l'on rend la tâche trop difficile pour l'homme et lorsqu'il n'est pas capable de *remplir* des devoirs ; les natures les plus fortes peuvent être ainsi détruites, les plus faibles, qui sont les plus nombreuses, tombent dans une paresse contemplative et leur paresse finit par leur faire perdre le goût de la contemplation.

En face de pareilles objections je ne veux concéder qu'une seule chose. Notre tâche ne fait que commencer ici et d'après ma propre expérience je ne vois et ne sais qu'une seule chose, qu'il est possible, en partant de cette image idéale, de nous charger d'une chaîne de devoirs qui sont à notre portée, et quelques-uns d'entre-nous sentent déjà le poids de cette chaîne. Mais, pour pouvoir exprimer délibérément la formule, par quoi je voudrais résumer ce nouvel ordre de devoirs, il faut que je présente tout d'abord les considérations préalables qui vont suivre.

Les hommes d'esprit plus profond ont, de tous temps, eu pitié des animaux, précisément parce qu'ils souffrent de la vie et parce qu'ils n'ont pas la force de tourner contre eux-mêmes l'aiguillon de la vie et de donner à leur existence une signification métaphysique ; on est toujours profondément révolté de voir souffrir sans raison. C'est pourquoi, en un endroit de la terre, naquit la supposition que les âmes des hommes chargés de fautes seraient passées sur les corps de ces animaux et que la souffrance sans raison, révoltante à première vue, prendrait, devant la justice éternelle, le sens, la signification de punition et d'expiation. C'est, à vrai dire, une

lourde punition de vivre ainsi sous une forme animale, avec la faim et les désirs, et de ne pouvoir se rendre compte de ce que signifie cette vie. L'on ne saurait imaginer sort plus douloureux que celui de la bête fauve, chassée à travers le désert par le supplice qui la ronge, rarement satisfaite, alors que l'assouvissement devient une souffrance dans la lutte meurtrière avec d'autres animaux, ou dans l'asservissement et les envies répugnantes. Tenir à la vie aveuglément et follement, sans attendre une récompense, sans savoir que l'on est puni et pourquoi l'on est ainsi puni, mais aspirer précisément à cette punition comme à un bonheur, avec toute la bêtise d'un épouvantable désir, — c'est là ce qui s'appelle être animal, et si toute la nature se presse autour de l'homme, elle donne par là à entendre qu'il lui est nécessaire pour qu'elle puisse se racheter de la malédiction qu'est la vie animale et qu'enfin, par l'homme, l'existence se met en face d'un miroir au fond duquel la vie n'apparaît plus sans signification, mais prend toute son importante métaphysique. Mais qu'on y réfléchisse bien : où cesse l'animal, où commence l'homme ? Où commence cet homme qui seul importe à la nature ? Aussi longtemps que quelqu'un aspire à la vie comme il aspire à un bonheur, il n'a pas encore élevé le regard au-dessus de l'horizon animal, si ce n'est qu'il veut avec plus de conscience ce que l'animal cherche aveuglément. Mais il en est ainsi de nous, durant la plus grande partie de la vie : nous ne sortons généralement pas de l'animalité, nous sommes nous-mêmes les animaux dont la souffrance semble être sans signification.

Il y a cependant des moments *où nous comprenons tout cela.* Alors les images se déchirent et nous nous apercevons qu'avec toute la nature nous nous pressons autour de l'homme comme autour de quelque chose qui s'élève bien au-dessus de nous. Dans cette clarté soudaine, nous regardons en frissonnant autour de nous et derrière nous et nous voyons courir les fauves raffinés et nous sommes au milieu d'eux. La prodigieuse mobilité des hommes sur le vaste désert de la terre ; leur hâte à fonder des villes et des États, à faire la guerre, à se réunir sans cesse pour de nouveau se séparer ; leur tendance à

s'imiter les uns les autres, à se duper et à se fouler aux pieds ; leurs cris dans la détresse et leurs hurlements de joie dans la victoire — tout cela n'est qu'une continuation de l'animalité. Il en est comme si l’homme était soumis intentionnellement à un phénomène de régression et frustré de ses dispositions métaphysiques, comme si la nature, après avoir longtemps aspiré à créer l’homme, s’était soudain reculée de lui avec effroi et qu’elle ait préféré retourner à l’inconscient de l’instinct. Elle avait besoin de suivre la vie de la connaissance et elle a peur de la connaissance qu’il lui eût fallu. C’est pourquoi la flamme vacille, inquiète, comme si elle était effrayée devant elle-même et elle saisit mille choses avant de saisir ce pour quoi la nature a précisément besoin de la connaissance. Nous nous en apercevons tous dans certains moments, où nous ne faisons les plus longs préparatifs de notre vie que pour finir nos tâches véritables ; où nous voudrions cacher notre tête n’importe où, pourvu que notre conscience aux cent yeux ne puisse nous saisir ; où nous abandonnons notre cœur en hâte à l’État, au gain lucratif, à la société, à la science, simplement pour que ce cœur ne soit plus en notre possession ; où nous nous abandonnons nous-mêmes aveuglément à la dure tâche quotidienne plus qu’il ne serait nécessaire pour nous — et tout cela parce qu’il nous semble plus indispensable encore de ne pas reprendre conscience de nous-mêmes.

La hâte est générale, parce que chacun est en fuite devant lui-même, générale aussi la farouche pudeur que l’on met à cacher cette hâte, parce que l’on voudrait paraître satisfait et dérober sa misère au spectateur perspicace, et général enfin le besoin de nouveaux mots sonores dont il convient d’affubler la vie pour lui prêter un air de bruit et de fête. Chacun connaît l'état d’âme singulier qui s’empare de nous quand soudain des souvenirs désagréables s’imposent à nous et que nous nous efforçons, par des gestes violents et des paroles bruyantes à les agiter. Mais les gestes et les paroles de la vie quotidienne laissent deviner que nous nous trouvons tous et toujours dans une condition semblable, par crainte du souvenir et des

pensées intimes. Qu’est-ce donc qui s’empare si souvent de nous, quelle mouche nous a piqués et nous empêche de dormir ? Des fantômes s’agitent autour de nous, chaque instant de la vie veut nous dire quelque chose, mais nous ne voulons pas écouter cette voix surnaturelle. Quand nous sommes seuls et silencieux, nous craignons qu’on nous murmure quelque chose à l’oreille et c’est pourquoi nous détestons le silence, pourquoi nous, nous étourdissons en société. Tout cela, nous le comprenons seulement de-ci de-là et nous nous étonnons grandement de la peur et de la hâte vertigineuse, et de l’état de songe où se déroule notre vie et qui, semblant craindre de s’éveiller, rêve avec d’autant plus de vivacité et d’inquiétude que l’éveil est proche. Mais nous sentons en même temps que nous sommes trop faibles pour supporter longtemps ces moments de profond recueillement, et nous sentons que ce n’est pas nous qui sommes les êtres vers lesquels toute la nature se sent pressée pour obtenir sa délivrance. C'est beaucoup déjà que nous puissions nous hausser un peu et redresser la tête pour nous rendre compte que nous sommes profondément enfoncés dans le fleuve. Et, pour cela encore, notre propre force ne suffit pas. Si nous émergeons à la surface, si nous nous éveillons pour un court moment, c’est parce que nous avons été soutenus et élevés. Quels sont ceux qui nous élèvent ?

Ce sont ces *hommes* véridiques, ces hommes qui se séparent du règne animal, *les philosophes, les artistes*, *les saints*. À leur apparition, et par leur apparition, la nature, qui ne saute jamais, fait son bond unique, et c’est un bond de joie, car elle sent que pour la première fois elle est arrivée au but, c'est-à-dire là où elle comprend qu’il lui faut désapprendre d’avoir des buts et qu’en jouant avec la vie et le devenir elle avait eu affaire à trop forte partie. Cette connaissance la fait s’illuminer et une douce lassitude du soir — ce que les hommes appellent « beauté » — repose sur son visage. Maintenant, par son air transfiguré, elle veut exprimer le grand *éclaircissement* sur le sens de l'univers ; et ce que les hommes peuvent désirer de plus haut, c’est de participer sans cesse, en ayant l’oreille aux

aguets, à cet éclaircissement. Si quelqu'un songe à ce que Schopenhauer, par exemple, a dû *entendre* au cours de sa vie, il se dira probablement après coup : «Mes oreilles qui n'entendent pas, mon cerveau vide, ma raison hésitante, mon cœur rétréci, tout ce qui est à moi, hélas, comme je méprise tout cela ! Ne pas savoir voler, mais seulement voleter ! Voir plus haut que soi-même et ne pas pouvoir monter jusque-là ! Connaître le chemin qui mène à cet immense point de vue du philosophe, s'y être déjà engagé, et retourner en arrière après quelques pas ! Et si le plus ardent de tous les vœux ne se réalisait qu'un seul jour, combien volontiers on donnerait en échange tout le reste de sa vie ! Monter aussi haut que jamais personne n'est monté, dans l'air pur des Alpes et des glaces, là où il n'y a plus ni brouillards ni nuages, où l'essence même des choses s'exprime d'une façon dure et rigide, mais avec une précision inévitable ! Il suffît de songer à tout cela pour que l'âme devienne solitaire et infinie ! Si son désir s'accomplissait, si le regard tombait sur les choses, droit et lumineux, si la honte, la crainte et le désir s'évanouissaient, quels termes faudrait-il trouver pour dénommer un pareil état d'âme, pour qualifier cette émotion, nouvelle et énigmatique, sans agitation, cette émotion qui rendrait son âme pareille à celle de Schopenhauer, étendue sur les prodigieux hiéroglyphes de l'existence, sur la doctrine pétrifiée du devenir, non point comme la nuit est étendue» mais pareille à la lumière rouge et ardente qui rayonne sur la vie ? Et quel serait, en outre, le sort de celui qui irait assez avant dans la divination de la destinée particulière et du bonheur singulier du philosophe, pour éprouver toute l'incertitude et tout le malheur, tout le désir sans espoir de celui qui n'est pas philosophe ! Savoir que l'on est le fruit de l'arbre qui, parce qu'il reste dans l'ombre, ne mûrira jamais, et voir devant soi, tout proche, le rayon de soleil qui vous fait défaut ! »

Ces réflexions pourraient être une telle source de souffrances que celui qui s'y livrerait deviendrait aussitôt ; envieux et méchant, s'il lui était possible de le devenir ; mais il est fort probable qu'il finira par retourner son : âme pour

qu’elle ne se consume pas en vains désirs. Ce sera alors, pour lui, le moment de *découvrir* un nouveau cercle de devoirs.

J’en arrive ici à répondre à cette question : Est-il possible d’entrer en communication avec l’idéal supérieur de l’homme tel que l’a conçu Schopenhauer par une activité personnelle et régulière ? Mais, avant tout, ceci est établi : les devoirs nouveaux ne sont pas les devoirs d’un solitaire ; en les accomplissant on appartient, bien au contraire, à une puissante communauté dont les membres, bien qu’ils ne soient pas liés par des formes et des lois extérieures, se retrouvent cependant dans une même idée fondamentale. Cette idée fondamentale est la *culture,* en tant qu’elle place chacun de nous devant une seule tâche : *accélérer la venue du philosophe, de l'artiste et du saint, en nous-mêmes et en dehors de nous, de façon à travailler de la sortie à l’accomplissement de la nature.* Car, de même que la nature a besoin du philosophe, l’artiste lui est nécessaire, et ceci dans un but métaphysique, peut l’éclairer sur elle-même, pour que lui soit enfin opposé, sous une forme pure et définitive, ce que, dans le désordre de son devenir, elle ne voit jamais clairement — donc pour que la nature prenne conscience d’elle-même. C’est Gœthe qui, dans une parole orgueilleuse et profonde, fit entendre que toutes les tentations de à nature ne valent qu’en tant que l’artiste devine ses balbutiements, qu’il va au-devant de la nature et exprime le sens de ces tentatives. « Je l’ai souvent dit, s’écrie-t-il une fois, et le répéterai souvent encore, la cause finale des luttes du monde et des hommes, c’est l’œuvre dramatique. Car autrement ces choses ne pourraient absolument servir à rien. » — Et enfin la nature a besoin du saint, du saint dont le moi s’est entièrement fondu, dont la vie de souffrance a presque perdu, ou même tout à fait perdu son sens individuel, pour se confondre, dans un même sentiment, avec tout ce qui est vivant ; du saint qui subit ce miracle de transformation, qui n’est jamais le jouet des hasards du devenir, cette dernière et définitive humanisation, où pousse sans cesse la pâture pour se délivrer d’elle-même. Il est certain que nous tous nous avons des liens et des affinités qui nous attachent au saint, tout

comme une parenté d’esprit nous unit à l’artiste et au philosophe, il y a des moments et en quelque sorte des étincelles du feu le plus vif et le plus aimant à la clarté desquels nous ne comprenons plus le mot « moi » ; il y a au delà de notre être quelque chose qui, en de pareils moments, passe de notre côté, et c’est pourquoi, du fond de notre cœur, nous désirons qu’il soit construit des ponts entre ici et là-bas.

Il est vrai que, dans notre état d'esprit habituel, nous ne pouvons contribuer en rien à la création de l’homme rédempteur, c’est pourquoi nous nous haïssons nous-mêmes lorsque nous sommes dans cet état d’une haine qui est la source de ce pessimisme que Schopenhauer dut, enseigner de nouveau à notre époque, mais qui existe depuis qu’il existe un désir de culture. La source

de ce pessimisme, mais non point son épanouissement ; son assise inférieure en quelque sorte, non pas son faîte ; son point de départ, non point son aboutissement, car, un jour, il nous faudra apprendre à détester quelque chose d’autre et de plus général, non point seulement notre individu et sa misérable limitation, ses vicissitudes et son âme inquiète, le jour où nous nous trouverons dans cette condition supérieure où nous aimerons aussi autre chose que ce que nous pouvons aimer maintenant.

C’est seulement quand, à l’âge actuel ou dans un âge futur, nous avons admis dans cette communauté supérieure des philosophes, des artistes et des saints, que notre amour et notre haine se verront également assigner un but nouveau. D’ici là nous, avons notre tâche et notre cercle de devoirs, notre haine et notre amour. Car nous savons ce que c’est que la culture. Elle exige, pour appliquer le principe de l’homme conçu par Schopenhauer, que nous préparions, que nous accélérions la création d’hommes semblables, en apprenant à connaître et en faisant disparaître ce qui est une entrave à la venue de ces hommes, bref, que nous luttions infatigablement contre tout ce qui nous a empêchés de réaliser la forme supérieure de notre existence en ne nous permettant pas de devenir nous-mêmes ces hommes tels que les avait conçus

Schopenhauer.

6.

Il est parfois plus facile de convenir d’une chose que de la comprendre. La plupart de ceux qui réfléchiront à la parole suivante seront dans ce cas : « L’humanité doit travailler sans cesse à engendrer quelques grands hommes... cela et nulle autre chose doit être sa tâche. » Combien volontiers voudrait-on appliquer à la société et à son but un enseignement que l'on peut tirer de l’étude de toutes les espèces du monde animal et végétal. On constatera alors que seuls importent quelques exemplaires supérieurs, où seul ce qui est extraordinaire, puissant, compliqué et terrible joue un rôle ; on le ferait volontiers, si les préjugés que l’on tient de l’éducation n’y opposaient la plus vive résistance. Il est en somme facile de comprendre que le but de l’évolution se trouve réalisé quand une espèce a atteint sa limite extrême et qu'elle a réalisé le type intermédiaire qui conduit à une espèce supérieure, et non point lorsque l’espèce présente un nombre considérable d’exemplaires pareils et que ces exemplaires jouissent du plus grand bien-être ou même qu’ils sont les derniers venus dans la même catégorie. Ce but semble être réalisé tout au contraire par les existences qui paraissent dispersées au hasard et qui rencontrent çà et là des conditions favorables à leur développement. On devrait comprendre tout aussi aisément que l’humanité, étant capable d’arriver à la conscience de son but, a le devoir de rechercher et d’établir ces conditions favorables, nécessaires à la création de grands hommes rédempteurs. Mais voilà que l’on soulève je ne sais trop quelles objections : on prétend que le but final doit être dans le bonheur de tous ou du plus grand nombre, qu’il faut le chercher dans l’épanouissement des grandes communautés, et si quelqu’un se décide en hâte à sacrifier sa vie au service d’un État, il y mettrait beaucoup plus de façons et il y réfléchirait à deux fois si ce sacrifice était réclamé non pas par un État, mais par un individu. Il paraît absurde qu'un homme puisse exister à cause d’un autre homme. Qu’il existe au contraire pour tous les

autres, ou du moins pour le plus grand nombre possible ! Voilà ce que l'on exige ! Mais, brave homme que tu es, serait-il donc moins absurde de laisser décider le nombre quand il s'agit de mérite et de valeur ? Car la question se pose ainsi : Comment ta vie, la vie de l'individu atteint-elle sa valeur la plus haute, sa signification la plus profonde ? Comment faire pour la gaspiller le moins possible ? Cela ne peut être qu'en vivant au profit des exemplaires les plus rares et les plus précieux, non point au profit du plus grand nombre, c'est-à-dire, individuellement, des exemplaires les plus précieux. Il faut précisément implanter et cultiver dans l'âme du jeune homme ce sentiment qu'il est lui-même en quelque sorte une œuvre manquée de la nature, mais qu'il est en même temps le témoignage des intentions les plus hautes et les plus merveilleuses de cette artiste. Elle n'a pas atteint son but, devra-t-il se dire, mais je veux honorer sa haute intention en me mettant à son service, de façon à ce que, un jour, elle réussisse mieux.

Avec ce dessein il se place dans le domaine de la culture, car celle-ci est, pour chacun, l'enfant de la connaissance de soi et du sentiment de l'insuffisance individuelle. Chacun de ceux qui se déclarent son partisan déclare par là : « Je vois au-dessus de moi quelque chose de supérieur et de plus humain que moi-même ; aidez-moi tous pour que je parvienne à l'atteindre, de même que je veux aider tous ceux qui témoignent comme moi et qui souffrent du même mal que moi, pour qu'enfin puisse naître de nouveau l'homme qui se sent complet et infini, dans la connaissance et dans l'amour, dans la contemplation et dans le pouvoir, l'homme qui, dans sa totalité, tient à la nature, juge et évaluateur des choses. » Il est difficile de placer quelqu'un dans cette condition d'intrépide connaissance de soi-même, parce qu'il est impossible d'enseigner l'amour. L'amour seul permet à l'âme de se juger elle-même avec un regard lucide, analyseur et méprisant et l'anime du désir de voir plus loin qu'elle-même, pour s'enquérir, de toutes ses forces, d'un moi supérieur, qui se tient encore caché quelque part. Donc, celui-là seul qui s'est attaché de tout cœur à un grand homme, quel qu'il soit, reçoit par là *la première consécration de la culture.*

Les signes qui la font reconnaître sont l'humilité sans dépit, la haine que l'on a de sa propre étroitesse et de son manque d'élan, la compassion avec le génie qui sut s'arracher toujours à nouveau de notre atmosphère lourde et sèche, la divination de tous ceux qui se développent et qui luttent et, enfin, la conviction de rencontrer presque partout la nature dans sa détresse, la nature qui tente de s'approcher de l'homme, qui s'aperçoit avec douleur que l'œuvre est encore manquée, bien qu'elle puisse enregistrer des réussites partielles, des traits, des esquisses de l'œuvre parfaite. Il en est alors des hommes au milieu desquels nous vivons comme d'une accumulation d'ébauches artistiques et précieuses, où tout nous invite à mettre la main à la pâte, à terminer, à assembler ce qui doit être réuni, à compléter ce qui aspire à la perfection.

J'ai appelé « la première consécration de la culture » cette somme de conditions intérieures. Il me faut maintenant peindre l'effet de la *seconde* consécration et je sais fort bien qu'ici ma tâche est plus difficile, car il convient de faire le passage entre le fait intime et l'appréciation du fait extérieur ; le regard doit se porter au loin pour retrouver, dans l'agitation du vaste monde, ce désir de culture tel qu'il le connaît d'après ces premières expériences. L'individu doit utiliser ses désirs et ses aspirations comme un *chiffre* qui lui permet de lire dès lors les aspirations des hommes. Mais, là encore, il ne faut pas qu'il s'arrête. De ce degré il devra s'élever au degré supérieur. La culture n'exige pas seulement de lui ces expériences personnelles, non seulement l'appréciation du monde extérieur qui l'entoure, mais encore et principalement un acte déterminé, à savoir, la lutte pour la culture et la guerre à toutes les influences, toutes les habitudes, toutes les lois, toutes les institutions dans lesquelles il ne reconnaît pas son but, la production du génie.

Celui-là donc qui est capable de se placer sur le second degré est frappé tout d'abord de voir combien *ce but* échappe généralement à la sphère de la connaissance, combien, par contre, la préoccupation de la culture est universelle et combien sont énormes les forces que l'on emploie à son

service. On se demande avec étonnement si une pareille connaissance est indispensable. La nature n'atteindrait-elle pas son but, lors même que le plus grand nombre saurait mal déterminer la raison de ses propres préoccupations ? Celui qui s'est habitué à croire beaucoup en la finalité inconsciente de la nature n'aura pas de peine à répondre : « Il en est ainsi ! Laissez les hommes dire et penser ce qu'ils veulent de leur but final, ils ont conscience qu'une obscure poussée les mène sur le droit chemin. »

Pour pouvoir soulever ici des objections, il faut avoir vécu quelque peu ; mais celui qui est véritablement convaincu que c'est le but de la culture d'accélérer la venue des grands hommes et que la culture ne saurait avoir d'autre but, et qui compare maintenant, celui-là s'apercevra que la formation d'un pareil homme, malgré tout l'étalage et la pompe de la culture, ne se distingue pas beaucoup d'une cruauté persistante, telle qu'on l'inflige aux animaux. Il jugera alors qu'il est nécessaire que «l'obscure poussée» soit enfin remplacée par une volonté constante. Un autre argument se présentera encore à son esprit : il ne faut plus qu'il soit possible que cet instinct, inconscient de son but, cette obscure poussée tant vantée, soient utilisés à des fins toutes différentes et conduits sur des chemins où ce but supérieur, la création du génie, ne pourra jamais être atteint. Il existe, hélas ! une sorte de culture profanée et asservie ! Pour s'en apercevoir, il suffit de regarder autour de soi. Ce sont précisément les forces qui prétendent aujourd'hui accélérer la culture de la façon la plus active qui sont animées d'arrière-pensées et dont l'activité en faveur de la culture n'est ni pure ni désintéressée.

Voici tout d'abord *l'égoïsme des acquéreurs,* qui a besoin de se servir de la culture et qui, par gratitude, lui vient en aide, mais qui voudrait également lui prescrire son but et ses limites. C'est de ce côté-là que vient le théorème et le sorite qui disent à peu près ceci : Autant de connaissance et de culture que possible, pour cela autant de besoins que possible, pour cela autant de production que possible, pour cela autant de gain et de bonheur que possible. Telle est la formule séductrice. Les

adhérents de la culture définiraient celle-ci : l'intelligence que l'on mettrait à accommoder ses besoins et leur satisfaction à l'époque actuelle, en disposant, en même temps, des meilleurs moyens pour gagner de l'argent aussi facilement que possible. Former autant d'hommes que possible qui circuleraient à peu près comme une monnaie a cours, c'est à cela qu'ils viseraient, et, d'après cette conception, un peuple serait d'autant plus heureux qu'il posséderait beaucoup de ces hommes qui circuleraient comme argent courant. C'est pourquoi les établissements pédagogiques modernes se proposeraient de développer chacun de leurs élèves selon sa valeur, à devenir *courant,* à l'éduquer de telle sorte qu'il puisse bénéficier, selon la mesure de sa compétence et de son savoir, de la plus grande somme de bonheur et d'avantages. On exige ici que l'individu, appuyé sur une pareille culture générale, soit capable de se taxer exactement lui-même de façon à savoir ce qu'il doit exiger de la vie. Et, en fin de compte, on affirme qu'il existe une union naturelle et nécessaire «de l'intelligence et de la propriété », «de la richesse et de la culture :» mieux encore, que cette union est une nécessité *morale.* Toute culture paraît répréhensible qui rend solitaire, qui impose des buts plus élevés que l'argent et le profit, qui use de beaucoup de temps. On a l'habitude de calomnier ces façons plus sérieuses de cultiver l'esprit en le traitant d'« égoïsme raffiné » ou d'« épicuréisme immoral ». Il est vrai que pour se conformer ici à la mode courante, on prise précisément le contraire, à savoir une culture rapide qui mène *à* devenir bientôt un être qui gagne de l'argent et que cette culture soit juste assez profonde pour que cet être puisse gagner beaucoup d'argent. On ne permet à l'homme qu'autant de culture qu'il en est besoin dans l'intérêt du profit général et des usages du monde, mais on l'exige aussi de lui. On dit, en résumé, que l'homme a un droit indispensable au bonheur sur la terre, c'est pourquoi la culture lui est nécessaire, mais à cause de cela seulement !

Mais, vraiment, il n'y aurait pas de quoi remuer le petit doigt en faveur de la culture allemande, si l'Allemand, sous le nom de culture, qui lui fait encore défaut et qu'il devrait acquérir

maintenant, n’entendait que les artifices et les agréments qui enjolivent la vie, y compris l’ingéniosité des maîtres de danse et des tapissiers, s’il ne devait s'appliquer, dans son langage, qu’aux règles académiques et à une certaine civilité générale. La dernière guerre et le contact personnel avec les Français ne semblent pourtant pas avoir suscité d’aspirations plus hautes et je soupçonne souvent l’Allemand de vouloir se dérober au devoir ancien que lui imposent ses dons merveilleux et la singulière profondeur, le sérieux de sa nature. Il aimerait beaucoup mieux s'amuser à faire le singe, apprendre des manières et des tours qui rendraient sa vie plus divertissante. On ne saurait faire une injure plus grave à l’esprit allemand qu’en le traitant comme s’il était de cire, malléable au point que l’on pourrait un jour, par un simple modelage, lui donner de l'élégance. Et s’il était malheureusement vrai qu’un grand nombre d'Allemands se sentiraient disposés à se laisser ainsi modeler et redresser, il faudrait répéter sans cessé, jusqu’à ce que l’on finisse par l’entendre : « Elle n’habite plus du tout en vous, cette vieille façon allemande, qui, bien qu’elle soit dure, âpre et pleine de résistance, est pourtant la matière la plus précieuse, celle que seuls les grands sculpteurs peuvent utiliser, parce que seule elle est digne d’eux. Ce que vous avez en vous est, par contre, une matière molle et pâteuse. Faites-en ce que vous voulez, pétrissez d’élégantes poupées et des idoles intéressantes, le mot de Richard Wagner demeurera toujours vrai : « L'Allemand est anguleux et gauche lorsqu’il veut affecter de bonnes manières, mais il apparaît sublime et supérieur à tous quand on le met au feu. » Les élégants ont toutes les raisons de se mettre en garde contre ce feu allemand, car il pourrait les délivrer un jour, eux, leurs poupées et leurs idoles de cire.

On pourrait, à vrai dire, trouver encore une autre origine, une origine plus profonde, à ce penchant vers les «belles formes» qui prévaut en Allemagne. Il tient à la hâte, à cet empressement essoufflé à saisir le moment, à la précipitation qui fait cueillir le fruit quand il est encore vert, à cette course et cette chasse qui met sur le visage de tous l’empreinte de la

peur et qui maquille en quelque sorte tout ce qu'il peut. Comme s'ils agissaient sous l'empire d'une boisson qui ne les laisse plus respirer librement, ils continuent, dans leur choquante insouciance, à être les esclaves tourmentés des trois M, le moment, le milieu et la mode. Leur manque de dignité et de pudeur saute alors aux yeux, à tel point qu'une élégance mensongère devient nécessaire pour pouvoir masquer la maladie de la hâte sans dignité. Car, chez l'homme moderne, la mode avide des belles formes correspond à la laideur du contenu : celle-là doit cacher, celle-ci doit être cachée. Être cultivé, cela veut dire maintenant ne pas laisser voir combien on est misérable et mauvais, combien l'avidité de parvenir prend les allures de la bête fauve, combien on est insatiable dans le désir de collectionner, égoïste et sans pudeur dans le besoin de la jouissance.

Souvent, lorsque je montrais à quelqu'un l'absence de toute culture allemande, je m'entendais objecter : « Mais cette absence est toute naturelle, car les Allemands ont été jusqu'à présent trop pauvres et trop modestes. Attendez que nos compatriotes soient devenus riches et conscients d'eux-mêmes, alors ils auront aussi une culture ! » Il se peut que la foi sauve, en tous les cas cette façon de foi ne me sauve point, parce que je sens que la culture allemande à laquelle on ajoute foi ici — celle de la richesse, du vernis et de la simulation maniérée — est précisément l'antipode hostile de la culture allemande à laquelle moi j'ajoute foi. Certes, celui qui doit vivre parmi les Allemands souffre beaucoup de la grisaille si décriée de leur vie et de leurs sens, de l'absence complète du goût de la forme qui se manifeste chez eux, de leur esprit stupide et apathique, de la candeur qu'ils mettent dans les rapports délicats avec leurs semblables, plus encore de ce qu'ils ont de louche, de quelque peu dissimulé et de malpropre dans le caractère. Il est douloureusement affecté par le plaisir indéracinable qu'ils prennent à tout ce qui est faux et contrefait, à l'imitation grossière, à la traduction de ce qu'il y a de bon à l'étranger en quelque chose de national qui est mauvais. Maintenant que s'ajoute encore à tout cela comme le pire des maux l'inquiétude

fiévreuse, cette fureur du succès et du gain, cette estimation trop haute des choses du moment, il est révoltant de devoir penser que toutes ces maladies et toutes ces faiblesses ne doivent par principe jamais être guéries, mais seulement et sans cesse couvertes d'un fard au moyen de cette «culture des formes intéressantes » ! Et il en est ainsi chez un peuple qui a produit Schopenhauer et Wagner, chez un peuple qui doit encore souvent produire des individualités du même genre. Ou bien nous tromperions-nous peut-être de la façon la plus désolante ? Tous deux ne devraient-ils pas nous garantir que des forces semblables aux leurs existent encore dans l'esprit allemand, dans l'âme allemande ? Seraient-ils eux-mêmes des exceptions, les derniers aboutissants et les dernières mascottes, si je puis dire, de qualités que l'on tenait autrefois pour allemandes ? Je ne sais trop que répondre ici et je reviens à mon sujet, pour reprendre mes considérations générales, dont j'ai été détourné par des doutes pleins d'inquiétudes.

Je suis loin d'avoir énuméré toutes les puissances qui encouragent peut-être la culture, sans que l'on puisse cependant discerner le but que celle-ci doit atteindre : la production du génie. Trois de ces puissances ont été nommées : l'égoïsme de ceux qui veulent acquérir des biens ; l'égoïsme de l'État ; l'égoïsme de tous ceux qui ont des raisons de dissimuler et de se cacher sous une apparence différente de ce qu'ils sont. Je mentionne en troisième lieu l'*égoïsme de la science* et la singulière attitude de ses serviteurs, les *savants.*

La science est à la sagesse ce que la vertu est à la sainteté ; elle est froide et sèche, elle est sans amour et ne sait rien d'un sentiment profond d'imperfection et d'une aspiration plus haute. Elle est tout aussi utile à elle-même qu'elle est nuisible à ses serviteurs, en ce sens qu'elle transporte sur ses serviteurs son propre caractère et que par là elle dessèche ce qu'ils peuvent avoir d'humain en eux. Tant que l'on entend par culture l'encouragement de la science, elle passe avec une froideur implacable à côté des grands hommes passionnés, car la science ne voit partout que des problèmes de la connaissance et, dans le domaine qu'elle s'est réservé, la

souffrance apparaît comme quelque chose d'insolite et d'incompréhensible et devient, par conséquent, elle aussi, un problème.

Qu'on s'habitue à transformer toute expérience en un jeu de questions et de réponses dialectiques, en une simple affaire de raisonnement et l'on s'apercevra qu'au bout de fort peu, de temps, avec une activité pareille, l'homme en est réduit à agiter ses os comme un squelette. Chacun sait et voit cela. Mais comment est-il alors possible que la jeunesse ne s'effraie pas du spectacle qu'offrent ces squelettes et qu'elle ne cesse de s'abandonner à la science, aveuglément, sans choix et sans mesure. Le prétendu « instinct de vérité » ne joue ici aucun rôle, car comment un instinct pourrait-il pousser à rechercher la connaissance pure, froide et sans suite ? Ce que sont, au contraire, les véritables forces actives dont sont animés les serviteurs de la science, l'esprit dépourvu de préventions ne le comprend que trop bien. Il conviendrait donc d'examiner et de disséquer une fois les savants, après qu'ils se sont eux-mêmes habitués à tâter et à décomposer audacieusement tout au monde, sans excepter ce qu'il y a de plus vénérable. Si je dois dire ce que je pense, j'affirmerai que le savant se compose d'un mélange compliqué d'impulsions et de réactions très dissemblables, il est à tous les points de vue un métal impur. On trouve chez lui, tout d'abord, une forte curiosité, qui s'accroît toujours davantage, l'aspiration aux aventures de la connaissance, la suggestion continuelle et toujours plus puissante de ce qui est nouveau et rare, une opposition à ce qui est vieux et ennuyeux. Il faut y ajouter un certain instinct de jeux et de recherches dialectiques, la joie du chasseur qui, dans le domaine de la pensée, dépiste les ruses du renard, de telle sorte que ce n'est pas la vérité que l'on cherche, mais que la recherche l'intéresse par elle-même et que le plaisir essentiel consisté à couvrir les pistes, à cerner, à réduire habilement à merci. En outre, l'instinct de la contradiction se plaît à se manifester ; la personnalité veut s'affirmer et se faire sentir envers et contre tous ; le combat devient un plaisir, la victoire individuelle un but, tandis que la lutte pour la vérité n'est plus

qu’un prétexte.

On rencontre encore chez le savant, pour une bonne part, la volonté de découvrir *certaines* « vérités », et cela par soumission à l'égard de certaines personnalités puissantes, de certaines castes, opinions, églises, par soumission à l’égard de certains gouvernements, parce qu’il sent qu’il se rend utile à lui-même en mettant la « vérité » de leur côté. Le savant se distingue aussi, moins régulièrement mais encore assez souvent, par les qualités suivantes :

En premier lieu, l’honnêteté et le sens de la simplicité, vertus très appréciables quand elles sont autre chose que de la maladresse et le manque d’habitude dans la dissimulation, ce pourquoi il faut encore un certain esprit. En effet, partout où l’esprit et la souplesse frappent à première vue, il faut être quelque peu sur ses gardes et douter de la droiture de caractère. D’autre part cette honnêteté ne vaut souvent pas grand-chose et sur le domaine de la science elle est rarement féconde, vu qu’elle est affaire d’habitude et qu’elle ne dit généralement la vérité que quand il s’agit de choses simples ou indifférentes, car il y a là une certaine paresse à vouloir dire plutôt la vérité qu’à la taire. Tout ce qui est nouveau exigeant on changement de point de vue, l’honnêteté vénère, autant que cela est possible, l’opinion ancienne et elle reproche, à celui qui défend la nouveauté, son manque de jugement. La doctrine de Copernic a certainement rencontré de l’opposition parce qu’elle avait l'évidence et l’habitude contre elle. La haine de la philosophie, qui se rencontre souvent chez les savants, est avant tout une haine des syllogismes et des démonstrations artificielles. On peut même dire qu’au fond chaque génération de savants possède sans le vouloir une mesure déterminée de perspicacité permise ; tout ce qui dépasse cette mesure est mis en doute et presque considéré comme un argument à invoquer contre l’honnêteté.

En deuxième lieu, un regard pénétrant pour tout ce qui se trouve dans le proche voisinage, allié à la plus grande myopie quand il s’agit de juger ce qui est lointain et d’ordre général. Le champ visuel du savant est généralement très étroit et pour

apercevoir les objets il faut qu'il s'en approche de très près. S'il veut passer d'un point qu'il vient d'étudier à un autre, il est obligé de déplacer tout son appareil visuel vers ce point. Il découpe l'image en une série de taches, comme quelqu'un qui, au théâtre, se sert d'une lorgnette pour voir la scène et dont le regard embrasse tour à tour une tête, le morceau d'un vêtement, mais sans parvenir à regarder l'ensemble. Ces taches différentes, il ne les voit jamais réunies et il se voit dans l'obligation d'inférer au lien qui les rattache, c'est pourquoi il n'a jamais de forte impression d'ensemble. Il jugera, par exemple, un écrit dont il n'est pas en état de voir l'ensemble d'après quelques morceaux, quelques phrases, quelques fautes ; il serait prématuré de prétendre que pour lui un tableau à l'huile n'est qu'un sauvage amas de pâtés.

En troisième lieu l'insipidité et la vulgarité de sa nature, qu'il montre dans ses sympathies et ses antipathies. Doué de ces qualités, il réussit surtout dans les travaux historiques, quand il conforme les mobiles qu'il prête aux hommes du passé aux mobiles qui lui sont connus. C'est dans une taupinière qu'une taupe se retrouve le plus facilement. Il est gardé contre toutes les hypothèses, d'ordre artistique et contre toutes les licences. S'il a de la persévérance, il fouille dans les motifs du passé, car il en trouve en lui-même qui sont du même ordre. À vrai dire, pour cette raison, il est généralement incapable de comprendre et d'apprécier ce qui est rare, sublime, exceptionnel, par conséquent ce qui est seul important et essentiel.

En quatrième lieu, la pauvreté de sentiment et la sécheresse. Ces qualités prédisposent le savant à la vivisection. Il ne se doute pas des souffrances que l'entendement apporte souvent avec soi, c'est pourquoi il ne craint pas de s'aventurer sur les domaines où d'autres sentent leur cœur frémir. Il est froid, de sorte que volontiers on le tiendrait pour cruel. On pourrait aussi le croire audacieux, mais il ne l'est point, pareil au mulet qui côtoie l'abîme sans connaître le vertige.

En cinquième lieu, l'idée médiocre qu'il a de lui-même, sa modestie. Les savants, bien qu'ils soient relégués parfois dans

un coin misérable, n’ont pas le sentiment du sacrifice, de l’abandon. Ils semblent parfois se rendre compte, dans leur for intérieur, qu’ils n’appartiennent pas à la gent ailée, mais à la gent rampante. Cette qualité les rend presque touchants.

En sixième lieu, la fidélité qu’ils vouent à leurs maîtres et à leurs conducteurs. À ceux-là ils voudraient aider de tout cœur et ils savent bien que c’est avec la vérité qu’ils leur aideraient le mieux. Car ils sont doués de reconnaissance, parce que c’est par la reconnaissance seule qu’ils ont pu pénétrer dans le vénérable portique de la science, où jamais leur propre effort n’eût pu leur donner accès. Celui qui sait aujourd’hui s’ériger en maître dans un domaine accessible aux esprits médiocres qui peuvent y travailler avec succès, celui-là devient un homme célèbre dans le temps le plus bref, tant est considérable le nombre de ceux qui veulent se presser autour de lui. Il est vrai que chacun de ces fidèles et de ces obligés devient aussi pour le maître une calamité, parce que, tous, ils veulent l’imiter et qu’alors ses infirmités semblent comme démesurées et exagérées, quand on les aperçoit sur des êtres aussi médiocres, alors qu’au contraire les vertus du maître sont diminuées dans la même proportion dès qu’on les retrouve chez les disciples.

En septième lieu, la routine professionnelle qui pousse le savant à suivre toujours la même voie où il a été poussé, la véracité par inadvertance, conformément à une habitude prise. De pareilles natures deviennent des collectionneurs, des commentateurs, des confectionneurs d’index et d’herbiers ; ils s’instruisent et font des recherches sur le même domaine, simplement parce qu’ils ne songent jamais qu’il existe d’autres domaines encore. Leur assiduité a quelque chose de la formidable bêtise inhérente à la pesanteur, c’est pourquoi ils arrivent souvent à abattre beaucoup de besogne.

En huitième lieu, la fuite devant l’ennui. Tandis que le véritable penseur ne désire rien autant que les loisirs, le savant ordinaire les fuit, parce qu’il ne sait qu’en faire. Sa consolation, ce sont les livres, c’est-à-dire qu’il écoute comment les autres pensent et qu’il passe ainsi tout le long du jour à s’occuper agréablement. Il choisit en particulier les livres auxquels il

prend d’une façon quelconque une part personnelle, dont la lecture peut éveiller quelque peu ses sympathies et ses antipathies. Ces ouvrages auront trait à sa propre activité, à celle de sa caste, ils toucheront à ses opinions politiques et esthétiques ou seulement à ses idées grammaticales ; s’il possède lui-même une spécialité scientifique, il ne manquera pas de moyens pour tuer les mouches et dissiper son ennui.

En neuvième lieu, le mobile du gagne-pain, qui équivaut en somme aux fameux « borborygmes d’un estomac délabré ». On sert la vérité, lorsqu’elle est capable de nous conduire directement à des traitements ou à des situations plus élevées, ou du moins de nous faire acquérir les bonnes grâces de ceux qui ont à dispenser les places et les honneurs. Mais c’est *cette* vérité seule qu'on est prêt à servir, c’est pourquoi on peut tracer une limite rigoureuse entre les vérités avantageuses, servies par un grand nombre, et les vérités désavantageuses, auxquelles ne s’adonnent que quelques-uns, dont on ne peut pas dire : *ingenii largetor venter.*

En dixième lieu, l’estime des confrères, la crainte de leur mépris. Mobile plus rare, mais supérieur au précédent, que l’on rencontre encore assez fréquemment. Tous les membres de la confrérie se surveillent les uns les autres de la manière la plus jalouse, de telle façon que la vérité dont tant de choses dépendent, le pain, la position, l’honneur, soit authentiquement baptisée au nom de son inventeur. On rend rigoureusement hommage à l'autre pour la vérité qu’il a trouvée, afin qu’il vous rende la pareille si l’on se trouvait dans le cas de trouver un jour, à son tour, une vérité. La contre-vérité, l'erreur, sont dévoilées avec fracas, pour que le nombre des compétiteurs ne devienne pas trop grand. Mais parfois aussi on fait crever la vérité véritable, de façon à faire de la place pour un temps à l’erreur opiniâtre et audacieuse. Ici, pas plus qu’ailleurs, les « idiotismes moraux », que l’on appelle généralement tours de fripons, ne font défaut.

En onzième lieu, le savant par vanité, espèce déjà beaucoup plus rare. Il veut, autant que possible, posséder un domaine à lui tout seul et dans ce but il tourne son attention vers les

curiosités, surtout si ces curiosités lui occasionnent des frais extraordinaires, des voyages, des fouilles, des relations nombreuses dans tous les pays. Il se contente généralement d'être, lui aussi, l'objet d'une curiosité étonnée et ne songe pas à gagner son pain par le moyen de ses savantes recherches.

En douzième lieu, le savant par passion du jeu. Son amusement consiste, à trouver des devinettes dans les sciences et à les résoudre ; il le fera sans grand effort pour ne pas perdre le sentiment qu'il agit en joueur. C'est pourquoi il évitera aussi de pénétrer dans les profondeurs, mais il lui arrivera parfois de percevoir quelque chose que le savant qui fait de la science son gagne-pain, avec son regard rampant, n'apercevra jamais.

Si, en fin de compte, j'indiquais encore, en treizième lieu, comme modèle de savant, l'instinct de justice, on pourrait m'objecter que cet instinct noble jusqu'à être métaphysique est particulièrement difficile à distinguer des autres et qu'il paraît être, pour l'œil humain, insaisissable et indéfinissable. C'est pourquoi j'ajoute cette dernière catégorie, en souhaitant que, parmi les savants, l'instinct de justice soit plus fréquent et plus agissant qu'il n'est visible. Car il suffit qu'une étincelle du foyer de justice tombe dans l'âme d'un savant pour que sa vie et son activité en soient embrasées, et purifiées, de telle sorte qu'il ne trouve plus de repos et qu'il s'échappe à tout jamais de cet état d'esprit tiède ou glacé dans lequel les savants ordinaires accomplissent leur tâche quotidienne.

Qu'on imagine maintenant tous ces éléments profondément mêlés les uns aux autres, ou quelques-uns d'entre eux seulement réunis en un alliage, et l'on saura comment se forment les serviteurs de la vérité. Il est extrêmement curieux de constater comment, au bénéfice d'une affaire, qui est, en somme, extrahumaine et surhumaine, la connaissance pure est détachée de, toute causalité, par conséquent dépourvue de passion, de constater comment une quantité de petites passions de tout ordre se trouvent fondues en une combinaison chimique et comment la *résultante* du savant parvient à se transfigurer à la lumière de cette affaire sublime et supérieure

et absolument désintéressée, au point que l'on oublie complètement les mélanges et les combinaisons qui ont été nécessaires à sa protection. Il y a cependant des moments où il faut y penser et en faire souvenir, c'est quand l'importance du savant par rapport à la culture est mise en question. Car celui qui sait observer s'apercevra que le savant, conformément à sa nature, est *infécond,* ce qui est une conséquence de sa formation, et qu'il est animé d'une sorte de haine naturelle contre les hommes féconds. Ceci explique pourquoi, de tous temps, les génies et les savants se sont combattus. Les uns veulent tuer la nature, la décomposer et la comprendre, les autres entendent l'augmenter par une nouvelle nature vivante. Il en résulte, par conséquent, une opposition de sentiments et d'activités. Les époques complètement heureuses n'avaient pas besoin du savant et l'ignoraient, les époques malades et rechignées le considéraient comme l'homme le plus élevé et le plus digne et le plaçaient au premier rang.

Qui donc serait assez médecin pour pouvoir dire où, en est notre temps quant à l'état de santé et quant aux maladies ? Ce qu'il y a de certain, c'est que, maintenant encore, sur bien des domaines, le savant est estimé trop haut ; voilà pourquoi son influence est néfaste, surtout pour ce qui concerne le génie naissant. Le savant n'a pas de cœur pour la misère de celui-ci ; il parle de lui avec une voix sévère et froide, et trop vite il hausse les épaules lorsqu'il se trouve en présence de quelque chose d'étrange et d'absurde dont il n'a ni le temps ni l'envie de s'occuper. Lui aussi ne sait pas quel est le but de la culture.

Mais, pour parler d'une façon plus générale, à quel résultat sommes-nous arrivés par toutes ces considérations ? Nous avons acquis la conviction que, partout où la culture paraît aujourd'hui le plus fortement encouragée, on ne sait rien de ce but. Que l'État fasse valoir hautement le zèle qu'il a dépensé en faveur de la culture, il ne la favorise que pour se favoriser lui-même et ne conçoit pas qu'il y ait un but qui soit supérieur à son bien et à son existence. Ce que veulent les profiteurs en demandant sans cesse l'instruction et l'éducation, ce n'est, en fin de compte, que le profit. Quand ceux qui se réclament de la

forme s’attribuent le véritable travail en faveur de la culture et s'imaginent par exemple que tout art leur appartient et se trouve au service de leurs besoins, il n’apparaît qu’une chose avec certitude, c’est qu’ils veulent s’affirmer eux-mêmes en affirmant la culture et que par conséquent, eux aussi, n’ont pas pu s’élever au-dessus du malentendu qui existe au sujet de ce problème. Je viens de parler à satiété du savant. Quel que soit donc le zèle que mettent les quatre puissances réunies à se préoccuper de la manière dont elles pourraient utiliser la culture à leur profit, elles n’en apparaissent pas moins débiles et dépourvues d’esprit dès que leur intérêt n’est pas en jeu. Voilà pourquoi les conditions nécessaires à la création du génie ne se sont pas améliorées en ces temps derniers. La répugnance qu’inspirent les hommes originaux a, tout au contraire, augmenté au point que Socrate n’aurait pas pu vivre parmi nous et qu’en tout cas, il n’aurait pas atteint l’Age de soixante-dix ans.

Je rappelle ici ce que j’ai déjà exposé dans mon troisième chapitre. Notre monde moderne n’a pas un aspect définitif et durable au point que l'on pourrait prophétiser que l’idée de culture possède, elle aussi, un caractère permanent. On peut même considérer comme probable que le millénaire qui va venir verra naître quelques nouvelles inventions, dont, pour le moment, l’énoncé ferait dresser les cheveux sur la tête de nos contemporains. La croyance en la *signification métaphysique de la culture* n’apparaîtrait pas, en fin de compte, si effrayante, mais il n’en serait pas ainsi de quelques déductions que l’on pourrait en tirer pour l'éducation et l’enseignement public.

À vrai dire, une dose tout à fait inusitée de réflexion serait aujourd’hui nécessaire pour s’abstraire des établissements pédagogiques actuels, en vue d’envisager des institutions absolument différentes et autrement organisées, alors que la seconde ou la troisième génération qui suivra la nôtre en apercevra déjà la nécessité, tandis que les efforts de nos éducateurs de l’enseignement supérieur actuel aboutissent à ce résultat qu’ils produisent des savants, des fonctionnaires de l’État, des négociants ou des philistins de la culture ou encore

un produit composé de tous ces éléments, ces établissements dont l'invention reste encore à faire, auraient, tout au contraire, une tâche beaucoup plus difficile que d'agir contre la nature en dressant un jeune homme pour en faire un savant. La difficulté réside cependant pour l'homme en ceci qu'il lui faut désapprendre ce qu'il sait en vue de se fixer un but nouveau et il sera extrêmement difficile d'échanger contre des idées nouvelles des principes fondamentaux de notre éducation actuelle, lesquels ont leurs racines dans le moyen-âge et visent à imiter le savant médiéval comme type de l'instruction parfaite.

Maintenant déjà, il paraît opportun d'envisager ces contradictions, car il faut qu'une génération commence la lutte au cours de laquelle la génération suivante remportera la victoire. Maintenant déjà l'individu qui a compris ces nouvelles idées fondamentales de la culture se trouve devant un carrefour. S'il suit l'une des routes qu'il aperçoit, son époque le considérera comme le bienvenu, elle lui prodiguera des couronnes et des récompenses, de puissants partis le soutiendront, il aura derrière lui, aussi bien que devant lui, des hommes qui seront animés du même sentiment, et quand, le premier parlera, son mot d'ordre trouvera des échos jusqu'au dernier rang. Le premier devoir sera ici de lutter « dans le rang », le second de traiter en ennemis tous ceux qui sortiront du rang. L'autre route lui réservera la société de singuliers compagnons ; elle est plus difficile, plus tortueuse et plus aride ; ceux qui suivent la première se moquent de lui, parce qu'il ne progresse que péniblement et qu'il court souvent des dangers ; ils essayent même de l'attirer de leur côté. Quand par hasard les deux routes se croisent, il se voit maltraité, jeté à l'écart ou isolé par le vide que l'on fait autour de lui. Or, que signifie l'institution de ta culture pour ces voyageurs si différents qui suivent deux routes ? La foule énorme de ceux qui, sur la première route, se pressent vers le but ne voit dans cette institution que des règles et des lois au moyen desquelles l'ordre s'introduit dans ses rangs, en vue d'une poussée en avant, des règles et des lois qui excluent de cette foule tous les

récalcitrants et tous les solitaires, tous ceux qui visent à des buts encore plus élevés et plus lointains. Pour l’autre foule, plus petite, qui suit la seconde route, l’institution aurait un tout autre but à remplir ; appuyée au rempart d’une organisation solide elle veut éviter, pour son compte, d’être balayée et dispersée par d’autres flots, éviter que les individus qui la composent se flétrissent dans un précoce épuisement ou qu’ils soient même détournés de la grande tâche qu’ils se sont imposée.

Ces individus doivent achever leur œuvre. Voilà le sens de leur réunion, et tous ceux qui prennent part à l’institution doivent s’efforcer de préparer, par une épuration continuelle et une sollicitude mutuelle, en eux et autour d’eux, la naissance du génie et l'aboutissement de son œuvre. Le sombre est assez considérable de ceux qui, bien que doués médiocrement, sont appelés à cette collaboration. C’est seulement en se soumettant à une pareille détermination qu’ils éprouvent le sentiment d’accomplir un devoir et de vivre avec un but une vie pleine d’importance. Mais ce sont précisément ces talents que la voix séductrice de la « culture » à la mode détourne de leur chemin et rend étrangers à leur instinct, et cette tentation s’adresse à leurs penchants égoïstes, à leur faiblesse et à leur vanité ; l’esprit du temps leur murmure à l’oreille avec un zèle insinuant :

« Suivez-moi et n’allez pas là-bas ! Car là-bas vous n’êtes que des serviteurs, des aides, des instruments, éclipsés par des natures supérieures, sans jamais pouvoir vous réjouir de votre originalité ; on vous tire par des fils, on vous met dans des chaînés, on vous traite en esclaves et en automates. Avec moi vous jouissez en maîtres de votre libre personnalité ; vos dons peuvent

Les meilleurs succomberont certainement à de pareilles séductions. En fin de compte, ce qui décide ici ce n’est pas la rareté et la puissance des dons, mais l’influence d’une certaine disposition héroïque et le degré de parenté intime et de communion avec le génie. Car il y a des hommes qui considèrent que c’est pour eux une calamité personnelle,

quand ils voient le génie lutter péniblement, exposé au péril de se détruire lui-même, ou quand l'œuvre de celui-ci est écartée avec indifférence par l'égoïsme à courte vue de l'État, la platitude des acquéreurs et la sèche frugalité des savants. J'espère donc qu'il y en aura quelques-uns qui comprendront ce que je veux dire, lorsque je présente les destinées de Schopenhauer et en vue de quoi, selon mon idée, Schopenhauer éducateur doit éduquer.

7.

Mais, pour écarter, une fois pour toutes, toutes les réflexions qui concernent un avenir lointain et un bouleversement possible du système d'éducation, que devrait-on souhaiter actuellement et, le cas échéant, procurer à un philosophe en voie de développement, pour lui permettre du moins de respirer et, au meilleur cas, de parvenir à l’existence certainement difficile et tout au moins possible que mena Schopenhauer ? Que faudrait-il inventer, en outre, pour donner plus d’efficacité à son influence sur ses contemporains ? Et quels obstacles conviendrait-t-il d’enlever pour que, avant tout, son exemple puisse avoir son plein effet, pour que le philosophe éduque à son tour des philosophes ? C’est ici que notre *Considération* passe dans le domaine pratique et scabreux.

La nature veut toujours être d’une utilité pratique, mais, pour remplir ce but, elle ne s’entend pas toujours à trouver les voies et moyens les plus adroits. C’est là son grand chagrin et c’est ce qui le rend mélancolique. Que pour l'homme elle veuille donner à l'existence une signification et une importance, en créant le philosophe et l’artiste, c’est ce qui apparaît comme certain, étant donné son aspiration à la délivrance. Mais combien incertain, combien faible et pauvre est l’effet qu’elle atteint le plus souvent avec les philosophes et les artistes ! Combien rarement elle parvient même à obtenir un effet quelconque ! Surtout en ce qui concerne le philosophe, son embarras est grand lorsqu’elle veut donner à celui-ci une utilisation générale. Ses moyens ne semblent être que tâtonnements, idées subtiles inspirées par le hasard, de telle sorte que ses inventions se trouvent le plus souvent en défaut et que la plupart des philosophes ne peuvent être d’aucune utilité générale. Les procédés de la nature prennent l’aspect de gaspillages, mais ce n’est pas là le gaspillage d’une criminelle exubérance, c’est celui de l’inexpérience. Il faut admettre que si la nature était un homme, elle ne parviendrait pas à se tirer

du dépit qu'elle s’occasionnerait à elle-même et des malheurs qui en résultent pour elle. La nature envoie le philosophe dans l’humanité comme une flèche ; elle ne vise pas, mais elle espère que la flèche restera accrochée quelque part. Mais, ce faisant, elle se trompe use infinité de fois et elle en a du dépit. Dans le domaine de la culture, elle est aussi prodigue que quand elle plante ou quand elle sème. Elle accomplit ses desseins d’une façon grossière et lourde, ce qui l'oblige à sacrifier beaucoup trop de forces. L'artiste, d’une part, et, d’autre part, les connaisseurs et les amateurs de son art sont entre eux dans le rapport de la grosse artillerie et d'une nuée de moineaux. Seuls les simples d’esprit feront rouler une avalanche pour enlever Un peu de neige ou assommeront un homme pour toucher la mouche qui est posée sur son nez. Les artistes et les philosophes sont un argument contre la finalité de la nature dans ses moyens, bien qu’ils constituent une excellente preuve pour la sagesse de ses fins. Ils ne touchent jamais que le petit nombre, alors qu’ils devraient toucher tout le monde, et la façon dont le petit nombre est touché ne répond pas à la force que mettent les philosophes et les artistes à tirer leur grosse artillerie. Il est désolant de devoir évaluer si différemment l’art en tant qu’œuvre et l’art en tant qu’effet : sa cause apparaît formidable, son effet a quelque chose de paralysé, comme s’il n’était qu’un écho affaibli. Sans doute l’artiste accomplit son œuvre selon la volonté de la nature, pour le bien des autres hommes. Pourtant il sait que personne, parmi ces autres hommes, ne comprendra et n’aimera son œuvre comme il la comprend et l’aime lui-même. Ce degré supérieur et unique dans l’amour et la compréhension est donc nécessaire, conformément à une disposition maladive de la nature, pour qu’un degré inférieur soit créé. Le plus grand et le plus noble servent de moyens pour donner naissance à ce qui est médiocre et vulgaire. C’est que la nature est mauvaise ménagère, ses dépenses étant infiniment supérieures au bénéfice qu’elle en tire, de sorte que, malgré toutes ses richesses, elle finira un jour par se ruiner. Elle se serait arrangée d’une façon bien plus raisonnable si elle s’était

imposé comme règle de faire moins de dépenses et de s’assurer des revenus centuples, s’il existait par exemple moins d’artistes et que ceux-ci fussent de capacités moindres, mais, par contre, plus d’hommes réceptifs, doués d’une plus grande force d’absorption et d’une espèce plus vigoureuse que les artistes eux-mêmes. De la sorte l’effet de l’œuvre d’art, par rapport à sa cause, apparaîtrait comme un centuple retentissement. Ou bien ne devrait-on pas au moins s’attendre à ce que la cause et l'effet fussent de force égale ? Mais combien la nature répond peu à cette attente !

Il semble parfois que l’artiste, et en particulier le philosophe, ne soit qu'un *hasard* dans son époque, qu’il n’y soit entré que comme un ermite, comme un voyageur égaré et resté en arrière. Qu’on se rende donc une fois bien compte combien Schopenhauer est grand, partout et en toutes choses, et combien l’effet produit par son œuvre est médiocre et absurde. Rien ne peut sembler plus humiliant pour un honnête homme de ce temps que de se rendre compte à quel point Schopenhauer y est une apparition fortuite et de quelles puissances, de quelles impuissances a dépendu l’échec de son action. Tout d’abord et longtemps il souffrit de l’absence de lecteurs ; et c’est là une honte durable pour notre époque littéraire ; ensuite, lorsque vinrent les lecteurs, ce fut le manque de conformité de ses premiers témoins publics ; plus encore, à ce qu’il me semble, l’incompréhension de tous les hommes modernes vis-à-vis de tous les livres, car personne à l’heure qu’il est ne veut plus prendre les livres au sérieux. Peu à peu, un nouveau danger s’est ajouté aux autres, né des tentatives multiples qui ont été faites pour adapter Schopenhauer à la débilité du temps ou pour l’ajouter comme un élément étranger, une sorte de condiment agréable que l’on mêlerait aux mets quotidiens en guise de piment métaphysique. C'est de cette façon qu’il a été connu peu à peu et qu’il est devenu célèbre et je crois qu’il y a maintenant plus de gens qui connaissent son nom que celui d’Hegel. Et, malgré cela il est encore un solitaire, malgré cela, jusqu’à présent, et n’a pas encore exercé d’influence. Ses véritables adversaires littéraires

et les aboyeurs peuvent, moins que personne, revendiquer l’honneur d’avoir entravé cette renommée, d’une part, parce qu’il y a peu d’hommes qui aient la patience de le lire et, d’autre part, parce que ceux qui ont cette patience se trouvent directement amenés à Schopenhauer. Qui donc se laisserait empêcher par un ânier de monter un beau cheval, quel que soit l’éloge que celui-ci fasse de son âne aux dépens du cheval ?

Celui donc qui a connu la déraison de la nature dans notre temps devra réfléchir aux moyens de donner ici un coup d’épaule. La tâche qu’il aura à remplir sera de faire connaître Schopenhauer aux esprits libres et à ceux qui souffrent profondément de notre époque, de les réunir et de créer par leur moyen un courant qui soit assez fort pour surmonter la maladresse dont la nature fait preuve généralement et dont elle témoigne de nouveau aujourd’hui, quand il s’agit d’utiliser les philosophes. De pareils hommes se rendront compte que ce sont les mêmes résistances qui empêchent une grande philosophie d’exercer son influence et qui s’opposent à la création du grand philosophe ; c’est pourquoi ils peuvent se fixer le but de préparer la recréation de Schopenhauer, c’est-à-dire du génie philosophique. Mais ce qui veut enfin rendre vain, par tous les moyens, la régénérescence du philosophe, c’est, pour le dire brièvement, la confusion d’esprit qui règne aujourd’hui dans la nature humaine. C’est pourquoi tous les grands hommes en voie de développement doivent dépenser une incroyable quantité de forces pour s’échapper de cette confusion. Le monde où ils entrent maintenant est semé d’absurdes embûches. Il ne suffit vraiment pas de parler de dogmes religieux, mais encore d'idées baroques, telles que le « progrès », la « culture générale », le sentiment « national », 1'« État moderne », la « lutte pour la culture » *(Kulturkampf*). On peut même aller jusqu’à affirmer que tous les termes généraux portent maintenant un apprêt artificiel et antinaturel ; c’est pourquoi une postérité plus clairvoyante fera à notre époque le grave reproche d’avoir quelque chose de contourné et de difforme, quelle que soit la vanité bruyante que nous tirons de notre « santé ». Les vases antiques, déclare

Schopenhauer, tirent leur beauté de ceci qu’ils expriment d’une façon naïve leur destination et leur emploi. Il en est de même de tous les ustensiles des anciens : on sent que si la nature produisait des vases, des amphores, des lampes, des tables, des chaises, des casques, des boucliers, des armures, elle les ferait exactement comme ils ont été faits. Tout au contraire, celui qui observe maintenant comment presque tout le monde s'occupe d’art, d’État, de religion, de culture — pour ne rien dire avec raison de nos « vases » — s’apercevra que les hommes sont en proie à une sorte d’arbitraire barbare, à une exagération de l’expression, dont souffre précisément le génie en formation lorsqu’il voit la vogue dont jouissent à son époque des notions aussi bizarres et des besoins aussi baroques. De là vient la lourdeur de plomb qui si souvent arrête sa main, d’une, façon invisible et inexplicable, lorsqu’il veut conduire la charrue, à tel point que, même ses œuvres les plus hautes, parce qu’elles se sont élevées avec violence, portent forcément, jusqu’à un certain point, l’expression de cette violence. Si maintenant je m’applique à rassembler les conditions à l’aide desquelles, dans le cas le plus heureux, un philosophe de naissance échappe au danger d’être écrasé par les travers des esprits actuels que je viens de décrire, j’en arrive à faire une remarque singulière. Ces conditions sont précisément en partie celles qui, d’une façon générale, accompagnèrent le développement de Schopenhauer. À vrai dire, il fut aussi soumis à des conditions opposées, Sa mère, vaniteuse et bel esprit, lui fit approcher de près et d’une façon terrible ce travers de l’époque. Mais le caractère fier et librement républicain de son père le sauva en quelque sorte de sa mère et lui procura ce dont un philosophe a besoin en premier lieu : une virilité inflexible et rude. Ce père n’était ni fonctionnaire ni savant. Il fit souvent avec le jeune homme des voyages dans des pays étrangers. Autant d’avantages pour celui qui doit apprendre à connaître, non point des livres, mais des hommes, à vénérer, non point des gouvernements, mais la vérité. Il apprit à temps à ne pas être assez ou trop sensible à l'étroitesse nationale. En Angleterre, en France, en Italie, il ne vivait pas autrement que

dans sa propre patrie et l’esprit espagnol lui inspirait une vive sympathie, En somme, il ne considérait pas que c’est un honneur d’être né parmi les Allemands et je ne crois pas que les nouvelles conditions politiques eussent modifié son opinion. Il estimait, comme on sait, que l’unique tâche de l’État consiste à offrir la protection au dehors, la protection à l'intérieur et la protection contre les protecteurs, et que, lorsque l’on imagine pour l'État d’autres buts que ceux de protéger, ce but véritable peut facilement se trouver compromis. C’est pourquoi, au grand scandale de ceux qui se nomment libéraux, il légua sa fortune aux descendants de ces soldats prussiens qui, en 1848, étaient tombés dans la lutte pour l’ordre. II est probable que, dorénavant, le fait que quelqu’un considère simplement l’État et les devoirs de celui-ci, constituera de plus en plus une preuve de supériorité intellectuelle. Celui qui a en lui le *furor philosophicus* n’aura même plus le temps de s'adonner au *furor politicus* et il se gardera sagement de lire tous les jours des journaux, ou encore de se mettre au service d’un parti. Quand la patrie est véritablement en danger, il ne faudra néanmoins pas hésiter un instant à faire son devoir. Tous les États sont mal organisés, quand ce ne sont pas exclusivement les hommes d’État qui s'occupent de politique et la pléthore des politiciens mérite de faire périr ces États.

Schopenhauer a joui d’un autre grand avantage du fait qu’il n’était pas destiné et qu’il n’a pas été élevé dès le début en vue de la carrière de savant. De fait, il travailla pendant un certain temps, bien qu'avec répugnance, dans un comptoir commercial et il put en tous les cas respirer, durant toute sa jeunesse, la libre atmosphère d'une grande maison de commerce. Un savant ne peut jamais se transformer en philosophe. Kant lui-même n’en fut point capable et resta jusqu’à sa fin, malgré la poussée naturelle de son génie, en quelque sorte à l’état de chrysalide. Celui qui pourrait croire que par cette affirmation je fais injure à Kant ne sait pas ce que c’est qu’un philosophe. Un philosophe est à la fois un grand penseur et un homme véritable, et quand a-t-on jamais pu faire d’un savant un homme véritable ? Celui qui permet aux notions, aux opinions,

aux choses du passé, aux livres de se placer entre lui et les objets, celui qui, au sens le plus large, est né pour l'histoire, ne verra jamais les objets, pour la première fois et ne sera jamais lui-même un tel objet vu pour la première fois. Mais ces deux conditions sont inséparables chez le philosophe, parce qu'il doit tirer de lui-même la plupart des enseignements et parce qu'il doit s'utiliser lui-même comme l'image et l'abrégé du monde entier. Si quelqu'un s'analyse au moyen d'opinions étrangères, quoi d'étonnant s'il n'observe sur lui rien autre chose que précisément des opinions étrangères. Et c'est ainsi que sont, vivent et regardent les savants. Schopenhauer, par contre, a eu le bonheur indescriptible non seulement de voir en lui-même de près le génie, mais encore de le voir en dehors de lui, dans Gœthe. Par la vision de ce double reflet il s'est trouvé profondément renseigné et rendu sage au sujet de toutes les tins et de toutes les cultures savantes. Par le moyen de cette expérience il savait comment l'homme libre et fort doit être fait, l'homme libre et fort auquel aspire toute culture artistique.

Pouvait-il, après ce regard, garder l'envie de s'occuper de ce que l'on appelle « l'art », à la manière savante et hypocrite de l'homme moderne ? N'avait-il pas vu quelque chose de plus sublime encore ? Une scène terrible et supra-terrestre du tribunal, où toute vie, même la vie supérieure et complète, avait été pesée et trouvée trop légère ; il avait vu le Saint comme juge de l'existence. On ne saurait déterminer à quel moment le précoce Schopenhauer 6 dû contempler cette image de la vie, qu'il tenta de retracer plus tard dans tous ses écrits. On peut démontrer que l'adolescent, je suis presque tenté de dire l'enfant, avait déjà eu cette vision formidable. Tout ce qu'il emprunta plus tard à la vie, aux livres, à toutes les branches de la science n'a été pour lui, presque toujours, que couleur et moyen d'expression. La philosophie kantienne elle-même a été mise à contribution par lui avant tout comme un extraordinaire instrument rhétorique, au moyen duquel il croyait exprimer avec plus de précision cette image, de même qu'il s'est servi à l'occasion, pour remplir le même but, des mythologies bouddhistes et chrétiennes. Pour lui, il n'y avait qu'une seule

tâche et cent mille moyens de lu remplir ; une seule signification et d'innombrables hiéroglyphes pour l’exprimer.

Ce fut une des conditions magnifiques de son existence qu’il put véritablement vivre pour une seule tâche, conformément à sa devise *vitam impendere vero* et qu’aucune nécessité vulgaire de la vie ne lui imposa sa contrainte. On sait de quelle façon grandiose il en remercia son père. En Allemagne, tout su contraire, l’homme théorique réalise le plus souvent sa destinée scientifique en sacrifiant la pureté de son caractère, tel un « gredin plein d’égards », avide de places et d’honneurs, prudent et souple, flattant les hommes influents et les supérieurs hiérarchiques. Schopenhauer n’a malheureusement offensé d’innombrables savants par rien de plus qu’en ne leur ressemblant pas.

8.

Par là, j’ai nommé quelques-unes des modifications nécessaires à la formation du génie philosophique, malgré les pernicieuses influences contraires, lorsqu’il naît à notre époque. Ce sont la virilité du caractère, la, connaissance précoce de l’homme, l’absence d’éducation savante et d’étroitesse patriotique, la libération de toute contrainte en vue de gagner son pain et de tout rapport avec l’État, bref, la liberté et toujours la liberté. Les philosophes grecs purent grandir dans ce même élément merveilleux et dangereux. Que celui qui veut reprocher au philosophe ce que Niebuhr reprocha à Platon, d’avoir été un mauvais citoyen, le fasse tranquillement et se contente d’être lui-même un bon citoyen. Ainsi il suivra sa vie et Platon fera de même. Un autre interprétera cette grande liberté comme de la présomption. Lui aussi a raison, parce qu’il lui serait impossible de faire quoi que ce soit de cette liberté et que ce serait en effet, de sa part, une grande preuve de présomption s’il la réclamait pour lui-même. Cette liberté est véritablement une lourde faute qui ne peut se racheter que par des actes héroïques. En vérité, le commun des mortels a le droit de jeter un regard de colère sur ceux qui sont ainsi favorisés, mais que les dieux les protègent de jouir eux aussi de pareilles faveurs, c’est-à-dire d’avoir d’aussi terribles devoirs. Leur liberté et leur solitude les feraient périr, l’ennui ferait d’eux des fous, des fous méchants.

De ce qui a été dit jusqu’à présent un père de famille pourrait peut-être apprendre quelque chose et faire pour l'éducation particulière de son fils une utile application, bien qu’il ne faille vraiment pas s’attendre à ce que les pères ne désirent pour fils que des philosophes. Il est plus probable que les pères auront résisté de tout temps, plus que contre tout autre chose, contre la vocation philosophique de leurs fils, considérant celle-ci comme la plus grande toquade. On sait que Socrate fut victime de la colère des pères contre la « subornation de la jeunesse » et, pour la même raison, Platon

crut qu’il était nécessaire de créer un État tout nouveau, pour ne pas faire dépendre la création des philosophes de la déraison des pères. Dès lors, il semble presque que Platon ait véritablement atteint quelque chose, car l’État moderne considère maintenant que c’est sa tâche d’encourager les philosophes et il chercha maintenant sans cesse à rendre heureux un certain nombre d’hommes au moyen de cette « liberté », par quoi nous entendons les conditions essentielles pour la genèse des philosophes. Or, Platon a rencontré dans l’histoire un singulier malheur : chaque fois que naissait une institution qui correspondait à peu près à ses propositions, c’était toujours, à y regarder de plus près, l'enfant supposé d’un lutin, un vilain petit démon. Il en fut ainsi de l’État sacerdotal du moyen âge quand on le comparait au règne des « fils des dieux » qu’il avait rêvé. À vrai dire, l’État moderne est aussi éloigné que possible du règne des philosophes. Grâce à Dieu ! dira le chrétien. Mais l’encouragement des philosophes, tel que l’entend l’État moderne, devrait être examiné une fois de telle sorte que l'on puisse se rendre compte si cet encouragement doit être entendu au sens *platonicien.* Je veux dire qu’il faudrait savoir si l’État prend sa tâche tellement au sérieux que c’est son dessein de faire naître de nouveaux Platon. Si, généralement, la présence du philosophe dans son temps apparaît comme fortuite, l’État s’impose-t-il aujourd’hui véritablement le devoir de transformer consciemment ce caractère fortuit en une nécessité et d’aider ici aussi la nature ?

L'expérience, malheureusement, nous a ouvert les yeux et nous a fait voir qu’il en est tout autrement. Elle nous apprend que, pour ce qui est des grands philosophes auxquels la nature a accordé ses dons, rien ne s’oppose plus à leur création et à leur développement que les mauvais philosophes qui sont philosophes par grâce d’État. Sujet pénible, à vrai dire. C’est, comme on sait, le même que celui dont Schopenhauer aborda d’abord l'étude dans son célèbre traité consacré à la philosophie des universités. Je reviens à ce sujet, car il faut contraindre les hommes à le prendre au sérieux, c'est-à-dire à

se laisser par lui pousser à un acte ; et je considérerais toute parole écrite inutilement qui ne contiendrait pas une pareille incitation à l'action. En tous les cas, il n'est pas mauvais de démontrer encore une fois les affirmations toujours valables de Schopenhauer, en les rapportant directement à nos contemporains les plus proches, car des personnes trop bien disposées pourraient croire que depuis sa sévère accusation tout en Allemagne est entré dans une meilleure voie. L'œuvre qu'il a entreprise, même sur ce point, si médiocre fût-il, n'a pas encore donné de résultat.

À y regarder de plus près, cette «liberté», dont l'État a gratifié certains hommes au bénéfice de la philosophie, n'est pas du tout une liberté, mais seulement un métier qui nourrit son homme. L'encouragement à la philosophie consiste donc simplement en ceci qu'il existe du moins un certain nombre d'hommes qui, par le moyen de l'État, sont mis en mesure de *vivre* de leur philosophie en faisant de celle-ci leur gagne-pain. Les sages anciens de la Grèce, par contre, n'étaient pas appointés par l'État. Tout au plus leur rendait-on parfois honneur, comme à Zénon, par l'attribution d'une couronne d'or et d'un tombeau en céramique. Je ne salirais dire, d'une façon générale, si l'on sert la vérité en montrant la route qu'il faut suivre pour vivre à ses dépens, car tout dépend de l'espèce et de la qualité de l'individu que l'on invite à s'engager sur cette route. Je pourrais parfaitement imaginer un degré de fierté et d'estime de soi qui pousserait un homme à dire à ses prochains ; prenez soin de moi ; pour ma part, j'ai mieux à faire, car j'ai à prendre soin de vous. Chez Platon et chez Schopenhauer Une pareille générosité de sentiment et l'expression de cette générosité n'étonneraient pas, c'est pourquoi eux, du moins, pourraient être philosophes d'Université, comme Platon fut à l'occasion philosophe de cour, sans pour cela abaisser la dignité de la philosophie. Mais Kant fut déjà, comme nous autres savants avons coutume d'être, plein d'égards et de soumission dans ses rapports avec l'État. La grandeur lui faisait défaut. À telle enseigne que si la philosophie d'Université était une fois attaquée, il ne saurait la

justifier. S’il existait des natures qui, elles, soient capables de la justifier — des natures telles que Platon et Schopenhauer ! — je craindrais pourtant une chose, c’est qu'elles n’en eussent jamais l'occasion, parce que jamais un État n'oserait favoriser de pareils hommes et les placer dans de telles situations. Pourquoi donc ? Parce que tous les États les craignent et qu’ils ne favoriseront jamais que les philosophes dont ils n'ont pas besoin d’avoir peur. Car il arrive parfois que l’État ait peur des philosophes d'une façon générale et c’est précisément lorsqu’il en est ainsi qu'il cherche à attirer à lui d’autant plus de philosophes qui peuvent faire croire qu’il a la philosophie de son côté. Car alors il aura de son côté ces hommes qui portent le nom de la philosophie et qui pourtant n’inspirent nullement la peur.

Si pourtant il se présentait quelqu’un qui fasse mine de mettre à la gorge de tout le monde, même de l’État, le couteau de la vérité, l'État, qui tient avant tout à affirmer son existence, serait en droit de l’exclure et de le traiter en ennemi, de même qu’il exclut et combat une religion qui se place au-dessus de lui et veut être juge de ses actes. Quand quelqu’un supporte donc d’être philosophe par grâce d’État, il lui faudra tolérer aussi d’être considéré par l’État comme quelqu’un qui a renoncé à poursuivre la vérité dans tous les recoins. Du moins jusqu’au moment où il se trouvera favorisé et définitivement casé devra-t-il reconnaître qu’au-dessus de la vérité il y a encore autre chose, je veux dire l’État. Et non seulement l’État, mais tout l'ensemble de ce que l’État exige pour son bien-être : par exemple une forme déterminée de la religion, l’ordre social, la constitution de l’armée, toutes choses au-dessus desquelles se trouve écrit un *Noli me tangere.* Un philosophe d’Université s’est-il jamais rendu compte de toute l’étendue de ses obligations et des restrictions qu’il doit s’imposer ? Je n’en sais rien. Si quelqu’un l’a fait et s’il est néanmoins resté fonctionnaire de l’État, il a certainement été un mauvais ami de la vérité ; s’il ne l’a pas fait, eh bien ! alors il me semble qu’il n’a pas non plus été un ami de la vérité.

Ce sont là des scrupules de l’ordre le plus général. Pour les

hommes tels qu'ils sont maintenant, à vrai dire, ces scrupules seront de peu de poids et paraîtront assez indifférents. La plupart d'entre eux se contenteront de hausser les épaules et de dire : « Comme si jamais quelque chose de grand et de pur avait pu séjourner et se maintenir sur cette terre sans faire de concessions à la bassesse humaine ! Voulez-vous donc que l'État persécute le philosophe plutôt que de le prendre à son service en le rétribuant ? » Sans répondre dès à présent à cette dernière question, j'ajoute seulement que ces concessions de la philosophie à l'État vont actuellement déjà très loin. Premièrement, l'État choisit des serviteurs philosophiques selon le nombre qui lui est nécessaire pour ses établissements ; il se donne donc l'apparence d'être capable de distinguer entre les bons et les mauvais philosophes ; mieux encore, il admet que les *bons* sont en nombre suffisant pour occuper les chaires dont il dispose. Il devient dès lors l'autorité compétente pour juger non seulement la qualité, mais encore pour fixer le chiffre nécessaire de ceux qui sont bons philosophes. Deuxièmement, il oblige ceux qu'il a choisis au séjour dans un lieu déterminé, parmi des hommes déterminés ; il les force à une activité déterminée ; il leur faut instruire tout jeune étudiant qui en manifeste le goût, et cela quotidiennement, à une heure fixée d'avance.

Me Voilà amené à poser les questions suivantes : Un philosophe peut-il donc s'engager, en bonne conscience, à avoir tous les jours quelque chose à enseigner ? À l'enseigner devant tous ceux qui veulent l'écouter ? Ne doit-il pas faire semblant d'en savoir plus qu'il n'en sait ? N'est-il pas forcé de parler devant un public d'inconnus de choses dont il ne devrait s'entretenir sans danger qu'avec ses amis les plus proches ? Et, d'une façon générale, ne se prive-t-il pas de la magnifique liberté qui lui permet de suivre son génie quand son génie l'appelle et où il l'appelle, quand il se voit astreint à penser publiquement, à une heure déterminée, en choisissant des sujets déterminés d'avance ? Et, cela, devant des jeunes gens ! Un pareil envol de peu sers n'est-il pas, de prime abord, en quelque sorte mutilé d'avance ? Que serait-ce si, un jour, il se

disait qu’il n’est capable de rien penser, qu’il ne lui vient rien d'intelligent et qu’il serait néanmoins forcé de se placer devant son public et de faire semblant de penser ?

Mais, objectera-t-on, ce philosophe ne doit pas du tout être un penseur, il doit se contenter tout au plus de réfléchir et d’exposer ; avant tout il sera un connaisseur savant de tous les penseurs des temps écoulés ; de ceux-là il pourra toujours raconter quelque chose que ses élèves ne savent pas. C’est là précisément la troisième concession extrêmement dangereuse que la philosophie fait à l’État, quand elle s’engage vis-à-vis de celui-ci à être avant tout et principalement de l’érudition. Elle est alors, avant tout, la connaissance de l’histoire de la philosophie, tandis que pour le génie qui, semblable au poète, regarde les choses naturellement et avec amour et ne sait jamais s’identifier à elles, le farfouillage dans d’innombrables opinions étrangères et plus ou moins absurdes apparaît peut-être comme la tâche la plus ingrate et la plus fâcheuse. L’étude de l’histoire du passé ne fut jamais l’affaire du véritable philosophe, ni aux Indes, ni en Grèce. Un professeur de philosophie qui s’occupe de semblables travaux doit accepter que l’on dise de lui, au meilleur cas, c’est un bon philologue, un bon antiquaire, un bon polyglotte, un bon historien, mais jamais : c’est un philosophe. D’ailleurs, comme je viens de le dire, au meilleur cas seulement, car devant la plupart des travaux savants faits par des philosophes d’Université, le philologue a l’impression qu’ils sont mal faits, que la rigueur scientifique leur fait défaut et qu’il s’en dégage le plus souvent un détestable ennui.

Qui donc, pour ne prendre qu’un exemple, débarrassera de nouveau l’histoire des philosophes grecs de la brume endormante qu’y ont répandu les travaux savants, mais à peine scientifiques et malheureusement fort ennuyeux de Ritter, de Brandis et de Zeller ? Pour mon compte, je préfère lire Diogène Laërce que Zeller, parce qu’en celui-là revit du moins l’esprit des philosophes anciens, tandis qu’en celui-ci on ne sent rien, ni cet esprit, ni aucun autre. Et, en fin de compte, qu’importe à nos Jeunes gens l’histoire de la philosophie ? La confession des

opinions doit-elle les décourager d’avoir, eux aussi, des opinions ? Doivent-ils être instruits à prendre part aux jubilations provoquées par le chemin magnifique que nous avons parcouru ? Doivent-ils peut-être même apprendre à haïr et à mépriser les philosophes ? On serait presque tenté de croire qu’il en est ainsi, lorsque l’on sait quels supplices sont pour les étudiants les examens de philosophie en vue desquels il leur faut introduire dans leur malheureux cerveau toutes les inventions folles et absurdes de l’esprit humain, à côté des idées grandioses et difficiles à saisir. La seule critique d’une philosophie qui soit possible et qui démontre quelque chose, celle qui consiste à essayer si l’on peut vivre conformément à cette philosophie, n'a jamais été enseignée dans les universités, où l’on se contente de faire une critique des paroles en paroles. Qu’on s’imagine donc un jeune cerveau, sans grande expérience de la vie, qui devra emmagasiner pêle-mêle cinquante systèmes réduits à un certain nombre de mots et cinquante critiques de ces systèmes. Quel désert ! quel chaos ! quelle insulte à l’éducation en vue de la philosophie ! de fait, l’on avoue que l’on n’entend nullement éduquer en vue de la philosophie, mais simplement en vue d’un examen sur des matières philosophiques. Le résultat de cet examen, c’est généralement, comme on le sait, l’aveu du candidat soumis à l’épreuve — et quelle épreuve ! — qui, quand il est au bout de ses peines, s’écrie : Dieu soit loué que je ne sois pas philosophe, mais chrétien et citoyen de mon pays !

Qu’est-ce à dire ? Ce soupir de soulagement ne serait-il pas voulu par l’État, et l’éducation philosophique n’aurait-elle d’autre but que de détourner de la philosophie ? Qu’on se demande donc s’il n’en est pas ainsi. Si c’était le cas, il n’y aurait qu’une chose à craindre, c’est que la jeunesse s’aperçoive un jour du mauvais usage que l'on fait de la philosophie. Le but élevé que l’on prétend poursuivre, la création du génie philosophique, ne serait-il qu’un prétexte ? Le but véritable ne serait-il pals, au contraire, d’empêcher cette création ? Le sens de l’étude tournerait en son contre-sens ? Alors, malheur à l’échafaudage dressé par la sagesse de

l’État et la sagesse des professeurs !

Tout cela aurait-il déjà fini par s’ébruiter ? Je n'en sais rien, mais, ce qui est certain, c’est que la philosophie d’Université est tombée dans un discrédit général. Cela tient en partie à ce fait qu’actuellement les chaires universitaires sont occupées par une génération débile, et Schopenhauer, s’il avait à écrire aujourd’hui son traité sur la *Philosophie universitaire,* n’aurait pas eu besoin d’une massue, mais, pour vaincre, une baguette lui eût suffi. Cette génération est composée des héritiers et des descendants de ces faux-penseurs dont les têtes à l’envers reçurent ses coups. Ils ont assez l’air de nourrissons et de nains pour faire penser à ce verset de l’Inde : « C’est d'après leurs actes que naissent les hommes, sots, muets, sourds, difformes. » Ces pères méritent une pareille descendance, conformément à leurs « actes », comme dit le verset. Il faut donc croire que la jeunesse académique se tirera certainement bientôt d’affaire sans la philosophie que l’on enseigne à ses universités et que les gens qui n’appartiennent pas aux milieux universitaires s’en passent déjà aisément. Que chacun songe donc à ses propres années d’étudiant. Pour moi, par exemple, les philosophes académiques étaient des hommes parfaitement indifférents, je les tenais pour des gens qui accommodaient à leur usage les résultats des autres sciences, qui, durant leurs heures de loisirs, lisaient les journaux et fréquentaient les concerts et que leurs collègues académiques traitaient du reste avec un mépris agréablement masqué. On les supposait très ignorants, toujours prêts à se tirer d’embarras par-une tournure de phrase qui obscurcissait leur pensée, de façon à faire illusion sur leur savoir. Ils se tenaient donc de préférence dans ces endroits crépusculaires, où un homme au regard limpide ne saurait séjourner longtemps. L’un soulève contre les sciences naturelles l’objection qu’aucune n’est capable d’expliquer complètement le problème élémentaire de la vie et en conclut qu’elles lui sont toutes indifférentes. Un autre prétend que l’histoire n’apporte rien de nouveau à celui qui a des idées. Bref, ils trouvent toujours des raisons qui leur font estimer qu’il est plus philosophique de ne rien savoir que

d’apprendre quelque chose. Mais, quand ils se résignent à apprendre, ils ont toujours la tendance secrète d’échapper aux sciences pour fonder un domaine obscur dans une de ses lacunes ou de ses régions inexplorées. C’est ainsi qu’ils précèdent la science seulement à la façon du gibier qui est toujours devant le chasseur qui court après lui.

Dans ces derniers temps, ils se plaisent à affirmer qu’ils ne sont en somme que les garde-frontières et les guetteurs de la science. Ils s’appuient en particulier sur la doctrine de Kant, dont ils s’appliquent à faire un oiseux scepticisme qui n’intéressera bientôt plus personne. Çà et là, l’un d’entre eux s’élève encore jusqu’à un petit système métaphysique, mais le seul résultat qu’il en tire c’est qu’il est pris de vertige, de maux de tête et de saignements de nez. Après avoir si souvent manqué le voyage dans la brume et les nuages, après avoir été à chaque instant pris par les cheveux et ramené aux réalités par un rude disciple à tête dure de la vraie science, il ne reste plus sur son visage que l’expression habituelle de l’homme timoré et du chien battu. Ils ont complètement perdu la joyeuse espérance, au point qu’aucun d’eux ne fait plus un pas pour complaire à sa philosophie. Autrefois, quelques-uns pensaient pouvoir inventer de nouvelles religions ou remplacer des systèmes anciens par le leur. Maintenant une pareille présomption s’est éloignée d’eux ; ils sont généralement gens pieux, timides et obscurs, on ne les trouve jamais braves comme Lucrèce, ni indignés de l’oppression qui a pesé sur les hommes. On n’apprend plus non plus chez eux à penser logiquement et, dans une juste appréciation de leurs forces, ils ont cessé leurs habituelles disputations.

Sans doute, du côté des sciences spéciales est-on maintenant plus logique, plus prudent, plus modeste et plus inventif ; bref, tout s’y passe d’une façon plus philosophique que chez les prétendus philosophes. Tout le monde approuvera donc Bagehot, cet Anglais sans préjugés, quand il dit des constructeurs actuel ? de systèmes : « Qui donc n’est pas convaincu d’avance que leurs prémisses contiennent un singulier mélange de vérité et d’erreur et que cela ne vaut pas

la peine de réfléchir aux conséquences qu'ils présentent ? Ce que ces systèmes ont de complet attirera peut-être la jeunesse et impressionnera les gens sans expérience, mais les hommes faits ne s’en laisseront point éblouir. Ceux-ci sont toujours prêts **à** accueillir favorablement les indications et les conjectures et la plus petite vérité trouve chez eux bon accueil. Mais un gros livre rempli de philosophie déductive appelle la méfiance. D’innombrables principes abstraits, et dont la démonstration fait défaut, sont hâtivement rassemblés par des gens à l’imagination vive et mobile et soigneusement tirés en longueur dans des livres et des théories qui doivent servir à expliquer le monde entier. Mais le monde ne se préoccupe pas de ces abstractions, ce qui n’est pas étonnant, vu qu’elles se contredisent les unes les autres. » Si, autrefois, les philosophes, surtout en Allemagne, étaient plongés dans une si profonde méditation qu’ils couraient sans cesse le danger de donner de la tête contre une poutre, il n’en est plus de même aujourd’hui. On les fait accompagner, comme Swift le raconte des Lilliputiens, d’une bande de joueurs de crécelle, capable de leur asséner de temps en temps un coup léger sur les yeux ou ailleurs. Il se peut que ces coups soient parfois trop rudes ; alors les extatiques s’oublient jusqu’à les rendre, ce qui finit toujours à leur plus grande honte. « Ne vois-tu donc pas la poutre, imbécile ! » s’écrie le joueur de crécelle. Et, de fait, le philosophe s’aperçoit du danger qui le menace et, aussitôt, il s’adoucit.

Ces joueurs de crécelle, ce sont les sciences naturelles et les études historiques. Ils ont peu à peu intimidé la rêvasserie allemande et les personnes du métier que l’on a si souvent confondus avec la philosophie, au point que ces rêvasseurs ne demanderaient pas mieux maintenant que d'abandonner la tentation de marcher tout seuls. Mais, quand ils se jettent à l’improviste dans les bras des joueurs de crécelle ou qu’ils essayent une mise en tutelle qui consiste à se mettre eux-mêmes à la remorque, ceux-ci font Aussitôt autant de bruit que possible, comme s’ils voulaient dire : « Il ne manquerait plus que cela ! Un pareil rêvasseur veut nous salir les sciences

naturelles et les études historiques. Enlevez-le ! » Alors ils s'en vont de nouveau, trébuchant en arrière, vers leur propre perplexité et leur propre incertitude. À tout prix ils veulent avoir entre les mains un peu de science naturelle, un peu de psychologie empirique, comme les partisans d'Herbart, à tout prix aussi un peu d'histoire. Alors ils peuvent au moins faire semblant publiquement de s'occuper d'une façon scientifique, bien que dans leur for intérieur ils envoient au diable toute philosophie et toute science.

Mais, en admettant, que cette nuée de mauvais philosophes soit ridicule — et qui donc ne l'admettra pas ? — dans quelle mesure peuvent-ils aussi être considérés comme *dangereux ?* Pour le dire en deux mots : par le fait qu'ils font de la philosophie *une chose ridicule.* Tant que subsistera la caste des faux penseurs reconnus par l'État, toute action en grand d'une philosophie véritable sera rendue vaine ou du moins entravée, et cela simplement par la malédiction du ridicule que se sont attiré les représentants de cette grands cause, et qui touche la cause elle-même. Une des revendications de la culture consiste précisément à soustraire la philosophie à tout contrôle de l'État et de l'Université et d'éviter à ceux-ci la tâche insoluble de distinguer entre la philosophie vraie et la philosophie apparente. Laissez donc les philosophes penser en liberté, refusez-leur toute perspective d'une situation, tout espoir de prendre rang dans une position sociale, ne les stimulez pas par un traitement ; mieux encore : persécutez-les, regardez-les avec défaveur et vous assisterez à des choses miraculeuses ! Alors ils se disputeront pour trouver asile çà et là, les pauvres philosophes apparents. L'un trouvera une cure pastorale, l'autre un poste d'instituteur ; celui-là ira se fourrer dans la rédaction d'un journal, un autre écrira des livres classiques pour pensionnats de jeunes filles. Le plus raisonnable s'attelle à la charrue, le plus vaniteux ira à la cour. La place s'est ainsi vidée comme par enchantement, les oiseaux ont quitté leur nid, car il est facile de se débarrasser des mauvais philosophes, il suffit de ne pas leur accorder de faveurs. En tous les cas, il vaut mieux suivre cette vie-là que de patronner une philosophie

quelconque, *quelle qu'elle soit*, en lui donnant publiquement le patronage de l'État.

L'État s'est toujours peu soucié de la vérité, ce qui lui importe, c'est la vérité utile, plus exactement toute espèce d'utilité, que ce soit la vérité, la demi-vérité ou l'erreur. Une alliance entre l'État et la philosophie n'a donc un sens que lorsque la philosophie peut promettre qu'elle sera directement utile à l'État, c'est-à-dire qu'elle place la raison d'État plus haut que la vérité. Il est vrai que si l'État pouvait également mettre à son service et à sa solde la vérité, ce serait pour lui chose merveilleuse. Mais il sait fort bien que c'est l'essence même de la vérité de ne jamais rendre de service, de ne jamais accepter de solde. Dans ce qu'il possède, il ne possède donc que la fausse « vérité », une personne affublée d'un masque, et celle-ci ne peut malheureusement pas lui rendre le service qu'il attendrait de la vérité vraie, à savoir une sanction et une sanctification.

Quand un prince du moyen-âge voulait être nommé par le pape et qu'il n'y réussissait pas, il nommait un anti-pape, qui lui rendait alors ce service. Cela pouvait réussir jusqu'à un certain point ; mais pour l'État moderne, il n'y a pas moyen d'instituer une anti-philosophie qui le légitimerait ; car, avant comme après, il aurait contre lui la vraie philosophie et il l'aurait maintenant plus que jamais. Je crois sérieusement qu'il vaut mieux pour l'État ne pas s'occuper du tout de philosophie, ne rien lui demander et, tant qu'il est possible, la laisser tranquille, comme s'il s'agissait de quelque chose qui lui est indifférent. Tant que les rapports n'en restent pas à cette indifférence, si la philosophie devient pour l'État dangereuse et agressive, qu'il la persécute…

Le seul intérêt que puisse avoir l'État au maintien de l'Université, c'est de dresser, par son canal, des citoyens dévoués et utiles. Ils devraient donc y réfléchir à deux fois avant de mettre en question ce dévouement et cette utilité par ce fait qu'il exige des jeunes gens un examen de philosophie. Pour les cerveaux paresseux et incapables c'est peut-être le véritable moyen de rebuter ceux-ci de leurs études que de faire

de la philosophie la terreur des examens. Mais cet avantage ne saurait compenser le préjudice qu'occasionne à une jeunesse téméraire et turbulente une pareille occupation forcée. Les élèves apprennent à connaître des livres défendus, ils commencent à critiquer leurs maîtres et finissent par s'apercevoir du but que poursuit la philosophie d'université ainsi que les examens qu'elle nécessite, pour ne point parler des scrupules qui peuvent naître à cette occasion chez les jeunes théologiens, et dont le résultat est de faire disparaître peu à peu ceux-ci en Allemagne, comme dans le Tyrol les bouquetins.

Je connais fort bien les objections que l'État aurait pu faire à toutes ces considérations tant que la vaste philosophie hégélienne croissait encore dans toutes les campagnes. Mais maintenant que la grêle a détruit cette moisson et que de toutes les promesses que l'on s'en faisait naguère il ne reste plus rien que des greniers vides, on préfère ne plus rien objecter et l'on se détourne de la philosophie. On tient maintenant la puissance. Du temps de Hegel on se contentait d'aspirer à l'avoir. C'est là une grande différence. L'État n'a plus besoin de la sanction par la philosophie, c'est pourquoi celle-ci est devenue pour lui inutile. Lorsqu'il n'entretiendra plus des chaires aux Universités, ou lorsqu'il se contentera ce que je prévois pour les temps prochains, de les entretenir seulement en apparence et avec mollesse, il ne pourra qu'en tirer profit. Mais ce qui me paraît, plus important, c'est que l'Université, elle aussi, y verra un avantage. J'estime du moins qu'un sanctuaire de science véritable doit trouver avantage à être libéré de toute communauté avec la demi-science et les quarts de science. Au reste, l'estime où l'on tient les Universités est trop singulière pour que l'on ne doive pas souhaiter par principe l'élimination de disciplines que les universitaires eux-mêmes estiment peu. Ceux qui n'appartiennent pas aux milieux académiques ont des raisons suffisantes pour tenir les Universités en assez médiocre estime. Ils leur reprochent leur lâcheté et constatent que les petites Universités ont peur des grandes et que les grandes craignent

l’opinion publique, ils les blâment encore de ne pas être au premier rang dans toutes les questions de haute culture, mais de suivre seulement péniblement et d’une façon tardive. Elles n’observent pas les véritables courants fondamentaux des sciences notoires. C’est ainsi qu’on se livre par exemple aux études linguistiques avec plus d’ardeur, que jamais, sans estimer nécessaire pour soi-même une discipline rigoureuse du style et du discours. L’antiquité indienne ouvre ses portes et les spécialistes qui l’ont étudiée possèdent à peine pour l’œuvre incomparable des Hindous, pour leur philosophie, une compréhension supérieure à celle que peut avoir un animal en face d'une lyre. Et pourtant Schopenhauer affirme que la connaissance de la philosophie hindoue est le plus grand avantage que notre siècle ait sur les précédents. L’antiquité classique est devenue une antiquité quelconque et n’a plus rien de classique et de digne de servir d’exemple. Ses disciples le démontrent. Ils ne peuvent vraiment pas passer pour des hommes dont l’exemple doit être suivi.

Où donc a passé l’esprit de Frédéric-Auguste Wolf, dont Franz Passow pouvait dire qu’il apparaissait comme un esprit vraiment patriotique, vraiment humain, qui aurait au besoin la force de mettre en effervescence et d’incendier toute une partie du monde ? Où un pareil esprit a-t-il passé ? Par contre l’esprit des journalistes s'introduit de plus en plus dans les Universités et il n’est pas rare qu’il prenne le masque de la philosophie. Un débit plat et fardé ; *Faust* et *Nathan le Sage* sans cesse sur les lèvres ; le langage et les opinions de nos répugnantes gazettes littéraires ; ajoutez à cela, dans ces temps derniers, des bavardages sur notre sainte musique allemande et la revendication de chaires magistrales pour Schiller et Gœthe : de pareils indices suffisent à faire penser que l’esprit universitaire commence à se confondre avec l’esprit du temps. Dans ces conditions, il me paraît extrêmement important qu'en dehors des Universités il se crée un tribunal supérieur qui surveille et juge aussi ces institutions par rapport à la culture qu’elles prétendent répandre. Aussitôt que la philosophie sera éliminée des Universités et que de la

sorte elle se purifiera de tous les égards et de tous les malentendus indignes d'elle, elle ne pourra pas être autre chose qu'un pareil tribunal. Sans pouvoirs conférés par l'État, sans rétributions et honneurs, elle saura faire son service, libérée de l'esprit du temps aussi bien que de la crainte inspirée par le temps, en un mot, vivre comme a vécu Schopenhauer, en juge de la prétendue culture qui l'entoure. De cette façon le philosophe est capable d'être également utile à l'Université, à condition qu'il ne s'amalgame pas avec elle, mais qu'il la considère en se tenant fièrement à distance.

Mais, en fin de compte, que nous importe l'existence d'un État, l'encouragement des Universités, quand il s'agit avant tout de l'existence de la philosophie sur la terre ! Ou bien encore, pour ne laisser aucun doute sur mon sentiment, quand il importe infiniment plus qu'un philosophe naisse sur la terre, que si un État ou une Université continuaient à subsister ! Dans la mesure où la servilité devant l'opinion publique et les dangers que court la liberté augmentent, la dignité de la philosophie peut se relever. Elle était à son niveau le plus élevé, quand la République romaine sombrait dans des cataclysmes, et à l'époque impériale, où le nom de la philosophie et celui de l'histoire devenaient *ingrata principibus nomina.* Brutus offre une meilleure preuve de sa noblesse que Platon ; c'était à l'époque où l'éthique cessait d'avoir des lieux communs. Si l'on constate que la philosophie n'est plus très estimée aujourd'hui, il suffit de se demander pourquoi il n'y a plus de grands capitaines, de grands hommes d'État qui s'en disent les disciples. C'est parce que, au moment où ceux-ci cherchaient une philosophie, ils ne rencontraient sous son nom qu'un faible fantôme, une sagesse de professeur, à l'allure savante, une circonspection de professeur, en un mot, parce que la philosophie a vite fait de devenir pour eux une chose ridicule. Et pourtant, elle devrait être pour eux une chose terrible et les hommes qui sont appelés à chercher la paissance devraient savoir quelle source d'héroïsme coule en elle.

Qu'un Américain leur dise quelle est l'importance d'un grand penseur qui vient sur cette terre comme un centre nouveau de

forces formidables. « Prenez vos précautions, dit Emerson, quand le grand Dieu fait venir un penseur sur notre planète, tout est alors en danger. C'est comme si un incendie éclate dans une grande ville et que tout le monde ignore ce qui se trouve encore en sécurité et où le cataclysme prendra fin. Il n'y a rien alors, dans les sciences, qui le lendemain ne pourrait être tourné en son contraire ; il n'y a plus ni réputation littéraire ni célébrité bien assise ; toutes les choses qui, à cette heure, sont chères et précieuses pour l'homme ne le sont qu'au bénéfice de l'idée qui s'est levée à leur horizon intellectuel et qui sont conditionnées dans l'ordre des choses actuel, comme l'arbre porte son fruit. *Un nouveau degré de culture soumettrait instantanément à un bouleversement tout le système des aspirations humaines*. » Or, si de pareils penseurs sont dangereux, il apparaît clairement pourquoi nos penseurs académiques ne le sont pas, car leurs idées se développent paisiblement dans la routine, de la même façon que jamais arbre porta ses fruits. Ils n'effraient point, ils ne font rien sortir de ses gonds et, de toute leur activité on pourrait dire ce qu'objecta Diogène lorsqu'on loua un philosophe devant lui : « Qu'a-t-il donc à montrer de grand, lui qui s'est si longtemps adonné à la philosophie sans jamais *attrister* personne ? » En effet, il faudrait mettre en épitaphe sur la tombe de la philosophie d'Université : « Elle n'a attristé personne. » Mais c'est là plutôt la louange d'une vieille femme que d'une déesse de la sagesse et il ne faut pas s'étonner si ceux qui ne connaissent cette déesse que sous les traits d'une vieille femme sont très peu hommes eux-mêmes et si, comme de juste, les hommes puissants ne tiennent plus compte d'eux.

S'il en est cependant ainsi de nos jours, la vertu de la philosophie est foulée aux pieds. Il semble bien qu'elle soit elle-même devenue quelque chose de ridicule et d'indifférent, de sorte que tous ses vrais amis ont le devoir de témoigner contre une pareille méprise et de montrer du moins que ce sont seulement ces faux Serviteurs et ces indignes dignitaires de la philosophie qui sont ridicules et indifférents. Mieux encore, qu'ils fassent eux-mêmes la preuve par l'action que l'amour de

la vérité est quelque chose de terrible et de formidable.

Ceci et cela Schopenhauer l'a démontré et il le démontrera mieux de jour en jour.

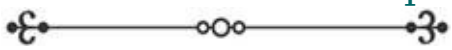
Notes de Henri Albert

La troisième *Considération inactuelle* fut composée à Bâle de mars à juillet 1874, puis à Bergün (Grisons) de la mi-juillet au début d'août de la même année ; elle fut achevée à Bâle en septembre et entièrement imprimée dans le même mois (chez C. G. Naumann, à Leipzig). La publication eut lieu en octobre, à Chemnitz, chez E. Schmeitzner, qui avait en même temps acquis de E. W. Fritsch l'édition des deux premières *Inactuelles*. À dater de 1886 la première édition des trois premières parties retourna chez E. W. Fritsch à Leipzig (sans date). La seconde édition parut en octobre 1892 chez G. G. Naumann à Leipzig (*Unzeitgemasse Betrachtunger*, II ter Band, 1893).

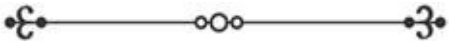
La présente traduction de *Schopenhauer éducateur* a été faite sur le premier volume des *Œuvres complètes* de Frédéric Nietzsche » publié en 1896 par le *Nietssche-Archiv.,* chez C-G. Naumann à Leipzig.

FIN DE CONSIDÉRATIONS INACTUELLES III – Schopenhauer éducateur

Nietzsche : Œuvres complètes



CONSIDÉRATIONS INACTUELLES
IV
Richard Wagner à Bayreuth



F. NIETZSCHE
Traduction : Henri Albert

Retour à la liste des oeuvres
Pour toutes remarques ou suggestions :
editions@arvensa.com
Ou rendez-vous sur :
www.arvensa.com

CONSIDÉRATIONS INACTUELLES – RICHARD WAGNER À BAYREUTH a été édité pour la première fois en 1876.

L'ouvrage de référence de cette édition numérique est l'édition de la Société du Mercure de France, Paris 1922. La traduction est de Henri Albert.

Les notes de l'éditeur sont indiquées par la mention N. D. E., celles du traducteur par la mention N. D. T.

Richard Wagner ***[31]***

Table des matières

1
2.
3.
4.
5.
6.
7.
8.
9.
10.
11.
Appendice
Réflexions sur Richard Wagner
Présentation par Henri Albert
1.
2.
3.
4.
5.
6.
7.
8.
9.
10.
11.
12.
13.
14.
15.
16.
17.
18.
19.
20.
21.
22.
23.
24.
25.
26.
27.
28.
29.
30.
31.

31 bis.
32.
33.
34.
35.
36.
37.
38.
39.
40.
41.
42.
43.
44.
45.
46.
47.
48.
49.
50.
51.
52.
53.
54.
55.
56.
57.
58.
59.
60.
Notes pour le «cas Wagner»
Présentation par Henri Albert
1.
2.
3.
4.
5.
6.
7.
8.
9.
10.
11.
12.
13.
14.
15.
16.
17.
18.

19.
20.
21.
22.
23.
24.
25.
26.
27.
28.
29.
30.
31.
32.
33.
34.
Notes

1

Pour qu’un événement ait un caractère de grandeur, deux conditions doivent se trouver réunies : l’élévation du sentiment chez ceux qui l’accomplissent et l'élévation du sentiment chez ceux qui en sont les témoins. Par lui-même aucun événement n’est grand. Lors même que des constellations entières disparaîtraient, que des guerres dévastatrices absorberaient des forces immenses, toujours le vent de l'histoire passerait là-dessus, pour tout disperser comme de légers flocons.

Mais il arrive aussi qu'un homme puissant frappe un coup qui tombe sur une roche sans y laisser de trace. On perçoit un écho bref et sonore, puis plus rien. Aussi l’histoire ne sait-elle presque rien dire au sujet de pareils événements, dont l’effort a été pour ainsi dire brisé. Celui qui est capable de prévenir un événement se demande donc avec inquiétude si ceux qui vont y assister en seront véritablement dignes. Dès que l’on agit, aussi bien dans les grandes que dans les petites choses, on compte toujours que la réceptivité correspondra à l’action. Que celui qui veut donner veille à trouver des preneurs qui soient capables de comprendre quel est le sens de ses dons L’acte isolé, fût-il même celui d’un grand homme, est dépourvu de grandeur, lorsqu’il est bref, émoussé et stérile ; car, au moment même où cet homme l’a accompli, il ne possédait certainement pas la conviction profonde qu’il était nécessaire. Il n’avait pas visé avec assez de justesse ; il n’avait pas assez reconnu ni choisi son heure. Le hasard s'était rendu maître de lui, alors qu’au contraire, être grand et savoir distinguer ce qui est nécessaire sont deux qualités inséparables.

Or, ce qui se déroule actuellement à Bayreuth est-il opportun et nécessaire ? Nous laissons volontiers le soin de résoudre cette question à ceux qui s'aviseraient de mettre en doute, chez Wagner, l’instinct de l’opportunité. Pour nous, qui sommes animés d'une plus grande confiance, il paraît évident que Wagner a foi en la grandeur de son œuvre, autant qu’il croit à l’élévation de sentiment de ceux qui vont y assister. Il faut se

sentir fier d’être l’objet de cette foi, car Wagner ne s’adresse pas à tous, il ne place pas son espoir dans toute la génération actuelle, dans tout le peuple allemand d’aujourd'hui. Il l’a dit lui-même dans son discours d’inauguration du 22 mai 1872 et il n’y a personne parmi nous qui ait pu soulever une objection, dans un sens plus optimiste.

« Je n’avais que vous, disait alors Wagner, vous les amis de mon art particulier, de mon travail et de mon activité les plus personnels. À vous seuls je pouvais m’adresser pour que mon œuvre fût accueillie avec sympathie. Je pouvais vous demander de m’aider dans mon entreprise, afin de pouvoir présenter celle-ci pure et sous son aspect véritable à ceux qui faisaient preuve d’un penchant sérieux pour mon art, bien que cet art ne pût leur être présenté jusqu’à présent que sous une forme impure et défigurée. »

Sans doute qu’à Bayreuth le spectateur lui-même est un spectacle digne d’être contemplé. Un esprit observateur et sage qui passerait d’un siècle dans un autre pour comparer entre elles les manifestations notoires de la civilisation y, trouverait maint sujet d’observation.

Il se sentirait nécessairement transporté soudain dans un courant plus chaud, tel un nageur qui s’ébat dans un lac et qui entre dans le jaillissement d’une source d’eau chaude. Il se dit qu’elle a son origine dans les bas-fonds. L’élément qui l’environne ne suffît pas à en expliquer l’origine, car il est tout de surface. De même, tous ceux qui prennent part aux fêtes de Bayreuth seront considérés comme n’appartenant pas à une époque. Ils se sont créé une patrie ailleurs que dans le temps et ils trouvent ailleurs leur raison d’être et leur justification. Pour ma part, j’ai toujours mieux compris que l’homme « cultivé », pour autant qu’il est en toutes choses le produit des temps présents, ne peut s’approcher que par la parodie de tout ce que Wagner fait et pense — et tout ceci a été en effet parodié — et que, de même pour tout ce qui touche à l’événement, de Bayreuth, ils ne vont le regarder qu’à la lueur de la lanterne fort peu magique de nos mauvais railleurs du journalisme. Encore faut-il s’estimer heureux quand ils s’en tiennent à la

parodie. Celle-ci dégage un esprit d'éloignement et d’animosité, qui serait capable d’avoir recours à des façons et à des voies bien autrement dangereuses et qui s’en est déjà servi à l’occasion. Cette accentuation et cette tension extraordinaire des contrastes n’échapperaient pas non plus à cet observateur de la culture dont nous parlons plus haut. Qu’un individu isolé au cours d’une vie ordinaire puisse créer quelque chose d’absolument nouveau, ce fait pourrait bien révolter tous ceux qui tablent, comme sur une espèce de loi morale, sur la nécessité régulière de toute évolution. Ils sont lents eux-mêmes et exigent la lenteur chez les autres. Or, ici, ils se trouvent en précoce d’un homme qui progresse très rapidement ; ils ne savent pas comment il s'y prend et ils lui en veulent à cause de cela.

Pour une entreprise comme celle de Bayreuth il n’y eut jamais ni signes précurseurs, ni transitions, ni intermédiaires ; Wagner seul connaissait le but et le long chemin qui pouvait y conduire. Cette entreprise est comme le premier voyage autour du monde dans le royaume de l’art et il semble bien que non seulement un art nouveau fut découvert, mais l’art lui-même. Par là tous les arts modernes connus jusqu’à ce jour apparaissent comme étiolés dans leur solitude, ou comme des arts de luxe à moitié démonétisés. Même les souvenirs incertains et décousus d’un art véritable que nous autres modernes nous avions des Grecs peuvent s’effacer maintenant, dans la mesure où ils ne sont pas à même de rayonner sous l’empire d’une nouvelle interprétation. Pour un grand nombre de choses le moment est venu de mourir, car cet art nouveau est un art visionnaire, qui prévoit une ruine dont les arts seuls ne seront pas atteints. Son geste avertisseur doit troubler profondément toute notre civilisation actuelle, dès l’instant que se taisent les rires ironiques qu’il avait soulevés par ses parodies. Laissons-le donc jouir du peu de temps qui lui reste encore pour le rire et la joie.

Quant à nous, disciples de l’art ressuscité, nous aurons le temps et la volonté d’être sérieux, profondément sérieux ! Tout le bavardage et tout le bruit que la civilisation a fait entendre

jusqu’à présent au sujet de l’art doivent nous faire maintenant l’effet d'un empressement impudent. Nous devons nous faire un devoir du silence, du silence dont les Pythagoriciens faisaient vœu pour cinq ans. Qui de nous n'aurait pas souillé ses mains et son cœur au contact de l’idolâtrie honteuse de la culture moderne. Qui n’aurait besoin des eaux lustrales ? Qui pourrait ne pas entendre la voix qui lui crie : tais-toi et sois pur ! Se taire et être pur ! Ce n’est qu’en tant que nous sommes de ceux qui entendent cette voix que *nous* sera accordé le *regard souverain* dont nous avons besoin pour contempler l’événement de Bayreuth. Et c’est de ce regard seul que dépend le *grand* avenir de cet événement.

Lorsqu’en ce jour de mai de l’année 1872 la première pierre eut été posée sur la colline de Bayreuth, alors que le ciel était sombre et que la pluie tombait à torrents, Wagner monta en voiture avec quelques-uns d’entre nous, pour regagner la ville ; il se taisait et le long regard qui semblait plonger en lui-même lui donnait une expression que les paroles ne sauraient rendre. Ce jour-là il entrait dans sa soixantième année. Tout ce qui lui était arrivé jusque-là n’était que la préparation de ce moment. On sait qu’en face d’un grand danger ou d’une décision importante pour leur existence, certains hommes peuvent, au moyen d’une vision intérieure infiniment accélérée, faire repasser devant leurs yeux leur existence tout entière, et en reconnaître, avec une rare précision, les détails les plus éloignés, comme les plus rapprochés. Qui pourra nous dire ce qui se déroula dans l'imagination d’Alexandre lorsqu’il fit boire l’Europe et l’Asie dans la même coupe ? Mais ce que Wagner contempla ce jour-là de son regard intérieur — comment il choisit, ce qu’il est et ce qu’il sera, — nous, ses plus proches, nous pouvons en une certaine mesure le revoir une seconde fois ; et ce n’est qu’en voyant avec l’œil de Wagner que nous pourrons comprendre nous-mêmes sa grande action, *pour nous porter garants de sa fécondité, à l'aide de cette compréhension.*

2.

Si ce que quelqu’un sait le mieux et fait le plus volontiers ne laissait une empreinte visible sur toute l’orientation de sa vie, ce serait là un phénomène bien singulier. Tout au contraire, chez les hommes remarquablement doués, la vie ne présentera pas seulement l’image du caractère, comme c’est le cas chez tout le monde, mais avant tout l'image de l’intelligence et de ses aptitudes les plus personnelles. L’existence du poète épique tiendra de l'épopée, comme c'est le cas de Gœthe, — soit dit en passant de Gœthe, chez qui les Allemands se sont habitués, bien à tort, à voir surtout le poète lyrique ; — l’existence du poète dramatique tiendra du drame.

L’élément dramatique ne peut être méconnu dans le développement de Wagner, dès le moment où sa passion dominante prend conscience d’elle-même et s’empare de son être tout entier. À partir de là il se débarrasse des tâtonnements, des errements, il étouffe l’exubérance parasitaire des rejetons ; et partout, dans ses voies et ses évolutions les plus compliquées, dans les courbes les plus aventureuses de ses projets, règne une loi, une volonté unique et intime, qui suffit à les expliquer, quelque singulières que sembleront ses explications. Cependant, il y eut dans l’existence de Wagner une période que l’on peut appeler prédramatique : son enfance, sa jeunesse, dont on ne peut parler sans rencontrer de nombreux problèmes. Rien ne fait encore présager qu’il se trouvera un jour *lui-même* ; et tout ce que l'on pourrait interpréter aujourd’hui rétrospectivement comme un présage apparaît à première vue comme une coexistence de qualités qui sont de nature à inspirer plutôt la crainte que l’espérance ; un esprit d’inquiétude, d’irritation, une hâte nerveuse à saisir mille choses, un plaisir passionné suscité par des états d’âme presque maladifs et tendus à l’excès, un retour subit, après des moments de sérénité et de calme absolu, vers ce qui est brutal et tapageur. Il n’était limité par aucune discipline rigoureuse dans l’art qu’il eût pu tenir de

famille : la peinture, la poésie, l’art du comédien, la musique le touchaient d’aussi près que les études et la carrière d’un savant ; tout était à sa portée ; à n’y regarder qu’à la surface on eût pu croire qu’il était né pour le dilettantisme. Le monde restreint dans les limites duquel il grandit n’était pas composé de telle sorte qu’on eût pu souhaiter à un artiste de vivre sous un pareil horizon. Il lui fut difficile d’échapper au plaisir dangereux qu’éprouve un esprit qui veut goûter de toutes choses, d’échapper à la présomption qui naît du savoir multiple, telle qu’on la rencontre dans les villes de savants. Chez lui la sensibilité n’était éveillée que légèrement et imparfaitement satisfaite. Aussi loin que s'étendaient les regards du jeune homme, il se voyait entouré d’esprits singulièrement vieillots, mais sans cesse en activité, formant un contraste ridicule avec l’éclat du théâtre et avec l’allure entraînante de la musique, un contraste incompréhensible. Or, celui qui sait comparer s’étonne toujours qu’il soit si rare que l’homme moderne, lorsqu’il est doué de talents remarquables, possède, durant son enfance et sa jeunesse, des qualités de naïveté, d’originalité sans apprêt, et combien il lui est difficile de les posséder. Tout au contraire, des hommes rares, tels que Gœthe et Wagner, qui s’élèvent à la naïveté, la possèdent maintenant plutôt à l'âge mûr que lorsqu’ils sont enfants et adolescents. L’artiste surtout, doué en naissant d’une forte mesure de puissance d’imitation, sera forcé de subir l’émouvante diversité de la vie moderne» comme on subit de violentes maladies infantiles. Comme enfant et comme adolescent, il ressemblera plutôt à un vieillard qu’à lui-même. Le type si merveilleusement fidèle du jeune homme, tel qu’il est réalisé dans le personnage de Siegfried de l'*Anneau du Niebelung,* ne pouvait être aperçu que par un homme et même seulement par un homme qui n’a vu s’épanouir que tardivement sa propre jeunesse. L’âge mûr de Wagner fut tardif comme sa jeunesse, de sorte que, en ceci du moins, il est le contraire d’une nature qui a tout anticipé.

Avec l’apparition de sa virilité intellectuelle et morale commence aussi le drame de sa vie. Et comme le spectacle

nous en semble changé ! Sa nature paraît simplifiée d’une façon effrayante, déchirée en deux instincts contraires, deux sphères dissemblables. En bas bouillonne une volonté ardente, avide de domination, faite de brusques jaillissements, qui cherche à se faire jour par toutes les voies, toutes les crevasses, toutes les cavités. Seule une force absolument pure et libre était capable de désigner à cette volonté la voie qui mène à tout ce qui est bon et bienfaisant. Associés à un esprit étroit, les désirs tyranniques et illimités d’une telle volonté auraient pu devenir néfastes ; il était nécessaire, en tous cas, qu’une issue libre fût promptement trouvée, que l'air clair et le soleil vinssent la baigner. Une puissante aspiration qui chaque jour se rend compte de son impuissance tourne à la méchanceté. L’insuffisance des efforts peut parfois tenir aux circonstances, à l’inflexibilité du sort, et non au manque de force ; mais celui qui ne peut renoncer à son aspiration, malgré l’insuffisance de ces efforts, s’ulcère en quelque sorte et devient par conséquent irritable et injuste. Il lui arrivera peut-être de chercher chez les autres les causés de son insuccès ou même, dans un accès de haine passionnée, d’accabler de reproches le monde tout entier ; peut-être aussi sa fierté blessée choisira-t-elle des chemins isolés ou s’adonnera-t-elle à la violence. Et c’est ainsi que des natures animées de bonnes intention peuvent se corrompre sur le chemin même du bien. Parmi ceux-là mêmes qui ne recherchaient que leur propre purification morale, parmi les ermites et les moines, on trouve de ces malheureux qui, pour avoir échoué dans leurs efforts, sont devenus des êtres corrompus, profondément malades, minés et rongés par l’insuccès. C’était un esprit plein d'amour, débordant de bonté et de douceur, ennemi de toute violence, de toute immolation de soi, avide de liberté, que celui qui parla à Wagner. Cet esprit descendit sur lui et l’enveloppa de ses ailes tutélaires, lui montra le chemin. Nous voici prêts à jeter un regard sur l’autre sphère de la nature de Wagner. Mais comment la décrire ?

Les créations d’un artiste ne sont pas sa propre image, mais l’ordre, dans lequel se succèdent les créations qu’il fit vivre

avec tout son ardent amour, donne partout quelques indications sur l'artiste lui-même. Qu'on se représente en esprit Rienzi, le Hollandais volant et Senta, Tannhæuser et Élisabeth, Lohengrin et Eisa, Tristan et le roi Marke, Hans Sachs, Wotan et Brunhilde ; toutes ces figures sont reliées entre elles par un même courant souterrain de perfectionnement et d'accroissement moral, dont les eaux s'épurent toujours davantage en avançant ; c'est ici que nous nous trouvons, pleins d'une réserve respectueuse, en présence de l'âme même de Wagner, alors qu'elle accomplit un de ses plus mystérieux développements. Chez quel artiste percevons-nous quelque chose de semblable, dans des proportions aussi vastes ? Les créations de Schiller, depuis les *Brigands* jusqu'à *Wallenstein* et *Guillaume Tell*, suivent une voie semblable de perfectionnement successif et nous éclairent également, en une certaine mesure, sur le développement de leur auteur ; mais chez Wagner, la proportion est plus grandiose, la carrière parcourue plus étendue. Tout participe à cette épuration et sert à l'exprimer, le mythe aussi bien que la musique ; dans l'*Anneau du Niebelung* je trouve la musique la plus morale que je connaisse, par exemple à la scène où Brunhilde est réveillée par Siegfried. Là, Wagner s'élève à une hauteur et à une sainteté d'aspiration telles qu'il nous faut penser au reflet ardent du soleil couchant sur la neige immaculée des cimes alpestres, tant la nature qui s'y révélé est pure, solitaire, inaccessible, exempte de passion, inondée d'amour ; les nuées et les orages, le sublime même sont au-dessous d'elle. Si de cette hauteur nous regardons en arrière, vers le point de départ, *Tannhœuser* et le *Hollandais* nous comprenons comment, dans Wagner, se développa l'homme ; comment ses commencements furent obscurs et inquiets, avec quelle impétuosité il rechercha la satisfaction de ses goûts, la puissance, l'ivresse du plaisir et comment il les fuyait souvent avec dégoût, comment il aspirait à jeter loin de lui son fardeau, voulant oublier, nier, renoncer — le fleuve de son activité se précipitait tantôt dans une vallée, tantôt dans une autre, et s'enfonçait dans les plus sombres ravins. Dans la nuit de cette

agitation souterraine apparut alors, bien au-dessus de lui, une étoile à l'éclat mélancolique ; dès qu'il la reconnut il la nomma ; *Fidélité*, *oubli de soi par fidélité.*

Pourquoi sa lumière lui parut-elle plus claire et plus pure que tout au monde ? Quel sens mystérieux uniforme pour son être tout entier renferme le mot *fidélité* ? Car, sur tout ce qu'il a imaginé et composé, il a gravé le symbole et le problème de la fidélité ; il y a dans son œuvre une série presque complète de ses manifestations les plus belles et les plus rares : la fidélité du frère pour la sœur, de l'ami pour l'ami, du serviteur pour son maître, d'Élisabeth pour Tannhæuser, de Senta pour le Hollandais, d'Elsa pour Lohengrin, d'Isolde, de Kurvenal et de Marke pour Tristan, de Brunhilde pour les vœux les plus secrets de Wotan — pour ne donner que quelques exemples de la série. C'est l'expérience la plus primitive, la plus personnelle que Wagner revit en lui-même et qu'il vénère comme un saint mystère ; c'est elle qu'il cherche à exprimer par le mot *fidélité,* elle qu'il ne se lasse point de personnifier, de vivifier : de cent manières, lui consacrant, dans la plénitude de sa reconnaissance, ses meilleurs trésors et la plus pure essence de son art ; c'est enfin cette merveilleuse conviction que l'une des sphères de sa nature est restée fidèle à l'autre, que la sphère créatrice, innocente, lumineuse, a conservé la foi d'un amour libre des plus désintéressés à celle qui était obscure, indomptable et tyrannique.

3.

Dans l’équilibre entre les deux forces constituantes, dans l’abandon de l’une à l'autre résidait l’impérieuse nécessité qui seule rendait Wagner capable de rester pleinement lui-même. C’était en même temps la seule chose qui ne fût point en son pouvoir, qu’il devait se contenter d’observer et d’accepter, tandis que les sollicitations à l’infidélité et les terribles dangers dont elle le menaçait l’environnaient d’une manière de plus en plus pressante. Et l’incertitude est une source abondante de souffrances pour celui qui est en voie de développement ? Chacun de ses instincts tendait à outrepasser toutes les bornes ; chacune de ses aptitudes à jouir de l’existence voulait se satisfaire séparément ; plus elles étaient nombreuses et plus le tumulte était grand, plus leur rencontre était hostile. Le hasard et la vie contribuaient, à leur tour, à l’irritation ; de même, le goût du pouvoir et des fastes, le désir ardent du gain ; plus souvent encore c’était la cruelle nécessité qui l'oppressait, la nécessité de vivre d’une manière ou d’une autre ; partout des entraves et des pièges. Comment serait-il possible, dans de pareilles circonstances, de rester fidèle à soi-même, de se conserver tout entier ?

Ce doute l’accablait souvent et il l’exprimait alors comme un artiste exprime ses doutes, par des créations artistiques. Élisabeth ne peut que souffrir, prier et mourir pour Tannhæuser ; elle sauve l’inconstant vagabond par sa fidélité, mais sa tâche n’est pas de ce monde. Les dangers et les désespoirs abondent dans la carrière de tout artiste véritable jeté dans l’arène des temps modernes. Il peut arriver aux honneurs et au pouvoir de mille manières différentes, le repos et le contentement sont souvent à sa portée, mais leur forme est toujours celle que connaît l’homme moderne et qui, pour l’artiste sincère, se transformera en une lourde contrainte. Dans la tentation de s’abandonner et dans la résistance à cette tentation il y a aussi des périls pour lui : péril dans la répugnance qu’il éprouve pour les moyens modernes de se

procurer à la fois des jouissances et de la considération ; péril dans la colère qui se tourne contre les satisfactions égoïstes qui sont le propre des hommes d'aujourd'hui. Qu'on s'imagine Wagner remplissant un emploi, — tel celui de chef d'orchestre, qu'il exerça à différents théâtres de ville et de cour. Qu'on essaie de comprendre ce qu'éprouve l'artiste le plus convaincu, qui s'efforça d'introduire la conviction, là où les institutions modernes s'élèvent sur des principes de légèreté et exigent de la légèreté. Qu'on essaie de comprendre ce qu'il éprouve lorsqu'il réussit en partie, tout en échouant toujours dans l'ensemble, lorsque le dégoût s'empare de lui et qu'il cherche à fuir, lorsqu'il ne trouve point de refuge et se voit toujours contraint à retourner, comme s'il était l'un des leurs, vers les bohèmes et les bannis de votre société civilisée. Lorsqu'il brise les liens qui le retenaient à une condition sociale, il en trouve rarement une meilleure ; quelquefois même il tombe dans la plus profonde détresse. C'est ainsi que Wagner changea de villes, de compagnons, de pays, et l'on peut à peine imaginer quels furent les sollicitations et les milieux qu'il eut à supporter temporairement ! La plus longue moitié de sa vie fut oppressée sous le poids d'une atmosphère pesante ; il semble qu'il dût renoncer à toute espérance pour ne plus vivre et espérer qu'au jour le jour, de telle sorte que, s'il ne désespéra point, il n'eut cependant plus la foi. Wagner dut souvent s'apparaître à lui-même tel un voyageur qui marche à travers la nuit, chargé d'un lourd fardeau, brisé de fatigue et qui néanmoins se soutient par la fièvre ; l'idée d'une mort subite n'était plus alors à ses yeux quelque chose d'épouvantable, mais miroitait devant lui comme un fantôme séduisant, désirable. Voir disparaître à la fois le fardeau, le chemin et la nuit ! Quelle puissante séduction ! Maintes fois il se jeta dans la vie avec cette espérance brève et trompeuse, laissant derrière lui tous les fantômes. Mais la manière dont il le faisait dépassait presque toujours les bornes, ce qui laisse supposer que sa foi en cette espérance n'était ni ferme ni profonde, mais qu'elle n'était pour lui qu'un moyen de s'étourdir. La disproportion entre ses aspirations et son impuissance partielle ou complète à les satisfaire se changeait

pour lui en un aiguillon douloureux ; énervée par des privations continuelles, son imagination s'égarait dans des excès, aussitôt que diminuait l'état d'indigence. Sa vie devenait de plus en plus compliquée, mais les moyens et les détours qu'il découvrait dans son art, lu ; l'auteur dramatique, semblaient aussi de plus en plus hardis et fertiles en inventions, tout en n'étant au fond que des pis-aller scéniques, des motifs mis en avant, qui trompent un moment et ne sont inventés que pour un moment. Il les met brusquement en jeu, mais ils sont tout aussi vite usés. Envisagée de près et sans affectation, la vie de Wagner, pour rappeler une pensée de Schopenhauer, tient beaucoup de la comédie et même d'une comédie singulièrement grotesque. Comment le sentiment de tout, cela, comment la conscience d'un grotesque manque de dignité, qui s'est affirmée durant plusieurs périodes de sa vie, devaient agir sur la personnalité d'un artiste qui, plus que tout autre, ne pouvait respirer librement que dans le sublime et l'ultra-sublime, — c'est ce qui donne beaucoup à penser à celui qui sait penser.

Au milieu de cette activité pour laquelle seule une description détaillée pourrait inspirer le degré de pitié, le frayeur et d'admiration qu'elle mérite, se développe *une aptitude à apprendre* telle qu'elle parait tout à fait extraordinaire, même parmi les Allemands, qui sont par excellence le peuple qui veut s'instruire ; et de ce don devait naître encore un nouveau danger, plus grand même que celui d'une existence qui semblait déracinée et errai ?jetée au hasard par une folie inquiète. D'un novice qui s'essayait encore, Wagner devint un maître universel de la musique et du théâtre, un inventeur fécond dans les préparations techniques. Personne ne lui contestera plus la gloire d'avoir fourni le modèle le plus parfait pour l'art de la grande déclamation. Mais il devint davantage encore et pour devenir ceci et cela il ne put pas plus que d'autres, se dispenser de s'assimiler par l'étude le plus haut degré de la culture. Et comme il le fit bien ! C'est une jouissance de l'observer. De tous côtés les matériaux s'amoncellent autour de lui et il les fait siens ; plus l'édifice

devient imposant, plus s’élargit et s’élève la voûte de sa pensée dominante et régulatrice. Peu d’hommes cependant eurent à lutter contre tant de difficultés pour parvenir jusqu’aux avenues des sciences et des arts spéciaux ; souvent même, il fut forcé d’improviser ces avenues. Le rénovateur du drame simple, l’inventeur du rang que doivent occuper les arts dans la vraie société humaine, l’interprète inspiré des conceptions du passé, le philosophe, l’historien, l’esthéticien et le critique Wagner, le maître de la langue, le mythologiste et le poète mystique, qui le premier fondit en un seul anneau, sur lequel il grava les runes de sa pensée, quelles magnifiques figures, primitives et formidables abondance de savoir ne dut-il pas rassembler et embrasser d’une seule étreinte pour devenir tout cela ! Et pourtant cet ensemble étouffa aussi peu sa volonté d'action que les détails les plus attrayants ne réussirent à l’en distraire. Pour mesurer l'originalité d'une pareille attitude prenons Gœthe comme point de comparaison, Gœthe, ce grand antipode de Wagner, qui, au double point de vue de l’étudiant et du savant, peut être comparé à un fleuve riche en affluents qui ne porte point toutes ses eaux à la mer, mais en perd au moins la moitié dans les méandres de son cours. Il est vrai qu’une nature comme celle de Gœthe recueille plus de satisfaction et en procure davantage ; il y a autour d’elle de la douceur et une noble prodigalité, tandis que le cours puissant du fleuve incarné par Wagner pourrait bien effrayer et rebuter. Mais que d’autres s'effraient s’ils veulent ! Quant à nous, nous serons d’autant plus courageux qu'il nous a été donné de voir de nos yeux un héros qui, même pour ce qui est de la culture moderne, « n’a pas appris la peur ».

Il n’a pas davantage appris à trouver le repos dans des études historiques et philosophiques et à s’approprier ce que les effets de ces sciences ont de merveilleusement calmant et de contraire à toute action. L’étude et la culture ne détournèrent l’artiste ni du travail ni de la lutte. Dès que la force créatrice s’empare de lui, l’histoire se transforme pour lui en une argile mobile. Sa position vis-à-vis d’elle devient ; alors toute différente de celle des autres savants, et ressemble bien

plutôt à l’attitude qu’occupaient les Grecs vis-à-vis de leur» mythes, ceux-ci étant devenus des objets que l'on façonne et réalise avec amour, saisi d’une sorte de crainte pieuse, mais pourtant conscient du droit souverain que possède le créateur. Et précisément parce que l’histoire est pour lui plus souple et plus changeante qu’un rêve, il lui est possible de concentrer poétiquement, dans un événement particulier le type caractéristique d'une époque entière et d’attendre ainsi à un degré de vérité dans l’exposition auquel l’historien ne peut jamais atteindre. Où le moyen âge chevaleresque a-t-il passé si complètement dans une composition qui l’incarnait en chair et en esprit, que le fit Wagner dans *Lohengrin ?* Et les *Maîtres chanteurs* ne parleront-ils pas encore de l’esprit allemand dans les temps les plus éloignés, ne feront-ils pas plus que d’en parler, ne seront-ils pas bien plutôt un des fruits les plus mûrs de cet esprit qui veut toujours réformer, et non pas révolutionner, et qui n’a pas oublié, au sein des faciles jouissances, de pratiquer ce noble mécontentement, source de toute action régénératrice ?

C'est précisément vers cette espèce de mécontentement que Wagner se sentit toujours davantage porté par ses études historiques et philosophiques. Il sut non seulement y trouver des armes et une armure, mais il y perçut avant tout le souffle inspirateur qui plane sur le tombeau des grands lutteurs, des grands penseurs et des grands affligés. On ne peut mieux se différencier de toute notre époque que par l’usage que l’on fait de l’histoire et de la philosophie. Telle qu’on la conçoit aujourd'hui le plus souvent, l’histoire semble avoir reçu la mission de laisser respirer l’homme moderne, lequel court à son but haletant et avec peine, de telle sorte qu’il se sente en quelque sorte, mais seulement pour un moment, débarrassé de son harnais. Ce que signifie Montaigne, considéré individuellement, dans la fluctuante agitation de l’esprit de Réforme, un repos provoqué par le reploiement sur soi-même, une paisible retraite en soi-même, un temps de répit pour reprendre haleine — et c’est bien ainsi que le comprit certainement Shakespeare, son meilleur lecteur, — voilà ce que

signifient maintenant les études historiques pour l’esprit moderne. Si, depuis un siècle, les Allemands se sont particulièrement occupés des études historiques, cela prouve que, dans le mouvement du monde moderne, ils sont la puissance retardatrice, ralentissante, calmante. Ce fait sera peut être interprété par quelques-uns comme une louange en leur faveur. Mais c’est, en somme, un indice dangereux, quand on voit les efforts intellectuels d’un peuple se tourner de préférence vers le passé, c’est un signe d’amollissement, de régression et d’infirmité, de telle sorte que ce peuple se voit exposé de la façon la plus dangereuse à toutes les fièvres contagieuses, comme par exemple la fièvre politique. Dans l’histoire de l’esprit moderne, nos savants sont les représentants d’un pareil état de faiblesse, par opposition à tous les mouvements réformateurs et révolutionnaires ; ils ne se sont pas imposé la plus noble des missions, mais ils se sont assuré une espèce particulière de paisible bonheur. À vrai dire, chaque démarche plus indépendante et plus virile passe à côté d’eux, bien entendu sans passer à côté de l’histoire proprement dite. Celle-ci tient en réserve, au fond d’elle-même, bien d’autres forces, ainsi que l’ont deviné des natures telles que Wagner ; mais elle a besoin d’être écrite une fois dans un sens beaucoup plus sérieux et plus sévère par une âme vraiment puissante et non plus d’une manière optimiste, comme par le passé, tout autrement donc que les savants allemands l’ont traitée jusqu’à présent. Il y a, dans tous leurs travaux quelque chose de palliateur, de soumis, de satisfait et le cours des choses a leur pleine approbation. C’est beaucoup déjà quand l’un d’eux donne à entendre qu’il est satisfait parce que les choses auraient pu tourner plus mal ; la plupart d’entre eux voient involontairement que tout s’est passé pour le mieux dans le meilleur des mondes. Si l’étude de l’histoire n'était pas toujours une théodicée chrétienne déguisée, si l’histoire était écrite avec plus de justice et plus d’ardeur sympathique, elle serait vraiment apte à rendre les services auxquels on l’emploie maintenant : comme narcotique contre toutes les tendances révolutionnaires et novatrices.

Il en est de même de la philosophie, dont la plupart des gens ne veulent se servir que pour apprendre à concevoir les choses à peu près — très à peu près — pour en prendre ensuite leur parti. Ses représentants les plus nobles mettent si bien en relief son influence calmante et consolante que les paresseux et ceux qui sont avides de repos peuvent se bercer de l'illusion qu'ils recherchent la même chose que les philosophes. Pour moi, par contre, la question essentielle de toute philosophie me paraît être celle de savoir jusqu'à quel point les choses ont une forme et un caractère immuable, pour pouvoir ensuite, lorsque cette question aura été résolue, poursuivre avec une bravoure à toute épreuve *l'amélioration de ce qui dans ce monde sera reconnu susceptible de changement*.

C'est ce qu'enseignent aussi les vrais philosophes par leurs propres actions, en travaillant à améliorer les idées changeantes des hommes et en ne gardant pas pour eux seuls la sagesse qu'ils ont acquise. C'est ce qu'enseignent aussi les vrais disciples des vraies philosophies qui, comme Wagner, savent extraire de ces philosophies non point des narcotiques, mais une décision renforcée et une volonté inflexible. Wagner est le plus philosophe là où son activité est la plus puissante et la plus héroïque. Et c'est précisément en qualité de philosophe qu'il trouva sans peur non seulement la fournaise ardente de différents systèmes philosophiques, mais encore les vapeurs de la science et de l'érudition ; il resta fidèle à la plus noble moitié de lui-même, qui exigeait *de sa nature multiple des actions d'ensemble* et qui lui enseignait à souffrir et à s'instruire, pour pouvoir accomplir ces actions.

4.

L’histoire du développement de la culture depuis l’époque des Grecs est assez courte, si l’on considère la longueur réelle des chemins qu’elle a parcourus, et qu’on ne tient pas compte de ses arrêts, de ses reculs, de ses hésitations, de ses détours. L’hellénisation du monde, et, pour rendre celle-ci possible, l’orientalisation de l’hellénisme — cette double mission du grand Alexandre — constitue toujours encore le dernier événement d’importance ; et la vieille question de savoir si une civilisation étrangère est réellement transmissible constitue toujours encore le problème que les modernes s’efforcent en vain de résoudre. L’action alternative et combinée de ces deux facteurs a particulièrement influencé le cours de l’histoire. Ainsi le christianisme se présente par exemple comme un fragment d'antiquité orientale que l’humanité a complété par la pensée et réalisé dans ses actes jusqu’aux détails les plus minutieux. Lorsque son influence fut en train de diminuer, la puissance de la culture hellénique se mit de nouveau à augmenter. Nous assistons à des événements si étranges qu’ils seraient inexplicables et résolument dépourvus de fondements si l’on ne pouvait les rattacher, en franchissant un immense espace de temps, à des phénomènes similaires qui ont eu la Grèce pour théâtre. C’est ainsi qu’il y a entre Kant et les Eléates, entre Schopenhauer et Empédocle, entre Eschyle et Richard Wagner, de telles similitudes, de telles parentés, qu'on y eût presque touché du doigt le caractère relatif de toutes les notions de temps ; il semble presque que certaines choses sont de même ordre et que le temps qui les sépare en apparence n’est au fond qu’un nuage qui nous empêche de distinguer les lois de ce rapport. L’histoire des sciences exactes surtout éveille en nous le sentiment que nous pourrions bien nous trouver, précisément aujourd'hui, aussi rapprochés que possible du monde alexandrin grec, et que le pendule de l'histoire pourrait bien osciller de nouveau vers le point d'où il prit autrefois son élan vers des espaces mystérieux et infinis.

L’image de notre monde actuel n’offre rien de nouveau : celui qui connaît l’histoire a l'impression qu'il y retrouve toujours à nouveau les traits familiers d’un visage connu. L'esprit de la culture hellénique se retrouve en une dispersion infinie dans notre époque ; tandis que des forces variées se pressent côte à côte et que les résultats des sciences et des aptitudes modernes deviennent des matières d’échange, on voit reparaître, comme une pâle vision dans un crépuscule lointain, la noble image de l’hellénisme. Le monde qui, jusqu'à présent, a été suffisamment saturé d’orientalisme, aspire de nouveau à être hellénisé ; celui qui voudrait l’y aider devrait, à vrai dire, se hâter, d’un pied ailé, pour réunir les fragments si divers et si dispersés des sciences, les domaines éloignés des talents, pour parcourir et dominer le champ démesuré qui s’offre à son activité. Il est donc besoin maintenant d’une série d'*anti-Alexandre,* lesquels devront être doués d’une puissance suprême de concentration, pour relier et attirer à soi les fils isolés du tissu, afin d’empêcher qu’ils soient dispersés à tous les vents. Il ne s’agit plus maintenant de trancher le nœud gordien de la culture grecque, comme le fit Alexandre, de telle sorte que les fragments en fussent dispersés dans toutes les directions ; il s’agit de *renouer ce qui a été tranché.* Je reconnais dans la personne de Wagner un de ces anti-AIexandre. Il possède le don de savoir réunir ce qui était isolé, débile et inactif ; on peut dire qu’il possède, si je puis employer une expression médicale, le pouvoir *astringent :* sous ce rapport il fait partie des plus grandes puissances civilisatrices de son temps. Il domine les arts, les religions, les différentes branches de l’histoire universelle, et il n’en est pas moins tout l’opposé d’un polymathe, d’un esprit qui ne sait que rassembler et classer des matériaux : car il est l’artiste puissant qui les transforme et leur donne la vie ; il est un *simplificateur du monde.* On ne se laissera pas détourner de cette idée en comparant cette mission générale que lui a dictée son génie avec l’autre tâche plus rapprochée et plus limitée à laquelle on songe maintenant avant tout lorsque l’on prononce le nom de Wagner. On attend de lui une réforme du théâtre ; mais, en

admettant qu’il réussisse dans cette voie, quel en serait le résultat pour sa tâche plus haute et plus lointaine ?

… Par là l’homme moderne serait modifié et réformé ; tant il est vrai que, dans notre monde moderne, les choses se tiennent au point que, si l’on vient à en enlever une pierre, tout l’édifice s’ébranle et s’écroule. Et ce que nous énonçons ici avec une apparence d’exagération de la réforme de Wagner, on pourrait l’attendre également de toute autre réformé véritable. Il n’est pas possible de rétablir l’art théâtral dans son effet le plus noble et le plus pur, sans rénover en même temps sur tous les domaines, dans les mœurs et dans l’État, dans l’éducation et dans les rapports sociaux. L’amour et la justice, devenus puissants sur un point qui serait ici le royaume de l’art, doivent se développer selon une loi intérieure et ne peuvent revenir à l’immobilité de leur précédent état de chrysalide. Ne fût-ce que pour comprendre jusqu’à quel point le rapport de nos arts avec la vie est un symbole de la dégénérescence de cette vie même, jusqu’à quel point nos théâtres sont une honte pour ceux qui les construisent et s’y rendent, il faudrait déjà modifier complètement son jugement et pouvoir regarder ce qui est habituel et coutumier comme quelque chose de très exceptionnel et de très compliqué. Un singulier manque de lucidité dans le jugement, un besoin mal déguisé d’amusement et de distraction à tout prix, des scrupules d’apparence savante, une affectation du côté des exécutants, qui cherchent à faire croire qu’ils prennent l'art au sérieux, une soif brutale du gain chez les entrepreneurs, platitude et légèreté dans une société qui ne pense au peuple que tant qu’il est pour elle utile et redoutable, qui recherche les spectacles et les concerts sans que ceux-ci éveillent jamais en elle la pensée d’un devoir — tels sont aujourd’hui les éléments de l’atmosphère lourde et pernicieuse de nos institutions artistiques. Dès que l’on a fini par s’y habituer (c’est le cas de notre société bien élevée), on peut facilement se figurer que cette atmosphère est indispensable à la santé, et se trouver ensuite mal à son aise lorsqu’une contrainte quelconque nous en prive pour un certain temps.

Il n’existe véritablement qu’un seul moyen pour arriver à la conviction que nos institutions théâtrales sont vulgaires, et vulgaires au point de paraître étranges et bizarres. Qu’on y oppose seulement la réalité passée de l’ancien théâtre grec ! En admettant que nous ne sachions rien des Grecs, nous serions probablement incapables de nous en prendre aux conditions actuelles, et les critiques, telles qu’elles ont été formulées pour la première fois par Wagner avec la largeur d’esprit qui lui était propre, seraient tenues pour des chimères, dont seules sont capables des gens qui vivent dans les nuages. On dira peut-être que, pour les hommes tels qu’ils sont, un art semblable est suffisant et convenable, et, à vrai dire, les hommes n’ont jamais été faits autrement. Mais, bien au contraire, il est certain qu’autrefois les hommes étaient différents et, maintenant encore, il y en a auxquels les institutions actuelles ne suffisent pas.

C’est précisément ce que démontre l’institution de Bayreuth. Vous trouvez là des spectateurs préparés et pleins de recueillement, là encore l’émotion d’hommes qui se sentent transportés de joie et qui concentrent dans ce bonheur leur nature tout entière pour y puiser la force de s’élever vers une impulsion plus vaste. Enfin, vous y verrez chez les artistes l’abandon le plus désintéressé, le spectacle de tous les spectacles, le créateur victorieux d’une œuvre qui est elle-même la synthèse de tous les triomphes artistiques. Ne vous semble-t-il pas assister à une opération magique, quand vous avez le bonheur de pouvoir assister de nos jours à une pareille manifestation ? Ceux qui sont appelés à y concourir, artistes et spectateurs, ne doivent-ils pas déjà être transformés et renouvelés, afin de pouvoir, à l’avenir et dans d’autres sphères, transformer et renouveler à leur tour ? Ne semble-t-il pas que l’on aperçoit un port, après l’immense désert de l’Océan ? N’est-ce pas ici le calme qui s’étend sur la nappe des eaux ?

Celui qui, pour retourner aux plaines et aux bas-fonds de la vie, d’aspect si différent, abandonne cet état d’âme plein de profondeur et de solitude qui règne ici, ne doit-il passe demander sans cesse comme Iseult : « Comment ai-je pu le

supporter ? Comment puis-je le supporter encore ? » Et s’il ne peut plus supporter de cacher égoïstement au fond de lui-même son bonheur et son malheur, il profitera dès lors de chaque occasion pour en rendre témoignage par ses actes. Où sont ceux que les institutions actuelles font souffrir ? se demandera-t-il. Où sont nos alliés naturels, ceux aux côtés desquels nous pouvons lutter contre l'extension et les empiètements déprimants de l’actuelle prétention à la culture ? Car jusqu’à présent — jusqu’à présent au moins ! — nous n’avons qu’un seul ennemi, ces esprits soi-disant « cultivés », pour lesquels le nom de « Bayreuth » signifie une des défaites les plus sensibles. Ils n'ont point concouru à cette œuvre, ils la combattaient avec fureur ou faisaient preuve de cette surdité plus efficace qui est devenue maintenant l’arme habituelle des adversaires les plus réfléchis. Mais ceci nous prouve que leur malice et leur animosité furent impuissantes à détruire l’esprit même de Wagner et à entraver l’accomplissement de son œuvre. Mieux encore, ils ont trahi leur propre faiblesse et démontré que la puissance des dominateurs actuels ne résistera plus à ses attaques répétées.

Le moment est venu pour ceux qui veulent vaincre et conquérir ; les royaumes Ses plus vastes leur sont ouverts ; si loin qu’il y a des domaines à défendre, un point d’interrogation fatal s'attache comme une menace au nom des possesseurs. Tout l'édifice de l’éducation, entre autres, est notoirement vermoulu et partout nous rencontrons des individus qui ont quitté en silence l’édifice menaçant. Que ne peut-on pousser ceux qui sont déjà profondément, mécontents de l’édifice à se déclarer ouvertement en révolte I Que ne peut-on les délivrer de la timidité qu'ils gardent dans leur mécontentement ! Je suis sûr que si l’on déduisait de l’ensemble de notre corps enseignant le contingent de ces natures silencieusement désapprobatrices, ce serait, certes, la perte la plus sensible que l’on pourrait lui faire éprouver. Parmi les savants, par exemple, ceux-là seuls resteraient fidèles à l’ancien état de choses qui ont déjà respiré la contagion de la déraison politique et tous les hommes entachés de littérature. L’engeance désagréable qui ne

se soutient qu’en s’appuyant sur la violence et sur l'injustice, sur l’État et la Société, et qui trouve un avantage à les rendre toujours plus méchants et plus brutaux, cette engeance, privée de cet appui, n’est que faiblesse et lassitude : on n’a qu’à la bien mépriser pour la voir s’évanouir aussitôt. Celui qui combat pouf l’avancement de la justice et de l’amour parmi les hommes n’a pas besoin de s’effrayer devant elle, car il ne se verra en face de ses véritables ennemis que le jour où il aura mené à bonne fin le combat engagé contre leur avant-garde, la culture d’aujourd’hui.

Pour nous, Bayreuth signifie la consécration au matin du combat. Jamais on ne pourrait nous faire plus de tort qu’en supposant que, dans toute cette affaire, l’art seul nous intéresse ; comme si l’art pouvait passer pour un remède ou un stupéfiant au moyen desquels ; on se débarrasserait de tous les maux ; de l’existence. Dans l’image que nous présente le tragique chef-d’œuvre qu’est Bayreuth nous voyons au contraire la lutte des individus contre tout ce qui s’oppose à eux sous la foi me d’une invincible nécessité. La lutte contre la puissance, la loi, la coutume, la convention, contre des séries entières qui constituent l’ordre des choses. Pour les individus il ne saurait y avoir d’existence plus belle que de mûrir pour mourir au combat, en vue du sacrifice pour la justice et l’amour. Le regard chargé de mystère que la tragédie nous jette n’est pas un enchante» ment qui énerve et qui paralyse. Cependant, tant qu’elle nous regarde, elle exige de notre part le calme. Car l’art ne nous est pas donné pour le moment même du combat, mais pour les moments de repos qui précèdent ou interrompent le combat, pour ces instants fugitifs où, évoquant le passé, pressentant l’avenir, nous comprenons ce qui est symbolique, où, sous l’impression d’une légère fatigue, un rêve rafraîchissant s’abaisse sur nous. Le jour se lève et la lutte va commencer, les ombres sacrées s’évanouissent et l’art est de nouveau loin de nous, mais la consolation qu’il a apportée est restée répandue sur l’homme comme une rosée du matin. Partout ailleurs l’individu se trouve en présence de son insuffisance personnelle, de sa médiocrité et de son

impuissance ; comment trouverait-il le courage de combattre, s'il n'avait été d'abord sanctifié par quelque chose d'impersonnel ! Les plus grandes souffrances que l'individu peut éprouver — le manque d'accord sur la vérité parmi les hommes, l'incertitude concernant les derniers résultats de la science, l'inégalité des facultés — tout cela fait qu'il a besoin de l'art. Nous ne saurions être heureux tant qu'autour de nous tout souffre et se crée des souffrances ; nous ne saurions être vertueux, tant que le cours des choses humaines est déterminé par la violence, le mensonge et l'injustice ; nous ne saurions même être sages tant que l'humanité tout entière n'a pas rivalisé d'ardeur pour acquérir la sagesse et n'a pas introduit l'individu, de la façon la plus sage, dans la vie et dans les sciences. Comment serait-il donc possible de supporter ce sentiment de triple insuffisance, si l'on n'était pas capable de discerner ce qu'il y a de sublime et d'important dans la nécessité qui s'impose d'aspirer, de combattre et de succomber, si l'on n'apprenait par la tragédie à prendre plaisir au rythme de la grande passion et au sacrifice qu'occasionne cette passion. L'art, à vrai dire, ne saurait nous servir de guide et d'éducateur dans l'action immédiate ; dans cet ordre d'idées l'artiste n'est jamais un mentor et un conseiller. Les objets auxquels aspirent les héros tragiques ne sont pas indistinctement et par excellence les buts les plus dignes d'aspiration. Tant que l'art nous tient sous son charme, notre évaluation des choses apparaît déformée comme dans un rêve. Ce que nous trouvons désirable, tant que dure ce charme, au point que nous applaudissons au héros qui choisit la mort plutôt que d'y renoncer, possède rarement, dans la vie réelle, là même valeur et nous paraît rarement digne des mêmes efforts. Cette disproportion tient précisément à ceci que l'art est l'activité de l'homme qui se repose.

Les luttes figurées par l'art apparaissent comme des simplifications des luttes réelles de la vie ; les problèmes évoqués par l'art sont des raccourcis du problème infiniment compliqué de l'action et de la volonté humaine. Mais c'est précisément en ceci que réside la grandeur et la nécessité

absolue de l'art, qu'il fait naître l'*apparence* d'un monde simplifié, le *mirage* d'une solution plus rapide du problème de la vie. Aucun de ceux que la vie fait souffrir ne peut se passer de cette apparence, comme personne ne peut se passer sommeil. Plus la science des lois qui régissent la vie devient difficile, plus nous aspirons à l'apparence de cette simplification, ne dût-elle durer que quelques instants ; plus forte devient aussi la tension entre la connaissance générale des choses et les facultés morales de l'individu. C'est pour *empêcher que l'arc ne se brise* que l'art existe.

L'individu doit être transformé en un être impersonnel, supérieur à la personne. Voilà ce que se propose la tragédie. Par elle, il doit désapprendre l'épouvante qu'inspire à chacun la mort et le temps. Car déjà dans le moment le plus fugitif de son existence il peut rencontrer quelque chose de sacré qui l'emporte surabondamment sur toutes les luttes et toutes les misères qu'il a eu à subir. C'est-là ce qui s'appelle *avoir des sentiments tragiques*. Et si l'humanité tout entière devait mourir un jour — qui donc voudrait douter de cette mort ? — sa mission suprême pour les temps à venir consisterait à s'unir, à se fondre dans la Totalité, de telle sorte qu'elle pourrait marcher au-devant de sa ruine imminente, comme si elle ne formait qu'une *seule âme animée de sentiments tragiques*. Dans cette mission suprême est incluse toute aspiration à l'anoblissement de l'homme ; sa répudiation définitive apparaîtrait, pour l'ami de l'humanité, comme une des images les plus funestes qu'il puisse voir. Tel est du moins mon sentiment ! Il n'y a qu'un seul espoir et une seule garantie pour l'avenir de ce qui est humain, *c'est que le sentiment tragique ne meure pas.* Si les hommes devaient un jour perdre complètement ce sentiment, il faudrait faire retentir sur la terre des lamentations comme on n'en a jamais entendu ; et, d'autre part, il n'existe pas de joie plus enivrante que celle de savoir ce que nous savons, de savoir que la pensée tragique a de nouveau fait son apparition dans le monde. Car cette joie est bien une joie entièrement supra-personnelle et générale, une jubilation de l'humanité en présence du lien qui relie à tout

jamais tout ce qui est humain.

5.

Wagner plaça la vie présente et passée sous le rayon lumineux d’une connaissance assez puissante pour atteindre des distances considérables. C’est pourquoi il apparaît comme un simplificateur du monde. La simplification du monde consiste toujours en ceci, que le regard de celui qui possède la connaissance domine de nouveau la masse immense et inculte, d’un chaos apparent et réunit par des liens puissants ce qui paraissait auparavant dispersé d’une manière irréconciliable, Wagner atteignit ce but en découvrant un rapport entre deux objets qui semblaient mener une existence séparée, chacun restant dans sa sphère : entre *la musique et la vie*, ainsi qu’entre *la musique et le drame*. Non point qu’il ait inventé ces rapports ou qu’il les ait créés ; ils existent et se trouvent pour ainsi dire sous les pas de chacun ; car tout grand problème est semblable à la pierre précieuse que foulent en passant des milliers d’indifférents avant que quelqu’un se baisse pour la ramasser. Comment se fait-il, se demande Wagner, que dans la vie des hommes modernes un art comme la musique se soit développé avec une puissance si incomparable ? Point n’est besoin d’avoir médiocre opinion de cette vie moderne, pour s’apercevoir qu’il y a ici un problème. Au contraire, lorsque l’on considère toutes les forces qui sont le propre de celle-ci, lorsque l’on se représente une existence aux aspirations puissantes luttant pour la *conscience de la liberté* et pour l'*indépendance de la pensée,* la présence de la musique n’en paraît que plus énigmatique. N’est-on pas forcé d’avouer qu’il était impossible que la musique naquît d’une pareille époque ? À quoi doit-elle alors son existence ? Peut-être à un hasard ? Certes l’apparition d'un grand artiste isolé pourrait être le résultat d’un hasard, mais celle d’une série de grands artistes, telle que nous la révèle l’histoire de la musique moderne et tel qu'il ne s’en produit de semblable qu’une seule fois, à l’époque des Grecs, l’apparition de cette série donne à penser qu’ici ce n’est pas le hasard, mais bien une nécessité absolue qui impose

sa loi. Cette nécessité constitue précisément le problème dont Wagner offre la solution.

Tout d'abord il sut reconnaître un état de crise qui s'étend aujourd'hui aussi loin que va la civilisation, ce lien des peuples. Partout ici le langage se trouve en défaut, et l'oppression de cette effroyable maladie se fait sentir sur tout le développement humain. S'éloignant toujours davantage des fortes manifestations du sentiment qu'il avait exprimées à l'origine dans toute leur simplicité, le langage fut sans cesse contraint de gravir le dernier degré qu'il fût capable d'atteindre, afin d'embrasser le monde de la pensée, c'est-à-dire tout ce qu'il y a de plus opposé au sentiment. Cette extension démesurée eut pour résultat d'épuiser ses forces, au cours de la période relativement brève qu'occupe la civilisation nouvelle, de sorte que le langage n'est plus capable de remplir la tâche en vue de laquelle il s'est formé : permettre à ceux qui souffrent de se communiquer les uns aux autres les sujets de tristesse les plus ordinaires de la vie. Dans sa misère, l'homme ne peut plus se faire comprendra au moyen du langage ; il ne peut donc plus véritablement se communiquer. Cette condition obscurément sentie a fait partout du langage un pouvoir indépendant, qui maintenant étreint les hommes de ses bras de fantôme et les presse à aller où ils ne veulent pas. Dès qu'ils cherchent à s'expliquer entre eux et à s'associer en vue d'une œuvre commune, la folie des idées générales, le vertige des mots sonores s'empare d'eux. Incapables de se comprendre véritablement, ils exécutent en commun ces œuvres qui toutes portent l'empreinte de ce manque d'entente, en ce sens qu'elles ne sont pas l'expression des véritables besoins qui les ont fait naître, mais ne correspondent qu'à un impérieux et creux verbalisme. Ainsi, à toutes ses souffrances l'humanité ajoute encore la souffrance de la *convention*, c'est-à-dire de la conformité dans les paroles et les actions sans la conformité du sentiment. De même que, dans la période décroissante de chaque art, il arrive un moment où l'exubérance maladive des moyens et des formes acquiert une influence tyrannique sur l'âme des jeunes artistes et fait d'eux ses esclaves, de même on

se trouve être aujourd'hui, alors que le langage est en décadence, l'esclave du verbe. Cette contrainte ne permet plus à personne de se montrer tel qu'il est, de parler naïvement ; et il en est peu qui, d'une façon générale, réussissent à conserver leur individualité dans la lutte avec une culture qui croit pouvoir démontrer son succès, non point en exerçant son action bienfaisante sur des sentiments et des aspirations nettement affirmés, mais en saisissant l'individu dans un réseau d'« idées bien définies », pour lui apprendre à bien penser. Comme s'il y avait un intérêt quelconque à faire d'un individu un être qui pense bien et qui sait conclure logiquement, si l'on n'est parvenu, au préalable, à faire de lui un être qui sait sentir juste. Si donc la musique de nos maîtres allemands résonne, au milieu d'une humanité à tel point malade, qu'entend-on résonner au juste ? Rien autre chose qu'un *sentiment exacte* l'ennemi de toute convention, de toute aliénation factice» de toute incompréhension d'homme à homme. Cette musique équivaut à la fois à un retour à la nature, à une purification et à une transformation de la nature ; car c'est dans l'âme des hommes les plus aimants qu'est né le besoin de ce retour et c'est dans leur art que résonne *la nature transformée en amour*.

Prenons cet exposé comme une réponse de Wagner à la question de savoir ce que signifie la musique de notre temps. Mais il tient encore en réserve une seconde réponse. Le rapport entre la musique et la vie n'est pas seulement le rapport d'une espèce de langage à une autre espèce ; c'est aussi le rapport du monde parfait de l'audition au monde complet de la vision. Considérée comme un phénomène visuel et comparée aux phénomènes antérieurs de la vie, l'existence des hommes actuels offre cependant le spectacle d'une pauvreté et d'un épuisement indicibles, malgré son ineffable variété, dont seul le regard superficiel peut se satisfaire. Qu'on aille donc *y* regarder de plus près pour analyser l'impression que produit cette multiple bigarrure. Ne croirait-on pas voir le scintillement d'une mosaïque dont les innombrables parcelles mouvantes sont toutes empruntées à des civilisations passées ?

Ici tout n’est-il pas fastes déplacés, agitation simulée, dehors trompeurs ? Un vêtement dérisoire fait de loques bariolées pour celui qui souffre d’être nu et d’avoir froid ? Une mensongère danse de joie imposée à celui qui pleure ? L’expression d’une fierté exubérante affichée par quelqu’un qui est blessé au cœur ? Puis, au milieu de tout cela, masquées et dissimulées seulement par la hâte du tourbillon incessant, une grise impuissance, une discorde qui ronge, une morne désolation, une honteuse misère ! L’aspect sous lequel se manifeste l’homme moderne n’est plus qu’apparence ; ce que l’homme moderne représente sert bien plutôt à le dissimuler qu'à le rendre visible et le reste d’invention et d’activité artistique qui s'est conservé chez quelques peuples, comme chez les Français et les Italiens, n’est plus employé qu’à l’art de ce jeu de cache-cache. Partout où l’on demande maintenant la «forme », dans la société et dans la conversation, dans l’expression littéraire et dans les rapports entre nations, partout on entend involontairement par là une apparence plaisante, c’est-à-dire le contraire de l’idée véritable de la forme, la forme étant l'expression adéquate et nécessaire, laquelle n’a pas à s’occuper de ce qui est « plaisant » et « déplaisant», précisément parce qu'elle est le résultat d’une nécessité et non pas du bon plaisir. Mais, lors même que, parmi les peuples civilisés, on n’exige pas catégoriquement la forme, on ne possède pas davantage cette figuration expressive ; tout en étant aussi zélé dans la recherche de l’apparence agréable, on est seulement moins heureux dans les résultats. À quel point l’apparence est agréable, ici et là, et pourquoi chacun doit trouver son agrément à ce que l'homme moderne s’efforce au moins de paraître, c’est ce que chacun comprend dans la mesure où il est lui-même un homme moderne. « Les galériens seuls se connaissent, dit le Tasse ; quant à nous, nous *méconnaissons* les autres par politesse, afin qu’ils nous méconnaissent à leur tour. »

Et voilà que dans ce monde, où règnent les formes et le désir de se voir méconnu, apparaissent les âmes animées par la musique. Dans quel but ? Ces âmes se meuvent en harmonie

avec le rythme souverain et libre, animées d’une noble loyauté, vivifiées par la passion supérieure à toute personnalité, elles brûlent de l’ardeur à la fois puissante et paisible de la musique, de cette ardeur qui des profondeurs inépuisables jaillit à la lumière. Et tout ceci, encore une fois, dans quel but ?

Par l’entremise de ces âmes la musique exprime la volonté de s’associer à sa sœur légitime, la gymnastique, laquelle apparaît comme son expression nécessaire dans le monde visible. En cherchant à satisfaire cette volonté la musique s’érige en juge du monde des apparences tout entier, telle que l’a fait la réalité trompeuse du présent. L’affirmation de ce phénomène est la seconde réponse de Wagner à ceux qui demandent ce que la musique signifie de nos jours. Aidez-moi, dit-il, en s’adressant à tous ceux qui savent entendre, aidez-moi à découvrir la culture dont ma musique — expression retrouvée du sentiment juste — est le présage. Réfléchissez à ceci que l’âme de la musique veut maintenant se créer un corps ; qu’elle cherche sa voie, de telle sorte qu’elle devienne visible par l’entremise de vous tous, dans vos mouvements, vos actions, vos institutions et vos mœurs. Il existe déjà des hommes qui comprennent cet appel et leur nombre deviendra de plus en plus grand. Ils comprennent aussi, pour la première fois dans notre ère, ce que cela signifie de prendre la musique pour base de l’État. Les anciens Hellènes l’avaient non seulement compris mais ils s’en étaient fait une loi pour eux-mêmes, et ces mêmes esprits clairvoyants hésitent aussi peu à condamner l’État dans sa forme actuelle que la plupart des hommes le font dès aujourd’hui à l’égard de l’Église. En nous dirigeant vers ce but singulièrement nouveau, mais qui n’a pas toujours passé pour quelque chose d’inouï, nous sommes amenés à comprendre en quoi consiste la lacune la plus humiliante de notre éducation et à nous rendre compte de la vraie cause de son impuissance à nous faire sortir de la barbarie. Il Manque à notre éducation l’âme de la musique, inspiratrice du mouvement et de la forme, tandis que ses exigences et son organisation sont l'œuvre d’une époque où n’était pas encore née cette musique, à laquelle nous accordons ici une confiance si particulière.

Notre pédagogie est l’institution la plus arriérée dans le temps où nous vivons ; elle est rétrograde précisément par rapport au seul nouvel élément éducateur qui donne aux hommes d’aujourd’hui un avantage sur ceux du siècle passé, ou qui du moins le leur donnerait s’ils consentaient à ne plus vivre aveuglément dans leur temps, en proie à la fièvre du moment. Comme jusqu’à présent l’âme de la musique n’est pas encore entrée en eux, ils n’ont pas encore su deviner l’idée de la gymnastique dans le sens que les Grecs et Wagner attachent à ce mot. C'est pourquoi leurs artistes sont condamnés à être privés d’espérance tant qu’ils ne prendront pas la musique pour guide, quand ils voudront pénétrer dans un nouveau monde des perspectives visibles. Le talent pourra se développer à son gré, toujours il arrivera trop tard ou trop tôt, et en tous les cas mal à propos, car il est superflu et impuissant, ce que le passé nous a légué de plus parfait et de plus sublime, la forme, modèle de nos artistes, étant devenue superflue et presque impuissante à ajouter une pierre nouvelle à l’édifice. Si leur imagination est incapable de leur faire distinguer les formes nouvelles qu’ils ont devant eux, s'ils ne voient sans cesse, derrière eux, que les formes anciennes, ils sont morts avant d'avoir cessé de vivre.

Mais celui qui sent en lui-même une vie véritable et féconde, cette vie qui ne saurait être aujourd’hui autre chose que de la musique, pourrait-il un seul instant céder à l’illusion de fonder des espérances durables sur quelque chose qui s’épuise à produire des figures, des formes et des styles. Il est supérieur à toutes les vanités de ce genre, et ne pense pas plus à rencontrer des chefs-d’œuvre plastiques en dehors de son imagination idéale, qu’il n’espère voir nos langues séniles et décolorées produire encore de grands écrivains. Plutôt que de prêter l’oreille à quelques consolations chimériques, il supportera de jeter un regard profondément découragé sur notre état de choses moderne. Qu’il laisse l’amertume et la haine remplir son cœur, si ce cœur n’est pas assez tendre pour la pitié. La méchanceté même et l'ironie valent mieux que de s'abandonner à une satisfaction trompeuse et à une paisible

ivresse, comme font nos « amateurs d'art » ! Mais, lors même qu'il serait capable de faire plus que de nier et de mépriser, s'il est capable d’aimer, de souffrir et de travailler avec ses semblables, il sera cependant contraint d’observer tout d’abord une attitude négative, pour ouvrir la voie à son âme généreuse. Si la musique doit un jour disposer au recueillement les cœurs de beaucoup d’hommes et faire d’eux les confidents de ses grands desseins, il faudra tout d’abord mettre un terme aux rapports de jouissance purement passive avec un art à tel point sacré. Il faudra précisément jeter l’anathème à cet « amateur d’art », qui est le principal soutien de nos entreprises artistiques, les théâtres, les musées et les concerts ; l’empressement que met le gouvernement à combler les vœux de l’amateur devra cesser. L’opinion publique met un empressement tout particulier à inculquer au citoyen le goût tout spécial de l’art ; elle devra être remplacée par un jugement plus sain. En attendant nous devrons considérer comme un allié véritable et utile *l'ennemi déclaré de l'art,* car son inimitié ne s’adresse qu’à l’art tel que le conçoit « l’ami de l’art » et il n’en connaît pas d’autre. Qu’il soit donc libre de reprocher à cet ami les sommes follement dépensées pour la construction de nos théâtres et de nos monuments publics, à l’engagement des chanteurs et des comédiens « célèbres», à l’entretien des écoles et des musées des beaux-arts, si complètement inutiles, sans compter les sommes importantes que chaque famille dépense en énergie, en temps et en argent, pour le développement des intérêts soi-disant « artistiques ». Il n’y a là ni faim, ni satiété, mais seulement un jeu languissant, avec l’apparence de l’une et de l’autre, un jeu imaginé par le vain désir de faire de l’effet et de dérouter le jugement des autres. Mais c'est pire encore lorsque l'on prend l’art plus ou moins au sérieux, que l’on exige de lui qu’il suscite une espèce de faim et de désir et que l’on s’imagine que c'est sa mission de produire cette excitation factice. Comme si l’on craignait de périr du dégoût que l’on a devant soi-même et de sa propre inertie, on conjure tous les mauvais démons, pour se laisser traquer par eux comme un gibier aux abois ; on a soif de

souffrance, de colère, de haine, d’excitation, de frayeur subite, d’anxiété sans trêve et l’on fait appel à l’artiste pour évoquer cette chasse d’esprits infernaux.

Dans l’économie spirituelle de nos hommes cultivés, l’art est devenu un besoin tout à fait mensonger, méprisable, avilissant ; si ce n’est pas simplement rien, c’est du moins quelque chose de fort mauvais. L’artiste, le meilleur et le plus rare, ne voit rien de tout cela, car il semble être en proie à une sorte de rêve stupéfiant ; il répète en hésitant, d’une voix mal assurée, des mots magnifiques et étranges qu'il croit percevoir dans le lointain, mais dont il ne distingue pas clairement le sens. Quand, au contraire, il professe des tendances tout à fait modernes, l’artiste méprise chez ses nobles compagnons les tâtonnements et les discours ivres de rêve ; il tient en laisse toute la meute glapissante des passions et des horreurs accouplées, pour les lâcher au besoin sur ses contemporains. Car ceux-ci préfèrent se voir poursuivis, blessés et déchirés, plutôt que d’être contraints à vivre paisiblement, seuls avec eux-mêmes. Seuls avec eux-mêmes ! L'idée de cet isolement suffit à plonger les âmes modernes dans la peur et la terreur des spectres.

Lorsque je contemple, dans les villes populeuses, des milliers d’individus qui passent devant moi avec un air pressé et hébété, je ne cesse de me répéter que ces gens doivent être mal à l'aise. Pour eux, cependant, l’art n’existe qu’à condition qu’il les rende encore plus mal à l’aise, qu’ils aient l'air encore plus hébétés et plus insensés, ou bien encore plus pressés et plus avides. Car le *sentiment faux* les possède et les tourmente sans relâche et ne permet pas qu’ils s’avouent leur misère à eux-mêmes. S’ils veulent parler, la convention leur souffle quelque chose à l’oreille qui leur fait oublier ce qu’ils avaient voulu dire ; veulent-ils se concerter entre eux, leur esprit se trouve paralysé comme par enchantement, de telle sorte qu’ils nomment bonheur ce qui est leur malheur et que c’est pour leur propre malheur qu’ils s’appliquent à s’unir les uns avec les autres. C’est ainsi qu’ils sont complètement détournés d’eux-mêmes et réduits au rôle d’esclaves aveugles d’un sentiment

faussé.

6.

Je ne veux montrer que par deux exemples à quel point le sentiment a été perverti de nos jours et combien notre temps se rend peu compte de cette perversion. Autrefois on regardait de haut, avec une honnête réserve, les gens qui font commerce d’argent, lors même que l’on pouvait avoir besoin d’eux ; on se rendait compte que, dans toute société organisée, certains organes devaient remplir des fonctions moins nobles. Maintenant ces gens forment la puissance dominante dans l’âme de l'humanité moderne, car ils en sont la partie la plus avide. Autrefois, ce contre quoi on mettait le plus en garde, c'était de prendre trop au sérieux le jour ou l’instant fugitif ; on recommandait le *nil admirari* et le souci des choses éternelles. Maintenant il ne reste plus, dans l’âme moderne, qu’une seule espèce de sérieux ; ce sérieux s’applique aux nouvelles qu’apporte le journal ou le télégraphe. Profiter du moment et le juger aussi vite que possible pour pouvoir en tirer parti ! On pourrait presque croire que les hommes d'aujourd’hui n’ont conservé qu’une seule vertu, la présence d’esprit. Malheureusement cette présence d’esprit est bien plutôt la présence perpétuelle d’une insatiable avidité et d'une curiosité sans bornes que l’on retrouve chez tout le monde. Quant à savoir si *l'esprit est présent* aujourd’hui, nous laisserons aux juges de l’avenir, qui feront passer les hommes modernes par leur crible, le soin d'approfondir cette question. Pourtant cette époque-ci est vile, on peut s'en rendre compte dès à présent, car elle honore ce que méprisaient les nobles époques antérieures. Maintenant qu’elle s’est approprié tout le trésor de sagesse et d’art que nous a légué le passé et qu’elle se pare de ce vêtement somptueux, elle fait preuve, dans sa présomption, d’une inquiétante vanité en n’utilisant pas ce manteau simplement pour se réchauffer, mais pour donner le change sur elle-même. Le besoin de feindre et de dissimuler lui semble plus pressant que celui de se protéger du froid. C’est ainsi que les savants et les philosophes d'aujourd’hui ne font

pas servir la sagesse des Hindous et des Grecs à la conquête de la sagesse et de la paix intime ; leurs travaux doivent seulement contribuer à procurer à notre époque un renom trompeur de sagesse. Ceux qui étudient l'histoire naturelle s'efforcent de démontrer que les accès de violence bestiale, de ruse et la vengeance brutale auxquels s'abandonnent, les États et les individus dans leurs rapports réciproques ne sont que d'immuables lois naturelles. Les historiens font des efforts craintifs pour démontrer que chaque époque a son droit particulier et des conditions d'existence qui lui sont propres ; ils se préparent ainsi à défendre l'idée fondamentale de la procédure judiciaire qui devra être octroyée à notre époque. Qu'elle traite de l'État, du peuple, de l'économie, du commerce ou du droit, la science, sous toutes ses formes, assume dès à présent ce caractère *préparatoire et apologétique* ; il semble même que la part d'esprit restée vivace, sans avoir perdu son action dans le mécanisme compliqué des rapports de gain et de puissance, s'impose pour tâche unique de défendre et d'excuser le temps présent.

Devant quel accusateur ? Telle est la question qu'on se pose avec stupeur.

Devant sa propre mauvaise conscience.

Et ici nous distinguerons tout à coup la tâche que se propose l'art moderne : plonger dans l'apathie ou dans l'ivresse ! Endormir ou étourdir ! Pousser la conscience à l'ignorance de quelque manière que ce soit ! Aider l'âme moderne à se dérober au sentiment de la foule sans la ramener à son innocence ! Que cela soit possible au moins pour quelques instants ! Défendre l'homme contre lui-même en l'amenant à imposer silence à sa conscience, à ne pas écouter les voix intérieures ! — Les rares natures qui auront compris une seule fois tout ce qu'il y a d'humiliant dans cette tâche et dans cette affreuse dégradation de l'art auront senti leur cœur non seulement déborder de douleur et de pitié, mais aussi de nouveaux et d'irrésistibles désirs. Celui qui voudrait délivrer l'art et lui rendre sa sainteté profanée devrait d'abord se délivrer lui-même de l'âme moderne ; ce n'est qu'après avoir

retrouvé son innocence qu'il pourra découvrir l'innocence de l'art ; il lui restera à se soumettre à deux grandes purifications et à une double consécration. S'il sortait vainqueur de l'épreuve, si, du fond de son âme délivrée, il parlait aux hommes le langage de son art délivré, il se verrait plus que jamais exposé au plus grand danger, forcé au plus rude combat ; car les hommes le réduiraient en morceaux, lui et son art, plutôt que d'avouer à quel point ils sont saisis de honte à leur aspect. Il ne serait pas impossible que le seul rayon de lumière que pût espérer notre époque, que la délivrance de l'art restât un événement réservé à quelques âmes solitaires, tandis que le grand nombre supporterait indéfiniment la contemplation de la lueur vacillante et enfumée d'un art à leur usage. Ils ne *veulent* pas la lumière, mais l'éblouissement ; ils *détestent* la lumière, lorsque c'est sur eux qu'elle jette ses rayons.

C'est pour cela qu'ils évitent le nouveau messager de lumière ; mais ce messager les suit, poussé par l'amour qui l'a fait naître et il veut les soumettre. « Il vous faut être initié à mes mystères, leur dit-il, vous avez besoin de leurs purifications et de leurs émotions. Faites-en l'essai pour votre salut, abandonnez les sombres parages de la nature et de la vie que vous semblez seuls connaître ! Je vous conduirai dans un monde qui, lui aussi, est réel. Vous direz vous-mêmes, lorsque vous quitterez ma caverne pour retourner au grand jour qui est le vôtre, laquelle des deux existences est la plus réelle, où est en réalité le jour et où est la caverne. La nature, vue de l'intérieur, est bien plus riche, plus puissante, plus délicieuse, plus féconde ; tel que vous vivez d'ordinaire vous ne pouvez la connaître. Apprenez à redevenir vous-même partie intégrante de la nature et laissez-vous ensuite transformer avec elle et par elle sous l'empire de mon incantation d'amour et de mon incantation du feu. »

C'est l'*art de Wagner* dont la voix parle ainsi aux hommes. Si nous autres, enfants d'une époque misérable, nous sommes les premiers à entendre cette voix, nous voyons en cela précisément une preuve que cette époque est digne d'une

profonde pitié et que d’une façon générale la musique véritable participe du destin et a son origine dans une loi primordiale ; car il n’est pas possible d’expliquer par un absurde hasard qu’on l’entende précisément aujourd’hui. Un Wagner apparaissant par hasard eût été écrasé par la prédominance de l’élément contraire où il a été jeté. Mais sur la genèse du vrai Wagner plane une nécessité qui en est la justification et la glorification. L’art de Wagner, considéré à son origine, est le plus beau des spectacles, quelque douloureux que pût être cette genèse, car la raison, l’ordre, le but y sont partout visibles. Sans la joie d’un pareil spectacle, l’observateur estimera bienheureuses les douleurs mêmes de cette gestation et il se rendra compte avec joie que toutes choses contribuent nécessairement au bonheur et au profit d’une nature prédestinée, quelle que soit la dure école qu’elle ait à traverser ; il verra à quel point chaque victoire augmente sa prudence, qu’elle peut se nourrir de poison et de malheur tout en conservant sa force et sa santé. La raillerie et la contradiction du monde qui l’entoure lui servent de stimulant et d'aiguillon ; si elle s’égare, elle revient de cet égarement et de ces errements chargée du plus magnifique butin ; si elle dort, « son sommeil rassemble pour elle de nouvelles forces ». Elle retrempe le corps lui-même et le rend plus vigoureux ; elle ne consume pas la vie, plus elle avance dans la vie ; elle régit l’homme comme une passion ailée et ne le laisse voler que quand son pied s'est fatigué dans le sable et qu’il s'est meurtri aux pierres du chemin. Elle ne peut résister au désir de partager ; chacun doit contribuer à son œuvre ; elle n’est pas avare de ses dons. Repoussée, elle donne plus largement ; abusée par les donataires, elle offre encore, par surcroît, le plus précieux trésor qui lui reste et, si l’on en croit l’expérience la plus ancienne, comme aussi la plus récente, jamais ceux qui les ont reçus n’ont été absolument dignes de ses dons.

C’est par là qu’elle se révèle comme la nature prédestinée par laquelle la musique parle au monde des apparences, la musique qui est la chose la plus mystérieuse qui soit sous le soleil, un abîme où reposent jointes la force et la bonté, un pont

jeté entre le moi et le non-moi. Qui donc saurait désigner clairement le but auquel elle doit servir, lors même qu'il verrait quelque opportunité dans la manière dont elle se développe. Mais le plus délicieux des pressentiments nous encourage à demander : serait-il donc vrai que ce qu'il y a de plus grand existât à cause de ce qu'il y a de plus petit ; le don le plus magnifique en faveur du talent moindre, la vertu la plus haute et la plus sacrée pour l'amour des faibles ? La vraie musique dût-elle se faire entendre parce que les hommes la *méritaient le moins*, *mais en avaient le plus besoin ?* Qu'on se plonge donc en esprit dans le miracle ineffable de cette possibilité. Si l'on regarde ensuite en arrière la vie apparaît resplendissante, quelque sombre et brumeuse qu'elle parût auparavant.

7.

Il est impossible qu’il en soit autrement : l’observateur qui a devant les yeux une nature telle que celle de Wagner doit faire involontairement, de temps en temps, un retour forcé sur lui-même, sur sa petitesse et sa fragilité, pour se demander ce que cette nature a à faire avec lui» Il se dira alors : Pourquoi, dans quel dessein te trouves-tu là ? Sans doute la réponse lui fera-t-elle défaut, et se sentira-t-il comme embarrassé et surpris en face de sa propre nature. Qu’il lui suffise alors d’avoir éprouvé ces sentiments ; puisse-t-il, en outre, dans le fait *qu'il est devenu, étranger à sa propre nature*, trouver une réponse à la question qu’il se posait. Car c’est précisément par ce sentiment qu’il participe à la puissante manifestation vitale chez Wagner, qu’il communie avec le centre de sa force, cette merveilleuse *transmissibilité,* cette abdication de sa propre nature, qui peut aussi bien se communiquer à d’autres qu’elle absorbe elle-même d’autres natures et reste grands, aussi bien en donnant qu’en acceptant. Tout en paraissant vaincu par la nature expansive et débordante de Wagner, l’observateur a pris lui-même sa part de cette force jaillissante et, *par elle*» il est en quelque sorte devenu puissant contre lui-même. Celui qui s’examine jusqu’au fond du cœur sait que, même pour contempler simplement un mystérieux antagonisme, est nécessaire un antagonisme qui consiste à regarder en face. Si l’art de Wagner nous fait passer par tout ce qu’éprouve une âme qui entreprend un voyage, qui sympathise avec d'autres âmes et compatit à leur sort, qui apprend à regarder le monde à travers beaucoup d’yeux, alors la distance et l’éloignement nous rendent capables de voir Wagner lui-même, après que nous l’avons nous-mêmes vécu. Nous saisissons alors avec précision qu’en Wagner le monde visible veut se spiritualiser, se rendre plus intime et se retrouver lui-même dans le royaume des sons ; de même, en Wagner, tout ce qui est perceptible par les sons veut prendre corps en se manifestant en quelque sorte comme phénomène visuel. Son art le conduit toujours, par deux

voies différentes» du monde où dominent les sons dans un monde de spectacle visuel, à quoi le rattachent des affinités mystérieuses — et vice versa. Il se trouve sans cesse contraint (et l'observateur avec lui) de retraduire le mouvement visible en le transportant sur le domaine de l'âme et de la vie instinctive ; de percevoir, en même temps, comme phénomène visible, l'impulsion la plus cachée de l'être intime, pour lui prêter un corps apparent. Tout cela appartient en propre au *dramaturge dithyrambique*, si l'on donne à ce terme son acception la plus vaste, qui embrasse à la fois le comédien, le poète et le musicien, notion qui se déduit nécessairement d'Eschyle et des artistes grecs ses contemporains, lesquels offrirent le seul exemple parfait du dramaturge dithyrambique avant Wagner.

Si l'on a essayé de ramener des dons particulièrement grandioses de certaines natures à des entraves intérieures ou à des lacunes du génie, si, pour Gœthe, par exemple, la poésie ne fut qu'une sorte de palliatif pour une vocation de peintre manquée, si l'on peut dire des drames de Schiller qu'ils sont de l'éloquence populaire transposée, si Wagner lui-même cherche à expliquer l'encouragement

de la musique par les Allemands, entre autres circonstances, par le fait que ceux-ci, privés du don séducteur d'une voix naturellement mélodieuse, furent obligés de concevoir la musique avec le même sérieux profond que leurs réformateurs observèrent la face du christianisme. Si l'on voulait même établir un rapport semblable entre le développement de Wagner et cette sorte d'entrave intérieure, il serait permis d'admettre chez lui un don inné pour les planches, vocation naturelle qu'il dut abandonner sans pouvoir la satisfaire sur un domaine vulgaire, mais qu'il parvint à réaliser, malgré les obstacles, en faisant concourir tous les arts à une grande réalisation théâtrale. Mais alors il serait également permis d'affirmer que la plus puissante nature de musicien, dans son désespoir d'avoir à s'adresser à des personnes qui ne sont musiciennes qu'à moitié ou qui ne le sont pas du tout, s'ouvrit de force un accès vers les autres arts, pour pouvoir enfin se

communiquer avec une précision centuplée et contraindre les masses à le comprendre. Quelque idée qu'on se fasse du développement de l'artiste dramatique idéal, à l'époque de sa maturité, au moment où il donne toute sa mesure, il présente lui-même un ensemble exempt de toute lacune et de toute entrave ; il est le véritable artiste libre, qui ne saurait faire autrement que de créer à la fois, dans tous les domaines de l'art, l'interprète et le médiateur de l'unité de l'universalité du pouvoir créateur, unité et universalité qui ne peuvent être ni devinées, ni révélées, mais que l'action seule est en mesure de démontrer.

Cependant, celui en présence duquel cette action produira d'une façon soudaine en sera subjugué comme par un maléfice tout à la fois attrayant et inquiétant. Il se trouvera soudain en face d'une puissance qui annule la résistance de la raison et qui fait même paraître déraisonnable et incompréhensible tout ce qui jusque-là faisait partie de notre existence. Transportés hors de nous-mêmes, nous nageons dans un élément mystérieux et ardent, nous ne nous comprenons plus nous-mêmes, nous ne connaissons plus ce que nous connaissions le mieux ; la mesure échappe de nos mains ; tout ce qui est légitime, tout ce qui est immobile commence à s'ébranler ; toute chose revêt de nouvelles couleurs et nous parle un nouveau langage. Il faut être Platon lui-même pour pouvoir, en présence de ce mélange d'extase violente et de frayeur, se décider quand même et s'adresser, ainsi qu'il fit, au poète dramatique pour lui dire :

« Nous voulons un homme qui, par le moyen de sa sagesse, puisse se transformer en toutes sortes de choses et imiter toutes choses. S'il vient au milieu de nous, il sera l'objet de notre vénération, comme s'il était un saint et un prodige, nous verserons de l'huile sur sa tête, nous le ceindrons du bandeau sacré, mais nous, chercherons à le décider à se retirer dans une autre communauté. » Il se peut que quelqu'un qui vit dans une communauté platonicienne puisse et doive s'imposer quelque chose de semblable. Mais nous autres, nous qui vivons dans une communauté toute différente et qui sommes régis

selon d’autres règles, nous souhaitons et nous demandons ardemment que l’enchanteur vienne à nous, bien que nous ayons peur de lui. Cela nous paraît nécessaire, pour que notre communauté, la puissance et la raison malfaisante, dont elle est l’expression, se trouvent une fois au moins contredites. Une condition de l’humanité, de la vie sociale, des mœurs et de l’organisation de celle-ci, qui pourrait se passer des artistes imitateurs, n’est peut-être pas complètement une impossibilité, mais ce « peut-être » est parmi les plus audacieux qu’on puisse exprimer, il équivaut à une profonde inquiétude. Le droit d’en parler ne devrait appartenir qu’à celui qui, anticipant le moment suprême de tout ce qui est à venir, serait à même de le créer et d’en jouir, et qui serait alors, comme Faust, contraint de devenir aveugle immédiatement, à moins qu’il n'implore la cécité comme une faveur. Car nous autres, nous n’avons pas droit même à cotte cécité ; tandis que Platon, par exemple, pouvait à bon droit être aveugle en face de toute la réalité hellénique, après qu’il eût jeté un regard un seul, sur l'idéal hellénique. Pour ce qui est de nous, tout au contraire, nous avons besoin de l’art précisément parce que *l'aspect de la réalité nous a ouvert les yeux ;* il nous faut le dramaturge universel pour qu'il nous délivre, ne fût-ce que pour quelques heures, de la terrible tension dont souffre l’homme clairvoyant, placé entre sa propre faiblesse et la tâche qui lui est imposée. Avec le dramaturge nous gravissons les degrés les plus élevés du sentiment et c'est là seulement que nous avons l’illusion de nous voir ramenée au sein de la nature illimitée, dans le royaume de la liberté. Là seulement, comme dans un formidable mirage, nous nous apercevons, nous et nos semblables, en plein dans la lutte, la victoire et la disparition, comme si nous étions, nous aussi, quelque chose de sublime et d’important ; nous faisons nos délices du rythme de la passion et du sacrifice que comporte la passion ; à chacun des pas formidables que fait le héros, nous entendons le sourd retentissement de la mort et dans le voisinage de la mort nous saisissons l’attrait suprême de la vie.

Transformés de la sorte en hommes tragiques, nous

revenons à la vie singulièrement consolés, avec le sentiment d’une sécurité nouvelle, semblable à celle que cous éprouverions si, après avoir couru les plus grands dangers, après des écarts et des extases multiples, nous avions retrouvé le chemin qui nous ramène dans un monde limité et familier. Un chemin qui nous ramène à des sentiments d’une courtoisie supérieure et bienveillante dans nos relations et qui nous confère plus de noblesse qu’auparavant. Car tout ce qui paraît ici sérieux et nécessaire, parce qu’il s’agit d’atteindre un but déterminé, ne ressemble, lorsque nous le comparons à la voie que nous avons nous-mêmes parcourue (bien que seulement en rêve), qu’à des fragments singulièrement isolés de ces événements cosmiques dont nous ne prenons conscience qu’avec terreur. Nous serons même exposés à un dangereux écueil, tentés comme nous le serons de prendre la vie trop à la légère, précisément parce que, dans l’art, nous l’avons considérée avec un si rare sérieux. Nous rappelons ici une expression dont Wagner s’est servi lorsqu’il a parié des événements de sa propre vie. Car, alors qu’à nous autres, qui prenons seulement part, sans le créer, à un pareil ait du drame dithyrambique, le rêve paraît presque plus vrai que la veille et la réalité, quel effet ce contrite ne doit-il pas produire sur l'artiste créateur ! Le voici placé au milieu des appels bruyants et des nécessités du jour, en proie aux exigences de la vie, de la Société, de l’État. Où est-il lui-même en face de tout cela ? Peut-être est-il justement le seul dont les sentiments soient vrais et réels, au milieu des dormeurs troublés et tourmentés, au milieu des malheureux en proie aux illusions et aux douleurs. Peut-être sent-il parfois qu’une insomnie persistante s’empare de lui, comme s'il devait passer dorénavant son existence si lucide et si consciente au milieu de somnambules et d’êtres qui jouent sérieusement au fantôme ; si bien que tout ceci, qui paraît pour d’autres si naturelle remplit d’un trouble inusité, et qu’il n’est tenté de n’opposer à ce phénomène qu’un orgueilleux dédain. Mais quel choc étrange ce sentiment ne subit-il pas quand, à la clairvoyance de son orgueil frémissant, vient se joindre un tout autre penchant : l’aspiration à quitter

les hauteurs pour les profondeurs, le tendre désir des choses terrestres, du bonheur en commun… Puis, lorsqu'il pense à tout ce dont il est privé dans sa solitude de créateur, il éprouve l'obligation pressante de rassembler, tel un dieu descendu sur la terre, tout ce qui est faible, humain, égaré, et de « le soulever dans ses bras ardents vers les cieux », pour trouver enfin l'amour au lieu de l'adoration, et faire abnégation complète de soi-même dans l'amour ! Toutefois, le choc que nous admettons ici apparaît comme le miracle positif qui se produit dans l'âme du dramaturge dithyrambique et, s'il était possible de se faire quelque part une idée claire de la nature de celui-ci, ce devrait être là. Car les moments de génération de son art sont ceux durant lesquels il est subjugué par le choc des sentiments contraires, lorsque le trouble et l'étonnement orgueilleux qu'il éprouve en face du monde s'unit en lui au désir ardent d'embrasser ce même monde avec amour. Dès lors les regards qu'il tournera vers la terre et la vie seront toujours pareils à des rayons de soleil qui « attirent les vapeurs», condensent les brouillards et rassemblent les nuées orageuses. Discret et pénétrant à la fois, exempt d'égoïsme et riche d'amour, son regard s'abaisse sur toutes choses et partout où il dirige la lumière de ce double rayonnement il excite la nature, avec une redoutable promptitude, au dégagement de toutes ses forces, à la révélation de ses mystères les plus profonds, et il l'y contraint au moyen de la *pudeur*. On peut dire sans métaphore qu'avec ce regard il a surpris la nature, qu'il l'a entrevue dans sa nudité. Elle cherche alors à se voiler pudiquement de ses contrastes. Ce qui, jusque-là, était invisible, intime, se réfugie dans la sphère des phénomènes et devient visible ; ce qui jusque-là n'était que visible se plonge dans l'océan mystérieux de la mélodie. *C'est ainsi que la nature, tout en voulant se dérober aux regards, révèle l'essence de ses antinomies.* Par une danse au rythme impétueux, mais léger, par des mouvements extatiques, le dramaturge primitif exprime alors ce qui se passe en lui et dans la nature. Le dithyrambe de ses mouvements équivaut aussi bien à une compréhension frémissante, à une triomphante justesse de vue qu'à un

rapprochement plein d’amour, à un joyeux abandon de soi. La parole enivrée cède à l’entraînement de ce rythme, la mélodie résonne, unie à la parole ; et de nouveau la mélodie jette au loin dans le monde des images et des idées ses notes étincelantes. Une vision de rêve, semblable à l’image de la nature et de l’amant de la nature — semblable et pourtant dissemblable — s’approche lentement ; elle se condense pour prendre forme humaine ; elle s’élargit pour donner cours à une volonté héroïquement triomphante ; à l'ivresse de la chute et de l’anéantissement, à l'ivresse du non-vouloir. Ainsi naît la tragédie ; ainsi la vie reçoit en hommage sa plus magnifique sagesse, celle de la pensée tragique ; ainsi naît, enfin, le plus grand enchanteur, bienfaiteur parmi les mortels, le dramaturge dithyrambique.

8.

La vie véritable de Wagner, c’est-à-dire la lente révélation du dramaturge dithyrambique, fut en même temps pour lui une lutte continuelle avec lui-même, en tant que ce dramaturge dithyrambique ne constituait pas l’unique élément de sa nature. La lutte contre le monde qui s’opposait à lui ne fut si violente et si lugubre que parce, qu’il percevait au fond de son âme la voix prenante de ce « monde » ennemi et qu’en même temps il possédait un puissant esprit de résistance. Lorsque l'*idée dominante* de sa vie commença à prendre corps chez lui, l’idée que c’est par le théâtre que l'art peut exercer une influence incomparable, la plus grande influence que l’art puisse exercer, elle produisit dans tout son être une fermentation violents Ses désirs et ses actions n'en furent pas aussitôt illuminés d’une vision nette et claire. Cette idée prit tout d'abord la forme d'un mirage tentateur, comme si elle n’était que l’expression d’une volonté égoïste, toujours avide de puissance et d’éclat. Produire un effet, un effet incomparable ! Mais par quoi et sur qui ? Ce fut, dès lors, la question que se posa Wagner ; son cerveau et son cœur s’appliquèrent infatigablement à la résoudre. Il voulait vaincre et conquérir mieux qu’aucun artiste l'avait fait avant lui, arriver, si possible, d’un seul coup à cette toute puissance tyrannique vers laquelle il se sentait obscurément poussé. Il mesurait d’un regard jaloux et inquisiteur tout ce qui obtenait quelque succès, il observait plus attentivement encore celui sur qui devait s’exercer cette influence. L’œil magique du dramaturge, qui lit dans les âmes comme dans un livre familier, lui servit à étudier soigneusement le spectateur et l'auditeur ; bien que les observations qu'il faisait le remplissent souvent d’inquiétude, il ne s’empara pas moins, sur-le-champ, des moyens qui lui servirent à les dominer. Ces moyens étaient à sa disposition ; tout ce qui agissait fortement sur lui-même, il était capable de le vouloir et de l’exécuter ; ses modèles, il les comprenait à tous les degrés, dans la mesure où il était capable de les

recréer lui-même ; jamais il ne doutait de pouvoir exécuter ce qui était à même de lui plaire. Sur ce chapitre sa nature est peut-être encore plus « présomptueuse » que celle de Gœthe, lequel disait de lui-même : « De toutes choses je me croyais déjà maître ; on aurait pu placer sur ma tête la couronne d'un roi que j'aurais trouvé cela tout naturel. » Le pouvoir d'exécution de Wagner, son «goût» aussi bien que ses intentions s'adaptent de tout temps l'un à l'autre, aussi exactement que la clef à la serrure ; ils grandirent et s'affranchirent en même temps. Mais à l'époque dont nous voulons parler cette évolution ne s'était pas encore accomplie. Qu'importait à Wagner le sentiment faible bien qu'infiniment noble et pourtant égoïstement solitaire, qu'entretenait loin de la foule quelque dilettante élevé dans le culte de l'art et des lettres !

Mais ces violentes tempêtes de l'âme qu'engendre la foule en présence de certains élans violents du chant dramatique, cette ivresse des esprits qui se propage rapidement et qui reste si complètement sincère et désintéressée, voilà quel fut l'écho de ce qu'il éprouvait, de ce qu'il sentait lui-même et il en fut animé d'un ardent espoir de puissance suprême et d'influence décisive ! C'est ainsi qu'il comprit le *grand, opéra*, moyen qui lui permit d'exprimer son idée dominante ; c'est vers le grand opéra qu'il tendit toute sa volonté et son regard se tourna du côté d'où venait le grand opéra. Une longue période de sa vie, de même que les changements les plus téméraires, dans ses projets et ses études, dans ses lieux d'habitation et relations, ne peuvent s'expliquer que par ce désir et par les résistances extérieures que devait infailliblement rencontrer l'artiste allemand, indigent et inquiet comme il l'était, et si passionnément naïf. Comment on réussit à passer maître sur ce terrain, un autre artiste le savait mieux que lui. Maintenant qu'on n'ignore plus par quelles ingénieuses combinaisons d'influences de toutes espèces Meyerbeer savait préparer et assurer chacune de ses grandes victoires, qu'on sait avec quelle gradation méticuleuse les « effets » dans l'opéra même étaient calculés, on comprendra aussi à quel point Wagner se

sentit irrité et mortifié, lorsqu'il fut obligé de reconnaître que, pour obtenir un succès auprès du public, ces « procédés » sont presque toujours indispensables. Je doute que l'histoire puisse mentionner un seul grand artiste qui ait débuté par une si prodigieuse erreur et qui se soit engagé dans un des genres les plus révoltants de l'art avec aussi peu de prudence et autant de sincérité ; et pourtant la façon dont il le fit n'était pas dépourvue d'une certaine grandeur et fut, pour cette raison, d'une singulière fécondité. Car lorsque Wagner eut reconnu son erreur, le désespoir lui fit comprendre de quoi est fait le succès moderne, le public moderne et tout le système mensonger de l'art moderne. Et, tout en se faisant le critique des procédés « à effet », il fut saisi d'un pressentiment, celui de sa propre épuration. Ce fut comme si l'esprit de la musique lui eût parlé dès lors avec un nouveau charme intime. De même que s'il revenait au grand jour, après une longue maladie, il hésitait à se fier à sa propre main, à son propre coup d'œil. Il cherchait sa route d'un pas mal assuré, de sorte que ce fut pour lui comme une merveilleuse découverte de se sentir encore musicien, encore artiste, de sentir même qu'il venait seulement de le devenir réellement.

Chacune des périodes, successives, dans le développement de Warner est caractérisée par le fait que les deux forces fondamentales de sa nature s'unissent toujours plus étroitement. La répulsion qui éloignait l'une de l'autre ces forces commence à diminuer ; à partir de ce moment le moi supérieur ne croit plus faire une grâce à son frère plus violent et plus terrestre en se mettant à son service, car *il l'aime* et ne peut plus se refuser à le servir. Lorsqu'elles ont acquis leur plein développement, la délicatesse et la pureté les plus parfaites se retrouvent aussi dans les manifestations de la force ; l'impétueux instinct suit son cours comme auparavant, mais dans d'autres régions, celles du moi supérieur et celui-ci, à son tour, s'abaisse vers la terre et reconnaît sa propre image dans tout ce qui est terrestre. S'il était possible de parler de la même manière du but final et de l'issue de ce développement, tout en restant compréhensible, on pourrait espérer trouver

aussi l’expression imagée qui servirait à désigner une longue période intermédiaire dans le développement ; mais, comme je doute de la première possibilité, je renonce aussi à m’aventurer dans la seconde. Au point de vue historique, cette période intermédiaire peut être isolée par deux mots de la période qui la précède et de celle qui la suit ; Wagner se transforme en *révolutionnaire de la société* ; il reconnaît dans le *peuple poète* le seul artiste véritable qu’il y ait eu jusqu’à présent. L’idée maîtresse qui s'imposa à lui, sous une forme nouvelle et plus impérieuse que jamais, après le profond désespoir et le repentir par lequel il avait passé, le conduisit à ces deux conceptions : Exercer de l’influence, faire de l’effet ! Faire de l’effet, exercer une influence incomparable par le théâtre !... Mais sur qui ? Il frémissait en songeant au public sur lequel il avait voulu portier jusqu’à présent. Il se rappelait sa propre aventure pour comprendre toute l’indignité de la position où se trouvent l’art et les artistes ; pour comprendre comment une société sans âme ou dont l’âme est endurcie, une société qui voudrait passer pour la bonne et qui n’est au fond que la mauvaise, traîne à la suite l’art et les artistes pour les faire servir à ses *besoins factices*.

L’art moderne est u*n luxe.* Il le comprit et il comprit de même que le sort de l’art est indissolublement lié à l’existence d’une société luxueuse. De même que cette société, usant de son pouvoir avec une prudence impitoyable, pour abaisser et assujettir toujours davantage le peuple, pour le dépouiller toujours plus de ses attributs et en faire le moderne « travailleur», de même » elle a su dérober au peuple tout ce qu’un profond besoin avait créé de plus pur et de plus grand, tout ce qui permettait à cet artiste, le seul artiste véritable, d'épancher au dehors son âme généreuse : son mythe, son chant, sa danse, son langage, et cela pour en distiller un remède voluptueux contre l’épuisement et l'ennui dont s'enveloppe son existence. Ce remède, ce sont les arts modernes. Comment se forma cette société ; comment elle sut puiser des forces nouvelles dans des sphères d’influences contradictoires en apparence ; comment, par exemple, le

christianisme, discrédité par l’hypocrisie et les demi-mesures, servait arbitrairement à consolider et à protéger contre le peuple cette société et tout ce qu’elle possède comment la science et ses savants se plièrent habilement à ce servage, Wagner sut observer tout cela en en suivant la trace à travers les siècles ; et le résultat de ses observations fut une expression de rage et de dégoût. Par pitié pour le peuple il était devenu révolutionnaire ! À partir de ce moment-là il aima le peuple ; il se sentit attiré vers lui autant qu’il était attiré vers son art ; car c'est seulement dans le peuple, hélas ! ce peuple éloigné, presque impossible à deviner, artificiellement mis à l’écart, que Wagner vit dorénavant le spectateur, l’auditeur qui seul serait digne et capable de comprendre la puissance de l’œuvre d’art qu’il rêvait. Ses réflexions se concentrèrent, donc sur toute la question : Comment le peuple prend-il naissance ? Comment le faire naître encore une fois ?

Il ne trouvait toujours qu’une seule réponse. Il se dit que, si une collectivité souffrait du même mal que lui, cette collectivité serait le peuple. Et là où une souffrance semblable produisait une aspiration et des désirs identiques, on chercherait à les satisfaire de la même manière et l’on trouverait le même bonheur dans cette satisfaction. Lorsqu’il se demandait alors qu'elle était pour lui la meilleure consolation et le plus solide appui dans la misère, et ce qui viendrait au-devant de sa souffrance avec le plus de sympathie, il se rendit compte avec un bonheur infini que cela ne pouvait être que le mythe et la musique — le mythe qu’il savait être le produit et le langage de la souffrance du peuple ; la musique, d’origine semblable, quoique plus mystérieuse encore. C’est dans ces deux éléments qu’il plonge, dès lors, son âme et qu’il la guérit ; c’est vers eux qu’il aspire avec le plus d’ardeur. En partant de ces éléments il peut se rendre compte combien sa souffrance a d'affinités avec celles que devait éprouver le peuple à son origine et dans quelles conditions se trouvera un jour un peuple qui devra compter au milieu de lui beaucoup d’hommes comme Wagner lui-même. Or, comment vivaient le mythe et la musique dans notre société moderne, pour autant qu'ils n’avaient pas été

victimes de cette société ? Un même sort leur était échu en partage, preuve de leur étroite et mystérieuse affinité : profondément abaissé et déformé, transformé en « conte », dépouillé de son admirable et sainte vérité, le mythe était devenu l'amusement et le jouet des femmes et des enfants d'un peuple dégénéré ; la musique s'était conservée au milieu des pauvres et des simples, au foyer des solitaires. Le musicien allemand n'avait point réussi à prendre un rang favorable dans la pratique élégante des arts, il était devenu lui-même un de ces contes pleins de monstres et de mystères, riche d'accents sincères et de touchantes promesses, questionneur maladroit, il était devenu quelque chose d'enchanté, qui avait besoin d'être délivré du charme qui le retenait, prisonnier. C'est là que l'artiste entendit clairement l'ordre qui lui était donné à lui seul, l'ordre de restituer au mythe sa nature virile, de délivrer la musique de son sortilège pour lui rendre la parole ; il sentit soudain que la force qui devait produire le *Drame* était déchaînée en lui, que sa domination était assurée sur un royaume encore à découvrir, qui tiendrait le milieu entre le mythe et la musique. C'est alors qu'il présenta aux hommes sa nouvelle œuvre d'art, l'œuvre où il avait concentré tout ce qu'il savait être puissant, saisissant, riche en félicité, et, en même temps, il leur posait sa question grandiose et douloureusement incisive :

« Où êtes-vous, vous qui souffrez comme moi et dont les besoins sont les miens ? Où est la collectivité que j'aspire à voir un jour sous l'aspect du peuple ? Je vous reconnaîtrai à ceci que votre bonheur, votre consolation seront les mêmes que les miens. Votre joie me révélera votre souffrance ! » C'est par la voix de Tannhæuser et de Lohengrin qu'il interrogeait ainsi, qu'il se mettait en quête de ses semblables. Le solitaire avait soif de collectivité.

Mais quel fut alors le sentiment qu'il éprouva ? Personne ne lui répondit ; personne n'avait compris la question. Ce ne fut pas que l'on gardât le silence ; tout au contraire» on répondit à cent questions qu'il n'avait point posées ; on dissertait sur les nouvelles productions, comme si elles avaient été faites pour

être mises en pièces par des paroles. Ce fut comme si la manie écrivassière et jacassante, en matière d'esthétique, s'était emparée des Allemands, qui, pris de fièvre, se jetèrent indiscrètement sur ces œuvres d'art et sur la personne de leur auteur, avec ce manque de discrétion et de délicatesse qui distingue le savant aussi bien que le journaliste allemand. Wagner essaya par des écrits de faciliter la compréhension de son problème ; ces écrits ne provoquèrent qu'une nouvelle confusion et de nouveaux murmures : un musicien qui écrit et qui pense était alors un non-sens pour tout le monde. On s'écria alors qu'il n'était qu'un théoricien qui veut transformer l'art au moyen d'idées subtiles et on le conspua... Wagner en fut comme étourdi. Le problème qu'il posait n'était pas compris ; sa douleur laissait insensible ; son œuvre s'adressait à des sourds et à des aveugles, le « peuple » qu'il avait espéré apparaissait comme une chimère ! Il eut un vertige et se sentit vaciller. La possibilité d'un complet renversement de toutes choses apparut à ses yeux et il ne s'effraya plus de cette possibilité. Il se rendit compte qu'au-delà de ce bouleversement et de cette destruction il y aurait peut-être une nouvelle espérance à dresser, mais que cette espérance même ne serait peut-être pas fondée et qu'alors le néant serait en tous les cas préférable à quelque chose qui inspire de la répugnance ! En fort peu de temps il dut subir l'exil politique et la misère.

Mais c'est maintenant seulement, avec ce terrible revirement dans ses destinées extérieures et intimes, que s'ouvre le chapitre de la vie du grand homme sur lequel s'étend, comme d'une coulée d'or fondu, l'éclat d'une perfection suprême, Maintenant seulement le génie du drame dithyrambique laisse tomber ses derniers voiles ! Il est complètement isolé, le présent lui parait méprisable, il n'espère plus. C'est alors que son vaste regard universel mesure encore une fois l'abîme, cette fois-ci jusqu'au fond. Il y voit la souffrance dans l'essence même des choses, et devenu dès lors en quelque sorte impersonnel, il accepte sa part de souffrance avec une plus grande tranquillité. Son aspiration à la plus haute puissance, héritage d'états d'âme antérieurs, se tourne

exclusivement vers la production artistique. Par son art, il ne parle plus à un « public » ou à un peuple, mais seulement à lui-même, et il s’efforce de donner à cet art toute la clarté et toutes les qualités nécessaires à un dialogue aussi grandiose. Durant la période précédente, il avait encore conçu l’œuvre d’art d'une façon différente ; là aussi, quoiqu'avec une noble réserve, il avait tenu compte de l’effet immédiat. L'œuvre, dans son esprit, ne devait être qu’une question posée et elle devait provoquer une réponse immédiate. Que de fois Wagner voulut venir en aide à ceux auxquels il s’adressait, pour qu’ils comprissent ce qu’il leur demandait, de telle sorte que, pour guider leur inexpérience et être mieux compris, il se rattachait à des formes, à des expressions d'art déjà connues. Quand il devait craindre de ne pas être compris et de ne pas convaincre lorsqu’il parlait son propre langage, il avait tenté de convaincre et de poser son problème dans une langue qui lui était presque étrangère, mais qui, pour ses auditeurs, semblait plus familière.

Dès lors, cependant, il ne restait plus rien qui pût l’engager à de pareilles considérations. Maintenant il ne voulait plus qu’une seule chose : se mettre d’accord avec lui-même, traduire en action sa pensée sur l’essence du monde, exprimer sa philosophie par le moyen des sons ; tout ce qui restait en lui de préméditation se tournait vers le dernier terme de l'entendement. Que celui qui est digne de savoir ce qui se passait alors au fond de lui-même, sur quoi il conférait avec lui-même dans les saintes profondeurs de son âme — et ils ne sont pas nombreux ceux qui en sont dignes — qu'il écoute, qu'il contemple et qu’il revive *Tristan et Iseult,* le véritable *opus metaphysicum* de tout art, œuvre sur quoi repose le regard brisé d'un mourant, le regard chargé des désirs délicieusement inapaisés, attirés vers les secrets de la nuit et de la mort, si éloigné de la vie qui resplendit dans une clarté effrayante et fantastique, comme quelque chose de mauvais qui trompe et qui sépare ! *Tristan et Iseult* apparaît en outre comme un drame rempli de la plus austère rigueur dans la forme, subjuguant par la simple grandeur et conforme par là au

mystère dont parle le drame : être mort au sein de la vie, être uni dans la dualité.

Et cependant, il y a quelque chose de plus admirable encore que cette œuvre, c'est l'artiste lui-même, qui a pu produire ensuite, et dans un espace de temps fort court, un tableau de la société d'une nuance toute différente, les *Maîtres Chanteurs de Nuremberg ;* l'artiste qui, dans ces deux compositions, semble n'avoir voulu que se reposer et se rafraîchir, pour terminer à loisir le gigantesque édifice à quatre degrés, ébauché et commencé bien plus tôt, le but de toutes ses pensées pendant vingt ans, son œuvre de Bayreuth, l'*Anneau da Niebelung* ! Ceux qui peuvent s'étonner du voisinage de *Tristan* et des *Maîtres Chanteurs* n'ont pas compris un point essentiel dans la vie et la nature de tous les Allemands véritablement grands ; ils ne connaissent pas le terrain sur lequel seul peut se développer cette *gaieté si essentiellement* allemande, celle de Luther, de Beethoven, de Wagner, qui n'est pas comprise des autres peuples et que les Allemands d'aujourd'hui semblent avoir désapprise ; ce parfait mélange de simplicité, de compréhension aimante, d'esprit contemplatif et de fine malice que Wagner verse comme un breuvage délicieux à tous ceux qui ont profondément souffert de la vie et qui se tournent vers lui avec le sourire plein de gratitude des convalescents. Et, tandis que lui-même regardait le monde d'un regard plus apaisé, tandis que la colère et le dégoût s'emparaient de lui plus rarement, et qu'il renonçait à la puissance avec tristesse et amour plutôt qu'avec effroi, tandis que sa grande œuvre se développait dans le silence et qu'il ajoutait chaque jour les partitions aux partitions, il se passa enfin quelque chose qui lui fit prêter l'oreille : les *amis* vinrent à lui, lui annonçant un mouvement souterrain qui remuait de nombreux esprits. Ce n'était pas encore le « peuple » en mouvement qui annonçait sa venue, c'en était peut-être le germe, la première étincelle de vie d'une société vraiment humaine destinée à la perfection dans un avenir lointain. Il n'y avait là encore qu'une garantie que son œuvre magistrale pourrait être confiée un jour à des mains fidèles qui sauraient y veiller et qui seraient dignes de

transmettre à la postérité ce glorieux héritage. Transfigurés par l'amitié, ses jours se colorèrent dès lors d’une lumière plus vive et plus chaude. Il ne fut plus seul à nourrir son plus noble espoir, celui d’arriver au but avant la fin du jour et de trouver pour son œuvre un refuge hospitalier. C’est alors qu’eut lieu un événement qu’il ne pouvait interpréter que dans un sens symbolique et qui fut pour lui une nouvelle consolation, un présage favorable. Une grande guerre faite par les Allemands le força à lever les yeux ; une guerre faite par ces mêmes Allemands qu’il savait si dégénérés, si déchus de l’ancien esprit supérieur allemand ; tel qu'il l’avait observé et reconnu consciencieusement aussi bien sur lui-même que chez d’autres grands Allemands célèbres dans l’histoire. Il vit ces Allemands faire preuve, dans des situations exceptionnelles, de deux vertus réelles, la prudence et la simple bravoure ; il commença dès lors à croire qu’il n’était peut-être pas le dernier Allemand et qu’un jour il verrait peut-être se ranger autour de son œuvre une puissance plus efficace que le dévouement sincère, mais limité de ses quelques rares amis, une puissance capable de protéger son œuvre jusqu’au moment où, dans un lointain avenir, celle-ci serait véritablement considérée comme l’œuvre d'art de cet avenir. Peut-être que cette conviction ne sût pas toujours le préserver du doute, surtout lorsqu'il chercha à réaliser des espérances immédiates. Quoi qu’il en soit, il reçut une impulsion assez puissante pour qu’il songeât impérieusement à un devoir souverain qui lui restait à accomplir.

Son œuvre n’eût pas été terminée, il ne l'eût pas accomplie jusqu’au bout, si elle était restée une partition muette confiés à la postérité ; il lui fallut démontrer et enseigner publiquement ce que personne ne pouvait deviner, ce qui lui était exclusivement réservé, le nouveau style dans l'exécution et la représentation, afin de donner un exemple qu’aucun autre ne pouvait donner, et de fonder une *tradition du style* qui ne fût pas inscrite simplement par des signes sur un fragile papier, mais qui eût produit des impressions sur des âmes humaines.

Ce fut pour lui un devoir d’autant plus urgent que ses autres

compositions avaient subi, précisément en ce qui concerne le style dans l'exécution, le sort le plus absurde et le plus intolérable. Elles étaient célèbres et admirées, elles étaient maltraitées et personne n'en paraissait indigné. Le fait peut paraître étrange : tandis qu'il renonçait pourtant toujours davantage, par principe et par une intelligente appréciation de ses compositions, à toute espèce de succès auprès de ses contemporains, ainsi qu'à toute idée d'influence, le « succès » et « l'influence » vinrent à lui. C'est du moins ce qu'on lui assurait de tous côtés.

Vainement essaya-t-il démontrer de la façon la plus péremptoire ce qu'il y avait pour lui d'équivoque et même d'humiliant pour lui dans ce « succès » ; on était si peu habitué à voir un artiste distinguer entre la nature de ces différentes influences, qu'on n'ajoutait pas foi même à ses protestations les plus solennelles. Dès qu'il eut compris le rapport qui existe actuellement entre le monde des théâtres, le succès scénique et le caractère de l'homme d'aujourd'hui, son âme ne voulut plus rien avoir de commun avec ce genre de théâtre. Il n'attachait plus aucun prix à l'enthousiasme esthétique et aux acclamations des foules agitées, il ne pouvait même faire autrement que de s'indigner en voyant son art englouti sans discernement par le gouffre béant de l'insatiable ennui et de la chasse aux distractions. Combien chaque effet obtenu devrait nécessairement être sans profondeur et sans idées, à quel point il s'agissait plutôt de satisfaire l'avidité d'un insatiable que de nourrir un affamé, il pouvait s'en rendre compte d'après un phénomène qui se répétait régulièrement : partout, même parmi les exécutants et les virtuoses, ses compositions étaient traitées comme toute musique de scène, conformément aux formules vulgaires et traditionnelles du style d'opéra. Grâce à la complaisance de chefs d'orchestre stylés, à l'aide de coupures et de suppressions arbitraires, on tailla les œuvres wagnériennes à la mesure de l'opéra, tel que le chanteur croyait pouvoir l'aborder, après en avoir soigneusement extirpé l'essence. Alors même que l'on voulait agir pour le mieux, on suivait les instructions de Wagner avec tant de maladresse et

de pusillanimité qu'on aurait tout aussi bien fait de remplacer par une figuration de ballet l'émeute nocturne dans les rues de Nuremberg, telle qu'elle est indiquée au deuxième acte des *Maîtres chanteurs.* Et dans tout ceci on semblait agir de bonne foi, sans aucune intention malhonnête.

Les tentatives généreuses de Wagner pour donner au moins l'exemple d'une exécution simplement correcte et intègre et pour initier individuellement certains chanteurs au style tout nouveau de la, diction musicale avaient toujours été étouffées par le limon de la traditionnelle étourderie et des mauvaises habitudes. Ces tentatives l'avaient, en outre, toujours obligé de s'occuper de ces questions de théâtre dont l'ensemble lui inspirait le plus profond dégoût. Gœthe lui-même n'avait-il pas perdu toute envie d'assister aux représentations de son *Iphigénie* ! « Je souffre énormément, avait-il dit, lorsque je suis obligé de me débattre avec des fantômes que je ne réussis pas à faire apparaître comme ils le devraient. » Avec cela le « succès » allait toujours en augmentant à ce théâtre qui était devenu pour lui un véritable supplice ; il augmentait même au point que les grandes scènes elles-mêmes finirent par vivre presque exclusivement des copieuses recettes que leur procurait l'art de Wagner travesti en art d'opéra. La confusion née de l'engouement croissant dans le public trouva même accès auprès de certains amis de Wagner, et lui, qui avait tout souffert, dut souffrir de voir ses amis enivrés de « succès » et de « victoire », précisément alors qu'il voyait sa suprême pensée défigurée et reniée. Où eût pu croire qu'un peuple, sérieux à beaucoup d'égards, un peuple lourd, voulût garder vis-à-vis de son artiste le plus sérieux le privilège d'une légèreté systématique, qu'il voulût déchargea sur lui tout ce qu'il y a de vulgaire et d'irréfléchi, de maladroit et de méchant dans la nature allemande.

Quand enfin, pendant la guerre allemande, un courant d'idées plus larges et plus libérales sembla s'emparer des esprits, Wagner se rappela son devoir de fidélité, qui lui commandait de sauver au moins son ouvrage capital des outrages que lui infligeaient ces succès à faux et de restituer

cet ouvrage dans les rythmes qui lui sont propres, comme un exemple pour tous les temps. C’est ainsi que naquit l'idée de Bayreuth. Comme conséquence de ce nouveau mouvement des esprits, il crut aussi pouvoir discerner, parmi ceux auxquels il voulait confier son trésor, le réveil du sentiment plus vif du devoir. De l’association de ces espèces de devoirs naquit l’événement qui répand une étrange clarté sur les années qui viennent de s’écouler comme sur les années à venir. Imaginé pour le bien d’un avenir lointain, le seul avenir possible, mais encore incertain, ce n’est guère qu’une énigme et un scandale pour le présent ; pour le petit nombre de ceux qui peuvent y prendre part, c’est l’anticipation d’une jouissance, une prévision de l'ordre le plus élevé, au moyen de quoi, bien au delà d’un présent fugitif, ce petit nombre sent qu’il est bienheureux et fécond et qu'il rend bienheureux ; mais pour Wagner lui-même c'est un nuage de plus, un nuage plein de difficultés, de soucis, de méditations, de chagrins, un nouvel assaut des éléments hostiles, tout cela cependant illuminé par le rayonnement de la *fidélité altruiste*, transformé par la lumière en un bonheur ineffable !

Il est à peine besoin de le dire : le souffle tragique a passé sur cette existence. Et celui dont l'âme peut en deviner quelque chose, celui pour qui l'illusion tragique sur le but de la vie, la déviation et l’arrêt des aspirations, le renoncement et la purification par l’amour, ne sont pas des notions tout à fait étrangères, sentira nécessairement, dans ce que Wagner affirme par son œuvre d'art, revivre le souvenir effacé de sa propre existence héroïque, celle du grand homme qu'il eût pu être. Nous croirons entendre dans un lointain mystérieux Siegfried racontant ses exploits : le deuil profond de l'automne se mêle à la joie du plus touchant souvenir et toute la nature se repose paisiblement dans un crépuscule doré.

9.

Réfléchir à ce qu'est Wagner *en tant qu'artiste* et considérer le spectacle qu'offrent chez lui des facultés et des nécessités véritablement libérées, chacun de ceux qui ont souffert en examinant comment s'est formé l'*homme dans Wagner* devra s'y astreindre pour retrouver l'équilibre et la santé. Si l'art n'est, d'une façon générale, que le pouvoir de communiquer à d'autres ce que l'on a soi-même senti, si l'œuvre d'art est en contradiction avec elle-même lorsqu'elle ne peut se faire comprendre, la grandeur de Wagner, en tant qu'artiste, doit consister précisément en ceci que son génie est doué d'une *communicabilité* surhumaine et parle un langage accessible à tous quand il révèle avec une suprême clarté ses sensations les plus intimes et les plus personnelles. Son apparition dans l'histoire des arts ressemble à l'éruption volcanique de l'ensemble des facultés artistiques dont la nature elle-même est douée, alors que l'humanité avait été habituée jusqu'à présent, comme à une règle, à ne voir les acte qu'isolément. On ne peut donc hésiter à lui donner un nom et à se demander s'il faut l'appeler poète, musicien ou statuaire, en donnant à chacun de ces termes son sens le plus large, ou bien s'il vaut mieux créer pour lui une dénomination nouvelle.

La faculté poétique de Wagner s'affirme en ceci qu'il imagine des phénomènes visibles et sensibles et non pas des idées abstraites, ce qui équivaut à dire qu'il pense d'une façon mythique, comme le peuple a pensé de tous temps. Le mythe n'a pas pour base une idée, ainsi que se l'imaginent les enfants d'une civilisation raffinée ; le mythe c'est l'idée même, il communique une notion du monde, en évoquant une succession de phénomènes, d'actions et de souffrances. *L'Anneau du Niebelung* est un immense système de pensées, mais sans la forme spéculative de la pensée. — Un philosophe pourrait peut-être mettre en parallèle une œuvre correspondante qui serait complètement dépourvue d'images et d'action et ne s'adresserait à nous que par des idées abstraites. On aurait

alors représenté le même sujet dans deux sphères différentes, une fois pour le peuple et une fois pour l’antipode du peuple, l’homme théorique. Wagner ne s’adresse donc pas à celui-ci, car l’homme théorique entend ce qui est essentiellement poétique, le mythe, à peu près comme le sourd entend la musique ; ils voient tous deux des mouvements désordonnés qui leur paraissent dépourvus de sens. De l'une de ces sphères disparates il n’est pas possible de voir ce qui se passe dans l’autre. Tant qu’on se trouve dans le domaine du poète on pense avec lui, comme si l’on n’était qu’un être qui sent, qui voit et qui entend ; les conclusions que l’on tire sont des enchaînements des phénomènes que l’on perçoit, par conséquent, des causalités de faits et non des causalités de paroles.

Lorsque les héros et les dieux de ces drames mythiques tels que Wagner les crée doivent se rendre intelligibles par des paroles, il y a tout à craindre que ce *langage parlé* n’éveille en nous l’homme théorique et ne nous fasse passer dans une autre sphère, qui n'a rien de mythique ; si bien qu’en fin de compte la parole n’aurait pas servi à nous faire mieux comprendre ce qui se passait devant nous, mais que nous n’aurions rien compris du tout. C'est pourquoi Wagner fit rétrograder le langage jusqu’à un état primitif, où il ne sert pas encore à exprimer des idées, mais où il n’est encore lui-même que poésie, image et sentiment. L’intrépidité que Wagner mit à entreprendre cette tâche effrayante démontre avec quelle force il était poussé par l’inspiration poétique, à quel point il se voyait contraint de suivre la voie que lui prescrivait son guide fantastique. Chacune des paroles de ces drames devait pouvoir être chantée, pouvoir passer par la bouche des dieux et des héros : telle était la tâche formidable que s’imposait l'imagination linguistique de Wagner ! Tout autre que lui se fût découragé, car notre langue paraît presque trop vieille et trop usée pour que l’on puisse exiger d’elle ce que Wagner lui demanda. Et cependant la verge dont il frappa les rochers en fit jaillir une source abondante. Parce que Wagner aimait cette langue, plus qu’aucun autre Allemand et qu’il exigeait d’elle plus que tout

autre, il souffrit davantage de sa dégénérescence et de son affaiblissement, c’est-à-dire des nombreuses déperditions et mutilations que ses formes avaient subies au cours des temps, des embarrassantes particules de notre syntaxe et de nos verbes auxiliaires inchantables. Mais tout cela n’avait pu s’introduire dans notre langue qu’à la suite d'une série d’abus et de négligences. D’autre part, Wagner était fier à bon droit de ce qui reste à cette langue de primesautier et d’inépuisable, de puissance sonore dans les racines des mots. Cette puissance paraît-prédestiner la langue allemande, au contraire des langues dérivées et d’une rhétorique artificielle en usage chez les nations romanes, à se prêter merveilleusement à la vraie musique. La poésie de Wagner est remplie d'un amour pour la langue allemande, d’une cordialité et d’une sincérité dans les rapports qu’il a avec elle, qu’on ne retrouve, excepté chez Gœthe, dans l’œuvre d'aucun Allemand. Volume de l’expression, concision hardie ; vigueur et diversité du rythme ; richesse singulière d'expressions fortes et précises ; simplification dans l'enchaînement des périodes ; fertilité presque unique dans les trouvailles d'expressions propres à exprimer la fluctuation des sentiments et des pressentiments ; source abondante et parfois très pure de locutions populaires et proverbiales : si l’on se contentait d’énumérer toutes ces qualités, on ne manquerait pas d’oublier toujours les plus puissantes et les plus admirables. Celui qui lit successivement deux poèmes, tels que *Tristan* et les *Maîtres Chanteurs,* est pris du même doute, du même étonnement devant la langue parlée que devant la musique et il se demande comment il a été possible de dominer dans la création deux domaines aussi différents dans leur forme, leur couleur, leur agencement, que dans leur caractère. C’est là ce qu’il y a de plus puissant dans le génie de Wagner et le grand maître est seul à pouvoir l’accomplir. Pour chaque œuvre il improvise une langue nouvelle, à chaque sentiment nouveau il donne une forme nouvelle et un nouvel accent, En face des manifestations d’une faculté aussi rare, le blâme restera toujours mesquin et impuissant, dès qu’il ne s’attaquera qu’à quelques détails

extravagants et originaux, ou qu’il ne touchera qu’à de fréquentes obscurités dans l’expression, à certains voiles enveloppant la pensée. Au reste, ce qui choquait le plus ceux qui ont manifesté leur blâme le plus bruyamment, ce qui leur paraissait le plus inouï, ce n'était pas tant le langage de Wagner que l’âme du musicien et toute sa façon de sentir et de souffrir. Attendons que ces dénigreurs aient eux-mêmes une autre âme ; ils parleront alors une autre langue et, à tout prendre, les choses n'en iront que mieux pour la langue allemande.

Mais, avant tout, quand on voudra méditer sur Wagner poète et réformateur de la langue, il ne faudra pas oublier qu'aucun des drames de Wagner n’est destiné à être lu et qu’on ne peut, en conséquence, exiger ce que l’on serait en droit d'attendre d’une œuvre purement littéraire. Celle-ci n’entend agir sur le sentiment que par le seul moyen des idées et des mots ; cette destination la soumet aux lois de la rhétorique. Mais, dans la vie réelle, la passion est rarement éloquente ; dans le drame littéraire, il faut qu'elle le soit, car elle ne dispose pas d’autres moyens pour se manifester. Quand le langage d’un peuple est déjà tombé à l’état de décadence et d’usure, l’auteur dramatique éprouve le besoin de colorer et de façonner la langue par des procédés extraordinaires ; il veut relever la langue, pour qu’à son tour elle fasse ressortir l’élévation du sentiment, et il s’expose ainsi à ne pas être compris du tout. Il cherche de même à rehausser la passion par des sentences et des inventions sublimes, et tombe par là dans un autre traversai paraît invraisemblable et artificiel. Car dans la vie réelle la passion véritable ne s’exprime pas par des sentences et, quand la passion s’étale dans la poésie, on doute de sa sincérité, dès qu’elle s’éloigne de la réalité. Par contre, Wagner, qui fut le premier à reconnaître les défauts du drame parlé, rend chaque action dramatique intelligible de trois manières différentes : par la parole, le geste et la musique ; de telle sorte que la musique fait passer immédiatement les sentiments qui animent les acteurs du drame dans l’âme des auditeurs, lesquels voient alors dans les gestes de ces comédiens la

première manifestation visible de ces phénomènes intérieurs. Dans les paroles ils en perçoivent en outre une seconde image plus affaiblie, traduite en une volonté réfléchie. Tous ces effets se produisent simultanément et sans se nuire réciproquement. Ils forcent celui devant lequel un pareil drame est représenté à une compréhension toute nouvelle, à une vivante sympathie, de telle sorte que ses sens apparaissent spiritualisés et que son esprit devient plus sensible, comme si tout ce qui cherche à s'épancher au dehors de l'homme, tout ce qui est avide de la connaissance se sentait maintenant heureux et libre dans une allégresse de perception. Chaque péripétie d'un drame de Wagner se communiquant au spectateur avec une clarté parfaite, illuminée et transfigurée par la musique comme par un feu intérieur, l'auteur put se passer de tous les expédients dont le poète qui ne se sert que de moyens verbaux a besoin pour prêter à ses épisodes la chaleur et l'éclat nécessaires. Toute l'économie du drame put de nouveau affirmer son goût pour la mesure dans les proportions grandioses de l'édifice, car il ne lui restait plus aucun prétexte pour recourir à ces complications préméditées, à cette multiplicité déroutante dans le style de l'édifice, au moyen desquels le poète dramatique cherche à soulever en faveur de son œuvre un vif sentiment d'intérêt et d'étonnement, sentiment qui se hausse ensuite jusqu'à une stupéfaction bienheureuse. L'impression de lointain et d'élévation idéale ne devait pas être obtenue à l'aide des procédés artificiels. La langue, se dépouillant de l'ampleur rhétorique, revenait à la concision expressive du sentiment... Bien que l'interprète parlât beaucoup moins qu'autrefois de tout ce qu'il faisait et éprouvait pendant les péripéties du drame, des circonstances intimes, que le poète dramatique avait jusqu'alors exclues de la scène comme peu dramatiques, forcèrent maintenant le spectateur à une participation passionnée, alors que le langage des gestes peut être réduit aux plus délicates modulations. Or, la passion chantée a généralement besoin de plus de temps pour s'exprimer que la passion parlée ; la musique produit, si l'on peut ainsi parler, une extension du sentiment ; il s'en suit généralement que

l’interprète qui est en même temps chanteur se voit contraint de maîtriser l’animation trop peu plastique des mouvements, laquelle constitue une des difficultés du drame parlé. L’artiste se sent d’autant plus entraîné à donner plus de noblesse à tous ses gestes que la musique a plongé son émotion dans une atmosphère plus pure et plus éthérée, et l’a de la sorte rapprochée de l’idéal de la beauté.

La tâche peu commune que Wagner a imposée aux comédiens et aux chanteurs ne manquera pas de susciter parmi eux, et cela pour des générations entières, une noble émulation, de telle sorte qu’ils devront arriver enfin à personnifier l’image du héros wagnérien avec une vivante perfection, la musique du drame offrant déjà le prototype de cette incarnation parfaite. Guidé par un tel maître, l’œil de l’artiste plastique finira par percevoir les merveilles d’un nouveau monde des phénomènes, telles qu’avant lui seul le créateur d'œuvres comme l'*Anneau du Niebelung* aura pu les contempler pour la première fois, car il est un *formateur* de lu plus haute espèce, qui, pareil à Eschyle, montre la voie à un art futur. L’émulation ne fera-t-elle pas forcément naître de grands talents si l’artiste plastique compare l’effet produit par son art avec celui d’une musique semblable à celle de Wagner ? C’est une musique qui provoque un bonheur lumineux et sans mélange, si bien qu’il semble à celui qui l'écoute que presque toute la musique précédente n’ait parlé qu'un langage embarrassé, contraint et tout extérieur, comme si jusqu’alors elle n’avait eu qu’à jouer devant ceux qui n'étaient pas dignes du sérieux, ou encore d’enseignement et de démonstration pour ceux qui ne sont pas même dignes du jeu. Cette musique antérieure ne vous pénètre que pendant quelques heures fugitives de ce bonheur que nous éprouvons toujours quand nous écoutons la musique wagnérienne ; on la dirait sous l’influence de quelques rares moments d’oubli, durant lesquels elle se parle à elle-même et, comme la Sainte-Cécile de Raphaël, tourne son regard vers le ciel, loin de ceux qui écoutent et qui lui demandent de les distraire, de les amuser ou de les instruire.

De Wagner, *le musicien*, en pourrait dire d’une façon générale qu’il a prêté des accents à tout ce qui jusqu’à présent ne savait s’exprimer dans la nature ; il ne croit pas qu'il doive exister nécessairement quelque chose de muet. Son génie pénètre l'aurore, la forêt, la brume, l’abîme aussi bien que le sommet, l'horreur obscure, aussi bien que la sérénité lunaire de la nuit, et partout il pénètre leur désir secret : eux aussi veulent faire entendre leur voix dans le concert universel. Quand le philosophe dit qu’il existe une Volonté qui, dans la nature animée, comme dans la nature inanimée, a soif de l'être, le musicien ajoute que cette Volonté vent, à tous les degrés, une existence dans le domaine des sons.

Avant Wagner, la musique se mouvait dans des limites généralement étroites. Elle s’appliquait à des états permanents de l’homme, à ce que les Grecs appelaient *éthos* ; ce n'est qu’avec Beethoven qu’elle avait commencé à essayer le langage du *pathos,* c’est-à-dire de la volonté passionnée, des phénomènes dramatiques qui se succèdent dans le cœur de l’homme. Précédemment, c’était un état d’âme, (une disposition particulière, soit au calme, soit à la gaîté, soit au recueillement, soit au repentir qui devaient être exprimés par les sons ; à l’aide d’un certain accord dans la forme et de la durée de cet accord, on voulait frapper l’auditeur, le contraindre à interpréter la signification de cette musique, et enfin le placer dans un état d’âme semblable. Pour représenter toutes ces dispositions et ces états d’âme, certaines formes particulières étaient nécessaires ; d’autres furent introduites par la convention. Quant à la longueur des compositions, elle fut fixée par la prudence du musicien, qui voulait bien faire naître certains sentiments chez son auditeur, mais non le fatiguer par la durée prolongée de cette sensation. On fit un pas de plus lorsqu’on esquissa successivement les images de sentiments opposés et qu’on découvrit le charme des contrastes ; on fit un autre pas en avant en réunissant dans le même morceau le contraire de l’éthos, opposant, par exemple, l’un à l’autre un thème masculin et un thème féminin. Mais ce ne sont là que des stades encore grossiers et primitifs de la

musique. La peur de la passion dictait une partie de ces règles, la peur de l'ennui faisait naître les autres. Toute recherche dans le sentiment, tous les excès étaient considérés comme contraires aux règles de l'éthique ». Mais, après que l'art de l'éthos eut représenté ces dispositions et ces états d'âme habituels dans des répliques innombrables et toujours pareilles, il tomba dans une sorte d'épuisement, malgré la-merveilleuse imagination de ses maîtres, Beethoven, le premier, fit parler à la musique un langage nouveau, interdit jusque-là, le langage de la passion. Mais son art étant sorti des lois et des conventions de l'art tel que l'avait créé l'*éthos,* il fut en quelque sorte obligé de tenter une justification vis-à-vis de celui-ci. C'est pourquoi son développement artistique conserva des traces des difficultés particulières qu'il rencontra et il résulta de ce fait une singulière confusion. Une action dramatique intime — et toute passion se développe sous une forme dramatique — cherchait péniblement à revêtir un aspect nouveau, mais le plan rationnel de la musique de sentiment s'y opposait et prenait presque l'air et le ton de la moralité offensée vis-à-vis d'une innovation immorale. Il semble parfois que Beethoven se soit imposé la tâche si pleine de contradictions de faire parler le *pathos* avec les seules ressources de l'*éthos.* Mais cette supposition ne suffirait pas à expliquer les dernières œuvres de Beethoven, les plus considérables fit véritablement, pour décrire la grande courbe de la passion, il trouva un moyen nouveau ; il choisit sur l'ensemble du tracé certains points déterminés qu'il accentua avec une minutieuse précision, de telle sorte qu'ils puissent servir de points de repère à l'auditeur, pour *deviner* la direction générale de la ligne. À première vue, cette nouvelle forme faisait l'effet d'un assemblage de plusieurs pièces de musique, dont chacune, prise isolément, représentait, en apparence, un état d'âme constant, mais qui n'était, en réalité, qu'un moment passager dans le cours dramatique de la passion. L'auditeur pouvait s'imaginer qu'il n'entendait que d'ancienne musique exprimant des états d'âme, avec la seule différence que le rapport entre les diverses parties constituantes était devenu

pour lui incompréhensible, et ne pouvait plus s’exprimer que par la loi des contrastes.

Les musiciens de second ordre eux-mêmes commencèrent à mépriser l'obligation de faire de toute composition artistique un édifice complet ; dans leurs œuvres, la succession des différentes parties prit un caractère arbitraire. L’invention d’une expression large de la passion fut si mal comprise qu’elle ramena le compositeur à l’ancienne phrase musicale détachée de l’ensemble et évoquant un sujet quelconque, et la tension réciproque des différentes parties disparut complètement. Voilà pourquoi la symphonie ne fut plus, après Beethoven, qu’une création si singulièrement confuse, surtout lorsqu’elle s’efforçait encore par moments de bégayer le langage pathétique de Beethoven. Les moyens ne sont pas en rapport avec l’intention, et l’intention, à tout prendre, n’est pas claire pour l’auditeur, parce qu’elle a toujours été dépourvue de clarté pour le cerveau même où elle a pris naissance. Cependant, plus un genre de composition est élevé, difficile et plein d'exigences, plus il est indispensable que l’on ait à dire quelque chose de bien déterminé et qu’on l’exprime de la façon la plus claire.

C’est pour cette raison que les efforts constants de Wagner tendaient à découvrir tous les moyens capables de favoriser la *clarté.* Il lui fallait avant tout se détacher des contraintes et des prétentions de l’ancienne musique des états d’âme et faire parler à sa musique, processus mélodieux du sentiment et de la passion, un langage qui ne pût donner lieu à aucune équivoque. Si nous considérons ce qu’il est parvenu à accomplir, il nous semble que ce qu’il a réalisé dans le domaine de la musique correspond à ce qu’a fait dans le domaine de l’art plastique l’inventeur du groupe, détaché. Comparée à celle de Wagner, toute la musique antérieure paraît contrainte et timide, comme si elle ne pouvait se montrer sous toutes ses faces et qu’elle fût prise d’une sorte de honte. Wagner saisit, chaque degré et chaque nuance du sentiment avec la plus sûre précision. Sans crainte qu’elle lui échappe, il prend en main l’émotion la plus délicate, la plus lointaine et la plus subtile et il sait la retenir,

comme si elle, avait pris corps, tandis que tout autre que lui n’y verrait qu'un éphémère papillon que flétrit le moindre attouchement. Sa musique n’est jamais indéterminée, jamais fugace ; tout ce qui parle par sa voix, que ce soit l’homme ou la nature, est animé d’une passion rigoureusement individualisée ; la tempête et la flamme elles-mêmes revêtent chez lui la force irrésistible d’une volonté personnelle. Au-dessus de ces êtres qui font entendre leur voix, au-dessus de la lutte des passions qui les agitent, au-dessus du tourbillon des contradictions, plane une puissante intelligence symphonique, inspirée par une raison supérieure, qui du sein de la guerre, fait naître sans cesse la concorde. La musique de Wagner, dans son ensemble, est une image du monde tel que le concevait le grand philosophe d’Éphèse, harmonie engendrée par la lutte, union de la justice et de l’inimitié. J’admire la faculté de calculer la ligne majeure de passions individuelles qui toutes suivent une courbe différente ; et je vois la preuve de cette faculté dans chaque acte des drames de Wagner, qui raconte côte à côte l’histoire particulière d’individus différents et celle qui leur est commune à tous. Dès le début nous sentons que nous sommes en présence de courants opposés, mais aussi d'un fleuve puissant qui les domine tous. Ce fleuve coule tout d’abord irrégulièrement sur des écueils invisibles ; parfois ses ondes semblent vouloir se séparer violemment et suivre des directions différentes. Peu à peu nous voyons leur mouvement devenir plus fort et plus rapide ; l'agitation tumultueuse a passé au calme imposant d’un large mouvement vers un but encore inconnu ; et soudain, lorsque le dénouement est proche, le flot se précipite de toute sa masse vers l'abîme, avec un désir fatal du gouffre et de ses fureurs. Jamais Wagner n’est davantage lui-même que lorsque les difficultés s’accumulent et qu’il peut agir dans des conditions tout à fait grandioses avec l’allégresse du législateur. Transformer en rythmes d’une grande simplicité des éléments déréglés et rebelles, réaliser une volonté unique au milieu d’une multiplicité déroutante de prétentions et d’exigences — tels sont les devoirs pour lesquels il se sent né, dans l’exercice desquels il a la conscience de sa

liberté. Pour ces devoirs jamais les forces ne lui manquent, jamais il ne perd le souffle avant d'arriver à son but. Il s'est efforcé de s'imposer les règles les plus rigoureuses avec la même persévérance que d'autres mettent à alléger leur fardeau. La vie et l'art lui pèsent, lorsqu'il ne peut pas jouer à loisir avec leurs problèmes les plus ardus. Qu'on considère seulement le rapport de la mélodie chantée avec la mélodie de la langue parlée et comme Wagner considère l'élévation, la force et la mesure du langage humain, lorsque l'homme parle avec passion, comme le modèle naturel qu'il s'applique à transformer en art. Qu'on considère ensuite l'adaptation d'une telle passion mélodieuse à l'ensemble symphonique de la musique et l'on pourra se rendre compte des difficultés extraordinaires que Wagner a dû vaincre. Sa fertilité d'invention dans les grandes et les petites choses, l'omniprésence de son intelligence et de son application sont telles que l'on pourrait croire, en parcourant une partition de Wagner, qu'il n'y avait jamais eu, avant lui, de vrai travail et de véritable effort. Il semble que, pour le dramaturge, la vertu par excellence est le renoncement à soi-même. Mais il pourra probablement objecter que ceux-là seuls sont affligés de peines qui ne sont pas encore libérés. La vertu et le bien sont faciles.

Considéré dans son ensemble comme artiste, Wagner, si l'on veut le rapprocher d'un type connu, a quelque chose de Démosthène. Le terrible sérieux qu'il met au service de sa cause, la sûreté avec laquelle il s'empare chaque fois de cette cause, alors que sa main s'en saisit et la retient comme si elle était de fer, voilà des qualités de Démosthène ! Et comme Démosthène encore, Wagner cache son art ou le fait oublier, en nous contraignant à penser à la cause qu'il défend ; et pourtant il est, lui aussi, la dernière et la plus haute manifestation mettant fin à toute une série de puissants génies artistiques et il aurait par conséquent plus à cacher que ceux qui sont venus les premiers dans la série. Son art agit comme la nature, comme s'il était la nature restaurée et retrouvée. Il n'y a chez lui rien de pompeux, alors que tous les musiciens qui l'ont précédé aimaient à l'occasion à jouer de leur art et à faire

parade de leur virtuosité. En face de l’œuvre wagnérienne, on ne songe ni à ce qui est intéressant, ni à ce qui est divertissant, ni à Wagner lui-même, ni à l’art en général ; on sent seulement ce que cet art a de *nécessaire*. Personne ne pourra jamais calculer de quelle abnégation, de quelle rigueur, de quelle unité de volonté l’artiste eut besoin au moment où son génie était encore en plein développement, pour être à même de faire ensuite, à l'époque de sa pleine maturité, ce qui était nécessaire qu’il fît, et de le faire avec une joyeuse liberté, à chaque moment de son inspiration. Il suffît que nous sentions, dans certains cas particuliers, combien sa musique se soumet, avec une résolution presque impitoyable, aux péripéties du drame, qui apparaissent elles-mêmes inflexibles comme le destin, tandis que l’âme ardente qui remplit ce drame brûle du désir d’errer parfois sans entrave dans le chaos et dans le libre espace.

10.

Un artiste qui possède un tel empire sur lui-même se soumet, sans le vouloir, tous les autres artistes. Pour lui seul aussi ceux qu’il a soumis, ses amis et ses partisans, ne constituent ni un danger, ni un obstacle, tandis que des caractères plus faibles perdent généralement leur indépendance en cherchant à s’appuyer sur leurs amis. Il est singulier de pouvoir constater à quel point, durant toute sa vie, Wagner s’est tenu à l’écart de toute organisation de parti, mais chaque phase nouvelle de son art lui constituait un cercle de partisans, qui semblait n'avoir d’autre but que de le retenir dans cette phase. Mais il passa toujours au milieu de ses partisans sans se laisser retenir ; de plus, sa carrière fut trop longue pour que quelqu’un d’autre que lui ait pu la suivre dès le début, elle fut aussi trop extraordinaire et trop hérissée d'obstacles pour que, même le plus fidèle, perdant le souffle, ne restât en route. Presque à toutes les époques de sa vie, Wagner se trouva en présence d’amis qui l’eussent volontiers érigé en dogme ; il en fut de même, pour d’autres raisons, de ses ennemis. Pour peu que la pureté de son caractère artistique eût été moins prononcée, rien n’eût été plus facile pour lui que de devenir plus tôt l’arbitre des questions littéraires et artistiques de notre époque — ce qu’il a fini par devenir aujourd’hui, mais dans un sens beaucoup plus élevé, au point que tout ce qui se passe, dans un domaine quelconque de l'art, se voit involontairement traduit devant le tribunal de ses conceptions artistiques et de sa probité intellectuelle. Il a subjugué les volontés les plus antipathiques ; il n’y a plus un seul musicien de talent qui ne lui prête l’oreille dans son for intérieur et qui ne le juge plus digne d’être écouté que lui-même et tout le reste de ce qui s’appelle musique. Quelques-uns de ceux ni veulent à tout prix signifier quelque chose par eux-mêmes luttent vraiment contre ce charme intérieur qui les subjugue ; ils se retranchent avec une application anxieuse dans le camp des anciens maîtres et préfèrent appuyer leur

« indépendance » sur Schubert ou sur Hændel que sur Wagner. Vain effort ! En s'élevant contre leurs sentiments les plus forts ils s'amoindrissent et se rapetissent en tant qu'artistes ; contraints d'accepter de mauvais alliés et de mauvais amis, ils altèrent leur propre caractère. Quand ils sont au bout de tous ces sacrifices, il leur arrive malgré tout, peut-être dans un rêve, de tourner leur oreille vers Wagner. Ces adversaires sont à plaindre ; ils s'imaginent qu'ils perdent beaucoup quand ils renoncent à eux-mêmes et ils sont dans l'erreur.

Or, il est certain que Wagner se soucie peu de savoir si les musiciens vont se mettre à composer dans sa manière, ou s'ils composent en général : il fait même tout ce qu'il peut pour détruire la fâcheuse opinion qu'une nouvelle école de compositeurs devrait se rattacher à lui. Pour autant qu'il exerce une influence directe sur les musiciens, il cherche à les instruire dans la science de la grande déclamation ; il estime que, dans révolution de l'art, le moment est venu où le désir sincère de passer maître dans l'exécution est beaucoup plus estimable que le désir de « produire » soi-même à tout prix. Car, au point où en est l'art aujourd'hui, la conséquence fatale de cette production est d'aplatir les effets de ce qui est véritablement grand, en produisant tant bien que mal, le plus possible et en émoussant par un usage journalier les moyens et les procédés du génie. Même ce qui est simplement bien en art est superflu et nuisible, quand ce n'est que le résultat de l'imitation de ce qu'il y a de meilleur. Les buts et les moyens de Wagner ne font qu'un ; pour s'en rendre compte, il ne faut que de la loyauté artistique ; et c'est être déloyal que de s'approprier ses moyens et de les faire servir à des buts diminués et différents.

Si Wagner se refuse donc à être confondu avec une foule de musiciens qui composent en s'inspirant de sa manière, il impose avec d'autant plus d'insistance à tous les talents la tâche nouvelle de découvrir, d'un commun accord avec lui, les *lois du style pour la diction dramatique*. Il est poussé par la nécessité pressante de fonder, pour son art, la *tradition d'un style*, une tradition au moyen de laquelle son œuvre pourrait

passer, d’une époque à l’autre, sans que sa forme en soit altérée, jusqu’à ce qu’elle ait atteint cet *avenir* en vue duquel son créateur l’avait imaginée.

Wagner est animé d’une ardeur infatigable pour communiquer autour de lui tout ce qui se rapporte à cette fondation du style et, par conséquent, à la pérennité de son art. Faire de son œuvre, véritable dépôt sacré — pour parler avec Schopenhauer,— fruit essentiel de son existence, une propriété commune de toute l’humanité, la mettre à part pour une postérité qui la jugera mieux, tel fut pour lui le but *qui passe avant tous les autres buts*, et pour lequel il porte la couronne d’épines qui reverdira plus tard en couronne de lauriers. Il voulut aussi prendre des dispositions efficaces pour assurer la sécurité future de son œuvre, imitant ainsi la prévoyance de l’insecte à sa dernière métamorphose, qui met à l’abri ses œufs pour se préparer une progéniture qu’il ne verra jamais naître. L’insecte dépose ses œufs en un endroit où ils trouveront, un jour, vie et subsistance, et il meurt rassuré sur l’avenir.

Ce but, qui passe avant tous les autres, le pousse à des innovations toujours nouvelles ; il en puise d'autant plus à la source de sa communicativité surhumaine, qu’il se sent en lutte avec le siècle qui se détourne de lui, faisant preuve de tant de mauvaise volonté à son égard. Cependant, peu à peu, ce siècle lui-même commence à céder à ses infatigables tentatives, à ses souples assauts, et il prête l’oreille. Chaque fois que se montrait de loin une occasion plus ou moins importante d'expliquer ses idées par un exemple, Wagner était prêt à le faire ; il remaniait ses idées en les adaptant aux circonstances et il trouvait moyen de les faire entendre à travers l’interprétation la plus insuffisante. Chaque fois qu’une âme à demi capable de le comprendre s’ouvrait à lui, il y laissait tomber la semence de sa pensée. Il rattache des espérances là où l’observateur de sang-froid ne fait que hausser les épaules ; il se trompe cent fois pour l’emporter une seule fois sur cet observateur. De même que le sage n’a coutume de fréquenter les hommes vivants qu’autant qu’il croit pouvoir augmenter par eux le trésor de son expérience, de même il semble que l’artiste

ne puisse plus avoir de rapports avec les hommes de son temps, lorsqu'ils ne concourent pas à immortaliser son œuvre. On ne peut l'aimer lui-même qu'en aimant cette immortalisation, de même que, parmi les haines qu'on lui témoigne, il n'en ressent qu'une seule espèce : la haine, qui voudrait rompre les ponts menant à cet avenir de son art. Les disciples que Wagner a éduqués, les musiciens et les interprètes auxquels il fit une seule observation, auxquels il enseigna un seul geste, les orchestres petits et grands qu'il dirigea, les villes qui le virent dans toute l'ardeur de son activité, les princes et les femmes qui prirent part à ses projets, moitié avec crainte, moitié avec amour, les différents pays de l'Europe auxquels il appartint temporairement et où il fut pour les arts un juge et une conscience : tout cela se transforma peu à peu en un écho de sa pensée et de ses efforts incessants vers une production future. Et quoique cet échec lui revint souvent sous une forme confuse et dénaturée, la force prépondérante de la voix formidable qu'il fit résonner tant de fois dans le monde doit pourtant finir par provoquer un retentissement d'une puissance égale, de telle sorte qu'il ne sera bientôt plus possible de ne pas l'entendre ou de le mal comprendre. Maintenant déjà ce retentissement ébranle les fondements des institutions artistiques de la société moderne ; chaque fois que le souffle de son esprit passait sur ces plantations, tout était ébranlé de ce qui était desséché et ne pouvait résister au vent. Mais il y a quelque chose qui parle un langage encore plus éloquent que cette inquiétude, c'est le doute qui commence à naître partout : personne ne saurait dire ni où ni quand l'influence de Wagner pourra inopiné» ment se faire jour.

Wagner est tout à fait incapable de considérer le salut de l'art en le détachant de toute autre circonstance, en bien ou en mal ; partout où l'esprit moderne recèle un danger quelconque, sa clairvoyante méfiance y découvre aussi un danger pour l'art. Son imagination décompose pièce par pièce l'édifice de notre civilisation et rien ne lui échappe de ce qui est vermoulu ou construit à la légère ; si, ce faisant, il découvre des murs solides ou s'il tombe sur des fondations durables, il songe

aussitôt à en tirer parti pour son art, les utilisant comme bastions ou comme abris protecteurs. Pareil à un réfugié, il cherche à préserver, non pas lui-même, mais un secret précieux, comme une femme malheureuse qui veut sauver la vie de l'enfant qu'elle porte dans son sein et non pas la sienne propre ; semblable à Sieglinde, il vit « pour l'amour de l'Amour ».

Car c'est bien une vie de tourments et de honte que d'être errant et étranger dans un monde comme le nôtre et pourtant obligé de lui adresser la parole et de lui demander quelque chose, de le mépriser et de ne pouvoir se passer de ce que l'on méprise. C'est la misère particulière de l'artiste de l'avenir, de celui qui ne peut pas, comme le philosophe, s'adonner seul, dans une sombre retraite, à la recherche de la connaissance, car il a besoin d'âmes humaines comme médiatrices entre lui et l'avenir, il a besoin d'institutions publiques comme garanties de cet avenir, comme ponts entre maintenant et plus tard. Son art ne peut pas être confié, comme celui des philosophes, au véhicule de l'annotation écrite ; l'art veut être transmis par des *facultés vivantes* et non par des signes et des notes. Pendant des périodes entières de la vie de Wagner retentit cette crainte de ne pouvoir s'emparer des facultés vivantes, de se voir forcément réduit aux indications écrites, à défaut de l'exemple qu'il aurait voulu donner, réduit à montrer le pâle reflet de l'action à ceux qui lisent les livres, ce qui équivaut en somme à dire : à ceux qui ne sont pas des artistes.

Wagner, en *tant qu'écrivain,* subit la contrainte d'un homme courageux auquel on aurait coupé la main droite et qui continue à se battre de la main gauche ; il souffre toujours lorsqu'il écrit, car il est privé, par une nécessité temporairement invincible, de son véritable moyen de communication, qu'il trouverait dans un exemple éclatant et souverain. Ses écrits n'ont rien de canonique, rien de sévère ; le canon, il l'a déposé dans ses œuvres d'art. Ils sont le résultat de l'effort qu'il fait pour comprendre l'instinct qui l'a poussé à composer les œuvres, des tentatives qu'il fait pour se regarder soi-même en face. Dès qu'il est parvenu à transformer son

instinct en connaissance, il espère que l’opération inverse se fera dans l'âme de ses lecteurs. C’est avec cette intention qu’il écrit. Si par hasard le résultat obtenu devait démontrer qu’il a entrepris là quelque chose d'impossible, Wagner ne ferait que partager le sort de tous ceux qui ont réfléchi sur l’art ; et il a sur la plupart d’entre eux l’avantage qu’en lui réside le puissant instinct de l’art total. Je ne connais pas d’écrits esthétiques qui prodiguent plus de lumière que ceux de Wagner ; tout ce qu’il est possible d'apprendre sur l’origine des œuvres d’art c’est là qu’on le trouve. C’est un génie de premier ordre qui se dresse ici comme témoin et qui, à travers une longue série d’années, s’efforce de rendre son témoignage toujours meilleur, toujours plus clair, plus indépendant, plus dégagé de l'imprécision ; même lorsqu’un homme qui cherche la connaissance fait un faux pas, l’étincelle jaillit du sol. Certains de ses écrits, comme *Beethoven, De l'Art de diriger*, *Comédiens et Chanteurs, État et Religion*, font taire toutes les velléités de contradiction et imposent au lecteur une méditation silencieuse, profonde et recueillie, comme il convient en présence d’un précieux reliquaire. D’autres œuvres, particulièrement celles de la première période, sans en excepter *Opéra et Drame,* inquiètent et agitent l’esprit. Il y règne une irrégularité dans le rythme qui, quand il s’agit de prose, a quelque chose d’inquiétant. La dialectique y est souvent brisée, l’exposition est plutôt entravée qu'accélérée par des écarts de sentiments ; une sorte de répugnance à écrire pèse sur ces pages comme une ombre, à tel point que l’on pourrait croire que la démonstration spéculative répugne à l’artiste. Ce qui gène peut-être le plus celui qui n’est pas tout à fait initié, c’est un ton de dignité autoritaire difficile à définir et qui n’appartient qu'à Wagner. J'ai l'impression que, quand Wagner écrit, il croit *parler devant des ennemis* — car tous ses écrits sont rédigés dans une langue parlée et non pas dans une langue écrite, de sorte qu'ils paraîtront beaucoup plus clairs dès qu’on les entendra lire à haute voix— devant des ennemis avec lesquels il ne va pas échanger des familiarités, en raison de quoi il les tient à distance et se montre réservé. Or, souvent,

l’ardeur entraînante de ses sentiments n’en perce pas moins à travers les plis de ce déguisement ; alors la période artificielle, lourde, surchargée d’épithètes accessoires disparaît et sa plume laisse échapper des phrases, des pages entières qui peuvent être comptées parmi les plus belles de la prose allemande.

Cependant, en admettant même que dans ces passages de ses écrits il s’adresse à des amis et que le spectre de son adversaire ne surgit plus à ses côtés, il faut avouer que les amis et les ennemis avec lesquels Wagner s’explique en tant qu’écrivain ont certains traits qui leur sont communs et qui les séparent essentiellement de ce «peuple» pour lequel Wagner travaille en tant qu’artiste. Par le raffinement et la stérilité de leur culture ils sont à tous les points de vus l'*opposé du peuple,* et celui qui veut être compris par eux est forcé de parler d’une manière impopulaire, ainsi que l’ont fait nos meilleurs prosateurs, ainsi que le fait Wagner lui-même. On peut deviner à quel point il a dû se faire violence. Mais la force de cet instinct de prévoyance presque maternel, pour lequel aucun sacrifice ne lui coûte, le fait rentrer dans cette atmosphère de savants et d’hommes cultivés que sa qualité de génie créateur l’avait fait abandonner à jamais. Il se soumet au langage de la culture et à toutes les règles de ses moyens de communication, bien qu’il eût été le premier à sentir la profonde insuffisance de ces moyens.

Car, s’il y a quelque chose qui distingue son art de l’art des temps Modernes, c’est bien ceci qu’il ne parle plus le langage cultivé d’une caste particulière et qu’en général il ne connaît plus de contraste entre les lettrés et les illettrés. Par là, il se place en opposition directe avec toute la civilisation de la Renaissance, laquelle nous a enveloppés jusqu’à présent, nous autres hommes modernes, de ses lumières et de ses ombres. L’art de Wagner, en nous transportant par moments en dehors de cette civilisation, nous permet de jeter un coup d’œil d’ensemble sur son caractère uniforme. Alors nous voyons, en Gœthe et en Leopardi les derniers grands représentants attardés des poètes philologues italiens, en *Faust* l'exposition

du problème le plus antipopulaire que se soient posé les temps modernes, sous la forme de l'homme théorique avide de connaître la vie. Le *lied* même de Gœthe est imité de la chanson populaire et il ne saurait servir de modèle à celle-ci. C'est donc avec le plus grand sérieux que le poète pouvait offrir cette boutade aux méditations d'un de ses admirateurs : « Mes compositions ne peuvent pas devenir populaires ; celui qui voudrait y songer et s'y appliquer serait dans l'erreur. »

Que, d'une façon générale, il puisse exister un art assez lumineux pour éclairer les petits et les pauvres d'esprit, en même temps que ses rayons seraient assez chauds pour faire fondre l'orgueil des savants, cela, on ne pouvait pas le deviner, il fallait en faire l'expérience. Mais dans l'esprit de tous ceux qui s'en rendent, compte aujourd'hui, toutes les notions d'éducation et de culture doivent être bouleversées ; ils croiront voir s'écarter le rideau qui leur cachait un avenir où il n'y aura plus de biens et de félicités suprêmes qui ne soient communs à tous. Et alors la honte qui s'attache au mot «commun» lui sera ôtée.

Si l'esprit se hasarde ainsi à deviner le lointain avenir, le regard clairvoyant se tournera vers l'inquiétante incertitude sociale du présent, et ne se fera pas illusion sur les dangers que court un art qui semble n'avoir de racines que dans ce lointain avenir et qui nous laisse apercevoir plutôt ses rameaux chargés de fleurs que le sol d'où il jaillit. Comment ferons-nous donc pour sauvegarder cet art sans patrie et pour le transmettre intact jusqu'à cet avenir ? Quelle digue opposerons-nous au flot de la révolution, qui semble partout inévitable, afin que la bienheureuse anticipation et la garantie d'un avenir meilleur, d'une humanité plus libre, ne soient pas entraînées avec la masse de ce qui est destiné à périr et qui mérite de périr ?

Celui qui se pose cette question et qui est agité par ce souci a pris part aux inquiétudes de Wagner ; il se sentira poussé comme Wagner à rechercher, parmi les puissances établies, celles qui sont animées de la bonne volonté d'être, aux époques de bouleversements et de révolutions, les génies protecteurs

des plus nobles possessions de l’humanité. C'est uniquement dans ce sens que Wagner, par ses écrits, s’adressa aux hommes cultivés pour leur demander de mettre en sûreté, parmi les trésors qu’ils entendent garder, le précieux Anneau de son art. La grande confiance dont Wagner a fait preuve jusque dans ses desseins politiques vis-à-vis de l'esprit allemand semble même provenir à mes jeux de ceci qu’il croit le peuple de la Réforme capable de la force, de la douceur, de la bravoure qui sont nécessaires pour « endiguer la mer de la révolution dans le lit du fleuve paisible de l’humanité ». Je serais même tenté de croire que c’est cela et non point autre chose qu'il a voulu exprimer par le symbolisme de sa Marche Impériale.

Cependant, l’aspiration généreuse de l’artiste créateur est généralement trop ardente, l’horizon de sa philanthropie trop vaste pour que son regard puisse être arrêté par les barrières des nationalités. Comme celles de chaque bon, de chaque grand Allemand, ses idées sont suprêmement allemandes, et le langage que parle son art ne s’adresse pas à des nations, mais à des hommes. *Ces hommes sont les hommes de l'avenir.*

C'est là la foi qui lui est propre, c'est là sa souffrance et son honneur. À quelque tradition qu’il appartînt, aucun artiste ne reçut jamais de son génie un don si extraordinaire en partage ; personne si ce n’est lui, n’eut à mêler un breuvage d’une telle amertume au nectar divin que lui versait l’enthousiasme. Ce n’est pas, comme on pourrait le croire, l’artiste méconnu, maltraité, errant en quelque sorte au milieu de son époque qui sut adopter cette foi pour s’en revêtir comme d'une armure pour sa défense ; ni le succès, ni l’insuccès auprès de ses contemporains ne parvinrent soit à ébranler, soit à affirmer cette foi dans son âme. Qu’elle l’exalte ou le rejette, il n’appartient pas à cette génération. Il en juge lui-même ainsi conformément à son instinct ; et quant à savoir s’il se trouvera jamais une génération qui soit la sienne, c’est quelque chose dont on ne saurait persuader celui qui ne veut pas y croire. Mais il se pourrait bien que ce même incrédule se demandât de quelle nature devrait être une génération dans laquelle Wagner reconnaîtrait son peuple, une génération qui incarnerait tous

ceux qui éprouvent une souffrance commune et qui veulent s’en délivrer par un art commun à tous. Schiller, à vrai dire, était animé de plus de foi et avait plus d’espérance. Il n’a pas demandé quel pourrait être l’aspect d’un avenir, si l’instinct de l’artiste qui prédit cet avenir venait à vérifier sa prédiction, mais il a exigé des artistes :

Élevez-vous d’un vol hardi
Bien au-dessus de votre temps !
Que vos écrits soient un reflet
De l'avenir dans le présent !

11.

Que la saine raison nous préserve de croire que l'humanité puisse trouver un jour un ordre de choses idéal et définitif, et qu’alors, semblable au soleil des régions tropicales, le bonheur viendra faire tomber ses rayons d'un éclat uniforme sur tous ceux qui vivraient ainsi sous l’ordre nouveau. Wagner n’a rien de commun avec de pareilles idées ; il n’est pas utopiste. S’il ne peut pas se passer de sa foi en l’avenir, cela signifie simplement qu’il discerne chez les hommes d’aujourd’hui certaines propriétés qui n’appartiennent pas au caractère et à l’ossature immuable de l’espèce humaine, mais qui se montrent variables et même périssables ; or, c'est précisément *à cause de ces propriétés* que l’art est aujourd’hui sans patrie et que Wagner, lui-même doit être le précurseur et l’annonciateur d’une autre époque. Ce ne sera ni l’âge d’or, ni un ciel sans nuages quo trouveront ces générations à venir que son instinct fait espérer à Wagner et dont les linéaments approximatifs peuvent être déduits du langage mystérieux de l’art wagnérien, pour autant qu’il est possible de déduire d’un mode de satisfaction à un genre de souffrance. La bonté surhumaine et la justice parfaite ne s’étendront pas non plus comme un arc-en-ciel immobile au-dessus des plaines de cet avenir. Il se pourrait même que cette génération à venir parût plus mauvaise que la nôtre, car, dans le bien comme dans le mal, elle sera plus *ouverte.* Peut-être encore que l’âme de cette génération, si elle s'exprimait une fois par des accords complets et libres, ébranlerait et effrayerait nos âmes, comme si la voix d’un esprit malin, jusque-là invisible, venait à se faire entendre. Écoutons plutôt des propositions comme celle-ci : la passion vaut mieux que le stoïcisme et l’hypocrisie ; être honnête, même dans le mal, vaut mieux que de se perdre soi-même par égard pour la moralité reçue ; l'homme libre peut aussi bien être bon que méchant, mais l’homme non affranchi est une honte de la nature et ne saurait avoir part ni à la consolation céleste, ni à la consolation terrestre ; enfin, celui

qui veut être libre doit le devenir par lui-même, car la liberté n’est pour personne un don miraculeux qui tombe sans effort de la main des dieux. Quelque tranchants et peu rassurants que puissent paraître ces axiomes, ils n’en sont pas-moins des échos de ce monde futur qui aura *vraiment besoin de l'art* et qui pourra aussi en attendre de véritables satisfactions. C’est le gage de la nature réintégrée dans ses droits, même pour ce qui est de l’homme, et c’est exactement ce que j’ai appelé plus haut le sentiment vrai, par opposition avec le sentiment faussé qui règne aujourd’hui.

Or, pour la nature seule, et non pas pour le sentiment faux et la nature dénaturée, il est des satisfactions et des délivrances véritables. Lorsque la nature dénaturée a fini par prendre conscience d’elle-même, il ne lui reste plus qu’à désirer le néant, tandis que la nature vraie aspire à la transformation par l’amour : celle-là *ne veut plus être,* celle-ci *veut devenir différente d'elle-même.* Que celui qui a pris conscience de cela fasse passer devant lui, dans le silence de son âme, les simples motifs de l’art wagnérien et qu'il se demande à part lui si c'est la vraie nature dénaturée qui se sert de ces motifs pour atteindre les fins que nous venons de décrire.

L’errant désespéré trouve la délivrance de son tourment dans l’amour compatissant d’une femme qui préfère mourir que de lui être infidèle : c'est le motif du *Vaisseau fantôme*. — La femme amoureuse, renonçant à tout bonheur personnel, devient une sainte par la divine transformation de l’Amour, en Charité, et sauve ainsi l'Âme de l’aimé : c’est le motif de *Tannhæuser*.

Ce qu’il y a de plus magnifique et de plus sublime descend plein de sympathie parmi les hommes et ne veut pas qu’on lui demande son origine ; et lorsque la question fatale lui est posée, il retourne avec un douloureux effort à son existence supérieure ; c’est le motif de *Lohengrin.* — L’âme aimante de la femme, de même que le peuple accueillent avec joie le génie bienfaisant et novateur, quoique les gardiens de la tradition et de la routine le repoussent et le calomnient : c’est le motif des *Maîtres Chanteurs*. — Deux êtres aimants, sans connaître leur

amour réciproque, se croyant au contraire profondément blessés et méprisés, exigent l'un de l'autre un philtre mortel, soi-disant pour expier l'offense, en réalité par une impulsion dont ils ne se rendent pas compte ; ils veulent, par la mort, être délivrés de toute séparation, de toute dissimulation. L'approche de la mort, à laquelle ils croient, libère leur âme et les entraîne à une félicité brève et pleine d'effroi, comme s'ils avaient réellement échappé à la clarté du jour, à l'illusion, à la vie elle-même : c'est le motif de *Tristan et Yseult.*

Dans l'*Anneau du Niebelung* le héros tragique est un dieu dont l'esprit est altéré de puissance et qui, en suivant toutes les voies qui y conduisent, se lie par des contrats, perd la liberté et se trouve enveloppé par la malédiction qui pèse sur la puissance. La perte de sa liberté lui est démontrée précisément par ceci qu'il ne lui reste plus aucun moyen de s'emparer de l'Anneau d'or, symbole de la toute-puissance terrestre et, à la fois, incarnation des plus grands dangers pour lui-même, tant que cet anneau est entre les mains de ses ennemis. La crainte de la fin et du crépuscule de tous les dieux s'empare de lui, et aussi le désespoir de devoir attendre cette fin sans pouvoir s'y opposer. Il a besoin de l'homme libre et sans crainte, de l'homme qui puisse, sans son conseil et son assistance, en se révoltant même contre l'ordre divin, accomplir de son propre mouvement l'action héroïque interdite au dieu ; il ne le voit point paraître et il se trouve forcé de se soumettre aux conséquences de l'engagement qu'il a pris, au moment même où vient de joindre une nouvelle espérance. C'est par sa main que doit périr ce qu'il a de plus cher ; la pitié la plus pure doit être punie par sa souffrance. C'est alors qu'il a enfin horreur de la puissance qui n'enfante que le mal et l'esclavage ; sa volonté brisée se soumet et il désire lui-même cette fin qui le menace de loin. Mais c'est maintenant seulement que se réalise ce qu'il avait le plus désiré précédemment : l'homme libre et sans peur apparaît ; sa naissance fut un défi à toutes les coutumes établies ; ses parents portent la peine d'avoir été unis par un lien contraire à l'ordre de la nature et à la coutume. Ils périssent, mais Siegfried vit. À la vue de son

magnifique développement et de son splendide épanouissement le flot de dégoût se retire peu à peu de l'âme de Wotan. Il suit des yeux les destinées du héros, avec un amour et une sollicitude paternels. Comment Siegfried forge son épée, tue le dragon, s'empare de l'Anneau, échappe à la ruse la plus raffinée et réveille Brunehilde ; comment la malédiction qui pèse sur l'Anneau ne le ménage pas plus que les autres, et l'enserre de plus en plus près ; comment, fidèle dans l'infidélité, blessant par amour ce qu'il aime le plus, il est envahi par les ombres et les brumes du crime, mais finit par s'en dégager, resplendissant, tel le soleil» pour disparaître et mourir, en allumant dans le ciel un immense et radieux incendie qui purifie le monde de la malédiction... le dieu voit tout cela, lui dont la lance souveraine s'est brisée dans la lutte avec le plus libre des hommes et qui s'est vu ravir sa puissance ; il le voit et son cœur se remplit de joie à cause de sa propre défaite, de sympathie pour le triomphe et la souffrance de son vainqueur. Son regard embrasse les derniers événements avec un bonheur douloureux, il est devenu libre par amour et il s'est délivré de lui-même.

Et maintenant, interrogez votre conscience, homme d'aujourd'hui ! Ce poème a-t-il été composé pour vous ? Vous sentez-vous le courage d'étendre la main vers les étoiles de ce firmament de beauté et de bonté pour vous écrier : « C'est notre vie que Wagner a ainsi transportée dans les cieux ! »

Où sont, parmi vous, les hommes qui sont capables d'interpréter d'après leur propre vie l'image de Wotan et qui grandissent toujours davantage eux-mêmes plus ils s'effacent comme lui ? Qui d'entre vous, sachant et se rendant compte que la puissance est mauvaise, serait prêt à renoncer à la puissance ? Où sont ceux qui, comme Brunehilde, sacrifieraient leur science à leur amour, pour finir cependant par puiser dans leur vie la science suprême ? « Le deuil profond de l'amour affligé m'ouvrit les yeux. » Et ceux qui sont libres et sans crainte, croissant et s'épanouissant en eux-mêmes dans une innocente spontanéité, où sont les Siegfried parmi vous ?

Celui qui pose cette question et la pose en vain sera forcé de

tourner ses regards vers l’avenir ; et s’il devait découvrir dans un lointain quelconque ce « peuple » qui serait en droit de lire sa propre histoire dans les traits caractéristiques de l’art wagnérien, il finirait par comprendre aussi *ce que Wagner sera pour ce peuple…* quelque chose qu'il ne peut être pour aucun de nous, non point prophète d’un lointain avenir, comme nous pourrions être tentés de le croire, mais l’interprète et le glorificateur d’un passé.

Appendice

Réflexions sur Richard Wagner

Janvier 1874

Présentation par Henri Albert

À quel moment de sa vie Nietzsche a-t-il cessé d'être l'admirateur et le disciple de Richard Wagner ? On sait que l'auteur de *Zarathoustra,* douze ans après avoir publié *Richard Wagner à Bayreuth*, opuscule laudatif qui fut salué en 1876 par les adeptes du maître comme l'évangile de la philosophie wagnérienne, lança dans le monde ce pamphlet ironique et sévère, dont le titre seul suffit à indiquer les tendances. Le *Cas Wagner* suscita la colère du cénacle de Bayreuth. Mais du moins rappela-t-il aux wagnériens que Nietzsche existait encore et que son œuvre était moins négligeable qu'ils avaient prétendu l'affirmer quand parut *Humain, trop Humain.* «Froissement de vanité », « folie des grandeurs », déclarèrent-ils péremptoirement» sans prendre la peine de s'enquérir des origines d’un sentiment qui, chez Nietzsche, était antérieur au triomphe de Wagner.

Disciple du musicien-poète, à vrai dire, Nietzsche ne le fut jamais et soit admiration se tempéra toujours d’importantes réserves que lui dictait sa clairvoyance. Mais, faisant taire ses scrupules, il se donna sans réserve à l’œuvre wagnérienne, parce qu'il y trouvait la possibilité de réaliser ce qui, aux environs de 1870, lui importait plus que toute autre chose» la régénération de la culture allemande. Et enfin, par-dessus tout, il aimait Wagner et ne cessa jamais de l'aimer. Le jeune professeur de philologie classique à l'Université de Bâle avait trouvé, à l’ermitage de Trebschen, près de Zurich, un accueil chaleureux et une cordialité qu’il avait ignorés jusqu’à ce jour. Pour la première fois, il entrait en contact intime avec un milieu véritablement supérieur et les idées de Wagner, développées au cours de longues conversations, ouvraient à sa juvénile intelligence des horizons à peine entrevus jusque-là.

D’autre part, M^me^ Cosima Wagner, la première femme de grand style qu’il eût rencontrée, révélait au savant, confiné dans ses études, — il avait vingt-quatre ans lorsqu’il fut nommé à Bâle en 1869 — de nouvelles façons de sentir et lui faisait connaître ces moralistes français dont il devait s’inspirer plus tard pour réaliser une œuvre si contraire aux doctrines wagnériennes.

Entre 1869 et 1873, Nietzsche fut souvent l’hôte assidu et choyé de Trebschen. De nombreux témoignages datant de cette époque font preuve, de part et d’autre, d'un attachement sincère. Quand l'œuvre de Bayreuth commença à prendre forme, Nietzsche s’y dévoua corps et âme. Il fut de toutes les réunions préparatoires, de tous les comités d'organisation et peu s'en fallut qu'il n’abandonnât la carrière universitaire pour s'improviser conférencier et collecteur, parcourant les pays allemands pour recueillir des fonds destinés à réaliser « le théâtre de l'avenir ».

Mais la propagande n’excluait pas la clairvoyance. Déjà Nietzsche jugeait froidement l’homme qu’il vénérait plus que tout autre. L’intimité de tous les jours lui avait révélé les petitesses dont le génie même le plus pur est rarement exempt. Doutait-il déjà de la grandeur de l'œuvre ? Le certain est que dans les moments où il se livrait à un sévère examen de conscience, il se demandait si l’art wagnérien, dont il connaissait maintenant tous les détours, parviendrait jamais à réaliser les hautes espérances qu’il avait placées en lui, Et la *mission* de Wagner, à laquelle il croyait encore avec ferveur, lui semblait parfois s'égarer vers des considérations singulièrement terre à terre.

Au commencement de 1874, l'œuvre de Bayreuth parut soudain irrémédiablement compromise. Wagner s’était installé avec toute sa famille dans la petite ville bavaroise. Le théâtre-modèle était presque terminé, mais l’argent manquait pour parachever son aménagement intérieur et mettre en place la machinerie compliquée de la scène. Ce fut parmi les amis du compositeur une véritable consternation. « J’ai contracté une alliance avec Wagner », avait écrit Nietzsche. Mais que devenait cette alliance si le rêve commandé tant d'années allait

ne pas se réaliser ? Nietzsche se pose brusquement la question et, au fond de lui-même, il trouve aussitôt la réponse : Qu'importe Bayreuth !

Souffrit-il, quand cette exclamation lui vint sur les lèvres ? Sans doute, mais son instinct de véracité était plus fort que son sentiment d'attachement pour Wagner. C'est alors qu'il note Sur son calepin, rapidement et d'un seul jet, les réflexions dont nous publions plus loin la traduction. Avec une cruelle lucidité il juge l'œuvre du maître vénéré et, en même temps, il apprécie à leur juste valeur les hésitations du public, rébarbatif à la « musique de l'avenir ». Toutes les réserves qu'il avait faites, à part lui, lui reviennent à la mémoire et il les note avec une hâte fébrile. C'est, malgré certains flottements dans l'expression, malgré certaines obscurités, une analyse rigoureuse de la maladie wagnérienne, où nous sont révélées, en quelque sorte avant la lettre, toutes les qualités qui prêteront plus tard un accent original au moindre aphorisme du philosophe de *Par delà le bien et le mal.* Nietzsche, pour la première fois, prend conscience de ce qui le sépare de Wagner et son opposition avec l'art wagnérien s'affirme sous une forme concrète.

Quelques semaines plus tard, on apprend soudain que l'inquiétude des amis de Bayreuth n'avait pas été justifiée. Louis II de Bavière venait, en effet, de mettre 300.000 thalers (375.000 francs) à la disposition de Wagner et le «théâtre de l'avenir» pouvait enfin s'achever. La joie est grande parmi les partisans du maître et Nietzsche partage cette joie ! Les *Réflexions sur Wagner,* restées à l'état de notes intimes, sont enfouies au fond d'un tiroir et le jeune disciple s'apprête à faire son premier pèlerinage à Bayreuth…

De nouveau la *légende* de Wagner reprend le dessus dans les préoccupations de Nietzsche et le *vrai* Wagner, dont il vient d'esquisser les traits» s'efface dans sa mémoire. Peut-être estima-t-il aussi que la *cause* du musicien était d'importance plus haute que la *personne* du musicien. «La possibilité d'une culture allemande», qu'il rattache directement à « l'horizon de Bayreuth », revient au premier plan de ses préoccupations, et quand, enfin, deux ans plus tard, en 1876, le *Festspielhaus*

allait enfin être ouvert au publié» il fait taire toutes les objections» pour pouvoir offrir aux pèlerins de la nouvelle Jérusalem l'éloquent bréviaire de *Richard Wagner à Bayreuth.*

En écrivant ainsi l'apologie du musicien, Nietzsche prend congé du maître de sa jeunesse. Par un suprême effort de sa volonté (les brouillons qui ont été conservés démontrent son point de vue négatif), il dresse un monument de piété et d'admiration à celui qu'il a déjà cessé d'estimer. Ce décompte avec le passé est une véritable œuvre de libération. L'artiste, quand il idéalise sa souffrance, se débarrasse des liens d'une passion malheureuse. Ainsi Nietzsche idéalisait Wagner, pour oublier que l'homme qui avait été «le plus grand bonheur de sa vie » fut aussi celui qui le déçut le plus cruellement. Oublier, le put-il jamais complètement ? Il devait au contraire penser sans cesse à cette amitié qui lui avait procuré les fortes émotions de sa vie. Et quand, plus *tard,* dix ans après la brouille définitive» il écrivit le *Cas Wagner,* le mot *amitié* revient encore et sans cesse sous sa plume. « J'ai aimé et vénéré Wagner plus qu'il ne le fut jamais», écrit le philosophe en 1888. Faut-il un autre commentaire à ces quelques notes de sévère critique que l'on va lire, au cours desquelles Nietzsche, par amour de la vérité, démolit l'idéal de sa jeunesse ?

Henri Albert

1.

Wagner tente de renouveler l'art en s’appuyant sur la seule base qui existe encore, sur le théâtre : là les masses sont encore véritablement émues et ne s’en font pas accroire comme dans les musées et les concerts «À vrai dire, il s'agit de masses grossières, et toute tentative de dominer de nouveau la théâtrocratie est apparue jusqu'à présent comme vaine. Problème : l’art doit-il continuer à être l’apanage d’une secte et vivre dans l'isolement ? Est-il possible de l'amener à la domination ? C'est là qu’il faut chercher la signification de Wagner ; il essaie de se procurer la tyrannie à l’aide des masses théâtrales. Sans doute, si Wagner avait été Italien, serait-il parvenu à atteindre son but. L’Allemand n’a aucune estime pour l'opéra, qu'il considère toujours comme quelque chose d’importé, comme quelque chose qui n’est pas de chez lui. On peut même dire qu’il ne prend pas au sérieux tout ce qui touche le théâtre.

2.

Il y a quelque chose de comique dans ceci : Wagner ne parvient pas à convaincre les Allemands qu'il faut prendre le théâtre au sérieux. En face de ses tentatives, ils demeurent froids et bonasses ; alors Wagner s'échauffe, comme si le salut de l'Allemagne dépendait de lui. Maintenant surtout, les Allemands s'imaginent avoir des occupations plus sérieuses et cela leur apparaît comme une joyeuse fantaisie que quelqu'un se tourne vers l'art d'une façon si solennelle.

Réformateur, Wagner ne l'est pas, car, jusqu'à présent, tout est resté dans le même état que par le passé. En Allemagne tout le monde prend ses affaires au sérieux ; alors on rit de celui qui a la prétention d'accaparer pour son compte toute l'attention que l'on porte aux choses sérieuses.

Il faut considérer : l'influence de la crise financière ; l'incertitude générale de la situation politique ; les doutes qui s'élèvent sur la direction réfléchie des destinées allemandes.

Le temps où l'on se passionnait pour les choses de l'art (Liszt, etc.) est passé.

Une nation sérieuse ne veut pas que les quelques rares choses» quelle prend à la légère dégénèrent ; il en est ainsi pour les : Allemands des arts du théâtre.

Cause déterminante : l'importance de l'art, telle que le conçoit Wagner, ne cadre pas avec nos conditions sociales et le développement qu'a pris le travail. De là la répulsion instinctive contre ce qui apparaît comme mal approprié.

3.

L’importance que Wagner prête à l’art n’a rien d'allemand. Ici nous manquons même d’un art décoratif. Tout intérêt public pour l'art fait défaut. Ou bien il est savant, ou bien tout à fait vulgaire. De-ci de-là, on rencontre l'aspiration isolée vers le beau. La musique occupe une situation spéciale, mais la musique elle-même n’est pas parvenue à créer une organisation, à empêcher l’importation de la musique théâtrale.

Celui qui aujourd'hui applaudit au théâtre rougit le lendemain de son geste : nous avons nos autels du foyer domestique : Beethoven, Bach — alors le souvenir se prend à pâlir.

4.

Wagner s'est trouvé en face d’un public d’éducation très variée ; la réceptivité n’était pas la même pour l’œuvre et pour la musique. Il a pris le public pour une unité et a cru que les accès de sympathie jaillissaient du même fond, c’est-à-dire qu’il considérait comme certain que l'effet d’ensemble n’était qu’une addition des effets de détail uniformément distribués. Il y avait, selon lui, une somme déterminée de plaisir produite par la musique, une somme égale produite par l’exécution théâtrale et enfin la même somme par le plaisir que suscite le drame.

Maintenant il a appris à ses dépens qu’une grande comédienne est dans le cas de lui brouiller son calcul. Mais alors son idéal s'intensifie. Combien supérieur sera l’effet produit si la musique, l’exécution, etc., allaient de pair avec le talent de la comédienne !

5.

Le premier problème que se pose Wagner est le suivant : « Pourquoi ne parviens-je pas à réaliser un effet au dehors, du moment que moi je ressens cet effet ? » Cette question le pousse à une critique du public, de l’État, de la société. Il établit entre l’artiste et le public le rapport du sujet à l’objet, et il le fait naïvement.

6.

Wagner est une nature de législateur : il néglige beaucoup de relations et ne s’empêtre pas dans les petites choses ; il coordonne tout en grand et ne peut être jugé par les détails pris isolément : la Musique, le Drame, la Poésie, l’État, l’Art, etc.

La musique ne vaut pas grand-chose, la poésie non plus, le drame non plus, l’art théâtral n’est souvent que de la rhétorique — mais tout cela, quand on voit grand, a son unité et se trouve au même niveau.

7.

Le génie de Wagner est une forêt qui se développe ; on ne saurait le comparer à un arbre.

8.

La sérénité de Wagner est pareille au sentiment de sécurité qu’éprouve celui qui sort des plus grands dangers, des excès les plus graves, pour rentrer dans ce qui est limité et intime ; tous les hommes avec qui il est en relations apparaissent comme des périodes déterminées de sa propre carrière (du moins ne comptent-ils pas autrement pour lui), c’est pourquoi il peut maintenant être gai et supérieur, car il peut *se jouer* de toutes les difficultés, de toutes les objections.

9.

L’une des qualités de Wagner, c’est qu’il ne connaît ni frein ni mesure, il monte jusqu’au dernier degré de sa force, de son sentiment.

L’autre qualité, c'est son suprême don de comédien, transposé dans un autre domaine et qui abandonne la voie la plus-proche pour prendre possession d’un terrain nouveau. Pour se réaliser directement il lui manque la taille, la voix, et la modération qu’il faudrait.

10.

Wagner est un comédien né, mais il se trouve, en quelque sorte, dans la situation de Gœthe, qui était peintre sans avoir les mains d’un peintre. Son talent cherche des échappatoires et il les trouve.

Or il faut imaginer ce que peuvent devenir tous ces instincts en défaut lorsqu’ils agissent d’un commun accord.

11.

Si Gœthe est un peintre dévoyé, Schiller un orateur dévoyé, Wagner est un comédien dévoyé. Il ajoute à ses talents la musique.

12.

Wagner se trouve en face de la musique dans la situation d’un comédien : c’est pourquoi il est capable de faire parler l'âme de musiciens dissemblables et de placer côte à côte des univers différents *(Tristan, les Maîtres chanteurs).*

13.

La simplicité dans la conception des drames est l'indice du comédien.

— Wagner apprécie ce qui est simple dans la construction dramatique, parce que c’est ce qui fait le plus *d'effet.* Il rassemble tous les éléments à effet, à une époque qui a besoin de moyens très vulgaires et très violents, à cause de l'état d'hébètement où elle se trouve. Ce qui est magnifique, enivrant, déroutant, grandiose, terrible, bruyant, laid, extasiant, nerveux, — tout cela a droit de cité. Dimensions énormes, moyens énormes.

L’irrégularité, la splendeur surchargée et l’abondance des ornements produit l’impression de la richesse et de l’abondance. Il sait ce qui agit encore sur nos hommes ; « nos hommes ! » il les idéalise encore et il les place très haut.

14.

En tant que comédien, il tendait à n’imiter l’homme qu’agissant et véritable, agité par les passions les plus hautes. Car sa nature extrême voyait, dans toutes les autres conditions, faiblesse et défaut de vérité. Lorsque l’artiste dépeint des passions, il s’expose aux dangers les plus extraordinaires. Se préoccuper de ce qui enivre, de ce qui est sensuel, extatique, soudain, de ce qui veut être en mouvement à tout prix — abominables tendances !

15.

Son retour à la nature, c’est-à-dire à la passion, est suspect, parce que c’est de la passion que l’on parvient à tirer le plus d’effets. On ne saurait imaginer la possibilité d’un art qui serait de pure improvisation ; vis-à-vis de la musique allemande ce point de vue est des plus naïfs. L’unité organique de Wagner est dans le drame, mais c’est pour cela qu’elle ne parvient pas (souvent pas) à pénétrer la musique, pas plus qu’elle ne pénètre le texte. Celui-ci laisse l’impression de l'improvisation. (L’improvisation n’est bonne que chez les artistes parfaits, et non pas chez ceux qui sont dans leur devenir ; mais elle trompe toujours et produit une impression factice de richesse.)

16.

L’intempérance et l’imagination sans bornes étaient sans doute chez lui une seconde nature.

17.

Il ne faut pas être injuste et demander à un artiste la pureté et le désintéressement, tels que les possédaient, par exemple, Luther, etc. Mais en Bach et en Beethoven nous apparaît, une nature plus pure. L’extase chez Wagner est souvent forcée et pas assez naïve ; de plus, par des contrastes trop violents, il en accentue les effets.

18.

Le désir du repos, de la fidélité — après que les passions ont été déchaînées sans mesure — dans le *Hollandais* vo*lant*. — Dans *Tannhœuser* il cherche à motiver une série d'états extatiques chez un même individu ; il semble croire que c'est seulement dans ces états que s'affirme l'homme naturel.

Dans *les Maîtres chanteurs* et dans certaines parties de ses *Niebelungen* il revient à la domination de soi ; il y est plus grand que dans les abandons extatiques. La limitation lui sied bien.

Il apparaît comme un homme discipliné par ses instincts artistiques.

19.

Dangers de la musique *dramatique,* pour la musique. Dangers du drame musical pour le poète dramatique. Dangers pour le chanteur.

20.

Entre la musique et les paroles il y a la possibilité d’un lien véritablement organique : dans le *lied.* Souvent aussi dans des scènes tout entières. Il existe un idéal qui consiste à amalgamer le drame et la musique dans un semblable rapport ; le modèle se trouve dans la danse du chœur antique. Mais aussitôt le but apparaît comme placé trop haut, car nous ne possédons pas encore le style du mouvement, pas encore de développement aussi savant dans l’orchestration que l'est celui de notre musique. Or, contraindre la musique à se placer au service d'une violence naturaliste, c’est la diminuer et y mettre de la confusion, pour la rendre ensuite incapable d’accomplir la tâche commune. Qu’un art comme celui de Wagner nous plaise infiniment, qu’il offre un horizon infini de développement artistique, il n’y a à cela aucun doute. Mais le sens des poèmes ! Pourvu que la musique ne devienne pas mauvaise et que la forme ne fasse pas défaut ! Au service des gesticulations dans *Hans Sachs* (Beckmesser) la forme dégénère inévitablement.

La musique pour le personnage de Beckmesser atteint le superlatif ***;*** elle ne saurait exprimer quelqu’un qui est battu davantage et davantage maltraité. On a véritablement pitié, comme quand on voit qu’un bossu est raillé.

21.

On ne peut sauter le degré qui mène de la danse à la symphonie. Que reste-il, sinon la contrepartie naturaliste de la passion véritable et sans rythme ? Mais l’art ne peut venir à bout de la nature sans style. Il y a des excès de l'espèce la plus douteuse dans *Tristan*, par exemple les explosions à la fin du second acte. Le dérèglement dans la scène du pugilat des *Maîtres chanteurs.* Wagner sent que, pour ce qui touche à la forme, il a toute la rudesse des Allemands et préfère s'enrôler sous la bannière de Hans Sachs que sous celle des Français ou des Grecs. Pourtant, notre musique allemande (Mozart, Beethoven) s’est assimilé la forme italienne, comme c’est le cas de notre chanson populaire, et c’est pourquoi, avec la richesse nuancée de ces lignes, elle ne correspond, plus à la grossièreté paysanne et bourgeoise.

22.

La langue se hausse jusqu’à l'expression la plus forte — l’allitération. L’orchestre aussi. La justesse d’expression n’apparaît pas comme ce qu’il y a de plus important, mais la force enivrante du *pressentiment.*

23.

Dans le sublime, Wagner se conforme à la règle et au rythme ; dans les détails, il est souvent violent et sans rythme.

24.

L’interruption des grandes périodes rythmiques, le perpétuel enjambement de la phrase sur la mesure produit, en effet, l'impression de l'infini de la mer ; mais c’est là un procédé d’art et non pas une loi régulière, malgré l’effort que fait Wagner pour lui en donner l’estampille. Nous nous y précipitons d’abord littéralement, nous cherchons des périodes, pour être désillusionnés, et finalement nous nous noyons dans les flots.

25.

Dans certaines harmonies, il a quelque chose d’agréable et de résistant tout à la fois, comme quand on fait jouer une clef dans une serrure compliquée.

26.

Pourrait-on parler chez Wagner de superbe « musique toute nue » ? Il a devant l’esprit l’image de l’être intime devenu visible, d’un processus de sentiment qui prend aspect de mouvement — c’est cela qu’il s’applique à rendre et c’est du suprême Schopenhauer de vouloir saisir directement la volonté.

La musique comme image d’une existence, par la succession.

27.

Il y a danger en ceci que dans le mouvement et l'action du drame résident les motifs pour le mouvement de la musique, de telle sorte que la musique se trouve dirigée par ces mouvements. Il n'est pas nécessaire que l’un des deux prenne la direction de l’autre. Dans l’œuvre d’art complète, nous avons le sentiment de la simultanéité conditionnée.

28.

Wagner considère comme une erreur d’envisager dans l’œuvre d’art de l’Opéra, un moyen d’expression — la musique — comme but, le but de l'expression étant considéré comme moyen. Par conséquent, c’est la musique qui est considérée par lui comme moyen d’expression — ce qui est caractéristique pour le comédien. Pour une symphonie, il y a donc lieu de demander dès lors : si c’est la musique qui est ici le moyen d'expression, qu’est-ce qui en est le but ? Le but ne saurait donc résider dans la musique ; ce qui par essence est moyen d’expression doit avoir quelque chose à exprimer. Wagner estime que c’est le drame. Sans le drame, il considère la musique seule comme un non-sens. Alors on peut se poser cette question : pourquoi tant de bruit ? En vertu de ce principe Wagner considérait la Neuvième Symphonie comme l’œuvre par excellence de Beethoven, parce que, par l’adjonction de la parole, le compositeur donnait à la musique sa signification, faisant d’elle un simple moyen d’expression.

Moyen et *but*— Musique et Drame — doctrine ancienne.

Généralité et *exemple* — Musique et Drame — doctrine nouvelle.

Si cette dernière doctrine est la vraie, la généralité ne peut, en aucune façon, être dépendante de l’exemple, en d’autres termes : la musique absolue est dans son droit et la musique du drame doit être, elle aussi, une musique absolue. Pourtant il ne faut envisager tout cela que comme symbole et image — il n’est pas rigoureusement exact que le drame n’est qu’un exemple pour la généralité de la musique. En quoi y a-t-il espèce et exemple ? Dans les mouvements des attitudes (pour ne parler ici que du drame mimique). Or, les mouvements d’une figure peuvent signifier, eux aussi, la généralité, car ils expriment des

états d’âme intimes qui sont beaucoup plus abondants et plus nuancés que leur résultante sous forme de mouvements exécutés par l’homme intérieur. C’est pourquoi une attitude est souvent mal interprétée. De plus, il y a quelque chose d’infiniment conventionnel dans tous les gestes : l’homme absolument libre est une image trompeuse. Mais, si l’on abandonne le mouvement de la figure pour ne plus parler que de l’émotion qui l'agite, la musique devrait être la généralité, l’émotion de telle ou telle personne, le particulier. Or, la musique est précisément l’émotion du musicien exprimée en sons, donc en tous les cas celle d’un individu. Et il en a toujours été ainsi (si l’on fait abstraction de la doctrine purement formaliste de l’arabesque des sons). On se trouvait donc en présence d’une contradiction absolue : une expression tout à fait déterminée du sentiment jaillissant sous forme de musique (absolument précis) — et, à côté, le drame, côte à côte d’expressions de sentiments tout à fait déterminés par des paroles et des gestes. Comment ceux-ci peuvent-ils s’identifier ? Le musicien peut, à vrai dire, ressentir, dans son for intérieur, toutes les péripéties du drame et les rendre sous forme de musique pure (l'ouverture de *Coriolan).* Cette reproduction prend alors, en face du drame lui-même, le sens d’une généralisation ; les motifs politiques, les arguments sont négligés et seule parle l’absurde volonté. Dans toute autre acception, la musique dramatique est une mauvaise musique.

Que deviennent cependant la prétendue *simultanéité* et le parallélisme absolu, dans l'ensemble de l'action, chez le musicien et dans le drame ? La musique ne fait que déranger l’auteur dramatique, car pour exprimer quelque chose il lui faut du temps, souvent pour une seule émotion du drame toute une *symphonie.* Que devient, pendant ce temps, le drame ? Wagner utilise, pour remplir ces intervalles, le dialogue, d’une façon générale les paroles.

Il faut alors ajouter une nouvelle puissance et une nouvelle difficulté : la *langue.* Celle-ci s’exprime en conceptions abstraites. Les conceptions abstraites sont soumises, elles aussi, à des *règles du temps* qui leur sont propres.

La mimique, le monde des conceptions abstraites, la musique, chacun de ces éléments exprime dans une chronométrie différente le sentiment qui est à sa base. Dans le drame parlé règne une puissance qui, pour s'affirmer, a besoin du temps le plus considérable, la conception abstraite. C'est pourquoi l'action est souvent un repos qui prend des formes plastiques et se manifeste par des groupes. Surtout dans l'antiquité : l'art plastique au repos exprime un état d'âme déterminé. La mimique se trouve donc dans une dépendance directe avec le drame parlé.

Or, le musicien a besoin de temps tout à fait différents, et, au fond, on ne saurait lui imposer aucune loi : un sentiment entamé peut se prolonger longtemps chez un musicien et être bref chez un autre. Quelle exigence, donc, de vouloir que le langage des idées et le langage des sons aillent de pair !

Pourtant, la parole elle-même soutient un élément musical. La phrase violemment sentie possède une mélodie qui est aussi l'image d'une forte émotion de la volonté. Cette mélodie peut être utilisée au point de vue artistique et on peut l'interpréter à l'infini.

L'assemblage de tous ces facteurs parait irréalisable ; tel musicien rendra certaines émotions que suscitent chez lui le drame et ne saura rien faire de la plus grande partie de ce drame, de là probablement le récitatif et la rhétorique. Le poète ne parviendra pas à venir en aide au musicien et, par le fait, ne pourra lui-même se tirer d'affaire ; il souhaite de ne versifier qu'autant de texte qu'on peut en chanter. Mais de cela il ne possède que la conscience théorique et non pas la conscience intime. L'acteur, d'autre part, en tant que chanteur, devra faire une foule de choses qui ne sont pas dramatiques, ouvrir par exemple la bouche, etc. ; il lui faut adopter des manières conventionnelles. Or, tout cela serait changé, s'il arrivait une fois au comédien d'être à la fois musicien et poète.

Wagner utilise le geste, le langage, la mélodie de la parole et, en outre, les *symboles reconnus* de l'expression musicale. Il suppose, comme condition, une musique très développée qui a déjà conquis l'expression déterminée, reconnaissable et

revenant, toujours à nouveau, pour reproduire une infinité d'émotions. Par ces citations musicales il rappelle à l’auditeur un état d’âme particulier, où l’interprète veut qu’on le situe. Dès lors, la musique est devenue véritablement un « moyen d’expression », et c'est pourquoi, au point de vue artistique, elle se trouve à un degré inférieur, car elle n'est plus organique par elle-même. Maintenant le maître musicien parviendra encore à combiner les symboles de la façon la plus ingénieuse ; mais la connexion et le plan se trouvant au delà et en dehors de la musique, celle-ci ne saurait être organique. Pourtant, il serait injuste de reprocher cela à l'auteur dramatique. Il a le droit d’utiliser la musique comme : moyen en vue du drame, de même qu’il utilise la peinture comme un moyen. Une pareille musique, si on la prend telle qu’elle est, peut être comparée à l’allégorie peinte ; le sens propre ne se trouve pas dans l’image que l’on voit**,** c’est pourquoi cette image peut être très belle.

29.

Tout ce qui est grand, surtout quand cela est nouveau, est dangereux ; la plupart du temps on le voit s'imposer comme s'il n’y avait rien d’autre qui fût justifié.

30.

Gœthe ne doutait pas non plus qu’il fût capable de faire ce qui lui plaisait. Son goût et sa faculté de réalisation marchaient de pair. La présomption.

Tout ce qui agissait fortement sur Wagner, il prétendait le réaliser. Il ne comprenait chez ses modèles que ce qu’il pouvait imiter. Nature à la Schopenhauer.

31.

Wagner est une nature dominante. Il ne se trouve dans son élément que lorsqu’il peut dominer, alors seulement il est modéré et solide. L’entrave mise à son instinct de domination le rend excessif, excentrique et rébarbatif.

31 bis.

Wagner est trop immodeste pour un Allemand ; que l'on songe donc à Luther, notre chef de file.

32.

L’homme qui se sent capable de ces extases démesurées, de ces formidables aliénations de soi conserve rarement sa modestie, car seul celui qui sait se sent poussé à la modestie ; l’enthousiaste qui ignore est sans limites. Il faut ajouter à cela le culte du génie nourri par Schopenhauer.

33.

Wagner est homme moderne et ne sait pas se donner du courage et s'affermir par la foi en Dieu. Il ne croit pas être dans la main d’un être de bonté, mais il croit en lui-même.

Personne n’est plus tout à fait honnête vis-à-vis de soi-même quand il n'a foi qu’en soi. Wagner met de côté toutes ses faiblesses par le fait qu’il les met au compte de notre époque et de ses adversaires.

34.

Il se décharge de ses faiblesses par le fait qu’il les met au compte des temps modernes. Il a une foi naturelle en la bonté de la nature lorsque celle-ci agit librement.

Il évalue tout, l’État, la société, la vertu à la mesure de son art, et, se trouvant dans un état de mécontentement, il souhaite que le monde soit anéanti.

Se débarrassant des remords et des torts, parce qu’il se sent grandir, sans cesse, il oublie vite l’injustice ***;*** élevé sur un degré nouveau, celle-ci lui apparaît déjà de mince importance, comme si elle était cicatrisée. Il sait se consoler de tout, comme Schopenhauer.

35.

La faculté artistique ennoblit l’instinct effréné et lui impose des limites, le concentre (vers le désir de rendre l’œuvre aussi parfaite). C’est ce pouvoir qui ennoblit tout la nature de Wagner. Toujours il se dresse vers des buts plus élevés, aussi élevés qu’il peut les apercevoir ; ces buts deviennent toujours meilleurs et enfin ils apparaissent de plus en plus déterminés et par cela même plus près. C’est ainsi que le Wagner actuel ne semble plus correspondre su Wagner d’*Opéra et Drame,* socialiste ; le but d’autrefois parait plus noble, mais il est seulement plus lointain et plus indéterminé. Sa conception actuelle de l’univers, de l’Allemagne, etc., est plus profonde, bien qu'elle soit d'essence plus conservatrice.

36.

Il est heureux que Wagner ne soit pas né dans une classe plus élevée de l’échelle sociale, qu'il ne soit pas né noble et que son activité ne se soit pas exercée dans une sphère politique.

Il ne s’est pas abstenu de réfléchir à des possibilités politiques ; pour son malheur Une l’a pas fait en présence du roi de Bavière, lequel, tout d’abord, ne lui a pas représenté son œuvre ; en second lieu, l’a à moitié sacrifié par des représentations provisoires et, enfin, qui lui a fait une réputation très impopulaire, parce que c’est à l’influence de Wagner que l’on attribuait les excentricités de ce prince.

Il s’est tout aussi malheureusement compromis avec la révolution ; il perdit les protecteurs fortunés, éveilla la crainte et apparut finalement aux partis socialistes comme renégat ; tout cela sans aucun avantage pour son art et sans aucune nécessité supérieure. C’est enfin un indice de sa maladresse, car il ne sut nullement deviner la situation de 1848.

En dernier lieu, il offensa les Juifs, qui ont maintenant le plus d’argent en Allemagne et qui détiennent la presse. Lorsqu’il le fit, ce ne fut pas parce qu’une vocation l’y pressait, plus tard ce fut de la vengeance.

S’il a eu raison avec la confiance extrême qu’il place en Bismarck, un avenir qui n’est pas très éloigné nous l'apprendra.

37.

La jeunesse de Wagner est celle d’un dilettante avec des talents multiples qui n’arrive à rien.

38.

Il se sauva de son emploi parce qu’il ne voulait plus servir.

39.

J’ai souvent absurdement douté du don musical chez Wagner.

40.

Aucun de nos grands musiciens n’a été un aussi mauvais musicien que Wagner l’était encore dans sa vingt-huitième année.

41.

Sa nature se divise peu à peu : à côté de Siegfried-Walther-Tannhæuser se place Hans Sachs-Wotan. Il apprend très tard à comprendre l'homme. Tannhæuser et Lohengrin sont les chimères d’un adolescent.

42.

Wagner s’est tellement habitué à sentir en même temps dans des arts différents qu’il est devenu complètement insensible à la musique nouvelle, cela au point qu’il la rejette théoriquement. Il en est de même pour les œuvres poétiques. De là ses nombreux différends avec des contemporains.

43.

Aucune piété ne vient au-devant de lui, le musicien le considère comme un intrus, comme illégitime.

44.

La « fausse toute-puissance » développe, chez Wagner quelque chose de « tyrannique ». Il a le sentiment qu'il est *sans héritiers* — c'est pourquoi il cherche à donner à ses idées réformatrices une base aussi large que possible pour les transmettre en quelque sorte par adoption. L'aspiration à la légitimité.

Le tyran ne permet à aucune individualité de subsister à côté de la sienne et celle de ses confidents. Le danger pour Wagner est grand s'il n'accorde pas leur place à Brahms, etc. ; ou bien aux Juifs.

45.

Ses dons de comédien s’affirment en ceci qu’il n’est *jamais* comédien dans sa propre vie. En tant qu’écrivain il est rhéteur, sans la force de persuader.

46.

Dans son évaluation des grands musiciens, il emploie des expressions trop fortes, c’est ainsi qu’il appelle par exemple Beethoven un saint. Présenter l’adjonction des paroles dans la Neuvième Symphonie comme une action capitale, il faut avouer que c’est un peu fort ! Il éveille la méfiance par ses éloges aussi bien que par ses critiques. Le gracieux et l’agréable aussi bien que la beauté pure, le reflet d'une âme parfaitement équilibrée lui échappent, aussi cherche-t-il à les déprécier.

47.

Placer Shakespeare et Beethoven côte à côte, c’est là l’idée la plus audacieuse, la plus folle que l’on puisse imaginer.

48.

Wagner, en tant qu’écrivain, ne reproduit pas l’image fidèle, de ce qu’il est véritablement. Il ne sait pas composer : l'ensemble ne prend pas de relief, dans les détails il fait des digressions, il est obscur, il n’est pas insouciant et supérieur. Il est dépourvu d’une sereine arrogance ; Tout ce qui est agréable et gracieux lui fait défaut et aussi la précision dialectique.

49.

Une forme particulière de l’orgueil de Wagner ce fut de se comparer aux grands hommes du passé : à Schiller, à Gœthe, à Beethoven, à Luther, à la tragédie grecque, à Shakespeare, à Bismarck. C’est seulement avec l’époque de la Renaissance qu’il n’a pas trouvé de terme de comparaison ; mais il a inventé l’esprit allemand par opposition avec l’esprit latin. Il y aurait une intéressante caractéristique de l'esprit allemand à faire d'après son modèle.

50.

Wagner est certainement l’homme qui goûte actuellement, avec le moins de préventions les petites vertus allemandes et l’étroitesse d'esprit, car il les voit succomber et il conspire avec elles contre ce qui triomphe maintenant.

51.

Comment Wagner a-t-il recruté ses adhérents ? Des chanteurs qui, en tant qu’acteurs du drame, devenaient intéressants et auxquels il offrait une nouvelle possibilité d’agir, peut-être avec une voix médiocre. Des musiciens qui se faisaient instruire par le maître de la diction musicale ; la diction musicale doit être si géniale que l’on ne saurait arriver à la conscience de l’œuvre elle-même. Des musiciens d’orchestre qui autrefois s'ennuyaient au théâtre. Des musiciens qui s’appliquaient à enivrer et à fasciner le public par des moyens directs et qui apprirent les effets du coloris de l’orchestration wagnérienne» Toutes les catégories de mécontents, qui de n'importe quel bouleversement espéraient gagner quelque chose pour eux-mêmes. Des hommes qui prennent feu et flamme pour toute espèce de « progrès ». Ceux qui s’ennuyaient en écoutant la musique que l’on : faisait jusqu’à présent et qui trouvaient maintenant que leurs nerfs étaient plus vigoureusement secoués. Des hommes qui se laissent entraîner par tout ce qui est téméraire et audacieux. — Il eut bientôt pour lui les virtuoses, bientôt une partie des compositeurs ; à peine si l’un ou l’autre peut se passer lui. Des littérateurs avec tous les obscurs besoins de réforme. Des artistes qui admirent sa façon de vivre indépendant.

52.

Wagner, en tant que penseur, est au même niveau que Wagner en tant que musicien et poète.

53.

L’art rassemble une fois toutes les qualités excitantes qu’il possède encore pour agir sur les Allemands modernes... Le caractère, le savoir, tout est réuni. Un formidable effort pour se maintenir et dominer, et cela dans une époque qui est rébarbative à l’art. Poison contre poison. Toutes les exaltations se tournent, en utilisant la polémique, contre des forces considérables rébarbatives à l’art. On attire à soi des éléments religieux et philosophiques, l'aspiration vers l’idylle, tout, tout !

54.

Il faut songer quelle est l’époque qui ici se crée un art : une époque déchaînée, haletante, sans pitié, avide de gain, informe, incertaine dans ses fondements, presque désespérée, dépourvue de naïveté, consciente de part en part, sans noblesse, violente, lâche.

55.

Par l'échec il ne faudrait pas irriter Wagner davantage, on finirait par le rendre trop furibond.

56.

Une sorte de contre-réformation ; la contemplation transcendantale a été affaiblie à l’extrême ; la beauté, l’art, l’amour de la vie ont été fortement vulgarisés, sous le contrecoup de l'esprit protestant. Christianisme idéalisé d’essence catholique.

57.

L’art de Wagner plane au-dessus des sommets, il est transcendantal ; que doit en faire notre pauvre bassesse allemande ? Il vous a un aspect de fuite hors de ce monde ; il est la négation de ce monde, il ne transfigure pas. C’est pourquoi il n’agit pas directement *comme* moralisateur, indirectement d’une façon quiétiste. Nous ne voyons Wagner préoccupé que d’une chose, procurer à son art un asile en ce monde ; mais que nous importe un *Tannhœuser,* un *Lohengrin,* un *Tristan,* un *Siegfried !* Il semble pourtant que ce soit la destinée de l’art, à une époque comme la nôtre, d’enlever à la religion agonisante une partie de sa force. De là l’alliance de Wagner avec Schopenhauer. On devine que peut-être bientôt la civilisation n’existera, plus que sous forme de sectes, menant une existence claustrale et se séparant du monde qui les entoure. Le vouloir-vivre de Schopenhauer trouve ici son expression artistique : quelle sourde agitation sans but ! quelles extases ! quels désespoirs ! quels accents de souffrance et de désir ! quels cris d'amour et d’ardeur ! Rarement un gai rayon de soleil mais beaucoup de fantasmagories dans les éclairages !

Dans une semblable position réside pour l’art sa force et sa faiblesse : il est bien difficile de revenir de là-bas vers la vie simple. Ce n’est plus de rendre la réalité meilleure qui est le but, mais de l'anéantir, de la fane s’évanouir sous le charme. La force réside dans le caractère sectaire : cet art est extrême et exige de l’homme une acceptation absolue. — Un homme est-il capable de devenir meilleur sous l’influence de cet art et de la philosophie de Schopenhauer ? Certainement, pour ce qui est de la véracité. Si, du moins, à une époque où le mensonge et les conventions sont si ennuyeux et si dépourvus d’intérêt, la

véracité n’était pas si intéressante ! Si divertissante ! Si pleine de charme esthétique !

58.

Ne pas oublier que c’est une langue de théâtre que parle l’art wagnérien ; il n’a pas sa place au foyer familial, dans la *caméra.* Cette langue ressemble à celle d'un discours populaire qu'on ne saurait imaginer sans une forte exagération même de ses passages les plus nobles. Elle doit exercer son action dans le lointain et donner une forme au chaos populaire, par exemple le *Kaisermarsch*.

Beaucoup d'erreurs naissent du fait que celui qui juge prend pour point de départ un art partiel (l’art du foyer).

59.

Il est très possible que Wagner fasse perdre aux Allemands le goût de s’occuper des arts distincts. Peut-être même pourrait-on tirer de l’influence qu’il exercera plus tard l’image d'une culture unitaire qu'on ne saurait réaliser en additionnant des aptitudes et des connaissances spéciales.

60.

Il possède le sentiment de l’utilité dans la diversité, c’est pourquoi je le tiens pour un représentant de la culture.

Notes pour le «cas Wagner»

(1885-1888)

Présentation par Henri Albert

Le « problème Wagner » ne cessa d'intéresser Nietzsche pendant les dernières années de sa vie intellectuelle. Il le confondait avec le « problème de la modernité », un de ceux auxquels il a le plus réfléchi, et comme son amitié pour le génial compositeur resta, malgré la séparation, l'événement important de toute son existence, ce fut sur la personne de l'œuvre et sur Wagner qu'il exerça le plus volontiers ses facultés critiques. Nous l'avons vu juger sévèrement le musicien, avant même que d'écrire son apologie. Séparé de Wagner, quand la publication d'*Humain, trop humain* eut rendu toute communion impossible, il n'en resta pas moins préoccupé sans cesse de ce qui touchait aux idées du maître. N'appartenaient-ils pas tous deux à la même sphère intellectuelle, n'avaient-ils pas les mêmes amis, les mêmes disciples ? Ce fut, entre les deux hommes, pendant quelques années, une véritable lutte d'influences, où celle de Wagner devait finir par triompher.

Par toutes les fibres de son cœur, nonobstant les réserves que lui commandait son intelligence, Nietzsche tenait à Bayreuth. Il avait trop sacrifié au culte qu'il poursuivait maintenant de sa haine pour n'en pas conserver une profonde, une inguérissable blessure. Le romantisme, le christianisme, ces deux maladies dont souffre l'homme moderne, il avait pu en faire le diagnostic en s'étudiant lui-même, avant d'étudier Wagner. Dans la fureur qu'il mit à les combattre, on devine une secrète affinité dont sa négation même affirme la puissance, Nietzsche avait pu renier Wagner, mais le « problème Wagner » resta pour lui le plus intéressant des problèmes.

Zarathoustra fourmille de passages où le philosophe chante

sa libération, et dans tous les volumes d'aphorismes on retrouvera des allusions à Wagner, Quand *Parsifal* fut exécuté pour la première fois à Bayreuth en 1882, Nietzsche séjournait non loin de là, à Trautenburg. Fut-il tenté de refaire le pèlerinage qui en 1876 lui avait procuré une si amère désillusion ? En tous les cas, il s'intéressa à la représentation et trouva tout naturel que sa sœur voulût y assister. Le 25 juillet il écrivait à son ami le musicien Peter Gast : « Dimanche j'ai été à Nauenbourg pour préparer un peu ma sœur à l'audition de *Parsifal… »* Et, tandis qu'il travaille la partition, des réminiscences lui viennent. « J'avoue qu'avec une véritable terreur je me suis de nouveau rendu compte à quel point je suis parent de Wagner... Vous entendez bien, cher ami, que, par là je ne veux pas louer *Parsifal !* Quelle soudaine décadence ! Quels tours à la Cagliostro ! »

Mais Nietzsche ne pouvait se dérober complètement au charme de la musique wagnérienne. Adversaire par principe des idées de Wagner, il reste l'admirateur du grand artiste qu'il avait aimé. Il échappe aux séductions de Kundry, mais le magicien Wagner captive encore ses sens.

Une curieuse lettre écrite de Nice, en date du 21 janvier 1887, au même Peter Gast, enregistre cette impression :

« Dernièrement j'ai entendu pour la première fois (à Monte-Carlo) le prélude de *Parsifal*. Quand je vous reverrai je veux vous dire exactement ce que j'ai *compris.* En faisant abstraction de toutes les questions déplacées (à quoi peut servir une pareille musique, à quoi elle *doit* servir), et si l'on se place à un point de vue purement esthétique, on ne petit se demander si Wagner a jamais fait quelque chose de meilleur. La plus haute conscience psychologique, par rapport à ce qui doit être dit, se trouve exprimée et *communiquée* ici ; la forme la plus brève et la plus directe de cette conception ; chaque nuance du sentiment poussée jusqu'à l'épigramme ; une précision de la musique, en tant qu'art descriptif, qui fait songer à un écusson travaillé en relief ; et, en fin de compte, un sentiment sublime et extraordinaire, un événement de l'âme placé au fond de la musique dont Wagner peut tirer le plus

grand honneur ; une synthèse d’émotions qui pour beaucoup d’hommes, même d'« hommes supérieurs », pourraient sembler incompatibles ; une sévérité justiciaire, une « élévation » au sens effrayant du mot, une compréhension et une pénétration qui sectionne l'âme comme avec un couteau— et encore : de la compassion avec ce que l’artiste aperçoit et juge. Il y a des choses semblables chez *le Dante* et nulle part ailleurs. Un peintre a-t-il jamais peint un regard d'amour aussi mélancolique que Wagner, avec les derniers accents de son prélude[32] ? »

Les deux fragments dont nous donnons plus loin la traduction sont des notes préparatoires pour *le Cas Wagner,* mais leur texte n’a pas été utilisé pour la rédaction définitive de cet opuscule. Ils serviront en tous cas à préciser davantage les relations entre deux hommes dont les « univers intellectuels » se confondent si souvent pour aboutir à des voies différentes.

En condamnant Wagner, Nietzsche lui a rendu le plus magnifique hommage. Il a tenu à préciser cet hommage dans un chapitre d'*Ecce homo :* « Je crois que je sais mieux que n'importe qui de quels prodiges Wagner est capable : révocation de cinquante univers de ravissements étranges que personne d'autre que lui ne peut atteindre à tire d’ailes. Et, tel que je suis, assez fort pour faire tourner à mon avantage ce qu’il y a de plus problématique et de plus dangereux afin de devenir plus fort encore, j’appelle Wagner le plus grand bienfait de ma vie. Ce qui nous nuit, c’est que nous avons profondément souffert, aussi l'un par l’autre, plus que les hommes de ce siècle seraient capables de souffrir. Cette alliance associe éternellement nos noms dans l'avenir »

Henri Albert

1.

Aujourd'hui, en Allemagne, le malentendu au sujet de Richard Wagner est énorme, et comme j’ai contribué à l’augmenter, je veux payer ma dette en essayant de l’amoindrir...

2.

Ce que j’ai écrit moi-même, autrefois, dans mes « jeunes années », au sujet de Schopenhauer et de Wagner — et, plutôt que de l'écrire, je l’ai *peint,* peut-être en fresques trop audacieuses, exubérantes, trop juvéniles, — je ne veux du moins pas l’examiner ici, dans ses détails, pour déterminer jusqu’à quel point ce fut vrai ou faux. En admettant cependant que je me fusse alors trompé, mon erreur ne constituerait un déshonneur ni pour ceux que j'ai nommés, ni pour moi-même. C’est quelque chose de se tromper ainsi ; c’est quelque chose aussi d’induire à ce point en erreur quelqu'un de mon espèce ; ce fut, de toute façon, pour moi un inappréciable bienfait, lorsque je décidai de peindre « le philosophe » et « l’artiste », qui sont en quelque sorte mon propre « impératif catégorique », de ne pas utiliser mes couleurs nouvelles pour quelque chose d’imaginaire, mais de pouvoir poser mes touches en quelque sorte sur un dessin préparé d’avance. Sans le savoir, je ne parlai que pour moi et au fond seulement de moi-même. Cependant, tout ce que j’ai alors vécu, j’y vis pour une catégorie particulière d’hommes des expériences typiques qu’il me parut être mon devoir d’exprimer. Et celui qui lit ces écrits, d’une âme jeune et fougueuse, devinera peut-être les vœux difficiles par lesquels je m’engageai alors pour la vie, par lesquels je me décidai à vivre ma vie ; puisse-t-il être du petit nombre de ceux qui ont le droit de s’engager dans une voie semblable et de faire des vœux identiques !

3.

Il y eut une époque où, secrètement, je commençai à rire de Richard Wagner ; ce fut au moment où il se préparait à jouer son dernier rôle pour se présenter devant ces bons Allemands avec les attitudes d’un faiseur de miracles, d’un sauveur, d’un prophète et même d’un philosophe. Et comme je n'avais pas encore cessé de l’aimer, mon propre pire me mordit au cœur, ainsi qu’il arrive à chacun de ceux qui se séparent de leur maître pour trouver enfin, leur propre chemin. C'est vers cette époque que fut écrite l’étude un peu vive qu’on lira plus loin et dont il me semble que bien des jeunes. Allemands pourront encore tirer profit. Moi-même, tel que je suis disposé aujourd’hui, je souhaiterais que tout cela fût dit d'une façon plus patiente et aussi plus cordiale et plus délicate. Dans l’intervalle, j'ai trop deviné la douloureuse et épouvantable tragédie cachée derrière la vie de l’homme qu’était Richard Wagner.

4.

Négligeons momentanément la question de savoir quelle valeur Richard Wagner peut avoir et aura encore pour celui qui n'est pas musicien. Incontestablement Wagner a donné aux Allemands de cette époque l’idée la plus large de ce que *pourrait* être un artiste : le respect que l’on doit à l’artiste a grandi soudain jusqu’à des proportions démesurées ; partout il a soulevé de nouvelles évaluations, de nouveaux désirs, de nouveaux espoirs ; le caractère même de son œuvre d’art, seulement promise, incomplète et imparfaite, n’y eut peut-être pas la moindre part. Qui donc n’a pas appris à son école ? Non pas directement, ainsi qu’ont fait les exécutants et les hommes à attitudes, de toutes espèces, mais indirectement, « à l’occasion de Richard Wagner », comme on pourrait dire. Même les problèmes de la connaissance philosophique ont été puissamment influencés par son œuvre, il n’y a à cela aucun doute. Il y a aujourd’hui une foule de questions esthétiques dont avant Wagner même les gens les plus subtils n’avaient pas le flair — avant tout le problème du comédien et des rapports de celui-ci avec les différents arts, pour ne point parler des problèmes psychologiques, tels que le caractère et l’art de Wagner les font naître en quantité. Il faut concéder cependant que, pour autant qu’il s’aventure lui-même sur le terrain de la connaissance, loin de mériter des éloges, il est digne de la réprobation la plus absolue ; c’est en intrus aussi immodeste et maladroit qu’il pénètre dans les jardins de la science, et la façon dont Wagner se met à « philosopher ! » apparaît comme du dilettantisme de l’ordre le plus répréhensible ; qu’on n'ait même pas su en rire, cela peut paraître foncièrement allemand et fait partie du vieil et très germanique occulte de

l’obscurité ». Mais si l’on veut à tout prix lui rendre aussi des honneurs et lui élever des statues comme à un « Penseur » — la bonne volonté, la soumission de ses partisan » ne sauraient y manquer — eh bien, je préconiserais de le représenter comme le *génie de l'obscurité allemande en personne*, tenant un flambeau d’où se dégagerait une épaisse fumée, enthousiasmé et trébuchant par-dessus une pierre. Quand Wagner pense, il trébuche !...

5.

Mais le musicien Richard Wagner ? —Wagner et encore Wagner, c’est aujourd’hui la devise...

6.

Avec tout cela, nous autres amis de la musique, nous sommes à bout de patience. Nous avons si longtemps fait la meilleure mine au mauvais jeu de la wagnérie ! À l'aide de toutes les vertus et de toutes les esthétiques nous nous sommes convaincus et persuadés, durant un interminable jour de pluie, que le plus mauvais temps peut être du beau temps. « Combien de charme, nous sommes-nous dit, se trouve caché dans l'orage et dans les noirs nuages menaçants. Comme la pluie s'entend à tomber sur la *mélodie infinie !* Quel incomparable spectacle est celui d'un coup de foudre au milieu de l'interminable et grise tristesse ! Et le tonnerre donc ! » Mais, enfin, nous voulons voir de nouveau le ciel se dégager et, pour le moins, le *beau soir* que nous avens bien mérité, après une journée si vertueuse, mais si mauvaise ! — Vraiment ? Est-ce le soir ? Déjà le soir tombe-t-il ? Votre meilleur art, la musique, est-il, lui aussi, à son déclin ?... Mes amis, voici quelqu'un qui *n'y* croit plus. Nous sommes encore bien éloignés du déclin, et l'art de Wagner ne correspond ni au midi ni au couchant de notre art ; il n'est qu'un dangereux accident, une exception et un problème par quoi toutes les sévères consciences d'artistes ont été mises à l'épreuve ! Nous avons appris à dire *non* au bon moment ; tout musicien sincère et profond dit aujourd'hui non en face de Wagner et de lui-même, dans la mesure où il « wagnérise » encore, — et il le fera avec d'autant plus d'énergie qu'il aura été à l'école de Wagner et que Wagner lui aura appris quelque chose...

7.

Il se peut que les musiciens mal doués, avides d'argent et d'honneur, soient aujourd'hui en mauvaise posture ; précisément pour eux il y a, dans la façon dont Wagner fait de la musique un attrait raffiné. Car il est *facile* de composer avec les procédés et les artifices de Wagner ; il se peut aussi, étant donné le besoin démagogique d'exciter les masses », qui est propre à nos artistes d'aujourd'hui, que cela soit rémunérateur, c'est-à-dire d'un effet plus considérable, plus « écrasant », plus « frappant », plus « saisissant » et quelles que soient les épithètes favorites et traîtresses de la populace théâtrale et des dilettantes enthousiasmés. Mais, que signifient, en fin de compte, en matière d'art, le bruit et l'enthousiasme des masses ? La *bonne* musique n'a jamais de « public » ; elle n'est et ne saurait être « ouverte » à tous, elle appartient aux êtres de choix, elle doit exister, toujours et exclusivement— pour parler en image— pour la « *caméra* ». Les « masses » devinent celui qui s'entend le mieux à les flatter ; elles témoignent, à leur façon, de la reconnaissance à tous les talents démagogiques et elles leur rendent la pareille aussi bien qu'elles peuvent. (Comment les « masses » s'entendent à témoigner de la reconnaissance, et avec quel «esprit », quel « goût », la mort de Victor Hugo en a fourni un témoignage instructif.) Au cours de tous les siècles français, a-t-on jamais imprimé et dit en France tant de sottises qui déshonorent qu'à cette occasion ? Mais aux obsèques de Richard Wagner les flatteries de la reconnaissance s'égarèrent jusqu'à proférer le « pieux » souhait : « le salut pour le sauveur !»

8.

Il est incontestable que l’art wagnérien agit aujourd’hui sur les masses. Ne trouvons-nous pas là une indication précisément pour ce qui concerne cet art ? Il y a trois bonnes choses dans l’art, trois choses dont les masses n’ont jamais eu le sens : la noblesse, la logique et la beauté — *pulchrum est paucorum hominum* — pour ne point parler d'une chose meilleure encore, le *grand style*. C’est du grand style que Wagner se trouve le plus éloigné ; ce que ses procédés ont de démesuré et d’héroïquement fanfaron est l’opposé même de ce qu’il y a dans son art de tendre séduction, de charmes multiples, d’inquiet, d'incertain, de captivant, de momentané, de secrète exaltation, de toute cette mascarade suprasensible des sens malades et quel que puisse être le nom que l'on donne à tout ce qui est typiquement « wagnérien ». D’abord et avant tout l’attitude saisissante ! Quelque chose qui renverse et fait frissonner ! Qu'importe la « raison suffisante » ! Une sorte d'ambiguïté, même dans le rythme de la phrase, fait partie de ses procédés favoris, une sorte d’ivresse et de Somnambulisme qui ne sait plus « déduire » logiquement et qui pousse une volonté dangereuse à obéir et à céder aveuglément. Il y a quelque chose de très séduisant dans l'illogique, dans le demi-logique —Wagner s’en est rendu compte à fond, — surtout pour les Allemands qui prennent le manque de clarté pour de la « profondeur ». La virilité et la sévérité d’un développement logique lui sont restées fermées, mais il trouva quelque chose qui pourrait faire plus d’effet. « La musique, a-t-il écrit, n’est toujours qu’un moyen, le but c’est le drame. » Le drame ? Au fond, ce n’était autre chose que l’attitude. C’est ainsi du moins que Wagner le comprit pour lui-même.

9.

Que l’on observe donc nos *femmes,* quand elles sont « wagnérisées » : quelle absence de « Iibre-arbitre » ! Quel fatalisme dans le regard mourant ! Quelle soumission ! Quelle résignation ! Peut-être se doutent-elles même que, dans cet état de volonté « suspendue », elles ont un charme et un attrait de plus pour certaines espèces d’hommes ! Quelle autre raison leur faudrait» il encore pour adorer leur Cagliostro, leur faiseur de miracles ? Chez les véritables « ménades » de l’adoration wagnérienne on peut même conclure sans hésitation à de l’hystérie, à de la maladie. Il y a quelque chose qui n’est pas normal dans leur sexualité ; ou bien ce sont les enfants qui manquent, ou bien, au meilleur cas, les hommes.

10.

Il se peut qu'il en soit autrement des jeunes gens wagnériens. C’est peut-être précisément le libre arbitre, la liberté de la volonté chez Wagner que ces jeunes gens découvrent dans son art insidieux. D’une façon générale, ce fut certainement la même chose que, vers 1828, les disciples passionnés de Victor Hugo vénérèrent chez leur idole. Ces jeunes gens wagnériens, dont le lustre et les vertus juvéniles reflètent encore pour le moment l’image de Richard Wagner, vénèrent en lui le Maître des grands mots et des grandes attitudes — la musique de Wagner est toujours attitude, —- l’avocat de tous les sentiments enflés, de tous les désirs sublimes ; ensuite le novateur et le briseur d’entraves dans la lutte contre la discipline artistique ancienne, plus sévère et peut-être plus limitée, le pionnier de nouveaux accès, de nouveaux points de vue, de nouveaux lointains, de nouvelles profondeurs, de nouvelles altitudes de l’art ; enfin, et ce n’est pas là l’argument le moins négligeable, ces jeunes Allemands vénèrent en Wagner un chef, quelqu’un qui est capable de commander, de se reposer sur lui seul, de renvoyer toujours à lui-même, de s’affirmer avec opiniâtreté et toujours au nom du « peuple élu », des Allemands ! Bref, ce qui séduit c’est le caractère de tribun populaire et de démagogue de cet artiste, car Wagner lui aussi fait partie des démagogues de l’art qui savent agir sur l’instinct des masses et qui, par là même, subordonnent les instincts de ces jeunes gens dont les désirs vont à la puissance.

De quel goût abominable est, chez Wagner, cette mise en scène de soi-même, ces jeunes gens enthousiastes ne s’en sont pas encore aperçus. La jeunesse a droit au mauvais goût, c’est

son droit à elle. Mais si l’on veut savoir où un vieux preneur de rats roué peut mener l’innocence et l’empressement inconsidéré des jeunes gens, jusqu’où va sa séduction, qu’on jette un regard sur ces marécages littéraires du fond desquels, dans ces dernières années, le maître vieilli, en compagnie de ces « jeunes », aimait à chanter (« chanter » est-ce bien là le vrai mot ?) — je veux parler des *Feuilles de Bayreuth* si mal famées ! C’est là véritablement un *marécage* : de l’arrogance, du germanisme, et de la confusion dans les idées, en un triste pêle-mêle, un intolérable sirop, sucré de compassion, coulé par là-dessus ; mêlé à tout cela un penchant purement théorique pour les légumes verts et une larmoyante sympathie pour les bêtes ; tout à côté une haine sans fard de la science, une haine véritable et foncière qui n’a rien de théorique et, en général, le persiflage et la calomnie de tout ce qui bouchait et bouche encore la route de Wagner (combien le gênaient la nature *noble* de Mendelssohn et la nature *pure* de Schumann !) ; avec cela une habile recherche des troupes d’appui, des avances faites aux partis puissants, par exemple le jeu malpropre des regards tournés vers les symboles *chrétiens* (Wagner, le vieil athée, l’antinomiste et l’immoraliste, plein d’onction, fait même une fois appel au « sang du Sauveur » !) ; dans l’ensemble l’immodestie d'un pontif encensé lourdement qui profère, comme des révélations, ses sentiments obscurs au sujet de tous les domaines imaginables, de pensées qui lui échappent complètement et lui sont interdites ; et c'est cela enfin dans un langage qui est véritablement, par son obscurité et son exagération, un allemand de marécage, tel que même les disciples les plus anti-allemands de Hegel n’auraient pu l’écrire.

Mais, pour ce qui est de la musique qu'il faut pour cette langue, la musique de Wagner « dernière manière », quelques rimes révéleront ce qu’il y a de dangereux dans cette musique de *Parsifal*.

— Est ce encore allemand ? —
C’est des cœurs allemands qu'est venu ce lourd hurlement ?
Et ce sont les corps allemands qui se mortifient ainsi ?

Allemandes sont ces mains tendues de prêtres bénissants,
Ces excitations des sens à l’odeur d'encens !
Et allemands ces heurts, ces chutes et ces vacillements,
Ces incertains bourdonnements ?
Ces œillades de nonnes, ces *Ave,* ces bim-bams !
Ces extases célestes, ces faux ravissements,
— Est-ce encore allemand ? —
Songez-y ! vous êtes encore à la porte :
Car ce que vous entendez, *c'est Rome,*
La foi de Rome sans paroles[33] !

11.

Ce Wagner, *dernière manière*, est au fond un homme brisé et vaincu, mais qui poussa à sa dernière limite son grand art de comédien. Ce Wagner qui finit même encore par parler des « ravissements » qu'il tirait de sa sainte communion protestante, tandis que, dans le même temps, avec sa musique de *Parsifal*, il tendait les bras à tout ce qui est *romain,* flatteur de toutes les vanités, de toutes les obscurités, de toutes les prétentions allemandes qui allait s'offrir partout, ce Wagner dernière manière serait-il le dernier et le plus haut sommet de notre musique et l'expression de la synthèse enfin réalisée de « l'âme allemande », l'Allemand par excellence ? — Ce fut au cours de l'été 1876 qu'à part moi j'ai abjuré cette croyance ; et c'est à ce moment que commença ce mouvement de la conscience allemande dont on découvre aujourd'hui des signes toujours plus sérieux, toujours plus précis, à ce moment que commença la *décadence* de la wagnérie.

12.

Pour la hiérarchie. — Peut-être est-il possible de révéler aujourd'hui déjà à quelle place doit être mis Wagner ; je veux dire qu'il n'appartient pas à la grande lignée des esprits originaux et véritables du plus haut rang, non à ce « sanctuaire des sanctuaires » olympien, d'où l'on voit, avec étonnement et avec une froideur sereine, livrer assaut de pareils plébéiens ambitieux et suants, lesquels semblent croire que la « bonne volonté » et cette « sueur devant la vertu », dont a parlé avec un mauvais goût rural le paysan et poète grec Hésiode, suffisent à renverser l'éternelle et immuable hiérarchie des âmes, ou bien qu'il n'est même besoin que de « l'esprit mécontent qui vue sans cesse à du nouveau », dont Wagner a voulu faire son propre démon. Par contre, à Wagner appartient un tout autre rang et un tout autre honneur et, de fait, ce n'est ni un rang inférieur ni un mince honneur. Wagner est un des trois génies de comédiens, en art par qui la foule, au cours de ce siècle (et ne sommes-nous pas au siècle des « masses ?) apprit à connaître l'idée de « l'artiste ». Je veux parler de ces trois hommes singuliers et dangereux : Paganini, Liszt et Wagner. Celui-ci était prédestiné autant à l'« imitation » qu'à l'invention, prédestiné *à créer dans l'art même de la contrefaçon* ; son instinct a deviné tout ce qui peut être exploité et utilisé en vue de la diction musicale, de l'expression, de l'effet, de la fascination, de la séduction. Médiateurs démoniaques et interprètes artistiques, tous trois devinrent et sont encore aujourd'hui les maîtres de tous les artistes exécutants. Tous ces artistes sont allés à leur école, c'est donc chez les comédiens et les musiciens de toute espèce qu'il faudra chercher le foyer et aussi l'origine du véritable « culte

wagnérien». Si l’on fait cependant abstraction de ces milieux à qui l’on peut concéder un droit à leur croyance et à leur superstition, et si l’on envisage l’aspect général de ces trois génies de comédiens et leur signification la plus secrète, je ne puis m’empêcher de soulever toujours la même question : Ce qui, chez tous trois, semble s’exprime sous une forme nouvelle, n’est-ce pas peut-être simplement le vieil et éternel « Cagliostro », sous un déguisement nouveau, mis en scène encore une fois, « mis en musique », mis en religion, — conformément au goût du nouveau siècle (du siècle de la foule, comme je l’ai dit) ? Ce n’est donc plus le Cagliostro du siècle passé, séducteur d’une civilisation noble et fatiguée, c’est le Cagliostro démagogique. Et notre musique, au moyen de laquelle on fait ici des tours de *magie*, que signifie, je vous prie de me le dire, cette musique ?

13.

« Donc, mon ami, il faut convenir, d’après son jugement, lors même qu’on ne l’approuverait pas, qu’il a beaucoup aimé Wagner, car un adversaire ne va jamais aussi profondément au fond de son sujet. Il n’y a aucun doute, tandis que Wagner le fait souffrir, il souffre aussi avec Wagner. »

14.

Je me suis longtemps efforcé de mon mieux pour voir en Richard Wagner une sorte de Cagliostro. Qu’on me pardonne cette idée hasardeuse qui a du moins l'avantage de ne pas être inspirée par la haine et l’aversion, mais par la magie que cet homme incomparable a exercée sur moi, comme sur les autres, sans oublier que, d'après mes observations, « les génies » véritables, ceux du plus haut rang, quels qu’ils soient, ne « fascinent »pas au même titre, de sorte que l’idée du *génie*, à elle seule, ne me semble pas suffire à expliquer cette influence mystérieuse.

15.

Qu’on veuille donc bien avouer combien de traits wagnériens il y a dans le romantisme français ! Ces tendances à l’hystérie érotique chez la femme que Wagner aimait particulièrement et a mise en musique se retrouvent surtout à Paris. Qu’on questionne donc à ce sujet les aliénistes ! Nulle part les passes magnétiques et les manœuvres hypnotiques, au moyen desquelles notre mage musical, notre Cagliostro pousse et incite ses petites femmes au somnambulisme avec les yeux ouverts et l'esprit fermé, ne sont aussi bien comprises que parmi les Parisiennes. Le voisinage des désirs maladifs, l’ardeur des sens exaspérés, quand le regard est dangereusement voilé par des émanations du supra-sensible, où donc faut-il placer tout cela si ce n’est dans le romantisme de l’âme française ? Un charme agit ici qui, inévitablement, convertira un jour les Parisiens à la religion de Wagner.

Or, il faut que Wagner soit à tout prix l’artiste allemand par excellence. C’est ce que l’on décrète aujourd'hui en Allemagne, c’est ainsi que l’on vénère Wagner en un temps qui porte de nouveau au pinacle la vantardise germanique. Ce Wagner « essentiellement allemand » n’excite pas du tout.

Je suppose qu’il est la chimère de très obscurs jeunes gens et jeunes filles d’Allemagne qui, par ce décret, voudraient se glorifier eux-mêmes. Qu’il y ait quelque chose d’allemand en Wagner, c’est probable ; mais quoi ? Peut-être seulement le degré et non la qualité de ses dons ? Peut-être seulement ceci que, dans son œuvre, tout est plus fort, plus abondant, plus audacieux, plus dur que n’aurait pu le faire un Français du dix-neuvième siècle ? Qu’il ait été plus sévère pour lui-même et que, durant une grande partie de sa vie, il ait vécu à sa

manière, en athée antinomiste et immoraliste ? Qu’il ait inventé le personnage d'un homme très libre, Siegfried, lequel peut sans doute paraître trop libre, trop dur, trop joyeux, trop anti-chrétien pour le goût latin ? — Il est vrai qu'il a su réparer en fin de compte ce péché contre le romantisme français. Le Wagner de la dernière manière, dans ses vieux jours, avec sa caricature de Siegfried, je veux dire son Parsifal, est venu au-devant non seulement du goût latin, mais encore, littéralement, du goût catholique-romain, jusqu'à ce qu'il ait fini par prendre congé en pliant le genou devant la croix, affirmant, non sans éloquence, la soif qu'il avait du « sang du Sauveur ». Il a pris congé de lui-même aussi ! Car c'est chez les romantiques vieillis une règle funeste de terminer leur vie en se « reniant » et en se méconnaissant eux-mêmes de façon à *effacer* leur vie !

16.

La déduction de l'œuvre à son créateur ; la terrible question de savoir si c'est l'abondance ou les privations, la folie de la privation qui pousse à créer ; la compréhension soudaine que tout idéal romantique est une fuite de soi-même, la condamnation de soi et le mépris de soi chez celui qui l'a inventé.

C’est, en fin de compte, une question de force : cet art romantique tout entier pourrait être transformé, par un artiste abondant et maître de sa volonté, en son contraire, en un art anti-romantique, ou bien — pour employer ma formule — en un art *dionysien* ; de même que toute espèce de pessimisme et de nihilisme, dans la main du plus fort, ne devient qu’un marteau et un instrument de plus, au moyen desquels s’édifie un nouveau degré vers le bonheur.

Je reconnais d'un seul regard que Wagner, s’il a atteint son but, l’a fait de la même façon que Napoléon a atteint Moscou. À chaque étape il avait perdu tant de choses qui n’étaient pas remplaçables qu’à la fin de la marche et au moment de la victoire apparente le sort était déjà décidé. Les derniers vers de Brunehilde (deuxième variante) sont désastreux[34]. C’est ainsi que Napoléon parvint à Moscou, Richard Wagner à Bayreuth.

Il ne faut jamais s’allier à une puissance maladive qui est vaincue d’avance !

Que n’ai-je eu davantage confiance en moi-même !

L’incapacité de Wagner *à marcher* m’a toujours fait de la peine (plus encore son incapacité *à danser* — et sans la danse il n’y a pour moi ni élévation, ni félicité).

La revendication des passions complètes est révélatrice : celui qui en est capable appelle le charme du contraire, je veux

dire du *scepticisme.*

17.

J’ai aimé et vénéré Richard Wagner plus qu’il ne le fut jamais. S’il n’avait pas fini par avoir le mauvais goût (ou la triste obligation) de faire cause commune avec des « esprits » d’une qualité impossible, avec ses adhérents, les wagnériens, je n’aurais eu aucune raison de prendre déjà congé de lui de son vivant, de lui, le plus profond et le plus audacieux et aussi le plus méconnu parmi ceux qui sont aujourd’hui difficiles à connaître, parmi ceux dont la rencontre a contribué, plus que toute autre, à développer chez moi la Connaissance, en faisant cependant la réserve que sa cause et ma cause ne voulaient pas être confondues et qu’il a fallu une bonne dose de maîtrise de soi avant que j’apprisse à séparer le *sien* et le *mien* par le sectionnement qui convenait. Que j’aie pris conscience des problèmes du comédien (un problème qui est peut-être plus loin de moi que tout autre, et cela pour une raison difficile à exprimer), que j’aie découvert et reconnu le comédien au fond de chaque artiste, le type spécifiquement artistique, c’est au contact avec cet homme que j'en suis redevable. Il me semble que j’ai des artistes et des comédiens une idée pire que celle que se faisaient les philosophes qui m’ont précédé. L’amélioration du théâtre m’importe peu, encore moins sa « cléricalisation » ; la véritable musique wagnérienne ne m'appartient pas assez ; pour mon bonheur et pour ma santé je pourrais même m’en passer (*quod erat demonstrandum et demonstratum*).

18.

Une époque de démocratie fait monter le comédien au pinacle, à Athènes comme aujourd’hui chez nous. En cela Wagner a dépassé jusqu’à présent tout ce que l’on peut imaginer et il a fait naître une conception supérieure du comédien qui peut faire frémir. Musique, poésie, religion, culture, littérature, famille, patrie, relations — tout cela cède le pas à l’art, je veux dire aux attitudes de théâtre.

19.

La peinture en lieu et place de la logique, l’observation de détail, le canevas, la prédominance du premier plan et de mille détails — tout cela répond aux besoins des hommes nerveux, chez Wagner comme chez les Goncourt. Richard Wagner appartient au mouvement français : des héros et des monstres, des passions poussées à l’extrême et, avec cela, rien que des détails, un *frisson* momentané.

20.

Voici les deux formules qui me font comprendre le phénomène Wagner.

L'une d’elles est la suivante :

Les principes et les pratiques de Wagner, dans leur ensemble, se réduisent à des calamités physiologiques dont ils sont l’expression (« l’hystérisme » sous forme de musique).

L'autre se présente ainsi :

L'effet nocif de l’art wagnérien est la preuve de sa *corruption.* Ce qui est parfait guérit, ce qui est morbide rend malade. Les calamités physiologiques que Wagner provoque chez ses auditeurs (respiration irrégulière, troubles de la circulation, irritabilité extrême avec brusque coma) sont la réfutation de son art

Avec ces deux formules je ne fais que tirer la conséquence de ce principe général qui m’apparaît comme le fondement de toute esthétique : à savoir que les valeurs esthétiques reposent sur des valeurs biologiques, que les sensations de bien-être esthétique sont des sensations de bien-être biologique.

21.

Wagner, sous la contrainte d’une incroyable sexualité maladive, ne savait que trop bien ce que perd un artiste en perdant la liberté et l'*estime* de soi-même. Il est condamné à être comédien. Son art lui-même devient pour lui une perpétuelle tentation de fuite, un moyen de s’oublier, de se *stupéfier*. Ce moyen transforme et détermine, en fin de compte, le caractère de son art. Celui qui, à ce point, n’est « pas libre » a besoin d’un monde de haschich, de vapeurs étranges, lourdes et enveloppantes, de toute espèce d’exotisme et de symbolisme de l’idéal, ne fût-ce que pour se débarrasser une fois de sa réalité… Il a besoin de la musique wagnérienne… Une certaine catholicité de l’idéal est, avant tout, chez un artiste, presque la preuve certaine du mépris de soi, du « marécage » : le cas de Baudelaire en France, le cas d'Edgar Allan Poë en Amérique, le cas de Wagner en Allemagne. — Me faut-il encore dire que Wagner doit aussi son *succès* à sa sensualité ? que la musique convertit à soi, à Wagner, les instincts les plus bas ? que cette atmosphère d’idéal sacré, de catholicisme aux trois huitièmes, est un art de séduction de plus ? (Il permet d’une façon ignorante, innocente, *chrétienne* de laisser agir « l’enchantement » sur soi.) Qui donc hasardera le terme, le terme véritable, pour les *ardeurs*[351] de la musique de *Tristan* ? Je mets des gants quand je lis la partition de *Tristan…* La wagnérie qui étend ses ravages est une légère épidémie de sensualité qui « s'ignore » ; à l’égard de la musique de Wagner, toutes les précautions s’imposent.

22.

La femme hystérico-héroïque que Richard Wagner a inventée et mise en musique est une hybride d’un goût douteux. Que ce type n’ait pas complètement dégoûté, même en Allemagne, cela tient à ceci (et nullement à bon droit) qu’un poète infiniment plus grand que Wagner, le noble Henri de Kleist, a fait en sa faveur le plaidoyer du génie. Je suis bien éloigné de croire que Wagner s’est inspiré de Kleist. Elsa, Senta, Isolde, Brunehilde Kundry sont, au contraire, les enfants du romantisme français.

23.

Les héros de Wagner sont les types tout à fait modernes de la dégénérescence ; ses héroïnes sont des phénomènes hystéro-hypnotiques. Wagner peint ici sur le vif, il se conforme à la nature jusqu’à la minutie. La musique est avant tout l’analyse psycho-physiologique d'états morbides et, pour les psychologues de l’avenir, elle peut être plus intéressante au point de vue clinique qu’au point de vue musical. Que ces braves Allemands, en l’écoutant, se plaisent à divaguer sur les sentiments primitifs de la vertu et de la force germanique, c’est là un des indices les plus douloureux de l’état inférieur de la culture psychologique en Allemagne. Nous autres, quand nous entendons de la musique de Wagner, nous sommes à l'hôpital, et, pour le dire encore une fois, cela nous intéresse beaucoup.

24.

De cette musique, qui est la plus mauvaise de toutes les mauvaises musiques, avec son inquiétude et son chaos qui s’avance à l’aventure, de mesure en mesure, de cette musique qui veut signifier la passion et qui est en vérité au degré le plus bas de la dépravation esthétique, je n’ai nulle pitié. Ici il faut faire une fin.

25.

Entre musiciens. — « Nous sommes des musiciens tardifs. Un énorme passé nous est échu en héritage. Notre mémoire ne fait que citer perpétuellement. Entre nous, nous pouvons faire des allusions presque savantes : nous nous comprenons déjà. Nos auditeurs, eux aussi, aiment à nous entendre, faire des allusions ; ils sont flattés et ont l’impression d’être, eux aussi, des savants. »

26.

Le manque de caractère intellectuel. — Lorsque Richard Wagner se mit à me parler de la jouissance que lui procurait la communion chrétienne (la sainte Cène protestante), c’en fut fini de ma patience. Il était un grand comédien, mais sans aucun soutien, et son âme était la proie de tous les stupéfiants violents. Il a traversé toutes les évolutions par lesquelles ont passé ces bons Allemands, depuis les jours du Romantisme : Gorge aux Loups et Euryanthe, frisson à la Hoffmann, puis « émancipation de la chair » et soif de Paris ; ensuite le goût du grand opéra, la musique de Meyerbeer et de Bellini, le tribun populaire, plus tard Feuerbach et Hegel (la musique devait sortir de l'« inconscient »), puis la Révolution, puis la déception et Schopenhauer, et le rapprochement avec les princes allemands ; puis les hommages rendus à l’empereur, à l’empire et à l’armée et aussi au christianisme (lequel, depuis la dernière guerre et ses nombreux « sacrifices humains », fait de nouveau partie du bon goût en Allemagne), avec des malédictions proférées contre la « science ».

27.

Vers la fin de sa vie» Wagner s’est effacé ; involontairement il avoua qu’il désespérait et qu'il s’affaissait devant le christianisme.

C'est un *vaincu*, et il est heureux qu’il en soit ainsi, car autrement quelle confusion aurait encore engendré son idéal ! Sa position vis-à-vis du christianisme me décida, en même temps que je me décidai au sujet du schopenhauérisme et, du christianisme.

Wagner a tout à fait raison de plier le genou devant tous les chrétiens profonds, mais qu'il ne s'avise pas d’abaisser à ses attitudes les natures plus élevées qui lui sont supérieures.

Son intellect, sans sévérité et sans discipline, était lié servilement à Schopenhauer. Tant mieux !

28.

Pour ce qui est de Wagner, il y a un moment dans ma vie où je le repoussai avec violence. *Éloigne-toi de moi !* me suis-je mis à crier. Cette sorte d’artistes est peu sûre, précisément là où je n’admets pas la plaisanterie. Il essaya de « s’arranger » avec le christianisme existant, en étendant sa main gauche vers la Communion protestante (— il m’a parlé des ravissements que lui a procurés ce repas —) et la main droite vers l’Église catholique. Il offrit son *Parsifal* et se fit reconnaître, par tous ceux qui ont des oreilles pour entendre, comme un « romain » *in partibus infidelium.*

29.

Ce que les écrits des esprits obscurs, mal disciplinés et dépourvus de philologie ont de plus désagréable, ce n’est pas leur argumentation vicieuse et la marche incertaine et vacillante de leur logique, ainsi qu’on en trouve, par exemple, les traces chez Richard Wagner, chez Victor Hugo, ou chez George Sand. C’est le vague des idées mêmes qu’ils expriment par des mots. Cette sorte de gens n’a dans le cerveau que d’informes pâtés de notions confuses. — Le bon auteur se distingue non seulement par la force et la brièveté de sa phrase ; on devine, on flaire encore chez lui, si l’on est doué de narines subtiles, qu'il se maîtrise et qu’il s’exerce sans cesse à fixer et à affermir ses idées de la manière la plus sévère (c'est-à-dire de rendre par ses expressions des idées claires et déterminées) et qu'avant qu’il ne l’ait fait il ne se résout pas à écrire. — Au reste, il y a maint charme aussi dans l’incertain, dans le crépusculaire, dans les demi-teintes. C’est ainsi que Hegel agissait peut-être surtout à l’étranger par son art de parier des choses les plus raisonnables et les plus froides à la façon d’un homme ivre. Dans le vaste royaume de la contemplation, ce fut là une des manières les plus étranges qui aient jamais été inventées ; on peut la considérer comme l'affaire propre de la généralité *allemande*. Car, partout où ont pénétré les Allemands et les « vertus » allemandes, nous avons apporté aussi le goût des alcools subtils et grossiers. Peut-être faut-il trouver, là aussi, la cause de la puissance fascinatrice de notre musique allemande.

30.

Le style de Wagner a contaminé aussi ses disciples.

La langue allemande des wagnériens est l'absurdité la plus fleurie que l'on ait écrite depuis l'époque de Schelling. Wagner, en tant que styliste, appartient encore à cette école contre laquelle Schopenhauer a déversé sa colère, et l'humour arrive à son comble quand, « sauveur de la langue allemande », il s’élève contre les Juifs, — pour caractériser le goût de ces jeunes gens, je prends la liberté de donner un seul exemple. Le roi de Bavière disait un jour à Wagner : « Donc, vous n’aimez pas non plus les femmes ? — Elles sont si ennuyeuses ! » Nohl (l’auteur d’une *Vie de Wagner* traduite en six langues) trouve dans cette opinion l’expression d’un « juvénile embarras ».

31.

F.-A. Lange écrit : « La compréhensibilité des choses se trouve-t-elle peut-être en ceci que l’on ne fait de son Intelligence qu’un emploi médiocre ?» (Contre les gens de Bayreuth.)

32.

Si l’on enlève de la musique la musique dramatique il reste encore assez de choses pour la bonne musique.

33.

Il faut faire avant tout des coupures énergiques dans l'œuvre de Wagner, de sorte qu’il n'en reste plus que les trois quarts : d'abord son récitatif, qui met les plus patients au désespoir... Ce n’est chez Wagner qu’un effet de sa vanité s’il veut conserver jusque dans ses plus petits détails l'*enseignement* de son œuvre... Le contraire serait plus juste !... Il lui manque la facilité de présenter ce qui est nécessaire, comment saurait-il nous imposer la nécessité ?

34.

Qu'est-ce qui pourra seul nous rétablir ? — *L'aspect de la perfection !*

Notes

De Henri ALBERT

La quatrième *Considération inactuelle* fut commencée à Bâle en février 1875 et la rédaction en fut continuée jusqu'en mai, reprise en septembre et poussée, en octobre, jusqu'au chapitre IX. En mai 1876 Nietzsche se décida à publier les huit premiers chapitres à l'occasion des fêtes de Bayreuth. Au cours de l'impression il écrivit encore trois chapitres, le 17 et le 18 juin, à Badenweiler (Bade) et les publia avec les huit premiers à la mi-juillet, immédiatement avant les représentations de l'*Anneau du Niebelung,* chez E. Schmeitzneir Chemnitz. Une seconde édition parut en juillet 1886 (sans date) chez E. W. Fritsch, à Leipzig. L'œuvre fut réimprimée par C. G. Naumann et incorporée au tome II des *Considérations inactuelles* publié en 1893.

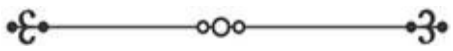
La présente traduction de *Richard Wagner à Bayreuth* a été faite sur le premier volume des *Œuvres complètes* de Frédéric Nietzsche publié en 1895 par le *Nietzsche-Archiv,* chez G. G. Naumann à Leipzig. Les *Réflexions sur Richard Wagner (janvier 1874)* ont été traduites sur le dixième volume des *Œuvres complètes.*

Les *Réflexions sur Richard Wagner (janvier 1874)* ont été traduites sur le dixième volume des *Œuvres complètes* (*Œuvres posthumes*, tome X) de Frédéric Nietzsche, publié en deuxième édition en 1903 par le *Nietzsche-Archiv.* chez G. G. Naumann à Leipzig.

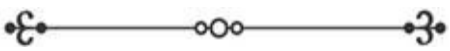
Les notes pour le cas Wagner (1885-1888) ont été traduites sur le quatorzième volume des *Œuvres complètes* (*Œuvres posthumes*, tome VI) de Frédéric Nietzsche, publié en 1904 par *Nietzsche-Archiv.* chez G. G. Naumann à Leipzig.

FIN DE
CONSIDÉRATIONS INACTUELLES IV
– RICHARD WAGNER À BAYREUTH

Nietzsche : Œuvres complètes



HUMAIN, TROP HUMAIN
tome I



F. NIETZSCHE
Traduction : A. DESROUSSEAUX

Retour à la liste des oeuvres
Pour toutes remarques ou suggestions :
editions@arvensa.com
Ou rendez-vous sur :
www.arvensa.com

La première édition de *HUMAIN, TROP HUMAIN* date de 1878. Elle a fait l'objet d'un volume unique. Elle était sous-titrée : *Un livre pour esprits libres.* La deuxième édition (1886) a fait l'objet de deux volumes (cf les notes de Henri Albert à la fin de ce volume).

L'ouvrage de référence de cette édition numérique est l'édition de la Société du Mercure de France, Paris 1906. Il est à noter que le sous-titre *Un livre pour esprits libres,* était absent de cette édition. La traduction est d'Alexandre-Marie Desrousseaux. Les notes et index des aphorismes sont de Henri Albert.

Les notes de l'éditeur sont indiquées par la mention N. D. E., celles du traducteur par la mention N. D. T.

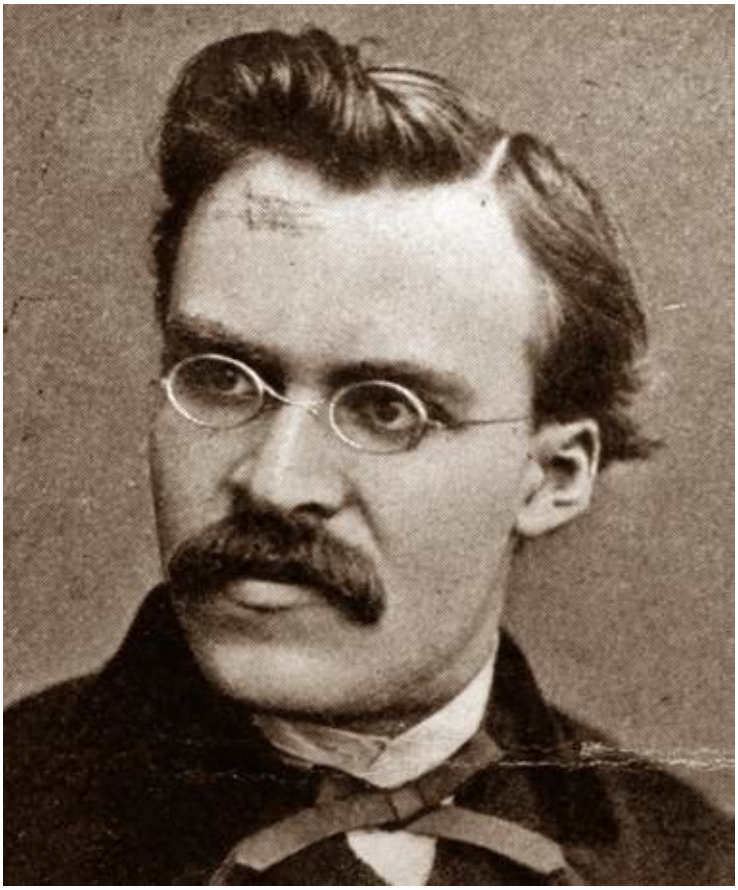


Table des matières

Préface
1.
2.
3.
4.
5.
6.
7.
8.

CHAPITRE PREMIER – Des choses premières et dernières
1. Chimie des idées et des sentiments.
2. Péché originel des philosophes.
3. Estime des vérités sans apparence.
4. Astrologie et analogues.
5. Mésentente du rêve.
6. L’esprit de la science puissant dans le détail, non dans le tout.
7. Le trouble-fête dans la science
8. Interprétation pneumatique de la nature.
9. Monde métaphysique.
10. Innocuité de la métaphysique dans l’avenir.
11. Le langage comme prétendue science.
12. Rêve et civilisation.
13. Logique du rêve.
14. Résonnance sympathique.
15. Pas de dedans et de dehors dans le monde
16. Apparence et chose en soi.
17. Explications métaphysiques.
18. Questions fondamentales de la métaphysique.
19. Le nombre.
20. Quelques échelons à reculons.
21. Victoire conjecturale du scepticisme.
22. Incroyance au « monumentum aere perennius ».
23. Âge de la comparaison.
24. Possibilité du progrès.
25. Morale privée et morale universelle.
26. La réaction comme progrès.
27. Succédané de la religion.
28. Termes décriés.
29. Enivré du parfum des fleurs.
30. Mauvaises habitudes de raisonnement.
31. L’illogique nécessaire.
32. Injustice nécessaire.
33. L’erreur sur la vie, nécessaire à la vie.
34. Pour tranquilliser.

CHAPITRE II – Pour servir à l'histoire des sentiments moraux
35. Avantages de l’observation psychologique.
36. Objection.
37. Quand même.
38. Utile, en quelle mesure.
39. La fable de la liberté intelligible.
40. Le sur-animal.
41. Le caractère immuable.
42. L’ordre des biens et la morale.
43. Hommes cruels, hommes arriérés.
44. Reconnaissance et vengeance.
45. Double préhistoire du bien et du mal.
46. Compassion, plus forte que passion.
47. Hypocondrie.
48. Économie de la bonté.
49. Bienveillance.
50. Vouloir exciter la pitié.
51. Comment le paraître devient être.
52. Le grain d’honnêteté dans la tromperie.
53. Prétendu degré de vérité.
54. Le mensonge.
55. Suspecter la morale par égard pour la foi.
56. Victoire de la connaissance sur le mal radical.
57. La morale considérée comme une autotomie de l’homme.
58. Ce qu’on peut promettre.
59. Intelligence et morale.
60. Vouloir se venger et se venger.
61. Savoir attendre.
62. Enivrement de vengeance.
63. Valeur du ravalement.
64. L’emporté.
65. Où peut conduire l’honnêteté.
66. Punissable, jamais punis.
67. Sancta simpticitas de la vertu.
68. Moralité et conséquence.
69. Amour et justice.
70. Exécution.
71. L’Espérance.
72. Le pouvoir calorique moral est inconnu.
73. Le martyr malgré lui.
74. Échelle de mesure pour tous les jours.
75. Malentendu sur la vertu.
76. L’Ascète.
77. L’honneur transporté de la personne à la cause.
78. L'ambition, succédané du sens moral.
79. La vanité enrichit.
80. Vieillard et mort.
81. Erreur du passif et de l’actif.

82. La peau de l’âme.
83. Sommeil de la vertu.
84. Subtilité de la honte.
85. La méchanceté est rare.
86. Le trébuchet de la balance
87. Correction à Luc 18, 14.
88. Interdiction du suicide.
89. Vanité.
90. Limites de la philanthropie.
91. Moralité larmoyante.
92. Origine de la justice.
93. Du droit du plus faible.
94. Les trois phases de la moralité jusqu’à nos jours.
95. Morale de l’individu parvenu à maturité.
96. Morale et moral.
97. Le plaisir dans la morale.
98. Plaisir et instinct social.
99. Ce qu’il y a d’innocence dans les actions dites méchantes.
100. Pudeur.
101. Ne jugez point.
102. « L’homme agit toujours bien… »
103. « L’innocence de la méchanceté ».
104. Légitime défense.
105. La justice rétributive.
106. Au bord de la Cascade.
107. Irresponsabilité et innocence.

CHAPITRE III – La vie religieuse
108. La double lutte contre le mal.
109. Connaissance est douleur.
110. La vérité dans la religion.
111. Origine du culte religieux.
112. À propos de certains antiques appareils de sacrifice.
113. Le Christianisme comme antiquité.
114. Ce qui n’est pas grec dans le Christianisme.
115. Être religieux avec avantage.
116. Le chrétien ordinaire.
117. De l’habileté du Christianisme.
118. Changement de personnel.
119. Destinée du Christianisme.
120. La preuve du plaisir.
121. Jeux dangereux.
122. Les disciples aveugles.
123. Émiettement des églises.
124. Impeccabilité de l’homme.
125. Irréligiosité des artistes.
126. Art et facultés de l’interprétation fausse.
127. Vénération de la folie.
128. Promesses de la science.

129. Donation défendue.
130. Survivance du culte religieux dans la conscience.
131. Ressouvenirs religieux.
132. Du besoin de rédemption chrétien.
133.
134.
135.
136. De l’ascétisme et de la sainteté chrétienne.
137.
138.
139.
140.
141.
142.
143.
144.

CHAPITRE IV – De l'âme des artistes et des écrivains
145. Le parfait est censé ne s’être pas fait.
146. Le sens de la vérité chez l’artiste.
147. L’art, évocateur des morts.
148. Le poète, allégeur de la vie.
149. La lente flèche de la beauté.
150. Vivification de l’art.
151. Par quoi le mètre donne de la beauté.
152. L’art des âmes laides.
153. L’art rend le cœur lourd au penseur.
154. Jouer avec la vie.
155. Croyance à l’inspiration.
156. Encore l’inspiration.
157. Les souffrances du génie et leur valeur.
158. Fatalité des grandeurs.
159. L’art périlleux pour l’artiste.
160. Hommes créés.
161. Excès d’estime de soi dans la foi aux artistes et aux philosophes.
162. Culte du génie par vanité.
163. La conscience de métier.
164. Danger et avantage du culte du génie.
165. Le génie et la nullité.
166. Le public.
167. Éducation artistique du public.
168. L’artiste et sa suite doivent marcher au pas.
169. Origine du comique.
170. Ambition d’artiste.
171. Le nécessaire dans l’œuvre d’art.
172. Faire oublier le maître.
173. Corriger la fortune.
174. Réduire.
175. Sensibilité dans l’art du présent.

176. Shakespeare moraliste.
177. Se mettre bien à portée de l’oreille.
178. L’incomplet considéré comme l’efficace.
179. Contre les originaux.
180. Esprit collectif.
181. Deux sortes de méconnaissance.
182. Rapports avec la science.
183. La clé.
184. Intraduisible.
185. Paradoxes de l’auteur.
186. Esprit.
187. L’antithèse
188. Les penseurs comme stylistes.
189. Idées dans la poésie.
190. Péché contre l’esprit du lecteur.
191. Limites de l’honnêteté.
192. Le meilleur auteur.
193. Loi draconienne contre les écrivains.
194. Les fous de la civilisation moderne.
195. Renouvelé des Grecs.
196. Bons conteurs mauvais explicateurs.
197. Les livres de gens qui nous sont connus et leurs lecteurs.
198. Sacrifice rythmique.
199. L’incomplet comme attrait artistique.
200. Précaution en écrivant et en enseignant.
201. Les mauvais écrivains nécessaires.
202. Trop près et trop loin.
203. Une préparation à l’art disparue.
204. L’obscur et le trop clair l’un à côté de l’autre.
205. Peinture littéraire.
206. Livres qui enseignent à danser.
207. Idées qui ne sont pas venues à terme.
208. Le livre devient presque un homme.
209. Joie dans la vieillesse.
210. Fécondité tranquille.
211. Achille et Homère.
212. Vieux doutes sur l’action de l’art.
213. Plaisir pris à l’absurde.
214. Ennoblissement de la réalité.
215. Musique.
216. Geste et langage.
217. L’immatérialité du grand art.
218. La Pierre est plus pierre que jadis.
219. Origine religieuse de la musique moderne.
220. L’au-delà dans l’art.
221. La Révolution dans la poésie.
222. Ce qui reste de l’art.
223. Crépuscule de l’art.

CHAPITRE V – Caractères de haute et basse civilisation
224. Ennoblissement par dégénérescence.
225. Esprit libre, conception relative.
226. Origine de la foi
227. Conclu des conséquences au fondé et non-fondé.
228. Le caractère fort et bon.
229. Mesure des choses dans les esprits serfs.
230. Esprit fort.
231. La production du génie.
232. Conjecture sur l’origine de la liberté de l’esprit.
233. La voix de l’histoire.
234. Valeur de la mi-chemin.
235. Génie et État idéal en contradiction.
236. Les zones de la civilisation.
237. Renaissance et Réforme.
238. Justice envers le dieu en devenir.
239. Les fruits selon la saison.
240. Gravité croissante du monde.
241. Génie de la civilisation.
242. Éducation miraculeuse.
243. L’avenir du médecin.
244. Dans le voisinage de la folie.
245. Fonte de la civilisation.
246. Les cyclopes de la civilisation.
247. Marche circulaire de l’humanité.
248. Consolation d’un progrès désespéré.
249. Souffrir du passé de la civilisation.
250. Manières.
251. Avenir de la science.
252. Le plaisir de connaître.
253. Fidélité, preuve de solidité.
254. Accroissement de l’intéressant.
255. Superstition de la simultanéité.
256. Le pouvoir, non le savoir, exercé par la science.
257. Attrait de jeunesse de la science.
258. La statue de l’humanité.
259. Une culture d’hommes.
260. Le préjugé en faveur de la grandeur.
261. Les tyrans de l’esprit.
262. Homère.
263. Dons naturels.
264. L’homme d’esprit ou surfait ou déprécié.
265. La raison dans l’école.
266. Appréciation trop basse de l’éducation du lycée.
267. Apprendre plusieurs langues.
268. Pour servir à l’histoire de la guerre dans l’individu.
269. Un quart d’heure trop tôt.
270. L’art de lire.
271. L’art de raisonner.
272. Phases de la culture individuelle.

273. En recul, non en arrière.
274. Une section de notre Moi sert d’objet artistique.
275. Cyniques et Épicuriens.
276. Microcosme et macrocosme de la civilisation.
277. Bonheur et culture.
278. Comparaison tirée de la danse.
279. De l’allégement de la vie.
280. Aggravation en prise d’allégement et vice-versa.
281. La culture supérieure est nécessairement incomprise.
282. Lamento.
283. Défaut principal des hommes d’action.
284. En faveur de l’oisif.
285. L’inquiétude moderne.
286. Dans quelle mesure un homme actif est paresseux.
287. *Censor vitæ.*
288. Conséquence accessoire.
289. Importance de la maladie.
290. Impression à la campagne.
291. Circonspection des esprits libres.
292. En avant.

CHAPITRE VI – L'homme dans la société
293. Dissimulation bienveillante.
294. Copies.
295. L’orateur.
296. Manque d’abandon.
297. Sur l’art de donner.
298. Le partisan le plus dangereux.
299. Conseilleurs du malade.
300. Deux espèces d’égalité.
301. Contre l’embarras.
302. Préférence pour certaines vertus.
303. Pourquoi l’on contredit.
304. Confiance et confidence.
305. Équilibre de l’amitié.
306. Les médecins les plus dangereux.
307. Quand les paradoxes sont à leur place.
308. Comment on gagne les gens de courage.
309. Gracieusetés.
310. Faire attendre.
311. Contre les confiants.
312. Moyen d’apaisement.
313. Vanité de la langue.
314. Par égard.
315. Indispensable pour la dispute.
316. Fréquentation et arrogance.
317. Motif de l’attaque.
318. Flatterie.
319. Bon épistolier.

320. Le plus laid possible.
321. Les compatissants.
322. Parents d’un suicidé.
323. Prévoir l’ingratitude.
324. Dans une société sans esprit.
325. Présence de témoins.
326. Se taire.
327. Le secret de l’ami.
328. Humanité.
329. L’embarrassé.
330. Remerciement.
331. Signe d’incompatibilité.
332. Prétention à propos des services.
333. Danger dans la voix.
334. Dans la conversation.
335. Peur du prochain.
336. Distinguer par le blâme.
337. Dépit de la bienveillance d’autrui.
338. Vanités qui se croisent.
339. Mauvaises façons, bon signe.
340. Quand il est opportun d’avoir tort.
341. Trop peu honoré.
342. Échos d’états primitifs dans le discours.
343. Le conteur.
344. Le lecteur.
345. Une scène de comédie qui se joue dans la vie.
346. Impoli contre son gré.
347. Chef-d’œuvre de traîtrise.
348. Offenser et être offensé.
349. Dans la dispute.
350. Artifice.
351. Remords qui suivent certaines compagnies.
352. On est jugé à faux.
353. Tyrannie du portrait.
354. Le parent considéré comme le meilleur ami.
355. Honnêteté méconnue.
356. Le parasite.
357. Sur l’autel de la réconciliation.
358. Réclamer pitié, signe de prétention.
359. Amorce.
360. Contenance à l’égard de l’éloge.
361. L’expérience de Socrate.
362. Moyen de défense.
363. Curiosité.
364. Mécompte dans la société.
365. Duel.
366. Noblesse et reconnaissance.
367. Les heures d’éloquence.
368. Le talent de l’amitié.
369. Tactique dans la conversation.

370. Décharge de la mauvaise humeur.
371. Prendre la couleur du milieu.
372. Ironie.
373. Prétention.
374. Tête-à-tête.
375. Gloire posthume.
376. Des amis.

CHAPITRE VII – La femme et l'enfant
377. La femme parfaite.
378. Amitié et mariage.
379. Prolongement de la vie des parents.
380. D’après la mère.
381. Corriger la nature.
382. Pères et fils.
383. Erreur de femmes distinguées.
384. Une maladie des hommes.
385. Une espèce de jalousie.
386. Déraison raisonnable.
387. Bonté maternelle.
388. Soupirs divers.
389. Mariages d’amour.
390. Amitié de femme.
391. Ennui.
392. Un élément de l’amour.
393. L’unité de lieu et le drame.
394. Suites habituelles du mariage.
395. Enseigner à commander.
396. Vouloir être amoureux.
397. Pas de halte dans l’amour.
398. Pudeur.
399. Mariage en bonne condition.
400. Nature de Protée.
401. Aimer et posséder.
402. Épreuve d’un bon ménage.
403. Moyen de porter tout homme à tout.
404. Honorabilité et honnêteté.
405. Masques.
406. Le mariage considéré comme une longue conversation.
407. Rêves de jeunes filles.
408. Disparition de Faust et Marguerite.
409. Jeunes filles au lycée.
410. Sans rivales.
411. L’intelligence féminine.
412. Jugement d’Hésiode confirmé.
413. Les myopes sont amoureux.
414. Les femmes dans la haine.
415. Amour.
416. À propos de l’émancipation des femmes.

417. L’inspiration dans le jugement des femmes.
418. Se laisser aimer.
419. Contradictions dans des têtes féminines.
420. Qui souffre le plus ?
421. Occasion de magnanimité féminine.
422. Tragédie de l’enfance.
423. Sottise de parents.
424. Dans l’avenir du mariage.
425. Période militante des femmes.
426. Esprit libre et mariage.
426. Esprit libre et mariage.
428. Trop près.
429. Le berceau d’or.
430. Victime volontaire.
431. Aimables adversaires.
432. Discord de deux consonances.
433. Xanthippe.
434. Aveugle pour le lointain.
435. Puissance et liberté.
436. *Ceterum censeo*.
437. Pour finir.

CHAPITRE VIII – Coup d'œil sur l'État
438. Demander la parole.
439. Civilisation et caste.
440. Par le sang.
441. Subordination.
442. Armées nationales.
443. L’espérance comme prétention.
444. Guerre.
445. Au service du prince.
446. Question de puissance, non de droit.
447. Utilisation de la petite malhonnêteté.
448. Un ton trop haut dans le réquisitoire.
449. Les arbitres apparents de la pluie et du beau temps en politique.
450. Nouvelle et ancienne conception du Gouvernement.
451. Justice comme mot d’ordre de partis.
452. Propriété et justice.
453. L’homme de barre des passions.
454. Les esprits dangereux parmi les révolutionnaires.
455. Importance politique de la fraternité.
456. Fierté des aïeux.
457. Esclaves et ouvriers.
458. Esprits dirigeants et leurs instruments.
459. Nécessité d’un droit arbitraire.
460. Le grand homme du vulgaire.
461. Prince et Dieu.
462. Mon utopie.
463. Illusion dans la théorie de la révolution.

464. Mesure.
465. Résurrection de l’esprit.
466. Idées neuves dans la vieille maison.
467. L’instruction publique.
468. Corruption innocente.
469. Le savant comme homme politique.
470. Le loup caché derrière la brebis.
471. Temps heureux.
472. Religion et gouvernement.
473. Le socialisme au point de vue de ses moyens d’action.
474. Le développement de l’esprit, sujet de crainte pour l’État.
475. L’homme européen et la destruction des nations.
476. Supériorité apparente du moyen-âge.
477. La guerre indispensable.
478. Activité au Sud et au Nord.
479. La richesse, origine d’une noblesse de race.
480. Envie et paresse en sens divers.
481. La grande politique et ses inconvénients.
482. Et redisons-le encore.

CHAPITRE IX – L'homme avec lui-même
483. Ennemis de la vérité.
484. Monde renversé.
485. Homme de caractère.
486. La seule chose qui soit nécessaire.
487. La passion pour des choses.
488. Le repos dans l’action.
489. Pas trop profondément.
490. Illusion des idéalistes.
491. Observation de soi-même.
492. La juste fonction.
493. Noblesse dépensée.
494. Buts et voies.
495. Ce qui indigne dans une manière de vivre particulière.
496. Privilège de la grandeur.
497. Noble sans le vouloir.
498. Condition de l’héroïsme.
499. Ami.
500. Utiliser le flux et le reflux.
501. Se complaire à soi-même.
502. Le modeste.
503. Envie et jalousie.
504. Le plus noble des hypocrites.
505. Dépit.
506. Représentants de la vérité.
507. Plus fâcheux encore que des ennemis.
508. La pleine nature.
509. Chacun supérieur en une chose.
510. Motifs de consolation.

511. La fidélité aux convictions.
512. Moralité et quantité.
513. La vie, fruit de la vie.
514. La nécessité d’airain.
515. Tiré de l’expérience.
516. Vérité.
517. Vue fondamentale.
518. Destinée humaine.
519. La vérité Circé.
520. Danger de notre civilisation.
521. Grandeur signifie direction.
522. Conscience faible.
523. Vouloir être aimé.
524. Mépris des hommes.
525. Adhérents par contradiction.
526. Oublier ses aventures.
527. Tenir à une opinion.
528. Redouter la lumière.
529. La longueur de la journée.
530. Génie tyrannique.
531. La vie de l’ennemi.
532. Plus considérable.
533. Évaluation des services rendus.
534. Infortune.
535. Imagination de l’inquiétude.
536. Avantage d’adversaires insipides.
537. Prix d’une profession.
538. Talent.
539. Jeunesse.
540. Pour de grandes fins.
541. Dans le courant.
542. Dangers de l’affranchissement d’esprit.
543. Incarnation de l’esprit.
544. Mal voir et mal entendre.
545. Contentement de soi-même dans la vanité.
546. Vain par exception.
547. Les « spirituels ».
548. Avis aux chefs de parti.
549. Mépris.
550. Lacet de la gratitude.
551. Truc de prophète.
552. L’unique droit de l’homme.
553. Au-dessus de l’animal.
554. Demi-science.
555. Serviabilité dangereuse.
556. Zèle et conscience.
557. Suspecter.
558. Les circonstances manquent.
559. Manque d’amis.
560. Danger dans la pluralité.

561. Servir de modèle aux autres.
562. Servir de plastron.
563. Facilement résigné.
564. En danger.
565. Selon la voix le rôle.
566. Amour et haine.
567. Attaqué avec avantage.
568. Confession.
569. Contentement de soi-même.
570. Ombre dans la flamme.
571. Opinions propres.
572. Origine du courage.
573. Danger dans le médecin.
574. Vanité miraculeuse.
575. Profession.
576. Danger de l'influence personnelle.
577. Admettre son héritier.
578. Demi-science.
579. Non apte à être homme de parti.
580. Mauvaise mémoire.
581. Se faire de la peine.
582. Martyr.
583. Vanité retardataire.
584. *Punctum saliens* de la passion.
585. Pensée de mauvaise humeur.
586. De la petite aiguille de la vie.
587. Assaillir ou envahir.
588. Modestie.
589. La première pensée de la journée.
590. La prétention, moyen dernier de consolation.
591. Végétation du bonheur.
592. La route des ancêtres.
593. Vanité et ambition éducatrices.
594. Novices en philosophie.
595. Plaire en déplaisant.
596. *Casus belli* et analogues.
597. Passion et droit.
598. Artifice de l'abstinent.
599. Âge de la prétention.
600. Illusoire et pourtant utile.
601. Apprendre à aimer.
602. Les ruines servant de parure.
603. Amour et respect.
604. Préjugé en faveur des hommes froids.
605. Le danger des opinions libres.
606. Désir d'une profonde douleur.
607. Mauvaise humeur contre les autres et contre le monde.
608. Cause et effet confondus.
609. Âge et vérité.
610. Les hommes mauvais poètes.

611. Ennui et jeu.
612. Enseignement par les portraits.
613. Son de la voix des âges.
614. Hommes arriérés et avancés.
615. Consolation pour les hypocondres.
616. Retiré du présent.
617. Semer et récolter sur des défauts personnels.
618. Avoir l’esprit philosophique.
619. Au feu du mépris.
620. Sacrifice.
621. L’amour en tant qu’artifice.
622. Penser trop de bien et trop de mal du monde.
623. Hommes profonds.
624. Relation avec le Moi supérieur.
625. Hommes solitaires.
626. Sans mélodie.
627. Vie et aventures.
628. Sérieux dans le jeu.
629. De la conviction et de la justice.
630.
631.
632.
633.
634.
635.
636.
637.
638. Le voyageur.

Entre amis
I.
2.

Notes de Henri Albert

Préface

1.

On m’a assez souvent, et toujours avec une profonde surprise, déclaré qu’il y avait quelque chose de commun et de caractéristique dans tous mes ouvrages, depuis la *Naissance de la tragédie* jusqu’au dernier publié, le *Prélude à une philosophie de l’avenir* : ils contenaient tous, m’a-t-on dit, des lacs et des rets pour des oiseaux imprudents, et presque continuellement une provocation latente au renversement de toutes les estimations habituelles et de toutes les habitudes estimées. Quoi ? *Tout* ne serait — qu’humain, trop humain ? C’est avec ce soupir qu’on sortait, dit-on, de mes ouvrages, non sans une sorte d’horreur et de méfiance même à l’égard de la morale ; bien plus, pas mal disposé et encouragé à se faire une fois le défenseur des pires choses : comme si peut-être elles n’étaient que les plus calomniées ? On a nommé mes livres une école de soupçon, plus encore, de mépris, heureusement aussi de courage, voire de témérité. En fait, je ne crois pas moi-même que personne ait jamais considéré le monde avec un soupçon aussi profond, et non seulement en avocat du diable à l’occasion, mais aussi bien, pour employer le langage théologique, en ennemi et en partie de Dieu : et qui sait deviner quelque chose des conséquences qu’enveloppe tout soupçon profond, quelque chose des frissons et des angoisses de la solitude, auxquels toute absolue *différence de vue* condamne celui qui en est affligé, comprendra aussi combien souvent j’ai, pour me reposer de moi-même, et quasi pour m’oublier moi-même momentanément, cherché à me mettre à couvert quelque part — dans quelque respect, ou hostilité, ou science, ou frivolité, ou sottise ; pourquoi aussi, lorsque je ne trouvais pas ce qu’il me *fallait*, j’ai dû me le procurer par artifice, tantôt par falsification, tantôt par invention (— et

qu’ont jamais fait d’autre les poètes ? et pourquoi serait donc fait tout l’art du monde ?). Or ce qu’il me fallait toujours de plus en plus nécessairement, pour ma guérison et mon rétablissement, c’était la croyance que je *n’*étais *pas* le seul à être de la sorte, à voir de la sorte, — un magique pressentiment de parenté et de similitude d’œil et de désir, un repos dans la confiance de l’amitié, une cécité à deux sans soupçon et sans point d’interrogation, une jouissance prise aux premiers plans, à la surface, au prochain, au voisin, à tout ce qui a couleur, peau et apparence. Peut-être qu’on pourrait souvent me reprocher à cet égard bien des espèces d’« artifice », bien du subtil faux-monnayage : par exemple que j’aie, en toute conscience et volonté, fermé les yeux à l’aveugle désir que Schopenhauer a pour la morale, à une époque où j’étais déjà assez clairvoyant touchant la morale ; item, que je me sois abusé moi-même sur l’incurable romantisme de Richard Wagner, comme s’il était un commencement, non une fin ; item sur les Grecs, item sur les Allemands et leur avenir — et peut-être y aurait-il encore toute une longue liste de semblables items ? — Mais supposé que tout cela fût vrai et me fût reproché à bon droit, que savez-vous, que *pourriez*-vous savoir de ce qu’il y a de ruses, d’instinct de conservation, de raisonnement et de précaution supérieure dans de pareilles tromperies de soi-même, — et ce qu’il me *faut* encore de fausseté, pour que je puisse toujours et toujours me permettre le luxe de *ma* vérité ?… Il suffit, je vis encore : et la vie n’est pas après tout une invention de la morale : elle *veut* de la tromperie, elle vit de la tromperie… mais n’est-ce pas ? voilà que je recommence déjà, et fais ce que j’ai toujours fait, moi vieil immoraliste et oiseleur — et que je parle de façon immorale, extra-morale, « par delà le bien et le mal » ?

2.

— C’est donc ainsi qu’une fois, lorsque j’en ai eu besoin, j’ai pour mon usage *inventé* aussi les « esprits libres » à qui est dédié ce livre de découragement et d’encouragement tout ensemble, intitulé *Humain, trop humain* : des « esprits libres » de ce genre il n’y en a pas, il n’y en a jamais eu, — mais j’avais alors, comme j’ai dit, besoin de leur société, pour rester de bonne humeur parmi des humeurs mauvaises (maladie, isolement, exil, *acedia*, inactivité) : comme de vaillants compagnons et fantômes, avec lesquels on babille et l’on rit, quand on a l’envie de babiller et de rire, et que l’on envoie au diable, quand ils deviennent ennuyeux, — comme dédommagement des amis manquants. Qu’il *pourrait* un jour y avoir des esprits libres de ce genre, que notre Europe *aura* parmi ses fils de demain et d’après-demain de pareils joyeux et hardis compagnons, corporels et palpables et non pas seulement, comme dans mon cas, à titre de schémas et d’ombres jouant pour un anachorète : c’est ce dont je serais le dernier à douter. Je les vois dès à présent venir, lentement, lentement ; et peut-être fais-je quelque chose pour hâter leur venue, quand je décris d’avance sous quels auspices je les *vois* naître, par quels chemins je les vois arriver ?

3.

On peut s’attendre à ce qu’un esprit dans lequel le type d'« esprit libre » doit un jour devenir mûr et savoureux jusqu’à la perfection ait eu son aventure décisive dans un grand coup de partie, et qu’auparavant il n’en ait été que davantage un esprit serf, qui pour toujours semblait enchaîné à son coin et à son pilier. Quelle est l’attache la plus solide ? Quels liens sont presque impossibles à rompre ? Chez les hommes d’une espèce rare et exquise, ce seront les devoirs : ce respect tel qu’il convient à la jeunesse, la timidité et l’attendrissement devant tout ce qui est anciennement vénéré et digne, la reconnaissance pour le sol qui l’a portée, pour la main qui l’a guidée, pour le sanctuaire où elle apprit la prière, — ses instants les plus élevés mêmes seront ce qui la liera le plus solidement, ce qui l’obligera le plus durablement. Le grand coup de partie arrive pour des serfs de cette sorte soudainement, comme un tremblement de terre : la jeune âme est d’un seul coup ébranlée, détachée, arrachée — elle-même ne comprend pas ce qui se passe. C’est une instigation, une impulsion qui s’exerce et se rend maîtresse d’eux comme un ordre ; une volonté, un souhait s’éveille, d’aller en avant, n’importe où, à tout prix ; une violente et dangereuse curiosité vers un monde non découvert flambe et flamboie dans tous ses sens. « Plutôt mourir que vivre *ici* » — ainsi parle l’impérieuse voix de la séduction : et cet « ici », ce « chez nous » est tout ce qu’elle a aimé jusqu’à cette heure ! Une peur, une défiance soudaines de tout ce qu’elle aimait, un éclair de mépris envers ce qui s’appelait pour elle le « devoir », un désir séditieux, volontaire, impétueux comme un volcan, de voyager, de s’expatrier, de s’éloigner, de se rafraîchir, de se dégriser, de se mettre à la glace, une haine pour l’amour, peut-être une

démarche et un regard sacrilège *en arrière*, là-bas, où elle a jusqu'ici prié et aimé, peut-être une brûlure de honte sur ce qu'elle vient de faire, et un cri de joie en même temps pour l'avoir fait, un frisson et d'ivresse et de plaisir intérieur, où se révèle une victoire — une victoire ? sur quoi ? sur qui ? victoire énigmatique, problématique, sujette à caution, mais qui est enfin la *première* victoire : — voilà les maux et les douleurs qui composent l'histoire du grand coup de partie. C'est en même temps une maladie qui peut détruire l'homme, que cette explosion première de force et de volonté de se déterminer soi-même, de s'estimer soi-même, que cette volonté du *libre* vouloir : et quel degré de maladie se décèle dans les épreuves et les bizarreries sauvages par lesquelles l'affranchi, le libéré, cherche désormais à se prouver sa domination sur les choses ! Il pousse autour de lui de cruelles pointes, avec une insatiable avidité ; ce qu'il rapporte de butin doit payer la dangereuse excitation de son orgueil ; il déchire ce qui l'attire. Avec un sourire mauvais, il retourne tout ce qu'il trouve voilé, épargné par quelque pudeur : il cherche à quoi ressemblent ces choses quand on les met à l'envers. C'est pur caprice et plaisir au caprice, si peut-être il accorde maintenant sa faveur à ce qui avait jusque-là mauvaise réputation, — s'il va rôdant, curieux, et chercheur, autour du défendu. Au fond de ses agitations et débordements — car il est, chemin faisant, inquiet et sans but comme dans un désert —se dresse le point d'interrogation d'une curiosité de plus en plus périlleuse. « Ne peut-on pas tourner *toutes* les médailles ? et le bien ne peut-il être le mal ? et Dieu n'être qu'une invention et une rouerie du diable ? Tout ne peut-il être faux en dernière analyse ? Et si nous sommes trompés, ne sommes-nous pas par là aussi trompeurs ? Ne *faut*-il pas aussi que nous soyons trompeurs ? » — Voilà les pensées qui le guident et l'égarent, toujours plus avant, toujours plus loin. La solitude le tient dans son cercle et dans ses anneaux, toujours plus menaçante, plus étouffante, plus poignante, cette redoutable déesse et *mater sæva cupidinum* — mais qui sait aujourd'hui ce que c'est que la *solitude* ?…

4.

De cet isolement maladif, du désert de ces années d'essais, la route est encore longue jusqu'à cette immense sécurité et santé débordante, qui ne peut se passer de la maladie même, comme moyen et hameçon de connaissance, jusqu'à cette liberté *mûrie* de l'esprit, qui est aussi domination sur soi-même et discipline du cœur, et qui permet l'accès à des façons de penser multiples et opposées, — jusqu'à cet état intérieur, saturé et blasé de l'excès des richesses, qui exclut le danger que l'esprit se perde, pour ainsi dire, lui-même dans ses propres voies, et s'amourache quelque part, et reste assis dans quelque coin ; jusqu'à cette surabondance de forces plastiques, médicatrices, éducatrices et reconstituantes, qui est justement le signe de la *grande* santé, cette surabondance qui donne à l'esprit libre le dangereux privilège de pouvoir vivre *à titre d'expérience* et s'offrir aux aventures : le privilège de maîtrise de l'esprit libre ! D'ici là il peut y avoir de longues années de convalescence, des années remplies de phases multicolores, mêlées de douleur et d'enchantement, dominées et menées en bride par une tenace *volonté d'avoir la santé*, qui déjà ose souvent s'habiller et se déguiser en santé. Il y a là un état intermédiaire dont un homme de cette destinée ne peut se souvenir plus tard sans émotion : il a en propre une lumière, une jouissance du soleil pâle et délicate, un sentiment de liberté d'oiseau, de coup d'œil d'oiseau, de pétulance d'oiseau, une combinaison où la convoitise et le mépris tendre se sont réunis. « Un esprit libre » — ce mot froid fait du bien dans cet état, il échauffe presque. On vit, n'étant plus dans les liens d'amour et de haine, sans Oui, sans Non, volontairement près, volontairement loin, se plaisant surtout à s'échapper, à s'évader, à prendre son essor, tantôt fuyant, tantôt s'enlevant à

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

5.

Encore un pas dans la guérison : et l’esprit libre se rapproche de la vie, lentement il est vrai, presque à contrecœur, presque avec défiance. Tout se fait de nouveau plus chaud autour de lui, plus doré pour ainsi dire ; sentiment et sympathie acquièrent de la profondeur, des brises tièdes de toute sorte passent au-dessus de lui. Il se trouve presque comme si ses yeux s’ouvraient pour la première fois aux *choses prochaines*. Il est émerveillé et s’assied *en silence* : où *était*-il donc ? Ces choses prochaines et proches : comme elles lui semblent changées ! Quel duvet et quel charme elles ont cependant revêtus ! Il jette en arrière un regard de reconnaissance pour ses voyages, pour sa dureté et son aliénation de soi-même, pour ses regards au loin et ses vols d’oiseau dans les hauteurs froides. Quel bonheur de n’être pas resté toujours « à la maison », toujours chez lui comme un douillet, un engourdi de casanier ! Quel frisson inéprouvé ! Quel bonheur encore dans la lassitude, l’ancienne maladie, les rechutes du convalescent ! Comme il se complaît à rester tranquillement assis avec son mal, à filer la patience, à se coucher au soleil ? Qui comprend, comme lui, le bonheur qu’il y a dans l’hiver, dans les taches de soleil sur la muraille ! Ils sont les animaux les plus reconnaissants du monde, et les plus modestes, ces convalescents, ces lézards, à demi revenus à la vie : — il y a tels parmi eux qui ne laissent pas passer un jour sans lui appendre au bas de sa robe traînante un petit couplet louangeur. Et pour parler sérieusement : c’est une *cure* à fond contre tout pessimisme (le cancer, comme on sait, des vieux idéalistes et héros du mensonge) que de tomber malade à la façon de ces esprits libres, de rester malade un bon bout de temps et puis, lentement, bien lentement, de revenir en bonne,

j’entends en « meilleure » santé. Il y a science, science de vivre, à ne s’administrer longtemps à soi-même la santé qu’à petites doses.

6.

Vers ce temps, il peut enfin se faire, parmi les lueurs soudaines d’une santé encore incomplète, encore sujette à variations, qu’aux yeux de l’esprit libre, de plus en plus libre, commence à se découvrir l’énigme de ce grand coup de partie qui jusque-là avait attendu obscure, problématique, presque intangible, dans sa mémoire. Quand longtemps il osait à peine se demander : « Pourquoi si à part ? si seul ? renonçant à tout ce que je respectais ? renonçant à ce respect même ? pourquoi cette dureté, cette défiance, cette haine envers mes propres vertus ? » — maintenant il ose, il pose la question à haute voix et il entend déjà quelque chose comme une réponse. « Il te fallait devenir maître de toi, maître aussi de tes propres vertus. Auparavant *elles* étaient tes maîtresses ; mais elles n’ont le droit d’être que tes instruments à côté d’autres instruments. Il te fallait prendre le pouvoir sur ton Pour et Contre et apprendre l’art de les pendre et dépendre selon ton but supérieur du moment. Il te fallait apprendre à saisir l’élément de perspective de toute appréciation — la déformation, la distorsion et l’apparente téléologie des horizons et tout ce qui concerne la perspective ; et encore ce qu’il faut d’indifférence à l’égard des valeurs opposées et de toutes les pertes intellectuelles dont se fait payer tout Pour et tout Contre. Il te fallait apprendre à saisir ce qu’il y a d’injustice *nécessaire* dans tout Pour et Contre, l’injustice comme inséparable de la vie, la vie même comme *conditionnée* par la perspective et son injustice. Il te fallait avant tout voir de tes yeux où il y a toujours le plus d’injustice : à savoir : là où la vie a son développement le plus mesquin, le plus étroit, le plus pauvre, le plus rudimentaire, et où pourtant elle ne peut faire autrement que de se prendre *elle-même* pour la fin et la mesure des

choses, que d’émietter et de mettre en question furtivement, petitement, assidûment, pour l’amour de sa conservation, ce qui est plus noble, plus grand, plus riche, — il te fallait voir de tes yeux le *problème de la hiérarchie*, et la façon dont la puissance et la justesse et l’étendue de la perspective croissent ensemble à mesure qu’on s’élève. « Il te fallait » — il suffit, l’esprit libre *sait* désormais à quel « il faut » il a obéi, et aussi quel est maintenant son *pouvoir*, quel est, maintenant seulement — son *droit*…

7.

C’est de cette façon que l’esprit libre se donne une réponse à l’égard de cette énigme du coup de partie et il finit, en généralisant son cas, par se décider *ainsi* sur ce qui s’est produit dans sa vie. « Ce qui m’est arrivé, se dit-il, doit arriver à tout homme en qui une *mission* veut prendre corps et « venir au monde ». La puissance et la nécessité secrète de cette mission agira sous et dans ses destins individuels à la manière d’une grossesse inconsciente, — longtemps avant qu’il se soit rendu compte lui-même de cette mission et en connaisse le nom. Notre vocation nous maîtrise, quand même nous ne la connaissons pas encore ; c’est l’avenir qui dicte sa conduite à notre aujourd’hui. Étant donné que c’est le *problème de la hiérarchie* dont nous avons le droit de parler, que c’est *notre* problème, à nous autres esprits libres : aujourd’hui, au midi de notre vie, nous commençons à comprendre quelles préparations, détours, épreuves, essais, déguisements étaient nécessaires au problème avant qu’il *osât* se dresser devant nous, et comment nous devions d’abord éprouver dans notre âme et notre corps les heurs et malheurs les plus multiples et les plus contradictoires, en aventuriers, en circumnavigateurs de ce monde intérieur qui s’appelle « *l’homme* », en arpenteurs de tout « plus haut » et « relativement supérieur » qui s’appelle également « l’homme » — poussant dans toutes les directions, presque sans peur, ne faisant fi de rien, ne perdant rien, goûtant à tout, purifiant tout et pour ainsi dire passant tout au crible pour en ôter tout l’accidentel — jusqu’à ce qu’enfin nous eussions le droit de dire, nous autres esprits libres. : « Voici un problème *nouveau !* Voici une longue échelle, dont nous avons nous-mêmes occupé et gravi les échelons, — que nous-mêmes avons *été* à quelque moment ! Voici un Plus haut, un Plus

profond, un Au-dessous de nous, une gradation de longueur immense, une hiérarchie que nous *voyons :* voici — *notre* problème ! » —

8.

— II n’y a point de psychologue et d’aruspice à qui reste un moment caché à quel stade de l’évolution que je viens de décrire le présent livre appartient (ou bien a été *placé*). Mais où y a-t-il aujourd’hui des psychologues ? En France, certainement : peut-être en Russie ; à coup sûr pas en Allemagne. Il ne manque pas de raisons pour que les Allemands actuels s’en puissent faire même un titre d’honneur : tant pis pour un homme dont la nature et la vocation sont en ce point anti-allemandes. Ce livre *allemand*, qui a su se trouver des lecteurs dans un cercle étendu de pays et de peuples — il y a presque dix ans de cela — et qui doit être habile à quelque musique ou art de flûter que ce soit, par où puissent être séduites même des oreilles revêches d’étrangers — c’est justement en Allemagne que ce livre a été le plus négligemment lu, le plus mal entendu : à quoi cela tient-il ? — « Il exige trop, m’a-t-on répondu, il s’adresse à des hommes affranchis de la contrainte de devoirs grossiers, il veut des intelligences fines et délicates, il lui faut du luxe, du luxe en loisir, en pureté du ciel et du cœur, en *otium* au sens le plus hardi : — toutes bonnes choses que nous autres Allemands d’aujourd’hui ne pouvons avoir ni partant donner. » — Sur une si jolie réponse, ma philosophie me conseille de me taire et de ne pas pousser plus loin les questions ; surtout que, dans certain cas, comme l’indique le proverbe, on ne reste *philosophe* qu’en — *gardant le silence*.

Nice, au printemps de 1886.

Chapitre premier – Des choses premières et dernières

1. Chimie des idées et des sentiments.

Les problèmes philosophiques reprennent aujourd'hui presque de toutes pièces la même forme qu'il y a deux mille ans : comment une chose peut-elle naître de son contraire, par exemple, le raisonnable du déraisonnable, le sensible du mort, la logique de l'illogisme, la contemplation désintéressée du vouloir cupide, la vie pour autrui de l'égoïsme, la vérité des erreurs ? La philosophie métaphysique s'arrangeait jusqu'ici pour franchir cette difficulté en niant que l'un naquît de l'autre et en admettant pour les choses d'une haute valeur une origine miraculeuse, la sortie du noyau et de l'essence de la « chose en soi ». La philosophie historique, au contraire, qui ne se peut plus du tout concevoir séparée de la science naturelle, la plus récente de toutes les méthodes philosophiques, découvrit dans des cas particuliers (et vraisemblablement, ce sera là sa conclusion dans tous) qu'il n'y a point de contraires, excepté dans l'exagération habituelle de la conception populaire ou métaphysique, et qu'une erreur de la raison est à la base de cette mise en opposition : d'après son explication, il n'y a, strictement entendu, ni conduite non égoïste, ni contemplation entièrement désintéressée ; toutes deux ne sont que des sublimations, dans lesquelles l'élément fondamental paraît presque volatilisé et ne révèle plus sa présence qu'à l'observation la plus fine. — Tout ce dont nous avons besoin, et qui peut pour la première fois nous être donné, grâce au niveau actuel des sciences particulières, est une *chimie* des représentations et des sentiments moraux, religieux, esthétiques, ainsi que de toutes ces émotions que nous ressentons dans les grandes et petites relations de la civilisation et de la société, même dans l'isolement : mais quoi,

si cette chimie aboutit à la conclusion que dans ce domaine encore les couleurs les plus magnifiques sont faites de matières viles, même méprisées ? Beaucoup de gens auront-ils du plaisir à suivre de telles recherches ? L'humanité aime à chasser de sa pensée les questions d'origine et de commencements : ne faut-il pas être presque déshumanisé pour sentir en soi le penchant opposé ? —

2. Péché originel des philosophes.

Tous les philosophes ont à leur actif cette faute commune, qu'ils partent de l'homme actuel et pensent, en en faisant l'analyse, arriver au but. Involontairement « l'homme » leur apparaît comme une *æterna veritas*, comme un élément fixe dans tous les remous, comme une mesure assurée des choses. Mais tout ce que le philosophe énonce sur l'homme n'est au fond rien de plus qu'un témoignage sur l'homme d'un espace de temps *fort restreint*. Le défaut de sens historique est le péché originel de tous les philosophes ; beaucoup même prennent à leur insu la plus récente forme de l'homme, telle qu'elle s'est produite sous l'influence de religions déterminées, même d'événements politiques déterminés, comme la forme fixe d'où il faut que l'on parte. Ils ne veulent pas apprendre que l'homme, que la faculté de connaître aussi est le résultat d'une évolution ; tandis que quelques-uns d'entre eux font même dériver le monde entier de cette faculté de connaître. — Or, tout l'*essentiel* du développement humain s'est passé dans des temps reculés, bien avant ces quatre mille ans que nous connaissons à peu près ; dans ceux-ci, l'homme peut n'avoir pas changé beaucoup. Mais alors, le philosophe voit des « instincts » chez l'homme actuel et admet que ces instincts appartiennent aux données immuables de l'humanité, et partant peuvent donner une clé pour l'intelligence du monde en général ; la téléologie tout entière est bâtie sur ce fait, que l'on parle de l'homme des quatre derniers mille ans comme d'un homme *éternel*, avec lequel toutes les choses du monde ont dès leur commencement un rapport naturel. Mais tout a évolué ; il n'y a *point de faits éternels ;* de même qu'il n'y a pas de vérités absolues. — C'est pourquoi la *philosophie historique*

est désormais une nécessité, et avec elle la vertu de la modestie.

3. Estime des vérités sans apparence.

C’est la marque d’une plus haute civilisation, de faire des petites vérités sans apparence, qui ont été trouvées par une méthode sévère, plus d’estime que des erreurs bienfaisantes et éblouissantes qui dérivent d’âges et d’hommes métaphysiques et artistiques. D’abord on a contre les premières l’injure sur les lèvres, comme s’il ne pouvait y avoir aucune égalité de droits entre elles : autant celles-ci sont modestes, honnêtes, calmes, humbles même en apparence, autant celles-là se montrent belles, brillantes, bruyantes, peut-être même béatifiantes. Mais ce qui est conquis de haute lutte, certain, durable et par là même encore gros de conséquences pour toute connaissance ultérieure, est après tout le plus haut ; s’y tenir est viril et prouve de la vaillance, de l’honnêteté, de la tempérance. Peu à peu, ce n’est plus seulement l’individu, mais l’ensemble de l’humanité qui s’élève à cette virilité, lorsqu’elle s’est accoutumée enfin à faire une estime plus haute des connaissances assurées, durables et a perdu toute croyance à l’inspiration et à la communication miraculeuse des vérités. — Les fervents des formes, il est vrai, avec leur échelle du beau et du sublime, auront d’abord de bonnes raisons de railler, dès que l’estime des vérités sans apparence et de l’esprit scientifique commence à prévaloir : mais c’est seulement parce que leur œil ne s’est pas encore ouvert à l’attrait de la forme *la plus simple* ou parce que les hommes élevés dans cet esprit n’en sont pas longtemps encore pleinement et intimement pénétrés, si bien que sans y penser ils poursuivent encore de vieilles formes (et cela assez mal, comme le fait quiconque ne met plus beaucoup d’intérêt à une chose). Autrefois, l’esprit n’était pas mis en réquisition par une stricte méthode de

penser, alors son activité consistait à bien filer des symboles et des formes. Cela s'est modifié ; toute application sérieuse au symbolisme est devenue le caractère de la civilisation inférieure. De même que nos arts mêmes deviennent toujours plus intellectuels, nos sens plus spirituels, et de même que par exemple on juge aujourd'hui tout autrement de ce qui résonne bien aux sens qu'il y a cent ans : de même aussi les formes de notre vie deviennent toujours plus *spirituelles*, plus *laides* peut-être pour l'œil des âges antérieurs, mais seulement parce qu'il n'était pas capable de voir combien l'empire de la beauté intérieure, spirituelle, se fait sans cesse plus profond et plus large, et dans quelle mesure nous tous aujourd'hui pouvons mettre plus de prix à la vision spirituelle, intérieure, qu'à la plus belle composition ou à l'édifice le plus sublime.

4. Astrologie et analogues.

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

5. Mésentente du rêve.

Dans le rêve, l’homme, aux époques de civilisation informe et rudimentaire, croyait apprendre à connaître un *second monde réel ;* là est l’origine de toute métaphysique. Sans le rêve, on n’aurait pas trouvé l’occasion de distinguer le monde. La division en âme et corps se rattache aussi à la plus ancienne conception du rêve, de même que la croyance à une enveloppe apparente de l’âme, partant l’origine de toute croyance aux esprits, et vraisemblablement aussi de la croyance aux dieux. « Le mort continue à vivre ; *car* il apparaît aux vivants dans le rêve » : c’est ainsi qu’on raisonna jadis, durant beaucoup de milliers d’années.

6. L’esprit de la science puissant dans le détail, non dans le tout.

Les *moindres* domaines séparés de la science sont traités de façon purement objective : les grandes sciences générales au contraire mettent, considérées comme un tout, cette question — question, il est vrai, tout idéale — sur les lèvres : pourquoi ? pour quelle utilité ? Par suite de cette préoccupation de l’utilité, elles sont, dans l’ensemble, traitées moins impersonnellement que dans leurs parties. Or, à propos de la philosophie, comme étant le sommet de toute la pyramide des sciences, la question de l’utilité de la connaissance en général se trouve involontairement soulevée, et toute philosophie a inconsciemment le dessein de lui attribuer la *plus haute* utilité. C’est ainsi qu’il y a dans toutes les philosophies tant d’essor donné à la métaphysique et une telle crainte des solutions de la physique, qui paraissent insignifiantes ; car l’importance de la connaissance pour la vie *doit* apparaître aussi grande que possible. Là est l’antagonisme entre les domaines scientifiques particuliers et la philosophie. La dernière veut, ce que veut l’art, donner à la vie et à l’action le plus possible de profondeur et de signification : dans les premières on cherche la connaissance et rien de plus — quelque chose qui doive en sortir. Il n’y a jusqu’ici pas encore eu de philosophe entre les mains duquel la philosophie ne soit devenue une apologie de la connaissance ; en ce point au moins chacun est optimiste ; à celle-ci doit être attribuée la plus grande utilité. Tous sont tyrannisés par la logique : et celle-ci est par essence un optimisme.

7. Le trouble-fête dans la science

La philosophie se sépara de la science, lorsqu'elle posa la question : quelle est la connaissance du monde et de la vie avec laquelle l'homme vit le plus heureux ? Cela se fit dans les écoles socratiques : par la considération du *bonheur,* on lia les veines de la recherche scientifique — et on le fait aujourd'hui encore.

8. Interprétation pneumatique de la nature.

La métaphysique donne du livre de la nature une interprétation *pneumatique* pareille à celle que l'Église et ses savants donnèrent jadis de !a Bible. Il faut beaucoup d'intelligence pour appliquer à la nature le même genre d'interprétation stricte que les philologues ont maintenant établie pour tous les livres : se proposant de comprendre simplement ce que le texte veut dire, et non de rechercher un *double* sens, ou même de le supposer. Mais comme, même en ce qui touche les livres, la mauvaise manière d'interpréter n'est pas complètement vaincue et que, dans la société la mieux cultivée, on se heurte constamment à des restes d'explication allégorique et mystique : de même en est-il en ce qui touche la nature — et même bien pis.

9. Monde métaphysique.

Il est vrai qu'il pourrait y avoir un monde métaphysique ; la possibilité absolue s'en peut à peine contester. Nous regardons toutes choses avec la tête d'un homme et ne pouvons couper cette tête ; cependant la question reste toujours de dire ce qui existerait encore du monde si on l'avait néanmoins coupée. C'est là un problème purement scientifique et qui n'est pas très propre à préoccuper les hommes ; mais tout ce qui leur a jusqu'ici rendu les hypothèses métaphysiques, *précieuses, redoutables, plaisantes,* ce qui les a créées, c'est passion, erreur et duperie de soi-même ; ce sont les pires méthodes de connaissance, et non les meilleures, qui ont enseigné à y croire. Dès qu'on a dévoilé ces méthodes comme le fondement de toutes les religions et métaphysiques existantes, on les a réfutées. Après cela, la dite possibilité reste toujours ; mais on n'en peut rien tirer, bien loin qu'on puisse faire dépendre le bonheur, le salut et la vie, des fils d'araignée d'une pareille possibilité. — Car on ne pourrait enfin rien énoncer du monde métaphysique sinon qu'il est différent de nous, différence qui nous est inaccessible, incompréhensible ; ce serait une chose à attributs négatifs. — L'existence d'un pareil monde fût-elle des mieux prouvées, il serait encore établi que sa connaissance est de toutes les connaissances la plus indifférente : plus indifférente encore que ne doit l'être au navigateur dans la tempête la connaissance de l'analyse chimique de l'eau.

10. Innocuité de la métaphysique dans l’avenir.

Aussitôt que la religion, l’art et la morale sont décrits dans leur origine de façon qu’on puisse se les expliquer complètement sans recourir à l’adoption de *concepts métaphysiques* au début et dans le cours du chemin, le gros intérêt cesse, qui s’attachait au problème purement théorique de la « chose en soi » et de l’« apparence ». Car quoi qu’il en soit : avec la religion, l’art et la morale, nous ne touchons pas à l’« essence du monde en soi ». Nous sommes dans le domaine de la représentation, aucune « intuition » ne peut nous faire avancer. Avec pleine tranquillité, on abandonnera la question de savoir comment notre image du monde peut différer si fort de la nature du monde conclue par raisonnement, à la physiologie et à l’histoire de l’évolution des organismes et des idées.

11. Le langage comme prétendue science.

L’importance du langage pour le développement de la civilisation réside en ce qu’en lui l’homme a placé un monde propre à côté de l’autre, position qu’il jugeait assez solide pour soulever de là le reste du monde sur ses gonds et se faire le maître de ce monde. C’est parce que l’homme a cru, durant de longs espaces de temps, aux idées et aux noms des choses comme à des *æternæ veritates*, qu’il s’est donné cet orgueil avec lequel il s’élevait au-dessus de la bête : il pensait réellement avoir dans le langage la connaissance du monde. Le créateur de mots n’était pas assez modeste pour croire qu’il ne faisait que donner aux choses des désignations, il se figurait au contraire exprimer par les mots la science la plus élevée des choses ; en fait, le langage est le premier degré de l’effort vers la science. C’est la *foi dans la vérité trouvée* dont, ici encore, ont dérivé les sources de force les plus puissantes. C’est bien plus tard, de nos jours seulement, que les hommes commencent d’entrevoir qu’ils ont propagé une monstrueuse erreur dans leur croyance au langage. Par bonheur, il est trop tard pour que cela détermine un recul de l’évolution de la raison, qui repose sur cette croyance. — La logique aussi repose sur des postulats auxquels rien ne répond dans le monde réel, p. ex. sur le postulat de l’égalité des choses, de l’identité de la même chose en divers points du temps : mais cette science est née de la croyance opposée (qu’il y avait certainement des choses de ce genre dans le monde réel). Il en est de même de la mathématique, qui assurément ne serait pas née, si l’on avait su d’abord qu’il n’y a dans la nature ni ligne exactement droite, ni cercle véritable, ni grandeur absolue.

12. Rêve et civilisation.

La fonction du cerveau qui est le plus altérée par le sommeil est la mémoire : non qu'elle s'arrête entièrement, — mais elle est ramenée à un état d'imperfection pareil à ce qu'elle peut avoir été chez chacun, dans les premiers temps de l'humanité, de jour et dans la veille. Capricieuse et confuse comme elle est, elle confond perpétuellement les choses en raison des ressemblances les plus fugitives ; mais c'est avec le même caprice, la même confusion que les peuples inventaient leurs mythologies, et maintenant encore les voyageurs ont coutume d'observer quelle pente il y a, chez le sauvage, à oublier, comme son esprit, après une courte tension de mémoire, commence à tituber et comme, par pur affaissement, il produit le mensonge et l'absurdité. Mais nous ressemblons tous dans le rêve à ce sauvage ; la reconnaissance imparfaite et l'assimilation erronée sont la cause du mauvais raisonnement dont nous nous rendons coupables dans le rêve : au point qu'à la claire représentation d'un rêve nous avons peur de nous-mêmes, de ce que nous cachons en nous tant de folie. — La parfaite clarté de toutes les représentations en rêve, qui repose sur la croyance absolue à leur réalité, nous fait ressouvenir d'états de l'humanité antérieure où l'hallucination était extrêmement fréquente et s'emparait de temps en temps à la fois de communautés entières, de peuples entiers. Ainsi : dans le sommeil et le rêve, nous refaisons, encore une fois, la tâche de l'humanité antérieure.

13. Logique du rêve.

Dans le sommeil, notre système nerveux est continuellement mis en excitation par de multiples causes intérieures ; presque tous les organes se séparent et sont en activité, le sang accomplit son impétueuse révolution, la position du dormeur comprime certains membres, ses couvertures influencent la sensation de diverses façons, l'estomac digère et agite par ses mouvements d'autres organes, les intestins se tordent, la situation de la tête entraîne des états musculaires inusités, les pieds, sans chaussure, ne foulant pas le sol de leurs plantes, occasionnent le sentiment de l'inaccoutumé, tout comme l'habillement différent de tout le corps — tout cela, selon son changement, son degré quotidien, émeut par son caractère extraordinaire tout le système jusqu'à la fonction du cerveau : et ainsi il y a cent motifs pour l'esprit de s'étonner, de chercher les *raisons* de cette émotion : mais le rêve est la *recherche et la représentation des causes* des impressions ainsi éveillées, c'est-à-dire des causes supposées. Celui qui par exemple entoure ses pieds de deux bandes peut rêver que deux serpents entourent ses pieds de leurs replis : c'est d'abord une hypothèse, puis une croyance, accompagnée d'une représentation et d'une invention de forme : « Ces serpents doivent être la *causa* de cette impression que j'ai, moi, le dormant », — ainsi juge l'esprit du dormeur. Le passé prochain ainsi trouve par raisonnement lui est rendu présent par l'imagination excitée. Ainsi chacun sait par expérience avec quelle rapidité l'homme qui rêve introduit un son fort qui lui parvient, par exemple des glas de cloches, des coups de canon, dans la trame de son rêve, c'est-à-dire en tire l'explication à rebours, si bien qu'il *pense* éprouver d'abord les circonstances

occasionnelles, puis ce son. — Mais comment se fait-il que l'esprit des rêveurs frappe ainsi toujours à faux, tandis que le même esprit, dans la veille, a coutume d'être si réservé, si prudent et si sceptique à l'égard des hypothèses ? au point que la première hypothèse venue pour l'explication d'une sensation suffit pour croire incontinent à sa vérité ? (car nous croyons dans le rêve au rêve, comme si c'était une réalité, c'est-à-dire que nous tenons notre hypothèse pour complètement démontrée). — Je pense : que, comme maintenant encore l'homme conclut en rêve, l'humanité concluait *aussi dans la veille* durant bien des milliers d'années : la première *causa* qui se présentait, à l'esprit pour expliquer quelque chose qui avait besoin d'explication lui suffisait et passait pour vérité. (C'est ce que font encore aujourd'hui les sauvages, d'après les récits des voyageurs.) Dans le rêve continue à agir en nous ce type très ancien d'humanité, parce qu'il est le fondement sur lequel la raison supérieure s'est développée et se développe encore dans chaque homme : le rêve nous reporte dans de lointains états de la civilisation humaine et nous met en main un moyen de les comprendre. Si penser en rêve nous devient aujourd'hui si facile, c'est que précisément, dans d'immenses périodes de l'évolution de l'humanité, nous avons été si bien dressés à cette forme d'explication fantaisiste et bon marché par la première idée venue. Ainsi le rêve est une *récréation* pour le cerveau, qui, dans le jour, doit satisfaire aux sévères exigences de la pensée, telles qu'elles sont établies par la civilisation supérieure. — Il y a un phénomène parent, que nous pouvons encore prendre en considération dans l'intelligence éveillée, comme portique et vestibule du rêve. Si nous fermons les yeux, le cerveau produit une foule d'impressions de lumière et de couleur, vraisemblablement comme une espèce de résonance et d'écho de tous ces effets lumineux qui, au jour, agissent sur lui. Mais de plus l'intelligence (de concert avec l'imagination) élabore aussitôt ces jeux de couleur, en soi sans formes, en figures déterminées, personnages, paysages, groupes animés. Le phénomène particulier qui accompagne ce fait est encore une espèce de conclusion de l'effet à la cause : tandis que

l’esprit demande d’où viennent ces impressions de lumière et ces couleurs, il suppose comme causes ces figures, ces personnages ; ils jouent pour lui le rôle d’occasion de ces couleurs et de ces lumières, parce que, au jour, les yeux ouverts, il est habitué à trouver pour chaque couleur, pour chaque impression de lumière, une cause occasionnelle. Ici donc l’imagination lui fournit constamment des images en les empruntant pour les produire aux impressions visuelles du jour, et c’est justement ainsi que fait l’imagination en rêve : — cela veut dire que la cause prétendue est conclue de l’effet et présupposée après l’effet : tout cela avec une extraordinaire rapidité, si bien qu’ici comme en face du prestidigitateur il peut naître une confusion du jugement, et qu’une succession peut s’interpréter comme quelque chose de simultané, voire comme une succession dans un ordre contraire. — Nous pouvons déduire de ces phénomènes *combien tardivement* la pensée logique un peu précise, la recherche sévère de cause et effet a été développée, si nos fonctions rationnelles et intellectuelles, *maintenant* encore, se reprennent aux formes primitives de raisonnement et si nous vivons environ la moitié de notre vie dans cet état. — Le poète aussi, l’artiste, *suppose* à ses états des causes qui ne sont pas du tout les vraies ; il se souvient en cela de l’humanité antérieure et peut nous aider à la comprendre.

14. Résonnance sympathique.

Toutes les dispositions un peu *fortes* entraînent avec elles une résonance d'impressions et de dispositions analogues : elles excitent également la mémoire, il se réveille en nous à propos d'elles le souvenir de quelque chose et la conscience d'états semblables et de leur origine. Ainsi se forment de rapides associations habituelles de sentiments et de pensées, qui enfin, lorsqu'elles se suivent avec la vitesse de l'éclair, ne sont plus aperçues comme des complexités, mais comme des *unités*. C'est en ce sens que l'on parle du sentiment moral, du sentiment religieux, comme si c'étaient là de pures unités ; en réalité ce sont des courants à cent sources et affluents. Ici encore, comme si souvent, l'unité du mot ne donne aucune garantie pour l'unité de la chose.

15. Pas de dedans et de dehors dans le monde

De même que Démocrite transportait les concepts d'en haut et en bas à l'espace infini, où ils n'ont pas de sens ; ainsi les philosophes en général transportent le concept de « dedans et dehors » à l'essence et à l'apparence du monde ; ils pensent que, par des sentiments profonds, on pénètre profondément dans l'intérieur, on se rapproche du cœur de la nature. Mais ces sentiments sont profonds seulement en tant qu'avec eux, d'une façon à peine sensible, sont régulièrement excités certains groupes complexes dépensée, que nous appelons profonds : un sentiment est profond parce que nous tenons pour profondes les pensées qui l'accompagnent. Mais la pensée profonde peut néanmoins être très éloignée de la vérité, comme par exemple toute pensée métaphysique ; si l'on abstrait du sentiment profond les éléments de pensée qui s'y sont mêlés, il reste le sentiment *fort*, et celui-ci ne garantit pour la connaissance rien que lui-même, tout comme la croyance forte ne prouve que sa force, non la vérité de ce que l'on croit.

16. Apparence et chose en soi.

Les philosophes ont accoutumé de se mettre devant la vie et l'expérience devant ce qu'ils appellent le monde de l'expérience — comme devant un tableau, qui a été déroulé une fois pour toutes et représente immuablement, invariablement, la même scène : cette scène pensent-ils, doit être bien expliquée pour en tirer une conclusion sur l'être qui a produit le tableau : de cet effet donc à la cause, partant à l'inconditionné, qui est toujours regardé comme la raison suffisante du monde de l'apparence. Contre cette idée, l'on doit, en prenant le concept du métaphysique exactement pour celui de l'inconditionné, *conséquemment aussi de l'inconditionnant*, tout au rebours nier toute dépendance entre l'inconditionné (le monde métaphysique) et le monde connu de nous : si bien que dans l'apparence n'apparaisse *absolument pas* la chose en soi, et que toute conclusion de l'une à l'autre soit à repousser. D'un côté, on ne tient pas compte de ce fait, que ce tableau — ce qui, pour nous, hommes, s'appelle actuellement vie et expérience — est devenu peu à peu ce qu'il est, même est encore entièrement dans le *devenir*, et par cette raison ne saurait être considéré comme une grandeur stable, de laquelle on aurait le droit de tirer ou même seulement d'écarter une conclusion sur le créateur (la cause suffisante). C'est parce que nous avons, depuis des milliers d'années, regardé le monde avec des prétentions morales, esthétiques, religieuses, avec une aveugle inclination, passion ou crainte, et pris tout notre saoul des impertinences de la pensée illogique, que ce monde est *devenu* peu à peu si merveilleusement bariolé, terrible, profond de sens, plein d'âme ; il a reçu des couleurs — mais c'est nous qui avons été les coloristes :

l’intelligence humaine, à cause des appétits humains, des affections humaines, a fait apparaître cette « apparence » et transporté dans les choses ses conceptions fondamentales erronées. Tard, très tard, elle se prend à réfléchir : et alors le monde de l’expérience et la chose en soi lui paraissent si extraordinairement divers et séparés qu’elle repousse la conclusion de celui-là à celle-ci — ou réclame, d’une manière mystérieuse à faire frémir, l’*abdication* de notre intelligence, de notre volonté personnelle : pour arriver à l’essence par *cette voie*, que l’on *devienne essentiel*. Inversement, d’autres ont recueilli tous les traits caractéristiques de notre monde de l’apparence — c’est-à-dire de la représentation du monde sortie d’erreurs intellectuelles et à nous transmise par l’hérédité — et, *au lieu d’accuser l’intelligence comme coupable*, ont rendu responsable l’essence des choses, à titre de cause de ce caractère réel très inquiétant du monde, et prêché l’affranchissement de l’Être. — De toutes ces conceptions, la marche constante et pénible de la science, célébrant enfin une bonne fois son plus haut triomphe dans une *histoire de la genèse de la pensée*, viendra à bout d’une manière définitive, dont le résultat pourrait peut-être aboutir à cette proposition : ce que nous nommons actuellement le monde est le résultat d’une foule d’erreurs et de fantaisies, qui sont nées peu à peu dans l’évolution d’ensemble des êtres organisés, se sont entrelacées dans leur croissance, et nous arrivent maintenant par héritage comme un trésor accumulé de tout le passé, — comme un trésor : car la *valeur* de notre humanité repose là-dessus. De ce monde de la représentation, la science sévère peut effectivement délivrer seulement dans une mesure minime — quoique cela ne soit pas d’ailleurs à souhaiter, — par le fait qu’elle ne peut rompre radicalement la force des habitudes antiques de sentiment : mais elle peut éclairer très progressivement et pas à pas l’histoire de la genèse de ce monde comme représentation — et nous élever, au moins pour quelques instants, au-dessus de toute la série des faits. Peut-être reconnaîtrons-nous alors que la chose en soi est digne d’un rire homérique : qu’elle *paraissait* être tant, même tout, et

qu’elle est proprement vide, notamment vide de sens.

17. Explications métaphysiques.

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

18. Questions fondamentales de la métaphysique.

Quand une fois l'histoire de la genèse de la pensée sera écrite, la phrase, suivante d'un logicien distingué se trouvera éclairée d'une nouvelle lumière : « La loi générale originelle du sujet connaissant consiste dans la nécessité intérieure de reconnaître tout objet en soi, dans son essence propre, pour un objet identique à lui-même, ainsi existant par lui-même et au fond restant toujours semblable et immobile, bref pour une substance. » Même cette loi, qui est nommée ici « originelle », est le résultat d'un devenir ; on montrera un jour comment, dans les organismes inférieurs, cette tendance naît peu à peu : comment les faibles yeux de taupes de ces organisations ne voient d'abord rien que toujours l'identique ; comment ensuite, lorsque les diverses émotions de plaisir et de déplaisir se font plus sensibles, peu à peu sont distinguées diverses substances, mais chacune avec un seul attribut, c'est-à-dire une relation unique avec un tel organisme. — Le premier degré du logique est le jugement : dont l'essence consiste, selon l'affirmation des meilleurs logiciens, dans la croyance. Toute croyance a pour fondement *la sensation de l'agréable ou du pénible* par rapport au sujet sentant. Une troisième sensation nouvelle, résultat de deux sensations isolées précédentes, est le jugement dans sa forme la plus inférieure. — Nous, êtres organisés, rien ne nous intéresse à l'origine en chaque chose que son rapport avec nous en ce qui concerne le plaisir et la peine. Entre les moments où nous prenons conscience de ce rapport, entre les états de sensation, se placent des moments de repos, de non-sensation : alors le monde et toute chose sont pour nous sans

intérêt, nous ne remarquons aucune modification en eux (de même que maintenant encore un homme violemment intéressé ne remarque pas que quelqu'un passe auprès de lui). Pour les plantes, toutes les choses sont ordinairement immobiles, éternelles, chaque chose identique à elle-même. C'est de la période des organismes inférieurs que l'homme a hérité la croyance qu'il y a des choses identiques (seule l'expérience formée par la science la plus haute contredit cette proposition). La croyance primitive de tout être organisé, au début, est peut-être même que tout le reste du monde est un et immobile. — Ce qui est le plus éloigné à l'égard de ce degré primitif du logique, c'est l'idée de *causalité ;*quand l'individu sentant s'observe lui-même, il tient toute sensation, toute modification, pour quelque chose d'isolé, c'est-à-dire d'inconditionné, d'indépendant : elle surgit de nous sans lien avec l'antérieur ou l'ultérieur. Nous avons faim, mais nous ne pensons pas à l'origine que l'organisme veut être entretenu ; mais cette sensation paraît se faire sentir sans raison ni but, elle s'isole et se tient pour arbitraire. Ainsi : la croyance à la liberté du vouloir est une erreur originelle de tout être organisé, qui remonte au moment où les émotions logiques existent en lui ; la croyance à des substances inconditionnées et à des choses semblables est également une erreur, aussi ancienne, de tout être organisé. Or, étant donné que toute métaphysique s'est principalement occupée de substances et de liberté du vouloir, on peut la désigner comme la science qui traite des erreurs fondamentales de l'homme, mais cela comme si c'étaient des vérités fondamentales.

19. Le nombre.

La découverte des lois du nombre s'est faite en se fondant sur l'erreur déjà régnante à l'origine, qu'il y aurait plusieurs choses identiques (mais en fait il n'y a rien d'identique), au moins qu'il existerait des choses (mais il n'y a point de « choses »). Rien que la notion de pluralité suppose déjà qu'il y a *quelque chose* qui se présente à plusieurs reprises : mais c'est là justement que règne déjà l'erreur, alors déjà nous imaginons des êtres, des unités, qui n'ont pas d'existence. — Nos sensations de temps et d'espace sont fausses, car elles mènent, si on les examine avec conséquence, à des contradictions logiques. Dans toutes les affirmations scientifiques, nous comptons inévitablement toujours avec quelques grandeurs fausses ; mais comme ces grandeurs sont du moins constantes, par exemple notre sensation de temps et d'espace, les résultats de la science n'en acquièrent pas moins une exactitude et une sûreté complètes dans leurs relations mutuelles ; on peut continuer à tabler sur eux — jusqu'à cette fin dernière, où les suppositions fondamentales erronées, ces fautes constantes, entrent en contradiction avec les résultats, par exemple dans la théorie atomique. Alors nous nous trouvons toujours contraints à admettre une « chose » ou un « substrat » matériel, qui est mis en mouvement, tandis que toute la procédure scientifique a justement poursuivi la tâche de résoudre tout ce qui a l'aspect d'une chose (matière) en mouvements : nous séparons, ici encore, avec notre sensation le moteur et le mû et nous ne sortons pas de ce cercle, parce que la croyance à des choses est incorporée à notre être depuis l'antiquité. — Lorsque Kant dit : « La raison ne puise pas ses lois dans la nature, mais elle les lui prescrit », cela est

pleinement vrai à l’égard du *concept de la nature*, lequel nous sommes forcés de lier à elle (nature = monde en tant que représentation, c’est-à-dire en tant qu’erreur), mais qui est la totalisation d’une foule d’erreurs de l’intelligence. — À un monde qui *n’est pas* notre représentation, les lois des nombres sont pleinement inapplicables : elles ne valent que dans le monde de l’homme.

20. Quelques échelons à reculons.

Un degré, certes très élevé, de culture est atteint, quand l'homme arrive à surmonter les idées et les inquiétudes superstitieuses et religieuses et par exemple ne croit plus à l'ange gardien ou au péché originel, a désappris même à parler du salut des âmes : une fois à ce degré de libération, il a encore, au prix des efforts les plus extrêmes de son intelligence, à triompher de la métaphysique. Mais *alors*, un *mouvement de recul* est nécessaire : il faut qu'il saisisse dans de telles représentations leur justification historique, et aussi psychologique, il lui faut reconnaître comment le plus grand avantage de l'humanité est venu de là, et comment, sans un tel mouvement de recul, on se dépouillerait des meilleurs résultats de l'humanité jusqu'à nos jours. — En ce qui touche la métaphysique philosophique, je vois maintenant toujours plus d'hommes enclins au but négatif (que toute métaphysique positive est une erreur), mais peu encore qui montent quelques échelons à reculons ; il semble qu'on regarderait volontiers par-dessus les derniers degrés de l'échelle, mais qu'on ne veut pas s'y placer. Les plus éclairés vont juste assez loin pour se délivrer de la métaphysique et jeter sur elle un regard en arrière d'un air de supériorité : au lieu que là aussi, comme dans l'hippodrome, il est nécessaire de faire le tour pour finir la course.

21. Victoire conjecturale du scepticisme.

Qu’on admette un peu le point de départ sceptique : supposé qu’il n’existe pas un autre monde, métaphysique, et que toutes les explications fournies par la métaphysique de l’unique monde connu de nous soient pour nous inutilisables, de quel œil verrions-nous alors les hommes et les choses ? C’est là chose dont on peut penser qu’elle est utile, même au cas où la question de savoir si quelque donnée métaphysique a été scientifiquement prouvée par Kant et Schopenhauer, serait une bonne fois écarté. Car il est fort possible, selon la vraisemblance historique, que les hommes deviennent un jour en grande généralité *sceptiques* à cet égard ; alors se pose par conséquent cette question : Comment la société humaine, sous l’influence d’une telle conviction, se comportera-t-elle alors ? Peut-être *la preuve scientifique* de quelque monde métaphysique que ce soit est-elle déjà si *difficile* que l’humanité ne viendra plus à bout d’une méfiance à son égard. Et si l’on a de la méfiance à l’égard de la métaphysique, il en résulte en gros les mêmes conséquences que si elle était directement réfutée et qu’on n’eût plus le *droit* de croire en elle. La question historique touchant une conviction non métaphysique de l’humanité reste la même dans les deux cas.

22. Incroyance au « monumentum aere perennius ».

Un désavantage essentiel qu'emporte avec soi la disparition de vues métaphysiques consiste en ce que l'individu restreint trop son regard à sa courte existence et ne ressent plus de fortes impulsions à travailler à des institutions durables, établies pour des siècles ; il veut cueillir lui-même les fruits de l'arbre qu'il plante, et parlant il ne plante plus ces arbres qui exigent une culture régulière durant des siècles et qui sont destinés à couvrir de leur ombre de longues suites de générations. Car les vues métaphysiques donnent la croyance qu'en elles est donné le dernier fondement valable sur lequel tout l'avenir de l'humanité est désormais contraint de s'établir et de s'édifier ; l'individu avance son salut, lorsque par exemple il fonde une église, un monastère ; cela lui sera, pense-t-il, compté et mis en avoir dans l'éternelle persistance des âmes, c'est travailler au salut éternel des âmes. — La science peut-elle aussi éveiller une pareille croyance en ses résultats ? En fait, elle emploie comme ses plus fidèles associés le doute et la défiance ; avec le temps néanmoins, la somme des vérités intangibles, c'est-à-dire qui survivent à tous les orages du scepticisme, à toutes les analyses peut devenir assez grande (par exemple dans l'hygiène de la santé) pour qu'on se détermine là-dessus à fonder des ouvrages « éternels ». En attendant, le *contraste* de notre existence éphémère agitée avec le repos de longue haleine des âges métaphysiques agit encore trop fort, parce que les deux époques sont encore trop voisines ; l'homme isolé lui-même parcourt aujourd'hui trop d'évolutions intérieures et extérieures pour qu'il ose s'établir,

rien que pour sa propre existence, d’une façon durable et une fois pour toutes. Un homme tout à fait moderne, qui veut par exemple se bâtir une maison, éprouve à ce propos le même sentiment que s’il voulait, de son vivant, se murer dans un mausolée.

23. Âge de la comparaison.

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

reconnaissance les deux sortes de civilisation comme de respectables antiquités.

24. Possibilité du progrès.

Quand un savant de culture ancienne jure de ne plus fréquenter des hommes qui croient au progrès, il a raison. Car la culture ancienne a derrière elle sa grandeur et son bien et l'éducation historique contraint l'individu à confesser que jamais elle ne reprendra sa fraîcheur ; il faut une hébétude d'esprit intolérable ou bien un insupportable parti-pris pour le nier. Mais les hommes peuvent décider en toute conscience de se développer dorénavant pour une culture nouvelle, tandis qu'auparavant c'est inconsciemment et au hasard qu'ils se développaient : ils peuvent maintenant créer des conditions meilleures pour la production des hommes, leur alimentation, leur éducation, leur instruction, organiser économiquement l'ensemble de la terre, peser et ordonner les forces des hommes en général les unes à l'égard des autres. Cette nouvelle culture consciente tue l'ancienne, qui, considérée dans son ensemble, a mené une vie inconsciente de bête et de végétal ; elle tue aussi la défiance envers le progrès, — il est *possible*. Je veux dire : c'est un jugement précipité et dénué presque de sens, de croire que le progrès doive *nécessairement* réussir ; mais comment pourrait-on nier qu'il soit possible ? Au contraire, un progrès dans le sens et par la route de la culture ancienne n'est même pas concevable. La fantaisie romantique a beau toujours employer le mot « progrès », en parlant de ses fins (p. ex. des civilisations des peuples originales et déterminées) : en tout cas elle en emprunte l'image au passé ; sa pensée et sa conception sont dans ce domaine sans aucune originalité.

25. Morale privée et morale universelle.

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

26. La réaction comme progrès.

Parfois apparaissent des esprits escarpés, violents et entraînants, mais malgré tout arriérés, qui par des conjurations évoquent une fois encore une phase passée de l'humanité : ils servent de preuve que les tendances nouvelles, contre lesquelles ils agissent, ne sont pas encore suffisamment fortes, qu'il leur manque quelque chose : autrement elles tiendraient mieux tête à ces évocateurs. Ainsi la Réforme de Luther témoigne, par exemple, que, dans son siècle, tous les sentiments naissants de liberté de l'esprit étaient encore peu surs, tendres, juvéniles ; la science ne pouvait pas encore élever leur tête ; oui, l'ensemble de la Renaissance apparaît comme un premier printemps, qui sera presque anéanti sous la neige. Mais dans le présent siècle aussi, la métaphysique de Schopenhauer a prouvé qu'actuellement encore l'esprit scientifique n'est pas suffisamment fort : c'est ainsi que toute la conception du monde et l'idée de l'humanité moyen-âgeuse et chrétienne a pu célébrer encore une fois, dans la théorie de Schopenhauer, malgré l'anéantissement dès longtemps achevé de tous les dogmes chrétiens, une résurrection. Beaucoup de science se fait entendre dans sa théorie, mais ce qui la domine n'est pas la science, mais le vieux « besoin métaphysique » bien connu. C'est assurément l'un des plus grands avantages, et tout à fait inappréciables, que nous tirons de Schopenhauer, qu'il force notre sentiment à reculer pour quelque temps dans des genres de conceptions du monde et de l'homme, vieilles et puissantes, auxquelles nul chemin d'ailleurs ne nous conduirait si facilement. Le gain pour l'histoire et la justice est très grand : je crois qu'aujourd'hui personne ne réussirait aisément, sans le secours de Schopenhauer, à rendre justice au

christianisme et à ses frères asiatiques : chose impossible entre autres sur le terrain du christianisme encore existant. Ce n’est qu’après ce grand succès de la justice, après avoir corrigé la conception historique que l’âge des lumières menait avec soi, sur un point si essentiel, qu’il nous est permis de porter de nouveau plus loin la bannière des lumières — la bannière à trois noms : Pétrarque, Érasme, Voltaire. Nous avons fait de la réaction un progrès.

27. Succédané de la religion.

On croit faire honneur à la philosophie en la représentant comme un succédané de la religion pour le peuple. Par le fait, il est besoin occasionnellement, dans l'économie spirituelle, d'un ordre de pensée intermédiaire ; ainsi le passage de la religion à la conception scientifique est un saut violent, périlleux, quelque chose à déconseiller. En ce sens, il y a de la raison dans cet éloge. Mais enfin on devrait bien apprendre aussi que les besoins auxquels satisfait la religion et auxquels maintenant la philosophie doit satisfaire ne sont pas immuables ; même par elle, on peut les *affaiblir* et les *expulser*. Qu'on songe par exemple à la misère de l'âme chrétienne, aux gémissements sur la corruption intérieure, au souci du salut, — toutes conceptions qui ne dérivent que d'erreurs de la raison et ne méritent absolument pas de satisfaction, mais la destruction. Une philosophie peut servir en ces deux sens, ou qu'elle aussi *satisfasse* à ces besoins, ou qu'elle les *écarte*, car ce sont des besoins appris, limités dans le temps, qui reposent sur des hypothèses opposées à celles de la science. Ce qui doit être utilisé ici pour faire une transition, c'est bien plutôt l'*art*, en vue de donner un soulagement à la conscience surchargée de sensations ; car par lui, ces conceptions seront bien moins entretenues que par la philosophie métaphysique. De l'art on peut ensuite plus facilement passer à une science philosophique véritablement libératrice.

28. Termes décriés.

À bas les termes, usés jusqu'au dégoût, d'Optimisme et de Pessimisme ! Car le motif de les employer manque de jour en jour davantage ; aux seuls bavards aujourd'hui ils sont encore inévitablement nécessaires. Car pour quel motif au monde quelqu'un serait-il encore optimiste, s'il n'a plus à faire l'apologie d'un Dieu, qui *doit* avoir créé le meilleur des mondes, du moment qu'il est lui-même le bon et le parfait, — mais quel être pensant a besoin encore de l'hypothèse d'un Dieu ? — Or, on n'a plus le moindre motif d'une profession de foi pessimiste, si l'on n'a pas intérêt à vexer les avocats de Dieu, les théologiens ou les philosophes théologisants et à exposer fortement l'affirmation contraire : que le mal gouverne, que la peine est plus grande que le plaisir, que le monde est un bousillage, l'apparition à la vie d'une méchante volonté. Mais qui s'inquiète encore aujourd'hui de théologiens — en dehors des théologiens ? — Abstraction faite de toute théologie et de la guerre contre elle, il va de soi que le monde n'est pas bon et n'est pas mauvais, bien éloigné d'être le meilleur ou le pire, et que ces idées de « bon » et de « mauvais » n'ont de sens que, par rapport au sens des hommes, et là même peut-être, à la manière dont ils sont employés, d'ordinaire ne sont pas justifiés : la conception du monde injurieuse ou panégyriste est chose à laquelle il nous faut en tout cas renoncer.

29. Enivré du parfum des fleurs.

Le vaisseau de l’humanité, pense-t-on, a un tirage toujours plus fort, à mesure qu’il est plus chargé ; on croit que plus la pensée de l’homme est profonde, plus son sentiment est tendre, plus l’estime qu’il fait de soi est élevée, plus est grand son éloignement des autres animaux, — plus il apparaît comme le génie parmi les bêtes, — plus il se rapproche de l’essence réelle du monde et de sa connaissance ; c’est bien ce qu’il fait en réalité par la science, mais il croit le faire plus encore par ses religions et ses arts. Elles sont bien, il est vrai, une floraison du monde, mais qui n’est absolument *pas plus proche de la racine du monde* que ne l’est la tige : on ne peut du tout tirer d’elles une meilleure intelligence de l’essence des choses, quoique presque chacun le croie. L’*erreur* a fait l’homme assez profond, tendre, créateur, pour en faire venir une fleur telle que sont les religions et les arts. La pure connaissance eût été hors d’état de le faire. Qui nous dévoilerait l’essence du monde, nous donnerait à tous là plus fâcheuse désillusion. Ce n’est pas le monde comme chose en soi, mais le monde comme représentation (comme erreur), qui est si riche de sens, si profond, si merveilleux, portant dans son sein bonheur et malheur. Ce résultat conduit à une philosophie de *négation logique du monde* : laquelle du reste peut s’unir aussi bien à une affirmation pratique du monde qu’à son contraire.

30. Mauvaises habitudes de raisonnement.

Les conclusions erronées les plus habituelles à l'homme sont celles-ci : une chose existe, elle a une légitimité. En ce cas l'on infère de la capacité de vivre à l'adaptation à une fin, de l'adaptation à une fin à sa légitimité. Ensuite : une opinion est bienfaisante, donc elle est vraie ; l'effet en est bon, donc elle est elle-même bonne et vraie. En ce cas l'on applique à l'effet le prédicat : bienfaisant, bon, au sens d'utile, et l'on dote alors la cause du même prédicat : bon, mais ici au sens de valable logiquement. La réciproque de ces propositions est : une chose ne peut pas s'imposer, se maintenir, donc elle est injuste ; une opinion tourmente, excite, donc elle est fausse. L'esprit libre, qui n'apprend à connaître que trop fréquemment ce qu'a de vicieux cette façon de raisonner et à souffrir de ses conséquences, cède souvent à la tentation séduisante de faire les déductions contraires, qui d'une manière générale sont naturellement aussi erronées : une chose ne peut pas s'imposer, donc elle est bonne ; une opinion cause de la détresse, de l'inquiétude, donc elle est vraie.

31. L’illogique nécessaire.

Entre les choses qui peuvent porter un penseur au désespoir, il faut compter le fait de reconnaître que l’illogique est nécessaire aux hommes et que de l’illogique prend naissance beaucoup de bien. Il est si solidement ancré dans les passions, dans le langage, dans l’art, dans la religion, et généralement dans tout ce qui prête du prix à la vie, que l’on ne peut l’en retirer sans porter ainsi à ces belles choses un incurable préjudice. Seuls des hommes par trop naïfs peuvent croire que la nature de l’homme puisse être changée en une nature purement logique ; mais s’il devait y avoir des degrés d’approche vers le but, quelles pertes ne ferait-on pas sur ce chemin ! Même l’homme le plus raisonnable a besoin de temps en temps de retourner à la nature, c’est-à-dire à sa *relation fondamentale illogique avec toutes choses*.

32. Injustice nécessaire.

Tous les jugements sur le prix de la vie sont développés illogiquement, et par là injustes. L'inexactitude du jugement réside premièrement dans la manière dont se présentent les matières, à savoir très incomplètement ; deuxièmement dans la manière dont la somme en est faite, et troisièmement en ce que chaque pièce isolée de ces matières est à son tour le résultat d'une connaissance inexacte, et cela de toute nécessité. Aucune expérience, par exemple, touchant un homme, fût-il même le plus proche de nous, ne peut être complète, en sorte que nous eussions un droit logique à en faire une appréciation d'ensemble ; toutes les appréciations sont hâtives et doivent l'être. Enfin l'unité qui nous sert de mesure, notre être, n'est pas une grandeur invariable, nous avons des tendances et des fluctuations, et cependant nous devrions nous connaître nous-mêmes pour une unité fixe, pour faire du rapport de quelque chose à nous une appréciation juste. Peut-être suivra-t-il de tout cela que l'on ne devrait pas juger du tout ; si seulement l'on pouvait *vivre* sans faire d'appréciations, sans avoir d'inclination et d'aversion ! — car toute aversion est liée à une appréciation, aussi bien que toute inclination. Une impulsion à s'approcher de quelque chose ou à se détourner de quelque chose, sans un sentiment de vouloir l'avantageux, d'éviter le nuisible, une impulsion sans une sorte d'appréciation par la connaissance touchant la valeur du but, n'existe pas chez l'homme. Nous sommes par destination des êtres illogiques et partant injustes, et *nous pouvons le reconnaître* : c'est là une des plus grandes et des plus insolubles désharmonies de l'existence.

33. L’erreur sur la vie, nécessaire à la vie.

Toute croyance au prix et à la dignité de la vie repose sur une pensée inexacte ; elle est possible seulement parce que la sympathie pour la vie et les souffrances d’ensemble de l’humanité est très faiblement développée dans l’individu. Même les rares hommes dont les pensées s’élèvent en général au-dessus d’eux-mêmes n’embrassent pas du regard cette vie d’ensemble, mais seulement des parties limitées. Si l’on est capable de diriger son observation sur des exceptions, je veux dire sur les grands talents et les âmes pures, si l’on prend leur production pour but de toute l’évolution de l’univers et que l’on prenne plaisir à leur action, on peut alors croire au prix de la vie, parce qu’on ne prend pas alors en considération les autres hommes : ainsi l’on pense inexactement. Et de même, si l’on embrasse du regard, à la vérité, tous les hommes, mais qu’on n’attache d’importance en eux qu’à une espèce d’instincts, aux moins égoïstes, et qu’on les justifie à l’égard des autres instincts ; alors encore une fois on peut espérer quelque chose de l’humanité dans son ensemble et, dans cette mesure, croire au prix de la vie : c’est ainsi, en ce cas encore, par l’inexactitude de la pensée. Mais que l’on se comporte d’une manière ou d’une autre, on est par cette manière une *exception* parmi les hommes. Or, la grande majorité des hommes précisément supportent la vie sans se plaindre trop fort, et *croient* ainsi au prix de l’existence, mais c’est justement parce que chacun ne veut et n’affirme que soi et ne sort pas de lui-même comme ces exceptions : tout ce qui n’est pas personnel est pour eux inaperçu ou aperçu tout au plus comme une ombre faible. Ainsi là-dessus seulement repose le prix de la vie pour l’homme ordinaire, commun, qu’il attribue plus

d’importance à soi qu’au monde. Le grand manque d’imagination dont il souffre fait qu’il ne peut pénétrer par le sentiment dans d’autres êtres et par là prend aussi peu que possible de part à leur sort et à leurs souffrances. Celui au contraire qui *pourrait* véritablement y prendre part, devrait désespérer du prix de la vie ; s’il réussissait à comprendre et à sentir en soi la conscience totale de l’humanité, il éclaterait en malédiction contre l’existence, car l’humanité n’a dans l’ensemble *aucun* but, et conséquemment l’homme, en examinant sa marche totale, ne peut y trouver sa consolation, son repos, mais sa désespérance. S’il considère dans tout ce qu’il fait l’absence finale de but pour les hommes, sa propre action prend à ses yeux le caractère de la prodigalité. Mais se sentir en tant qu’humanité (et non seulement qu’individu) *prodigué* tout de même que nous voyons les fleurs isolées prodiguées par la nature, est un sentiment au-dessus de tous les sentiments. — Qui en est d’ailleurs capable ? Assurément un poète seul : et les poètes savent toujours se consoler.

34. Pour tranquilliser.

Mais notre philosophie ne devient-elle pas ainsi une tragédie ? La Vérité n'est elle pas hostile à la vie, au mieux ? Une question semble peser sur notre langue et cependant ne pas vouloir être énoncée : si l'on *peut* consciemment rester dans la contre-vérité ? ou bien, au cas où il *faudrait* le faire, si la mort n'est pas alors préférable ? Car il n'y a plus de devoir ; la morale, en tant qu'elle était un devoir, est en effet, par notre genre de considération, aussi bien anéantie que la religion. La connaissance ne peut laisser subsister comme motifs que plaisir et peine, utilité et dommage : mais comment ces motifs s'arrangeront-ils avec le sens de la vérité ? Eux aussi touchent bien aux erreurs (puisque, comme il a été dit, ce sont la sympathie et l'aversion et toutes leurs mesures très injustes qui déterminent essentiellement le plaisir et la peine). Toute la vie humaine est profondément enfoncée dans la *contre-vérité ;* l'individu ne peut la tirer de ce puits, sans prendre en aversion en même temps son passé jusqu'au fond, sans trouver ses motifs présents, comme ceux de l'honneur, dépourvus de rime et de raison, sans opposer aux passions qui poussent à l'avenir et à un bonheur dans l'avenir, la raillerie et le mépris. Est-il vrai qu'il ne reste plus qu'une seule manière de voir, qui traîne après soi comme conclusion personnelle le désespoir, comme conclusion théorique la dissolution, la séparation, l'anéantissement de soi-même ? Je crois que le coup décisif touchant l'action finale de la connaissance sera donné par le *tempérament* d'un homme ; je pourrais, aussi bien que l'effet décrit et possible dans des natures isolées, en imaginer un autre en vertu duquel naîtrait une vie beaucoup plus simple, plus pure de passions que n'est l'actuelle : si bien que, d'abord

il est vrai, les anciens motifs de désir violent auraient encore de la force, par suite d'une habitude héréditaire, mais peu à peu, sous l'influence de la, connaissance purificatrice, se feraient plus faibles. On vivrait enfin parmi les hommes et avec soi comme dans la *nature*, sans louanges, reproches, enthousiasme, se repaissant comme d'un spectacle de beaucoup de choses dont jusque-là on ne pouvait avoir que peur. On serait débarrassé de l'emphase et l'on ne sentirait plus l'aiguillon de cette pensée, que l'on n'est pas seulement nature ou qu'on est plus que nature. À la vérité il y faudrait, comme j'ai dit, un bon tempérament, une âme assurée, douce et au fond joyeuse, une disposition qui n'aurait pas besoin d'être sur ses gardes contre les secousses et les éclats soudains et qui, dans ses manifestations, n'aurait rien du ton grondeur et de la mine hargneuse, — odieux caractères, comme on sait, des vieux chiens et des hommes qui sont longtemps restés à la chaîne. Au contraire, un homme affranchi des liens accoutumés de la vie à tel point qu'il ne continue à vivre qu'en vue de devenir toujours meilleur, doit renoncer, sans envie ni dépit, à beaucoup, voire presque au tout, de ce qui a du prix chez les autres hommes ; il doit *être satisfait* comme de la situation la plus souhaitable, de planer ainsi librement, sans crainte, au-dessus des hommes, des mœurs, des lois et des appréciations traditionnelles des choses. Il aime à communiquer le contentement que lui donne cette situation et il peut n'*avoir* rien d'autre à communiquer — en quoi il y a plutôt, il est vrai, une privation, une abdication, Mais si, malgré tout, l'on veut plus de lui, il renverra d'un hochement de tête bienveillant à son frère, le libre homme d'action, sans peut-être celer un peu de raillerie, car cette « liberté » là est chose toute particulière.

Chapitre II – Pour servir à l'histoire des sentiments moraux

35. Avantages de l’observation psychologique.

Que la réflexion sur l’humain, trop humain, — ou comme dit l’expression technique : l’observation psychologique — fait partie des moyens qui permettent de se rendre plus léger le fardeau de la vie ; que l’exercice de cet art procurait présence d’esprit dans des situations difficiles et distraction au milieu d’un entourage ennuyeux ; que même on peut, des traits les plus épineux et les plus désagréables de sa propre vie, tirer des maximes et s’en trouver un peu mieux : c’est ce qu’on croyait, ce qu’on savait — aux siècles précédents. Pourquoi est-ce oublié de notre siècle, où, du moins en Allemagne, et même en Europe, la pauvreté d’observation psychologique se trahirait à bien des signes, si seulement il y avait des gens aux yeux de qui elle pût se trahir ? Ce n’est pas dans le roman, la nouvelle, et les études philosophiques, — elles sont l’œuvre d’hommes exceptionnels ; c’est déjà davantage dans les jugements portés sur les événements et les personnalités publiques : mais où manque avant tout l’art de l’analyse et du calcul psychologique, c’est dans la société de toutes conditions, où l’on parle bien des hommes, mais pas du tout *de l’homme*. Pourquoi laisse-t-on échapper la plus riche et la plus innocente matière d’entretien ? Pourquoi ne lit-on plus jamais les grands maîtres de la maxime psychologique ? — car, soit dit sans aucune exagération, l’homme cultivé qui a lu La Rochefoucauld et ses parents en esprit et en art, est rare à trouver en Europe ; et plus rare encore de beaucoup celui qui les connaît et ne les dédaigne pas. Mais il est probable que même ce lecteur exceptionnel y prendra moins de plaisir que ne lui en devrait

donner la forme de ces artistes ; car même le cerveau le plus fin n’est pas capable d’apprécier suffisamment l’art d’aiguiser une maxime, s’il n’y a pas lui-même été élevé, s’il ne s’y est pas essayé. On prend, faute de cette éducation pratique, cette invention et cette mise en forme pour plus facile qu’elle n’est, on n’en ressent pas avec assez d’acuité la réussite et l’attrait. C’est pourquoi les lecteurs actuels de maximes n’y prennent qu’une jouissance relativement insignifiante, à peine assez de saveur pour remplir la bouche, en sorte qu’il en va pour eux comme d’ordinaire pour ceux qui examinent des camées : ce sont des gens qui jouent parce qu’ils ne savent pas aimer[1], prompts à l’admiration, mais plus prompts encore à la fuite.

36. Objection.

Ou bien faudrait-il décompter avec cette proposition, que l’observation psychologique fait partie des moyens d’attrait, de salut et d’allégement de l’existence ? Faudrait-il dire qu’on s’est assez convaincu des conséquences fâcheuses de cet art, pour en détourner à dessein le regard de ceux qui font leur éducation ? En effet, une certaine foi aveugle en la bonté de la nature humaine, une répugnance enracinée envers la décomposition des actions humaines, une sorte de pudeur à l’égard de la mise à nu des âmes, pourraient être réellement des choses plus désirables pour la félicité totale d’un homme que cette qualité, avantageuse dans des cas particuliers, de la pénétration psychologique ; et peut-être la croyance au bien, aux hommes et aux actes vertueux, à une plénitude de bien-être impersonnel dans le monde, a-t-elle fait les hommes meilleurs, en ce sens qu’elle les faisait moins défiants. Si l’on imite avec enthousiasme les héros de Plutarque et que l’on ressente une répugnance à rechercher d’un air de doute les motifs de leurs actions, ce n’est pas, il est vrai, la vérité, mais la bonne marche de la société humaine qui y trouve son compte : l’erreur psychologique, et généralement la grossièreté en ces matières, aide l’humanité à aller en avant, tandis que la connaissance de la vérité gagne toujours de plus en plus par la force excitante d’une hypothèse que La Rochefoucauld exposait ainsi dans la première édition de ses *Sentences et maximes morales* : « *Ce que le monde nomme vertu n’est d’ordinaire qu’un fantôme formé par nos passions, à qui on donne un nom honnête pour faire impunément ce qu’on veut.* » La Rochefoucauld et les autres maîtres français en l’examen des âmes (auxquels s’est récemment adjoint encore un Allemand,

l’auteur des *Observations psychologiques*[2], ressemblent à d’adroits tireurs, qui mettent toujours et toujours dans le noir, — mais dans le noir de la nature humaine. Leur art excite l’étonnement, mais enfin un spectateur qui n’est pas conduit par l’esprit scientifique, mais par un dessein de philanthropie, maudit un art qui semble implanter dans les âmes le goût du rabaissement et de la suspicion de l’homme.

37. Quand même.

Quoi qu’il en soit du compte et du décompte : dans l’état présent de la philosophie, le réveil de l’observation psychologique est nécessaire. L’aspect cruel de la table de dissection psychologique, de ses couteaux et de ses pinces, ne peut être épargné à l’humanité. Car c’est là le domaine de cette science qui se demande l’origine et l’histoire des sentiments dits moraux et qui dans sa marche doit poser et résoudre les problèmes compliqués de la sociologie : — l’ancienne philosophie ne connaît pas ces derniers et s’est toujours dérobée à la recherche de l’origine et de l’histoire des estimations humaines sous l’ombre de pauvres faux-fuyants : c’est ce que l’on peut voit aujourd’hui fort clairement, la preuve étant faite, par de nombreux exemples, que les erreurs des plus grands philosophes sont d’ordinaire leur point de départ dans une explication fausse de certaines actions et de certains sentiments humains, de même que sur la base d’’une analyse erronée, par exemple celle des actions dites altruistes, une éthique fausse se fonde, puis, pour l’amour d’elle, on appelle à la rescousse la religion et le néant mythologique, et enfin les ombres de ces fantômes troubles s’introduisent même dans la physique et dans la considération du monde tout entier. Mais s’il est assuré que le manque de profondeur dans l’observation psychologique a tendu et continue à tendre de nouveau les pièges les plus dangereux aux jugements et aux raisonnements humains, ce qui est aujourd’hui nécessaire, c’est cette austère persévérance de travail qui ne se lasse jamais d’entasser pierre sur pierre, caillou sur caillou, c’est la vaillance qui permet de ne pas rougir d’une besogne si modeste et de braver tout le dédain qu’elle peut inspirer. Enfin voici qui

est encore une vérité : nombre de remarques isolées sur l'humain et le trop humain ont été d'abord découvertes et exposées dans des sphères de la société qui étaient accoutumées à faire par là toutes sortes de sacrifices, non pas à la recherche scientifique, mais à un spirituel désir de plaisir ; et l'odeur de cette ancienne patrie de la maxime morale — odeur très séduisante — s'est presque indissolublement attachée au genre tout entier : si bien que, pour son compte, l'homme de science laisse involontairement voir quelque méfiance contre ce genre et sa valeur sérieuse. Mais il suffit d'indiquer les conséquences : car dès maintenant on commence à voir quels résultats de la nature la plus sérieuse naissent sur le sol de l'observation psychologique. Qu'est-ce, après tout, que le principe auquel est arrivé un des penseurs les plus hardis et les plus froids, l'auteur du livre *Sur l'origine des sentiments moraux*[3], grâce à ses analyses incisives et décisives de la conduite humaine ? « L'homme moral, dit-il, n'est pas plus proche du monde intelligible (métaphysique) que l'homme physique. » Cette proposition, née avec sa dureté et son tranchant sous le coup de marteau de la science historique, pourra peut-être enfin, dans un avenir quelconque, être la hache qui sera mise à la racine du « besoin métaphysique » de l'homme, — si c'est plutôt pour le bien que pour la malédiction du bien-être général, qui pourrait le dire ? mais en tout cas elle reste une proposition de la plus grave conséquence, féconde et terrible à la fois, regardant le monde avec ce double visage qu'ont toutes les grandes sciences.

38. Utile, en quelle mesure.

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

Pour celui qui, au souffle d’une telle sorte de considération, se sent trop d’hiver au cœur, c’est que peut-être il a en soi trop peu de feu : il n’a qu’à regarder autour de lui pourtant, il remarquera des maladies où des enveloppes de glace sont nécessaires, et des hommes qui sont tellement « pétris » d’ardeur et de feu, qu’à peine trouvent-ils un lieu où l’air soit pour eux assez froid et piquant. En outre : comme des individus et des peuples trop sérieux ont un besoin de frivolités, comme d’autres, trop mobiles et excitables, ont de temps en temps besoin pour leur santé de lourds fardeaux qui les dépriment, faut-il que nous, les hommes les *plus intelligents* de cette époque, qui visiblement entre de plus en plus en combustion, nous ne cherchions pas à saisir tous les moyens d’extinction et de rafraîchissement qui existent, afin de conserver au moins l’assiette, la paix, la mesure que nous avons encore, et d’être enfin peut-être bons à servir cette époque, en lui donnant un miroir, une conscience d’elle-même ? —

39. La fable de la liberté intelligible.

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

eux du *regret* (« conscience de la faute »), il faut qu'il y ait responsabilité : car ce *regret* n'aurait *aucune* raison, si non seulement toutes les actions de l'homme se produisaient nécessairement — comme elles se produisent en effet d'après l'opinion même de ce philosophe, — mais que l'homme lui-même fût, avec la même nécessité, justement l'homme qu'il est — ce que Schopenhauer nie. Du fait de ce regret, Schopenhauer croit pouvoir prouver une liberté que l'homme doit avoir eue de quelque manière, non pas à l'égard des actes, mais à l'égard de l'être : liberté, par conséquent, d'*être* de telle ou telle façon, non d'*agir* de telle ou telle façon. L'*esse*, la sphère de la liberté et de la responsabilité, a pour conséquence, suivant lui, l'*operari*, la sphère de la stricte causalité, de la nécessité et de l'irresponsabilité. Ce regret se rapporterait bien en apparence à l'*operari*— et en ce sens il serait erroné, — mais en réalité à l'*esse*, qui serait l'acte d'une volonté libre, la cause fondamentale d'existence d'un individu : l'homme deviendrait ce qu'il *voudrait* devenir, son vouloir serait antérieur à son existence. — Il y a ici, abstraction faite de l'absurdité de cette dernière affirmation, une faute de logique, à savoir que du fait du regret on conclut d'abord la justification, l'admissibilité rationnelle de ce regret, ce n'est qu'à la suite de cette faute de logique que Schopenhauer arrive à sa conséquence fantaisiste de la soi-disant liberté intelligible. (Dans la naissance de cette fable, Platon et Kant ont parts égales de complicité.) Mais le regret après l'action n'a pas besoin d'être fondé en raison : même il ne l'est pas du tout, car il repose sur la supposition erronée que l'action *n*'aurait *pas* dû se produire nécessairement. En conséquence : c'est seulement parce que l'homme se tient pour libre, non parce qu'il est libre, qu'il ressent le repentir et le remords. — En outre, ce regret est chose dont on peut se déshabituer ; chez beaucoup d'hommes, il n'existe pas du tout pour des actes à propos desquels beaucoup d'autres hommes le ressentent. C'est une chose très variable, liée à l'évolution de la morale et de la civilisation, et qui peut-être n'existe que dans un temps relativement court de l'histoire du monde. — Personne n'est

responsable de ses actes ; personne ne l’est de son être ; juger a la même valeur qu’être injuste. Cela est vrai aussi lorsque l’individu se juge lui-même. Cette proposition est aussi claire que la lumière du soleil, et cependant tout homme aime mieux alors retourner aux ténèbres et à l’erreur : par crainte des conséquences.

40. Le sur-animal.

La bête en nous veut être trompée ; la morale est un mensonge nécessaire, pour que nous n’en soyons pas déchirés. Sans les erreurs qui résident dans les données de la morale, l’homme serait resté animal. Mais de cette façon il s’est pris pour quelque chose de supérieur et s’est imposé des lois plus sévères. Il a par là de la haine contre les degrés restés plus voisins de l’animalité ; c’est par cette raison qu’il faut expliquer l’antique mépris de l’esclave, comme de l’être qui n’est pas encore homme, comme d’une chose.

41. Le caractère immuable.

Que le caractère soit immuable, ce n’est pas une vérité au sens strict ; en réalité, cette proposition favorite signifie seulement que, pendant la courte existence d’un homme, les nouveaux motifs qui agissent sur lui ne peuvent pas d’ordinaire marquer assez profondément pour détruire les linéaments imprimés de milliers d’années. Mais si l’on se figurait un homme de quatre-vingt mille ans, on aurait chez lui un caractère absolument muable : si bien qu’une foule d’individus divers prendraient de lui tour à tour leur développement, la brièveté de la vie humaine conduit à maintes affirmations erronées sur les qualités de l’homme.

42. L’ordre des biens et la morale.

La hiérarchie des biens admise une fois pour toutes, selon qu’un égoïsme, bas, supérieur, très élevé, désire l’un ou l’autre, décide maintenant du caractère de moralité ou d’immoralité. Préférer un bien bas (par exemple la jouissance des sens) à un bien plus haut prisé (par exemple la santé) passe pour immoral, tout comme préférer le bien-être à la liberté. Mais la hiérarchie des biens n’est pas en tout temps stable et identique ; quand un homme préfère la vengeance à la justice, il est moral suivant l’échelle d’appréciation d’une civilisation antérieure, immoral d’après celle du temps présent. « Immoral » signifie donc qu’un individu ne sent pas ou pas encore assez les motifs intellectuels supérieurs et délicats que la civilisation nouvelle du moment a introduits : il désigne un individu arriéré, mais toujours seulement d’après une différence relative. — La hiérarchie des biens elle-même n’est pas édifiée et modifiée selon des points de vue moraux ; c’est, au contraire, d’après sa fixation du moment qu’on décide si une action est morale ou immorale.

43. Hommes cruels, hommes arriérés.

Les hommes qui sont cruels aujourd’hui doivent nous faire l’effet de gradins de *civilisations antérieures* qui auraient survécu : la montagne de l’humanité y montre à découvert les formations inférieures qui autrement restent cachées. Ce sont des hommes arriérés dont le cerveau, par suite de tous les accidents possibles au cours de l’hérédité, n’a pas subi une série de transformations assez délicates et multiples. Ils nous montrent ce que nous *fûmes* tous et ils nous font peur : mais eux-mêmes en sont aussi peu responsables qu’un morceau de granit peut l’être de ce qu’il est granit. Dans notre cerveau doivent se trouver aussi des rainures et des replis correspondant à cette manière de penser, comme dans la forme de certains organes humains doivent se trouver des rappels de l’état pisciforme. Mais ces replis et ces rainures ne sont plus le lit dans lequel roule actuellement le cours de nos sentiments.

44. Reconnaissance et vengeance.

La raison pour laquelle un puissant montre de la reconnaissance est celle-ci. Son bienfaiteur a, par son bienfait violé, pour ainsi dire, le domaine du puissant et s’y est introduit : à son tour, il viole en compensation le domaine du bienfaiteur par l’acte de reconnaissance. C’est une forme adoucie de la vengeance. S’il n’avait la satisfaction de la reconnaissance, le puissant se serait montré impuissant et désormais passerait pour tel. Voilà pourquoi toute société de bons, c’est-à-dire originairement de puissants, place la reconnaissance au nombre des premiers devoirs. — Swift a hasardé cette proposition, que les hommes sont reconnaissants dans la proportion où ils cultivent la vengeance.

45. Double préhistoire du bien et du mal.

Le concept de bien et de mal a une double préhistoire : c’est à savoir *d’abord* dans l’âme des races et des castes dirigeantes. Qui a le pouvoir de rendre la pareille, bien pour bien, mal pour mal, et qui la rend en effet, qui par conséquent exerce reconnaissance et vengeance, on l’appelle bon ; qui est impuissant et ne peut rendre la pareille, compte pour mauvais. On appartient, en qualité de bon, à la classe des « bons », à un corps qui a un esprit de corps, parce que tous les individus sont, par le sentiment des représailles, liés les uns aux autres. On appartient, en qualité de mauvais, à la classe des « mauvais », à un ramassis d’hommes assujettis, impuissants, qui n’ont point d’esprit de corps. Les bons sont une caste, les mauvais une masse pareille à la poussière. Bon et mauvais équivalent pour un temps à noble et vilain, maître et esclave. Par contre, on ne regarde pas l’ennemi comme mauvais, il peut rendre la pareille. Les Troyens et les Grecs sont chez Homère bons les uns et les autres. Ce n’est pas celui qui nous cause un dommage, mais celui qui est méprisable qui passe pour un mauvais. Dans le corps des bons, le bien est héréditaire ; il est impossible qu’un mauvais sorte d’un si bon terrain. Si, malgré tout, un des bons fait quelque chose d’indigne des bons, on a recours à des expédients ; on reporte par exemple la faute à un dieu, en disant qu’il a frappé le bon d’aveuglement et d’erreur. — C’est *ensuite* dans l’âme des opprimés, des impuissants. Là tout *autre* homme passe pour hostile, sans scrupules, exploiteur, cruel, perfide, qu’il soit noble ou vilain ; mauvais est l’épithète caractéristique d’homme, même de tout être vivant dont on suppose l’existence, d’un dieu ; humain, divin, sont équivalents à diabolique, mauvais. Les marques de bonté, la

charité, la pitié sont reçues avec angoisse comme des malices, prélude d'un dénouement effrayant, moyens d'étourdir et de tromper, bref comme des raffinements de méchanceté. Étant donné une telle disposition d'esprit de l'individu, une communauté peut à peine naître ; tout au plus sous sa forme la plus grossière ; si bien que partout où règne cette conception du bien et du mal, la ruine des individus, de leurs familles et de leurs races est proche. — Notre moralité actuelle a grandi sur le terrain des races et des castes *dirigeantes*.

46. Compassion, plus forte que passion.

Il y a des cas où la compassion est plus forte que la passion elle-même. Nous ressentons par exemple plus de chagrin quand un de nos amis se rend coupable de quelque ignominie, que quand nous le faisons nous-mêmes. C’est que d’abord nous avons plus de foi que lui en la pureté de son caractère ; puis notre amour pour lui est, sans doute, à cause justement de cette foi, plus fort que l’amour qu’il a pour lui-même. Bien que par le fait son égoïsme en souffre plus que notre égoïsme, étant donné qu’il doit subir plus fortement les conséquences fâcheuses de son crime, ce qu’il y a en nous de non-égoïste — ce mot ne doit jamais s’entendre strictement, mais seulement comme une facilité d’expression — est tout de même atteint plus fort par sa faute que ce qu’il y a de non-égoïste en lui.

47. Hypocondrie.

Il y a des hommes qui deviennent hypocondres par sympathie et souci pour une autre personne, l’espèce de pitié qui naît alors n’est autre chose qu’une maladie. Il y a même une hypocondrie chrétienne dont sont attaqués ces gens solitaires, en proie à l’émotion religieuse qui se mettent continuellement devant les yeux la passion et la mort du Christ.

48. Économie de la bonté.

La bonté et l'amour, étant les herbes et les forces les plus salutaires dans la société des hommes, sont des trouvailles si précieuses qu’on devrait sans doute souhaiter qu’on procédât dans l’application de ces moyens balsamiques, aussi économiquement que possible ; mais c’est une impossibilité. L’économie de la bonté est le rêve des utopistes les plus aventureux.

49. Bienveillance.

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

50. Vouloir exciter la pitié.

La Rochefoucauld met certainement le doigt sur le vrai dans le passage le plus remarquable de son Portrait fait par lui-même (imprimé pour la première fois en 1658), lorsqu'il met en garde toutes les personnes qui ont de la raison contre la pitié, lorsqu'il conseille de la laisser aux gens du peuple, qui ont besoin des passions (n'étant pas déterminés par la raison) pour être portés à venir en aide à celui qui souffre et à intervenir fortement en présence d'un malheur ; cependant que la pitié, selon son jugement (et celui de Platon), énerve l'âme. On devrait, dit-il, à la vérité *témoigner* de la pitié, mais se garder d'en *avoir ;* car les malheureux sont en un mot si *sots*, que le témoignage de pitié fait chez eux le plus grand bien du monde. — Peut-être peut-on mettre plus fortement encore en garde contre ce sentiment de pitié, si au lieu de concevoir ce besoin des malheureux, non pas comme une sottise et un défaut d'intelligence, comme une espèce de dérangement d'esprit que le malheur porte avec soi (et c'est ainsi que La Rochefoucauld semble le concevoir), on y voit quelque chose de tout autre et de plus digne de réflexion. Que l'on observe plutôt des enfants qui pleurent et crient afin d'être objets de pitié, et pour cela guettent le moment où leur situation peut tomber sous les yeux ; qu'on vive dans l'entourage de malades et d'esprit déprimés et qu'on se demande si les plaintes et les phrases de lamentation, la mise en vue de l'infortune, ne poursuivent pas au fond le but de *faire mal* aux spectateurs : la pitié que ceux-ci expriment alors est une consolation pour les faibles et les souffrants en tant qu'ils y reconnaissent *avoir* au moins encore *un pouvoir*, en dépit de leur faiblesse : *le pouvoir de faire mal*. Le malheureux prend une espèce de plaisir à ce sentiment de

supériorité dont lui donne conscience le témoignage de pitié ; son imagination s'exalte, il est toujours assez puissant encore pour causer de la douleur au monde. Ainsi, la soif de pitié est une soif de jouissance de soi-même, et cela aux dépens de ses semblables ; elle montre l'homme dans toute la brutalité de son cher moi : mais non pas précisément dans sa «sottise », comme le pense La Rochefoucauld. — Dans la conversation de la société, les trois quarts des questions sont posées, les trois quarts des réponses sont données pour faire un petit peu de mal à l'interlocuteur ; c'est pourquoi bien des hommes ont soif de la société : elle leur donne le sentiment de la force. À ces doses infinies en nombre, mais très petites, où la méchanceté se fait sentir, elle est un puissant moyen d'excitation de la vie : tout comme la bienveillance, répandue dans la société humaine sous une forme analogue, est le moyen de salut toujours prêt. — Mais y aura-t-il beaucoup d'honnêtes gens pour confesser qu'il y a plaisir à faire mal ? qu'il n'est pas rare qu'on vive — et qu'on vive bien — de causer des déboires à d'autres hommes, au moins en pensée, et de tirer sur eux cette grenaille de menue méchanceté. La plupart sont trop malhonnêtes et quelques-uns sont trop bons pour savoir quelque chose de ce *pudendumm ;* ceux-là nieront toujours que Prosper Mérimée ait raison quand il dit : « *Sachez enfin qu'il n'y a rien de plus commun que de faire le mal pour le plaisir de le faire*. »

51. Comment le paraître devient être.

Le comédien ne peut en définitive cesser, fût-ce dans la plus profonde douleur, de songera l'impression produite par sa personne et à l'effet d'ensemble scénique, même par exemple à l'enterrement de son enfant ; il pleurera sur sa propre douleur et ses manifestations comme s'il était son propre spectateur. L'hypocrite, qui joue un rôle toujours le même finit par cesser d'être hypocrite ; ainsi les prêtres qui, dans leur jeunesse, sont d'ordinaire, consciemment ou non, des hypocrites, deviennent enfin naturels, et c'est alors justement qu'ils sont réellement prêtres, sans aucune affectation ; ou bien si le père n'en vient pas à bout, peut-être le fils, qui profite de l'avance paternelle, héritera de son accoutumance. Quand un homme veut pendant très longtemps et avec entêtement *paraître* quelque chose, il lui devient à la fin difficile d'*être* autre chose. La vocation de presque tout homme, même de l'artiste, commence par une hypocrisie, par une imitation de l'extérieur, par une copie de ce qui produit un effet. Celui qui porte sans cesse le masque des grimaces amicales doit finir par prendre du pouvoir sur des dispositions bienveillantes sans lesquelles l'expression de la cordialité ne peut se trouver, — et lorsqu'à leur tour elles finissent par prendre du pouvoir sur lui, il *est* bienveillant.

52. Le grain d’honnêteté dans la tromperie.

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

53. Prétendu degré de vérité.

Une des erreurs de logique les plus ordinaires est celle-ci : quelqu’un est envers nous véridique et sincère, donc il dit la vérité. C’est ainsi que l’enfant croit aux jugements de ses parents, le chrétien aux affirmations du fondateur de l’Église. De même on ne veut pas accorder que tout ce que les hommes ont défendu, dans les siècles passés, au prix de leur bonheur et de leur vie, n’était que des erreurs : tout au plus dira-t-on que ç’a été des degrés de la vérité. Mais au fond, on pense que, si quelqu’un a cru honnêtement à quelque chose, a combattu et est mort pour sa foi, il serait par trop *injuste* qu’une pure erreur l’eût véritablement animé. Un tel phénomène paraît en contradiction avec la justice éternelle ; c’est pourquoi le cœur des hommes sensibles se reprend toujours à énoncer contre leur tête cette proposition : qu’entre les actions morales et la clairvoyance intellectuelle il faut qu’il y ait un lien nécessaire. Il en est par malheur autrement ; car il n’y a point de justice éternelle.

54. Le mensonge.

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

55. Suspecter la morale par égard pour la foi.

Aucune puissance ne peut se soutenir, si elle n’a pour représentants que des hypocrites ; l’Église catholique a beau posséder encore bien des éléments « séculiers », sa force réside dans ces natures de prêtres, encore nombreuses aujourd’hui, qui se font une vie pénible et de portée profonde, et dont l’aspect et le corps miné parlent de veilles, de jeûnes, de prières ardentes, peut-être même de flagellations ; ce sont elles qui ébranlent les hommes et leur causent une inquiétude : eh quoi ? s’il était *nécessaire* de vivre de la sorte ? — telle est l’affreuse question que leur vue met sur la langue. — En répandant ce doute, ils ne cessent d’établir de nouveaux soutiens de leur puissance ; même les libres penseurs n’osent pas répliquer à l’un de ces détachés d’eux-mêmes avec un rude sens de la vérité et lui dire : « Pauvre dupe, ne cherche pas à duper ! » — Seule la différence des points de vue les sépare de lui, pas du tout une différence de bonté ou de méchanceté ; mais ce que l’on n’aime pas, on a coutume de le traiter aussi sans justice. C’est ainsi qu’on parle de la malice et de l’art exécrable des jésuites, sans considérer quelle violence contre soi-même s’impose individuellement chaque jésuite, et que la pratique de vie aisée, prêchée par les manuels jésuitiques, doit s’appliquer non pas à eux, mais à la société laïque. Même on peut se demander si nous, les amis des lumières, dans une tactique et une organisation toutes semblables, nous ferions d’aussi bons instruments, aussi admirables de victoire sur soi-même, d’infatigabilité, de dévouement.

56. Victoire de la connaissance sur le mal radical.

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

57. La morale considérée comme une autotomie de l’homme.

Un bon auteur, qui met réellement du cœur à son sujet, souhaite que quelqu’un vienne le réduire lui-même à néant, en exposant plus clairement le même sujet et en donnant une réponse définitive à tous les problèmes qu’il comporte. La jeune fille amoureuse souhaite d’éprouver à l’infidélité de l’aimé la fidélité dévouée de son amour. Le soldat souhaite de tomber sur le champ de bataille pour sa patrie victorieuse : car dans le triomphe de la patrie, il trouve le triomphe de son vœu suprême. La mère donne à l’enfant ce qu’elle-même se refuse, le sommeil, la meilleure nourriture, dans certaines circonstances sa santé, sa fortune. — Mais tout cela, sont-ce des états d’âme altruistes ? Ces actes de moralité sont-ils des *miracles*, parce que, suivant l’expression de Schopenhauer, ils sont « impossibles et cependant réels » ? N’est-il pas clair que, dans ces quatre cas, l’homme a plus d’amour pour *quelque chose de soi*, une idée, un désir, une créature, que pour *quelque autre chose de soi*, que par conséquent il sectionne son être et fait d’une partie un sacrifice à l’autre ? Est-ce quelque chose d’essentiellement différent, lorsqu’une mauvaise tête dit : « J’aime mieux être culbuté que de céder à cet homme-là un pas de mon chemin » ? — *L’inclination à quelque chose* (souhait, instinct, désir) se trouve dans chacun de ces quatre cas ; y céder, avec toutes les conséquences, n’est pas en tout cas chose « altruiste ». — En morale, l’homme ne se traite pas comme un *individuum*, mais comme un *dividuum*.

58. Ce qu’on peut promettre.

On peut promettre des actions, mais non des sentiments, car ceux-ci sont involontaires. Qui promet à quelqu’un de l’aimer toujours, ou de le haïr toujours, ou de lui être toujours fidèle, promet quelque chose qui n’est pas en son pouvoir ; ce qu’il peut bien promettre, c’est des actions qui, à la vérité, sont ordinairement les conséquences de l’amour, de la haine, de la fidélité, mais qui peuvent aussi provenir d’autres motifs, car à une seule action mènent des chemins et des motifs divers. La promesse d’aimer quelqu’un toujours signifie donc : tant que je t’aimerai, je te montrerai les actions de l’amour ; si je ne t’aime plus, tu continueras néanmoins à recevoir de moi les mêmes actions, quoique pour d’autres motifs : en sorte que dans la tête des autres hommes persiste l’apparence que l’amour serait immuable et toujours le même. — On promet ainsi la persistance de l’apparence de l’amour, lorsque, sans s’aveugler soi-même, on promet à quelqu’un un amour éternel.

59. Intelligence et morale.

Il faut avoir une bonne mémoire pour être capable de tenir les promesses qu’on a faites. Il faut avoir une grande force d’imagination pour être capable d’éprouver de la compassion. Tant la morale est étroitement liée à la bonté de l’intelligence.

60. Vouloir se venger et se venger.

Avoir une pensée de vengeance et la réaliser, c’est prendre un fort accès de fièvre, mais qui passe : avoir une pensée de vengeance, sans la force ni le courage de la réaliser, c’est traîner un mal chronique, un empoisonnement du corps et de l’âme. La morale, qui ne regarde qu’aux intentions, taxe les deux cas de la même façon ; vulgairement, on taxe le premier cas comme le pire (à cause des mauvaises conséquences que peut entraîner le fait de se venger). L’une et l’autre appréciation sont à courte vue.

61. Savoir attendre.

Savoir attendre est si difficile que les plus grands poètes n’ont pas dédaigné de prendre pour sujet de leur poème le fait de ne savoir pas attendre. Ainsi Shakespeare dans *Othello*, Sophocle dans *Ajax le suicide d’Ajax ne lui* aurait plus paru nécessaire, s’il avait laissé refroidir son impression seulement un jour, comme l’indique l’oracle ; vraisemblablement, il aurait fait la nique aux terribles insinuations de la vanité blessée et se serait dit à lui-même : Qui donc n’a pas, dans ma situation, pris un mouton pour un héros ? Est-ce donc là quelque chose de monstrueux ? au contraire, ce n’est qu’un fait généralement humain : Ajax pouvait ainsi se donner des consolations. La passion ne veut pas attendre ; le tragique dans la vie des grands hommes réside souvent, non pas dans leur conflit avec leur époque et la bassesse de leurs contemporains, mais dans leur incapacité de remettre leur œuvre d’une année, de deux années ; ils ne savent pas attendre. — Dans tous les duels, les amis qui donnent des conseils ont à s’assurer de ce point unique, si les ayants cause peuvent encore attendre : si cela n’est pas, un duel est raisonnable, puisque chacun des deux se dit : « Ou je continuerai à vivre, et alors il faut que celui-là meure sur le champ, ou inversement. » Attendre serait en pareil cas continuer encore à souffrir cet épouvantable martyre de l’honneur blessé en face de l’homme qui le blesse ; et cela peut être vraiment plus de souffrance que la vie en somme ne vaut.

62. Enivrement de vengeance.

Les hommes grossiers qui se sentent offensés ont coutume de mettre aussi haut que possible le degré de l’offense et d’en conter la cause en termes fort exagérés, rien que pour avoir le droit de s’enivrer du sentiment de la haine et de la vengeance une fois éveillé.

63. Valeur du ravalement.

Beaucoup d’hommes, peut-être la grande majorité, ont absolument besoin, pour maintenir en eux le respect de soi-même et une certaine loyauté de conduite, de rabaisser dans leur idée et de ravaler tous les hommes qu’ils connaissent. Or comme les natures mesquines sont en majorité et qu’il importe beaucoup qu’elles aient cette loyauté ou la perdent, il s’ensuit…

64. L’emporté.

On doit, vis-à-vis d’un homme qui s’emporte contre nous, se mettre en garde comme vis-à-vis d’un homme qui a une fois attenté à notre vie : car si nous vivons encore, cela tient à l’absence du pouvoir de tuer : si les regards suffisaient, c’en serait depuis longtemps fait de nous. C’est un trait de civilisation primitive, qui consiste à réduire quelqu’un au silence en rendant visible la férocité physique, en excitant la terreur. — De même, ce regard froid que les nobles ont vis-à-vis de leur serviteur est un reste des séparations de castes entre homme et homme, un trait d’antiquité primitive ; les femmes, conservatrices de l’antique, ont aussi conservé plus fidèlement ce *survival*.

65. Où peut conduire l’honnêteté.

Quelqu’un avait la fâcheuse habitude de s’expliquer à l’occasion très honnêtement sur les motifs par lesquels il agissait, et qui étaient aussi bons et aussi mauvais que les motifs de tous les hommes. Il excita d’abord du scandale, puis des soupçons, fut peu à peu tout à fait mis à l’index et déclaré au ban de la société, jusqu’à ce qu’enfin la justice s’avisât d’un être aussi réprouvé, dans des circonstances pour lesquelles elle n’a d’ordinaire pas d’yeux, ou bien les ferme. Le manque de discrétion sur le secret général et le penchant inexcusable à voir ce que personne ne veut voir — soi-même — le menèrent à la prison et à une mort prématurée.

66. Punissable, jamais punis.

Notre crime envers les criminels consiste en ce que nous les traitons comme feraient des coquins.

67. Sancta simpticitas de la vertu.

Toute vertu a des privilèges, par exemple celui d’apporter au bûcher d’un condamné son petit fagot à soi.

68. Moralité et conséquence.

Ce ne sont pas seulement les spectateurs d’un acte qui en mesurent fréquemment la moralité ou l’immoralité à ses conséquences : non, l’auteur lui-même le fait. Car les motifs et les intentions sont rarement assez clairs et simples, et parfois même la mémoire semble troublée par les conséquences de l’acte, si bien que l’on attribue à sa propre action des motifs faux ou que l’on fait des motifs non essentiels les essentiels. Le succès donne souvent à un acte tout l’honnête éclat de la bonne conscience, un insuccès met l’ombre du remords sur l’action la plus respectable. De là naît la pratique connue du politique, qui dit : « Donnez-moi seulement le succès ; avec lui j’aurai mis de mon côté toutes les âmes honnêtes — et je me serai fait honnête à mes propres yeux. » — D’une manière analogue, on peut dire que le succès supplée à une raison meilleure. Aujourd’hui encore bien des hommes cultivés pensent que la victoire du christianisme sur la philosophie grecque est une preuve de la vérité plus grande du premier, — bien qu’en ce cas il n’y ait eu que triomphe de la grossièreté et de la violence sur l’intelligence et la délicatesse. Ce qu’il en est de cette vérité plus grande peut se conclure de ce fait, que le réveil des sciences a point pour point rejoint la philosophie d’Épicure, mais point pour point réfuté le christianisme.

69. Amour et justice.

Pourquoi exalte-t-on l’amour aux dépens de la justice et dit-on de lui les plus belles choses, comme s’il était un être supérieur à elle ? N’est-il pas enfin évidemment plus bête qu’elle ? — Assurément, mais c’est justement ce qui le rend bien *plus agréable* à tous : il est aveugle et possède une riche corne d’abondance ; il en départit les dons à un chacun, même s’il ne les mérite point, même s’il n’en a pas la moindre gratitude. II est impartial comme la pluie, qui, selon la Bible et l’expérience, trempe jusqu’aux os non seulement l’injuste, mais à l’occasion aussi le juste.

70. Exécution.

Qu’est-ce qui fait que toute exécution nous choque plus qu’un meurtre ? C’est le sang-froid du juge, les préparatifs pénibles, l’idée qu’un homme est dans la circonstance employé comme moyen d’en effrayer d’autres. Car la faute n’est pas punie, même s’il y en avait une : elle réside dans les éducateurs, les parents, l’entourage, en nous, non dans le meurtrier — j’entends parler des circonstances déterminantes.

71. L’Espérance.

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

72. Le pouvoir calorique moral est inconnu.

Le fait qu’on a ou n’a pas eu certains spectacles ou certaines impressions, par exemple d’un père injustement condamné, mis à mort ou martyrisé, d’une femme infidèle, d’une cruelle attaque d’ennemi, décide de ce que nos passions parviennent à la température d’incandescence et dirigent toute la vie, ou bien non. Nul ne sait où peuvent le mener les circonstances, la pitié, l’indignation, il ne connaît pas le degré de son pouvoir calorique. De misérables petites circonstances rendent misérable ; ce n’est pas ordinairement de la qualité des événements, mais de la quantité, que dépend la bassesse et l’élévation de l’homme, en bien et en mal.

73. Le martyr malgré lui.

Il y avait dans un parti un homme qui était trop poltron et trop lâche pour jamais contredire ses camarades : on l’employait à tout, on obtenait de lui tout, parce qu’il tremblait devant la mauvaise opinion de ses coreligionnaires plus que devant la mort : c’était une pauvre âme faible. Ils le savaient, et grâce aux dites qualités, ils firent de lui un héros et finalement même un martyr. Le lâche avait beau dire intérieurement toujours Non, il disait toujours Oui des lèvres, même encore sur l’échafaud, lorsqu’il mourut pour les idées de son parti : c’est qu’à ses côtés était un de ses vieux compagnons, qui le tyrannisait de la parole et du regard, au point qu’il souffrit véritablement la mort de la manière la plus constante, et depuis il est célébré comme un martyr et un grand caractère.

74. Échelle de mesure pour tous les jours.

On se trompera rarement si l’on ramène les actions extrêmes à la vanité, les médiocres à la coutume et les petites à la peur.

75. Malentendu sur la vertu.

Celui qui a appris à connaître le défaut de vertu en union avec le plaisir, comme celui qui a derrière lui une jeunesse avide de jouissances, s’imagine que la vertu doit être unie au manque de plaisir. Celui au contraire qui a beaucoup souffert de ses passions et de ses vices aspire dans la vertu au repos et au bonheur de l’âme. Il se peut ainsi que deux vertueux ne s’entendent pas du tout.

76. L’Ascète.

L’ascète fait de vertu nécessité.

77. L’honneur transporté de la personne à la cause.

On honore généralement les actes d’amour et de sacrifice au profit du prochain, où qu’ils se montrent. On accroît par là l’*estime des choses* qui sont aimées de cette façon ou pour lesquelles on se sacrifie : bien qu’elles n’aient peut-être pas en soi beaucoup de valeur. Une armée vaillante gagne les convictions à la cause pour laquelle elle combat.

78. L'ambition, succédané du sens moral.

Le sens moral peut ne pas faire défaut dans des natures qui n’ont pas d’ambition. Les ambitieux s’arrangent de leur côté sans lui, presque avec le même résultat. — C’est pourquoi les fils de familles modestes, qui répugnent à l’ambition, s’ils viennent à perdre le sens moral, deviennent d’ordinaire, par un progrès rapide, des chenapans finis.

79. La vanité enrichit.

Que l’esprit humain serait pauvre sans la vanité ! Mais avec elle il ressemble à un magasin bien rempli et toujours se remplissant à nouveau, lequel attire des chalands de toute espèce : ils peuvent y trouver presque tout, supposé qu’ils aient sur eux le genre de monnaie qui a cours (l’admiration).

80. Vieillard et mort.

Abstraction faite des exigences qu’impose la religion, on est autorisé à se demander : pourquoi y aurait-il plus de gloire pour un homme devenu vieux, qui pressent la déchéance de ses forces, à attendre son lent épuisement et sa dissolution, qu’à se fixer lui-même un terme en pleine conscience ? Le suicide est dans ce cas une action toute proche et toute naturelle, qui, étant une victoire de la raison, devrait en équité exciter le respect : et le fait est qu’elle l’excitait, aux temps où les chefs de la philosophie grecque et les patriotes romains les plus courageux avaient coutume de mourir par suicide. Au contraire, la soif de se prolonger de jour en jour par la consultation inquiète des médecins et le régime de vie le plus pénible, sans la force de se rapprocher du terme propre de la vie, est beaucoup moins respectable. — Les religions sont riches en expédients contre la nécessité du suicide : c’est un moyen de s’insinuer par la flatterie chez ceux qui sont épris de la vie.

81. Erreur du passif et de l’actif.

Lorsque le riche prend au pauvre un bien qui lui appartient (par exemple un prince qui enlève au plébéien sa maîtresse), il se produit une erreur chez le pauvre ; il pense que l’autre doit être bien abominable, pour lui prendre le peu qu’il possède. Mais l’autre est loin d’avoir un sentiment si profond d’un *seul* bien il ne peut donc pas se mettre comme il faut dans l’âme du pauvre et ne lui fait pas autant de tort que l’autre ne croit. Tous deux ont l’un de l’autre une idée fausse. L’injustice du puissant, qui révolte le plus dans l’histoire, n’est pas à beaucoup près aussi grande qu’elle paraît. Rien que le sentiment héréditaire d’être un être supérieur, aux droits supérieurs, donne assez de calme et laisse la conscience en repos ; nous-mêmes, tant que nous sommes, quand la différence entre nous et d’autres êtres est fort grande, nous n’avons plus aucun sentiment d’injustice et nous tuons une mouche, par exemple, sans remords. Ainsi ce n’est pas un signe de méchanceté chez Xerxès (que tous les Grecs même représentent comme éminemment noble), lorsqu’il prend à un père son fils et le fait couper en morceaux, pour avoir manifesté une méfiance inquiétante et de mauvais augure contre toute l’expédition : l’individu est en pareil cas écarté comme un insecte désagréable : il est placé trop bas pour pouvoir exciter des remords de longue durée chez un maître du monde. Non, l’homme cruel n’est jamais cruel dans la mesure où le croit celui qu’il maltraite ; sa conception de la douleur n’est pas la même que la souffrance de l’autre. Il en va de même avec les juges injustes, avec le journaliste qui, par de petites malhonnêtetés, égare l’opinion publique. La cause et la conséquence appartiennent, dans tous ces cas, à des groupes tout différents de sentiments et de pensées ; cependant, on

suppose involontairement que l’auteur et la victime pensent et sentent de même, et conformément à cette supposition, on mesure la faute de l’un à la douleur de l’autre.

82. La peau de l’âme.

De même que les os, les muscles, les entrailles et les vaisseaux sanguins sont enfermés dans une peau qui rend l’aspect de l’homme supportable, de même les émotions et les passions de l’âme sont enveloppés dans la vanité : c’est la peau de l’âme.

83. Sommeil de la vertu.

Quand la vertu a dormi, elle se lèvera plus fraîche.

84. Subtilité de la honte.

Les hommes ont honte, non pas d’avoir quelque vilaine pensée, mais bien s’ils se figurent qu’on leur attribue ces pensées vilaines.

85. La méchanceté est rare.

La plupart des hommes sont bien trop occupés d’eux-mêmes pour être méchants.

86. Le trébuchet de la balance

On loue ou on blâme, suivant que l’un ou l’autre nous donne davantage l’occasion de faire briller notre force de jugement.

87. Correction à Luc 18, 14.

Celui qui s’abaisse veut se faire élever.

88. Interdiction du suicide.

Il y a un droit qui nous permet de prendre la vie à un homme, il n’y en a pas qui nous permette de lui prendre la mort : c’est pure cruauté.

89. Vanité.

Nous nous soucions de la bonne opinion des hommes, d’abord parce qu’elle nous est utile, puis parce que nous voulons nous en faire des amis (les enfants de leurs parents, les écoliers de leurs maîtres et les gens bienveillants en général de tout le reste des hommes). C’est seulement quand la bonne opinion des hommes a du prix pour quelqu’un, abstraction faite de son avantage ou de son désir de faire plaisir, que nous parlons de vanité. Dans ce cas, l’homme veut se faire plaisir à lui-même, mais aux dépens des autres hommes, ou bien en les menant à se faire une fausse opinion de lui, ou bien vise à un degré de « bonne opinion » où elle doit devenir pénible à tous les autres (en excitant l’envie). L’individu veut d’ordinaire, par l’opinion d’autrui, accréditer et fortifier à ses propres yeux l’opinion qu’il a de soi ; mais la puissante accoutumance à l’autorité — accoutumance aussi vieille que l’homme — mène beaucoup de gens à appuyer même sur l’autorité leur propre foi en eux, partant à ne la recevoir que de la main d’autrui : ils se fient au jugement des autres plus qu’au leur propre. — L’intérêt qu’on prend à soi-même, le désir de se satisfaire, atteint chez le vaniteux un niveau tel qu’il conduit les autres à une estime de soi-même fausse, trop élevée, et qu’ensuite il s’en rapporte néanmoins à l’autorité des autres : ainsi il introduit l’erreur, et cependant y donne créance. — Il faut donc bien s’avouer que les vaniteux ne veulent pas tant plaire à autrui qu’à eux-mêmes, et qu’ils vont assez loin pour y négliger leur avantage : car ils mettent de l’importance souvent à mettre leurs semblables en des dispositions défavorables, hostiles, envieuses, partant désavantageuses pour eux, rien que pour avoir la satisfaction de leur Moi, le contentement de

soi.

90. Limites de la philanthropie.

Tout homme qui a décidé que l’autre est un imbécile, un mauvais gars, se fâche quand l’autre montre enfin qu’il ne l’est pas.

91. Moralité larmoyante.

Que de plaisir donne la moralité ! Qu’on pense seulement à la mer d’agréables larmes qui a déjà coulé au récit de traits nobles, magnanimes ! — Cet attrait de la vie disparaîtrait si la croyance à l’irresponsabilité complète devenait dominante.

92. Origine de la justice.

La justice (l’équité) prend sa source parmi des hommes à peu près *également puissants*, comme Thucydide l’a bien compris (dans l’effrayant dialogue entre les députés athéniens et méliens) **[4]**. C’est à savoir que : là où il n’y a pas de puissance clairement reconnue pour prédominante et où une lutte n’amènerait que des dommages réciproques sans résultat, naît l’idée de s’entendre et de traiter au sujet des prétentions de part et d’autre : le caractère de *troc* est le caractère initial de la justice. Chacun donne satisfaction à l’autre, en ce que chacun reçoit ce qu’il met à plus haut prix que l’autre. On donne à chacun ce qu’il veut avoir, comme étant désormais sien, et en échange on reçoit l’objet de son désir. La justice est ainsi une compensation et un troc dans l’hypothèse d’une puissance à peu près égale : c’est ainsi qu’originairement la vengeance appartient au règne de la justice, elle est un échange. De même la reconnaissance. — La justice revient naturellement au point de vue d’un instinct de conservation judicieux, partant à l’égoïsme de cette réflexion : « À quoi bon me causer du dommage inutile, sans atteindre peut-être mon but ? » — Voilà pour l’*origine* de la justice. Parce que les hommes, conformément à leur habitude intellectuelle, ont *oublié* le but originel des actes dits justes, équitables, et surtout parce que durant des siècles les enfants ont été instruits à admirer et à imiter ces actes, peu à peu est née l’apparence qu’un acte juste serait un acte non égoïste : or c’est sur cette apparence que repose la haute estime qu’on en fait, laquelle, en outre, comme toute estime, est continuellement en train de s’élever encore ; car une chose

haut prisée est recherchée, moyennant des sacrifices, imitée, multipliée, et grandit par le fait que le prix de la peine et du zèle que chacun y applique vient s’ajouter au prix de la chose même. — Que peu moral serait l’aspect du monde, sans la faculté d’oubli ! Un poète pourrait dire que Dieu a installé l’oubli comme huissier au seuil du temple de la dignité humaine.

93. Du droit du plus faible.

Lorsque quelqu’un, par exemple une ville assiégée, se soumet sous condition à un plus puissant, la contre-condition est qu’on peut s’anéantir, incendier la ville, et ainsi causer une grosse perte au puissant. De la sorte, il se produit en ce cas une espèce d’*égalité*, qui peut servir de fondement à des droits. L’ennemi trouve son avantage à la conservation. — En ce sens, il y a aussi des droits entre esclaves et maîtres, c’est-à-dire juste dans la mesure où la possession de l’esclave est utile et importante pour son maître. Le *droit* s’étend originairement *à la limite* où l’un *paraît* à l’autre précieux, essentiel, imperdable, invincible, et cetera. En ce sens, le plus faible a encore des droits, mais moindres. De là le fameux *unusquisque tantum juris habet, quantum potentia valet* (ou plus exactement : *quantum potentia valere creditur*).

94. Les trois phases de la moralité jusqu’à nos jours.

Le premier signe que l’animal est devenu homme est quand ses actes ne se rapportent plus au bien-être momentané, mais à des choses durables, lorsque, par conséquent, l’homme recherche l’*utilité*, *l’appropriation à une fin* : c’est là la première éclosion du libre gouvernement de la raison. Un degré supérieur est atteint, quand il agit d’après le principe de l’*honneur ;* grâce à lui, il se discipline, se soumet à des sentiments communs, et cela l’élève fort au-dessus de la phase où l’utilité entendue personnellement était son seul guide : il honore et veut être honoré, c’est-à-dire : il conçoit l’utile comme dépendant de son opinion sur autrui, de l’opinion d’autrui sur lui. Enfin il agit, au degré le plus élevé de la moralité *jusqu’à nos jours*, d’après *sa* propre mesure des choses et des hommes, lui-même décide pour lui et les autres ce qui est honorable, ce qui est utile ; il est devenu le législateur des opinions, conformément à la conception toujours plus développée de l’utile et de l’honorable. La science le rend capable de préférer le plus utile, c’est-à-dire l’utilité générale durable à l’utilité personnelle, la reconnaissance respectueuse d’une valeur générale durable à celle d’un moment ; il vit et agit comme un individu collectif.

95. Morale de l’individu parvenu à maturité.

On a jusqu’ici regardé comme le caractère propre de la morale l’impersonnalité ; et l’on a démontré qu’au commencement la considération de l’utilité générale était la cause pourquoi l’on louait et l’on distinguait tous les actes impersonnels. N’y aurait-il pas lieu à une transformation importante de ces idées, maintenant que l’on s’aperçoit de mieux en mieux que c’est précisément dans les considérations *les plus personnelles* possibles que l’utilité générale est aussi la plus grande : si bien que justement la conduite la plus strictement personnelle répond à la conception actuelle de la moralité (entendue comme Utilité générale) ? Faire de soi une *personne* complète et, dans tout ce que l’on fait, se proposer *son plus grand bien*— cela va plus loin que ces misérables émotions et actions au profit d’autrui. À la vérité, nous souffrons tous encore du trop peu de respect de la personnalité en nous, elle est mal éduquée, — il faut nous l’avouer : on a plutôt violemment détourné d’elle notre pensée, pour l’offrir en sacrifice à l’État, à la Science, à Celui-qui-a-besoin-d’aide, comme si elle était l’élément mauvais qui devait être sacrifié. Aujourd’hui aussi, nous voulons travailler pour nos semblables, mais seulement dans la mesure où nous trouvons dans ce travail notre plus grand avantage propre, ni plus ni moins. Il s’agit seulement de savoir ce qu’on entend par *son avantage ;* c’est justement l’individu non mûri, non développé, grossier, qui l’entendra de la façon la plus grossière.

96. Morale et moral.

Être moral, avoir des mœurs, avoir de la vertu, cela veut dire pratiquer l’obéissance envers une loi et une tradition fondées depuis longtemps. Que l’on s’y soumette avec peine ou de bon cœur, c’est là chose longtemps indifférente ; il suffit qu’on le fasse. Celui qu’on appelle « bon » est enfin celui qui par nature, à la suite d’une longue hérédité, partant facilement et volontiers, agit conformément à la morale, quelle qu’elle soit (par exemple se venger, si se venger fait partie, comme chez les anciens Grecs, des bonnes mœurs). On l’appelle bon parce qu’il est bon « à quelque chose » ; or, comme la bienveillance, la pitié, les égards, la modération, et cetera, finissent, dans le changement des mœurs, par être toujours sentis comme « bons à quelque chose », comme utiles, c’est plus tard le bienveillant, le secourable qu’on nomme de préférence « bon ». (À l’origine, c’étaient d’autres espèces plus importantes d’utilité qui occupaient le premier plan.) Être méchant, c’est n’être « pas moral » (immoral), pratiquer l’immoralité, résister à la tradition, quelque raisonnable ou absurde qu’elle soit ; le dommage fait à la communauté (et au « prochain », qui y est compris) a d’ailleurs été, dans toutes les lois morales des diverses époques, ressenti principalement comme l’« immoralité » au sens propre, au point que, maintenant, le mot « méchant » nous fait tout d’abord penser au dommage volontaire fait au prochain et à la communauté. Ce n’est pas entre « égoïste » et « altruiste » qu’est la différence fondamentale qui a porté les hommes à distinguer le moral de l’immoral, le bon du mauvais, *mais bien entre* l'attachement à une tradition, à une loi, et la tendance à s’en affranchir. La manière dont la tradition a pris naissance est à ce point de vue

indifférente ; c’est en tout cas sans égard au bien et au mal ou à quelque impératif immanent et catégorique, mais avant tout en vue de la conservation d’une communauté, d’une race, d’une association, d’un peuple ; tout usage superstitieux qui doit sa naissance à un accident interprété à faux, produit une tradition qu’il est moral de suivre ; s’en affranchir est en effet dangereux, plus nuisible encore à la *communauté* qu'à l’individu (parce que la divinité punit le sacrilège et toute violation de ses privilèges sur la communauté et par ce moyen seulement sur l’individu). Or, toute tradition devient continuellement plus respectable à mesure que l’origine s’en éloigne, qu’elle est plus oubliée ; le tribut de respect qu’on lui doit va s’accumulant de génération en génération, la tradition finit par devenir sacrée et inspirer de la vénération ; et ainsi la *morale de la piété* est une morale en tout cas beaucoup plus antique que celle qui demande des actions altruistes.

97. Le plaisir dans la morale.

Une espèce importante de plaisir, et par là de source de la moralité, provient de l’habitude. On fait l’habituel plus aisément, mieux, partant plus volontiers, on en ressent un plaisir, et l’on sait par l’expérience que l’habituel a fait ses preuves, qu’il a donc une utilité ; Une coutume avec laquelle on peut vivre est démontrée salutaire, profitable, en opposition à toutes les tentatives neuves, non encore éprouvées. La coutume est, par suite, l’union de l’agréable et de l’utile, en outre elle n’exige aucune réflexion. Sitôt que l’homme peut exercer une contrainte, il l’exerce pour conserver et propager ses coutumes, car à ses yeux elles sont la sagesse garantie. De même une communauté d’individus contraint chaque élément isolé à une même coutume. On commet là cette faute de raisonnement : parce qu’on se trouve bien d’une coutume, ou du moins parce que par son moyen on conserve son existence, cette coutume est nécessaire, car elle passe pour la possibilité *unique* dont on peut se bien trouver ; le bien-être de la vie semble ne provenir que d’elle. Cette conception de l’habituel comme condition d’existence est poussée jusqu’aux plus petits détails de la coutume : comme l’intelligence de la causalité véritable est très réduite chez les peuples et les civilisations de niveau peu élevé, on aspire avec une crainte superstitieuse à ce que tout aille du même pas que soi ; même là où la coutume est pénible, dure, lourde, elle est conservée en vue de son utilité supérieure apparente. On ne sait pas que le même degré de bien-être peut exister avec d’autres coutumes, et que même on peut atteindre des degrés plus élevés. Mais ce dont on se rend bien compte, c’est que toutes les coutumes, fût-ce les plus dures, deviennent avec le temps plus agréables et plus douces,

et que le régime le plus sévère peut se tourner en habitude et par là en plaisir.

98. Plaisir et instinct social.

Par ses rapports avec d’autres hommes, l’homme acquiert une nouvelle espèce de *plaisir*, qui s’ajoute aux sentiments de *plaisir* qu’il tire de lui-même ; par là il étend considérablement le domaine du plaisir en général. Peut-être bien des éléments qui rentrent dans ce genre lui sont-ils venus par héritage des animaux, lesquels éprouvent évidemment du plaisir quand ils jouent ensemble, par exemple la mère avec ses petits. D’autre part, qu’on réfléchisse aux rapports sexuels, qui font que toute femme presque paraît intéressante à tout homme en vue du plaisir, et réciproquement. Le sentiment de plaisir fondé sur les rapports humains fait en général l’homme meilleur ; la joie commune, le plaisir pris ensemble sont accrus ; ils donnent à l’individu de la sécurité, le rendent de meilleure humeur, dissolvent la méfiance, l’envie ; car on se sent mieux soi-même et l’on voit les autres se sentir mieux pareillement. Les *manifestations de plaisir similaires* éveillent l’image de la sympathie, le sentiment d’être des semblables : c’est ce que font aussi les souffrances communes, les mêmes orages, les mêmes dangers, les mêmes ennemis. C’est là-dessus sans doute que se fonde la plus ancienne association : elle a le sens d’une délivrance et d’une protection commune contre un déplaisir qui menace, au profit de chaque individu. Et de cette façon l’instinct social naît du plaisir.

99. Ce qu’il y a d’innocence dans les actions dites méchantes.

Toutes les « méchantes » actions sont motivées par l’instinct de la conservation ou, plus exactement encore, par l’aspiration au plaisir et la fuite du déplaisir chez l’individu ; or, étant ainsi motivées, elles ne sont pas méchantes. « Faire du chagrin en soi » *n’existe pas*, en dehors du cerveau des philosophes, aussi peu que « faire du plaisir en soi » (la pitié au sens de Schopenhauer). Dans la condition sociale *antérieure* à l’État, nous tuons l’être, singe ou homme, qui veut prendre avant nous un fruit de l’arbre, juste quand nous avons faim et courons vers l’arbre : c’est ce que nous ferions encore de l’animal en voyageant dans des contrées sauvages. — Les mauvaises actions qui nous indignent aujourd’hui le plus reposent sur cette erreur, que l’homme qui les commet à notre égard aurait son libre arbitre : que par conséquent il aurait dépendu de son *bon plaisir* de ne pas nous faire ce tort. Cette croyance au bon plaisir éveille la haine, le plaisir de la vengeance, la malice, la perversion entière de l’imagination, au lieu que nous nous fâchons beaucoup moins contre un animal, parce que nous le considérons comme irresponsable. Faire du mal, non par instinct de conservation, mais par *représailles* — est la conséquence d’un jugement erroné, et par cela même également innocent. L’individu peut, dans les conditions sociales antérieures à l’État, traiter d’autres êtres avec dureté et cruauté pour les *effrayer ;* c’est qu’il veut assurer son existence par ces preuves effrayantes de sa puissance. Ainsi agit le violent, le puissant, le fondateur d’État primitif qui se soumet les plus faibles. Il en a le droit, comme l’État le prend

encore aujourd’hui ; ou, pour mieux dire, il n’y a point de droit qui puisse l’empêcher. La première condition pour que s’établisse le terrain de toute moralité, c’est qu’un individu plus fort ou un individu collectif, par exemple la société, l’État, soumette les individus, par conséquent les tire de leur isolement et les réunisse en un lien commun. La moralité ne vient qu’après la *contrainte*, bien plus, elle est elle-même quelque temps encore une contrainte à laquelle on s’attache pour éviter le déplaisir. Plus tard, elle devient une coutume, plus tard encore une libre obéissance, enfin presque un instinct : alors elle est, comme tout ce qui est dès longtemps habituel et naturel, liée à du plaisir — et elle prend le nom de *vertu*.

100. Pudeur.

La pudeur existe partout où il y a un « mystère » ; or c’est là une conception religieuse qui avait, aux plus anciens temps de la civilisation humaine, une grande extension. Partout il y avait des domaines limités, dont le droit divin interdisait l’accès, sauf sous certaines conditions : c’était tout d’abord une interdiction toute locale, en ce sens que certains emplacements ne pouvaient être foulés par le pied des profanes et que, dans leur voisinage, ceux-ci ressentaient épouvante et inquiétude. Ce sentiment fut de diverses façons transporté à d’autres objets, par exemple aux rapports sexuels, qui, étant un privilège et un *adyton* de l’âge plus mûr, devaient être soustraits aux regards de la jeunesse, pour son bien : la garde de ces rapports et leur sanctification étaient l’affaire de plusieurs divinités qui étaient censées placées en sentinelles dans l’appartement nuptial. (En langue turque, cet appartement s’appelle par cette raison Harem, « sanctuaire, » et par conséquent est désigné par le nom usité pour les portiques des mosquées). C’est ainsi que la royauté, centre d’où rayonne la puissance et l’éclat, est pour le sujet un mystère plein de secret et de pudeur : effet dont bien des restes se font encore sentir aujourd’hui chez des peuples qui ne comptent pas d’ailleurs parmi les pudiques. De même le monde entier des états intérieurs, ce qu’on appelle l'« âme », est actuellement encore un mystère pour tous les non-philosophes, à la suite de ce que, pendant un temps infini, il fut cru digne d’une origine divine, de relations avec la divinité : il est par suite un adyton et éveille la pudeur.

101. Ne jugez point.

On doit se garder, en considérant des époques anciennes, de s’engager dans un blâme injuste. L’injustice dans l’esclavage, la cruauté dans la sujétion de personnes et de peuples ne doivent pas se mesurer à notre mesure. Car en ce temps-là l’instinct de la justice n’était pas aussi développé. Qui osera reprocher au Genevois Calvin d’avoir fait brûler le médecin Servet ? Ce fut une action logique, qui découlait de ses convictions, et de même l’Inquisition avait sa justification. Qu’est-ce au reste que le supplice d’un seul homme en comparaison des éternels supplices de l’enfer pour presque tous ? Et cependant cette conception régnait alors par le monde entier, sans que l’horreur bien plus grande en fît un mal essentiel à l’idée d’un Dieu. Chez nous aussi, des sectaires politiques sont traités d’une manière dure et cruelle, mais étant accoutumés à croire à la nécessité de l’État, on ne sent pas en ce cas les cruautés autant que dans ceux où les conceptions nous répugnent. La cruauté envers les animaux qu’on trouve chez les enfants et chez les Italiens se ramène au défaut d’intelligence ; l’animal a été, particulièrement dans l’intérêt de la théorie cléricale, rejeté trop loin derrière l’homme. — Ce qui adoucit encore beaucoup d’horreurs et d’inhumanités dans l’histoire, aux quelles l’on voudrait à peine ajouter foi, c’est cette considération que l’ordonnateur et l’exécuteur sont des personnages différents : le premier n’a pas la vue du fait, ni par conséquent la forte impression sur l’imagination, le second obéit à un supérieur et se sent irresponsable. La plupart des princes et des chefs militaires font aisément, par le manque d’imagination, l’effet d’hommes cruels et durs sans l’être. — L’*Égoïsme n’est pas méchant*, parce que l’idée du « prochain »

— le mot est d’origine chrétienne et ne correspond pas à la réalité — est en nous très faible ; et nous nous sentons libres et irresponsables envers lui presque comme envers la plante et la pierre. La souffrance d’autrui est chose qui doit *s'apprendre :* et jamais elle ne peut être apprise pleinement.

102. « L’homme agit toujours bien… »

Nous ne nous plaignons pas de la Nature comme d’un être immoral, quand elle nous envoie un orage et nous mouille : pourquoi nommons-nous immoral l’homme qui nuit ? Parce que nous admettons ici une volonté libre s’exerçant arbitrairement, là une nécessité. Mais cette distinction est une erreur. En outre : il est des circonstances où nous n’appelons pas immoral même celui qui nuit intentionnellement ; on n’a pas de scrupule, par exemple, à tuer intentionnellement une mouche, simplement parce que son chant nous déplait, on punit intentionnellement le criminel et on le fait souffrir, pour nous garantir, nous et la Société. Dans le premier cas, c’est l’individu qui, pour se conserver ou même pour ne point prendre de déplaisir, fait souffrir intentionnellement : dans le second, c’est l’État. Toute morale admet le mal fait intentionnellement dans le cas de *légitime défense :* c’est-à-dire quand il s’agit de *l’instinct de conservation !* Mais ces deux points de vue suffisent à expliquer toutes les mauvaises actions faites par des hommes contre des hommes : on veut se procurer du plaisir ou s’éviter de la peine ; dans l’un comme dans l’autre sens, il s’agit toujours de l’instinct de conservation. Socrate et Platon ont raison : quoi que l’homme fasse, il fait toujours le bien, c’est-à-dire ce qui lui semble bon (utile), selon son degré d’intelligence, l’étiage actuel de son raisonnement.

103. « L’innocence de la méchanceté ».

La méchanceté n’a pas pour but en soi la souffrance d’autrui, mais sa propre jouissance, sous forme par exemple d’un sentiment de vengeance ou d’une forte excitation nerveuse. Rien que la taquinerie montre quel plaisir il y a à exercer sa puissance sur autrui et à en arriver au sentiment agréable de la supériorité. Maintenant, l’*immoralité* consiste-t-elle à prendre *du plaisir au déplaisir d’autrui ?* La joie de nuire est-elle diabolique, comme le dit Schopenhauer ? Le fait est que nous prenons plaisir dans la nature à rompre des branches, à briser des pierres, à combattre les animaux sauvages, et cela, pour en tirer la conscience de notre force. *Le fait de savoir* qu’un autre souffre par nous rendrait donc immorale ici la même chose à l’égard de laquelle nous nous sentons autrement irresponsables ? Mais si on ne le savait pas, on n’y trouverait pas non plus le plaisir de sa supériorité ; celle-ci ne peut *se manifester* que dans la souffrance d’autrui, par exemple dans la taquinerie. Tout plaisir en lui-même n’est ni bon ni mauvais ; d’où viendrait alors cette distinction que, pour prendre plaisir à soi-même, on n’a pas le droit d’exciter le déplaisir d’autrui ? Uniquement du point de vue de l’utilité, c’est-à-dire de la considération des *conséquences*, d’un déplaisir éventuel, au cas où l’homme lésé, ou l’État qui le représente, ferait attendre un châtiment et une vengeance : cela seul peut à l’origine avoir fourni le motif pour s’interdire de tels actes. — La pitié a aussi peu le plaisir d’autrui pour but que, comme j’ai dit, la méchanceté ne se propose la douleur d’autrui en soi. Car elle cache au moins deux éléments (peut-être bien plus) de plaisir personnel et n’est sous cette forme que le contentement de soi : d’abord il y a le plaisir de l’émotion, telle qu’est la pitié

dans la tragédie, puis, lorsqu'on passe à l'acte, le plaisir de se contenter en exerçant sa puissance. Pour peu qu'en outre une personne qui souffre nous soit très proche, nous nous ôtons à nous-mêmes une souffrance en accomplissant des actes de pitié. — Hormis quelques philosophes, les hommes ont toujours mis la pitié à un rang assez bas dans la série des sentiments moraux : à bon droit.

104. Légitime défense.

Si l’on admet d’une façon générale la légitime défense pour morale, il faut admettre aussi presque toutes les manifestations de l’égoïsme dit immoral : on fait mal, on vole ou on tue pour se conserver ou pour se garantir, pour prévenir une infortune personnelle ; on ment lorsque la ruse et les détours sont le vrai moyen de satisfaire à l’instinct de conservation. *Nuire à dessein*, quand il s’agit de notre existence ou de notre sécurité (conservation de notre bien-être) est admis comme moral ; l’État lui-même nuit au même point de vue, quand il prononce une peine. Ce ne peut naturellement pas être dans l’action de nuire à son insu que réside l’immoralité : là, c’est le hasard qui règne. Y a-t-il donc une espèce d’action de nuire à dessein où il *ne* s’agisse *pas* de notre existence, de la conservation de notre bien-être ? Y a-t-il une manière de nuire à dessein par *méchanceté pure*, par exemple dans la cruauté ? Si l’on ne sait pas le mal que fait son acte, ce n’est pas un acte de méchanceté ; ainsi l’enfant à l’égard de l’animal n’est pas pervers, n’est pas méchant : il l’éprouve et le détruit comme son joujou. Mais *sait*-on jamais pleinement le mal qu’un acte fait à autrui ? La limite où s’étend l’action de notre système nerveux est celle où nous nous garons de la douleur : si elle s’étendait plus loin, jusque dans nos semblables, nous ne ferions de mal à personne (sauf dans les cas où nous nous en faisons à nous-mêmes, où par exemple nous nous taillons pour notre guérison, nous nous fatiguons et faisons des efforts pour notre santé). Nous *concluons* par analogie que quelque chose fait mal à quelqu’un et, par le souvenir et la force de l’imagination, nous pouvons en souffrir nous-mêmes. Mais quelle différence il reste toujours entre le mal de dents et le

mal (pitié) qu'excite la vue du mal de dents ! Ainsi : lorsqu'on nuit soi-disant par méchanceté, le *degré* de la douleur causée nous est dans tous les cas inconnu ; or dans la mesure où il y a *plaisir* à l'acte (sentiment de sa propre puissance, de sa propre forte excitation), l'acte se fait pour conserver le bien-être de l'individu et tombe ainsi sous le même point de vue que la légitime défense, le mensonge légitime. Sans plaisir, point de vie ; le combat pour le plaisir est le combat pour la vie. De savoir si l'individu livre ce combat de sorte que les hommes l'appellent *bon* ou de sorte qu'ils l'appellent mauvais, c'est une question que décident le niveau et la nature de son *intelligence*.

105. La justice rétributive.

Qui a pleinement saisi la théorie de l’irresponsabilité complète ne peut plus ranger sous la catégorie de justice ce que l’on appelle justice des peines et des récompenses : à supposer que la justice consiste à donner à chacun ce qui lui appartient. Car celui qui est puni ne mérite pas la punition ; il est seulement employé comme un moyen de détourner dorénavant de certains actes par la terreur ; de même celui que l’on récompense ne mérite pas la récompense : le fait est qu’il ne pouvait pas agir autrement qu’il n’a agi. Ainsi la récompense n’a d’autre sens que celui d’un encouragement pour lui et pour d’autres, afin de fournir un motif d’actions futures ; l’éloge s’accorde à celui qui court dans la carrière, non à celui qui est au but. Ni peine ni récompense ne sont choses qui reviennent à chacun comme *lui appartenant ;* elles lui sont données par des raisons d’utilité, sans qu’il ait à y prétendre avec justice. Il faut aussi bien dire : « Le sage ne récompense pas parce qu’il a été bien agi », que l’on a dit : « Le sage ne punit pas parce qu’il a été mal agi, mais pour qu’il ne soit plus mal agi. » Si peine et récompense disparaissaient, il disparaîtrait aussi les motifs les plus puissants qui détournent de certains actes, conduisent à certains actes ; l’utilité des hommes en exige le maintien ; et étant donné que peine et récompense, que blâme et éloge agissent de la manière la plus sensible sur la vanité, cette même utilité exige aussi le maintien de la vanité.

106. Au bord de la Cascade.

En contemplant une chute d’eau, nous croyons voir dans les innombrables ondulations, serpentements, brisements des vagues, liberté de la volonté et caprice ; mais tout est nécessité, chaque mouvement peut se calculer mathématiquement. Il en est de même pour les actions humaines ; on devrait pouvoir calculer d’avance chaque action, si l’on était omniscient, et de même chaque progrès de la connaissance, chaque erreur, chaque méchanceté. L’homme agissant lui-même est, il est vrai, dans l’illusion du libre arbitre ; si à un instant la roue du monde s’arrêtait et qu’il y eût là une intelligence calculatrice omnisciente pour mettre à profit cette pause, elle pourrait continuer à calculer l’avenir de chaque être jusqu’aux temps les plus éloignés et marquer chaque trace où cette roue passera désormais. L’illusion sur soi-même de l’homme agissant, la conviction de son libre arbitre, appartient également à ce mécanisme, qui est objet de calcul.

107. Irresponsabilité et innocence.

La complète irresponsabilité de l’homme à l’égard de ses actes et de son être est la goutte la plus amère que le chercheur doit avaler, lorsqu’il a été habitué à voir dans la responsabilité et le devoir les lettres de noblesse de l’humanité. Toutes ses appréciations, ses désignations, ses penchants sont par là devenus sans valeur et faux : son sentiment le plus profond, celui qu’il portait au martyr, au héros, a pris la valeur d’une erreur ; il n’a plus le droit de louer, ni de blâmer, car il ne rime à rien de louer et de blâmer la nature et la nécessité. De même qu’il aime une belle œuvre, mais ne la loue pas, parce qu’elle ne peut rien par elle-même ; tel il est devant une plante, tel il doit être devant les actions des hommes, devant les siennes propres. Il peut en admirer la force, la beauté, la plénitude, mais il ne lui est pas permis d’y trouver du mérite : le phénomène chimique et la lutte des éléments, les tortures du malade qui a soif de guérison sont juste autant des mérites que ces luttes et ces détresses de l’âme où l’on est tiraillé par divers motifs en divers sens, jusqu’à ce qu’enfin on se décide pour le plus puissant — comme on dit (mais en réalité, jusqu’à ce que le plus puissant décide de nous). Mais tous ces motifs, quelque grands noms que nous leur donnions, sont sortis des mêmes racines où nous croyons que résident les poisons malfaisants ; entre les bonnes et les mauvaises actions, il n’y a pas une différence d’espèce, mais tout au plus de degré. Les bonnes actions sont de mauvaises actions sublimées : les mauvaises actions sont de bonnes actions grossièrement, sottement accomplies. Un seul désir de l’individu, celui de la jouissance de soi-même (uni à la crainte d’en être frustré), se satisfait dans toutes les circonstances, de quelque façon que

l’homme puisse, c’est-à-dire doive agir ; que ce soit en actes de vanité, de vengeance, de plaisir, d’intérêt, de méchanceté, de perfidie, que ce soit en actes de sacrifice, de pitié, de recherche scientifique. Les degrés du jugement décident dans quelle direction chacun se laissera entraîner par ce désir ; il y a continuellement présente à chaque société, à chaque individu, une hiérarchie des biens d’après laquelle il détermine ses actes et juge ceux d’autrui. Mais cette échelle de mesure se transforme continuellement, beaucoup d’actes s’appellent méchants et ne sont que bêtes, parce que le niveau de l’intelligence qui s’est décidée pour eux était très bas. Mieux encore, en un certain sens, aujourd’hui encore *tous* les actes sont bêtes, parce que le niveau le plus élevé de l’intelligence humaine qui peut être atteint actuellement sera sûrement encore dépassé : et alors, en regardant en arrière, toute *notre* conduite et tous *nos* jugements paraîtront aussi bornés et irréfléchis que la conduite et les jugements de peuplades sauvages arriérées nous apparaissent aujourd’hui bornés et irréfléchis. — Se rendre compte de tout cela peut causer une profonde douleur, mais il y a une consolation : ces douleurs-là sont des douleurs d’enfantement. Le papillon veut briser son enveloppe, il la déchiquette, il la déchire : alors vient l’aveugler et l’enivrer la lumière inconnue, l’empire de la liberté. C’est dans des hommes qui sont *capables* de cette tristesse — qu’ils seront peu — que se fait le premier essai de savoir si l’humanité, de *morale* qu’elle est, *peut se transformer en sage*. Le soleil d’un Évangile nouveau jette son premier rayon sur les plus hauts sommets dans les âmes de ces isolés : là les nuages s’accumulent plus épais que partout ailleurs, et côte à côte règnent la clarté la plus pure et le plus sombre crépuscule. Tout est nécessité — ainsi parle la science nouvelle : et cette science elle-même est nécessaire. Tout est innocence : et la science est la voie qui mène à pénétrer cette innocence. Si la volupté, l’égoïsme, la vanité sont *nécessaires* à la production des phénomènes moraux et de leur floraison la plus haute, le sens de la vérité et de la justice de la connaissance ; si l’erreur et l’égarement de l’imagination a été l’unique moyen par lequel

l’humanité pouvait s’élever peu à peu à ce degré d’éclairement et d’affranchissement de soi-même — qui oserait être triste d’apercevoir le but où mènent ces chemins ? Tout dans le domaine de la morale est modifié, changeant, incertain, tout est en fluctuation, il est vrai : mais aussi *tout est en cours :* et vers un seul but. L’habitude héréditaire des erreurs d’appréciation, d’amour, de haine, a beau continuer d’agir en nous, sous l’influence de la science en croissance elle se fera plus faible : une nouvelle habitude, celle de comprendre, de ne pas aimer, de ne pas haïr, de voir de haut, s’implante insensiblement en nous dans le même sol et sera, dans des milliers d’années, peut-être assez puissante pour donner à l’humanité la force de produire l’homme sage, innocent (ayant conscience de son innocence), aussi régulièrement qu’elle produit actuellement l’homme non sage, injuste, ayant conscience de sa faute — *c’est-à-dire l’antécédent nécessaire, non pas l’opposé de celui-là.*

Chapitre III – La vie religieuse

108. La double lutte contre le mal.

Quand un mal nous atteint, on peut en venir à bout ou bien en en supprimant la cause, ou bien en modifiant l'effet qu'il produit sur notre sensibilité : donc, par un changement du mal en un bien, dont l'utilité ne se révélera peut-être que plus tard. La Religion et l'Art (ainsi que la philosophie métaphysique) s'efforcent de provoquer le changement de sensation, soit par le changement de notre jugement sur les faits de notre vie (par exemple à l'aide du principe : « Dieu châtie celui qu'il aime »), soit en éveillant un plaisir tiré de la douleur, de l'émotion en général (c'est d'où l'art du tragique prend son point de départ). Plus un individu a de penchant à interpréter et à justifier, moins il prendra en considération les causes du mal et moins il les écartera ; l'adoucissement et l'assoupissement momentanés, comme ils sont employés par exemple pour le mal de dents, lui suffisent même dans les souffrances les plus graves. Plus l'empire des religions et de tous les arts de narcotisme perd de terrain, plus strictement les hommes se proposent la véritable suppression des maux, ce qui tombe, il est vrai, mal pour les poètes tragiques — car on trouve pour la tragédie toujours moins de matière, parce que le domaine du destin impitoyable, inéluctable, se fait toujours plus étroit, — mais plus mal encore pour les prêtres : car ceux-ci n'ont vécu jusqu'ici que de l'assoupissement des maux humains.

109. Connaissance est douleur.

Qu’on aimerait à faire de ces affirmations fausses des *homines religiosi*, qu’il y a un Dieu, qu’il exige de nous le bien, qu’il est surveillant et témoin de toute action, de tout moment, de toute pensée, qu’il nous aime, que dans tout malheur il veut notre plus grand bien, — qu’on aimerait à en faire l’échange contre des vérités qui seraient aussi salutaires, calmantes et bienfaisantes que ces erreurs ! Mais de telles vérités n’existent pas ; la philosophie peut tout au plus leur opposer à son tour des apparences métaphysiques (au fond, également des faussetés). Mais c’est justement ce qui fait la tragédie, qu’on ne peut *croire* ces dogmes de la religion et de la métaphysique, si l’on a dans la tête et le cœur la stricte méthode de la vérité, et d’un autre côté, qu’on est devenu, par l’évolution de l’humanité, assez tendre, excitable, passionné, pour avoir absolument besoin de moyens de salut et de consolation du genre le plus élevé ; d’où vient ainsi le danger que l’homme s’ensanglante au contact de la vérité reconnue, plus exactement : de l’erreur pénétrée. C’est ce qu’exprime Byron en vers immortels :

Sorrow is knowledge : they who know the most
must mourn the deepest o’er the fatal truth,
the Tree of Knowledge is not that of Life[51].

Contre de tels soucis, aucun moyen n’est d’un secours meilleur que d’évoquer la magnifique frivolité d’Horace, au moins pour les pires erreurs et les éclipses du soleil de l’âme, et de se dire à soi-même avec lui :

Quid aeternis minorem
Consiliis animam fatigas ?

Cur non sub alta vel platano vel hac
Pinu jacentes[6] —

Mais assurément frivolité ou mélancolie de tout degré vaut mieux qu'un recul romantique et une retraite en bon ordre, un rapprochement avec le christianisme, sous quelque forme que ce soit : car avec lui on ne peut, suivant l'état actuel de la connaissance, décidément plus s'entendre, sans souiller incurablement sa *conscience intellectuelle* et la trahir vis-à-vis de soi-même et d'autrui. Ces douleurs peuvent être assez pénibles : mais on ne peut sans douleur devenir un guide et un éducateur de l'humanité ; et malheur à celui qui voudrait l'essayer et n'avoir plus cette pure conscience !

110. La vérité dans la religion.

Dans la période de raisonnement, on n'a pas été juste envers l'importance de la religion, il n'y a pas à en douter : mais il est aussi assuré que, dans la réaction contre le raisonnement qui suivit, on dépassa de nouveau la justice d'un grand pas, en traitant les religions avec amour, même avec passion, et en leur attribuant par exemple une profonde compréhension du monde, que dis-je ? la plus profonde de toutes ; que la science n'aurait qu'à dépouiller du vêtement dogmatique pour posséder la « vérité » sous une forme non mythique. Les religions doivent donc — telle était l'affirmation des adversaires de l'explication — exprimer *sensu allegorico*, par égard à l'intelligence de la masse, cette sagesse de toute antiquité, qui est la sagesse en soi, en ce sens que toute véritable science de l'âge moderne aurait ramené à elle au lieu d'éloigner d'elle : de sorte qu'entre les plus anciens sages de l'humanité et tous ceux qui suivirent régnerait une harmonie et même une identité de vues, et qu'un progrès des connaissances — supposé qu'on voulût en parler — se rapporterait non pas au principe, mais à sa communication. Toute cette conception de la religion et de la science est erronée à fond ; et personne n'oserait s'en déclarer partisan aujourd'hui encore, si l'éloquence de Schopenhauer ne l'avait prise sous sa garde : cette éloquence à la voix claire et qui pourtant ne parvient à ses auditeurs qu'après un âge d'hommes. S'il est certain qu'on peut, de l'explication religioso-morale de l'homme et du monde par Schopenhauer, tirer beaucoup de profit pour l'intelligence du christianisme et d'autres religions, aussi est-il certain que, sur *la valeur de la religion pour la connaissance*, il s'est trompé. Lui-même n'était en cela qu'un élève trop docile des

maîtres de la science de son temps, qui sacrifiaient tous de concert au romantisme et avaient abdiqué l'esprit de raisonnement né à notre époque actuelle, il n'aurait pu du tout parler du *sensus: allegoricus* de la religion, il aurait plutôt rendu hommage à la vérité, comme il en avait coutume, en ces termes : *jamais encore religion n'a, ni médiatement ni immédiatement, ni en dogme ni en parabole, contenu une vérité*. Car c'est de l'inquiétude et du besoin que chacune est née, c'est sur les erreurs de la raison qu'elle s'est insinuée dans l'existence ; elle a peut-être parfois, étant mise en péril par la science, introduit mensongèrement dans son système une théorie philosophique, afin qu'on l'y trouvât plus tard établie : mais c'est là un tour de théologiens, du temps où une religion doute déjà d'elle-même. Ces tours de la théologie, qui, à la vérité, ont été pratiqués de bonne heure dans le christianisme, religion d'un âge érudit, pénétré de philosophie, ont conduit à cette superstition du *sensus allegoricus*, mais plus encore la coutume des philosophes (notamment des amphibies, philosophes poètes et artistes philosophants) de traiter d'une façon générale tous les sentiments qui se trouvaient en eux comme essence fondamentale de l'homme, et d'attribuer ainsi à leurs propres sentiments religieux une influence considérable sur la construction de leurs systèmes. Comme les philosophes philosophaient plus d'une fois sous l'influence traditionnelle d'habitudes religieuses, ou du moins sous l'empire hérité de longue date de ce fameux « besoin métaphysique », ils arrivaient à des opinions théoriques qui avaient en effet avec les opinions religieuses, judaïques ou chrétiennes ou indiennes, un grand air de ressemblance, — comme les enfants en ont d'habitude avec leurs mères : sauf que, dans ce cas, les pères ne s'expliquaient pas clairement, en voyant cette maternité, comment cela pouvait bien se faire, — mais, dans l'innocence de leur admiration, inventaient des fables sur la ressemblance de famille de la Religion et de la Science. En réalité, il n'existe entre les religions et la science véritable ni parenté, ni amitié, ni même inimitié : elles vivent sur des planètes différentes. Toute philosophie qui fait place

dans l’obscurité de ses vues dernières à l’éclat d’une queue de comète religieuse rend suspect en soi tout ce qu’elle propose comme science : tout cela est également de la religion, quoique sous le déguisement de la science. — Au demeurant : si tous les peuples étaient d’accord sur certaines matières religieuses, par exemple l’existence d’un Dieu (ce qui, par parenthèse, n’est pas vrai dans l’espèce), cela ne serait toujours qu’un *argument contre* ces matières affirmées, par exemple l’existence d’un Dieu : le *consensus gentium* et généralement *hominum* ne peut équitablement servir de garant qu’à une bêtise. Au contraire, il n’y a pas du tout de *consensus omnium sapientium*, à l’égard d’une seule matière, sauf cette exception dont parle le vers de Goethe :

Tous les plus sages de tous les temps
Sourient et hochent la tête et sont d’accord pour dire ;
Folie, de s’entêter à l’amélioration des fous !
Enfants de la sagesse, ô tenez les sots
Juste pour des sots, ainsi qu’il convient !

Soit dit sans vers ni rime et appliqué à notre cas : le *consensus sapientium* consiste à tenir le *consensus gentium* pour une bêtise.

111. Origine du culte religieux.

Si nous nous reportons dans les temps où la vie religieuse fleurissait le plus fort, nous trouvons une conviction fondamentale que nous ne partageons plus, et par là nous nous voyons une fois pour toutes fermées les portes de la vie religieuse : elle concerne la nature et les relations avec elle. On ne sait dans ces temps-là rien encore des lois naturelles ; ni pour la terre ni pour le ciel il n'y a de nécessité ; une saison, le lever du soleil, la pluie, peut venir ou bien aussi manquer. Il y a manque absolu de toute conception de causalité *naturelle*. Si l'on rame, ce n'est pas la rame qui meut le navire, mais ramer n'est qu'une cérémonie magique par laquelle on contraint un démon à mouvoir le vaisseau. Toutes les maladies, la mort elle-même, sont le résultat d'influences magiques. Il n'y a jamais, dans la maladie et la mort, de marche naturelle ; l'idée de « développement naturel » manque entièrement ; elle ne commence à paraître que chez les anciens Grecs, c'est à-dire dans une phase très tardive de l'humanité, dans la conception de la *Moira* qui trône au-dessus des dieux. Quand un homme tire de l'arc, il y a toujours près de lui une main et une force irrationnelles ; les sources jaillissent-elles soudainement, on pense d'abord à des démons souterrains et à leurs artifices ; ce doit être la flèche d'un dieu sous l'action invisible de laquelle un homme tombe tout d'un coup. Dans les Indes, un menuisier a coutume (selon Lubbock) d'offrir des sacrifices à son marteau, à sa hache et à ses autres outils ; un brahmane traite de même le roseau dont il écrit, un soldat les armes qu'il emploie en campagne, un maçon sa truelle, un laboureur sa charrue. Toute la nature est, dans la conception d'hommes religieux, un total d'actes d'êtres conscients et voulants, un

énorme composé de *caprices*. Il n'y a lieu, à l'égard de tout ce qui est hors de nous, à aucune conclusion que quelque chose sera de telle ou telle façon, *doit* arriver de telle ou telle façon ; ce qu'il y a de presque sûr, ce qui est objet de calcul, c'est nous : l'homme est la *règle*, la nature *l'absence de règle* — cette proposition enferme la conviction fondamentale qui domine les antiques civilisations grossières, productrices en religion. Nous autres hommes d'à présent, nous sentons juste au rebours : plus l'homme se sent maintenant riche intérieurement, plus polyphone se fait la musique et le bruit de son âme, plus puissamment agit sur lui l'unité de la nature ; nous reconnaissons tous avec Gœthe dans la nature le grand moyen d'équilibre pour les âmes modernes, nous entendons le battement de pendule de cette grande horloge avec une aspiration au repos, au recueillement et au calme, comme si nous pouvions nous imbiber de cette unité et par là seulement arriver à la jouissance de nous-mêmes. Autrefois c'était l'opposé : si nous songeons aux états grossiers et primitifs des peuples ou si nous voyons de près les sauvages actuels, nous les trouvons déterminés de la manière la plus forte par la *loi*, la *tradition :* l'individu y est lié presque automatiquement et se meut avec la régularité d'une pendule. Pour lui la nature — l'inconcevable, la terrible, la mystérieuse nature — doit apparaître comme l'*empire de la liberté*, de l'arbitraire, de la puissance supérieure, même absolument comme un degré de l'être au-dessus de l'homme, comme Dieu. Mais alors chaque individu, dans des temps et des états pareils, sent que son existence, son bonheur, celui de sa famille, de l'État, le succès de toutes les entreprises, dépendent de ces caprices de la nature : quelques phénomènes naturels doivent se produire en temps opportun, d'autres en temps opportun manquer. Comment exercer une influence sur ces effrayants inconnus, comment lier l'empire de la liberté ? Voilà ce qu'on se demande, ce qu'on cherche anxieusement : n'y a-t-il donc pas de moyens de rendre ces puissances aussi réglées par une tradition et une loi, que tu es réglé toi-même ? — La réflexion des hommes qui croient à la magie et au miracle aboutit à

imposer une loi à la nature et, pour parler bref, le culte religieux est le résultat de cette réflexion. Le problème que ces hommes se proposent est, de la façon la plus étroite, apparenté à celui-ci : comment la race *plus faible* peut-elle dicter cependant des lois à la *plus forte*, la déterminer, diriger ses actions (à l'égard de la plus faible) ? On pensera d'abord à la plus innocente espèce de contrainte, cette contrainte que l'on exerce quand on a gagné la *sympathie* de quelqu'un. Par des supplications et des prières, par la soumission, par l'obligation à des présents et des offrandes réguliers, par des célébrations flatteuses, il est donc aussi possible d'exercer une contrainte sur les puissances de la nature, étant donné qu'on se les est rendues sympathiques : l'amour enchaîne et est enchaîné. Alors on peut conclure des *contrats*, dans lesquels on s'oblige réciproquement à une conduite déterminée, on donne des gages et on échange des serments. Mais bien plus importante est une espèce de contrainte plus forte, par la magie et l'enchantement. De même que l'homme, avec l'aide de l'enchanteur, sait causer du dommage à un ennemi quoique plus fort, et le tient dans l'angoisse devant lui, de même que le philtre d'amour agit au loin, ainsi l'homme plus faible croit pouvoir déterminer aussi les esprits plus puissants de la nature. Le principal moyen d'enchantement est d'avoir en sa puissance quelque chose qui est la propriété de quelqu'un, des cheveux, des clous, quelque mets de sa table, voire même son image, son nom. Ainsi muni on peut procéder à l'enchantement ; car la supposition fondamentale est : à tout être spirituel appartient quelque chose de corporel ; par son aide on est capable d'enchaîner l'esprit, de lui faire tort, de l'anéantir ; l'élément corporel donne la prise avec laquelle on peut saisir le spirituel. De même donc que l'homme influence l'homme, de même il influence aussi un esprit de la nature quelconque ; car celui-ci aussi a son élément corporel, par où il est à saisir. L'arbre et, comparé avec lui, le germe dont il est sorti, — ce parallèle énigmatique semble prouver que dans l'une et l'autre forme un seul et même esprit s'est incorporé, tantôt petit, tantôt grand. Une pierre qui roule soudain est le

corps dans lequel agit un esprit ; si sur une plaine isolée se trouve un bloc énorme, il paraît impossible de penser à une force humaine qui l'aurait transporté là, c'est donc la pierre qui s'est amenée de son mouvement propre, autrement dit : il faut qu'elle donne asile à un esprit. Tout ce qui a un corps est accessible à l'enchantement, partant aussi les esprits de la nature. Si un dieu est directement lié à son image, on peut donc aussi exercer contre lui une contrainte tout à fait directe (en refusant de le nourrir par les sacrifices, en le flagellant, en le mettant aux liens, etc.). Les petites gens en Chine, pour arracher la faveur de leur dieu qui leur fait défaut, attachent avec des chaînes l'image de celui qui les a abandonnés, la mettent en pièces, la traînent par les rues à travers les amas de fumier et d'ordures. « Chien d'esprit, disent-ils, nous t'avons fait habiter un temple magnifique, nous t'avons joliment doré, nous t'avons bien engraissé, nous t'avons offert les sacrifices, et cependant tu es si ingrat. » De pareilles mesures de rigueur contre des images de saints et de la Mère de Dieu, quand ils ne voulaient pas faire leur devoir, en temps par exemple de peste et de sécheresse, se sont produites encore pendant ce siècle dans des pays catholiques.

Toutes ces relations magiques avec la nature donnent naissance à d'innombrables cérémonies ; et enfin, quand le brouillamini en est devenu trop grand, on s'efforce de les ordonner, de les systématiser, de façon que l'on croit s'assurer la marche favorable de tout le cours de la nature, notamment de la grande révolution annuelle, par la marche correspondante d'un système de procédure. Le sens du culte religieux est de *déterminer* et d'enrôler la nature au profit de l'homme, par conséquent de lui *imprimer un caractère de légalité qu'elle n'a pas d'avance*, au lieu qu'à l'époque actuelle c'est la légalité de la nature qu'on veut *connaître* pour pénétrer en elle. Bref, le culte religieux repose sur les idées d'enchantement d'homme à homme ; et l'enchanteur est plus ancien que le prêtre. Mais il repose aussi sur d'autres idées plus nettes ; il suppose les relations sympathiques d'homme à homme, l'existence de la bienveillance, de la reconnaissance,

de l’audience accordée aux suppliants, des contrats entre ennemis, du prêt des garanties, du droit à la protection de la propriété. L’homme, même à des degrés très inférieurs de civilisation, n’est pas vis-à-vis de la nature dans la situation d’un faible esclave, il *n*’en est *pas* nécessairement le serviteur passif : au degré *grec* de religion, principalement dans les rapports avec les dieux olympiens, on doit même penser à l’existence commune de deux castes, l’une plus noble, plus puissante, et l’autre moins noble ; mais toutes deux s’appartiennent en quelque sorte par leur origine et sont d’une seule espèce, elles n’ont pas à rougir l’une de l’autre. Là est la noblesse de la religiosité grecque.

112. À propos de certains antiques appareils de sacrifice.

Combien de sentiments sont perdus pour nous, on peut le voir, par exemple, dans l’union de la farce, même de l’obscénité, avec le sentiment religieux : le sentiment de la possibilité de ce mélange disparaît, nous ne comprenons plus qu’historiquement qu’il a existé, dans les fêtes de Déméter et de Dionysos, dans les Jeux de Pâques elles mystères chrétiens : mais enfin nous reconnaissons encore le sublime allié au burlesque et choses analogues, le touchant combiné avec le ridicule : c’est ce que peut-être un âge postérieur ne comprendra plus davantage.

113. Le Christianisme comme antiquité.

Lorsque, par un matin de dimanche, nous entendons vibrer les vieilles cloches, nous nous demandons : Est-ce bien possible ! cela se fait pour un Juif crucifié il y a deux mille ans, qui se disait le Fils de Dieu. La preuve d'une pareille affirmation manque. — Assurément la religion chrétienne est dans nos temps une antiquaille subsistante d'un temps fort reculé, et le fait que l'on donne généralement créance à son affirmation, — tandis qu'on est d'ailleurs devenu si sévère dans l'examen des assertions — est peut-être la pièce la plus antique de l'héritage. Un Dieu qui fait des enfants à une mère mortelle ; un sage qui recommande de ne plus travailler, de ne plus tenir d'assises, mais d'être attentif aux signes de la fin du monde imminente ; une justice qui accepte l'innocent comme victime suppléante ; quelqu'un qui commande à ses disciples de boire son sang ; des prières pour obtenir des miracles ; des péchés commis contre un Dieu, expiés par un Dieu ; la peur d'un au-delà, dont, la mort est la porte ; la figure de la croix comme symbole, dans un temps qui ne connaît plus la signification et la honte de la croix — quel vent de frisson nous arrive de tout cela, comme sortant du sépulcre de passés très antiques ! Croirait-on que l'on croie encore à pareille chose ?

114. Ce qui n’est pas grec dans le Christianisme.

Les Grecs ne voyaient pas les dieux homériques au-dessus d’eux comme des maîtres, et eux-mêmes au-dessous des dieux comme des valets, ainsi que les Juifs. Ils ne voyaient en eux que le mirage des exemplaires les plus réussis de leur propre caste, partant un idéal, et non le contraire de leur propre être. On se sent parents les uns des autres, il se forme un intérêt réciproque, une espèce de symmachie. L’homme prend une noble idée de soi quand il se donne de pareils dieux, et se place dans une relation semblable à celle de la petite noblesse à la grande ; au lieu que les peuples italiens avaient une vraie religion de paysans, en continuelle inquiétude vis-à-vis de puissances malignes et capricieuses et d’esprits-bourreaux. Là où les dieux olympiens reculaient, la vie grecque aussi était plus sombre et plus inquiète. — Le christianisme, au contraire, écrasait et brisait l’homme complètement et l’enfouissait comme en un bourbier profond : dans le sentiment d’une entière abjection, il faisait alors tout d’un coup briller l’éclat d’une miséricorde divine, si bien que l’homme surpris, étourdi de la grâce, poussait un cri de ravissement et pour un instant croyait porter en soi le ciel tout entier. C’est à cet excès maladif du sentiment, à la profonde corruption de tête et de cœur qu’il nécessite, que poussent, toutes les inventions psychologiques du christianisme : il veut anéantir, briser, étourdir, enivrer, il n’y a qu’une chose qu’il ne veut point : la *mesure*, et c’est pour cela qu’il est, au sens le plus profond, barbare, asiatique, sans noblesse, non-grec.

115. Être religieux avec avantage.

Il y a des gens honnêtes et bons commerçants, que la religion galonné comme d’un liseré d’humanité supérieure : ceux-là font très bien d’être religieux, cela les embellit. — Tous les hommes qui ne s’entendent pas à quelque métier des armes — la parole et la plume étant comprises parmi les armes — sont serviles : pour de telles gens, la religion chrétienne est fort utile, car la servilité prend alors l’aspect de vertus chrétiennes et en est étonnamment embellie. — Des gens à qui leur vie journalière apparaît trop vide et monotone deviennent facilement religieux ; cela est compréhensible et pardonnable, sauf qu’ils n’ont aucun droit à réclamer de la religiosité de ceux pour qui la vie journalière ne coule pas vide et monotone.

116. Le chrétien ordinaire.

Si le christianisme avait raison avec ses phrases de Dieu vengeur, d'état général de péché, d'élection de la grâce et de danger d'une damnation éternelle, ce serait un signe de faiblesse d'esprit et de manque de caractère, de *ne pas* se faire prêtre, apôtre ou missionnaire et travailler avec crainte et tremblement exclusivement à son propre salut ; ce serait un non-sens de perdre ainsi de vue l'avantage éternel pour la commodité d'un temps. Supposé que généralement il y a *foi*, le chrétien ordinaire est une figure pitoyable, un homme qui ne sait réellement pas compter jusqu'à trois, et qui du reste, précisément à cause de son incapacité mentale de calculer, ne méritait pas d'être aussi durement châtié que le christianisme le lui promet.

117. De l’habileté du Christianisme.

C’est un truc du christianisme, d’enseigner si hautement la totale indignité, peccabilité et contemptibilité de l’homme en général, que le mépris des contemporains n’est plus possible avec cela. « Qu’il pèche tant qu’il veut, il ne se distingue pas néanmoins essentiellement de moi ; c’est moi qui suis indigne et méprisable à tous les degrés », voilà ce que se dit le chrétien. Mais même ce sentiment a perdu son aiguillon le plus aigu, parce que le chrétien ne croit pas à sa contemptibilité individuelle : il est méchant comme homme en général et se repose un peu sur l’axiome : nous sommes tous pareils.

118. Changement de personnel.

Aussitôt qu’une religion devient *dominante,* elle a pour adversaires tous ceux qui avaient été ses premiers prosélytes.

119. Destinée du Christianisme.

Le christianisme est né pour donner au cœur un soulagement ; mais maintenant il lui faut d’abord accabler le cœur, pour pouvoir ensuite le soulager. Conséquemment il périra.

120. La preuve du plaisir.

L’opinion agréable est agréée pour vraie : c’est la preuve du plaisir (ou, comme dit l’Église, la preuve de la force), dont toutes les religions sont si fières, alors qu’elles devraient en rougir. Si la foi ne rendait pas heureux, il n’y aurait pas de foi : combien peu de valeur elle doit donc avoir !

121. Jeux dangereux.

Celui qui fait aujourd’hui place en lui-même au sentiment religieux doit aussi l’y laisser croître, il ne peut faire autrement. Alors son être se transforme peu à peu, les parties dépendantes, limitrophes de l’élément religieux, y prennent la prééminence, tout l’horizon de son jugement et de son sentiment est entouré de nuages, couvert d’ombres religieuses qui passent. Le sentiment ne peut rester en repos ; qu’on se mette donc en garde.

122. Les disciples aveugles.

Tant qu’un homme connaît très bien les forces et les faiblesses de sa théorie, de son art, de sa religion, sa force est encore petite. Le disciple et l’apôtre qui n’a point d’yeux pour les faiblesses de la théorie, de la religion, etc., aveuglé par la vue de son maître et sa piété envers lui, a donc ordinairement plus de puissance que le maître. Sans les disciples aveugles, jamais encore l’influence d’un homme et de son œuvre n’est devenue grande. Aider au triomphe d’une idée n’a souvent d’autre sens que : l’associer si fraternellement à la sottise que le poids de la seconde emporte aussi la victoire pour la première.

123. Émiettement des églises.

Il n’y a pas assez de religion dans le monde pour anéantir seulement les religions.

124. Impeccabilité de l’homme.

Si l’on a compris comment « le péché est venu au monde », à savoir par des erreurs de la raison, en vertu desquelles les hommes se prennent réciproquement, bien plus, l’individu se prend lui-même, pour plus noir et méchant que ce n’est en effet le cas, toute la sensibilité est fort soulagée, et hommes et monde apparaissent de temps à autre dans une auréole d’innocence, au point qu’un homme peut s’y trouver foncièrement bien. L’homme est au milieu de la nature toujours l’enfant en soi. Cet enfant rêve sans doute parfois un pénible rêve angoissant, mais lorsqu’il ouvre les yeux, il se revoit toujours au paradis.

125. Irréligiosité des artistes.

Homère est parmi ses dieux si bien chez lui et, en sa qualité de poète, se trouve avec eux si à l’aise qu’il faut absolument qu’il ait été foncièrement irréligieux ; avec la matière que lui proposait la croyance populaire, — une superstition sèche, grossière, en partie affreuse, — il se comportait d’une manière aussi libre que le sculpteur avec sa glaise, partant avec le même sans-gêne que possédèrent Eschyle et Aristophane, et par où, dans les temps modernes, les grands artistes de la Renaissance, ainsi que Shakespeare et Gœthe, se distinguèrent.

126. Art et facultés de l’interprétation fausse.

Toutes les visions, les effrois, les accablements, les enchantements du saint sont des états morbides connus, que lui-même, en raison d’erreurs religieuses et psychologiques enracinées, *interprète* seulement d’autre façon, c’est-à-dire non comme des maladies. — Ainsi peut-être aussi le démon de Socrate est-il une maladie de l’ouïe, que lui-même, conformément à sa tendance morale dominante, s’explique seulement d’autre façon qu’il ne ferait aujourd'hui. Il n’en va pas autrement de la folie et du délire des prophètes et des prêtres d’oracles ; c’est toujours le degré de savoir, d’imagination, d’effort, de moralité dans la tête et le cœur des *interprètes*, qui en a *fait* tout cela. Parmi les facultés les plus grandes de ces hommes que l’on appelle génies et saints, il faut mettre celle de se procurer à eux-mêmes des interprètes qui les *mésentendent* pour le salut de l’humanité.

127. Vénération de la folie.

Comme on remarquait qu’une émotion rendait souvent la tête plus claire et évoquait d’heureuses inspirations, on pensait que par les émotions les plus fortes on prenait part aux inspirations et aux impressions les plus heureuses : et ainsi l’on vénérait les fous, comme étant les sages et les donneurs d’oracles. Il y a là à la base un raisonnement faux.

128. Promesses de la science.

La science moderne a pour but : aussi peu de douleur que possible, aussi longue vie que possible— par conséquent une sorte de félicité éternelle, à la vérité fort modeste en comparaison des promesses des religions.

129. Donation défendue.

Il n’y a pas assez d’amour et de bonté dans le monde, pour avoir le droit d’en faire encore des donations à des êtres imaginaires.

130. Survivance du culte religieux dans la conscience.

L’Église catholique, et avant elle tout culte antique, disposait de tout le domaine de moyens par lesquels l’homme est transporté dans des dispositions extraordinaires et arraché au froid calcul de l’intérêt ou à la pensée de la raison pure. Une Église qui fait trembler par des accents profonds, les appels sourds, réguliers, attirants d’une armée de prêtres qui transmet involontairement son excitation à la communauté et la fait être aux écoutes presque anxieusement, comme si un miracle s’apprêtait, l’émanation de l’architecture qui, demeure d’une divinité, s’étend à l’infini et fait redouter dans tous les espaces sombres l’éveil de cette divinité — qui voudrait ramener de tels phénomènes aux hommes, si les conditions préalables n’en sont plus crues ? Mais les résultats de tout cela ne sont néanmoins pas perdus : le monde intérieur des dispositions sublimes, émues, extatiques, profondément, déchirées, heureuses d’espérance, est devenu inné aux hommes principalement par le culte ; ce qui en existe dans l’âme a été cultivé en grand lorsqu’il germait, croissait et fleurissait.

131. Ressouvenirs religieux.

Si fort que l’on se croie déshabitué de la religion, cela n’en est pas, arrivé au point qu’on n’eut pas déplaisir à éprouver des sentiments et des dispositions religieuses sans contenu intelligible, par exemple dans la musique : et quand une philosophie nous expose la justification d’espérances métaphysiques, de la profonde paix de l’âme qu’on doit leur demander, et par exemple parle « de tout l’Évangile certain dans le regard de la Madone chez Raphaël », nous accueillons de pareilles expressions et démonstrations avec une disposition particulièrement cordiale : le philosophe a ici trop de facilité à prouver, il répond par ce qu’il lui plaît de donner à un cœur qui se plaît à le prendre. À ce propos, l’on remarque combien les libres esprits trop peu circonspects ne sont choqués proprement que des dogmes, mais reconnaissent très bien le charme du sentiment religieux ; ils ont peine à laisser aller le dernier à cause des premiers. — La philosophie scientifique doit être fort sur ses gardes pour ne pas aller, en raison de ce besoin — besoin acquis et conséquemment aussi passager— introduire des erreurs en contrebande : même des logiciens parlent de « pressentiments » de la vérité dans la morale et l’art (par exemple du pressentiment, « que l’essence des choses est une ») : c’est pourtant ce qui devrait leur être interdit. Entre les vérités diligemment découvertes et de pareilles choses « pressenties », il reste cet abîme infranchissable que celles-là sont dues à l’intelligence, celles-ci au besoin. La faim ne prouve pas qu’il *y a* un aliment pour la satisfaire, mais elle désire cet aliment. « Pressentir » ne signifie pas : reconnaître à aucun degré l’existence d’une chose, mais la tenir pour possible, dans la mesure où on la désire ou la craint ; le

« pressentiment » ne fait pas avancer d’un pas dans le pays de la certitude. — On croit involontairement que les parties d’une philosophie qui portent un coloris de religion sont mieux prouvées que les autres ; mais c’est au fond le contraire, on a seulement l’intime désir qu’il *puisse* en être ainsi, partant que ce qui rend heureux soit aussi le vrai. Ce désir nous conduit à acheter de mauvaises raisons pour de bonnes.

132. Du besoin de rédemption chrétien.

Par un examen attentif, il doit être possible de trouver au phénomène de l’âme d’un chrétien qu’on appelle le besoin de rédemption, une explication qui soit libre de mythologie : par conséquent purement psychologique. Jusqu’ici, à la vérité, les explications psychologiques des états et des phénomènes religieux ont été dans quelque décri, parce qu’une théologie soi-disant libre menait sur ce domaine son existence stérile : car il y avait chez elle à l’avance, comme on peut le conjecturer d’après l’esprit de son fondateur, Schleiermacher, le dessein arrêté de maintenir la religion chrétienne et de faire subsister la théologie chrétienne ; laquelle, disait-on, devait gagner aux analyses psychologiques des « faits » religieux un nouveau fond et avant tout une nouvelle occupation. Sans nous laisser égarer par de pareils devanciers, nous hasardons l’explication suivante du phénomène en question. L’homme a conscience de certaines actions qui sont au bas de l’échelle habituelle des actions, même il découvre en lui un penchant à des actions de ce genre, qui lui paraît presque aussi immuable que tout son être. Qu’il aimerait à s’essayer dans cette autre sorte d’actions, qui sont reconnues dans l’estime générale pour les plus hautes et les plus grandes, qu’il aimerait à se sentir plein de la bonne conscience que doit donner une pensée désintéressée ! Mais, par malheur, il en reste à ce vœu : le mécontentement de ne pouvoir le satisfaire s’ajoute à toutes les autres sortes de mécontentements qu’ont éveillées en lui son lot d’existence ou les conséquences de ces actions, dites mauvaises ; en sorte qu’il s’ensuit un profond malaise, où l’on cherche du regard un médecin, qui serait capable de supprimer cette cause et toutes les autres. — Cette situation ne serait pas ressentie avec tant

d’amertume si l’homme ne se comparait qu’avec d’autres hommes impartialement : alors certes il n’aurait pas de raison d’être spécialement mécontent de soi, il porterait simplement sa part du fardeau général de mécontentement et d’imperfection humaine. Mais il se compare avec un être, censé capable seulement de ces actions appelées non égoïstes, et vivant dans la conscience perpétuelle d’une pensée désintéressée, avec Dieu ; c’est parce qu’il se regarde en ce clair miroir que son être lui apparaît si sombre, si bizarrement défiguré. Ensuite il est anxieux en pensant à ce même être, attendu qu’il flotte devant son imagination comme une justice punissante : dans tous les détails possibles de la vie, grands et petits, il croit reconnaître son courroux, ses menaces, même sentir par avance les coups de fouet de ses juges et de ses bourreaux. Oui le secourra dans ce danger, qui, par la perspective d’une incommensurable durée de la peine, surpasse en cruauté tous les autres effrois de l’imagination ?

133.

Avant de nous représenter cette situation dans ses conséquences ultérieures, avouons-nous cependant que l'homme n'est pas arrivé dans cette situation par sa faute et son « péché », mais par une série d'erreurs de la raison, que c'est la faute du miroir si son être lui est apparu à ce degré sombre et hideux, et que ce miroir était *son* œuvre, l'œuvre très imparfaite de l'imagination et du jugement humains. Premièrement, un être qui serait capable exclusivement d'actions pures de tout égoïsme est plus fabuleux encore que l'oiseau phénix ; on ne peut se le représenter clairement, par la bonne raison déjà que toute l'idée d'« action non-égoïste », à l'analyse exacte, s'évanouit dans l'air. *Jamais* un homme n'a fait quoi que ce soit qui fût fait exclusivement pour d'autres et sans aucun mobile personnel ; bien mieux, comment *pourrait*-il faire quoi que ce soit qui fût sans rapport à lui, partant sans une nécessité intérieure (laquelle doit cependant avoir toujours sa raison dans un besoin personnel) ? Comment l'*ego* pourrait-il agir sans *ego ?* Un Dieu qui par contre est *tout* amour, tel qu'on l'admet à l'occasion, ne serait capable d'aucune action non-égoïste : à ce propos l'on devrait se souvenir d'une pensée de Lichtenberg, empruntée, il est vrai, à une sphère plus humble : « Nous ne pouvons du tout *sentir* pour d'autres, comme on a coutume de le dire ; nous ne sentons que pour nous. Cette proposition sonne dure, mais elle ne l'est pas, si seulement on l'entend bien. On n'aime ni père, ni mère, ni femme, ni enfant, mais les sentiments agréables qu'ils nous procurent », ou, comme dit La Rochefoucauld : « *Si on croit aimer sa maîtresse pour l'amour d'elle, on est bien trompé*. » C'est pourquoi les actes d'amour sont *prisés* plus haut que d'autres, non pas

certes à cause de leur essence, mais de leur utilité ; qu'on compare là-dessus les recherches déjà citées plus haut. « Sur l'origine des sentiments moraux. » Mais dut un homme souhaiter d'être, comme ce Dieu, tout amour, de faire et de vouloir tout pour d'autres, rien pour soi, c'est là encore une chose impossible, par la raison qu'il lui faut faire *beaucoup* pour lui afin de pouvoir faire quoi que ce soit pour d'autres. Puis, cela suppose que l'autre est assez égoïste pour accepter toujours et toujours à nouveau ce sacrifice, cette vie pour lui : en sorte que les hommes d'amour et de sacrifice ont un intérêt à la conservation des égoïstes sans amour et incapables de sacrifice, et que la haute moralité, pour pouvoir exister, devrait expressément *produire* l'existence de l'immoralité (par où, il est vrai, elle se supprimerait elle-même). — En outre : l'idée d'un Dieu inquiète et humilie tant qu'on y croit, mais quant à la façon dont elle *est née*, c'est sur quoi, dans l'état actuel de l'ethnologie comparée, il ne peut plus y avoir de doute ; et dès que l'on se rend compte de cette naissance, cette croyance est ruinée. Il en va du chrétien, qui compare son être avec celui de Dieu, comme de don Quichotte, qui déprécie sa propre vaillance parce qu'il a en tête les exploits merveilleux des héros de romande chevalerie : l'unité qui dans les deux cas sert de mesure appartient au domaine de la Fable. Mais si l'idée de Dieu est ruinée, il en est de même du sentiment du « péché » comme d'un crime contre des préceptes divins, comme d'une souillure portée à des êtres consacrés à Dieu. Alors il ne reste vraisemblablement que cette inquiétude qui est très parente et très proche de la crainte des châtiments de la justice mondaine ou du mépris des hommes : l'aiguillon le plus cuisant dans le sentiment du péché est désormais brisé, quand on s'aperçoit que l'on a par ses actes violé sans doute la tradition humaine, les préceptes et les commandements humains, mais sans pourtant mettre en péril par là le « salut éternel des âmes » et leurs relations avec la divinité. Si l'homme réussit à la fois à acquérir la conviction philosophique de la nécessité absolue de toutes les actions et de leur complète irresponsabilité, de la convertir en chair et sang, alors disparaîtra aussi ce reste de

remords de conscience.

134.

Si maintenant le chrétien, comme j'ai dit, a été amené au sentiment de mépris de lui-même par quelques erreurs, donc par une fausse explication anti-scientifique de ses actions et de ses sentiments, il doit remarquer avec un extrême étonnement comment cet état de mépris, de remords de conscience, de déplaisir en général, ne tient pas, comment à l'occasion des heures arrivent où tout cela lui a fui de l'âme et où il se sent de nouveau libre et courageux. En vérité, c'est le contentement de soi-même, le bien-être dans sa propre force, de concert avec l'affaiblissement nécessaire de toute excitation profonde par le temps, qui a remporté la victoire : l'homme s'aime de nouveau, il le sent, — mais précisément cet amour neuf, cette neuve estime de soi lui apparaît incroyable, il ne peut y voir que la descente tout imméritée d'un rayon de la grâce d'en-haut. Si auparavant il croyait dans toutes les impressions percevoir des avertissements, des menaces, des punitions et toutes sortes d'indices du courroux divin, il se fait maintenant une interprétation qui donne accès dans ses épreuves à la bonté divine ; cet événement lui advient aimable, cet autre comme une indication secourable, un troisième, et notamment toute sa disposition joyeuse, comme une preuve que Dieu est généreux. De même qu'auparavant, surtout dans l'état de déplaisir, il trouvait de ses actions une explication fausse, de même à présent de ses impressions ; sa disposition consolée est par lui connue comme effet d'une puissance régnant hors de lui, l'amour avec lequel au fond il s'aime lui-même lui apparaît comme un amour divin ; ce qu'il nomme grâce et prélude de la rédemption est en réalité grâce envers lui-même, rédemption de lui-même.

135.

Ainsi : une psychologie fausse déterminée, une certaine espèce de fantaisie dans l’interprétation de ses mobiles et de ses aventures, est la condition nécessaire de ce qu’un homme devient chrétien et ressent le besoin de la rédemption. Voit-on clair dans cet égarement de la raison et de l’imagination, on cesse d’être chrétien.

136. De l’ascétisme et de la sainteté chrétienne.

Autant des penseurs isolés se sont efforcés d’établir, dans ces rares manifestations de la moralité qu’on a coutume d’appeler ascétisme et sainteté, une chose miraculeuse, sous le nez de laquelle tenir la lumière d’une explication raisonnable est déjà presque un crime et un sacrilège : autant est forte à son tour la séduction qui mène à ce crime. Une puissante impulsion naturelle a de tout temps conduit à protester en général contre ces manifestations ; la science étant, comme il a été dit, une imitation de la nature, se permet au moins d’élever des objections contre leur prétendue inexplicabilité, pour ne pas dire inaccessibilité. Il est vrai que jusqu’ici elle n’y a pas réussi : ces manifestations sont toujours inexpliquées, à la grande satisfaction des dits vénérateurs du merveilleux moral. Car, à parler en général : l’inexpliqué *doit* être absolument inexplicable, l’inexplicable absolument anti-naturel, surnaturel, miraculeux — voilà l’axiome qui se formule dans les âmes de tous les religieux et métaphysiciens (des artistes aussi, lorsqu’ils sont en même temps penseurs) ; au lieu que l’homme de science voit dans cet axiome le «mauvais principe». — La première vraisemblance générale à laquelle on arrivera par la considération de la sainteté et de l’ascétisme est celle-ci, que leur nature est *compliquée :* car presque partout, dans le monde physique comme dans le monde moral, on s’est heureusement trouvé de réduire le prétendu merveilleux au compliqué, au multiplement conditionné. Risquons-nous donc à isoler d’abord quelques impulsions de l’âme des saints et des ascètes et, pour finir, à nous les figurer combinées ensemble.

137.

Il y a une *bravade de soi-même*, aux manifestations les plus sublimes de laquelle appartiennent nombre de formes de l'ascétisme. Certains hommes ont en effet un besoin si grand d'exercer leur force et leur tendance à la domination qu'à défaut d'autres objets, ou parce qu'ils ont d'ailleurs toujours échoué, ils tombent enfin à tyranniser certaines parties de leur être propre, pour ainsi dire des portions ou des degrés d'eux-mêmes. C'est ainsi que plus d'un penseur professe des doctrines qui visiblement ne servent pas à accroître ou à améliorer sa réputation ; plus d'un évoque expressément la déconsidération des autres sur lui, tandis qu'il lui serait aisé de rester par le silence un homme considéré ; d'autres rappellent des opinions antérieures et ne s'effraient pas d'être dès lors appelés inconséquents : au contraire, ils s'y efforcent et se conduisent comme des cavaliers téméraires qui ne prennent tout leur plaisir au cheval que lorsqu'il est devenu furieux, couvert de sueur, ombrageux. Ainsi l'homme s'élève par des chemins dangereux aux plus hautes cimes, pour se rire de son angoisse et de ses genoux vacillants ; ainsi le philosophe professe des opinions d'ascétisme, d'humilité, de sainteté, dans l'éclat desquelles sa propre figure est enlaidie de la façon la plus odieuse. Cette torture de soi-même, cette raillerie de sa propre nature, ce *spernere et sperni*, à quoi les religions ont donné tant d'importance, est proprement un très haut degré de vanité. Toute la morale du Sermon sur la Montagne est dans ce cas : l'homme éprouve une véritable volupté à se faire violence par des exigences excessives et à déifier ensuite ce quelque chose qui commande tyranniquement dans son âme. Dans toute morale ascétique, l'homme adore une partie de soi comme une

divinité et doit pour cela nécessairement rendre les autres parties diaboliques.

138.

L’homme n’est pas à toute heure également moral, c’est chose connut, si l’on juge sa moralité selon la capacité de détachement, de renoncement à soi-même qui mènent au grand sacrifice (lequel, persistant et tourné en habitude, s’appelle sainteté), c’est dans la *passion* qu’il est le plus moral ; l’émotion supérieure lui offre des mobiles tout nouveaux, desquels, calme et de sang-froid comme d’ordinaire, il ne se croirait peut-être jamais capable. Comment cela arrive-t-il ? Vraisemblablement par la proche parenté de tout ce qui est grand et détermine de fortes émotions ; une fois l’homme porté à une excitation extraordinaire, il peut se déterminer aussi bien à une vengeance effroyable qu’à un effroyable anéantissement de son besoin de vengeance. Ce qu’il veut, sous l’influence de la violente émotion, c’est toujours le grand, le violent, le monstrueux, et remarque-t-il par hasard que le sacrifice de soi-même lui donne autant ou plus encore de satisfaction que le sacrifice d’autrui, il choisit celui-là. Proprement, il ne s’agit donc pour lui que de décharger son émotion ; alors il peut, pour soulager son excitation, embrasser les épieux des ennemis et les ensevelir dans sa poitrine. Ce fait que, dans le renoncement à soi-même, et non pas seulement dans la vengeance, il y a quelque grandeur, n’a dû être appris à l’humanité que par une longue accoutumance ; une divinité qui s’offre elle-même en sacrifice fut le symbole le plus fort, le plus efficace de cette sorte de grandeur. C’est comme la victoire sur l’ennemi le plus difficile à vaincre, comme le soudain assujettissement d’une passion — c’est comme tel qu’*apparaît* ce renoncement : et c’est ainsi qu’il passe pour le comble de la moralité. En réalité, il s’agit là de la confusion d’une idée avec

l’autre, la conscience gardant sa même élévation, son même équilibre. Des hommes de sang-froid, en repos à l’égard de la passion, ne comprennent plus la moralité de ces moments-là, mais l’admiration de tous ceux qui les ont vécus en même temps leur prête un appui ; l’orgueil est leur consolation, lorsque la passion et l’intelligence de leur acte s’affaiblissent. Ainsi : au fond, même ces actes de renoncement à soi-même ne sont pas non plus moraux, en tant qu’ils ne sont pas expressément accomplis en vue d’autrui ; il vaut mieux dire qu’autrui ne donne au cœur surexcité qu’une occasion de se soulager par ce renoncement.

139.

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

140.

Après avoir, dans beaucoup des actions les plus difficilement explicables des manifestations de ce plaisir de l'*émotion en soi*, je pourrais aussi reconnaître dans le mépris de soi-même, qui fait partie des caractères de la sainteté, et de même dans les actes de torture de soi-même (par la faim et les flagellations, les dislocations des membres, la simulation de l'égarement) un moyen par lequel ces natures luttent contre la lassitude générale de leur volonté de vivre (de leurs nerfs) : ils ont recours aux moyens d'excitation et de torture les plus douloureux pour se relever, au moins pour quelque temps, de cet affaissement et de cet ennui où leur grande indolence d'esprit et cette soumission à une volonté étrangère que nous avons décrite les fait si souvent tomber.

141.

Le moyen le plus ordinaire qu'emploie l'ascète et le saint pour se rendre enfin la vie encore supportable et intéressante consiste à faire de temps en temps la guerre et à passer de la victoire à la défaite. Pour cela, il lui faut un adversaire et il le trouve dans ce qu'il appelle l'« ennemi intérieur ». Autrement dit, il utilise son penchant à la vanité, au désir des honneurs et de la domination, ensuite ses appétits sensuels, pour se donner le droit de considérer sa vie comme une bataille continuelle et soi-même comme un champ de bataille, sur lequel les bons et les méchants esprits luttent avec des succès alternatifs. On sait que l'imagination sensible est modérée, même presque supprimée, par la régularité des rapports sexuels ; qu'au rebours l'abstinence ou l'irrégularité dans ces rapports la déchaînent et l'excitent. L'imagination de beaucoup de saints chrétiens était obscène à un point extraordinaire ; grâce à cette théorie, que ces appétits étaient des démons véritables qui sévissaient en eux, ils ne s'en sentaient pas trop responsables ; c'est à ce sentiment que nous devons l'exactitude si instructive de leurs témoignages sur eux-mêmes. Il était de leur intérêt que ce combat fut toujours entretenu en quelque mesure, parce que c'était par lui, comme j'ai dit, que leur vie solitaire était entretenue. Mais, afin que le combat parût avoir toujours assez d'importance pour exciter chez les non-saints un intérêt et une admiration durables, il fallait que les sens fussent de plus en plus honnis et flétris, bien plus, que le danger de damnation éternelle fût si étroitement lié à ces choses que, très vraisemblablement, durant des siècles entiers, les chrétiens ne firent des enfants qu'avec des remords : quel dommage peut en avoir éprouvé l'humanité ! Et cependant la vérité se tient là la

tête en bas : attitude particulièrement indécente pour la vérité. Il est vrai que le christianisme avait dit : tout homme est conçu et né dans le péché, et dans le christianisme superlatif de Calderon cette idée apparaît encore une fois condensée et ramassée, sous la forme du plus bizarre paradoxe qu'il y ait, dans les vers connus :

Le plus grand crime de l'homme
est d'être né.

Dans toutes les religions pessimistes, l'acte de génération est regardé comme mauvais en soi. Ce n'est pas le moins du monde un jugement des hommes en général, pas même le jugement de tous les pessimistes. Empédocle, par exemple, n'y voit rien de honteux, de diabolique, de criminel ; au contraire il ne voit dans la grande prairie de perdition qu'*une seule* apparition portant le salut et l'espoir, Aphrodite ; elle lui est caution que la Discorde ne dominera pas éternellement, mais cédera un jour le sceptre à une divinité plus douce. Les pessimistes chrétiens de la pratique avaient, comme j'ai dit, un intérêt à ce qu'une autre opinion restât régnante ; il leur fallait, pour peupler la solitude et le désert spirituel de leur vie : un ennemi toujours vivant, et généralement reconnu, tel que le combattre et le réduire les fit toujours de nouveau voir aux non-saints comme des êtres incompréhensibles, à moitié surnaturels. Lorsque enfin cet ennemi, par suite de leur manière de vivre et de leur santé détruite, prenait la fuite pour toujours, ils s'entendaient toujours à *voir* aussitôt leur for intérieur peuplé de démons nouveaux. L'oscillation de montée et de descente des plateaux de balance Orgueil et Humilité intéressait leurs cervelles subtiles aussi bien que l'alternance de désir et de calme de l'âme. Alors la psychologie servait non seulement à suspecter tout ce qui est humain, mais à le calomnier, à le fouetter, à le crucifier : on *voulait* se trouver aussi pervers et méchant que possible, on *recherchait* l'inquiétude sur le salut de l'âme, la désespérance en sa propre force. Tout élément naturel auquel l'homme attache l'idée de mal, de péché (comme il a coutume de le faire actuellement

encore touchant l'élément érotique), importune, assombrit l'imagination, donne une perspective effrayante, fait que l'homme est en lutte avec lui-même et le rend vis-à-vis de lui-même inquiet, méfiant. Même ses rêves contrevient un arrière-gout de conscience torturée. Et cependant cette habitude de souffrir du naturel est dans la réalité des choses totalement dénuée de fondement, elle n'est que la conséquence des opinions *sur* les choses. On se rend aisément compte combien les hommes deviennent plus mauvais du fait qu'ils notent comme mauvais ce qui est inévitablement naturel et plus tard le sentent toujours tel. C'est le procédé de la religion et des métaphysiques, qui veulent l'homme méchant et pécheur dénaturé, que de lui rendre la nature suspecte et de le *faire* ainsi lui-même plus mauvais : car de cette façon il apprend à se sentir mauvais, puisqu'il lui est impossible de dépouiller son vêtement de nature. Peu à peu il se sent, ayant longtemps vécu dans le naturel, oppressé d'un tel fardeau de péchés, que des puissances surnaturelles sont nécessaires pour lui enlever ce fardeau : et ainsi se produit le soi-disant besoin de rédemption, qui répond à un état de péché, non pas du tout naturel, mais acquis par l'éducation. Qu'on parcoure une à une les thèses morales exposées dans les chartes du christianisme, et l'on trouvera partout que les exigences sont tendues outre mesure, afin que l'homme n'y puisse pas suffire : l'intention n'est pas qu'il *devienne* plus moral, mais qu'il se sente *le plus possible pécheur*. Si ce sentiment n'était pas *agréable* à l'homme — pourquoi aurait-il produit une telle conception et s'y serait-il tenu si longtemps ? De même que dans le monde antique il s'est dépensé une force immense d'esprit et d'invention pour augmenter la joie de vivre par des cultes solennels : de même, au temps du christianisme, il a été sacrifié une somme également immense d'esprit à une autre tendance : c'est que l'homme devait se sentir pécheur de toutes façons et être par là généralement *excité, vivifié, animé*. Exciter, vivifier, animer, à tout prix — n'est-ce pas le mot d'ordre d'une époque énervée, trop mûre, trop civilisée ? Le cercle de tous les sentiments naturels avait été cent fois parcouru, l'âme était devenue

lasse : c’est alors que le saint et l’ascète trouvèrent un nouveau genre d’attraits à la vie. Ils s’exposèrent à tous les yeux, non pas proprement pour être imités de beaucoup, mais comme un spectacle terrifiant et néanmoins séduisant, qui se représentait sur les confins du monde et de l’ultra-monde où chacun croyait alors apercevoir tantôt des rayons de lumière célestes, tantôt de sinistres langues de flammes, jaillissant des profondeurs. L’œil du saint, dirigé sur la signification à tout égard effrayante de la courte vie terrestre, sur l’approche de la décision dernière au sujet de nouveaux laps de vie infinis, cet œil ardent dans un corps à demi anéanti faisait trembler les hommes du vieux monde presque dans les dernières profondeurs ; regarder, détourner le regard avec épouvante, chercher de nouveau l’attrait du spectacle, y céder, s’en saouler jusqu’à ce que l’âme frémit d’ardeur et de frisson fiévreux, — ce fut la dernière *jouissance que l’antiquité inventa*, après qu’elle-même se fut blasée au spectacle de la chasse aux bêtes et des luttes de l’homme.

142.

Pour résumer ce qui a été dit : cet état d'âme où se plaît le saint ou l'apprenti saint se compose d'éléments que nous connaissons bien tous, sauf que, sous l'influence d'autres idées que les religieuses, ils se montrent avec une nuance tout autre, et alors encourent d'ordinaire le blâme des hommes autant que, dans cette chamarrure de religion et d'ultime signification de l'être, ils peuvent compter sur l'admiration, la vénération même, — du moins autant qu'ils y pouvaient compter dans des temps antérieurs. Tantôt, ce que pratique le saint, c'est ce défi à lui-même qui est parent du désir de domination à tout prix et même au plus solitaire donne la sensation de la puissance, tantôt son sentiment débordant saute, du désir de donner carrière à ses passions, au désir de les arrêter court comme des chevaux sauvages, sous la pression puissante d'une âme fière ; tantôt il veut une cessation complète de tous les sentiments destructeurs, torturants, excitants, un sommeil éveillé, un repos durable au sein d'une indolence brute, animale et végétative ; tantôt il cherche la lutte et l'allume en lui parce que l'ennui lui montre sa face bâillante : il fouette sa divinisation de lui-même par le mépris de lui-même et la cruauté, il se plaît à l'éveil sauvage de ses appétits et à la douleur pénétrante du péché, voire à l'idée de la perdition, il sait mettre une entrave à ses passions, par exemple à celle de l'extrême désir de la domination, si bien qu'il passe à l'extrême humilité et que son âme traquée est par ce contraste arrachée de tous les gonds ; et enfin quand il rêve de visions, d'entretiens avec les morts ou des êtres divins, c'est au fond une espèce rare de jouissance qu'il désire, peut-être cette jouissance dans laquelle toutes les autres sont ramassées en un

nœud. Novalis, une des autorités en matière de sainteté par expérience et par instinct, révèle une fois tout le secret avec une joie naïve : « Il est assez étonnant que, depuis longtemps, l'association de la volupté, de la religion et de la cruauté n'ait pas rendu les hommes attentifs à leur parenté intime et à leur tendance commune. »

143.

Ce n’est pas ce qu’est le saint, mais ce qu’il *signifie* aux yeux du non saint, qui lui donne sa valeur dans l’histoire universelle. C’est parce qu’on se trompait sur lui, parce qu’on *expliquait à faux* ses états d’âme et qu’on le séparait de soi autant que possible, comme quelque chose d’absolument incomparable et d’étrangement surnaturel : c’est par là qu’il s’assura cette force extraordinaire avec laquelle il put s’imposer à l’imagination de peuples entiers, d’époques entières. Lui-même ne se connaissait point ; lui-même entendait le livre de ses tendances, de ses inclinations, de ses actions, selon un art d’interprétation aussi affecté et aussi artificiel que l’interprétation pneumatique de la Bible. Ce qu’il y avait de contourné et de morbide dans sa nature, avec son amalgame de pauvreté d’esprit, de méchant savoir, de santé gâtée, de nerfs exaspérés, restait aussi caché à son regard qu’à celui de son spectateur. Il n’était pas un homme particulièrement bon, encore moins un homme particulièrement sage : mais il *signifiait* quelque chose qui dépassait la mesure humaine en bonté et en sagesse. La foi en lui soutenait la foi au divin et au merveilleux, à un sens religieux de toute existence, à un dernier jour de jugement qui était imminent. Dans l’éclat vespéral du soleil d’un monde finissant, qui rayonnait sur les peuples chrétiens, l’ombre du saint grandissait en des proportions énormes : et même jusqu’à une hauteur telle que même dans notre temps, qui ne croit plus en Dieu, il y a encore des penseurs qui croient aux saints.

144.

Il va de soi qu'à ce crayon du saint, qui est esquissé d'après la moyenne de l'espèce tout entière, on peut opposer maint crayon qui produirait sans doute une impression plus agréable. Des exceptions isolées se distinguent de l'espèce, soit par une grande douceur et un grand amour des hommes, soit par le charme d'une force d'action inusitée ; d'autres sont attrayants au suprême degré, parce que des conceptions illusoires ont répandu sur tout leur être des torrents de lumière ; c'est le cas par exemple pour le célèbre fondateur du christianisme, qui se tenait pour le fils de Dieu incarné et partant se sentait exempt de péché ; si bien que par une chimère — que l'on ne doit pas juger trop durement, parce que toute l'antiquité fourmille de fils de Dieu — il atteignit le même but, le sentiment de complète exemption de péché, de complète irresponsabilité, qu'aujourd'hui chacun peut acquérir par la science. — J'ai également négligé les saints hindous, qui se placent à un degré intermédiaire entre les saints chrétiens et les philosophes grecs, et par conséquent ne représentent pas un type pur : la connaissance, la science — dans la mesure où il y en avait une, — l'élévation au-dessus des autres hommes par l'exercice de la logique et l'éducation de la pensée étaient chez les bouddhistes autant exigées comme un indice de sainteté que ces mêmes qualités sont, dans le monde chrétien, écartées et excommuniées comme indice de non-sainteté.

Chapitre IV – De l'âme des artistes et des écrivains

145. Le parfait est censé ne s’être pas fait.

Nous sommes habitués, en face de toute chose parfaite, à ne pas poser le problème de sa formation : mais à jouir du présent, comme s’il avait surgi du sol par un coup de magie. Vraisemblablement, nous sommes là encore sous l’influence d’un antique sentiment mythologique. Nous subissons *presque* encore la même impression (par exemple devant un temple grec comme celui de Pæstum) que si un beau matin un dieu avait, en se jouant, bâti sa demeure de ces blocs énormes : ou plutôt, que si une âme avait soudain pénétré par enchantement dans une pierre et voulait maintenant parler par son entremise. L’artiste sait que son œuvre n’aura son plein effet que si elle éveille la croyance à une improvisation, à une miraculeuse soudaineté de production, et ainsi il aide volontiers à cette illusion et introduit dans l’art ces éléments d’inquiétude enthousiaste, de désordre aux tâtonnements d’aveugle, de rêve qui cesse au commencement de la création, comme un moyen de tromper, pour disposer l’âme du spectateur ou de l’auditeur en sorte qu’elle croie au jaillissement soudain du parfait. La science de l’art doit, comme il s’entend de soi, contredire de la façon la plus expresse cette illusion, et démontrer les conclusions erronées et les mauvaises habitudes de l’intelligence, grâce auxquelles elle tombe dans les filets de l’artiste.

146. Le sens de la vérité chez l’artiste.

L’artiste a, quant à la connaissance de la vérité, une moralité plus faible que le penseur ; il ne veut absolument pas se laisser enlever les interprétations de la vie brillantes, profondes de sens, et se met en garde contre des méthodes et des résultats simples et rassis. En apparence, il lutte pour la dignité et l’importance supérieure de l’homme, en réalité il ne veut pas abandonner les conditions les plus *efficaces* pour son art, tels que le fantastique, le mythique, l’incertain, l’extrême, le sens du symbole, la surestime de la personnalité, la croyance à quelque chose de miraculeux dans le génie : il tient ainsi la persistance de son genre de création pour plus considérable que le dévouement scientifique à la vérité sous toutes les formes, dût-elle apparaître aussi nue que possible.

147. L’art, évocateur des morts.

L’art assumé accessoirement la tâche de conserver l’être, même de rendre un peu de couleur, à des représentations éteintes et pâlies ; il tresse, quand il s’acquitte de cette tâche, un lien autour de siècles divers et en fait revenir les esprits. À la vérité, ce n’est qu’une vie apparente, comme au-dessus des tombeaux, qui par là prend naissance, ou bien comme le retour des morts chéris dans le rêve, mais au moins pour quelques instants le vieux sentiment s’éveille une fois encore et le cœur bat selon un rythme autrement oublié. Il faut, en considérant cette utilité générale de l’art, pardonner à l’artiste lui-même de ne point se placer aux premiers rangs de la culture et de la *virilisation* progressive de l’humanité : il est toute sa vie resté un enfant ou un adolescent et s’est tenu au point où l’a pris sa vocation artistique ; or les sentiments des premiers degrés de la vie sont, de l’aveu général, plus proches de ceux des périodes passées que de ceux du siècle présent. Bon gré mal gré, il aura pour tâche de rendre l’humanité enfant ; c’est sa gloire et sa limite.

148. Le poète, allégeur de la vie.

Les poètes, étant donné qu'eux aussi veulent alléger la vie à l'homme, détournent leur regard du présent pénible ou aident le présent à prendre, par une lueur qu'ils font briller du passé, des couleurs nouvelles. Pour y réussir, il leur faut être eux-mêmes à beaucoup d'égards des êtres tournés en arrière : en sorte qu'ils peuvent servir de pont, pour mener à des époques et des idées très lointaines, à des religions et à des civilisations mourantes ou mortes. Ils sont proprement toujours et nécessairement des *Épigones*. On peut, à parler franc, dire quelques choses défavorables de leurs moyens d'alléger la vie : ils corrigent et guérissent seulement en passant, seulement pour le moment ; ils empêchent même l'homme de travailler à une amélioration véritable de son état, en supprimant et en déchargeant par des palliatifs la passion des inquiets, qui poussent à l'action.

149. La lente flèche de la beauté.

La plus noble sorte de beauté est celle qui ne ravit pas d’un seul coup, qui ne livre pas d’assauts orageux et enivrants (celle-là provoque facilement le dégoût), mais qui lentement s’insinue, qu’on emporte avec soi presque à son insu et qu’un jour, en rêve, on revoit devant soi, mais qui enfin, après nous avoir longtemps tenu modestement au cœur, prend de nous possession complète, remplit nos yeux de larmes, notre cœur de désir. — Que désirons-nous donc à l’aspect de la beauté ? C’est d’être beaux : nous nous figurons que beaucoup de bonheur y est attaché. — Mais c’est une erreur.

150. Vivification de l’art.

L’art relève la tête quand les religions perdent du terrain. II recueille une foule de sentiments et de tendances produites par la religion, il les prend à cœur et devient alors lui-même plus profond, plus rempli d’âme, au point qu’il peut communiquer l’élévation et l’enthousiasme, chose qu’auparavant il ne pouvait pas encore. Le trésor de sentiment religieux grossi en torrent déborde toujours de nouveau et veut conquérir de nouveaux royaumes ; mais le progrès des lumières a ébranlé les dogmes de la religion et inspiré une défiance fondamentale : alors le sentiment, chassé par les lumières de la sphère religieuse, se jette dans l’art ; en quelques cas aussi dans la vie politique, voire même directement dans la science. Partout où dans les efforts humains on aperçoit une coloration supérieure plus sombre, on peut conjecturer que la crainte des esprits, le parfum de l’encens et les ombres de l’Église y sont restés attachés.

151. Par quoi le mètre donne de la beauté.

Le mètre place un crêpe sur la réalité ; il donne lieu à quelque artifice de langage, à quelque indécision de pensée ; par l’ombre qu’il jette sur les idées, tantôt il cache, tantôt il fait saillir. De même que l’ombre est nécessaire pour embellir, de même le « sombre » est nécessaire pour éclaircir. — L’art rend supportable l’aspect de la vie en plaçant dessus le crêpe de la pensée indécise.

152. L’art des âmes laides.

On trace à l’art des limites trop étroites, si l’on exige que seules les âmes bien ordonnées, moralement équilibrées, puissent avoir en lui leur expression. De même que dans les arts plastiques, de même il y a en musique et en poésie un art des âmes laides, à côté de l’art des belles âmes ; et les plus puissants effets de l’art, briser les âmes, mouvoir les pierres, changer les bêtes en hommes, c’est cet art-là peut-être qui les a le mieux obtenus.

153. L’art rend le cœur lourd au penseur.

La force du besoin métaphysique et la peine que la nature trouve enfin à s’en séparer peut se déduire de ce que, dans l’esprit libre encore, quand il a secoué toute métaphysique, les plus hauts effets de l’art produisent une résonance des cordes métaphysiques dès longtemps muettes, même brisées, lorsque par exemple, à un certain passage de la Neuvième Symphonie de Beethoven, il se sent planer au-dessus de la terre dans un dôme d’étoiles, avec le rêve de l’*immortalité* au cœur : toutes les étoiles semblent scintiller autour de lui et la terre descendre toujours plus profondément. — Prend-il conscience de cet état, il sentira peut-être une piqûre profonde au cœur et soupirera après l’homme qui lui ramènerait la bien-aimée perdue, qu’on l’appelle Religion ou Métaphysique. C’est en de pareils moments que son caractère intellectuel est mis à l’épreuve.

154. Jouer avec la vie.

Il fallait la facilité et l’aisance de l’imagination homérique pour assoupir et un moment supprimer la conscience démesurément passionnée, l’intelligence trop aiguisée des Grecs. La parole est-elle chez eux à l’intelligence : combien âpre et cruelle apparaît alors la vie ! Ils ne se font point illusion, mais ils entourent exprès la vie d’un jeu de mensonges. Simonide conseillait à ses compatriotes de prendre la vie comme un jeu ; le sérieux leur était trop connu pour une douleur (la misère des hommes est justement le thème sur lequel les dieux aiment tant entendre chanter), et ils savaient que par l’art seul la misère même pouvait devenir jouissance. Mais en punition de cette façon de voir, ils furent tellement infectés du plaisir de faire des fables, qu’il leur était pénible dans la vie de tous les jours de se tenir libres de mensonge et d’imposture, comme d’ailleurs tout peuple de poètes a de même plaisir au mensonge et par-dessus le marché n’en est pas responsable. Les peuples voisins trouvaient sans doute parfois que c’était à en désespérer.

155. Croyance à l’inspiration.

Les artistes ont un intérêt à ce qu’on croie aux intuitions soudaines, aux soi-disant inspirations ; comme si l’idée de l’œuvre d’art, du poème, la pensée fondamentale d’une philosophie, tombait du ciel comme un rayon de la grâce. En réalité, l’imagination du bon artiste ou penseur produit constamment du bon, du médiocre et du mauvais, mais son *jugement*, extrêmement aiguisé, exercé, rejette, choisit, combine ; ainsi, l’on se rend compte aujourd’hui d’après les carnets de Beethoven qu’il a composé peu à peu ses plus magnifiques mélodies et les a en quelque sorte triées d’ébauches multiples. Celui qui discerne moins sévèrement et s’abandonne volontiers à la mémoire reproductrice pourra, dans certaines conditions, devenir un grand improvisateur ; mais l’improvisation artistique est à un niveau fort bas en comparaison des idées d’art choisies sérieusement et avec peine. Tous les grands hommes sont de grands travailleurs, infatigables non seulement à inventer, mais encore à rejeter, passer au crible, modifier, arranger.

156. Encore l’inspiration.

Si la faculté de produire s’est quelque temps suspendue et a été arrêtée dans son cours par un obstacle, elle fournit enfin un flot aussi subit que si une inspiration immédiate, sans travail intérieur préalable, autrement dit que si un miracle s’accomplissait. C’est ce qui produit l’illusion connue, au maintien de laquelle, comme j’ai dit, l’intérêt de tous les artistes est un peu trop attaché. Le capital n’a fait juste que *s’accumuler*, il n’est pas en une fois tombé du ciel. Il y a du reste encore autre part une telle inspiration apparente, par exemple dans le domaine de la bonté, de la vertu, du vice.

157. Les souffrances du génie et leur valeur.

Le génie artistique veut donner une jouissance, mais s’il se tient à un degré très haut, il lui manque facilement ceux qui pourraient la prendre ; il offre des mets, mais on n’en veut pas. Cela lui donne un pathétique, selon les circonstances, ridicule et touchant ; car au fond il n’a aucun droit de forcer les hommes à goûter le plaisir. Son fifre résonne, mais personne ne veut danser, cela peut-il être tragique ? Peut-être, après tout. — Enfin il a pour compensation de cette privation plus de plaisir à créer que le reste des hommes n’en a dans tous les autres genres d’activité. On reçoit de ses souffrances un sentiment excessif, parce que sa plainte est plus haute, sa bouche plus éloquente ; et *parfois* ses souffrances sont réellement trop grandes, mais seulement parce que son ambition, son envié sont trop grandes. Le génie savant, comme Kepler et Spinoza, n’est pas à l’ordinaire aussi exigeant et ne met pas ses souffrances et ses privations, en réalité plus grandes, en un tel relief. Il a le droit de compter avec plus d’assurance sur la postérité et de rejeter le présent ; tandis qu’un artiste qui fait de même joue toujours un jeu désespéré, où son cœur doit souffrir. Dans des cas tout à fait rares — alors que dans le même individu se combinent le génie de produire et de connaître et le génie moral — vient s’ajouter aux dites douleurs cette sorte de douleurs encore qui doivent être regardées comme les exceptions les plus singulières du monde : les sentiments extra et supra-personnels qui s’appliquent à un peuple, à l’humanité, à l’ensemble de la civilisation, à tout être souffrant : lesquelles tirent leur valeur de l’union avec des connaissances particulièrement pénibles et abstruses (la pitié de soi a peu de valeur). — Mais quelle mesure, quelle balance

d’essai y a-t-il pour leur authenticité ? N’est-il pas presque commandé d’être défiant envers tous ceux qui *parlent* de sentiments de cette nature chez eux-mêmes ?

158. Fatalité des grandeurs.

Toute grande apparition est suivie de la décadence, spécialement dans le domaine de l’art. Le modèle de la grandeur excite les natures un peu vaines à l’imitation superficielle ou à l’exagération ; c’est la fatalité que tous les grands talents ont en eux, d’étouffer beaucoup de forces et de germes plus faibles et de faire, pour ainsi dire, le vide dans la nature autour d’eux. Le cas le plus heureux dans le développement d’un art est que plusieurs génies se limitent réciproquement ; dans cette lutte, il y a d’ordinaire pour les natures plus faibles et plus tendres une part d’air et de lumière aussi.

159. L’art périlleux pour l’artiste.

Lorsque l’art s’empare violemment d’un individu, il l’attire en arrière aux conceptions des époques où l’art florissait avec le plus de force, il exerce donc une influence rétrograde. L’artiste s’engage de plus en plus dans la vénération des excitations soudaines, croit aux dieux et aux démons, anime la nature, prend la science en haine, devient mobile dans ses tendances, comme les hommes de l’antiquité, et souhaite un bouleversement de toutes les conditions qui ne sont pas favorables à l’art, et cela avec la violence et l’injustice d’un enfant. Or, de soi l’artiste est déjà un être arriéré parce qu’il reste dans le jeu, qui convient à la jeunesse et à l’enfant : à cela vient s’ajouter que peu à peu il subit une déformation qui le fait rétrograder en d’autres temps. Ainsi finit par se produire un violent antagonisme entre lui et les hommes du même âge de son époque, et une fin troublée ; ainsi, d’après les récits des anciens, Homère et Eschyle finirent par vivre et mourir dans la mélancolie.

160. Hommes créés.

Quand on dit que l’auteur dramatique (et généralement l’artiste) crée réellement des caractères, c’est là une belle illusion et exagération, dans l’existence et la propagation de laquelle l’art célèbre un triomphe qu’il n’a pas voulu et qui est pour ainsi dire surabondant. En fait, nous ne savons pas grand-chose d’un homme réellement vivant et nous faisons une généralisation très superficielle, quand nous lui attribuons tel ou tel caractère : c’est à cette situation *très imparfaite* vis-à-vis de l’homme que répond le poète, en faisant (c’est en ce sens qu’il « crée ») des esquisses d’hommes aussi superficielles que l’est notre connaissance des hommes. Il y a beaucoup de poudre aux yeux dans ces caractères créés par les artistes ; ce ne sont pas du tout des produits naturels incarnés, mais semblables aux hommes peints un peu trop légèrement, ils ne supportent pas d’être regardés de près. Même quand on dit que le caractère des hommes vivants ordinaires se contredit souvent, que celui que crée le dramaturge est le modèle qui a flotté devant les yeux de la nature, cela est tout à fait faux. Un homme réel est quelque chose d’absolument *nécessaire* (même dans ces soi-disant contradictions), mais nous ne connaissons pas toujours cette nécessité. L’homme inventé, le fantôme, a la prétention de signifier quelque chose de nécessaire, mais seulement pour des gens qui ne comprennent un homme réel que dans une simplification grossière et antinaturelle : si bien qu’un ou deux gros traits souvent répétés, avec beaucoup de lumière dessus et beaucoup d’ombre et de demi-obscurité autour, satisfont complètement leurs prétentions. Ils sont ainsi facilement disposés à traiter le fantôme comme un homme réel, nécessaire, parce qu’ils sont accoutumés à prendre dans

l’homme réel un fantôme, une silhouette, une abréviation arbitraire, pour le tout. — Que le peintre et le sculpteur expriment le moins du monde l'« Idée » de l’homme, c’est là une vaine imagination et une illusion des sens : on est tyrannisé par l’œil quand on parle de pareille façon, parce que cet œil ne voit du corps humain que la superficie, que la peau ; mais l’intérieur du corps rentre tout autant dans l’Idée. L’art plastique veut rendre les caractères visibles sur la peau ; l’art du langage use de la parole pour le même but, il rend le caractère par le son articulé. L’art part de la naturelle *ignorance* de l’homme sur son être intérieur (corps et caractère) : il n’existe pas pour les physiciens et les philosophes.

161. Excès d’estime de soi dans la foi aux artistes et aux philosophes.

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

162. Culte du génie par vanité.

Pensant du bien de nous, mais n’attendant pourtant pas du tout de nous de pouvoir former seulement l’ébauche d’un tableau de Raphaël ou une scène pareille à celles d’un drame de Shakespeare, nous nous persuadons que le talent de ces choses est un miracle tout à fait démesuré, un hasard fort rare, ou, si nous avons encore des sentiments religieux, une grâce d’en haut. C’est ainsi que notre vanité, notre amour-propre, favorise le culte du génie : car ce n’est qu’à condition d’être supposé très éloigné de nous, comme un *miraculum*, qu’il ne nous blesse pas (Gœthe même, l’homme sans envie, nommait Shakespeare son étoile des hauteurs lointaines ; sur quoi l’on peut se rappeler ce vers : « Les étoiles, on ne les désire pas[7] »). Mais abstraction faite de ces suggestions de notre vanité, l’activité du génie ne paraît pas le moins du monde quelque chose de foncièrement différent de l’activité de l’inventeur en mécanique, du savant astronome ou historien, du maître en tactique. Toutes ces activités s’expliquent si l’on se représente des hommes dont la pensée est active dans une direction unique, qui utilisent tout comme matière première, qui ne cessent d’observer diligemment leur vie intérieure et celle d’autrui, qui ne se lassent pas de combiner leurs moyens. Le génie ne fait rien que d’apprendre d’abord à poser des pierres, ensuite à bâtir, que de chercher toujours des matériaux et de travailler toujours à y mettre la forme. Toute activité de l’homme est compliquée à miracle, non pas seulement celle du génie : mais aucune n’est un « miracle ». — D’où vient donc cette croyance qu’il n’y a de génie que chez l’artiste, l’orateur et le philosophe ? qu’eux seuls ont une « intuition » ? (mot par lequel on leur attribue une sorte de lorgnette merveilleuse avec

laquelle ils voient directement dans l'« être » !) Les hommes ne parlent intentionnellement de génie que là où les effets de la grande intelligence leur sont le plus agréables et où ils ne veulent pas d'autre part éprouver d'envie. Nommer quelqu'un « divin » c'est dire : « ici nous n'avons pas à rivaliser ». En outre : tout ce qui est fini, parfait, excite l'étonnement, tout ce qui est en train de se faire est déprécié. Or personne ne peut voir dans l'œuvre de l'artiste comment elle *s'est faite ;* c'est son avantage, car partout où l'on peut assister à la formation, on est un peu refroidi. L'art achevé de l'expression écarte toute idée de devenir ; il s'impose tyranniquement comme une perfection actuelle. Voilà pourquoi ce sont surtout les artistes de l'expression qui passent pour géniaux, et non les hommes de science. En réalité cette appréciation et cette dépréciation ne sont qu'un enfantillage de la raison.

163. La conscience de métier.

Gardez-vous de parler de dons naturels, de talents innés ! On peut nommer des grands hommes de tout genre qui furent peu doués. Mais ils *acquirent* la grandeur, devinrent des « génies » (comme on dit), par des qualités dont on n'aime pas à signaler le manque lorsqu'on les sent en soi : ils eurent tous cette robuste conscience d'artisans, qui commence par apprendre à former parfaitement les parties, avant de se risquer à faire un grand ensemble ; ils se donnèrent du temps pour cela, parce qu'ils avaient plus de plaisir à la réussite du détail, de l'accessoire, qu'à l'effet d'un ensemble éblouissant. La recette, par exemple, pour qu'un homme devienne bon romancier, est facile à donner, mais l'exécution suppose des qualités que l'on a coutume de perdre de vue, quand on dit : « Je n'ai pas assez de talent. » Qu'on fasse un peu cent et plus de projets de nouvelles, pas un dépassant deux pages, mais d'une telle netteté que tout mot y soit nécessaire ; qu'on mette chaque jour par écrit des anecdotes, jusqu'à ce qu'on apprenne à en trouver la forme la plus pleine, la plus efficace ; qu'on soit infatigable à recueillir et à dépeindre des types et des caractères humains ; qu'on raconte avant tout aussi souvent que possible et qu'on écoute raconter, avec un œil et une oreille perçants pour saisir l'effet produit sur les autres assistants ; qu'on voyage comme un paysagiste et un dessinateur de costumes ; qu'on extrait pour son usage de chaque science ce qui, bien exposée produit des effets artistiques ; qu'on réfléchisse enfin sur les motifs des actions humaines, qu'on ne dédaigne aucune indication qui puisse en instruire, et qu'on se fasse collectionneur de pareilles choses jour et nuit. Qu'on laisse passer dans ce multiple exercice

quelque dix années : mais ce qui ensuite sera créé dans l'atelier pourra sortir aussi à la lumière des rues. — Que font, au contraire, la plupart ? Ils ne commencent pas par la partie, mais par l'ensemble. Ils feront peut-être une fois un bon coup, éveilleront l'attention, et dès lors feront des coups de plus en plus mauvais, pour des raisons bien naturelles. — Parfois, quand l'intelligence et le caractère manquent pour former un tel plan de vie artistique, c'est le destin et la nécessité qui prennent leur place et mènent pas à pas le maître futur à travers toutes les exigences de son métier.

164. Danger et avantage du culte du génie.

La foi en des esprits grands, supérieurs, féconds, est, non pas nécessairement, mais très souvent, encore unie à cette superstition entièrement ou à demi religieuse, que ces esprits seraient d'origine surhumaine et posséderaient certaines facultés merveilleuses, au moyen desquelles ils acquerraient leurs connaissances par une tout autre voie que le reste des hommes. On leur attribue volontiers une vue immédiate de l'essence du monde, comme par un trou dans le manteau de l'apparence, et l'on croit que, sans la peine et les efforts de la science, grâce à leur merveilleux regard divinatoire, ils pourraient communiquer quelque chose de définitif et de décisif sur l'homme et le monde. Tant que le miracle en matière de connaissance trouve encore des croyants, peut-être peut-on accorder qu'il en provient une utilité pour les croyants mêmes, étant donné que ceux-ci, par leur absolue soumission aux grands esprits, assurent à leurs propres esprits, pour le temps du développement, la discipline et l'école la meilleure. Au contraire, il y a lieu au moins de se demander si la superstition du génie, de ses privilèges et de ses facultés spéciales est d'utilité pour le génie lui-même, lorsqu'elle s'enracine chez lui. C'est en tout cas un symptôme dangereux quand l'homme est près de cette crainte religieuse de lui-même, qu'il s'agisse de cette célèbre crainte des Césars ou de la crainte du génie considérée ici ; quand l'odeur des sacrifices que l'on n'offre équitablement qu'à un dieu pénètre dans le cerveau du génie, au point qu'il commence à chanceler et à se tenir pour quelque chose de surnaturel. Les conséquences sont à la longue : le sentiment de l'irresponsabilité, des privilèges exceptionnels, la persuasion qu'il fait une grâce rien que par son commerce, une

folle rage à propos de toute tentative de le comparer à d'autres ou de le taxer même plus bas, de mettre en lumière ce qu'il y a de manqué dans son œuvre. Par cela même qu'il cesse d'exercer une critique contre lui-même, les pennes finissent par tomber de son plumage une à une ; cette superstition mine les racines de sa force et fera peut-être même de lui un hypocrite, après que sa force l'aura quitté. Même pour de grands esprits, il y a vraisemblablement plus d'utilité à se rendre compte de leur force et de son origine, à comprendre ainsi quelles qualités purement humaines ont conflué en eux, quelles circonstances heureuses y ont concouru : ainsi une énergie qui un jour trouve sa voie, une application décidée à des fins de détail, un grand courage personnel, puis la chance d'une éducation qui a de bonne heure offert les meilleurs maîtres, modèles, méthodes. À la vérité, si leur but est de produire l'*effet* le plus grand possible, l'incertitude sur soi-même et cette addition d'une demi-folie a toujours fait beaucoup ; car ce qu'on a admiré et envié de tout temps en eux, c'est justement cette force grâce à laquelle ils rendent les hommes sans volonté et les entraînent à l'illusion que des guides surnaturels iraient devant eux. Oui, cela élève et anime les hommes, de croire quelqu'un en possession de forces surnaturelles : c'est en ce sens que le délire a, comme dit Platon, apporté aux hommes les plus grandes bénédictions. — Dans de rares cas isolés, cette espèce de délire peut bien aussi avoir été le moyen par où une telle nature excessive dans toutes les directions a été maintenue solidement : même dans la vie des individus les conceptions illusoires ont souvent la valeur de remèdes, qui par eux-mêmes sont des poisons ; cependant le poison finit, dans tout « génie » qui croit à sa divinité, par se montrer à mesure que le « génie » devient vieux : qu'on se souvienne par exemple de Napoléon, dont l'être s'est certainement formé justement par cette foi en lui-même et en son étoile, et par le mépris des hommes qui en découlait, jusqu'à produire la puissante unité qui le fait saillir d'entre tous les hommes modernes, jusqu'à ce qu'enfin cette même croyance aboutit à un fatalisme presque insensé, lui

déroba toute sa rapidité et son acuité de coup d’œil et devint la cause de sa ruine.

165. Le génie et la nullité.

Ce sont précisément, parmi les artistes, les cerveaux originaux, créant d’eux-mêmes, qui peuvent, dans la circonstance, produire le vide et le néant complets, tandis que les natures plus dépendantes, les talents, comme on dit, abondent en souvenirs de tout le bon possible et même dans l’état de faiblesse produisent quelque chose de passable. Mais si les originaux sont abandonnés d’eux-mêmes, le souvenir ne leur donne aucune aide : ils deviennent vides.

166. Le public.

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

167. Éducation artistique du public.

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

168. L’artiste et sa suite doivent marcher au pas.

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

169. Origine du comique.

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

170. Ambition d’artiste.

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

171. Le nécessaire dans l’œuvre d’art.

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

172. Faire oublier le maître.

Le pianiste qui exécute l’œuvre d’un maître aura joué le mieux possible, s’il a fait oublier le maître et s’il a donné l’illusion qu’il racontait une histoire de sa vie ou vivait quelque chose actuellement. À la vérité : s’il n’*est* rien qui vaille, chacun maudira son bavardage par lequel il nous parle de sa vie. Il faut donc qu’il s’entende à captiver l’imagination de l’auditeur. C’est par là que s’expliquent à leur tour toutes les faiblesses et les folies de la « virtuosité ».

173. Corriger la fortune.

Il y a dans la vie des grands artistes de fâcheuses conjonctures, qui forcent par exemple le peintre à n’esquisser son tableau le plus important qu’à l’état d’idée fugitive ou forcèrent par exemple Beethoven à ne nous laisser dans mainte grande sonate (comme celle en *si majeur*) que l’insuffisante réduction pour piano d’une symphonie. Ici l’artiste qui vient plus tard doit chercher à corriger après coup la vie du grand homme : c’est ce que ferait par exemple celui qui, maître de tous les effets d’orchestre, éveillerait à la vie pour nous cette symphonie tombée à la mort apparente du piano.

174. Réduire.

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

175. Sensibilité dans l’art du présent.

Les artistes se mécomptent fréquemment aujourd’hui, quand ils travaillent à un effet sensible de leurs œuvres ; car leurs spectateurs et auditeurs n’ont, plus leurs sens au complet et entrent, tout à fait contre le gré de l’artiste, par son œuvre dans une « sainteté » d’impression qui est proche parente de l’ennui. — Leur sensibilité commence peut-être juste où celle de l’artiste cesse, elles se rencontrent donc tout au plus en un point.

176. Shakespeare moraliste.

Shakespeare a beaucoup réfléchi sur les passions et sans doute eu de son tempérament un accès très prochain à beaucoup d’entre elles (les poètes dramatiques sont en général d’assez méchants hommes). Toutefois, il ne pouvait pas, comme Montaigne, parler là-dessus, mais il mettait ses considérations *sur* les passions dans la bouche de ses figures passionnées : chose, il est vrai, contraire à la nature, mais qui rend ses drames si pleins de pensée qu’ils font paraître tous les autres vides et éveillent facilement une répugnance générale à leur égard. — Les maximes de Schiller (qui se fondent presque toujours sur des idées fausses ou insignifiantes) sont précisément des maximes de théâtre, et produisent en cette qualité des effets très forts : au lieu que les maximes de Shakespeare font honneur à son modèle Montaigne et enferment des pensées tout à fait graves, sous une forme aiguisée, mais sont par là trop lointaines et trop fines pour l’œil du public théâtral, partant sans effet.

177. Se mettre bien à portée de l’oreille.

Il ne faut pas seulement savoir bien jouer, mais aussi bien se mettre à portée de l’oreille. Le violon dans la main du plus grand maître ne donne de soi qu’un murmure, quand l’espace est trop grand ; on peut alors confondre le maître avec le premier apprenti venu.

178. L’incomplet considéré comme l’efficace.

De même que des figures en relief agissent si fortement sur l’imagination parce qu’elles sont pour ainsi dire en train de sortir de la muraille et tout à coup, retenues on ne sait par quoi, s’arrêtent : ainsi parfois l’exposition incomplète, comme en relief, d’une pensée, d’une philosophie tout entière, est plus efficace que l’explication complète : on laisse plus à faire au spectateur, il est excité à continuer ce qui fait saillie devant ses yeux en lumière et ombre si forte, à achever la pensée, et à triompher lui-même de cet obstacle qui jusqu’alors s’opposait au dégagement complet de l’idée.

179. Contre les originaux.

C’est quand l’Art se revêt de l’étoffe la plus râpée qu’on le reconnaît le mieux pour l’art.

180. Esprit collectif.

Un bon écrivain n’a pas seulement son propre esprit, mais aussi l’esprit de ses amis.

181. Deux sortes de méconnaissance.

Le malheur des écrivains pénétrants et clairs est qu’on les prend pour superficiels et que, par conséquent, on ne se donne pour eux aucune peine : et la chance des écrivains obscurs est que le lecteur s’exténue sur eux et met à leur compte le plaisir que lui cause sa diligence.

182. Rapports avec la science.

Tous ceux-là ne portent pas de réel intérêt à une science, qui ne commencent à s’échauffer pour elle que s’ils y ont eux-mêmes fait des découvertes.

183. La clé.

La pensée isolée à laquelle un homme de valeur, aux rires et railleries des gens sans valeur, attache un grand prix, est pour lui une clé de trésors cachés, pour ceux-là rien *de plus* qu’un morceau de vieille ferraille.

184. Intraduisible.

Ce n’est ni le meilleur ni le pire d’un livre qui est intraduisible.

185. Paradoxes de l’auteur.

Les soi-disant paradoxes de l’auteur, dont un lecteur se choque, ne sont souvent pas du tout dans le livre de l’auteur, mais dans la tête du lecteur.

186. Esprit.

Les auteurs les plus spirituels produisent un sourire à peine sensible.

187. L’antithèse

L’antithèse est la porte étroite par où l’erreur se glisse le plus volontiers jusqu’à la vérité.

188. Les penseurs comme stylistes.

La plupart des penseurs écrivent mal parce qu’ils ne nous communiquent pas seulement leurs pensées, mais aussi le penser de leurs pensées.

189. Idées dans la poésie.

Le poète mène triomphalement ses idées dans le char du rythme : ordinairement parce que celles-ci ne sont pas capables d’aller à pied.

190. Péché contre l’esprit du lecteur.

Quand l’auteur renie son talent, uniquement pour se mettre au niveau du lecteur, il commet le seul péché mortel que l’autre ne lui pardonnera jamais : à supposer, bien entendu, qu’il s’en rende un peu compte. On peut d’ailleurs dire à l’homme tout le mal possible de lui ; mais par la manière *dont* on le dit, il faut savoir relever sa vanité.

191. Limites de l’honnêteté.

Même à l’écrivain le plus honnête il échappe un mot de trop, s’il veut arrondir une période.

192. Le meilleur auteur.

Le meilleur auteur sera celui qui a honte d’être un homme de lettres.

193. Loi draconienne contre les écrivains.

On devrait considérer un écrivain comme un malfaiteur qui ne mérite que dans les cas les plus rares son acquittement ou sa grâce : ce serait un remède contre l’envahissement des livres.

194. Les fous de la civilisation moderne.

Les fous des cours du moyen âge correspondent à nos feuilletonistes ; c’est la même espèce d’hommes, à moitié raisonnables, facétieux, exagérés, sots, qui ne sont là parfois que pour adoucir le pathétique de la situation par des saillies, par du bavardage, et couvrir de leurs cris le glas trop lourd, trop solennel des grands événements ; autrefois au service des princes et des nobles, maintenant au service des partis (de même que dans l’esprit de parti et la passion de parti survit maintenant encore une bonne part de la vieille obséquiosité dans les rapports de peuple à princes). Mais toute la classe des littérateurs modernes est fort voisine des feuilletonistes ; ce sont les « fous de la civilisation moderne », qu’on juge avec plus d’indulgence, si on ne les prend pas pour entièrement responsables. Considérer l’état d’écrivain comme une profession devrait, en bonne justice, passer pour un genre de démence. Démosthène nous ont précédés. L’exagération distingue tous les écrits modernes ; et même lorsqu’ils sont écrits simplement, les mots y sont encore *sentis* trop excentriquement. Sévère réflexion, concision, sang-froid, simplicité, poussée même volontairement jusqu’aux limites, bref quant-à-soi du sentiment et laconisme, — voilà les seuls remèdes possibles. — Au reste cette manière froide d’écrire et de sentir est, à titre de contraste, très attrayante aujourd’hui : et à vrai dire, il y a là un nouveau danger. Car la froideur pénétrante est aussi bien un moyen d’excitation qu’un haut degré de chaleur.

195. Renouvelé des Grecs.

Ce qui gêne beaucoup présentement la marche de la science est que tous les mots, par une exagération de sentiment qui dure depuis cent années, sont devenus bouffis et ampoulés. Le degré supérieur de culture qui se tient sous la domination (sinon même sous la tyrannie) de la science a un besoin absolu de bien dégriser le sentiment et de concentrer fortement tous les mots ; en quoi les Grecs du temps de Démosthène nous ont précédés. L'exagération distingue tous les écrits modernes ; et même lorsqu'ils sont écrits simplement, les mots y sont encore *sentis* trop excentriquement. Sévère réflexion, concision, sang-froid, simplicité, poussée même volontairement jusqu'aux limites, bref quant-à-soi du sentiment et laconisme, — voilà les seuls remèdes possibles. — Au reste cette manière froide d'écrire et de sentir est, à titre de contraste, très attrayante aujourd'hui : et à vrai dire, il y a là un nouveau danger. Car la froideur pénétrante est aussi bien un moyen d'excitation qu'un haut degré de chaleur.

196. Bons conteurs mauvais explicateurs.

Chez les bons conteurs, souvent une sûreté et une rigueur psychologique admirable, tant qu’elle peut se montrer dans l’action de leurs personnages, se trouve en contraste vraiment risible avec le manque d’exercice de leur réflexion psychologique : si bien que leur culture paraît à un moment aussi éminemment élevée qu’au moment qui suit elle paraît pitoyablement basse. Il arrive même trop fréquemment qu’ils expliquent *à faux* exprès leurs propres héros et leurs actes, — il n’y a pas de doute, tant la chose sonne l’invraisemblance. Peut-être le plus grand pianiste n’a-t-il que peu réfléchi sur les conditions techniques et sur la vertu, les défauts, l’utilité et l’éducabilité spéciales de chaque doigt (éthique dactylique), et fait-il des fautes grossières lorsqu’il parle de choses de ce genre.

197. Les livres de gens qui nous sont connus et leurs lecteurs.

Nous lisons les écrits de gens qui nous sont connus (amis et ennemis) d’une façon double, attendu que notre connaissance est sans cesse à nos côtés qui chuchote : « c’est de lui, c’est une notation de son être intérieur, de ses aventures, de son talent», et que d’autre part une autre espèce de connaissance cherche en même temps à établir quel est le profit de cet ouvrage en soi, quelle estime il mérite en général, abstraction faite de son auteur, quel enrichissement de la science il apporte avec lui. Les deux manières de lire et d’apprécier se détruisent, il s’entend de soi, réciproquement. De même un entretien avec un ami ne donnera lieu à de bons fruits de connaissance que si l’un et l’autre finissent par ne penser plus qu’à la chose même et oublient qu’ils sont des amis.

198. Sacrifice rythmique.

De bons écrivains modifient le rythme de plus d’une période, uniquement parce qu’ils ne reconnaissent pas aux lecteurs ordinaires la capacité de saisir la mesure que suivait la période dans sa première forme : c’est pourquoi ils leur donnent une facilité, en accordant la préférence à des rythmes plus connus. — Cet égard à l’incapacité rythmique du lecteur actuel a déjà arraché maint soupir, car beaucoup de choses lui ont été déjà sacrifiées. — Est-ce qu’il n’en arrive pas de même à de bons musiciens ?

199. L’incomplet comme attrait artistique.

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

200. Précaution en écrivant et en enseignant.

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

201. Les mauvais écrivains nécessaires.

Il faudra toujours qu’il y ait de mauvais écrivains, car ils répondent au goût des âges non développés, non mûris ; ceux-ci ont leurs besoins aussi bien que les plus mûrs. Si la vie humaine était plus longue, le nombre des individus venus à maturité serait supérieur ou du moins égal à celui des individus non mûrs ; mais ainsi la très grande majorité meurt trop jeune, c’est-à-dire qu’il y a toujours beaucoup plus d’intelligences non développées ayant mauvais goût. Celles-ci désirent en outre avec la grande véhémence de la jeunesse la satisfaction de leur besoin : et ainsi elles *se procurent de force* de mauvais auteurs.

202. Trop près et trop loin.

Si le lecteur et l’auteur ne se comprennent souvent pas, c’est que l’auteur connaît trop bien son thème et le trouve presque fastidieux, si bien qu’il se dispense des exemples, qu’il connaît par centaines ; mais le lecteur est étranger au sujet et le trouve facilement mal justifié, si les exemples lui sont supprimés.

203. Une préparation à l’art disparue.

De tout ce dont s’occupait le lycée, le plus important était l’exercice de style latin : c’était bien là un *exercice d’art*, au lieu que toutes les autres occupations n’avaient pour but que de le savoir. Donner la préférence à la composition allemande, c’est barbarie, car nous n’avons pas de style allemand modèle, approprié à l’éloquence publique ; mais si l’on veut par la composition allemande favoriser l’exercice de la pensée, il sera certainement mieux d’y faire provisoirement complète abstraction du style, partant de distinguer entre l’exercice de la pensée et celui de l’expression. Ce dernier devrait s’appliquer à des façons diverses de traiter une matière donnée et non à l’invention indépendante d’une, matière. La simple expression d’une matière donnée était la tâche du discours latin, pour lequel les vieux maîtres possédaient une finesse d’oreille depuis longtemps perdue. Celui qui jadis apprenait à bien écrire dans une langue moderne le devait à cet exercice (aujourd’hui on doit, faute de mieux, se mettre à l’école des vieux Français). Mais il y a plus : il acquérait une conception de la grandeur et de la difficulté de la forme, et d’avance était préparé à l’art en général par la seule véritable voie, par la pratique.

204. L’obscur et le trop clair l’un à côté de l’autre.

Des écrivains qui ne savent en général donner aucune clarté à leurs idées choisiront de préférence dans le détail les désignations et les superlatifs les plus forts, les plus exagérés ; de là naît un effet de lumière pareil à un éclairage de torches dans les sentiers embrouillés d’une forêt.

205. Peinture littéraire.

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

206. Livres qui enseignent à danser.

Il y a des écrivains qui, parce qu’ils représentent l’impossible comme possible et parlent de ce qui est moral et génial comme si l’un et l’autre n’étaient qu’une fantaisie, un caprice, provoquent un sentiment de liberté joyeuse, comme si l’homme se posait sur la pointe des pieds et, par une joie intérieure, était absolument obligé de danser.

207. Idées qui ne sont pas venues à terme.

Tout de même que non seulement l’âge viril, mais aussi la jeunesse et l’enfance, ont un prix *en soi* et ne sont pas du tout à apprécier seulement comme transitions et passages ; de même aussi les pensées qui ne sont pas venues à terme ont leur prix. Aussi ne faut-il pas tourmenter un poète par un commentaire subtil et se rire de l’incertitude de son horizon, comme si la route qui mène à plus d’idées était encore ouverte. On se tient au seuil : on attend comme au déterrement d’un trésor : c’est comme s’il devait se faire une heureuse trouvaille de pensées profondes. Le poète prélève quelque chose du plaisir du penseur à trouver une idée capitale et nous en rend ainsi avides au point que nous la pourchassons ; mais elle passe en voltigeant au-dessus de notre tête en montrant les plus belles ailes de papillon — et cependant elle nous échappe.

208. Le livre devient presque un homme.

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

209. Joie dans la vieillesse.

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

210. Fécondité tranquille.

Les aristocrates-nés de l’esprit ne sont pas trop pressés ; leurs créations paraissent et tombent de l’arbre par un tranquille soir d’automne, sans qu’ils soient hâtivement désirés, sollicités, pressés par la nouveauté, le désir incessant de créer est vulgaire et témoigne de jalousie, d’envie, d’ambition. Si l’on est quelque chose, on n’a réellement besoin de faire rien — et pourtant l’on agit beaucoup. Il y a au-dessus des hommes « productifs » une espèce encore supérieure.

211. Achille et Homère.

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

212. Vieux doutes sur l’action de l’art.

Faudrait-il dire que réellement la pitié et la terreur soient, comme le veut Aristote, purgées par la tragédie, si bien que l’auditeur s’en retourne chez lui plus froid et plus calme ? Faudrait-il dire que des histoires de revenants rendent moins timoré et moins superstitieux ? Il est vrai pour certains faits physiques, par exemple pour la puissance amoureuse, que la satisfaction d’un besoin crée une sédation et un abaissement momentané de l’instinct. Mais la terreur et la pitié ne sont pas en ce sens des besoins d’organes déterminés, qui veulent être soulagés. Et à la longue tout instinct même est *fortifié* par l’exercice de sa satisfaction, malgré ces sédations périodiques. Il serait possible que la terreur et la pitié fussent dans chaque cas particulier adoucies et allégées par la tragédie : néanmoins elles pourraient en somme devenir généralement plus fortes par l’influence tragique, et Platon aurait malgré tout raison, quand il pense que, par la tragédie, on devient dans l’ensemble plus inquiet et plus impressionnable. Le poète tragique lui-même acquerrait alors nécessairement une vue du monde sombre, effrayante et une âme attendrie, excitable, avide de larmes ; ainsi l’on devrait souscrire à l’opinion de Platon, si les poètes tragiques et aussi les cités entières qui se plaisent surtout à eux descendent à un manque de mesure et de frein toujours plus grand. — Mais quel droit notre temps a-t-il en général à donner une réponse à la grande question de Platon touchant l’influence morale de l’art ? Aurions-nous même l’art, — où prenons-nous l’influence, une influence *quelconque* de l’art ?

213. Plaisir pris à l’absurde.

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

214. Ennoblissement de la réalité.

Parce que les hommes voyaient dans l’instinct aphrodisiaque une divinité et le sentaient agir en eux avec une reconnaissance portée à l’adoration, cette passion s’est dans le cours du temps compliquée de séries de conceptions plus élevées, et par là s’est en effet beaucoup ennoblie. C’est ainsi que quelques peuples, grâce à cet art d’idéalisation, ont fait de certaines maladies de puissants auxiliaires de la civilisation : par exemple les Grecs qui, dans les siècles antérieurs, souffraient de grandes épidémies nerveuses (sous forme d’épilepsie et de danse de S^{t}-Guy) et en ont formé le type magnifique de la Bacchante. — Les Grecs ne possédaient rien moins qu’une santé équilibrée ; — leur secret était de rendre même à la maladie, pourvu qu’elle eût de la *puissance*, les honneurs d’une divinité.

215. Musique.

La musique n’est pas en soi et pour soi tellement significative de notre être intime, si profondément émouvante, qu’elle pût passer pour le langage *immédiat* du sentiment ; mais son antique union avec la poésie a mis tant de symbolisme dans le mouvement rythmique, dans les forces et les faiblesses du son, que nous avons maintenant l’*illusion* qu’elle parle directement *à* l’être intime et provienne de l’être intime. La musique dramatique n’est possible que lorsque l’art des sons a conquis un immense empire de moyens symboliques, par la chanson, l’opéra et cent formes d’essais de peinture par les sons. La « musique absolue » est ou bien une forme en soi, au stade grossier de la musique où le son mesuré et diversement accentué cause du plaisir en général, ou bien le symbolisme des formes parlant à l’entendement sans l’aide de la poésie, après que dans une longue évolution les deux arts ont été unis et qu’enfin la forme musicale est entièrement chargée de fils d’idées et de sentiments. Les hommes qui sont restés en arrière dans l’évolution de la musique peuvent sentir le même morceau d’une façon toute formelle, là où les plus avancés entendent tout symboliquement. En soi, aucune musique n’est profonde ni significative, elle ne parle point de « volonté », de « chose en soi » ; c’est là chose que l’intellect ne pouvait s’imaginer qu’en un siècle qui avait conquis pour le symbolisme musical tout le domaine de la vie intérieure. C’est l’intellect lui-même qui a seulement *introduit* cette signification dans les sons : de même qu’il a également mis dans les rapports de lignes et de masse en architecture une signification, qui de soi est tout à fait étrangère aux lois mécaniques.

216. Geste et langage.

Plus ancienne que le langage est l’imitation des gestes, qui se produit involontairement et, maintenant encore, malgré une restriction générale du langage des gestes et une domination acquise des muscles, est si forte que nous ne pouvons regarder un visage en mouvement sans innervation de notre visage (on peut observer que la feinte d’un bâillement provoque, chez une personne qui la voit, un bâillement naturel). Le geste imité ramenait celui qui l’imitait au sentiment qu’il exprimait dans le visage ou le corps de l’imité. C’est ainsi que l’on apprenait à se comprendre : c’est ainsi encore que l’enfant apprend à comprendre la mère. En général, des sentiments douloureux peuvent bien s’exprimer aussi par des gestes, qui causent de leur côté une douleur (par exemple s’arracher les cheveux, se frapper la poitrine, défigurer et contracter violemment les muscles de la face). Inversement : des gestes de plaisir étaient eux-mêmes plaisants et se prêtaient par là facilement à la communication de l’intelligence (le rire étant la manifestation du chatouillement, qui est plaisant, servait à son tour à l’expression d’autres sensations plaisantes). Dès qu’on s’entendait par gestes, il pouvait naître à son tour une *symbolique* des gestes : je veux dire qu’on pouvait s’entendre sur un langage de sons, à la condition qu’on produisît d’abord le son *et* le geste (auquel il s’ajoutait comme symbole), plus tard seulement le son. — Il semble alors qu’à une époque ancienne il soit souvent arrivé la même chose qui maintenant se produit à nos yeux et à nos oreilles dans le développement de la musique, notamment de la musique dramatique : tandis que d’abord la musique, dépourvue de la danse et de la mimique (langage des gestes) qui l’explique, est un vain bruit,

l’oreille, par une longue accoutumance à cette association de musique et de mouvement, est instruite à interpréter sur-le-champ les figures de sons et arrive enfin à un degré de compréhension rapide, où elle n’a plus du tout besoin du mouvement visible et *comprend* sans lui le compositeur. On parle alors de musique absolue, c’est-à-dire de musique où tout est sur-le-champ compris symboliquement, sans plus de secours auxiliaire.

217. L’immatérialité du grand art.

Nos oreilles, grâce à l’exercice extraordinaire de l’entendement par le développement artistique de la musique nouvelle, se sont faites toujours, plus intellectuelles. Ce qui fait que nous supportons des accents beaucoup plus forts, beaucoup plus de « bruit », c’est que nous sommes beaucoup mieux exercés à écouter *en lui la signification*, que nos ancêtres. De fait, tous nos sens, par cela même qu’ils demandent d’abord la signification, par conséquent ce que « cela veut dire » et non plus ce que « c’est », se sont quelque peu émoussés : un tel émoussement se trahit par exemple dans le règne absolu du tempérament des sons ; car aujourd’hui les oreilles qui font les distinctions un peu fines, par exemple entre *ut dièse* et *ré bémol*, appartiennent aux exceptions. À ce point de vue, notre oreille est devenue plus grossière. Ensuite, le côté repoussant du monde, originairement hostile aux sens, a été conquis pour la musique ; son domaine de puissance, notamment pour l’expression du sublime, du terrible, du mystérieux, s’en est étonnamment élargi : notre musique donne maintenant la parole à des choses qui jadis n’avaient pas de langue. Pareillement quelques peintres ont rendu l’œil plus intellectuel et se sont avancés bien au delà de ce qu’on nommait auparavant plaisir des couleurs et des formes. Ici encore le côté du monde qui passait, à l’origine, pour repoussant a été conquis par l’intelligence artistique. — De tout cela, quelle est la conséquence ? Plus l’œil et l’oreille deviennent susceptibles de pensée, plus ils s’approchent des limites où ils deviennent immatériels : le plaisir est mis dans le cerveau, les organes des sens mêmes deviennent mous et faibles, le symbolique prend de plus en plus la place du réel, —

et ainsi nous arrivons par cette voie à la barbarie aussi sûrement que par toute autre. En attendant on peut dire encore : le monde est plus laid qu'autrefois, mais il *signifie* un monde plus beau qu'il n'était autrefois. Mais plus le parfum d'ambre de cette signification ; se répand et se volatilise, plus rares deviennent ceux qui la comprennent encore : et les autres en restent enfin à la laideur et, cherchent à en jouir directement, en quoi nécessairement ils échoueront toujours. Il y a ainsi en Allemagne un double courant de développement musical : ici un groupe de dix mille personnes aux prétentions toujours plus hautes, plus délicates, et toujours écoutant de plus en plus ce que « cela veut dire », et là l'immense majorité, qui chaque année devient plus incapable de comprendre l'élément significatif même sous la forme de la laideur matérielle, et par cette raison apprend à saisir dans la musique ce qui est en soi laid et répugnant, c'est-à-dire bassement matériel, avec de plus en plus déplaisir.

218. La Pierre est plus pierre que jadis.

Nous ne comprenons plus en général l’architecture, au moins pas, à beaucoup près, de la façon dont nous comprenons la musique. Nous avons grandi hors de la symbolique des lignes et des figures, comme nous nous sommes désaccoutumés des effets sonores de la rhétorique, et nous n’avons plus sucé dès le premier moment de notre vie cette espèce de lait maternel de l’éducation. Dans un édifice grec où chrétien, tout à l’origine signifiait quelque chose, et cela par rapport à un ordre de choses supérieur : cette idée d’une signification inépuisable restait autour de l’édifice, pareille à un voile enchanté. La beauté n’entrait qu’accessoirement dans le système, sans intéresser essentiellement le sentiment foncier de sublimité sinistre, de consécration par le voisinage des dieux et la magie ; la beauté *adoucissait* extraordinairement l’*horreur* — mais cette horreur était partout la condition première. — Qu’est-ce pour nous maintenant que la beauté d’un édifice ? La même chose que le beau visage d’une femme sans esprit : quelque chose comme un masque.

219. Origine religieuse de la musique moderne.

La musique pleine d'âme prend naissance dans le catholicisme régénéré après le concile de Trente, par Palestrina qui servit de résonance à l'esprit nouvellement éveillé, intime et profondément ému ; plus tard, avec Bach, aussi dans le protestantisme, dans la mesure où celui-ci avait été par les piétistes rendu plus profond et délivré de son caractère dogmatique originaire. La condition et la base nécessaires à ces deux créations est la possession d'une musique telle que l'âge de la Renaissance et de la pré-Renaissance l'avaient en propre, à savoir : cette étude savante de la musique, ce plaisir au fond scientifique qu'on prenait aux œuvres d'art de l'harmonie et la conduite des voix. D'un autre côté, l'opéra devait aussi avoir précédé ; l'opéra dans lequel le profane faisait connaître sa protestation contre une musique froide devenue trop savante, et voulait redonner à Polyhymnie une âme. — Sans cette tendance profondément religieuse, sans l'expression sonore de l'âme intimement émue, la musique serait restée savante ou d'opéra ; l'esprit de contre-Réforme est l'esprit de la musique moderne (car ce piétisme qui est dans la musique de Bach est aussi une sorte de contre-Réforme). Tant est profonde l'obligation que nous avons à la vie religieuse. — La musique fut la contre-Renaissance dans le domaine de l'art ; c'est d'elle que ressortit la peinture postérieure des Carrache, d'elle peut-être aussi le style baroque : plus en tout cas que l'architecture de la Renaissance ou de l'antiquité. Et maintenant encore on pourrait se demander : si notre musique moderne pouvait mouvoir les pierres, les assemblerait-elle en une architecture antique ? J'en

doute fort. Car ce qui règne dans la musique, la passion, le plaisir en des dispositions élevées, très exaltées, le vouloir-devenir-vivant à tout prix, la succession rapide des sensations, le fort effet de relief en lumière et ombre, la juxtaposition de l’extase et du naïf, — tout cela a déjà une fois régné dans les arts plastiques et créé de nouvelles lois du style : — mais ce n’était ni dans l’antiquité ni au temps de la Renaissance.

220. L’au-delà dans l’art.

Ce n’est pas sans un profond chagrin qu’on s’avoue que les artistes de tous les temps, dans leurs aspirations les plus hautes, ont rapporté précisément ces représentations à une explication céleste, que nous connaissons aujourd’hui pour fausse : ils sont les glorificateurs des erreurs religieuses et philosophiques de l’humanité, et ils n’auraient pu l’être sans la foi en leur vérité absolue. Or, si la foi en une telle vérité diminue, les couleurs de l’arc-en-ciel pâlissent autour des fins extrêmes de la connaissance et de l’illusion humaine : ainsi cette espèce d’art ne peut plus refleurir, qui, comme la *Divine Comédie*, les tableaux de Raphaël, les fresques de Michel-Ange, les cathédrales gothiques, suppose non seulement une signification cosmique, mais encore une signification métaphysique des objets de l’art. II se fera une émouvante légende de ce qu’il ait pu exister un tel art, une telle foi d’artistes.

221. La Révolution dans la poésie.

La sévère contrainte que les auteurs dramatiques français s'imposaient par rapport à l'unité d'action, de lieu et de temps, à la structure du style, du vers et de la phrase, au choix des mots et des pensées, fut une école aussi importante que celle du contrepoint et de la fugue dans le développement de la musique moderne ou que les figures à la Gorgias dans l'éloquence grecque. Se donner ainsi des liens peut paraître absurde ; néanmoins il n'y a pas d'autre moyen, pour sortir du naturalisme, que de commencer par se limiter de la façon la plus forte (peut-être la plus arbitraire). On apprend ainsi peu à peu à marcher avec grâce même dans les sentiers étroits qui passent comme des ponts au-dessus d'effrayants précipices, et l'on remporte comme butin la plus extrême souplesse de mouvement : c'est ce que l'histoire de la musique prouve aux yeux de tout homme vivant actuellement. C'est là que l'on voit comment pas à pas les liens deviennent plus lâches, jusqu'à ce qu'enfin ils peuvent paraître être rejetés tout à fait : cette *apparence* est le résultat suprême d'une évolution nécessaire dans l'art. Dans la poésie moderne, il n'y eut pas un si heureux affranchissement graduel des liens imposés par soi-même. Lessing tourna la forme française, c'est-à-dire l'unique forme d'art moderne, en dérision dans l'Allemagne et renvoya à Shakespeare ; et ainsi l'on perdit la continuité de cet affranchissement et l'on fit un saut en arrière dans le naturalisme — autrement dit dans les commencements de l'art. Gœthe cherche à s'en échapper en s'ingéniant sans cesse à se redonner des liens de diverses sortes ; mais même le mieux doué ne réussit qu'à une continuelle expérimentation, lorsqu'une fois le fil de l'évolution est brisé. Schiller doit la

sûreté relative de sa forme à l'exemple, involontairement respecté, encore que nié, de la tragédie française et se maintint assez indépendant de Lessing (dont il rejetait, comme on sait, les tentatives dramatiques). Aux Français même, après Voltaire, manquèrent tout d'un coup les grands talents qui auraient continué cette évolution de la tragédie de la contrainte à cette apparence de liberté ; ils firent plus tard aussi, à l'exemple de l'Allemagne, un saut dans une sorte d'état de nature à la Rousseau et se mirent aux expériences. Qu'on lise seulement de temps en temps le *Mahomet* de Voltaire, pour se mettre clairement devant l'esprit ce qui, par cette rupture de la tradition, a été une fois pour toutes perdu pour la culture européenne. Voltaire fut le dernier des grands poètes dramatiques qui entrava par la mesure grecque son âme aux mille formes, née même pour les plus grands orages tragiques, — il pouvait ce qu'aucun Allemand ne pouvait encore, parce que la nature du Français est beaucoup plus parente de la grecque que la nature de l'Allemand ; — de même qu'il fut aussi le dernier grand écrivain qui, dans le maniement de la langue de la prose, eut l'oreille d'un Grec, la conscience d'artiste d'un Grec, la simplicité et l'agrément d'un Grec ; comme encore il a été un des derniers hommes qui savent réunir en eux la plus haute liberté d'esprit et une disposition d'esprit absolument non-révolutionnaire. Depuis lors, l'esprit moderne, avec son inquiétude, sa haine contre la mesure et les entraves, est parvenu à l'empire dans tous les domaines, d'abord déchaîné par la fièvre de la Révolution et se remettant ensuite le frein, lorsque l'y poussaient l'inquiétude et l'horreur de lui-même, — mais ce fut le frein de la froide logique, non plus celui de la mesure artistique. À la vérité, nous jouissons pour un temps, par cette délivrance, de la poésie de tous les peuples, de tout ce qu'il y a, en des lieux cachés, de pousse naturelle, de végétation primitive, de floraison sauvage, de beauté miraculeuse et d'irrégularité gigantesque, depuis la chanson populaire jusqu'au « grand barbare » Shakespeare ; nous goûtons les joies de la couleur locale et du costume de l'époque, qui jusqu'ici étaient restées étrangères à tous les

peuples artistes ; nous usons largement des « avantages de la barbarie » de notre temps, que Gœthe fait valoir contre Schiller pour mettre dans le jour le plus favorable le défaut de forme de son Faust, Mais pour combien de temps encore ? Le flot envahissant de poésie de tous les styles de tous les peuples *doit* certes, peu à peu, entraîner dans son cours le domaine terrestre sur lequel une paisible floraison cachée aurait encore été possible ; tous les poètes *doivent* certes devenir des imitateurs expérimentateurs, des copistes casse-cou, quelque grande que soit leur puissance au commencement. Le public enfin, qui a désappris à voir dans l'*entravement* de la force d'expression, dans la domination organisatrice de tous les moyens de l'art, l'acte proprement artistique, *doit* priser de plus en plus la force pour l'amour de la force, la couleur pour l'amour de la couleur, la pensée pour l'amour de la pensée, l'inspiration pour l'amour de l'inspiration ; il ne jouira donc plus des éléments et des conditions de l'art, sinon isolément, et pour comble de biens émettra l'exigence naturelle, que l'artiste *doit* se montrer à lui isolément aussi. Oui, l'on a rejeté les liens « déraisonnables » de l'art gréco-français, mais insensiblement l'on s'est accoutumé à trouver déraisonnables tous les liens, toutes les limitations ; et ainsi l'art marche à l'encontre de sa délivrance et touche en même temps — chose, il est vrai, éminemment instructive — toutes les phases de ses débuts, de son enfance, de son imperfection, de ses tentatives et de ses débordements de jadis : il répète, en allant à sa perte, sa naissance, son progrès. Un des plus grands, à l'instinct de qui l'on peut sans doute se fier et à la théorie duquel il n'a rien manqué qu'un *supplément* d'une trentaine d'années de pratique, — Lord Byron a dit une fois : « En ce qui concerne la poésie en général, je suis, plus j'y réfléchis, toujours plus fermement convaincu que tous tant que nous sommes nous faisons fausse route, l'un aussi bien que l'autre. Nous suivons tous un système révolutionnaire radicalement faux, — notre génération ou la prochaine arrivera encore à la même conviction. » C'est le même Byron qui dit : « Je regarde Shakespeare comme le pire des modèles, quoique le plus

extraordinaire des poètes. » Et au fond, l'intuition artistique mûrie de Gœthe, dans la seconde partie de sa vie, ne dit-elle pas exactement la même chose ? cette intuition par laquelle il gagna une telle avance sur une série de générations, qu'on peut prétendre en gros que Gœthe n'a point encore exercé son action et que son temps est encore à venir ? C'est précisément parce que sa nature le maintint longtemps dans l'ornière de la révolution poétique, précisément parce qu'il exploita à fond tout ce qui indirectement, par cette rupture de la tradition, avait été découvert de mines, de vues, de moyens nouveaux, et ce qui avait été en même temps exhumé sous les ruines de l'art, que sa métamorphose et sa marche postérieure a tant de poids : elle signifie qu'il sentait le besoin profond de reprendre la tradition de l'art, et de prêter aux décombres et aux fûts de colonnes restés debout du temple, au moins par l'imagination de l'œil, la perfection et l'intégrité antiques, si la force du bras devait se montrer trop faible pour construire, là où des forces monstrueuses furent déjà nécessaires pour détruire. Il vivait ainsi dans l'art comme dans la réminiscence de l'art vrai : sa poésie était devenue un auxiliaire de la réminiscence, de l'intelligence des époques d'art antique, au loin reculées. Ses demandes étaient, à la vérité, irréalisables par rapport à la puissance de l'âge moderne, mais le chagrin qu'il en ressentait fut largement surpassé par la joie qu'un jour elles *seraient* réalisées et que nous aussi nous pourrons encore participer à cette réalisation. Pas d'individus, mais des masques plus ou moins idéaux ; pas de réalité, mais une généralité allégorique ; les caractères d'époque, les couleurs locales, volatilisés presque jusqu'à l'invisible et rendus mythiques ; la sensation actuelle et les problèmes de la société actuelle resserrés en les formes les plus simples, dépouillés de leurs qualités attractives, surexcitantes, pathologiques, rendues *sans effet* dans tout autre sens que le sens artistique ; pas de matières et de caractères neufs, mais les anciens, dès longtemps accoutumés, dans une série toujours continuée de revivification et de reformation : voilà l'art tel que Gœthe le *comprenait* tardivement, tel que les Grecs et aussi les Français le

pratiquaient.

222. Ce qui reste de l’art.

Il est vrai, l’art a une valeur bien plus grande dans certaines hypothèses métaphysiques, par exemple si la croyance est admise que le caractère est immuable et que l’être du monde se répète perpétuellement dans tous les caractères et les actions : dans ce cas, l’œuvre de l’artiste devient l’image de l’*éternellement arrêté*, tandis que pour notre conception l’artiste ne peut jamais donner à son image de valeur que pour un temps, parce que l’homme en général est le produit d’une évolution et sujet à changement, que l’individu n’est rien de fixe et d’arrêté. Il en est de même dans une autre hypothèse métaphysique : supposé que notre monde visible ne fût qu’une apparence, comme les métaphysiciens l’admettent, l’art alors viendrait se placer assez près du monde réel : car entre le monde de l’apparence et le monde de rêve de l’artiste, il n’y aurait en ce cas que trop de ressemblance ; et les différences qui resteraient mettraient même l’importance de l’art plus haut que l’importance de la nature, parce que l’art exprimerait les formes identiques, les types et les modèles de la nature. — Mais ces hypothèses sont fausses : quelle place, après cette constatation, reste encore à l’art ? Avant tout, il a, durant des milliers d’années, enseigné à considérer avec intérêt et plaisir la vie sous toutes ses formes et à pousser si avant nos sensations que nous finissons par nous écrier : « Quoi que soit enfin la vie, elle est bonne. » Cette théorie de l’art, de prendre plaisir à l’existence et de regarder la vie humaine comme un morceau de la nature, sans se laisser trop violemment aller à son mouvement, comme objet d’évolution régulière, — cette théorie a pris racine en nous, elle vient maintenant au jour comme un besoin tout puissant de connaissance. On pourrait

abandonner l’art, qu’on ne perdrait pas pour cela la faculté apprise de lui : de même qu’on a abandonné la religion, mais non les élévations et les transports de l’âme conquis grâce à elle. Comme l’art plastique et la musique mesurent la richesse de sentiments réellement conquise et gagnée par la religion, de même, après une disparition de l’art, l’intensité et la multiplicité des joies de la vie qu’il a implantées demanderaient encore satisfaction. L’homme de science est le développement ultérieur de l’artiste.

223. Crépuscule de l’art.

De même que dans la vieillesse on se souvient du jeune âge et qu’on célèbre des fêtes du souvenir, de même l’humanité se laisse aller à considérer l’art comme *un souvenir ému* des joies de la jeunesse. Peut-être que jamais auparavant l’art n’a été compris avec tant de profondeur et d’âme qu’au temps actuel, où la magie de la mort semble jouer autour de lui. Qu’on pense à cette ville grecque de l’Italie méridionale, qui, un seul jour de l’année, célébrait encore ses fêtes grecques, en se lamentant et pleurant de voir la barbarie étrangère triompher chaque jour davantage de ses mœurs originelles ; jamais sans doute on n’a joui de ce qui est grec, nulle part on n’a savouré ce nectar doré avec une telle volupté, que parmi ces Hellènes périssants. L’artiste passera bientôt pour un magnifique legs du passé, et, comme à un merveilleux étranger dont la force et la beauté faisaient le bonheur des temps anciens, des honneurs lui seront rendus, tels que nous ne les accordons pas aisément à nos semblables. Ce qu’il y a de meilleur en nous vient peut-être de ce sentiment d’époques antérieures, que nous pouvons maintenant à peine atteindre directement ; le soleil s’est déjà couché, mais il éclaire et enflamme encore le ciel de notre vie, quoique déjà nous ne le voyions plus.

Chapitre V – Caractères de haute et basse civilisation

224. Ennoblissement par dégénérescence.

On peut apprendre de l’histoire que la lignée d’un peuple qui se conserve le mieux, c’est *celle* où la plupart des hommes ont un vif sentiment commun, par suite de l’identité de leurs principes essentiels accoutumés et indiscutables, conséquemment par suite de leur croyance commune. C’est là que se fortifient les bonnes et honnêtes mœurs, là que l’on apprend la subordination de l’individu, que le caractère reçoit d’abord la fixité rien que par ses attaches et l’accroît ensuite constamment par éducation. Le danger de ces communautés, fondées sur des individus caractéristiques d’une même sorte, est l’abêtissement peu à peu accru par hérédité, lequel suit d’ailleurs toujours la stabilité ainsi que son ombre. Ce sont les individus plus indépendants, moins sûrs et moralement plus faibles, de qui dépend, dans de pareilles communautés, *le progrès intellectuel ;* ce sont les hommes qui recherchent la nouveauté et surtout la diversité. Un nombre infini d’hommes de cette espèce périssent, à cause de leur faiblesse, sans action visible ; mais en somme, surtout s’ils ont des descendants, ils servent d’ameublissement et portent de temps en temps un coup à l’élément stable d’une communauté. À cet endroit blessé et affaibli, quelque élément neuf s’*inocule* en quelque sorte à l’ensemble de l’être ; mais il faut que sa force générale soit assez grande pour recevoir en son sang cet élément neuf et se l’assimiler. Les natures dégénérescentes sont d’extrême importance partout où doit s’accomplir un progrès. Tout progrès en somme doit être précédé d’un affaiblissement partiel. Les natures *les plus fortes* conservent *le type* fixe*, les plus faibles contribuent à le* développer. — *Quelque chose d’analogue se produit* pour les hommes pris isolément ;

rarement une décadence, une lésion, même une faute, et généralement une perte corporelle ou morale, est sans profit d'un autre côté. L'homme maladif par exemple aura peut-être, au sein d'une race guerrière et turbulente, plus d'occasion de vivre pour lui-même et par là de devenir plus calme et plus sage, le borgne aura un œil plus fort, l'aveugle verra plus profond dans l'être intime et en tout cas entendra plus finement. Dans ces conditions, le fameux combat pour l'existence me paraît n'être pas le seul point de vue d'où peut être expliqué le progrès ou l'accroissement de force d'un homme, d'une race. Il y a plutôt concours de deux éléments divers : d'abord, l'augmentation de la force stable par l'union des esprits dans la communauté de croyance et de sentiment ; puis la possibilité d'atteindre des fins plus hautes par le fait qu'il apparaît des natures dégénérescentes, et par suite des affaiblissements et des lésions de cette force stable ; c'est précisément la nature la plus faible qui, étant la plus délicate et la plus indépendante, rend tout progrès généralement possible. Un peuple qui devient sur un point gangrené et faible, mais dans l'ensemble est encore robuste et sain, est capable de recevoir l'infection de l'élément neuf et de se l'incorporer à son avantage. Chez l'homme pris isolément, la tâche de l'éducation est celle-ci : lui faire une assiette si ferme et si sûre que, dans l'ensemble, il ne puisse plus être du tout détourné de sa route. Mais alors le devoir de l'éducateur est de lui faire des blessures ou de mettre à profit les blessures que lui fait la destinée, et lorsqu'ainsi la douleur et le besoin sont nés, il peut y avoir aux endroits blessés inoculation de quelque chose de neuf et de noble. Toute sa nature l'accueillera en elle-même et plus tard laissera l'ennoblissement se marquer dans ses fruits. — En ce qui concerne l'État, Machiavel dit que « la forme des gouvernements est de fort peu d'importance, quoi que des gens à demi cultivés pensent autrement. Le but principal de l'art de la politique devrait être la *durée*, qui l'emporte sur toute autre qualité, étant, de beaucoup plus précieuse que la liberté. » Ce n'est que dans une grande durée sûrement fondée et assurée qu'une constante évolution et une inoculation ennoblissante

sont en somme possibles. À la vérité, d’ordinaire la dangereuse compagne de toute durée, l’autorité, se mettra en garde là-contre.

225. Esprit libre, conception relative.

On appelle esprit libre celui qui pense autrement qu'on ne l'attend de lui à cause de son origine, de ses relations, de sa situation et de son emploi ou à cause des vues régnantes du temps. Il est l'exception, les esprits serfs sont la règle ; ceux-ci lui reprochent que ses libres principes doivent communiquer un mal à leur origine, ou bien aboutir à des actions libres, c'est-à-dire à des actions qui ne se concilient pas avec la morale dépendante. De temps à autre, l'on dit aussi que tels ou tels libres principes doivent être dérivés d'une subtilité ou d'une excitation mentale, mais qui parle ainsi n'est que la malice, qui elle-même ne croit pas à ce qu'elle dit, mais veut s'en servir pour nuire : car le libre esprit a d'ordinaire le témoignage de la bonté et de la pénétration supérieure de son intelligence écrit sur son visage si lisiblement que les esprits dépendants le comprennent assez bien. Mais les deux autres dérivations de la libre-pensée sont loyalement entendues ; le fait est qu'il se produit beaucoup d'esprits libres de l'une ou de l'autre sorte. Mais ce pourrait être une raison pour que les principes auxquels ils sont parvenus par ces voies fussent plus vrais et plus dignes de confiance que ceux des esprits dépendants. Dans la connaissance de la vérité, il s'agit de ce qu'on l'*a*, non pas de savoir par quel motif on l'a cherchée, par quelle voie on l'a trouvée. Si les esprits libres ont raison, les esprits dépendants ont tort, peu importe que les premiers soient arrivés au vrai par immoralité, que les autres, par moralité, se soient jusqu'ici tenus au faux. — Au reste, il n'est pas de l'essence de l'esprit libre d'avoir des vues plus justes, mais seulement de s'être affranchi du traditionnel, que ce soit avec bonheur ou avec insuccès. Pour l'ordinaire toutefois il aura la

vérité ou du moins l’esprit de la recherche de la vérité de son côté : il cherche des raisons, les autres une croyance.

226. Origine de la foi

L’esprit dépendant n’occupe pas sa position par des raisons mais par l’habitude ; s’il est par exemple chrétien, ce n’est pas qu’il ait eu la vue des diverses religions et le choix entre elles ; s’il est Anglais, ce n’est pas qu’il se soit décidé pour l’Angleterre, mais il a trouvé existantes la chrétienté et l’Angleterre et les a admises sans raison, comme un homme qui est né dans un pays vignoble devient buveur de vin. Plus tard, lorsqu’il était chrétien et Anglais, il a peut-être aussi trouvé de son fonds quelques raisons en faveur de son habitude ; on a beau renverser ces raisons, on ne le renverse pas par là de toute sa position. Qu’on oblige par exemple un esprit dépendant à donner ses raisons contre la bigamie, on verra par expérience si son zèle sacré pour la monogamie repose sur des raisons ou sur l’accoutumance. L’accoutumance à des principes intellectuels sans raisons est ce qu’on nomme *croyance*.

227. Conclu des conséquences au fondé et non-fondé.

Tous les états et ordres de la société : les classes, le mariage, l'éducation, le droit, tout cela n'a sa force et sa durée que dans la foi qu'y ont les esprits serfs, — partant dans l'absence de raisons, au moins dans le fait qu'on écarte les questions touchant leurs raisons. C'est ce que les esprits serfs n'aiment pas à concéder, et ils sentent bien que c'est un *pudendum*. Le christianisme, qui était fort innocent dans ses fantaisies intellectuelles, ne remarquait rien de ce *pudendum*, demandait de la foi, et rien que de la foi, repoussant avec passion la demande de raisons justificatives ; il attirait l'attention sur la conséquence de la foi : Vous allez dès à présent sentir l'avantage de la foi, expliquait-il, vous allez devenir heureux par elle. En fait, c'est ainsi que l'État se conduit, et tout père élève son fils de pareille façon : Tiens seulement cela pour vrai, dit-il, tu sentiras comme cela fait du bien. Mais cela signifie que de l'*utilité* personnelle que rapporte une opinion, on est censé tirer la preuve de sa *vérité ;* le rapport d'une théorie passe pour garantie de sa sûreté et de sa justification intellectuelles. C'est comme si le prévenu disait devant le tribunal : Mon défenseur ne dit que la vérité, car regardez seulement ce qui suit de son discours : je serai acquitté. — Comme les esprits serfs ont leurs principes à cause de leur utilité, ils conjecturent de même à l'égard de l'esprit libre, qu'il cherche également son utilité par ses convictions et ne tient pour vrai que ce qui l'édifie. Or, comme ce qui paraît lui être utile est justement l'opposé de ce qui est utile à ses compatriotes ou confrères, ils admettent que ses principes leur sont dangereux ; ils disent et sentent ceci : Il ne peut pas avoir

raison, car il nous cause du dommage.

228. Le caractère fort et bon.

La servitude des convictions, devenue par l’habitude instinct, conduit à ce que l’on nomme force de caractère. Quand quelqu’un agit par un petit nombre de motifs, mais toujours les mêmes, ses actions acquièrent une grande énergie ; si ces actions sont d’accord avec les principes des esprits serfs, elles sont approuvées et provoquent chez celui qui les fait le sentiment de la bonne conscience. Un petit nombre de motifs, une action énergique et une bonne conscience constituent ce que l’on nomme force de caractère. À l’homme de caractère tort manque la connaissance des multiples possibilités et directions de l’action ; son intelligence est dépendante, serve, puisqu’elle ne lui montre en un cas donné que deux possibilités tout au plus ; entre elles il doit alors faire nécessairement un choix conforme à toute sa nature, et il le fait facilement et vite, n’ayant pas à choisir entre cinquante possibilités. L’entourage éducateur veut rendre tout homme dépendant, en lui mettant toujours devant les yeux le plus petit nombre de possibilités. L’individu est traité par ses éducateurs comme s’il était, à la vérité, quelque chose de nouveau, mais devait devenir une *réplique*. Si l’homme apparaît d’abord comme quelque chose d’inconnu qui n’a jamais existé, il doit être réduit à quelque chose de connu, de déjà existant. Ce qu’on appelle bon caractère chez un enfant, c’est la preuve qu’il est serf du fait existant ; en se mettant du côté des esprits serfs, l’enfant, annonce d’abord son sens commun qui s’éveille ; mais en se fondant sur ce sens commun, il se rendra plus tard utile à son état ou à sa classe.

229. Mesure des choses dans les esprits serfs.

Il y a quatre espèces de choses dont les esprits serfs disent qu’elles sont justifiées. Premièrement : toutes les choses qui ont de la durée sont justifiées ; deuxièmement : toutes les choses qui ne nous sont pas fâcheuses sont justifiées ; troisièmement : toutes les choses qui nous portent avantage sont justifiées ; quatrièmement : toutes les choses pour lesquelles nous avons fait des sacrifices sont justifiées. Ce dernier point explique, par exemple, pourquoi une guerre qui a été commencée contre la volonté du peuple est continuée avec enthousiasme dès le moment que des sacrifices ont été faits. — Les esprits libres qui plaident leur cause au forum des esprits serfs ont à démontrer qu’il y a toujours eu des esprits libres, partant que la liberté de l’esprit a de la durée, ensuite qu’ils ne veulent pas être fâcheux, et enfin qu’ils portent dans l’ensemble avantage aux esprits serfs ; mais comme ils ne peuvent les convaincre de ce dernier point, il ne leur sert de rien d’avoir démontré le premier et le deuxième.

230. Esprit fort.

Comparé avec celui qui a la tradition de son côté et n’a pas besoin de raisons pour sa conduite, l’esprit libre est toujours faible, notamment dans l’action : car il connaît trop de motifs et de points de vue et par là sa main est peu sûre, mal exercée. Or quel moyen y a-t-il de le rendre pourtant *relativement fort*, au point de pouvoir au moins se soutenir et de ne pas périr sans effet ? Comment naît l’esprit fort (*der starke Geist*) ? C’est dans un cas particulier le problème de la production du génie. D’où vient l’énergie, la force inflexible, la persistance avec laquelle l’individu, contre la tradition, tâche d’acquérir une connaissance tout individuelle du monde ?

231. La production du génie.

L’ingéniosité du prisonnier à chercher des moyens de s’évader, l’utilisation la plus froide et la plus patiente du plus petit avantage, peut enseigner quel procédé emploie quelquefois la nature pour réaliser le génie, — mot que je prie d’entendre sans aucun arrière-goût de mythologie et de religion : elle l’enferme dans un cachot et excite son désir de se délivrer au point le plus extrême. — Ou avec une autre image : un homme qui s’est tout à fait égaré dans sa route en forêt, mais s’efforce avec une énergie non commune d’arriver dans une direction quelconque au plein air, découvre parfois un chemin nouveau, que personne ne connaissait : ainsi se produisent les génies dont on célèbre l’originalité. — On a déjà mentionné qu’une mutilation, une déviation, un défaut sensible d’un organe donne fréquemment l’occasion pour qu’un autre organe prenne un développement extraordinairement bon, parce qu’il doit pourvoir à sa propre fonction et encore à une autre. C’est par là qu’il faut s’expliquer l’origine de plus d’un talent brillant. — De ces indications générales sur la production du génie, qu’on fasse l’application au cas spécial du parfait esprit libre.

232. Conjecture sur l’origine de la liberté de l’esprit.

Tout comme les glaciers s’accroissent, lorsque dans les contrées équatoriales le soleil fait tomber ses feux sur la mer avec plus de chaleur qu’auparavant, de même aussi une liberté de l’esprit très forte, gagnant du terrain tout autour d’elle, peut être un témoignage que la chaleur du sentiment s’est quelque part accrue d’une façon extraordinaire.

233. La voix de l’histoire.

Dans son ensemble l’histoire *semble* donner sur la production du génie la leçon suivante : Maltraitez et torturez les hommes — crie-t-elle aux passions Envie, Haine et Jalousie — poussez-les à l’excès l’un contre l’autre, le peuple contre le peuple, et cela durant des siècles ! Alors peut-être jaillira en flamme, comme d’une étincelle écartée en son vol de la terrible énergie ainsi allumée, tout d’un coup la lueur du génie ; la volonté, comme un coursier rendu furieux par l’éperon du cavalier, éclatera alors et bondira sur un autre domaine. — Qui viendrait à la pleine conscience sur la production du génie et voudrait réaliser pratiquement le procédé que la nature y emploie d’ordinaire devrait être juste aussi méchant et sans scrupule que la nature. — Mais peut-être nous sommes-nous mal entendus.

234. Valeur de la mi-chemin.

Peut-être la production du génie n’est-elle réservée qu’à une période de temps limitée de l’humanité. Car on ne peut attendre encore de l’avenir de l’humanité tout ce que les conditions très déterminées de n’importe quel passé pouvaient seules produire ; par exemple, les étonnants effets du sentiment religieux. Celui-ci même a eu son temps et beaucoup de très bonnes choses ne peuvent plus se produire, parce que de lui seul elles pouvaient se produire. Ainsi il n’existera plus désormais un horizon de vie et de civilisation borné par la religion. Peut-être même le type du saint n’est-il possible que dans une certaine servitude de l’intelligence, dont, à ce qu’il semble, c’en est fait pour tout l’avenir. Et de même la supériorité de l’intelligence a peut-être été réservée à un seul âge de l’humanité : elle s’est développée — et se développe, car nous vivons encore dans cet âge — quand une énergie extraordinaire de volonté, longtemps accumulée, s’est exceptionnellement vouée à des fins *intellectuelles* par héritage. C’en sera fait de cette supériorité, lorsque cette fureur et cette énergie ne seront plus retenues par de grands freins. L’humanité arrive peut-être, à moitié de sa route, à la moitié de son temps d’existence, plus près de son but propre qu’à la fin. Il se pourrait que des forces, celles par qui l’art par exemple est conditionné, vinssent à périr complètement ; le plaisir du mensonge, de l’imprécis, du symbolisme, de l’ivresse, de l’extase, pourrait tomber dans le mépris. Oui, si jamais la vie est organisée en un État parfait, il n’y aura plus à tirer du présent aucun motif de poésie, et ce seraient alors uniquement les hommes arriérés qui demanderaient une fiction poétique. Ceux-là jetteraient alors du moins avec mélancolie un regard

en arrière, vers les temps de l'État imparfait, de la société à demi barbare, vers *nos* temps.

235. Génie et État idéal en contradiction.

Les socialistes désirent établir le bien-être pour le plus grand nombre possible. Si la patrie durable de ce bien-être, l'État parfait, était réellement atteinte, le bien-être détruirait le terrain d'où naissent la grande intelligence et généralement l'individualité puissante : je veux dire la forte énergie. L'humanité serait trop inerte, une fois cet État réalisé, pour pouvoir produire encore le génie. Ne faudrait-il pas pour cette raison souhaiter que la vie conserve son caractère violent et que des forces et des énergies sauvages soient sans cesse de nouveau appelées à naître ? Or le cœur chaud, sympathique, veut justement la *suppression* de ce caractère violent et sauvage, et le cœur le plus chaud que l'on puisse s'imaginer serait aussi celui qui la demanderait le plus passionnément : et cependant c'est justement de ce caractère sauvage et violent de la vie que sa passion a pris son feu, sa chaleur, et jusqu'à son existence ; le cœur chaud veut donc la suppression de son fondement, l'anéantissement de lui-même, c'est-à-dire enfin qu'il veut quelque chose d'illogique, il n'est pas intelligent. La plus haute intelligence et le cœur le plus chaud ne peuvent pas se concilier dans une personne, et le sage qui porte un jugement sur la vie se met au-dessus même de la bonté et ne la considère que comme une chose de laquelle il y a lieu de faire abstraction dans le calcul total de la vie. Le sage doit s'opposer à ces souhaits extravagants de la bonté inintelligente, parce qu'il s'agit pour lui de la persistance de son type et de la production finale de l'intelligence supérieure ; du moins il n'aura pas le désir de voir se fonder l'« état parfait », étant donné que des individus inertes seuls y auront place. Christ, au contraire, qu'il nous plaît de considérer une fois comme le

cœur le plus chaud, réclamait l'abêtissement des hommes, se mettait du côté des pauvres d'esprit et arrêtait la production de la grande intelligence : et c'était logique. Le type opposé, le sage parfait — on peut bien le dire d'avance — sera nécessairement aussi opposé à la production d'un Christ. — L'État est une habile organisation pour la protection des individus les uns contre les autres : si l'on exagère son ennoblissement, il arrivera enfin que l'individu sera par lui affaibli, voire dissous — qu'ainsi le but original de l'État sera anéanti de la façon la plus radicale.

236. Les zones de la civilisation.

On peut dire par comparaison que les époques de la civilisation répondent aux zones des divers climats, sauf que celles-là sont à la suite les unes des autres et non, comme les zones géographiques, à côté les unes des autres. En comparaison de la zone tempérée de civilisation, dans laquelle notre lâche est de passer, la dernière fait en gros l'impression d'un climat *tropical*. Violents contrastes, brusque succession de jour et de nuit, chaleur et magnificence de coloris, l'adoration de tout ce qui est soudain, mystérieux, effrayant, la rapidité des orages qui éclatent, partout le prodigue débordement des cornes d'abondance de la nature : et au contraire, dans notre civilisation, un ciel clair, quoique non lumineux, un air assez stable, de la fraîcheur, du froid même à l'occasion : ainsi les deux zones s'opposent l'une à l'autre. Quand nous voyons là-bas comment les passions les plus furieuses sont domptées et brisées avec une étrange force par des conceptions métaphysiques, cela nous fâche comme si, sous les tropiques, des tigres sauvages étaient étouffés devant nos yeux sous les anneaux de monstrueux serpents ; notre climat manque de pareils phénomènes, notre imagination est modérée, même en rêve il ne nous arrive pas ce que des peuples antérieurs voyaient à l'état de veille. Mais faudrait-il ne point nous féliciter de ce changement, avouer même que les artistes ont essentiellement perdu à la disparition de la civilisation tropicale et nous trouvent, nous autres non-artistes, un peu trop de sang-froid ? En ce sens, les artistes ont peut-être raison de nier le « progrès », car en effet : on peut mettre en doute si les trois derniers mille ans montrent une marche progressive dans les arts. De même un philosophe métaphysicien, comme

Schopenhauer, n’aura pas de motif de reconnaître le progrès, s’il considère les quatre derniers millénaires au point de vue de la philosophie métaphysique et de la religion — Mais à notre sens l’*existence* d'une zone tempérée de la civilisation signifie à elle seule un progrès.

237. Renaissance et Réforme.

La Renaissance italienne recélait en son sein toutes les forces positives auxquelles est due la civilisation moderne : l'émancipation de la pensée, le dédain des autorités, le triomphe de la culture sur la morgue de la naissance, l'enthousiasme pour la science et le passé scientifique de l'humanité, l'affranchissement de l'individu, la flamme de la véracité, l'aversion pour la pure apparence et la recherche de l'effet (flamme qui éclatait dans une multitude de caractères d'artistes, exigeant d'eux-mêmes, avec une suprême pureté morale, la perfection et rien que la perfection pour leurs œuvres) ; mieux encore, la Renaissance avait des forces positives qui n'ont pas encore, *jusqu'à présent*, retrouvé la même puissance dans notre civilisation moderne. Ce fut l'âge d'or de ce millénaire, en dépit de toutes ses taches et de tous ses vices. En contraste sur ce fond, voici la Réforme trie, énergique protestation d'esprits attardés qui n'avaient encore leur content de la vision médiévale du monde et ressentaient un profond malaise, au lieu de la jubilation voulue, à en voir les signes de décomposition, cette platitude extraordinaire que devenait la vie religieuse et leur obstination de Nordiques, ils ramenèrent les hommes en arrière, provoquèrent, par des violences dignes d'un état de siège, la riposte de la Contre-Réforme, christianisme catholique de légitime défense, et retardèrent de deux ou trois siècles le plein épanouissement et la domination incontestée des sciences, tout autant qu'ils rendirent peut-être à jamais impossible la fusion complète de l'esprit antique et moderne. La grande tâche de la Renaissance ne put être menée à bien, empêchée qu'elle fut par la protestation du génie allemand demeuré entre-temps en arrière (lui qui, au moyen-âge avait eu assez de raison pour

franchir et refranchir les Alpes pour son salut). Il a fallu le hasard d'une extraordinaire constellation politique pour que Luther pût se maintenir et cette protestation prendre force : car l'empereur le protégeait, pour se servir de son innovation comme moyen de pression contre le pape, et le pape le favorisait aussi en secret pour faire des princes d'Empire protestants un contrepoids à l'empereur. Sans cette étrange connivence, Luther eût été brûlé comme Huss — l'aurore de la philosophie des lumières aurait paru un plus tôt peut-être et avec un éclat plus beau que nous ne pouvons aujourd'hui l'imaginer.

238. Justice envers le dieu en devenir.

Quand toute l’histoire de la civilisation se déroule devant le regard, comme un réseau de conceptions méchantes, et nobles, vraies et fausses, et qu’au spectacle de ces fluctuations, on se sent souffrir presque du mal de mer, on comprend quelle consolation se trouve dans la conception d’un *Dieu en devenir :* celui-ci se dévoile toujours de plus en plus dans les transformations et les destinées de l’humanité, tout n’est pas mécanisme aveugle, jeu réciproque de forces n’ayant ni sens ni but. — La divinisation du devenir est une perspective métaphysique — comme du haut d’un phare au bord de la mer de l’histoire, — où une génération d’érudits trop historiens trouvaient leur consolation ; là-dessus on n’a pas le droit de s’irriter, quelque erronée que puisse être cette conception. Seul, un homme qui, comme Schopenhauer, nie l’évolution, ne sent rien non plus de la misère de cette fluctuation historique, et peut donc, ne sachant, ne sentant rien de ce Dieu en devenir et du besoin de l’admettre, exercer sa raillerie avec justice.

239. Les fruits selon la saison.

Tout avenir meilleur qu’on souhaite à l’humanité est nécessairement aussi, à beaucoup d’égards, un pire avenir : car c’est vision, de croire qu’un nouveau degré supérieur de l’humanité réunira tous les avantages des degrés antérieurs et, par exemple, doit produire aussi la forme la plus haute de l’art. Disons plutôt que toute saison a ses avantages et ses grâces et exclut ceux des autres. Ce qui est né de la religion et dans son voisinage ne renaîtra plus, une fois qu’elle est détruite ; c’est tout au plus si des rejetons égarés, tard venus, peuvent conduire à l’illusion à ce sujet, tout comme le souvenir de l’art antique qui perce momentanément : état de choses qui trahit bien le sentiment de la perte, du manque, mais ne prouve pas l’existence d’une force dont un nouvel art pourrait naître.

240. Gravité croissante du monde.

Plus s’élève la culture d’un homme, plus il y a de domaines soustraits à la moquerie, à la raillerie. Voltaire était du fond du cœur reconnaissant au ciel pour l’invention du mariage et de l’Église : pour avoir si bien pourvu à son ébaudissement. Mais lui et son siècle, et avant lui le XVI^{e} siècle, ont poussé à bout la raillerie sur ce thème ; tout ce qu’on fait encore de mots à ce sujet est tardif et surtout à trop bon marché pour donner envie aux chalands. Aujourd’hui l’on demande les causes : c’est l’âge du sérieux. À qui importe-t-il encore aujourd’hui de voir à la lueur de la moquerie les différences entre la réalité et l’apparence prétentieuse, entre ce qu’*est* l’homme et ce qu’il veut représenter ? Le sentiment de ce contraste agit aussitôt tout autrement, dès qu’on recherche les causes. Plus un homme comprend profondément la vie, moins il raillera, sauf que peut-être il raillera encore la « profondeur de sa compréhension ».

241. Génie de la civilisation.

Si quelqu’un voulait imaginer un génie de la civilisation, comment serait-il fait ? Il emploie comme instruments le mensonge, la violence, l’égoïsme le moins scrupuleux avec tant de sûreté, qu’on ne pourrait l’appeler qu’un méchant être démoniaque ; mais ses fins, qui çà et là transparaissent, sont grandes et bonnes. C’est un Centaure, demi-bête, demi-homme, et qui de plus encore a des ailes d’ange à la tête.

242. Éducation miraculeuse.

L’intérêt de l’éducation n’acquiert une grande force que du moment où l’on abandonne la foi en un Dieu et sa providence : tout comme l’art de guérir n’a pu fleurir que lorsque cessa la foi aux cures miraculeuses. Jusqu’aujourd’hui tout le monde croit encore à l’éducation miraculeuse : du plus grand désordre, fins obscures, circonstances défavorables, on a bien vu grandir les hommes les plus féconds, les plus puissants : comment cela pourrait-il se faire à l’état normal ? — Aujourd’hui l’on va bientôt regarder de plus près même ces cas-là, les examiner plus soigneusement : on n’y découvrira jamais des miracles. Dans des conditions égales, nombre d’hommes périssent continuellement, l’unique individu sauvé en est devenu d’ordinaire plus fort, parce qu’il a supporté ces circonstances fâcheuses grâce à une force innée indestructible et y a encore trouvé pour cette force exercice et accroissement : ainsi s’explique le miracle. Une éducation qui ne croit plus au miracle aura à prendre garde à trois choses : premièrement combien d’énergie est héritée ? deuxièmement, par où peut encore être allumée une nouvelle énergie ? troisièmement, comment l’individu peut-il être approprié à ces exigences si multiples de la culture, sans qu’elles se troublent et dissolvent son unité ? — bref, comment l’individu peut-il être initié au contrepoint de la culture privée et publique, comment peut-il à la fois suivre la mélodie et, comme mélodie, lui donner un accompagnement ?

243. L’avenir du médecin.

Il n’y a point aujourd’hui de profession qui donne lieu à un progrès aussi haut que celle du médecin ; notamment depuis que les médecins spirituels, les soi-disant guérisseurs d’âmes, ne peuvent plus exercer avec l’approbation publique leurs arts de conjuration, et qu’un homme cultivé se détourne d’eux sur son chemin. Le plus haut point de culture intellectuelle d’un médecin n’est pas atteint aujourd’hui quand il connaît les meilleures méthodes modernes, qu’il y est exercé et qu’il sait faire ces conclusions rapides des effets aux causes, par quoi les diagnosticiens sont célèbres : il lui faut en outre avoir une éloquence qui s’accommode à chaque individu et lui tire le cœur du ventre, une virilité dont l’aspect seul chasse la timidité (le ver rongeur de tous les malades), une souplesse diplomatique dans les rapports avec ceux qui ont besoin de joie pour leur guérison et ceux qui doivent (et peuvent) se faire une joie des causes de santé, l’ingéniosité d’un agent de police et d’un procureur à deviner les secrets d’une âme sans les trahir, — bref un bon médecin a besoin aujourd’hui des procédés et des privilèges d’art de toutes les autres professions : c’est ainsi pourvu qu’il est en état de devenir un bienfaiteur pour la société tout entière, par l’accroissement des bonnes œuvres, de la joie et de la fécondité intellectuelles, par la protection contre les méchantes pensées, principes, roueries (dont la source écœurante est si souvent le bas-ventre), par la reconstitution d’une aristocratie de corps et d’esprit (en faisant et empêchant les mariages), par la bienfaisante suppression de tous les soi-disant tourments d’âme et remords de conscience : ainsi seulement il deviendra d’un « médecin » un Sauveur, et sans avoir besoin de faire aucun miracle ; inutile aussi qu’il se fasse

mettre en croix

244. Dans le voisinage de la folie.

La somme des sentiments, des connaissances, des expériences, par conséquent tout le fait de la culture, est devenue si grande, qu'une surexcitation des forces nerveuses et pensantes est le péril général, que même les classes cultivées des pays européens sont absolument névrosées et que presque chacune de leurs plus grandes familles s'est, dans un de ses membres, avancée tout près de l'aliénation. Il est vrai d'ailleurs qu'on va rechercher aujourd'hui la santé par tous les moyens ; mais pour le principal, reste la nécessité de diminuer cette excitation du sentiment, ce fardeau de culture oppressant, qui, dût-elle même être achetée au prix de lourdes pertes, nous donne lieu cependant de former le grand espoir d'une *nouvelle Renaissance*. On est redevable au christianisme, aux philosophes, poètes, musiciens, d'une abondance de sentiments profondément excités : pour que ceux-ci ne nous dévorent pas, il nous faut évoquer l'esprit de la science, qui rend en général un peu plus froid et sceptique et, entre autres, refroidit le torrent enflammé de la foi en des vérités dernières définitives ; c'est par le christianisme surtout qu'il est devenu si furieux.

245. Fonte de la civilisation.

La civilisation est née comme une cloche, à l’intérieur d’un manteau de matière plus grossière, plus commune, fausseté, violence, extension illimitée de tout Moi individuel, de tous peuples individuels, formaient ce manteau. Est-il temps de l’ôter aujourd’hui ? L’élément liquide s’est-il figé, les bons instincts utiles, les habitudes de la conscience noble sont-ils devenus si assurés et si généraux qu’on n’ait plus besoin d’aucun emprunt à la métaphysique et aux erreurs des religions, d’aucunes duretés ni violences comme des plus puissants liens entre homme et homme, peuple et peuple ? — Pour répondre à cette question, aucun signe de tête d’un Dieu ne peut nous en servir : c’est notre propre conception qui doit en décider. Le gouvernement de la terre en somme doit être pris en main par l’homme lui-même, c’est son « omniscience » qui doit veiller d’un œil pénétrant sur la destinée ultérieure de la civilisation.

246. Les cyclopes de la civilisation.

Celui qui voit ces bassins ravinés où des glaciers se sont établis tient à peine pour possible qu’un temps vienne où, à la même place, s’étendra une vallée de prairies et de forêts, avec des ruisseaux. Il en est de même dans l’histoire de l’homme : les forces les plus sauvages ouvrent la voie, tout d’abord par la destruction, mais néanmoins leur action était nécessaire pour que plus tard des mœurs plus douces y missent leur demeure. Ces énergies terribles — ce qu’on nomme le Mal — sont les architectes et les pionniers de l’humanité.

247. Marche circulaire de l’humanité.

Peut-être toute l’humanité n’est-elle qu’une phase de l’évolution d’une espèce déterminée d’animaux à durée limitée : en sorte que l’homme est venu du singe et doit redevenir singe, cependant qu’il n’y a personne pour prendre quelque intérêt à ce merveilleux dénouement de comédie. De même que, par la ruine de la civilisation romaine et sa cause la plus importante, l’expansion du christianisme, un enlaidissement général de l’homme triompha dans l’empire romain, de même aussi, par la ruine éventuelle de la civilisation terrestre dans son ensemble, pourrait être amené un enlaidissement bien plus grand et enfin un abêtissement de l’homme jusqu’à la nature simiesque. — Précisément parce que nous pouvons embrasser du regard cette perspective, nous sommes en état peut-être de prévenir une telle conclusion de l’avenir.

248. Consolation d’un progrès désespéré.

Notre temps fait l’effet d’une situation intérimaire ; les vieilles conceptions du monde, les vieilles civilisations, existent encore partiellement, les nouvelles ne sont encore ni assurées ni tournées en habitude, et par là manquent de décision et de conséquence. Mais il en va de même du soldat, lorsqu’il apprend à marcher : il est pour un temps plus incertain et plus maladroit qu’auparavant, parce que ses muscles se meuvent encore tantôt selon l’ancien système, tantôt suivant le nouveau, sans qu’aucun prétende encore décidément à la victoire. Nous hésitons, mais il est nécessaire de ne pas en prendre d’inquiétude ni de lâcher, pour ainsi dire, le nouvel acquis. En outre nous ne *pouvons* plus revenir à l’ancien, nous *avons* brûlé nos vaisseaux ; il ne nous reste que d’être vaillants, qu’il en advienne ceci ou cela. — *Marchons* seulement, bougeons seulement déplacé ! Peut-être un jour notre démarche prendra-t-elle tout de même l’air d’un *progrès ;* sinon, on pourra nous dire aussi le mot de Frédéric le Grand, et cela à titre de consolation : *Ah ! mon cher Sulzer, vous ne connaissez pas assez cette race maudite, à laquelle nous appartenons*.

249. Souffrir du passé de la civilisation.

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

250. Manières.

Les bonnes manières disparaissent à mesure que l’influence de la cour et d’une aristocratie fermée perd du terrain : on peut observer clairement cette décroissance de siècle en siècle, si l’on a des yeux pour les actes publics : le fait est qu’ils deviennent visiblement de plus en plus populaciers. Personne ne sait plus rendre hommage et flatter d’une façon spirituelle ; de là provient ce fait ridicule, que dans des cas où l’on *doit* présentement offrir des hommages (par exemple à un grand homme d’État ou à un grand artiste) on emprunte le langage du sentiment le plus profond, du loyalisme fidèle et respectueux, — par embarras, défaut d’esprit et de grâce. Aussi la rencontre publique et solennelle des hommes paraît-elle toujours plus maladroite, mais plus sincère et plus honnête, sans l’être. — Mais faut-il croire qu’il y aura sans cesse décadence dans les manières ? Il me semble plutôt que les manières décrivent une courbe profonde et que nous approchons de son point le plus bas. Pour peu que la société se trouve plus assurée de ses desseins et de ses principes, en sorte que ceux-ci pourront exercer une influence éducatrice (tandis que maintenant les manières apprises suivant le moule de circonstances antérieures sont de plus en plus faiblement transmises par hérédité et éducation), il y aura dans les relations des manières, dans la société des gestes et des expressions, qui devront naturellement paraître aussi nécessaires et aussi simples que le seront ces desseins et ces principes. La division meilleure du temps et du travail, l’exercice gymnastique transformé pour accompagner tout beau loisir, la réflexion accrue et devenue plus stricte, donnant au corps lui-même de l’habileté et de la souplesse, amèneront

tout cela avec soi. — Il est vrai qu'à ce propos, on pourrait penser avec quelque ironie à nos savants, en se demandant si eux, qui veulent pourtant être les précurseurs de la civilisation nouvelle, se distinguent en fuit par de meilleures manières ? Ce n'est sans doute pas le cas, bien que leur esprit puisse avoir bonne volonté pour cela : mais leur chair est faible. Le passé de la civilisation est trop puissant encore dans leurs muscles : ils sont encore dans une situation peu libre et sont à moitié ecclésiastiques laïques, à moitié précepteurs dépendants de gens et de classes nobles, et en outre, par pédanterie de science, par de sottes méthodes surannées, rabougris et momifiés. Ils sont ainsi, au moins de corps, et souvent aussi pour les trois quarts de leur esprit, toujours les courtisans d'une civilisation vieillie, même décrépite, et comme tels décrépits eux-mêmes ; l'esprit nouveau, qui parfois bruit dans ces vieux bâtiments, ne sert pendant un temps qu'à les rendre plus incertains et plus inquiets. En eux rôdent aussi bien les fantômes du passé que les fantômes de l'avenir ; quoi d'étonnant si alors ils ne font pas toujours la meilleure mine, s'ils n'ont pas l'attitude la plus plaisante ?

251. Avenir de la science.

La science donne à celui qui y consacre son travail et ses recherches beaucoup de satisfaction, à celui qui en *apprend* les résultats, fort peu. Mais comme peu à peu toutes les vérités importantes de la science deviennent ordinaires et communes, même ce peu de satisfaction cesse d'exister : de même que nous avons depuis longtemps cessé de prendre plaisir à connaître l'admirable *Deux fois deux font quatre*. Or, si la science procure par elle-même toujours de moins en moins de plaisir, et en ôte toujours de plus en plus, en rendant suspects la métaphysique, la religion et l'art consolateurs : il en résulte que se tarit cette grande source du plaisir, à laquelle l'homme doit presque toute son humanité. C'est pourquoi une culture supérieure doit donner à l'homme un cerveau double, quelque chose comme deux compartiments du cerveau, pour sentir, d'un côté, la science, de l'autre, ce qui n'est pas la science : existant côte à côte, sans confusion, séparables, étanches : c'est là une condition de santé. Dans un domaine est la source de force, dans l'autre le régulateur : les illusions, les préjugés, les passions doivent servir à échauffer, l'aide de la science qui connaît doit servir à éviter les conséquences mauvaises et dangereuses d'une surexcitation. — Si l'on ne satisfait point à cette condition de la culture supérieure, on peut prédire presque avec certitude le cours ultérieur de l'évolution humaine : l'intérêt pris à la vérité cessera à mesure qu'elle garantira moins de plaisir ; l'illusion, l'erreur, la fantaisie, reconquerront pas à pas, parce qu'il s'y attache du plaisir, leur territoire auparavant occupé : la ruine des sciences, la rechute dans la barbarie est la conséquence prochaine ; de nouveau l'humanité devra recommencer à tisser sa toile, après l'avoir,

comme Pénélope, détruite pendant la nuit. Mais qui nous est garant qu’elle en retrouvera toujours la force ?

252. Le plaisir de connaître.

Qu’est-ce qui fait que la connaissance, l’élément du chercheur et du philosophe, est liée à du plaisir ? D’abord, avant tout, c’est qu’on y prend conscience de sa force, partant pour la même raison que les exercices gymnastiques, même sans spectateurs, donnent du plaisir. Secondement, c’est qu’au cours de la recherche, on dépasse d’anciennes conceptions et leurs représentants, on en est vainqueur ou du moins on croit l’être. Troisièmement, c’est que par une connaissance nouvelle, si minime qu’elle soit, nous nous élevons au-dessus de *tous* et nous nous sentons alors les seuls qui sachions la vérité sur ce point. Ces trois motifs de plaisir sont les plus importants, mais il y a encore, suivant la nature de l’homme qui cherche, beaucoup de motifs accessoires. — Une liste assez considérable de ces motifs est donnée, à un endroit où on ne la chercherait point, dans mon livre parénétique sur Schopenhauer[8] : l’exposition qui en est faite peut contenter tout servant expérimenté de la connaissance, quoiqu’il puisse souhaiter d’effacer la teinte ironique qui semble répandue sur ces pages. Car s’il est vrai qu’à la production du savant « une foule d’instincts et de petits instincts très humains doivent avoir fourni leur matière », que le savant est d’un métal à la vérité très noble, mais non pur, et qu’il « se compose d’un entrelacement compliqué de mobiles et d’attraits fort divers » : cela est également vrai de la production et de l’être de l’artiste, du philosophe, du génie moral — et de toutes les autres grandes dénominations glorifiées dans ce livre. *Tout* ce qui est humain mérite, quant à son *origine*, la considération ironique ; c’est pourquoi l’ironie est dans le monde si *superflue*.

253. Fidélité, preuve de solidité.

C’est un indice parfait de la bonté d’une théorie que son auteur n’ait pas en quarante ans pris de méfiance contre elle ; mais je prétends qu’il n’a pas encore existé un philosophe qui n’ait fini par jeter sur la philosophie inventée par sa jeunesse un coup d’œil de mépris — ou du moins de méfiance. — Mais peut-être n’a-t-il rien dit publiquement de ce changement de dispositions, par ambition ou — comme il est probable chez de nobles natures — par un tendre désir d’épargner ses adeptes.

254. Accroissement de l’intéressant.

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

255. Superstition de la simultanéité.

Ce qui est simultané a un lien commun, pense-t-on. Un parent meurt au loin, en même temps nous rêvons de lui, — ainsi ! Mais d'innombrables parents meurent et nous ne rêvons pas d'eux. C'est comme à propos des naufragés qui font des vœux : on ne voit pas plus tard dans les temples les ex-voto de ceux qui ont péri. — Un homme meurt, une chouette ulule, une montre s'arrête, le tout à une même heure de la nuit : n'y aurait-il pas là un lien commun ? Une intimité avec la nature, telle que la suppose ce pressentiment, flatte l'homme. — Cette espèce de superstition se retrouve sous une forme plus raffinée chez des historiens et des peintres de la civilisation, à qui toutes les juxtapositions de faits dénuées de sens, dont abonde pourtant la vie des particuliers et des peuples, a coutume d'inspirer une sorte d'hydrophobie.

256. Le pouvoir, non le savoir, exercé par la science.

La valeur du fait qu’on a passé quelque temps à pratiquer exactement une *science exacte* ne réside pas dans ses résultats ; car, en proportion de la mer des objets de science, ceux-ci ne sont qu’une quantité insignifiante. Mais on en retire un accroissement d’énergie, de capacité de raisonner, de constance à persévérer ; on a appris à atteindre une *fin* par des *moyens appropriés à la fin*. C’est en ce sens qu’il est très précieux, en vue de tout ce que l’on fera plus tard, d’avoir été un jour homme de science.

257. Attrait de jeunesse de la science.

La recherche de la vérité a maintenant encore l’attrait de se distinguer partout fortement de l’erreur devenue décrépite et ennuyeuse ; cet attrait va se perdant de jour en jour. Aujourd’hui, nous vivons, il est vrai, encore dans la jeunesse de la science et nous avons coutume de suivre la vérité comme une belle fille ; mais qu’arrivera-t-il, quand un jour elle sera devenue une femme vieillie, au regard maussade ? Presque dans toutes les sciences la conception fondamentale n’a été trouvée que tout récemment, ou bien est encore cherchée ; combien ce moment est plus attrayant que celui où, tout l’essentiel étant trouvé, il ne restera plus au chercheur qu’une morne glane d’automne (c’est un sentiment qu’on peut apprendre à connaître dans certaines disciplines historiques).

258. La statue de l’humanité.

Le génie de la civilisation opère comme Cellini, alors qu’il faisait la fonte de sa statue de Persée : la masse liquide menaçait de ne pas se prendre, mais elle le *devait :* il y jeta donc des plats et des assiettes, et tout ce qui d’ailleurs lui tombait sous la main. Et de même ce génie-là jette à la fonte des erreurs, des vices, des espérances, des illusions, et d’autres choses, de métal vil comme de métal précieux, car il faut que la statue de l’humanité réussisse et s’achève ; qu’importe que çà et là quelque matière médiocre y soit employée ?

259. Une culture d’hommes.

La culture grecque de l’époque classique est une culture d’hommes. En ce qui concerne les femmes, Périclès, dans son Discours funèbre, dit tout en ces mots : le mieux est pour elles qu’il soit parlé d’elles le moins possible entre hommes. — Les relations érotiques des hommes avec les adolescents furent, à un point que notre intelligence ne peut comprendre, la condition nécessaire, unique, de toute éducation virile (à peu près de même que toute éducation élevée des femmes ne fut longtemps chez nous amenée que par l’amour et le mariage). Tout l’idéalisme de la force de la nature grecque se porta sur ces relations, et probablement jamais les jeunes gens n’ont été traités avec autant de sollicitude, d’affection, et d’égard absolu à leur plus grand bien (*virtus*), qu’aux sixième et cinquième siècles, — ainsi conformément à la belle maxime d’Hölderlin : « Car c’est en aimant que le mortel produit le plus de bien. » Plus s’élevait la conception de ces relations, plus s’abaissait le commerce avec la femme : le point de vue de la procréation des enfants et de la volupté — rien de plus n’y entrait en considération ; il n’y avait point commerce intellectuel, encore moins amour véritable. Si l’on considère encore qu’elles-mêmes étaient exclues des jeux et des spectacles de toute sorte, il ne reste que les cultes religieux comme moyen de culture supérieure des femmes. — S’il est vrai pourtant que dans la tragédie on représentait Électre et Antigone, c’est qu’on *tolérait* cela dans l’art, quoiqu’on n’en voulût pas dans la vie : de même qu’aujourd’hui tout pathétique nous est insupportable dans la vie, bien que dans l’art le spectacle nous en plaise. — Les femmes n’avaient au reste d’autre devoir que d’enfanter de beaux corps puissants, où le caractère du père revivait autant

que possible sans interruption, et par là d’opposer une résistance à la surexcitation nerveuse croissante d’une civilisation supérieurement développée. C’est ce qui maintint la civilisation grecque dans une jeunesse relativement si longue ; car, dans les mères grecques, le génie de la Grèce revenait toujours à la nature.

260. Le préjugé en faveur de la grandeur.

Les hommes font évidemment trop d’estime de tout ce qui est grand et éminent. Cela vient de l’idée consciente ou inconsciente qu’ils trouveront toujours leur intérêt à ce qu’un individu applique toutes ses forces à un seul domaine et qu’il fasse de soi une sorte de monstrueux organe unique. Assurément l’homme lui-même tire plus de profit et de bonheur d’un perfectionnement *proportionnel* de ses forces ; en effet tout talent est un vampire qui suce le sang et la vigueur des autres forces, et une production exagérée peut conduire l’homme le mieux doué presque à la folie. Dans les arts aussi les natures extrêmes attirent bien trop l’attention ; mais l’existence d’une culture moindre est aussi nécessaire, pour se laisser attacher par elles. Les hommes se soumettent d’habitude à tout ce qui veut avoir de la puissance.

261. Les tyrans de l’esprit.

Là seulement où tombe le rayon du mythe, la vie des Grecs a de l’éclat ; autrement elle est sombre. Or, les philosophes grecs se privent justement de ce mythe : n’est-ce pas comme s’ils voulaient se retirer du soleil pour se mettre à l’ombre dans l’obscurité ? Mais il n’y a pas de plante qui se détourne de la lumière ; au fond, ces philosophes ne faisaient que chercher un soleil plus *clair*, le mythe n’était pas à leurs yeux assez pur, assez éclatant. Ils trouvaient cette lumière dans leur connaissance, dans ce que chacun d’eux appelait sa « Vérité ». Mais alors la connaissance avait encore une splendeur plus grande, elle était jeune encore et connaissait encore peu les difficultés et les périls de sa route ; elle pouvait alors espérer encore arriver d’un seul bond au centre de tout l’être et de là résoudre l’énigme du monde. Ces philosophes avaient une robuste foi en eux-mêmes et en leur « vérité », avec laquelle ils tombaient tous leurs voisins et leurs devanciers ; chacun d’eux était un *tyran* batailleur et violent. Peut-être la félicité que procure la foi en la possession de la vérité ne fut-elle jamais plus grande dans le monde, mais jamais aussi la dureté, l’orgueil, le caractère tyrannique et malfaisant d’une pareille foi. Ils étaient des tyrans, partant ce que tout Grec voulait être et était, s’il *pouvait* l’être. Peut-être Solon seul fait-il exception ; il dit dans ses poésies comment il dédaigna la tyrannie personnelle. Mais il le faisait par amour pour son œuvre, pour sa législation ; et donner des lois est une forme plus raffinée de la tyrannie. Parménide aussi donna des lois, peut-être Pythagore encore et Empédocle ; Anaximandre fonda une ville. Platon était le désir incarné de devenir le plus grand législateur et fondateur d’État philosophe ; il semble avoir

terriblement souffert de la non-réalisation de sa nature et son âme était vers la fin de sa vie pleine de la bile la plus noire. Plus la philosophie grecque perdit de puissance, plus elle souffrit intérieurement de cette humeur atrabilaire et chagrine ; quand pour la première fois les sectes diverses défendirent leurs vérités dans les rues, les âmes de tous ces prétendants de la Vérité étaient entièrement gorgées de jalousie et de bave, l'élément tyrannique sévissait alors dans leur propre corps comme un poison. Tous ces petits tyrans auraient voulu se dévorer tout crus ; il ne restait plus en eux une étincelle d'amour et trop peu de plaisir de leur propre connaissance. — En général, l'axiome que les tyrans sont le plus souvent assassinés et que leur postérité vit peu de temps, s'applique aussi aux tyrans de l'esprit. Leur histoire est courte, violente, leur influence s'interrompt brusquement. Presque de tous les grands Hellènes, on peut dire qu'ils semblent être venus trop tard ; ainsi d'Eschyle, de Pindare, de Démosthène, de Thucydide ; une génération après eux — et c'en est fait pour toujours. C'est ce qu'il y a d'orageux et d'étrange dans l'histoire grecque. Aujourd'hui, il est vrai, l'admiration s'adresse à l'Évangile de la tortue. Penser en historien ne signifie guère autre chose que de s'imaginer qu'en tous les temps l'histoire aurait eu pour mot d'ordre : « faire le moins possible dans le plus de temps possible ! » Ah ! l'histoire grecque court si rapide ! Jamais il n'y eut ailleurs de vie aussi prodigue, aussi excessive ! Je ne puis pas me convaincre que l'histoire des Grecs ait pris ce cours *naturel* qu'on célèbre tant chez elle. Ils étaient pourvus de dons trop multiples pour aller *progressivement* pas à pas, à la manière de la tortue luttant à la course avec Achille, et c'est là ce qu'on nomme développement naturel. Chez les Grecs, on avance vite, mais on recule aussi vite ; la marche de toute la machine est si intense qu'une seule pierre jetée dans ses roues la fait sauter. Une de ces pierres fut par exemple Socrate : en une seule nuit, l'évolution de la science philosophique, jusqu'alors si merveilleusement régulière, mais aussi trop hâtive, fut dérangée. Ce n'est pas une question oiseuse de se demander si

Platon, resté libre du charme socratique, n'aurait pas trouvé un type plus élevé encore d'homme philosophe, perdu pour nous à jamais. On peut voir dans les temps antérieurs à lui comme dans un atelier de sculpteur des échantillons de pareils types. Mais les sixième et cinquième siècles semblent toujours promettre plus et plus haut qu'eux-mêmes n'ont produit ; ils en sont restés à la promesse et à l'annonce. Et cependant à peine y a-t-il une perte plus pénible que celle d'un type, d'une forme supérieure *possible de la vie philosophique*, nouvelle, restée jusqu'ici indécouverte. Même des types anciens, la plupart sont mal connus par la tradition ; il me semble extrêmement difficile de distinguer tous les philosophes de Thalès à Démocrite ; mais celui qui réussira à recréer ces figures, passera en revue des modèles du type le plus puissant et le plus pur. Cette capacité est, à la vérité, rare, elle manquait même aux Grecs postérieurs qui s'occupèrent de connaître l'ancienne philosophie ; Aristote surtout semble n'avoir pas ses yeux dans sa tête, quand il se trouve en présence de ces hommes. Et ainsi il semble que ces merveilleux philosophes aient vécu en vain, ou qu'ils n'aient fait que préparer les bataillons disputeurs et parleurs des écoles socratiques. Il y a là, comme j'ai dit, une lacune, une rupture dans l'évolution ; quelque grande catastrophe doit s'être produite, et l'unique statue d'après laquelle on eût pu connaître le sens et le but de cette grande préparation artistique s'est brisée ou n'a pas réussi : ce qui s'est réellement passé est resté pour toujours un secret de l'atelier. — Ce qui est arrivé chez les Grecs, à savoir que tout grand penseur, dans la croyance qu'il était possesseur de la vérité absolue, devint un tyran, si bien que l'histoire de l'esprit chez les Grecs a elle-même revêtu ce caractère de violence, de hâte et d'aventure que montre leur histoire politique —, ce genre d'événements n'a pas été ainsi épuisé : il s'est produit beaucoup de phénomènes analogues jusque dans les époques les plus récentes, quoique toujours plus rarement et, de nos jours, difficilement avec la pure naïveté de conscience des philosophes grecs. Car en tout la théorie adverse et le scepticisme parlent de nos jours trop fort, trop haut. La période

des tyrans de l’esprit est passée. Dans les sphères de la culture supérieure, il y a toujours dû, il est vrai, y avoir une domination — mais cette domination est désormais dans les mains de *l’oligarchie de l’esprit*. Elle forme, en dépit de toute séparation géographique et politique, une société cohérente, dont les membres *se connaissent* et *se reconnaissent*, quelques appréciations favorables ou défavorables que puissent mettre en circulation l’opinion publique et les jugements des journalistes et des gazetiers qui agissent sur la masse. La supériorité intellectuelle, qui autrefois créait séparation et hostilité, a coutume aujourd’hui d’*unir :* comment les individus pourraient-ils être maîtres d’eux-mêmes et nager dans la vie suivant une route propre, contre tous les courants, s’ils ne voyaient çà et là de leurs pareils vivre dans des conditions pareilles et ne leur prenaient la main dans la lutte, aussi bien contre le caractère ochtocratique de la demi-intelligence et de la demi-culture, que contre les tentatives faites à l’occasion pour établir une tyrannie avec l’aide de l’action des masses ? Les oligarques sont nécessaires les uns aux autres, ils ont leur plus grand plaisir les uns dans les autres, ils comprennent leurs signes d’intelligence — mais malgré tout chacun est libre, il combat et triomphe à *son* rang, préférant périr plutôt que de se soumettre

262. Homère.

Le plus grand fait de la civilisation grecque reste toujours ceci, qu'Homère devint de si bonne heure panhellénique. Toute la liberté intellectuelle et humaine où parvinrent les Grecs revient à ce fait. Mais ce fut en même temps la fatalité propre de la civilisation grecque, car Homère aplanissait en centralisant et dissolvait les plus sérieux ; instincts d'indépendance. De temps en temps s'éleva du fond le plus intime de l'hellénisme la protestation contre Homère ; mais il resta toujours vainqueur. Toutes les grandes puissances spirituelles exercent, à côté de leur action libératrice, une autre action déprimante ; mais, à la vérité, cela fait une différence que ce soit Homère ou la Bible ou la science qui tyrannise les hommes.

263. Dons naturels.

Dans une humanité aussi supérieurement développée qu’est l’actuelle, chacun reçoit de nature l’accès à beaucoup de talents. Chacun a un *talent inné*, mais à un petit nombre seulement est donné par nature et par éducation le degré de constance, de patience, d’énergie nécessaire pour qu’il devienne véritablement un talent, qu’ainsi il *devienne* ce qu’il *est*, c’est-à-dire : le dépense en œuvres et en actes.

264. L’homme d’esprit ou surfait ou déprécié.

Des hommes étrangers à la science, mais bien doués, apprécient tout indice d’esprit, qu’il soit d’ailleurs sur une route vraie ou fausse ; ils veulent avant tout que l’homme qui converse avec eux leur donne par son esprit un agréable entretien, les éperonne, les enflamme, les entraîne à la gravité et à la plaisanterie, et en tout cas les garde de l’ennui comme une puissante amulette. Les natures scientifiques savent au contraire que le don d’avoir de toutes mains des idées doit être réfréné de la façon la plus sévère par l’esprit de la science ; ce n’est pas ce qui a du brillant, de l’apparence, de l’effet, mais c’est la vérité souvent sans apparence qui est le fruit qu’il désire faire tomber de l’arbre de la science. Il a le droit, comme Aristote, de ne pas faire de différence entre « ennuyeux et « spirituel», son démon le conduit par les déserts aussi bien que par la végétation tropicale, afin que partout il ne tire sa joie que du réel, de l’assuré, du vrai. — De là vient, chez des érudits sans importance, un mépris et une suspicion de l’homme d’esprit en général, et en revanche des gens d’esprit ont souvent une antipathie contre la science : comme par exemple presque tous les artistes.

265. La raison dans l’école.

L’école n’a pas de plus important devoir que d’enseigner la pensée sévère, le jugement prudent, le raisonnement conséquent : elle doit donc faire abstraction de toutes les choses qui n’ont pas de valeur pour ces opérations, par exemple de la religion. Elle peut compter que l’humaine confusion, l’accoutumance et le besoin ne manqueront pas plus tard de détendre l’arc de la pensée trop roide. Mais tant que son influence s’exerce, elle doit arriver à produire ce qui est le plus essentiel et le plus caractéristique dans l’homme : « Raison et science, *la plus élevée de toutes* les forces humaines » — du moins au jugement de Gœthe. — Le grand naturaliste von Baer trouve la supériorité de tous les Européens sur les Asiatiques dans la capacité acquise par éducation de pouvoir donner des raisons de tout ce qu’ils croient, ce dont les autres sont totalement incapables. L’Europe est allée à l’école de la pensée conséquente et critique, l’Asie ne sait toujours pas distinguer entre la vérité et la poésie et ne se rend pas compte si ses convictions dérivent de l’observation propre et du raisonnement normal ou de l’imagination. — C’est la raison dans l’école qui a fait que l’Europe est l’Europe : au moyen-âge, elle était en train de redevenir une province et une annexe de l’Asie, — par conséquent de perdre le sens scientifique qu’elle devait à la Grèce.

266. Appréciation trop basse de l’éducation du lycée.

On cherche rarement l’importance du lycée dans les choses qui y sont réellement apprises et que l’on en emporte sans pouvoir les perdre, mais plutôt dans celles que l’on y enseigne et que l’écolier ne s’approprie qu’à contrecœur, pour s’en débarrasser, dès qu’il le peut, d’une secousse. La lecture des classiques — comme l’accordera tout esprit cultivé — est, telle qu’elle est pratiquée partout, un procédé monstrueux : elle se fait devant des jeunes gens qui à aucun égard ne sont mûrs pour elle, par des maîtres dont chaque parole, dont souvent l’aspect seul met une couche dépoussiéré sur un bon auteur. Mais voici où réside l’utilité que d’ordinaire on méconnaît — c’est que ces maîtres parlent *la langue abstraite de la haute culture*, lourde et difficile à comprendre, mais qui est une gymnastique supérieure du cerveau ; c’est que dans leur langage apparaissent continuellement des idées, des expressions, des méthodes, des allusions que les jeunes gens n’entendent presque jamais dans la conversation de leurs parents et dans la rue. Quand les écoliers ne feraient qu’*entendre*, leur intelligence subit bon gré mal gré une formation préalable à une manière de concevoir scientifique. Il n’est pas possible que de cette discipline on sorte ayant complètement échappé au contact de l’abstraction, en pur enfant de la nature.

267. Apprendre plusieurs langues.

Apprendre plusieurs langues remplit la mémoire de mots, au lieu de faits et d'idées, quand cette faculté ne peut chez tout homme recevoir qu'une certaine quantité déterminée de contenu. Puis le fait d'apprendre plusieurs langues est nuisible, en ce qu'il produit l'illusion d'avoir des capacités, et dans le fait donne aussi dans les relations une certaine apparence décevante ; puis il est nuisible encore indirectement, en ce qu'il s'oppose à l'acquisition de connaissances de fond et à l'intention de mériter l'estime des hommes par des moyens loyaux. Enfin, il est la hache mise à la racine du sentiment un peu délicat de la langue maternelle : celui-ci en est incurablement blessé et mené à la ruine. Les deux peuples qui ont produit les plus grands artistes de style, les Grecs et les Français, n'apprenaient pas les langues étrangères. — Mais comme le commerce des hommes devient de jour en jour plus cosmopolite et que, par exemple, un bon négociant de Londres doit dès à présent se faire comprendre oralement et par écrit en huit langues, il faut avouer que l'étude de plusieurs langues est un mal nécessaire ; mais aussi il finira, en arrivant à l'extrême, par forcer l'humanité à trouver un remède ; et, dans un avenir aussi lointain qu'on voudra, il y aura pour tout le monde une langue nouvelle, qui servira d'abord de moyen de communication au trafic, ensuite aux relations intellectuelles, aussi certainement qu'il y aura un jour une navigation aérienne. Autrement, à quoi serait-il bon que la linguistique ait étudié pendant un siècle les lois du langage et apprécié dans chacune des langues ce qu'il y a de nécessaire, d'utile et de réussi ?

268. Pour servir à l’histoire de la guerre dans l’individu.

Nous trouvons ramassée dans une seule vie humaine qui passe par plusieurs cultures la lutte qui a d’ordinaire lieu entre deux générations, entre le père et le fils : la proximité de parenté aiguise cette lutte, parce que chacun des partis y fait entrer sans pitié ce qui se passe à l’intérieur de l’autre parti et qu’il connaît si bien ; et de la sorte c’est dans un seul individu que cette lutte prendra sa forme la plus acharnée ; ici chaque phase nouvelle passe sur les précédentes avec une injustice et une méconnaissance cruelle de leurs moyens et de leurs buts.

269. Un quart d’heure trop tôt.

On trouve parfois un homme qui se tient par ses idées au-dessus de son époque, mais seulement assez pour prendre par avance les idées vulgaires du siècle prochain. Il a l’opinion publique avant qu’elle ne soit publique, c’est-à-dire : il a embrassé une idée qui mérite de devenir triviale, un quart d’heure avant les autres. Mais sa gloire est d’ordinaire bien plus éclatante que la gloire des hommes vraiment grands et supérieurs.

270. L’art de lire.

Toute tendance forte est exclusive ; elle se rapproche de la direction de la ligue droite et, comme elle, est exclusive, c’est-à-dire : elle ne devient pas tangente à beaucoup d’autres tendances, comme font les partis et les natures faibles dans leur va-et-vient ondulatoire : il faut donc aussi s’attendre à trouver les philologues exclusifs. La restitution et la conservation des textes, en même temps que leur interprétation, pratiquée avec suite par une corporation, des siècles durant, a permis enfin de trouver les bonnes méthodes ; tout le moyen-âge était profondément incapable d’une explication strictement philologique, c’est-à-dire du désir de comprendre simplement ce que dit l’auteur — c’*était* quelque chose, de trouver ces méthodes, qu’on n’en rabaisse pas le prix ! Toute la science n’a gagné de la continuité et de la stabilité que parce que l’art de bien lire, c’est-à-dire la philologie, est parvenu à son apogée.

271. L’art de raisonner.

Le plus grand progrès qu’aient fait les hommes consiste à avoir appris à *raisonner juste*. Ce n’est pas une chose aussi naturelle que le pense Schopenhauer, quand il dit : « Tous sont aptes à raisonner, peu à juger », mais on ne l’a apprise que tard et maintenant encore elle n’est pas parvenue à l’empire. Le raisonnement faux est, dans les temps anciens, la règle, et les mythologies de tous les peuples, leur magie et leur superstition, leur culte religieux, leur droit, sont des mines inépuisables de preuves à l’appui de cette proposition.

272. Phases de la culture individuelle.

La force et la faiblesse de la productivité intellectuelle ne dépendent pas tant à beaucoup près des facultés reçues en héritage que de la masse transmise d'énergie. La plupart des jeunes gens cultivés de trente ans reculent à ce point solsticial de leur vie et dès lors ne prennent plus plaisir à de nouvelles orientations intellectuelles. D'où la nécessité alors, pour le salut d'une culture qui s'élève de plus en plus, d'une nouvelle génération, qui à son tour ne la mène pas non plus bien loin : car pour *rattraper* la culture de son père, le fils doit dépenser presque toute l'énergie héritée que le père possédait lui-même à l'époque de sa vie où il engendra son fils ; le petit surplus lui permet d'aller plus loin (car la route étant faite pour la seconde fois, on avance un peu plus vite ; le fils ne dépense pas, pour apprendre la même chose que savait son père, tout à fait autant de force). Des hommes très énergiques, comme par exemple Gœthe, frayent autant de chemin qu'à peine quatre générations le peuvent derrière eux ; mais cela fait qu'ils avancent trop vite, en sorte que les autres hommes ne les rejoignent qu'au siècle suivant, peut-être jamais complètement, parce que les interruptions fréquentes ont affaibli la cohérence de la culture, la continuité de l'évolution. — Les phases habituelles de la culture intellectuelle qui sont atteintes au cours de l'histoire sont atteintes par les hommes de plus en plus vite. Ils commencent actuellement à entrer en culture en qualité d'enfants animés d'un mouvement religieux et arrivent, environ dans la dixième année, à la plus grande vivacité de ces sentiments ; ils passent ensuite à des formes plus affaiblies (panthéisme), tandis qu'ils se rapprochent de la science ; ils laissent derrière eux Dieu, l'immortalité, et cetera, mais cèdent

à la magie d’une philosophie métaphysique. À la fin celle-ci même leur devient incroyable ; c’est l’art au contraire qui semble prendre de plus en plus d’importance, au point que pendant un temps la métaphysique ne continue d’exister et ne persiste qu’à la condition de se métamorphoser en art ou sous la forme d’une tendance à expliquer tout par l’art. Cependant, le sens scientifique va devenant plus impérieux et amène l’homme à la science de la nature et à la recherche historique, entre autres, aux méthodes de connaissance les plus rigoureuses, au lieu que l’art prend une signification de plus en plus faible et modeste. Tout cela, de nos jours, se passe ordinairement dans les trente premières années d’un homme. C’est la récapitulation d’une tâche à laquelle l’humanité a travaillé peut-être pendant trente mille ans.

273. En recul, non en arrière.

Celui qui présentement s’attache encore aux sentiments religieux et continue à vivre plus longtemps peut-être par la suite dans la métaphysique et l’art, s’est donné, il est vrai, un retard d’une bonne longueur et commence à lutter à la course avec les autres hommes modernes dans des conditions défavorables ; il perd en apparence du terrain et du temps. Mais par cela même qu’il s’est tenu dans une région où l’ardeur et l’énergie sont déchaînées, où la puissance se précipite continuellement comme un courant volcanique d’une source invincible, il suffit qu’il sorte à temps de ces régions pour n’avancer alors que plus vite : son pas est ailé, sa poitrine a appris à respirer plus tranquillement, plus longuement, plus constamment. — Il n’a fait que reculer pour donner à son bond un espace suffisant : ainsi il peut y avoir dans sa démarche quelque chose de terrible, de menaçant.

274. Une section de notre Moi sert d’objet artistique.

C’est un signe de culture supérieure que de maintenir en toute conscience certaines phases de l’évolution, que les hommes moindres traversent presque sans y penser et effacent ensuite de la table de leur âme, et que d’en crayonner une image fidèle : c’est là l’espèce la plus élevée de l’art de la peinture, que peu de personnes seulement comprennent. Pour cela il est nécessaire d’isoler ces phases par artifice. Les études historiques forment la faculté d’une pareille peinture, car elles nous forcent constamment, à propos d’un fragment d’histoire, d’une vie de peuple ou d’hommes, à nous représenter tout un horizon déterminé de pensées, une force déterminée de sentiments, la saillie de ceux-ci, le recul de ceux-là. C’est dans la possibilité de reconstituer rapidement, en des occasions données, de tels systèmes de pensées et de sentiments, comme on restitue l’effet d’un temple d’après quelques colonnes et pans de murs restés debout par hasard, c’est en cela que consiste le sens historique. Le premier résultat en est que nous comprenons nos semblables comme de pareils systèmes entièrement déterminés et comme des représentants de cultures diverses, c’est-à-dire comme nécessaires, mais comme modifiables. Et en retour : que, dans notre propre évolution, nous sommes capables de séparer des morceaux et de les prendre à part.

275. Cyniques et Épicuriens.

Le cynique reconnaît le lien de dépendance entre les douleurs accrues et fortifiées de l'homme supérieur en civilisation et la masse de ses besoins ; il comprend ainsi que la foison d'opinions sur le beau, le gracieux, le joli, le plaisant, devait faire jaillir autant de sources très riches de jouissance, mais aussi de déplaisir. Conformément à cette vue, il se réforme, en abandonnant nombre de ces opinions et en se soustrayant à certaines exigences de la civilisation ; par là il acquiert un sentiment de liberté et de force ; et peu à peu, quand l'habitude lui rend son genre de vie supportable, il a en effet des sensations de déplaisir plus rares et plus faibles que les hommes civilisés, et se rapproche de l'animal domestique ; en outre il sent tout avec le piquant du contraste et — peut également injurier à cœur-joie ; si bien que par là il se relève bien au-dessus du monde de sentiments de l'animal. — L'épicurien a le même point de vue que le cynique ; il n'y a pour l'ordinaire entre eux qu'une différence du tempérament. Puis l'épicurien met à profit sa civilisation supérieure pour se rendre indépendant des opinions dominantes et il s'élève au-dessus d'elles, tandis que le cynique reste exclusivement dans la négation. Il marche comme dans des sentiers à l'abri du vent, bien protégés, à demi-obscurs, tandis qu'au-dessus de sa tête, dans le vent, les cimes des arbres bruissent et lui décèlent quelle violente agitation règne là-dehors par le monde. Le cynique, au contraire, circule comme tout nu, dehors dans le souille du vent et s'endurcit jusqu'à perdre le sentiment.

276. Microcosme et macrocosme de la civilisation.

C’est en lui-même que l’homme fait les meilleures découvertes sur la culture, quand il y trouve agissantes deux puissances hétérogènes. Supposé qu’un homme vive autant dans l’amour de l’art plastique ou de la musique qu’il est entraîné par l’esprit de la science, et qu’il considère comme impossible de faire disparaître cette contradiction par la suppression de l’un et l’affranchissement complet de l’autre : il ne lui reste qu’à faire de lui-même un édifice de culture si vaste qu’il soit possible à ces deux puissances d’y habiter, quoique à des extrémités éloignées, tandis qu’entre elles deux des puissances conciliatrices auront leur domicile, pourvues d’une force prééminente, pour aplanir en cas de nécessité la lutte qui s’élèverait. Or, un tel édifice de culture dans l’individu isolé aura la plus grande ressemblance avec l’édifice de la culture d’époques entières et fournira par analogie des leçons perpétuelles à son sujet. Car partout où s’est développée la grande architecture de la culture, sa tâche a consisté à forcer à l’entente les puissances opposées, par le moyen d’une très forte coalition des autres forces moins irréconciliables, sans pourtant les assujettir ni les charger de chaînes.

277. Bonheur et culture.

La vue du milieu où s’est passée notre enfance nous touche : le jardin public, l’église avec les tombes, l’étang et le bois — sont choses que nous revoyons toujours avec émotion. La pitié de nous-mêmes nous saisit, car depuis, que nous avons traversé de souffrances ! Et là, chaque chose subsiste avec un air si calme, si éternel : nous seuls sommes si changés, si émus ; même nous retrouvons quelques hommes sur qui le temps n’a pas *plus* exercé sa dent que sur un chêne : paysans, pêcheurs, forestiers — ce sont les mêmes. — L’émotion, la pitié de soi-même en face de la culture inférieure est le signe de la culture supérieure ; d’où il suit que par elle le bonheur n’est dans tous les cas pas augmenté. Oui veut faire dans la vie une moisson de bonheur et de tranquillité n’a qu’à se détourner toujours des voies de la culture supérieure.

278. Comparaison tirée de la danse.

De nos jours, il faut considérer comme le signe décisif de la grande culture qu’un homme possède assez de force et de souplesse pour être à la fois net et rigoureux dans la connaissance, et, en d’autres moments, capable de céder, pour ainsi dire, d’une centaine de pas à la poésie, à la religion, à la métaphysique et d’en ressentir la puissance et la beauté. Une pareille position entre deux exigences si diverses est fort malaisée, car la science pousse à la domination absolue de ses méthodes, et si l’on ne cède pas à cette impulsion, il se produit cet autre danger, d’osciller faiblement entre deux tendances opposées. Cependant : pour ouvrir, au moins par une comparaison, une perspective sur la solution de cette difficulté, on n’a qu’à songer que la *danse* n’est pas la même chose qu’un absurde mouvement de va-et-vient entre des directions opposées. La haute culture paraîtra semblable à une danse hardie : c’est pourquoi, comme j’ai dit, il y faut beaucoup de force et de souplesse.

279. De l’allégement de la vie.

Un moyen capital de s’alléger la vie est d’en idéaliser les événements ; mais il faut se faire d’après la peinture une idée claire de ce que c’est qu’idéaliser. Le peintre désire que le regard du spectateur ne soit pas trop exact, trop aigu, il le force à se rendre à une certaine distance, pour considérer son œuvre de là ; il est obligé de supposer celui qui regarde le tableau placé à une distance très déterminée ; mieux encore, il lui faut admettre chez son spectateur un degré d’acuité de l’œil également déterminé ; sur ces points il n’a pas le droit d’être indécis. Tout homme donc qui veut idéaliser sa vie ne doit pas vouloir la regarder trop précisément et doit toujours reculer son œil à une certaine distance. C’est là un artifice où Gœthe, par exemple, s’entendait fort bien.

280. Aggravation en prise d’allégement et vice-versa.

Bien des choses qui, à certains degrés de l’humanité sont une aggravation à la vie, servent d’allégement à un degré plus élevé, parce que ces hommes ont appris à connaître des aggravations de la vie plus fortes. Il se produit aussi l’inverse : ainsi la religion, par exemple, a un double visage, selon qu’un homme tourne vers elle son regard pour se faire enlever par elle son fardeau et sa détresse, ou bien qu’il jette l’œil sur elle comme sur l’entrave qu’on lui a mise pour l’empêcher de monter trop haut dans les airs.

281. La culture supérieure est nécessairement incomprise.

Celui qui n’a monté son instrument qu’avec deux cordes, comme les savants qui, en dehors de l’*instinct scientifique*, n’ont de plus qu’un *instinct religieux* acquis par éducation, celui-là ne comprend pas des hommes qui savent, jouer sur un plus grand nombre de cordes. Il est dans l’essence de la culture supérieure, *à plusieurs cordes*, d’être toujours interprétée à faux par l’inférieure ; c’est ce qui arrive par exemple quand l’art passe pour une forme déguisée de la religiosité. Il y a même des gens, qui ne sont que religieux, pour entendre jusqu’à la science comme une recherche du sentiment religieux, tout comme les sourds-muets ne savent pas ce qu’est la musique, sinon un mouvement visible.

282. Lamento.

Ce sont peut-être les avantages de notre époque qui amènent avec eux un recul et, à l'occasion, une dépréciation de la *vita contemplativa*. Mais il faut bien s'avouer que notre temps est pauvre en grands moralistes, que Pascal, Épictète, Sénèque, Plutarque, sont à présent peu lus, que le travail et le zèle — autrefois escorte de la grande déesse Santé — semblent parfois sévir comme une maladie. Comme le temps manque pour penser et garder le calme dans la pensée, on n'étudie plus les opinions divergentes : on se contente de les haïr. Dans l'énorme hâte de la vie, l'esprit et l'œil sont accoutumés à une vision et à un jugement incomplets et faux, et chacun ressemble aux voyageurs qui font connaissance avec le pays et la population sans quitter le chemin de fer. Une attitude indépendante et prudente de la connaissance est jugée presque comme une sorte de manie ; la liberté de l'esprit est déconsidérée spécialement par les savants, qui voudraient trouver, dans son art de considérer les choses, leur solidité et leur labeur d'abeilles et qui l'exileraient volontiers dans un seul coin de la science : au lieu qu'elle a le devoir tout autre, et bien supérieur, d'étendre d'une position isolée son commandement sur toutes les forces de la science et de l'érudition, et de leur faire voir les voies et les buts de la culture. — Une plainte comme celle qui vient d'être entonnée aura sans doute son moment et résonnera un jour d'elle-même, dans un retour offensif du génie de la méditation.

283. Défaut principal des hommes d’action.

Les hommes d’action manquent ordinairement de l’activité supérieure : je veux dire l’individuelle. Ils agissent à titre de fonctionnaires, de marchands, d’érudits, autrement dit de représentants d’une espèce, mais non à titre d’hommes déterminés, isolés et uniques ; à cet égard ils sont paresseux. — C’est le malheur des gens d’action que leur activité est toujours un peu irraisonnée. On ne peut, par exemple, demander au banquier qui amasse de l’argent le but de son incessante activité ; elle est irraisonnée. Les gens d’action roulent comme roule la pierre, suivant la loi brute de la mécanique. — Tous les hommes se divisent, et en tout temps et de nos jours, en esclaves et libres ; car celui qui n’a pas les deux tiers de sa journée pour lui-même est esclave, qu’il soit d’ailleurs ce qu’il veut : politique, marchand, fonctionnaire, érudit.

284. En faveur de l’oisif.

Signe de ce que le prix de la vie contemplative a baissé, les savants luttent aujourd’hui avec les gens d’action en une espèce de jouissance hâtive, au point qu’ils semblent, eux aussi, priser plus haut cette façon de jouir que celle qui leur convient proprement et qui, en fait, est bien plus une jouissance. Les savants ont honte de l’*otium*. C’est pourtant une noble chose que le loisir et l’oisiveté. — Si l’oisiveté est véritablement le *commencement* de tous les vices, elle se trouve ainsi au moins dans le voisinage le plus proche de toutes les vertus ; l’homme oisif est toujours un homme meilleur encore que l’actif. — Vous ne pensez cependant pas que, par loisir et oisiveté, ce soit vous que je désigne, ô paresseux ? —

285. L’inquiétude moderne.

À mesure qu’on va vers l’Ouest, l’agitation moderne devient de plus en plus grande, si bien qu’aux yeux des Américains les habitants de l’Europe représentent un ensemble d’êtres amis du repos et du plaisir, tandis qu’en réalité ils vont croisant leur vol continuel comme des abeilles et des guêpes. Cette agitation est si grande que la culture supérieure n’a plus le temps de mûrir ses fruits : c’est comme si les saisons se succédaient trop rapidement. Par manque de repos notre civilisation court à une nouvelle barbarie. En aucun temps les gens actifs, c’est-à-dire les gens sans repos, n’ont été *plus* estimés. Il y a donc lieu de mettre au nombre des corrections nécessaires que l’on doit apporter au caractère de l’humanité, la tâche de fortifier dans une large mesure l’élément contemplatif. Mais dès à présent tout individu calme et constant de cœur et de tête a le droit de croire qu’il possède non seulement un bon tempérament, mais une vertu d’utilité générale et qu’en conservant cette vertu il remplit même un devoir fort élevé.

286. Dans quelle mesure un homme actif est paresseux.

Je crois que tout homme doit avoir, sur toute chose où il est possible de se faire des opinions, une opinion propre, parce que lui-même est une chose spéciale, n’existant qu’une fois, qui occupe par rapport à toutes les autres choses une situation nouvelle, laquelle n’a jamais existé. Mais la paresse qui est au fond de l’âme de l’homme actif l’empêche de puiser l’eau à sa propre fontaine. — Il en va de la liberté des opinions comme de la santé, l’une et l’autre sont individuelles, de l’une et de l’autre on ne peut poser une conception d’une valeur générale. Ce qui est nécessaire à un individu pour sa santé est pour un autre déjà une cause de maladie, et beaucoup de moyens et de voies qui mènent à la liberté de l’esprit peuvent, pour des natures d’un degré plus haut de développement, être des moyens et des voies de dépendance.

287. *Censor vitæ.*

L’alternance de l’amour et de la haine distingue pour longtemps l’état intérieur d’un homme qui veut être libre dans son jugement sur la vie ; il n’oublie rien et met tout au compte des choses, bon et mauvais. À la fin, lorsque toute la table de son âme est couverte des notes de l’expérience, il n'aura plus pour l’existence de mépris et de haine, ni non plus d’amour, mais il résidera au-dessus d’elle, tantôt avec un regard de joie, tantôt avec un regard de deuil, et, pareil à la nature, aura dans la pensée tantôt l’été, tantôt l’automne.

288. Conséquence accessoire.

Celui qui veut sérieusement devenir libre perdra par là, sans nulle contrainte, le penchant aux fautes et aux vices : même le chagrin et le dépit le prendront plus rarement. C’est que sa volonté ne désire rien de plus pressant que connaître et le moyen de connaître, c’est-à-dire : l’état durable où il sera dans les conditions les plus convenables pour connaître.

289. Importance de la maladie.

L’homme que la maladie tient au lit arrive parfois à trouver qu’à l’ordinaire il est malade de son emploi, de ses affaires ou de sa société, et que par elles il a perdu toute connaissance raisonnée de soi-même : il gagne cette sagesse au loisir où le contraint sa maladie

290. Impression à la campagne.

Si l’on n’a pas à l’horizon de sa vie des lignes fermes et paisibles, semblables à celles que font la montagne et la forêt, la volonté intérieure de l’homme est elle-même inquiète, distraite et troublée de désirs comme la nature de l’habitant des villes : il n’a pas de bonheur et n’en donne pas.

291. Circonspection des esprits libres.

Les hommes d’esprit libre, vivant uniquement pour la connaissance, auront bientôt atteint leur but extérieur, leur situation définitive à l’égard de la société et de l’État, et par exemple se déclareront volontiers satisfaits d’un petit emploi ou d’une fortune qui suffit juste à leur existence, car ils s’arrangeront pour vivre de manière qu’un grand changement dans la fortune publique, et même une révolution de l’ordre politique, ne soit pas en même temps la ruine de leur vie. Ce sont là toutes choses auxquelles ils appliquent aussi peu que possible de leur énergie, pour plonger avec toutes leurs forces rassemblées et, en quelque sorte, avec une respiration longue dans l’élément de la connaissance. Ainsi ils peuvent espérer plonger profondément et peut-être bien voir jusqu’au fond. — D’un événement, un pareil esprit aime à ne prendre qu’un seul bout, il ne se plaît pas à voir les choses dans toute l’ampleur et l’abondance de leur développement : car il ne veut pas se développer en elles. — Lui aussi connaît les jours ouvrables de manque de liberté, de dépendance, de servitude. Mais de temps en temps il faut qu’il lui vienne un dimanche de liberté, autrement il ne supportera point la vie. — Il est probable que même son amour des hommes sera circonspect et quelque peu court d’haleine, car c’est seulement dans la mesure où il lui est nécessaire pour la fin de la connaissance qu’il veut s’engager dans le monde des instincts et de l’aveuglement. Il doit compter que le génie de la justice dira quelque chose en faveur de son disciple et de son pupille, si des voix accusatrices venaient à l’appeler pauvre d’amour. — Il y a dans sa manière de vivre et de penser un *héroïsme raffiné*, qui a honte de s’offrir au respect des masses, comme fait son frère plus

grossier, et qui suit silencieusement sa route par le monde et hors du monde. Quelques labyrinthes qu’il traverse, entre quelques rochers que son cours soit resserré momentanément — dès qu’il arrive à la lumière, il va son chemin dans la clarté, facilement et presque sans bruit, et laisse les rayons du soleil jouer jusqu’en son fond.

292. En avant.

Et ainsi, en avant sur la voie de la sagesse, d'un bon pas, en bonne confiance ! En quelque condition que tu sois, sers-toi toi-même de source d'expérience ! Jette l'amertume par-dessus bord en ton être, pardonne-toi ton propre Moi, car en tout cas tu as en toi une échelle à cent degrés, sur lesquels tu peux monter à la connaissance. Le siècle où tu souffres d'être jeté t'estime heureux de ce bonheur ; il te crie que tu as encore part à des expériences dont les hommes des temps futurs devront peut-être se passer. Ne fais point fi d'avoir été encore religieux ; pénètre bien comme tu as eu encore un légitime accès à l'art. Ne peux-tu pas justement à l'aide de ces expériences suivre avec une intelligence plus complète d'immenses étapes de l'humanité antérieure ? N'est-ce pas justement sur ce terrain qui parfois le déplaît tant, sur le terrain de la pensée trouble, que sont poussés les plus beaux fruits de la vieille civilisation ? Il faut avoir aimé la religion et l'art comme on aime une mère et une nourrice — autrement on ne peut devenir sage. Mais il faut porter ses regards au delà, savoir grandir au-dessus ; si l'on reste dans leur suzeraineté, on ne les comprend pas. De même, il faut t'être familiarisé avec les études historiques et le jeu prudent de la balance : « d'un côté — de l'autre. » Fais un voyage rétrospectif, cheminant dans les vestiges où l'humanité a marqué sa longue marche douloureuse à travers le désert du passé : c'est ainsi que tu apprendras le plus sûrement dans quelle direction toute l'humanité future n'a plus la possibilité ni le droit d'aller. Et cependant que tu cherches de toutes tes forces à découvrir par avance comment le nœud de l'avenir est encore serré, ta propre vie prend la valeur d'un instrument et d'un moyen de

connaissance. Il dépend de toi que tous les traits de ta vie : tes essais, tes erreurs, tes fautes, tes illusions, tes souffrances, ton amour et ton espoir entrent sans exception dans ton dessein. Ce dessein est de devenir toi-même une chaîne nécessaire d'anneaux de la civilisation et de conclure de cette nécessité à la nécessité dans la marche de la civilisation universelle. Quand ton regard aura pris assez de force pourvoir le fond dans la fontaine sombre de ton être et de tes connaissances, peut-être aussi, dans ce miroir, les constellations lointaines des civilisations de l'avenir te deviendront visibles. Crois-tu qu'une telle vie avec un tel dessein soit trop pénible, trop dénuée de tous agréments ? C'est que tu n'as pas encore appris qu'il n'est pas de miel plus doux que celui de la connaissance, et que les nuées d'affliction qui planent doivent encore te servir de mamelle, où tu puiseras le lait pour ton rafraîchissement. Vienne l'âge, alors seulement tu verras bien comment tu as écouté la voix de la nature, de cette nature qui gouverne l'univers par le plaisir : la même vie qui aboutit à la vieillesse, aboutit aussi à la sagesse, joie constante de l'esprit dans cette douce lumière du soleil ; l'une et l'autre vieillesse et sagesse, l'arrivent sur un même versant de la vie : ainsi l'a voulu la nature. Alors il est temps sans qu'il y ait lieu de s'indigner, que le brouillard de la mort s'approche. Vers la lumière — ton dernier mouvement ; un hourra de connaissance — ton dernier cri.

Chapitre VI – L'homme dans la société

293. Dissimulation bienveillante.

Il est souvent nécessaire, dans le commerce des hommes, de recourir à une dissimulation bienveillante, comme si nous ne pénétrions pas les motifs de leur conduite.

294. Copies.

II n’est pas rare de rencontrer des copies d’hommes considérables ; et la plupart des gens, comme il arrive pour les tableaux, prennent aussi plus de plaisir aux copies qu’aux originaux.

295. L’orateur.

On peut parler d’une façon extrêmement juste, et de sorte pourtant que tout le monde crie au contraire ; c’est lorsqu’on ne parle pas pour tout le monde.

296. Manque d’abandon.

Le manque d’abandon entre amis est une faute qui ne peut être reprise sans devenir irrémédiable.

297. Sur l’art de donner.

L’obligation de refuser un don, uniquement parce qu’il n’est pas offert de la bonne façon, aigrit contre le donneur.

298. Le partisan le plus dangereux.

Dans tout parti il y a un homme qui, en professant avec trop de foi les principes du parti, excite les autres à les déserter.

299. Conseilleurs du malade.

Qui donne ses conseils à un malade s’assure un sentiment de supériorité sur lui, qu’ils soient suivis ou qu’ils soient rejetés. C’est pourquoi les malades irritables et orgueilleux haïssent les conseilleurs plus encore que leur maladie.

300. Deux espèces d’égalité.

La soif d’égalité peut se manifester en ce qu’on voudrait ou bien se soumettre tous les autres (en les rabaissant, en les étouffant dans le silence, en leur passant la jambe), ou bien s’élever avec tous (en leur rendant justice, en les aidant, en se réjouissant des succès d’autrui).

301. Contre l’embarras.

Le meilleur moyen de venir au secours des gens très embarrassés et de les tranquilliser consiste à les louer d’une manière décidée.

302. Préférence pour certaines vertus.

Nous attendons, pour attacher un prix particulier à la profession d’une vertu, d’en avoir remarqué l’absence complète chez notre ennemi.

303. Pourquoi l’on contredit.

On contredit souvent une opinion, tandis qu’en réalité c’est seulement le ton sur lequel elle est présentée qui ne nous est pas sympathique.

304. Confiance et confidence.

Celui qui cherche de propos délibéré à pénétrer dans la confidence d’une autre personne n’est ordinairement pas certain de posséder sa confiance. Celui qui est certain de la confiance attache peu de prix à la confidence.

305. Équilibre de l’amitié.

Bien souvent, dans nos relations avec un autre homme, le retour au juste équilibre de l’amitié se fait si nous ajoutons dans notre plateau quelques grains de tort.

306. Les médecins les plus dangereux.

Les médecins les plus dangereux sont ceux qui, comédiens nés, imitent le médecin né avec un art consommé d’illusion.

307. Quand les paradoxes sont à leur place.

Pour gagner des gens d’esprit à une proposition, il suffit parfois de la présenter sous la forme d’un paradoxe monstrueux.

308. Comment on gagne les gens de courage.

On amène les gens de courage à une action en la leur exposant plus périlleuse qu’elle n’est.

309. Gracieusetés.

Aux personnes que nous n’aimons pas, nous imputons à crime les gracieusetés qu’elles nous font.

310. Faire attendre.

Un sûr moyen de monter les gens et de leur mettre de méchantes pensées en tête, c’est de les faire longtemps attendre. Cela rend immoral.

311. Contre les confiants.

Les gens qui nous donnent leur pleine confiance croient par là avoir un droit sur la nôtre. C’est une erreur de raisonnement ; des dons ne sauraient donner un droit.

312. Moyen d’apaisement.

Il suffît souvent de donner à un autre, à qui nous avons causé du tort, l’occasion d’un bon mot sur nous, pour lui procurer une satisfaction personnelle, voire pour le bien disposer à notre égard.

313. Vanité de la langue.

Que l’homme cache ses mauvaises qualités et ses vices ou qu’il les avoue avec franchise, sa vanité désire toujours, dans l’un et l’autre cas, y trouver un avantage : qu’on observe seulement avec quelle finesse il distingue devant qui il cache ces qualités, devant qui il est honnête et franc.

314. Par égard.

Ne vouloir mortifier, ne vouloir blesser personne, peut être aussi bien une marque de justice que de timidité.

315. Indispensable pour la dispute.

Qui ne sait pas mettre ses idées à la glace ne doit pas s’engager dans la chaleur de la discussion.

316. Fréquentation et arrogance.

On désapprend l’arrogance, quand on se sait toujours entre gens de mérite ; être seul produit l’outrecuidance. Les jeunes gens sont arrogants, car ils fréquentent leurs pareils, qui tous, n’étant rien, aiment à passer pour beaucoup de chose.

317. Motif de l’attaque.

On n’attaque pas seulement pour faire du mal à quelqu’un, pour le vaincre, mais peut-être aussi pour le seul plaisir de prendre conscience de sa force.

318. Flatterie.

Les personnes qui, dans nos relations avec elles, veulent étourdir notre prudence par leurs flatteries, usent d’un moyen dangereux, pareil au narcotique qui, s’il n’endort pas, ne fait que tenir plus éveillé.

319. Bon épistolier.

Celui qui n’écrit pas de livres pense beaucoup et vit dans une société qui ne lui suffit point, sera d’ordinaire bon épistolier.

320. Le plus laid possible.

On peut douter si un grand voyageur a trouvé quelque part dans le monde des sites plus laids que dans la face humaine.

321. Les compatissants.

Les natures compatissantes, à chaque instant prêtes à secourir dans l’infortune, sont rarement en même temps les conjouissantes : dans le bonheur d’autrui, elles n’ont que faire, sont superflues, ne se sentent pas en possession de leur supériorité et montrent pour cela facilement du dépit.

322. Parents d’un suicidé.

Les parents d’un suicidé lui imputent à mal de n’être pas resté en vie par égard pour leur réputation.

323. Prévoir l’ingratitude.

Celui qui donne quelque chose de grand ne trouve pas de reconnaissance ; car le donataire, rien qu’en le recevant, a déjà trop lourd à porter.

324. Dans une société sans esprit.

Personne ne sait gré à l’homme spirituel de sa courtoisie, quand il se met au niveau d’une société où il n’est pas courtois de montrer de l’esprit.

325. Présence de témoins.

On saute deux fois plus volontiers après un homme qui tombe à l’eau, s’il y a là des gens qui ne l’osent pas.

326. Se taire.

La manière la plus désagréable pour les deux parties de riposter à une polémique est de se fâcher et de se taire ; car l’agresseur interprète ordinairement le silence comme un signe de mépris.

327. Le secret de l’ami.

Il y aura peu de gens qui, s’ils sont embarrassés pour trouver la matière d’un entretien, ne lâcheront pas les secrets les plus importants de leur ami.

328. Humanité.

L’humanité des célébrités de l’esprit consiste, dans les relations avec des gens non célèbres, à avoir tort de manière obligeante.

329. L’embarrassé.

Les hommes qui ne se sentent pas à leur aise dans la société profitent de toute occasion pour faire sur quelqu’un de leur entourage, à qui ils sont supérieurs, la preuve publique de cette supériorité aux yeux de la société, par exemple par des taquineries.

330. Remerciement.

Une âme délicate est gênée de savoir qu’on lui doit du remerciement, une âme grossière, de savoir qu’elle en doit.

331. Signe d’incompatibilité.

L’indice le plus fort de l’incompatibilité de vues entre deux hommes est que tous deux se parlent réciproquement avec un peu d’ironie, mais que ni l’un ni l’autre ne sent cette ironie.

332. Prétention à propos des services.

La prétention à propos des services offense plus encore que la prétention sans les services : car déjà le service est une offense.

333. Danger dans la voix.

Parfois, dans la conversation, le son de notre propre voix nous cause une gène, et nous mène à des affirmations qui ne répondent pas du tout à nos opinions.

334. Dans la conversation.

De savoir si, dans la conversation, on donnera de préférence raison ou tort à l’autre, c’est purement affaire d’habitude : l’un comme l’autre se justifie.

335. Peur du prochain.

Nous craignons une disposition hostile chez le prochain, parce que nous avons peur que, par cette disposition, il ne pénètre nos secrets.

336. Distinguer par le blâme.

Des personnes très distinguées distribuent même leur blâme de façon qu’elles veulent nous en faire une distinction. Elles pensent nous faire remarquer avec quel intérêt elles s’occupent de nous. Nous les comprenons tout à fait à faux, si nous prenons leur blâme à la lettre et nous en défendons ; par là nous les fâchons et nous nous les aliénons.

337. Dépit de la bienveillance d’autrui.

Nous nous abusons sur le degré de haine ou de crainte que nous croyons inspirer ; car si nous-mêmes connaissons fort bien le degré de notre éloignement pour une personne, une tendance, un parti, eux au contraire nous connaissent très superficiellement, et par cette raison ne nous haïssent aussi que superficiellement. Nous rencontrons souvent une bienveillance qui nous est inexplicable : mais si nous la comprenons, elle nous offense, parce qu’elle montre qu’on ne nous prend pas assez au sérieux, assez en considération.

338. Vanités qui se croisent.

Deux personnes se rencontrant, de qui la vanité est également grande, conservent par la suite une mauvaise impression l’une de l’autre, parce que chacune était si occupée de l’impression qu’elle voulait produire sut l’autre que cette autre ne faisait aucune impression sur elle ; toutes deux s’aperçoivent enfin que leur peine est perdue et en imputent la faute à l’autre.

339. Mauvaises façons, bon signe.

L’esprit supérieur prend plaisir aux manques de tact, aux arrogances, aux hostilités même des jeunes gens ambitieux à son égard ; ce sont les mauvaises façons de chevaux ardents, qui n’ont pas encore porté un cavalier et toutefois seront dans peu de temps si fiers de le porter.

340. Quand il est opportun d’avoir tort.

On fait bien d’accepter des imputations sans les réfuter même si elles nous font tort, quand leur auteur verrait un tort plus grand encore de notre part, si nous lui répliquions ou peut-être même les réfutions. Il est vrai qu’un homme peut de cette manière être toujours dans son tort et avoir toujours raison, et finalement, avec la meilleure conscience du monde, devenir le tyran et le démon le plus insupportable ; et ce qui est vrai de l’individu peut aussi se produire dans des classes entières de la société.

341. Trop peu honoré.

Les personnes présomptueuses, à qui l’on a donné des signes d’estime moindre qu’elles n’attendaient, cherchent longtemps à donner là-dessus le change à soi-même et aux autres, et se font subtils psychologues, pour arriver à conclure qu’on les a tout de même honorées suffisamment : si elles n’atteignent pas leur but, si le voile d’illusion se déchire, elles s’abandonnent à une fureur d’autant plus grande.

342. Échos d’états primitifs dans le discours.

À la façon dont les hommes émettent maintenant leurs affirmations dans le monde, on reconnaît souvent un écho des temps où ils s’entendaient mieux aux armes qu’à toute autre chose : tantôt ils tiennent leurs affirmations comme des tireurs à la cible leur fusil, tantôt on croit entendre le froissement et le cliquetis des épées ; et chez quelques hommes, une affirmation s’abat en sifflant comme une solide matraque. — Les femmes, au contraire, parlent comme des êtres qui, durant des siècles, furent assises au métier à lisser ou tirèrent l’aiguille ou firent l’enfant avec les enfants.

343. Le conteur.

Celui qui fait un conte laisse facilement apercevoir s’il conte parce que le fait l’intéresse ou parce qu’il veut intéresser à son conte. Dans le dernier cas, il exagérera, usera de superlatifs et autres semblables procédés. Il conte alors d’ordinaire plus mal, parce qu’il ne songe pas tant au fait qu’à lui-même.

344. Le lecteur.

Celui qui lit à haute voix des poèmes dramatiques fait des découvertes sur son caractère : il trouve pour certaines situations et scènes sa voix plus naturelle que pour d’autres, par exemple pour tout ce qui est pathétique ou pour le bouffon, tandis que peut-être dans la vie ordinaire il n’aurait seulement pas l’occasion de montrer de la passion ou de la scurrilité.

345. Une scène de comédie qui se joue dans la vie.

Quelqu’un se fait par la réflexion une opinion ingénieuse sur un thème, afin de l’exposer dans une compagnie. On pourrait alors se faire une comédie d’entendre et de voir comment il met toutes voiles dehors pour arriver à ce point et embarquer toute la compagnie vers l’endroit où il pourra faire sa remarque ; comment il pousse continuellement l’entretien vers un seul but, parfois perd la direction, la reprend, enfin saisit le moment : le souffle lui manque presque — et là, quelqu’un lui prend la remarque de la bouche. Que fera-t-il ? De l’opposition à son opinion propre ?

346. Impoli contre son gré.

Quand un homme fait contre son gré une impolitesse à quelqu’un, par exemple ne le salue pas, pour ne l’avoir pas reconnu, cela le contrarie, quoiqu’il ne puisse faire de reproche à ses intentions ; il souffre de la mauvaise opinion qu’il a éveillée chez l’autre, ou il craint les suites d’un malentendu, ou il est chagrin d’avoir blessé autrui — ainsi vanité, crainte ou sympathie peuvent être excitées, peut-être même toutes ensemble.

347. Chef-d’œuvre de traîtrise.

Exprimer contre un conjuré le fâcheux soupçon qu’il ne vous trahisse, et cela dans le moment même où l’on commet soi-même une trahison, c’est un chef-d’œuvre de malice, parce qu’on occupe l’autre de sa personne et le force de tenir lui-même pendant un temps une conduite exempte de soupçons et ouverte, si bien que le véritable traître s’est rendu les mains libres.

348. Offenser et être offensé.

Il est plus agréable d’offenser et demander pardon ensuite que d’être offensé et accorder le pardon. Celui qui fait le premier donne une marque de puissance, et après, de bonté de caractère. L’autre, s’il ne veut pas passer pour inhumain, *est obligé* déjà de pardonner ; la jouissance que procure l’humiliation d’autrui est très réduite par cette obligation.

349. Dans la dispute.

Lorsqu’en même temps on contredit une autre opinion et qu’on expose avec cela la sienne, le continuel retour sur l’autre opinion dérange ordinairement l’attitude naturelle de notre opinion propre : elle se montre plus décidée, plus tranchée, peut-être un peu exagérée.

350. Artifice.

Qui veut obtenir d’un autre quelque chose de difficile ne doit surtout pas prendre la chose comme un problème, mais établir simplement son plan, comme s’il était le seul possible ; il doit savoir, dès qu’il verra dans l’œil de l’interlocuteur apparaître l’objection, la réplique, rompre vite l’entretien et ne pas lui laisser de temps.

351. Remords qui suivent certaines compagnies.

Pourquoi avons-nous des remords après nous être trouvés en des compagnies vulgaires ? Parce que nous avons pris légèrement des choses importantes, parce qu’en parlant de certaines personnes nous n’avons pas parlé en toute bonne foi ou parce que nous avons gardé le silence quand nous devions prendre la parole, parce qu’à l’occasion nous avons manqué à nous lever brusquement et quitter la partie, bref parce que nous nous sommes conduits dans cette compagnie comme si nous en étions.

352. On est jugé à faux.

Celui qui est toujours aux écoutes sur les jugements qu’on fait de lui a toujours de la peine. Car nous sommes déjà jugés à faux par ceux qui nous tiennent du plus près (« nous connaissent le mieux »). Même de bons amis laissent dans une parole défavorable échapper leur désaccord ; et seraient-ils nos amis, s’ils nous connaissaient bien ? — Les jugements des indifférents font très mal, parce qu’ils ont un ton d’impartialité, presque impersonnel. Mais si nous nous apercevons que quelqu’un qui nous est hostile nous connaît, sur un point tenu secret, aussi bien que nous-mêmes, quel est alors notre dépit !

353. Tyrannie du portrait.

Les artistes et les hommes d’État qui, rapidement, de traits isolés, composent l’image entière d’un homme ou d’un événement, sont surtout injustes parce qu’ils exigent ensuite que l’événement ou l’homme soit réellement tel qu’ils l’ont peint ; ils exigent tout bonnement qu’un homme ait bien les talents, l’astuce, l’injustice que sa vie témoigne dans leur représentation.

354. Le parent considéré comme le meilleur ami.

Les Grecs, qui savaient si bien ce que c’est qu’un ami — eux seuls de tous les peuples possèdent une étude philosophique profonde, multiple, de l’amitié ; au point qu’ils sont les premiers, et jusqu’ici les derniers, à qui l’ami soit apparu comme un problème digne de solution, — ces mêmes Grecs ont désigné les parents par un terme qui est le superlatif du mot « ami ». Cela reste pour moi inexplicable.

355. Honnêteté méconnue.

Lorsque quelqu’un, dans la conversation, se cite lui-même (« j’ai dit alors », « j’ai coutume de dire »), cela fait l’impression de la prétention, tandis que bien souvent cela vient de la source opposée, tout au moins de l’honnêteté, qui ne veut pas parer et attifer le moment même avec des inspirations qui appartiennent à un moment précédent.

356. Le parasite.

C’est un signe de manque total de sentiments nobles, quand quelqu’un préfère vivre dans la dépendance, aux dépens d’autrui, pour n’être pas forcé de travailler, d’ordinaire avec une secrète amertume contre ceux dont il dépend. — Une telle disposition est beaucoup plus fréquente chez des femmes que chez des hommes, et aussi beaucoup plus pardonnable (pour des raisons historiques).

357. Sur l’autel de la réconciliation.

Il y a des circonstances où le seul moyen d’obtenir une chose d’un homme est de le blesser et de s’en faire un ennemi : ce sentiment d’avoir un ennemi le tourmente à tel point qu’il met à profit le premier indice d’une disposition plus douce pour se réconcilier, et sacrifie sur l’autel de cette réconciliation cette chose à laquelle il attachait auparavant assez d’importance pour ne la vouloir faire à aucun prix.

358. Réclamer pitié, signe de prétention.

Il y a des hommes qui, lorsqu’ils entrent en courroux et offensent les autres, exigent avec cela premièrement qu’on ne prenne rien mal avec eux, et secondement qu’on ait pitié d’eux, parce qu’ils sont sujets à des paroxysmes si violents. Tant va loin la prétention humaine.

359. Amorce.

« Tout homme a son prix » — cela n’est pas vrai. Mais il peut se trouver pour chacun une amorce où il doit mordre. C’est ainsi qu’on n’a besoin, pour gagner beaucoup de personnes à une cause, que de donner à cette cause le vernis de la philanthropie, de la noblesse, de la bienfaisance, du sacrifice — et à quelle cause ne peut-on pas la donner ! — C’est le bonbon et la friandise de *leurs* âmes ; d’autres en ont d’autres.

360. Contenance à l’égard de l’éloge.

Si de bons amis louent la nature bien douée, elle se montrera souvent contente par courtoisie et bienveillance, mais en réalité cela lui est égal. Son essence particulière est tout à fait nonchalante à cet égard et par là mal disposée à faire un pas pour sortir du soleil ou de l’ombre où elle est couchée ; mais les hommes, par la louange, veulent donner du contentement et ce serait les chagriner que de ne pas se montrer content de leur louange.

361. L’expérience de Socrate.

Si l’on est devenu maître en une chose, on est pour l’ordinaire resté par cela même un pur apprenti dans la plupart des autres ; mars on en juge inversement, comme Socrate en faisait déjà l’expérience. Là est l’inconvénient qui rend le commerce des maîtres désagréable.

362. Moyen de défense.

Dans la lutte avec la sottise, les plus modérés et les plus doux des hommes finissent par être brutaux. Peut-être sont-ils par là dans la véritable voie de défense ; car au front stupide, l’argument qui convient de droit est le poing fermé. Mais parce que, comme j’ai dit, leur caractère est doux et modéré, ils souffrent par ce moyen de défense légitime plus qu’ils ne font souffrir.

363. Curiosité.

Si la curiosité n’existait pas, il se ferait peu de chose pour le bien du prochain. Mais la curiosité s’insinue sous le nom de devoir ou de pitié dans la maison du malheureux et du besogneux. — Peut-être même dans le fameux amour maternel y a-t-il une bonne part de curiosité.

364. Mécompte dans la société.

Celui-ci désire se rendre intéressant par ses jugements, celui-là par ses sympathies et ses aversions, le troisième par ses connaissances, un quatrième par son isolement — et ils se mécomptent tous. Car celui devant qui le spectacle se donne pense lui-même être le seul spectacle qui vienne en considération.

365. Duel.

En faveur de toutes les affaires d’honneur et duels, on peut dire que, si un homme a un sentiment si vif de ne pouvoir vivre si tel ou tel dit ou pense telle ou telle chose à son sujet, il a le droit de s’en remettre à la mort de l’un ou de l’autre. Sur le fait qu’il est si chatouilleux, il n’y a pas à discuter ; nous sommes en cela les héritiers du passé, de sa grandeur aussi bien que de ses exagérations, sans lesquelles il n’y eut jamais de grandeur. Si maintenant il existe un canon d’honneur qui fait du sang l’équivalent de la mort, en sorte qu’après un duel régulier on a la conscience allégée, c’est un grand bienfait, puisque autrement beaucoup d’existences humaines seraient en péril. — Une telle institution apprend d’ailleurs aux hommes à veiller sur leurs expressions et rend le commerce avec eux possible.

366. Noblesse et reconnaissance.

Une âme noble se sentira volontiers obligée à la reconnaissance et n’évitera pas anxieusement les occasions où elle s’oblige ; de même, elle sera plus tard à l’aise dans ses expressions de reconnaissance ; tandis que les âmes basses se gardent contre toute obligation, ou plus tard, dans l’expression de leur reconnaissance, sont exagérées et par trop empressées. Ceci se produit du reste aussi chez des personnes de basse extraction ou de situation opposée : une faveur qu’on *leur* accorde, leur semble un miracle de générosité.

367. Les heures d’éloquence.

L’un a, pour bien parler, besoin de quelqu’un qui lui soit décidément et notoirement supérieur, l’autre ne peut trouver que devant quelqu’un qu’il domine une pleine liberté de parole et d’heureux tours d’élocution : dans les deux cas, la raison est la même ; chacun d’eux ne parle bien que quand il parle *sans gêne*, l’un parce que devant son supérieur il ne sent pas l’aiguillon de la concurrence, de la rivalité, l’autre parce qu’il est dans le même cas devant l’inférieur. — Maintenant, il est une tout autre espèce d’hommes, qui ne parlent bien que s’ils parlent dans l’émulation, avec l’intention de vaincre. Laquelle des deux espèces est la plus ambitieuse, celle qui parle bien quand s’éveille son ambition, ou celle qui, pour le même motif, parle mal ou pas du tout ?

368. Le talent de l’amitié.

Parmi les hommes qui ont un don particulier pour l’amitié, deux types se présentent. L’un est en élévation continue et trouve pour chaque phase de son développement un ami exactement convenable. La série d’amis qu’il se fait de cette façon est rarement en liaison mutuelle, parfois elle est en mésintelligence et en contradiction : très naturellement, parce que les phases ultérieures de son développement annulent ou altèrent les phases précédentes. Un tel homme peut par plaisanterie s’appeler une *échelle*. — L’autre type est représenté par celui qui exerce une force d’attraction sur des caractères et des talents très divers, si bien qu’il gagne tout un cercle d’amis ; mais ceux-ci, par là même, arrivent à des rapports amicaux entre eux, en dépit de toutes les différences. Qu’on appelle un tel homme un *cercle :* car cet accord de situations et de natures si diverses doit être en quelque façon une forme préexistante en lui. — Au reste, le talent d’avoir de bons amis est, chez beaucoup de gens, plus grand que le talent d’être bon ami.

369. Tactique dans la conversation.

Après une conversation avec quelqu’un, on est disposé le mieux possible pour l’interlocuteur, si l’on a eu l’occasion de déployer devant lui son esprit, son amabilité, dans tout leur éclat. C’est ce que mettent à profit des hommes malins, qui veulent disposer quelqu’un en leur faveur, en lui procurant dans l’entretien les meilleures occasions de faire un bon mot, et cetera. On pourrait imaginer une conversation amusante entre deux malins, qui veulent réciproquement se mettre en disposition favorable, et dans cette vue jettent çà et là dans la conversation les belles occasions, sans qu’aucun les saisisse : si bien que la conversation se poursuivrait entièrement dénuée d’esprit et d’amabilité, parce que chacun renverrait à l’autre l’occasion de montrer esprit et amabilité.

370. Décharge de la mauvaise humeur.

L’homme qui échoue en quelque chose aime mieux rapporter cet échec à la mauvaise volonté d’un autre qu’au hasard. Sa surexcitation est allégée par le fait de s’imaginer qu’une personne et non une chose est cause de son échec ; car on peut se venger des personnes, force est bien d’avaler les torts du destin. L’entourage d’un prince a par cette raison la coutume, lorsqu’il a échoué en quelque chose, de lui désigner comme soi-disant cause un personnage unique, sacrifié à l’intérêt de tous les courtisans ; car autrement la mauvaise humeur du prince s’exercerait sur eux tous, puisque de la déesse même du destin il ne peut tirer vengeance.

371. Prendre la couleur du milieu.

Pourquoi la sympathie et l’aversion sont-elles chose si contagieuse que l’on peut à peine vivre dans le voisinage d’une personne de sentiments forts sans se remplir comme un tonneau de son Pour et Contre ? Premièrement, l’abstention complète de jugement est difficile, parfois même insupportable pour notre vanité : elle a la même couleur que la pauvreté d’intelligence et de sentiment, ou que la timidité, le manque de virilité : et ainsi nous sommes entraînés du moins à prendre parti, fût-ce contre la tendance de notre entourage, si cette attitude fait plus de plaisir à notre orgueil. Mais d’ordinaire — c’est le second point — nous ne prenons pas du tout conscience du passage de l’indifférence à la sympathie ou à l’aversion, mais nous nous accoutumons peu à peu à la façon de sentir de notre entourage, et comme l’approbation sympathique et l’entente mutuelle sont choses fort agréables, nous prenons bientôt tous les caractères et les couleurs de parti de cet entourage.

372. Ironie.

L’ironie n’est à sa place que comme méthode pédagogique, de la part d’un maître dans ses relations avec des élèves de quelque sorte que ce soit : son but est l’humiliation, la confusion, mais de cette espèce salutaire qui éveille de bonnes résolutions et qui revient à rendre à qui nous a ainsi traités du respect, de la gratitude, comme à un médecin. L’ironiste se donne un air d’ignorance, et cela si bien que les élèves qui s’entretiennent avec lui sont abusés, prennent assurance en la conviction de leur propre supériorité de savoir et donnent sur eux des prises de toute sorte ; ils perdent, leur réserve et se montrent tels qu’ils sont — jusqu’à ce que, à un moment donné, la lumière qu’ils tenaient sous le nez de leur maître fasse tomber de façon fort humiliante ses rayons sur eux-mêmes. — Là où une relation pareille à celle de maître et d’élève n’a pas lieu, c’est un mauvais procédé, une affectation vulgaire. Tous les écrivains ironiques comptent sur cette sotte espèce d’hommes qui se sentent volontiers supérieurs à tous les autres avec l’auteur, qu’ils considèrent comme l’organe de leur prétention. — L’habitude de l’ironie comme celle du sarcasme corrompt d’ailleurs le moral, elle lui prête peu à peu le caractère d’une supériorité qui se plaît à nuire : on finit par ressembler à un chien hargneux, qui aurait, outre l’art de mordre, appris encore l’art de rire.

373. Prétention.

Il n’y a rien de quoi l’on doive tant se garder que de la croissance de cette mauvaise herbe qu’on appelle prétention et qui nous gâte les moissons les meilleures ; car il peut y avoir prétention dans la cordialité, dans les témoignages de respect, dans la confiance bienveillante, dans la caresse, dans le conseil amical, dans l’aveu des fautes, dans la pitié pour autrui, et toutes ces belles choses éveillent de la répugnance, lorsque cette herbe croît chez elles. Le prétentieux, c’est-à-dire celui qui veut avoir plus d’importance qu’il n’en a *ou qu’on ne lui en prête*, fait toujours un calcul faux. Il est vrai qu’il s’assure le succès d’un moment, en ce sens que les gens devant qui il se montre prétentieux lui donnent ordinairement la mesure d’honneur qu’il réclame, par timidité ou par laisser-aller ; mais ils en tirent une méchante vengeance, en ce qu’ils retirent l’équivalent de ce qu’il a réclamé en trop de la valeur qu’ils lui attribuaient jusqu’alors. Il n’est rien que les hommes se fassent payer plus cher que l’humiliation. Le prétentieux peut rendre tellement suspect et mesquin aux yeux des autres son grand mérite réel, qu’on marche dessus sans s’essuyer les pieds. — Même on ne devrait se permettre une attitude *fière* que là où l’on est bien sûr de n’être pas mal compris et regardé comme prétentieux, par exemple devant son ami ou sa femme. Car il n’y a pas dans le commerce avec les hommes de plus grande folie que de s’attirer la réputation de prétention ; cela est pire encore que de n’avoir pas appris à mentir avec courtoisie.

374. Tête-à-tête.

Le tête-à-tête est la conversation parfaite, parce que tout ce que dit l'un reçoit sa nuance déterminée, son timbre, le geste qui l'accompagne, *uniquement par rapport à l'autre* interlocuteur, par conséquent d'une façon analogue à ce qui arrive dans la correspondance, à savoir qu'une seule et même personne montre dix aspects de l'expression de son âme, selon qu'elle écrit tantôt à l'un, tantôt à l'autre. Dans le tête-à-tête, il n'y a qu'une seule réfraction de la pensée : c'est celle que produit l'interlocuteur, comme le miroir dans lequel nous voulons voir nos idées reflétées aussi bien que possible. Mais qu'en est-il dans le cas de deux, de trois, et d'un plus grand nombre d'interlocuteurs ? Alors la conversation perd nécessairement en finesse individualisante, les rapports divers se traversent, se détruisent ; le tour qui satisfait l'un n'est pas dans la manière de voir de l'autre. C'est pourquoi l'homme en relation avec plusieurs se retirera sur lui-même, établira les faits comme ils sont, mais enlèvera aux sujets cette libre atmosphère d'humanité qui fait d'une conversation l'une des plus agréables choses du monde. Qu'on écoute seulement le ton dans lequel les hommes ont coutume de parler avec des groupes entiers d'hommes ; c'est comme si la basse fondamentale de tout le discours était ceci : « Voilà ce que je suis, voilà ce que *je* dis, maintenant prenez-en ce que vous voudrez ! » C'est la raison pourquoi des femmes spirituelles laissent le plus souvent, à celui qui a fait leur connaissance dans le monde, une impression surprenante, pénible, décourageante : c'est le fait de parler à beaucoup de gens qui leur enlève toute aménité d'esprit et ne montre dans une lumière crue que le repos conscient sur soi-même, leur tactique

et l’intention de triompher publiquement ; tandis que les mêmes dames, dans le tête-à-tête, redeviennent femmes et retrouvent l’agrément de leur esprit.

375. Gloire posthume.

Espérer dans la reconnaissance d’un lointain avenir n’a de sens que si l’on admet que l’humanité est essentiellement immuable et que tout ce qui est grand doit être senti grand, non pour un temps seulement, mais pour tous les temps. Or, c’est une erreur ; l’humanité, dans tout ce qui est impression et jugement sur le beau et le bien, se modifie très fort ; c’est rêverie de croire de soi-même que l’on est en avance d’un mille de chemin et que l’ensemble de l’humanité suit *notre* route. En outre : un savant qui est méconnu peut aujourd’hui compter décidément que sa découverte sera faite encore par d’autres, et que tout au plus, quelque jour à venir, un historien reconnaîtra que lui aussi avait déjà su ceci et cela, mais qu’il n’avait pas été en état de donner foi en sa cause. Ne pas être reconnu est toujours regardé par la postérité comme un manque de force. — Bref, on ne doit pas prendre si facilement le parti de l’isolement orgueilleux. Il y a du reste des cas exceptionnels ; mais, la plupart du temps, ce sont nos fautes, nos faiblesses et nos folies qui empêchent la reconnaissance de nos grandes qualités.

376. Des amis.

Considère seulement une fois avec toi-même combien sont divers les sentiments, combien partagées les opinions, même entre les connaissances les plus proches ; combien même des opinions semblables ont dans la tête de tes amis une orientation ou une force tout autre que dans la tienne ; de combien de centaines de façons l'occasion vient de se mésentendre, de se fuir réciproquement en ennemis. Après tout cela, tu te diras : Que peu sûr est le sol sur lequel reposent toutes nos liaisons et amitiés, que sont proches les froides averses ou les mauvais temps, que tout homme est isolé ! Si un homme s'en rend bien compte, et en outre, de ce que toutes les opinions, et leur espèce et leur force, sont chez ses contemporains aussi nécessaires et irresponsables que leurs actions, s'il acquiert l'œil pour voir cette nécessité intime des opinions sortir de l'indissoluble entrelacs de caractère, d'occupation, de talent, de milieu, — il perdra peut-être l'amertume et l'âpreté de sentiment avec laquelle ce sage[9] s'écriait : « Amis, il n'y a point d'amis ! » Il se fera plutôt cet aveu : Oui, il y a des amis, mais c'est l'erreur, l'illusion sur toi qui les a conduits vers toi ; et il leur faut avoir appris à se taire, pour te rester amis ; car presque toujours de telles relations humaines reposent sur ce qu'une ou deux choses ne seront jamais dites, voire qu'on n'y touchera jamais, mais ces cailloux se mettent-ils à rouler, l'amitié les suit par derrière et se rompt. Y a-t-il des hommes qui pourraient n'être pas blessés mortellement, s'ils apprenaient ce que leurs amis les plus fidèles savent d'eux au fond ? — En apprenant à nous connaître nous-mêmes, à considérer notre être même comme une sphère mobile d'opinions et de tendances, et ainsi à le mépriser un

peu, mettons-nous à notre tour en balance avec les autres. Il est vrai, nous avons de bonnes raisons d'estimer peu chacun de ceux que nous connaissons, fût-ce les plus grands ; mais d'aussi bonnes raisons de retourner ce sentiment contre nous-mêmes. — Ainsi supportons les uns des autres ce que nous supportons bien de nous ; et peut-être à chacun viendra même un jour l'heure plus joyeuse où il s'écriera :

« Amis, il n'y a point d'amis ! » s'écriait le sage mourant ;
« Ennemis, il n'y a point d'ennemis ! » — m'écrié-je, moi, le sot vivant.

Chapitre VII – La femme et l'enfant

377. La femme parfaite.

La femme parfaite est un type plus élevé de l’humanité que l’homme parfait : c’est aussi quelque chose de plus rare. — L’histoire naturelle des animaux offre un moyen de rendre cette proposition vraisemblable.

378. Amitié et mariage.

Le meilleur ami aura probablement aussi la meilleure épouse, parce que le bon mariage repose sur le talent de l’amitié.

379. Prolongement de la vie des parents.

Les dissonances non résolues dans les rapports de caractère et de tour d’esprit des parents continuent à résonner dans l’être de l’enfant et produisent son histoire passionnelle intérieure.

380. D’après la mère.

Chacun porte en soi une image de la femme tirée d’après sa mère : c’est par là qu’il est déterminé à respecter les femmes en général ou à les mépriser ou à être au total indifférent à leur égard.

381. Corriger la nature.

Si l’on n’a pas un bon père, on doit s’en faire un.

382. Pères et fils.

Les pères ont beaucoup à faire pour compenser ce fait, qu’ils ont des fils.

383. Erreur de femmes distinguées.

Des femmes distinguées pensent qu’une chose n’existe même pas, quand il n’est pas possible d’en parler dans le monde.

384. Une maladie des hommes.

Contre la maladie des hommes qui consiste à se mépriser, le remède le plus sûr est qu’ils soient aimés d’une femme adroite.

385. Une espèce de jalousie.

Les mères sont facilement jalouses des amis de leurs fils, quand ils ont une influence marquée. Habituellement, ce qu’une mère aime dans son fils, c’est plus *elle-même* que son fils.

386. Déraison raisonnable.

Dans la maturité de la vie et de l’intelligence, il vient à l’homme le sentiment que son père a eu tort de l’engendrer.

387. Bonté maternelle.

Beaucoup de mères ont besoin d’enfants heureux et honorés, beaucoup d’enfants malheureux : autrement leur bonté de mère ne pourrait se montrer.

388. Soupirs divers.

Quelques hommes ont soupiré de l’enlèvement de leur femme, la plupart de ce que personne ne voulait la leur enlever.

389. Mariages d’amour.

Les unions qui sont conclues par amour (ce qu’on appelle les mariages d’amour) ont l’erreur pour père et la nécessité (le besoin) pour mère.

390. Amitié de femme.

Des femmes peuvent très bien lier amitié avec un homme ; mais pour la maintenir — il y faut peut-être le concours d’une petite antipathie physique.

391. Ennui.

Beaucoup de personnes, notamment de femmes, ne ressentent pas l’ennui, parce qu’elles n’ont jamais appris à travailler régulièrement.

392. Un élément de l’amour.

Dans toute espèce d’amour féminin, il transparaît aussi quelque chose de l’amour maternel.

393. L’unité de lieu et le drame.

Si les époux ne vivaient pas ensemble, les bons mariages seraient plus fréquents.

394. Suites habituelles du mariage.

Toute fréquentation qui n’élève pas abaisse, et inversement ; c’est pourquoi les hommes descendent d’ordinaire quelque peu quand ils prennent femme, au lieu que les femmes sont quelque peu élevées. Les hommes trop spirituels ont autant besoin du mariage qu’ils y font de résistance, comme à une médecine répugnante.

395. Enseigner à commander.

Aux enfants de famille modestes, il faut autant enseigner le commandement, par le moyen de l’éducation, qu’à d’autres enfants l’obéissance.

396. Vouloir être amoureux.

Des fiancés que la convenance a unis s’efforcent fréquemment de se *rendre* amoureux pour échapper au reproche de froid calcul intéressé. De même que tels qui se tournent par intérêt vers le christianisme s’efforcent de se rendre réellement pieux ; car ainsi la grimace religieuse leur devient plus facile.

397. Pas de halte dans l’amour.

Un musicien qui *aime* le mouvement lent prendra les mêmes morceaux toujours plus lentement. C’est ainsi que dans aucun amour il n’y a de halte.

398. Pudeur.

Avec la beauté des femmes augmente en général leur pudeur.

399. Mariage en bonne condition.

Un mariage où chacun veut par le moyen de l’autre atteindre un but personnel est bien solide, par exemple quand la femme veut avoir par son mari la réputation, le mari, l’amour par sa femme.

400. Nature de Protée.

Les femmes deviennent par amour tout à fait ce qu’elles sont dans l’idée des hommes dont elles sont aimées.

401. Aimer et posséder.

Les dames aiment la plupart du temps un homme de valeur en sorte qu’elles veulent l’avoir toutes seules. Elles le mettraient volontiers en chartre privée, si leur vanité ne les en dissuadait : celle-ci veut qu’à d’autres aussi il paraisse un homme de valeur.

402. Épreuve d’un bon ménage.

La bonté d’un ménage se prouve à ce qu’il comporte une fois une « exception ».

403. Moyen de porter tout homme à tout.

On peut, par les ennuis, les inquiétudes, l’accumulation de travail et de pensées, tellement fatiguer et affaiblir un homme quelconque, qu’il cesse de s’opposer à une chose qui a un air de complication, et qu’il lui cède, — c’est ce que savent les diplomates et les femmes.

404. Honorabilité et honnêteté.

Les jeunes filles qui ne veulent devoir qu’à l’attrait de leur jeunesse le moyen de pourvoir à toute leur existence et dont l’adresse est encore soufflée par des mères avisées, ont juste le même but que les courtisanes, sauf qu’elles sont plus malignes et plus malhonnêtes.

405. Masques.

Il y a des femmes qui, quelque recherche que l’on y fasse, n’ont pas d’intérieur, mais sont purement des masques. L’homme est à plaindre qui s’abandonne à ces êtres quasi fantomatiques, nécessairement incapables de satisfaire, mais c’est elles justement qui sont capables d’éveiller le plus fortement le désir de l’homme : il cherche leur âme et continue toujours de la chercher.

406. Le mariage considéré comme une longue conversation.

On doit au moment d’entrer en ménage se poser cette question : Crois-tu bien pouvoir t’entretenir avec cette femme jusqu’à ta vieillesse ? Tout le reste du mariage est transitoire, mais la plus grande partie de la vie commune est donnée à la conversation.

407. Rêves de jeunes filles.

Les jeunes filles inexpérimentées se flattent de l’idée qu’il est en leur pouvoir de faire le bonheur d’un homme ; plus tard elles apprennent que cela équivaut à : déprécier un homme en admettant qu’il ne faut qu’une jeune fille pour faire son bonheur. — La vanité des femmes exige qu’un homme soit plus qu’un heureux mari.

408. Disparition de Faust et Marguerite.

Selon la remarque très pénétrante d’un savant, les hommes cultivés de l’Allemagne actuelle ressemblent à un mélange de Méphistophélès et de Wagner, mais pas du tout à des Faust : c’était Faust que leurs grands-pères (au moins dans leur jeunesse) sentaient s’agiter en eux. Il y a donc — pour continuer la proposition — deux raisons pour que les *Marguerite* ne leur conviennent pas. Et n’étant plus demandées, il paraît bien qu’elles disparaissent.

409. Jeunes filles au lycée.

Pour tout au monde n’allez pas transporter notre éducation de lycée aux jeunes filles ! Vous qui souvent, de jeunes gens pleins d’esprit, de feu, de désir de savoir — faites des copies de leurs maîtres !

410. Sans rivales.

Les femmes remarquent facilement dans un homme si son âme est déjà prise ; elles veulent être aimées sans rivales et lui reprochent le but de son ambition, ses devoirs politiques, sa science et son art, s’il a une passion pour de pareilles choses. À moins pourtant qu’il n’en tire de l’éclat, — alors elles espèrent, en se liant d’amour avec lui, accroître en même temps *leur* éclat propre ; s’il en est ainsi, elles favorisent l’amant.

411. L’intelligence féminine.

L’intelligence des femmes se montre comme une maîtrise complète, présence d’esprit, utilisation de tous les avantages. Elles la transmettent en héritage comme leur qualité fondamentale à leurs enfants, et le père y ajoute le fond plus obscur de la volonté. Son influence détermine, pour ainsi dire, le rythme et l’harmonie avec lesquels la vie nouvelle doit être exécutée ; mais la mélodie en provient de la femme. — Soit dit pour les gens qui sont capables de se rendre compte : les femmes ont l’entendement, les hommes la sensibilité et la passion. Cela n’est pas contredit parce que les hommes portent en effet leur entendement beaucoup plus loin : ils ont les mobiles plus profonds, plus puissants ; ce sont ces mobiles qui portent si loin leur entendement, qui en soi est quelque chose de passif. Les femmes s’étonnent souvent sous cape du grand respect que les hommes portent à leur sensibilité. Si, dans le choix de leur conjoint, les hommes cherchent avant tout un être profond, plein de sensibilité, les femmes au contraire un être habile, avisé et brillant, on voit clairement, au fond, que l’homme recherche l’homme idéal, la femme la femme idéale, qu’ainsi ils ne cherchent pas le complément, mais l’achèvement de leurs propres avantages.

412. Jugement d’Hésiode confirmé.

C’est un indice de l’habileté des femmes que presque partout elles ont su se faire entretenir, comme des frelons dans la ruche. Que l’on considère un peu ce qu’enfin cela signifie à l’origine et pourquoi ce ne sont pas les hommes qui se font entretenir par les femmes. Assurément parce que la vanité et l’ambition masculine est plus grande que l’habileté féminine ; car les femmes ont su, en se subordonnant, s’assurer pourtant l’avantage prépondérant, même la domination. Même les soins à donner aux enfants ont pu originairement être utilisés par l’habileté des femmes comme prétexte pour se soustraire autant que possible au travail. Encore aujourd’hui elles s’entendent, lorsqu’elles sont réellement occupées, par exemple à tenir le ménage, à en faire un étalage à perdre l’esprit, au point que les hommes font habituellement du mérite de cette occupation une estime dix fois trop forte.

413. Les myopes sont amoureux.

Parfois il suffît déjà de lunettes plus fortes pour guérir l’amoureux ; et qui aurait assez de puissance imaginative pour se représenter un visage, une taille, avec vingt ans de plus, s’en irait peut-être très exempt de souci par la vie.

414. Les femmes dans la haine.

Dans l’état de haine, les femmes sont plus dangereuses que les hommes ; d’abord parce qu’elles ne sont arrêtées dans leur hostilité une fois en éveil par aucun scrupule d’équité, mais laissent tranquillement leur haine croître jusqu’aux dernières conséquences ; ensuite parce qu’elles sont exercées à trouver les points faibles (que tout homme, tout parti présente) et à y porter leurs coups : en quoi leur esprit aiguisé en poignard les sert excellemment (tandis que les hommes, reculant à l’aspect des blessures, deviennent souvent magnanimes et miséricordieux).

415. Amour.

L’idolâtrie que les femmes professent à l’égard de l’amour est au fond et originairement une invention de leur adresse, en ce sens que, par toutes ces idéalisations de l’amour, elles augmentent leur pouvoir et se montrent aux yeux des hommes toujours plus désirables. Mais l’accoutumance séculaire à cette estime exagérée de l’amour a fait qu’elles sont tombées dans leur propre filet et ont oublié cette origine. Elles-mêmes sont à présent plus dupes encore que les hommes, et partant souffrent plus aussi de la désillusion qui se produira presque nécessairement dans la vie de toute femme — à supposer qu’elle ait d’ailleurs assez d’imagination et d'esprit pour pouvoir subir illusion et désillusion.

416. À propos de l’émancipation des femmes.

Les femmes peuvent-elles d’une façon générale être justes, étant si accoutumées à aimer, à prendre d’abord des sentiments pour ou contre ? C’est d’ailleurs pour cela qu’elles sont rarement éprises des choses, plus souvent des personnes ; mais quand elles le sont des choses, elles en font aussitôt une affaire de parti et ainsi en corrompent l’action pure et innocente. De là naît un danger qui n’est pas méprisable, si on leur confie la politique et certaines parties de la science (par exemple l’histoire). Car qu’y aurait-il de plus rare qu’une femme qui saurait réellement ce que c’est que la science ? Les meilleures mêmes nourrissent à son égard dans leur sein un mépris secret, comme si par quelque point elles lui étaient supérieures. Peut-être tout cela peut-il changer, en attendant c’est ainsi.

417. L’inspiration dans le jugement des femmes.

Ces décisions soudaines sur le Pour ou le Contre que les femmes ont coutume de donner, ces dévoilements vifs comme l’éclair de rapports personnels par l’éclat de leurs sympathies et de leurs antipathies, bref les preuves de l’injustice féminine ont été entourées d’une auréole par des hommes amoureux, comme si toutes les femmes avaient des inspirations de sagesse, même sans le trépied delphique et la couronne de laurier ; et leurs arrêts sont longtemps après encore interprétés et justifiés comme des oracles sibyllins. Mais si l’on considère que pour toute personne, pour toute chose, on peut trouver quelque chose de favorable, mais aussi bien quelque chose en sa défaveur, que toutes les choses ont non seulement deux, mais trois et quatre faces, il est vraiment difficile, en de telles décisions soudaines, de se tromper complètement ; on pourrait même dire : la nature des choses est ainsi disposée, que les femmes ont toujours raison.

418. Se laisser aimer.

Comme de deux personnes qui s’aiment, l’une est d’ordinaire la personne aimante, l’autre l’aimée, cette croyance est née qu’il y a dans tout commerce amoureux une quantité constante d’amour, que plus l’une en prend, moins il en reste à l’autre. Par exception, il arrive que la vanité persuade à chacune des deux personnes qu’*Elle* est celle qui doit être aimée ; en sorte que l’une et l’autre veut se laisser aimer : de là, spécialement dans le mariage, proviennent en maintes façons des scènes moitié plaisantes, moitié absurdes.

419. Contradictions dans des têtes féminines.

Comme les femmes sont beaucoup plus occupées des personnes que des choses, il se concilie dans leur cercle d’idées des tendances qui logiquement sont en contradiction entre elles : elles ont coutume de s’enthousiasmer justement pour les représentants de ces tendances tour à tour et d’adopter leur système de pied en cap ; de façon pourtant qu’il se produit un coin mort partout où une personnalité nouvelle acquiert la prépondérance. Il arrive peut-être que toute la philosophie, dans la tête d’une vieille femme, consiste en coins morts de ce genre.

420. Qui souffre le plus ?

Après une dispute et une querelle personnelle entre une femme et un homme, l’une des parties souffre surtout à l’idée d’avoir fait mal à l’autre ; au lieu que celle-là souffre surtout à l’idée de n’avoir pas fait à l’autre assez de mal ; aussi s’efforce-t-elle par des larmes, des sanglots et des mines défaites, de lui faire encore le cœur gros par la suite.

421. Occasion de magnanimité féminine.

Si l’on se met une fois au-dessus des exigences de la morale, on pourrait examiner peut-être si la nature et la raison ne mènent pas l’homme à plusieurs unions successives, à peu près dans la forme suivante : d’abord, à l’âge de vingt-deux ans, il épouserait une jeune fille plus âgée, qui lui serait supérieure intellectuellement et moralement et pourrait devenir son guide à travers les périls de la vingtaine (ambition, haine, mépris de soi-même, passions de toute espèce). L’amour de celle-ci se tournerait ensuite entièrement en affection maternelle, et non seulement elle supporterait, mais elle exigerait de la façon la plus salutaire que l’homme, dans la trentaine, contractât une union avec une fille toute jeune, dont il prendrait à son tour en main l’éducation. — Le mariage est une institution nécessaire de vingt à trente ans, utile, mais non nécessaire, de trente à quarante : plus tard, elle devient souvent pernicieuse et amène la décadence intellectuelle de l’homme.

422. Tragédie de l’enfance.

II n’est sans doute pas rare que des hommes à tendances nobles et élevées aient à soutenir leur lutte la plus rude dans leur enfance : par exemple parce qu’ils doivent maintenir leur manière de voir contre un père aux pensées basses, adonné à l’apparence et au mensonge ; ou bien, comme lord Byron, vivre en lutte continuelle avec une mère puérile et colérique. Si l’on a subi pareille épreuve, on ne se tourmentera pas, sa vie durant, pour savoir quel a été réellement le plus grand, le plus dangereux ennemi qu’on ait eu.

423. Sottise de parents.

Les plus grossières erreurs dans l’appréciation d’un homme sont commises par ses parents : c’est un fait, mais comment doit-on l’expliquer ? Les parents ont-ils trop d’expérience de leur enfant et ne sont-ils plus capables de la ramener à l’unité ? On remarque que les voyageurs en pays étrangers ne saisissent bien que dans les premiers temps de leur séjour les traits spécifiques généraux d’un peuple ; plus ils apprennent à connaître ce peuple, plus ils désapprennent à voir en lui ce qu’il y a de typique et de spécial. Dès qu’ils peuvent voir de près, leurs yeux cessent de voir loin. Faudrait-il dire que si les parents jugent à faux l’enfant, c’est qu’ils n’ont jamais été placés assez loin de lui ? — Une toute autre explication serait la suivante : les hommes ont coutume de ne plus réfléchir sur leur entourage proche, mais se contentent de l’accepter. Peut-être le manque de réflexion amené par l’habitude chez les parents est-il cause qu’obligés de porter une fois un jugement sur leurs enfants, ils le portent à faux.

424. Dans l’avenir du mariage.

Les nobles femmes, d’esprit libre, qui prennent à tâche l’éducation et le relèvement du sexe féminin, ne devraient pas négliger un point de vue : le mariage conçu, dans son idée la plus haute, comme l’union des âmes de deux êtres humains de sexe différent, conclu par conséquent, comme on l’espère de l’avenir, en vue de produire et d’élever une nouvelle génération, — un tel mariage, qui n’use de l’élément sensuel que comme d’un moyen rare, occasionnel, pour une fin supérieure, a vraisemblablement besoin, il faut l’appréhender, d’un auxiliaire naturel, le *concubinat*. Car si, pour la santé de l’homme, la femme mariée doit aussi servir à la satisfaction exclusive du besoin sexuel, c’est dès lors un point de vue faux, opposé aux buts visés, qui présidera au choix d’une épouse : le souci de la postérité sera accidentel, son heureuse éducation des plus invraisemblables. Une bonne épouse, qui doit être une amie, une coadjutrice, une productrice, une mère, un chef de famille, une gouvernante, qui peut-être même doit, indépendamment de l’homme, s’occuper de son affaire et de sa fonction propre, ne peut pas être en même temps une concubine : ce serait d’une façon générale trop lui demander. Il pourrait ainsi se produire dans l’avenir le contraire de ce qui avait lieu à Athènes au siècle de Périclès : les hommes, qui n’avaient guère alors dans leurs femmes que des concubines, se tournaient en outre vers les Aspasies, parce qu’ils aspiraient aux attraits d’un commerce libérateur pour la tête et le cœur, tel que seuls peuvent le procurer le charme et la souplesse intellectuelle des femmes. Toutes les institutions humaines, comme le mariage, n’admettent qu’un degré modéré d’idéalisation en pratique, autrement des remèdes grossiers

deviennent immédiatement nécessaires.

425. Période militante des femmes.

On pourra, dans les trois ou quatre contrées civilisées de l’Europe, faire des femmes, par quelques siècles d’éducation, tout ce que l’on voudra, même des hommes, non à la vérité au sens sexuel, mais enfin dans tout autre sens. Sous une telle influence, elles auront un jour reçu toutes les vertus et les forces des hommes ; il est vrai qu’il leur faudra par-dessus le marché prendre aussi leurs faiblesses et leurs vices ; cela, comme j’ai dit, on peut l’obtenir. Mais comment supporterons-nous l’état de transition amené par là, lequel peut lui-même durer plus d’un siècle, durant lequel les sottises et les injustices féminines, leurs antiques attaches, prétendront encore l’emporter sur tout l’acquis, l’appris ? Ce sera le temps où la colère constituera la passion proprement virile, la colère de voir tous les arts et les sciences inondés et engorgés d’un dilettantisme inouï, la philosophie mourant sous le flux d’un babil à perdre l’esprit, la politique plus fantaisiste et plus partiale que jamais, la société en pleine décomposition, parce que les gardiennes de la morale ancienne seront devenues ridicules à leurs propres yeux et se seront efforcées de se tenir à tous égards en dehors de la morale. Si les femmes en effet avaient *en* la morale leur plus grande puissance, à quoi devront-elles se prendre pour regagner une semblable mesure de puissance, une fois qu’elles auront délaissé la morale ?

426. Esprit libre et mariage.

Les esprits libres vivront-ils avec des femmes ? En général, je crois que, pareils aux oiseaux véridiques de l’antiquité, étant ceux qui pensent et disent la vérité du présent, ils préféreront *voler seuls*.

426. Esprit libre et mariage.

Toute habitude ourdit autour de nous un réseau toujours plus solide de fils d’araignée ; et aussitôt nous nous apercevons que les fils sont devenus des lacs et que nous-mêmes restons au milieu, comme une araignée qui s’y est prise et doit vivre de son propre sang. C’est pourquoi l’esprit libre hait toutes les habitudes et les règles, tout le durable et le définitif, c’est pourquoi il recommence toujours, avec douleur, à rompre autour de lui le réseau : quoiqu’il doive souffrir par suite bien des blessures petites et grandes — car c’est *de lui-même*, de son corps, de son âme, qu’il doit arracher ces fils. Il lui faut apprendre à aimer, là où il haïssait, et réciproquement. Même il ne doit pas lui être impossible de semer les dents du dragon sur le champ même où il faisait naguère couler les cornes d’abondance de sa bonté. — On peut de là conclure s’il est fait pour la félicité du mariage.

428. Trop près.

À vivre trop près d’un homme, il nous arrive la même chose que si nous reprenons toujours une bonne gravure avec les doigts nus : un beau jour nous avons dans les mains un méchant papier sale et rien de plus. L’âme aussi d’un homme est usée par un contact continuel ; du moins elle finit par nous le *paraître* — nous ne revoyons jamais sa figure et sa beauté originelles, — On perd toujours au commerce trop intime de femmes et d’amis ; et parfois on y perd la perle de sa vie.

429. Le berceau d’or.

L’esprit libre respirera toujours, quand il se sera enfin résolu à secouer ces soins et cette vigilance maternels dont les femmes l’entourent. Quel mal peut donc lui faire un air un peu rude, qu’on écartait si anxieusement de lui, que signifie un désavantage réel, une perte, un accident, une maladie, une dette, une séduction de plus ou de moins dans sa vie, comparé au manque de liberté du berceau d’or, de cet étalage de paon faisant la roue et du sentiment pénible de devoir encore être reconnaissant parce qu’il est surveillé et gâté comme un nourrisson ? C’est pourquoi le lait que lui verse la sollicitude maternelle des femmes de son entourage peut si facilement se changer en fiel.

430. Victime volontaire.

Il n’est pas pour les femmes de mérite un meilleur moyen de rendre la vie facile à leurs maris, lorsqu’ils sont célèbres et grands, que de devenir comme le réceptacle de la défaveur générale et de la mauvaise humeur occasionnelle des autres hommes. Les contemporains ont coutume de passer à leurs grands hommes bien des erreurs et des sottises, des actes même d’injustice grossière, pourvu qu’ils trouvent quelqu’un que, victime volontaire, ils peuvent maltraiter et immoler pour soulager leur conscience. Il n’est pas rare qu’une femme trouve en soi l’ambition de s’offrir à un tel sacrifice, et dans ce cas l’homme peut être fort satisfait — à condition d’être assez égoïste pour supporter dans son voisinage ce parafoudre, paratonnerre et parapluie volontaire.

431. Aimables adversaires.

L’inclination naturelle des femmes à une existence et à des relations paisibles, unies, heureusement concordantes, ce que leurs influences jettent d’huile et de calme sur la mer de la vie travaille involontairement à l’encontre de l’élan intérieur héroïque de l’esprit libre. Sans qu’elles s’en aperçoivent, les femmes agissent comme qui retirerait les pierres du chemin du minéralogiste en excursion, pour que son pied ne s’y heurte pas, — tandis qu’il ne s’est mis en campagne que *pour* s’y heurter.

432. Discord de deux consonances.

Les femmes veulent servir et y mettent leur bonheur ; et l’esprit libre veut n’être pas servi et y met son bonheur.

433. Xanthippe.

Socrate trouva une femme telle qu’il la lui fallait — mais lui-même ne l’aurait jamais recherchée s’il l’avait assez connue ; l’héroïsme de ce libre esprit ne serait pas tout de même allé si loin. Le fait est que Xanthippe le poussa toujours davantage dans sa mission propre en lui rendant la maison et le foyer inhabitables et inhospitaliers : elle lui apprit à vivre dans les rues et partout où l’on pouvait bavarder et rester oisif, et par là fit de lui le plus grand dialecticien des rues d’Athènes ; lequel dut enfin se comparer lui-même à un taon qu’un dieu avait placé sur le garrot du beau cheval Athènes, pour ne le laisser jamais en repos.

434. Aveugle pour le lointain.

De même que les mères n’ont proprement de sens et d’yeux que pour les douleurs visibles et sensibles de leurs enfants, ainsi les femmes d’hommes aux aspirations élevées ne peuvent prendre sur elles de voir leurs époux souffrants, indigents et méprisés, — cependant que peut-être tout cela non seulement marque qu’ils ont bien choisi leur direction de vie, mais encore est un sûr garant que leurs grandes fins *devront* quelque jour être atteintes. Les femmes intriguent toujours secrètement contre l’élévation d’âme de leurs maris ; elles veulent les frustrer de leur avenir, au profit d’un présent exempt de peines et confortable.

435. Puissance et liberté.

Si haut que les femmes portent le respect de leurs maris, elles respectent néanmoins plus encore les forces et les conceptions reconnues par la société : elles sont accoutumées depuis des siècles à marcher inclinées devant toute domination, les mains croisées sur la poitrine, et désapprouvent tout soulèvement contre la puissance publique. C’est pourquoi elles vont toujours s’accrocher, sans seulement en former l’intention, mais plutôt par une espèce d’instinct, comme un sabot dans les roues d’un mouvement indépendant de libre-pensée et mènent à l’occasion leurs maris au plus haut degré d’impatience, surtout quand ils se disent encore que c’est l’amour qui au fond y pousse leurs femmes. Désapprouve les moyens des femmes et rendre un magnanime hommage aux mobiles de ces moyens, — c’est là la manière des hommes et souvent aussi le désespoir des hommes.

436. *Ceterum censeo.*

Il y a de quoi rire à voir une société de sans-le-sou décréter la suppression de l’héritage, et il n’y a pas moins de quoi rire à voir des gens sans enfants travailler à donner effectivement des lois à un pays : — ils n’ont certes pas sur leur navire assez de lest pour faire voile avec assurance sur l’océan de l’avenir. Mais il paraît également absurde que celui qui a pris pour tâche la connaissance la plus générale et l’estimation de l’ensemble des êtres, s’aille charger de soucis personnels de famille, d’entretien, de protection, de tutelle de femme et d’enfant, et déployer devant son télescope ce voile opaque qui laisse à peine pénétrer quelques rayons du monde lointain des astres. Ainsi j’arrive, moi aussi, à ce principe, que, dans ce qui touche aux hautes spéculations philosophiques, tous les gens mariés sont suspects.

437. Pour finir.

Il y a bien des espèces de ciguë et d’ordinaire le sort trouve une occasion de porter aux lèvres de l’esprit libre une coupe de cette boisson empoisonnée, — pour le « punir », comme dit alors tout le monde. Que feront alors les femmes autour de lui ? Elles se mettront à crier, à gémir et peut-être à troubler le repos vespéral du penseur : c’est ce qu’elles firent dans la prison d’Athènes. « Ô Criton, commande donc à quelqu’un de mener ces femmes dehors ! » dit enfin Socrate.

Chapitre VIII – Coup d'œil sur l'État

438. Demander la parole.

Le caractère démagogique et le dessein d’agir sur les masses est actuellement commun à tous les partis politiques ; tous sont dans la nécessité, en vue dudit dessein, de transformer leurs principes en grandes niaiseries à la fresque et de les peindre ainsi sur les murailles. C’est chose où il n’y a plus rien à changer, et même il est superflu de lever seulement un doigt là contre ; car en cette matière s’applique le mot de Voltaire : *Quand la populace se mêle de raisonner, tout est perdu. Depuis que cela s’est fait, il faut s’adapter* aux conditions nouvelles, comme on s’y adapte lorsqu’un tremblement de terre a bouleversé les délimitations et les bornes anciennes de la figure du sol, et modifié la valeur de la propriété. En outre : s’il s’agit désormais dans toute politique de rendre la vie supportable au plus grand nombre possible, c’est affaire aussi toujours à ce plus grand nombre de déterminer ce qu’il entend par une vie supportable ; s’il se croit l’intelligence suffisante pour trouver les vrais moyens de conduire à ce but, à quoi servirait-il d’en douter ? Ils *veulent* dorénavant être les artisans de leur bonheur et de leur malheur ; et si ce sentiment de maîtrise de soi, l’orgueil des cinq ou six idées que leur tête renferme et met au jour, leur rend en effet la vie si agréable qu’ils supportent volontiers les conséquences fatales de leur étroitesse d’esprit : il y a peu d’objections à faire, pourvu que cette étroitesse n’aille pas jusqu’à demander que *tout* soit de la politique en ce sens, que *chacun* doive vivre et agir suivant cette mesure. Premièrement, il faut plus que jamais qu’il soit permis à quelques-uns de se retirer de la politique et de marcher un peu de côté : c’est où les pousse, eux aussi, le plaisir d’être maîtres de soi, et il peut y

avoir aussi une petite fierté à se taire quand trop ou seulement beaucoup parlent. Puis on doit pardonner à ces quelques-uns, s'ils ne prennent pas si au sérieux le bonheur du grand nombre, que l'on entende par là des peuples ou des classes dans un peuple, et se paient çà et là une grimace ironique ; car leur sérieux est ailleurs, leur bonheur est une autre conception, leur but n'est pas de ceux qui se laissent saisir par toute main grossière, pourvu qu'elle ait cinq doigts. Enfin il vient — et c'est ce qui leur est accordé le plus difficilement, mais qui tout de même doit être accordé de temps à autre — un moment où ils sortent de leur solitude taciturne et essaient encore une fois la force de leurs poumons : c'est qu'alors ils s'appellent comme des égarés dans une forêt, pour se faire reconnaître et s'encourager réciproquement ; dans ces cris d'appel, il est vrai qu'on entend bien des choses qui sonnent mal aux oreilles auxquelles ils ne sont pas destinés. — Enfin, bientôt après le calme se refera dans la forêt, un calme tel qu'on percevra de nouveau clairement le bruissement, le bourdonnement et le volètement des innombrables insectes qui vivent en elle, sur elle et sous elle.

439. Civilisation et caste.

Une civilisation supérieure ne peut naître que là où il y a deux castes distinctes de la société ; celle des travailleurs et celle des oisifs, capables d’un loisir véritable ; ou en termes plus forts, la caste du travail forcé et la caste du travail libre. Le point de vue de la division du bonheur n’est pas essentiel, quand il s’agit de la production d’une civilisation supérieure ; mais en tout cas la caste des oisifs est la plus capable de souffrances, la plus souffrante, son contentement de l’existence est moindre, son devoir plus grand. Que s’il se produit un échange entre les deux castes, de sorte que les familles les plus basses, les moins intelligentes, tombent de la caste supérieure dans l’inférieure et qu’au rebours les hommes les plus libres de celle-ci réclament l’accès à la caste supérieure : un état se trouve atteint au-dessus duquel on ne voit plus que la mer ouverte des vœux illimités. — Ainsi nous parle la voix expirante des temps antiques ; mais où y a-t-il maintenant des oreilles pour l’entendre ?

440. Par le sang.

Ce que les hommes et les femmes ont par le sang d’avantage sur les autres et ce qui leur donne un droit indiscutable à une estime plus haute, ce sont deux arts que l’hérédité a de plus en plus accrus : l’art de savoir commander, et l’art de l’obéissance fière. — Or il se produit, partout où le commandement constitue une besogne journalière (comme dans le monde du grand négoce et de la grande industrie) quelque chose de pareil à ces races « par le sang », mais il leur manque la noble attitude dans l’obéissance, qui chez celles-là est un legs des conditions féodales et qui dans notre climat de civilisation ne doit plus s’accroître.

441. Subordination.

La subordination, si haut prisée dans l’État militaire et administratif, nous deviendra bientôt aussi incroyable que la tactique particulière des Jésuites l’est devenue déjà ; et quand cette subordination ne sera plus possible, il y aura une quantité d’effets des plus étonnants qui ne pourront plus se réaliser, et le monde en sera appauvri. Il faut qu’elle disparaisse, car son fondement disparaît : la foi en l’autorité absolue, en la vérité définitive ; même dans les États militaires, la contrainte physique ne suffit pas à la produire, mais il y faut l’adoration du caractère princier comme de quelque chose de surhumain. — Dans un état *de liberté plus grande*, on ne se subordonne que sous conditions, par suite d’un contrat réciproque, partant sous toutes réserves de l’intérêt personnel.

442. Armées nationales.

Le plus grand inconvénient des armées nationales tant vantées de nos jours consiste dans le gaspillage d’hommes de la civilisation la plus éminente ; ce n’est que par l’heureux accord de toutes les circonstances qu’il y a de ces hommes, — avec quelle économie et quelle réserve on devrait s’en priver, puisqu’il faut tant de temps pour créer les conditions favorables à la production de cerveaux d’organisation si délicate ! Mais de même que les Grecs sévissaient, sur le sang grec, de même aujourd’hui les Européens sur le sang européen : et le fait est que c’est relativement toujours les mieux cultivés qui sont le plus sacrifiés, ceux qui garantissent une postérité riche et excellente : en effet ils sont au premier rang dans la lutte, chargés du commandement, et de plus ce sont eux qui, par suite de leur ambition plus grande, s’exposent le plus aux dangers. — Le grossier patriotisme romain est, aujourd’hui que s’imposent des devoirs tout autres et plus élevés que *patria* et *honor*, ou quelque chose de peu honorable, ou un indice d’idées arriérées.

443. L’espérance comme prétention.

Notre ordre social fondra lentement, comme ont fait tous les ordres antérieurs, aussitôt que le soleil d’idées nouvelles luisait avec une nouvelle ardeur sur les hommes. On ne peut *désirer* cette fonte qu’en l’espérant : et on ne peut raisonnablement l’espérer que si l’on attribue à soi et à ses semblables plus de force dans le cœur et dans la tête qu’aux représentants des choses existantes. Ainsi d’ordinaire cette espérance sera une *prétention*, un *excès d’estime de soi*.

444. Guerre.

Au désavantage de la guerre on peut dire : elle rend le vainqueur brute, le vaincu méchant. En faveur de la guerre : elle introduit la barbarie dans les deux conséquences susdites, et par là ramène à la nature : elle est pour la civilisation un sommeil ou un hivernage, l’homme en sort plus fort pour le bien et pour le mal.

445. Au service du prince.

Un homme d’État ne saurait, afin de pouvoir agir en pleine absence de scrupules, mieux faire que d’accomplir son œuvre non pour lui, mais pour un prince. L’éclat de ce désintéressement complet aveugle l’œil du spectateur, en sorte qu’il ne voit pas les perfidies et les cruautés que l’œuvre de l’homme d’État emporte avec elle.

446. Question de puissance, non de droit.

Pour des hommes qui en toute chose considèrent l’utilité supérieure, il n’y a pas dans le socialisme, au cas où il serait *réellement* le soulèvement des hommes opprimés, abaissés durant des siècles contre leurs oppresseurs, un problème de *droit* (comprenant cette question ridicule : « dans quelle mesure *doit-on* céder à ses exigences ? »), mais seulement un problème de puissance (« dans quelle mesure *peut-on* céder à ses exigences ? ») ; c’est par conséquent comme s’il s’agissait d’une force naturelle, par exemple de la vapeur, qui ou bien est contrainte par l’homme à le servir, comme un génie des machines, ou bien, lorsqu’il y a des fautes dans la machine, c’est-à-dire des fautes de calcul humain dans sa construction, met en pièces la machine et l’homme en même temps. Pour résoudre cette question de puissance, il faut savoir quelle est la force du socialisme, sous quelle forme, dans le jeu actuel des forces politiques, il peut être utilisé en qualité de ressort puissant ; dans certaines conditions, il faudrait même tout faire pour le fortifier. L’humanité doit, à propos de toute grande force — fût-ce la plus dangereuse — penser à s’en faire un outil pour servir ses desseins. — Pour que le socialisme acquière un *droit*, il faut d’abord qu’on paraisse en être venu à la lutte entre les deux puissances, les représentants de l’Ancien et du Nouveau, mais qu’alors le calcul prudent des chances possibles de conservation et d’utilité chez les deux parties fasse naître le désir d’un contrat. Sans contrat, point de droit. Jusqu’à présent il n’y a sur ce terrain ni guerre ni contrats, par conséquent aussi pas de droit, pas de « devoir ».

447. Utilisation de la petite malhonnêteté.

La puissance de la presse consiste en ce que chaque individu qui est à son service ne se sent que très peu obligé et lié. Il dit ordinairement *son* opinion, mais quelquefois aussi il *ne* la dit *pas*, pour servir son parti ou la politique de son pays ou enfin soi-même. Ces petits délits de malhonnêteté ou peut-être seulement de silence malhonnête ne sont pas lourds à porter pour l'individu, mais les conséquences en sont extraordinaires, parce que ces petits délits sont commis par beaucoup de gens en même temps. Chacun d'eux se dit : « Au prix d'un si petit service, je vivrai mieux, je pourrai trouver ma subsistance ; par l'absence de tels petits scrupules, je ne me rendrai pas impossible. » Comme il paraît moralement presque indifférent d'écrire ou de ne pas écrire une ligne de plus, et encore peut-être sans signature, un homme qui possède de l'argent et de l'influence peut faire de toute opinion l'opinion publique. Celui qui sait à ce propos que la plupart des hommes sont faibles dans les plus petites choses, et qui veut atteindre par eux ses propres fins, est toujours un homme dangereux.

448. Un ton trop haut dans le réquisitoire.

Par le fait qu’une situation critique (par exemple la violation d’une constitution, la corruption et le favoritisme dans des corps politiques ou savants) est dépeinte en traits fort exagérés, cette peinture perd, il est vrai, son action sur les clairvoyants, mais elle n’en agit que plus fort sur les non clairvoyants (qu’une exposition faite avec conscience et mesure aurait laissés indifférents). Or, comme ceux-ci sont de beaucoup en majorité et logent en eux des énergies plus fortes, un plaisir plus impétueux d’agir, cette exagération devient l’occasion d’enquêtes, de châtiments, de promesses, de réorganisations. —C’est en ce sens qu’il est utile d’exagérer dans la peinture des situations critiques.

449. Les arbitres apparents de la pluie et du beau temps en politique.

De même que le peuple suppose tacitement chez l’homme qui s’entend à la pluie et au beau temps et les annonce un peu d’avance, le pouvoir de les faire, de même aussi des gens même cultivés et savants attribuent aux grands hommes d’État, à grand renfort de foi superstitieuse, toutes les révolutions et les conjonctures importantes qui ont eu lieu durant leur gouvernement, comme une œuvre qui leur est propre, pourvu qu’il soit évident qu’ils en ont su quelque chose plus tôt que d’autres et qu’ils ont fondé là-dessus leurs calculs : on les prend donc également pour des dispensateurs de la pluie et du beau temps — et cette croyance n’est pas ce qui sert le moins à leur puissance.

450. Nouvelle et ancienne conception du Gouvernement.

Établir entre le gouvernement et le peuple cette distinction que deux sphères séparées de puissance, l’une plus forte et plus élevée, l’autre plus faible et inférieure, traiteraient ensemble et s’uniraient, c’est un reste de sentiment politique transmis par hérédité, qui, dans *la plupart* des États, correspond encore exactement à la constitution historique des relations de puissance. Quand par exemple Bismarck définit la forme constitutionnelle comme un compromis entre gouvernement et peuple, il parle conformément à un principe qui a sa raison dans l’histoire (et par là aussi, il est vrai, le grain de déraison sans lequel rien d’humain ne peut exister). Contrairement, on doit maintenant apprendre — conformément à un principe qui est une pure création de *tête* et qui n’est encore qu’à la veille de *faire* l’histoire — que le gouvernement n’est rien qu’un organe du peuple, et non pas un prévoyant et respectable « dessus » par rapport à un « dessous » accoutumé à la modestie. Avant d’admettre cet énoncé jusqu’ici non historique et arbitraire, quoique plus logique, de la conception du gouvernement, que l’on en considère au moins les suites : car les rapports entre peuple et gouvernement sont les rapports typiques les plus forts sur lesquels se modèlent involontairement les relations entre professeur et élève, maître et serviteur, père et famille, chef et soldat, patron et apprenti. Toutes ces relations, sous l’influence de la forme dominante du gouvernement constitutionnel, se modifient aujourd’hui quelque peu ; elles *deviennent* des compromis. Mais quelles vicissitudes et quelles déformations elles doivent subir, quels changements de nom et de nature, une fois que cette

conception toute nouvelle se sera partout rendue maîtresse des cerveaux ! — il est vrai qu'il pourrait y falloir encore un siècle. À ce propos rien n'est *plus* à souhaiter que la prudence et l'évolution lente.

451. Justice comme mot d’ordre de partis.

Il se peut bien que des représentants nobles (quoique pas très intelligents) des classes dirigeantes prennent cet engagement : « Nous allons traiter tous les hommes en égaux, leur reconnaître des droits égaux » ; en ce sens une conception socialiste, reposant sur la justice, est *possible*, mais, comme j’ai dit, seulement au sein de la classe dirigeante, qui dans ce cas *exerce* la justice par des sacrifices et des abdications. Au contraire, *réclamer* l’égalité des droits, comme le font les socialistes des classes assujetties, n’est jamais l’émanation de la justice, mais de la convoitise. — Si l’on montre à la bête des morceaux de viande sanglante dans son voisinage, puis qu’on les retire, jusqu’à ce qu’enfin elle rugisse : pensez-vous que ce rugissement signifie Justice ?

452. Propriété et justice.

Quand les socialistes prouvent que le partage de la propriété dans l’humanité actuelle est la conséquence d’innombrables injustices et violences, et qu’ils déclinent *in summa* toute obligation envers une chose dont le fondement est si injuste : ils ne considèrent qu’un fait isolé. Tout le passé de l’ancienne civilisation est fondé sur la violence, l’esclavage, la tromperie, l’erreur ; mais nous ne pouvons pas nous-mêmes, héritiers que nous sommes de toutes ces circonstances, et concrétions de tout ce passé, l’anéantir par décret, et nous n’avons pas le droit d’en supprimer un seul morceau. Les sentiments d’injustice sont également dans les âmes des non-possédants, ils ne sont pas meilleurs que les possédants et n’ont pas un privilège moral, car ils ont eu quelque part des ancêtres possédants. Ce n’est pas de nouveaux partages par la violence, mais de transformations graduelles des idées qu’on a besoin ; il faut que chez tous la justice devienne plus forte, l’instinct de violence plus faible.

453. L’homme de barre des passions.

L’homme d’État provoque des passions publiques pour avoir le profit de la passion contraire qu’elles éveillent. Pour prendre un exemple : un homme d’État allemand sait bien que l’Église catholique n’aura jamais des desseins identiques à ceux de la Russie, que même elle s’unirait aux Turcs plutôt qu’à elle ; d’autre part il sait que tout danger d’alliance entre France et Russie est une menace pour l’Allemagne. S’il peut alors arriver à faire de la France le foyer et le rempart de l’Église catholique, il se trouve avoir pour longtemps écarté ce danger. Il a par conséquent un intérêt à montrer de la haine contre les catholiques et, par des hostilités de toute nature, à changer ceux qui reconnaissent l’autorité du pape en une puissance politique passionnée, qui sera hostile à la politique allemande et naturellement s’amalgamera avec la France, en qualité d’adversaire de l’Allemagne : il a pour but la catholicisation de la France aussi nécessairement que Mirabeau voyait dans la décatholicisation le salut de sa patrie. — Un État se propose ainsi l’obscurcissement de millions de cerveaux chez un autre État, pour tirer son avantage de cet obscurcissement. C’est la même tendance d’esprit qui prête un appui à l’établissement dans l’État voisin de la forme républicaine — *le désordre organisé*, comme dit Mérimée — pour l’unique raison qu’elle admet que cette forme de gouvernement rend le peuple plus faible, plus divisé et moins propre à la guerre.

454. Les esprits dangereux parmi les révolutionnaires.

Qu’on distingue ceux qui rêvent un bouleversement de la société en gens qui veulent atteindre quelque chose pour eux-mêmes et en gens qui le veulent pour leurs enfants et petits-enfants. Les derniers sont les plus dangereux ; car ils ont la foi et la bonne conscience du désintéressement. Les autres peuvent être assouvis : pour cela la société dominante a toujours assez de ressources et d’habileté. Le péril commence aussitôt que le but devient impersonnel ; les révolutionnaires par intérêt impersonnel peuvent considérer tous les défenseurs de l’état de choses existant comme égoïstes et par là se sentir supérieurs à eux.

455. Importance politique de la fraternité.

Quand l’homme n’a pas de fils, il n’a pas un droit intégral à délibérer sur les besoins d’un État particulier. Il faut qu’on y ait, comme les autres, hasardé ce qu’on a de plus cher : cela seul attache solidement à l’État ; il faut que l’on considère le bonheur de sa postérité, partant qu’on ait avant tout une postérité, pour prendre à toutes les institutions et à leur changement une part équitable et naturelle. Le développement de la morale supérieure dépend de ce que chacun ait des fils ; cela l’affranchit de l’égoïsme, ou plus justement, cela étend son égoïsme dans la durée et fait qu’il poursuit avec zèle des fins qui vont au delà de son existence individuelle.

456. Fierté des aïeux.

On peut à juste titre être fier d’une lignée ininterrompue d’aïeux *bons* de père en fils, — mais non pas de la lignée même ; car chacun en a tout autant. La descendance d’aïeux bons fait la vraie noblesse de naissance ; une seule solution de continuité dans cette chaîne, un seul ancêtre méchant, supprime cette noblesse. On doit demander à quiconque parle de sa noblesse : N’as-tu parmi tes ancêtres aucun homme violent, avide, extravagant, méchant, cruel ? S’il peut en toute science et conscience répondre : Non, qu’on recherche son amitié.

457. Esclaves et ouvriers.

Le fait que nous attachons plus de prix à une satisfaction de vanité qu’à tout autre avantage (sécurité, abri, plaisirs de toute espèce) se montre à un degré ridicule en ceci, que chacun (abstraction faite de raisons politiques) souhaite l’abolition de l’esclavage et repousse avec horreur l’idée de mettre des hommes dans cet état : cependant que chacun doit se dire que les esclaves ont à tous égards une existence plus sûre et plus heureuse que l’ouvrier moderne, que le travail servile est peu de chose par rapport au travail de l’ouvrier. On proteste au nom de la « dignité humaine» : mais c’est-à-dire, pour parler simplement, cette brave vanité, qui regarde comme le sort le plus dur de n’être pas sur un pied d’égalité, d’être publiquement compté pour inférieur. — Le cynique pense autrement à ce sujet, parce qu’il méprise l’honneur ; — et c’est ainsi que Diogène fut un temps esclave et précepteur domestique.

458. Esprits dirigeants et leurs instruments.

Nous voyons les grands politiques, et généralement tous ceux qui doivent se servir de beaucoup d’hommes pour l’exécution de leurs plans, se comporter tantôt d’une façon, tantôt d’une autre : ou bien ils choisissent avec beaucoup de recherche et de soin les hommes qui conviennent à leurs desseins et leur laissent alors une liberté relativement grande, sachant que la nature de ces personnes choisies les entraîne justement dans la direction où eux-mêmes veulent les avoir ; ou bien ils les choisissent mal, et même prennent ce qui leur tombe sous la main, mais ils forment de cette argile quelque chose qui sert à leurs fins. La seconde espèce d’esprits est la plus violente, elle exige aussi des instruments plus assujettis ; leur connaissance des hommes est d’ordinaire bien moindre, leur mépris des hommes plus grand que chez les premiers esprits, mais la machine qu’ils construisent travaille communément mieux que la machine qui sort des ateliers de ceux-là.

459. Nécessité d’un droit arbitraire.

Les juristes disputent si c’est le droit le plus complètement, approfondi par la réflexion ou bien le plus aisé à comprendre qui doit triompher chez un peuple. Le premier, dont le modèle éminent est le droit romain, semble au profane être incompréhensible, et partant n’être pas l’expression de son sentiment du droit. Les droits populaires, par exemple les droits germaniques, étaient grossièrement superstitieux, illogiques, en partie absurdes, mais ils répondaient à des mœurs et à des sentiments nationaux héréditaires très déterminés. — Mais là où le droit, comme chez nous, n’est plus, une tradition, il ne peut être qu’un *impératif*, — qu’une contrainte ; — nous n’avons plus, tant que nous sommes, de sentiment du droit traditionnel, et par conséquent nous devons nous contenter des *droits arbitraires*, expressions de cette nécessité, *qu’il faut qu’il y ait* un droit. Le plus logique est alors en tout cas le plus acceptable, parce qu’il est *le plus impartial :* même si l’on accorde que dans tous les cas l’unité la plus petite dans le rapport de délit à peine est posée arbitrairement.

460. Le grand homme du vulgaire.

La recette pour faire ce que le vulgaire appelle un grand homme est facile à donner. Quelles que soient les circonstances, procurez-lui quelque chose qui lui soit très agréable, ou seulement mettez-lui dans la tête que ceci ou cela lui serait très agréable, et puis le lui donnez. Mais à aucun prix tout de suite : conquérez-le par de grands efforts, ou feignez de le conquérir. Il faut que le vulgaire ait l’impression qu’il y a là Une force de volonté puissante, voire inéluctable ; pour le moins il faut qu’elle paraisse exister. La volonté forte est admirée de tout le monde, parce que personne ne l’a et parce que chacun se dit que, s’il l’avait, il n’y aurait plus de limite pour lui ni pour son égoïsme. Qu’il soit démontré alors qu’une pareille volonté forte produise quelque effet très agréable pour le vulgaire, au lieu d’écouter les vœux de sa convoitise, on l’admire une fois plus et l’on se félicite soi-même. Au reste, qu’elle ait toutes les qualités du vulgaire : moins il rougit devant elle, plus elle est populaire. Ainsi : qu’elle soit violente, envieuse, exploitrice, intrigante, flatteuse, rampante, bouffie d’orgueil, le tout selon les circonstances.

461. Prince et Dieu.

Les hommes se comportent à beaucoup d’égards avec leur prince comme avec leur Dieu, comme d’ailleurs souvent le prince fut le représentant de Dieu, ou du moins son grand-prêtre. Cette disposition de vénération, d’inquiétude et de respect presque pénible s’est faite et est maintenant beaucoup plus faible, mais parfois elle reparaît et s’attache en général aux personnages puissants. Le culte du génie est une réminiscence, de cette vénération des princes-dieux. Partout où l’on s’efforce d’élever des hommes individuellement au surhumain, naît aussi le penchant à se représenter des couches entières du peuple comme plus grossières et plus basses qu’elles ne sont en réalité.

462. Mon utopie.

Dans un meilleur ordre de société, le travail pénible et la peine de la vie seront attribués à celui qui en souffrira le moins, partant au plus stupide, et ainsi de suite par degrés jusqu’à celui qui est le plus accessible aux espèces les plus raffinées de la souffrance et qui, par conséquent, même dans l’allégement le plus grand de la vie, souffre encore.

463. Illusion dans la théorie de la révolution.

Il y a des rêveurs politiques et sociaux qui dépensent du feu et de l’éloquence à réclamer un bouleversement de tous les ordres, dans la croyance qu’aussitôt le plus superbe temple d’une belle humanité s’élèverait, pour ainsi dire, de lui-même. Dans ces rêves dangereux persiste un écho de la superstition de Rousseau, qui croit à une bonté de l’humaine nature merveilleuse, originelle, mais pour ainsi dire *enterrée* et met au compte des institutions de civilisation, dans la société, l’État, l’éducation, toute la responsabilité de cet enterrement. Malheureusement on sait par des expériences historiques que tout bouleversement de ce genre ressuscite à nouveau les énergies les plus sauvages, caractères les plus effroyables et les plus effrénés des âges reculés : que par conséquent un bouleversement peut, bien être une source de force dans une humanité devenue inerte, mais jamais ordonnateur, architecte, artiste, perfecteur de la nature humaine. — Ce n’est pas la nature de *Voltaire*, avec sa modération, son penchant à arranger, à purifier, à modifier, mais les folies et les demi-mensonges passionnés de *Rousseau* qui ont éveillé l’esprit optimiste de la Révolution, contre lequel je m’écrie : « *Écrasez l’infâme !* » Par lui *l’esprit de lumières et d’évolution progressive* a été banni pour longtemps : — voyons — chacun à part soi, — s’il est possible de le rappeler !

464. Mesure.

La pleine décision de la pensée et de la recherche, partant la liberté de l’esprit devenue qualité du caractère, rend mesuré dans les actions : car elle affaiblit la convoitise, tire à soi beaucoup de l’énergie dont on dispose, au profit de fins intellectuelles, et montre la demi-utilité ou l’inutilité et le danger de tous les changements brusques.

465. Résurrection de l’esprit.

Dans la maladie politique, un peuple se rajeunit d’ordinaire lui-même et retrouve son esprit qu’il perdait peu à peu dans la recherche et la conquête du pouvoir. La civilisation n’est redevable à rien plus qu’aux temps politiquement faibles.

466. Idées neuves dans la vieille maison.

Le bouleversement des idées n’est pas immédiatement suivi du bouleversement des institutions, mais les idées nouvelles habitent longtemps dans la maison de leurs devancières, devenue désolée et incommode, et l’entretiennent même, par défaut de logement.

467. L’instruction publique.

L’instruction, dans les grands États, sera toujours tout au plus médiocre, par la même raison qui fait que, dans les grandes cuisines, on cuisine tout au plus médiocrement.

468. Corruption innocente.

Dans toutes les institutions où ne vient pas souffler l’air pénétrant de la critique publique, une corruption innocente pousse comme un champignon (par exemple dans les corps savants et les académies).

469. Le savant comme homme politique.

Aux savants qui deviennent hommes politiques est d’ordinaire dévolu le rôle comique d’être forcément la bonne conscience d’une politique.

470. Le loup caché derrière la brebis.

Presque tout politicien a, dans certaines circonstances, une fois tellement besoin d’un homme honorable que, pareil à un loup affamé, il fait irruption dans un bercail : seulement, ce n’est pas pour dévorer le bélier ravi, mais pour se cacher derrière son dos laineux.

471. Temps heureux.

Un siècle heureux est absolument impossible par la raison que les hommes ne veulent que le souhaiter, mais ne veulent pas l’avoir, et tout individu, lorsque lui viennent d’heureux jours, apprend formellement à demander au ciel le trouble et la misère. Le destin des hommes est disposé pour d’*heureux moments* — toute vie en a de tels — mais non pour des époques heureuses. Néanmoins, ces époques restent comme l'« au-delà des monts » dans l’imagination des hommes, comme un legs des ancêtres ; car on a sans doute, depuis des temps reculés, emprunté cette conception du siècle heureux à cet état où l’homme, après la tension violente de la chasse et de la guerre, s’abandonne au repos, étend ses membres, et entend bruire autour de lui les ailes du sommeil. C’est par un raisonnement faux que l’homme, conformément à cette vieille habitude, s’imagine que, maintenant encore, *après des périodes entières* de détresse et de peine, il peut goûter, *à un degré et dans un temps proportionnels*, cet état de bonheur.

472. Religion et gouvernement.

Tant que l’État, ou, plus clairement, le gouvernement se sent établi tuteur au profit d’une masse mineure et se pose, à cause d’elle, la question de savoir si la religion est à maintenir ou à mettre de côté : il est extrêmement probable qu’il se déterminera toujours pour le maintien de la religion. Car la religion apaise la conscience individuelle dans les temps de perte, de disette, de terreur, de méfiance, par conséquent, là où le gouvernement se sent hors d’état de faire directement quoi que ce soit pour l’adoucissement des souffrances morales de l’homme privé : il y a plus, même dans les maux généraux inévitables et surtout inéluctables (famines, crises pécuniaires, guerres), la religion assure une attitude de la masse tranquille, expectative, confiante. Partout où les lacunes nécessaires ou occasionnelles du gouvernement ou bien les dangereuses conséquences d’intérêts dynastiques se font sentir à l’homme intelligent et le disposent à la rébellion, les inintelligents croient voir le doigt de Dieu et se soumettent avec patience aux arrangements d’*en haut* (conception dans laquelle se confondent d’ordinaire les façons de gouverner divines et humaines) : ainsi la paix civile intérieure et la continuité de l’évolution se trouvent garanties. La puissance qui réside dans l’unité du sentiment populaire, dans des opinions et des fins égales pour tous, est protégée et scellée par la religion, hormis les rares cas où un clergé ne s’accorde pas sur le prix et entre en lutte avec la force gouvernementale. Pour l’ordinaire, l’État saura se concilier les prêtres, parce qu’il a besoin de leur éducation des âmes toute privée et cachée, et parce qu’il sait apprécier des serviteurs qui, apparemment et extérieurement, représentent un intérêt tout autre. Sans l’aide des prêtres,

aucun pouvoir, maintenant encore, ne peut devenir « légitime » : comme Napoléon le comprit. — Ainsi gouvernement absolu tutélaire et maintien vigilant de la religion vont nécessairement de compagnie. En outre, il faut poser en principe que le personnel et les classes dirigeants sont édifiés sur l'utilité que leur assure la religion et par là, jusqu'à un certain point, se sentent supérieurs à elle, en tant qu'ils l'emploient comme moyen : aussi est-ce là que la liberté de pensée a son origine. — Mais quoi ? si une tout autre conception de l'idée de gouvernement, telle qu'elle est enseignée dans les États *démocratiques*, commence à se répandre ? si l'on ne voit en lui que l'instrument de la volonté du peuple, non pas une supériorité en comparaison d'une infériorité, mais exclusivement une fonction du souverain unique, du peuple ? En ce cas, le gouvernement ne peut prendre à l'égard de la religion que la position même que prend le peuple ; toute diffusion des lumières devra avoir sa résonance jusque dans ses représentants, une utilisation et une exploitation des impulsions et des consolations religieuses en vue de buts politiques ne sera pas aisément possible (à moins que des chefs de parti puissants n'exercent de temps en temps une influence semblable en apparence à celle du despotisme éclairé). Mais quand l'État ne pourra plus tirer lui-même d'utilité de la religion ou que le peuple aura sur les choses religieuses trop d'opinions diverses pour qu'il soit possible au gouvernement de garder dans les mesures concernant la religion une conduite identique et uniforme, — le remède qui apparaîtra nécessairement sera de traiter la religion comme une affaire privée et de s'en rapportera la conscience et à l'habitude de chacun. La conséquence en sera tout d'abord que le sentiment religieux paraîtra fortifié, en ce sens que des excitations cachées et opprimées, auxquelles l'État, volontairement ou à son insu, ne fournissait pas l'air vital, feront alors explosion et se dilateront jusqu'à l'extrême ; plus tard il sera démontré que la religion fourmille de sectes et que l'on a semé à profusion les dents du dragon dans l'instant qu'on faisait de la religion une affaire privée. Le spectacle de la

lutte, la révélation hostile de toutes les faiblesses des doctrines religieuses ne permettra plus enfin qu'un remède, c'est que les meilleurs et mieux doués fassent leur affaire privée de l'irréligion : surtout que cet état d'esprit dominera alors dans l'esprit même du personnel gouvernant et, presque en dépit de leur volonté, donnera aux mesures qu'il prendra un caractère anti-religieux. Dès que cela se produira, la tendance des hommes encore animés de sentiments religieux, qui auparavant adoraient l'État comme quelque chose de sacré à demi ou tout à fait, se changera en une tendance décidément *hostile à l'État ;* ils abhorreront les mesures du gouvernement, chercheront à l'arrêter, à le traverser, à l'inquiéter, dans la mesure de leur pouvoir, et entraîneront ainsi, par la chaleur de leur opposition, les partis contraires, les irréligieux, à entrer dans un enthousiasme quasi-fanatique *pour* l'État ; à quoi viendra s'ajouter ce motif secret, que, dans ces partis, les cœurs sentiront un vide depuis leur rupture avec la religion et chercheront en attendant à se créer un succédané, une sorte de bouche-trou, par le dévouement à l'État. À la suite de ces luttes de transition, peut-être de longue durée, la question se décidera enfin si les partis religieux sont assez forts pour revenir à un état ancien et faire machine arrière ; en ce cas, c'est inévitablement le despotisme éclairé (peut-être moins éclairé et plus timide qu'auparavant) qui prendra l'État en main, — ou bien si les partis irréligieux prendront le dessus et alors supprimeront, et finalement rendront impossible la reproduction de leurs adversaires après quelques générations, sans doute par l'école et l'éducation. Mais alors, chez eux aussi, diminuera cet enthousiasme pour l'État : il apparaîtra de plus en plus clairement qu'avec cette adoration religieuse pour laquelle il est un mystère, une institution surnaturelle, ont été ébranlés aussi le respect et la pitié dans les rapports avec lui. Par la suite les individus n'en regarderont plus que le côté où il peut leur être utile ou nuisible, et s'appliqueront par tous les moyens à prendre sur lui de l'influence. Seulement cette concurrence deviendra bientôt, trop grande, les hommes et les partis varieront trop vite, se précipiteront trop férocement les

uns les autres jusqu'au bas de la montagne, à peine parvenus à son sommet. À toutes les mesures qui seront exécutées par un tel gouvernement fera défaut leur garantie de durée ; on reculera devant des entreprises qui devraient avoir durant des dizaines, des centaines d'années, une croissance paisible pour avoir le temps de mûrir leurs fruits. Personne ne ressentira plus à l'égard d'une loi d'autre devoir que de s'incliner momentanément devant la force qui a porté cette loi : mais aussitôt on entreprendra de la saper par une force nouvelle, une nouvelle majorité à former. À la fin, — on peut le déclarer avec assurance, — la défiance envers tout gouvernement, l'intelligence de ce qu'ont d'inutile et d'exténuant ces luttes à courte haleine, devront porter les hommes à une résolution toute neuve : à la suppression de l'opposition « privée et publique ». Les sociétés privées tireront à elles pas à pas les affaires d'État : même la pièce la plus solide qui restera du vieux travail de gouvernement (cette fonction, par exemple, qui doit garantir les particuliers contre les particuliers) sera finalement un jour assurée par des entrepreneurs privés. Le décri, la décadence et *la mort de l'État*, l'affranchissement de la personne privée (je n'ai garde de dire : de l'individu) est la conséquence de l'idée démocratique de l'État ; en cela consiste sa mission. Une fois accomplie sa tâche — qui comme toute chose humaine porte en son sein beaucoup de raison et de déraison, — une fois vaincus tous les retours de l'ancienne maladie, un nouveau feuillet se déroulera dans le fablier de l'humanité, sur lequel on lira toutes sortes d'histoires étranges et peut-être aussi quelques bonnes choses. — Pour redire brièvement ce qui vient d'être dit : l'intérêt du gouvernement tutélaire et l'intérêt de la religion marchent la main dans la main, en sorte que si celle-ci commence à périr, le fondement de l'État sera aussi ébranlé. La croyance à un ordre divin des choses politiques, à un mystère dans l'existence-de l'État, est d'origine religieuse : la religion disparaît-elle, l'État perdra inévitablement son antique voile d'Isis et n'éveillera plus le respect. La souveraineté du peuple, vue de près, servira à faire évanouir jusqu'à la magie et la superstition dernière dans le

domaine de ces sentiments ; la démocratie moderne est la forme historique de la *décadence de l'État*. — La perspective qu'ouvre cette décadence certaine n'est pas d'ailleurs à tous égards malheureuse : l'habileté et l'intérêt des hommes sont de toutes leurs qualités les mieux formées ; quand l'État ne répondra plus aux exigences de ces forces, ce ne sera pas le moins du monde le chaos qui lui succédera, mais une invention mieux appropriée encore que n'était l'État triomphera de l'État. De même que l'humanité a déjà vu périr bien des puissances organisatrices : — par exemple celles de la communauté de race, laquelle fut pendant des milliers d'années beaucoup plus puissante que celle de la famille, qui même très longtemps avant l'existence de celle-ci s'exerçait et commandait déjà. Nous voyons nous-mêmes l'importante idée du droit et du pouvoir de la famille, autrefois dominante dans toute l'étendue du monde romain, s'en aller devenant de jour en jour plus pâle et plus faible. Ainsi une race future verra l'État perdre de son importance dans quelques régions de la terre, — conception à laquelle bien des hommes du présent peuvent à peine penser sans crainte et sans horreur. *Travailler* à propager et à réaliser cette conception est, à la vérité, une autre affaire : il faut avoir une fière idée de sa raison et ne comprendre guère qu'à demi l'histoire pour mettre dès à présent la main à la charrue, — dans le temps que personne encore n'est capable de montrer les semences qui devront ensuite être semées sur le terrain labouré. Ayons donc confiance en « l'habileté et l'intérêt des hommes » pour maintenir *maintenant encore* l'État pendant un bon moment et repousser les essais destructeurs de demi-savants trop zélés et trop pressés.

473. Le socialisme au point de vue de ses moyens d’action.

Le socialisme est le fantastique frère cadet du despotisme presque défunt, dont il veut recueillir l’héritage ; ses efforts sont donc, au sens le plus profond, réactionnaires. Car il désire une plénitude de puissance de l’État telle que le despotisme seul l’a jamais eue, même il dépasse tout ce que montre le passé, parce qu’il travaille à l’anéantissement formel de l’individu : c’est que celui-ci lui apparaît comme un luxe injustifiable de la nature, qui doit être par lui corrigé en un *organe utile de la communauté*. Par suite de cette parenté, il se montre toujours dans le voisinage de tous les déploiements excessifs de puissance, comme le vieux socialiste type Platon à la cour du tyran de Sicile ; il souhaite (il exige à l’occasion) le despotisme césarien de ce siècle, parce que, comme j’ai dit, il voudrait en être l’héritier. Mais cet héritage même ne suffirait pas à ses fins, il lui faut l’asservissement complet de tous les citoyens à l’État absolu, tel qu’il n’en a jamais existé de pareil ; et comme il n’a plus le moindre droit de compter sur la vieille piété religieuse envers l’État, qu’au contraire il doit, bon gré mal gré, travailler constamment à sa suppression — puisqu’en effet il travaille à la suppression de tous les *États* existants, — il ne peut avoir d’espoir d’une existence future que pour de courtes périodes, çà et là, grâce au plus extrême terrorisme. C’est pourquoi il se prépare silencieusement à la domination par la terreur et enfonce aux masses à demi cultivées, comme un clou dans la tête, le mot de « Justice », afin de leur enlever toute intelligence (après que cette intelligence a déjà bien souffert de la demi-culture) et de leur procurer, pour le vilain jeu qu’elles auront à jouer, une bonne conscience. — Le

socialisme peut servir à enseigner de façon brutale et frappante le danger de toutes les accumulations de puissance dans l'État, et en ce sens insinuer une méfiance contre l'État même. Quand sa rude voix se mêlera au cri de guerre : « *Le plus d'État possible* », ce cri en deviendra d'abord plus bruyant que jamais : mais bientôt éclatera avec non moins de force le cri opposé : « *Le moins d'État possible*. »

474. Le développement de l’esprit, sujet de crainte pour l’État.

La cité grecque (*polis*) était, comme toute puissance politique organisatrice, exclusive et défiante envers l’accroissement de la culture ; son instinct foncier de violence ne montrait presque à son égard que gêne et qu’entraves. Elle ne voulait admettre dans la culture ni histoire, ni progrès : l’éducation établie dans la constitution devait obliger toutes les générations et les maintenir à un niveau unique. Tout comme Platon le voulait encore pour son État idéal. C’est donc *en dépit* de la Polis que la culture se développait : il est vrai qu’indirectement et malgré elle, elle lui prêtait une aide, l’ambition de chaque particulier étant, dans la Polis, excitée au plus haut point, en sorte qu’une fois engagé dans la voie du progrès intellectuel, il poussait, là aussi, jusqu’à la dernière limite. On ne doit pas répliquer en se rapportant au panégyrique de Périclès : car ce n’est qu’un grand trompe-l’œil optimiste sur la soi-disant union nécessaire entre la Polis et la culture athénienne ; Thucydide le fait briller une fois encore, immédiatement avant que la nuit envahisse Athènes (la peste et la rupture de la tradition), tel un lumineux crépuscule, destiné à faire oublier le triste jour qui l’a précédé.

475. L’homme européen et la destruction des nations.

Le commerce et l’industrie, l’échange des livres et des lettres, la communauté de toute la haute culture, le rapide changement de lieu et de pays, la vie nomade qui est actuellement celle de tous les gens qui ne possèdent pas de la terre, — toutes ces conditions entraînent nécessairement un affaiblissement et enfin une destruction des nations, au moins des nations européennes : si bien qu’il doit naître d’elles, par suite de croisements continuels, une race mêlée, celle des hommes européens. À cette fin s’oppose actuellement, sciemment ou non, l’exclusivisme des nations par la production des inimitiés *nationales*, mais la marche de ce mélange n’en avance pas moins lentement, malgré tous les courants contraires momentanés : ce nationalisme artificiel est au reste aussi dangereux que l’a été le catholicisme artificiel, car il est par essence un état de contrainte, un état de siège forcé, imposé par un petit nombre au grand nombre, et a besoin de ruse, de mensonge et de violence pour se maintenir en crédit. Ce n’est pas l’intérêt du grand nombre (des peuples), comme on aime à le dire, mais avant tout l’intérêt de certaines dynasties princières, puis celui de certaines classes du commerce et de la société, qui mène à ce nationalisme ; une fois qu’on a reconnu ce fait, on ne doit pas craindre de se donner seulement pour *bon Européen* et de travailler par le fait à la fusion des nations ; à quoi les Allemands peuvent contribuer par leur vieille qualité éprouvée, d’être *interprètes et intermédiaires des peuples*. — En passant : tout le problème des *Juifs* n’existe que dans les limites des États nationaux, en ce sens que là, leur activité et leur intelligence supérieure, le

capital d’esprit et de volonté qu’ils ont longuement amassé de génération en génération à l’école du malheur, doit arriver à prédominer généralement dans une mesure qui éveille l’envie et la haine, si bien que dans presque toutes les nations d’à présent — et cela d’autant plus qu’elles se donnent plus des airs de nationalisme — se propage cette impertinence de la presse qui consiste à mener les Juifs à l’abattoir comme les boucs émissaires de tous les maux possibles publics et privés. Dès qu’il n’est plus question de conserver ou d’établir des nations, mais de produire et d’élever une race mêlée d’Européens aussi forte que possible, le Juif est un ingrédient aussi utile et aussi désirable qu’aucun autre reste national. Toute nation, tout homme a des traits déplaisants, même dangereux : c’est barbarie de vouloir que le Juif fasse une exception. Il se peut même que ces traits présentent chez lui un degré particulier de danger et d’horreur ; et peut-être le jeune boursicotier juif est-il en somme l’invention la plus répugnante de la race humaine. Malgré tout, je voudrais, savoir combien, dans une récapitulation totale, on doit pardonner à un peuple qui, non sans notre faute à tous, a parmi tous les peuples eu l’histoire la plus pénible, et à qui l’on doit l’homme le plus digne d’amour (le Christ), le sage le plus intègre (Spinoza), le livre le plus puissant et la loi morale la plus influente du monde. En outre : aux temps les plus sombres du moyen-âge, quand le rideau des nuages asiatiques pesait lourdement sur l’Europe, ce furent des libres-penseurs, des savants, des médecins juifs qui maintinrent le drapeau des lumières et de l’indépendance d’esprit sous la contrainte personnelle la plus dure, et qui défendirent l’Europe contre l’Asie ; c’est à leurs efforts que nous devons en grande partie qu’une explication du monde plus naturelle, plus raisonnable, et en tout cas affranchie du mythe, ait enfin pu ressaisir la victoire, et que la chaîne de la civilisation, qui nous rattache maintenant aux lumières de l’antiquité gréco-romaine, soit restée ininterrompue. Si le christianisme a tout fait pour orientaliser l’Occident, c’est le judaïsme qui a surtout contribué à l’occidentaliser de nouveau : ce qui revient à dire en un

certain sens, à rendre la mission et l'histoire de l'Europe une *continuation de l'histoire grecque*.

476. Supériorité apparente du moyen-âge.

Le moyen-âge montre dans l’Église une institution qui se propose une fin universelle, embrassant l’humanité dans son ensemble, et de plus une fin nécessaire à l’intérêt — soi-disant — suprême de l’humanité : considérées en regard, les fins des États et des nations que montre l’histoire moderne donnent une impression d’étroitesse ; elles apparaissent mesquines, basses, matérielles, bornées dans l’espace. Mais cette impression différente sur l’imagination ne doit pas enfin déterminer notre jugement ; car cette institution universelle répondait à des besoins artificiels, reposant sur des fictions, qu’il lui fallait d’abord faire naître là où ils n’existaient pas (besoin de rédemption) ; les institutions nouvelles portent remède à des nécessités réelles ; et le temps viendra où naîtront des institutions destinées à servir les véritables besoins communs de tous les hommes, à rejeter dans l’ombre et dans l’oubli l’idéal de fantaisie, l’Église catholique.

477. La guerre indispensable.

C’est une vaine idée d’utopistes et de belles âmes que d’attendre beaucoup encore (ou même : beaucoup seulement alors) de l’humanité, quand elle aura désappris de faire la guerre. En attendant, nous ne connaissons pas d’autre moyen qui puisse rendre aux peuples fatigués cette rude énergie du champ de bataille, cette profonde haine impersonnelle, ce sang-froid dans le meurtre uni à une bonne conscience, cette ardeur commune organisatrice dans l’anéantissement de l’ennemi, cette fière indifférence aux grandes pertes, à sa propre vie et à celle des gens qu’on aime, cet ébranlement sourd des âmes comparable aux tremblements de terre, avec autant de force et de sûreté que ne fait n’importe quelle grande guerre ; les ruisseaux et les torrents qui se font jour alors, roulant il est vrai dans leur cours des pierres et des fanges de toute sorte et ruinant les prés des cultures un peu délicates, remettent ensuite en mouvement, dans des circonstances favorables, les rouages des ateliers de l’esprit, qui se reprennent à tourner avec une force nouvelle. La civilisation ne peut absolument pas se passer des passions, des vices et des méchancetés. — Lorsque les Romains parvenus à l’Empire furent un peu las des guerres, ils essayèrent de retirer de nouvelles forces des battues à la bête fauve, des combats de gladiateurs et des persécutions contre les chrétiens. Les Anglais d’aujourd’hui, qui semblent en somme avoir aussi renoncé à la guerre, prennent un autre moyen de recréer ces forces qui décroissent : ces périlleux voyages de découvertes, ces traversées, ces ascensions, entrepris, à ce qu’on dit, pour des buts scientifiques, en réalité pour rapporter chez eux des aventures, des dangers de toute nature, un supplément de

force. On inventera sous diverses formes de pareils substituts de la guerre, mais peut-être feront-ils voir de plus en plus qu'une humanité d'une culture aussi élevée et par là même aussi fatiguée que l'est aujourd'hui l'Europe, a besoin non seulement des guerres, mais des plus terribles — partant de retours momentanés à la barbarie — pour ne pas dépenser en moyens de civilisation sa civilisation et son existence mêmes.

478. Activité au Sud et au Nord.

L’activité se produit de deux façons diverses. Les ouvriers du Sud sont actifs, non par désir du profit, mais par le besoin constant des autres. Comme il vient toujours quelqu’un qui veut faire ferrer un cheval, raccommoder une voiture, le forgeron est actif. S’il ne venait personne, il s’en irait flâner sur le marché. Se nourrir n’est pas une grave nécessité dans un pays fertile, il n’aurait besoin pour cela que d’une très petite quantité de travail, en tout cas pas d’activité ; au pis-aller, il se contenterait de mendier. — L’activité de l’ouvrier anglais suppose au contraire le goût du profit : il a conscience de lui-même et de son but, il veut acquérir par la propriété la puissance, par la puissance le plus de liberté et de noblesse individuelle possible.

479. La richesse, origine d’une noblesse de race.

La richesse produit nécessairement une aristocratie de race, car elle met en état de choisir les femmes les plus belles, de payer les meilleurs maîtres, elle procure à l’homme la propreté, le temps d’exercer son corps et surtout la possibilité d’éviter le travail corporel abrutissant. En ce sens, elle crée toutes les conditions nécessaires pour faire qu’en quelques générations les hommes se comportent, et même se conduisent noblement et vertueusement : la liberté plus grande de conscience, l’absence des mesquineries misérables, de l’abaissement devant ceux qui procurent le pain, de l’épargne sou à sou. — Précisément ces avantages négatifs sont la plus riche dot de bonheur pour un jeune homme ; un homme très pauvre se ruine d’ordinaire par sa noblesse de pensée, il ne professe pas et n’acquiert rien, sa race n’est pas viable. — Mais il faut là-dessus considérer que la richesse exerce presque les mêmes effets, qu’un homme puisse dépenser trois cents écus ou trente mille par an : il n’y a dès lors plus de progression réelle des circonstances favorables. Seulement, avoir moins, mendier dans son enfance et s’humilier, c’est chose terrible : quoique pour des gens qui cherchent le bonheur dans l’éclat des cours, dans la subordination aux hommes puissants et influents ou qui veulent devenir des princes de l’Église, cela puisse être le bon point de départ. — (On y apprend à se courber pour pénétrer dans les sentiers souterrains de la faveur).

480. Envie et paresse en sens divers.

Les deux partis adversaires, le parti socialiste et le parti national — ou quels que soient les noms qu’ils portent dans les diverses contrées de l’Europe, — sont dignes l’un de l’autre : l’envie et la fainéantise sont, chez l’un comme chez l’autre, les puissances motrices. Dans l’un des camps, on veut travailler aussi peu que possible de ses bras, dans l’autre, aussi peu que possible de la tête ; dans le dernier on hait, on envie les individus éminents, qui grandissent en son sein, qui ne se laissent pas de bon cœur mettre en ligne et en rang pour une action en masse ; dans le premier, la caste de la société meilleure, établie dans des conditions matérielles plus favorables, dont la mission propre, la production des bienfaits supérieurs de la civilisation, rend intérieurement la vie d’autant plus pénible et douloureuse. Si l’on réussit, il est vrai, à faire de cet esprit d’action en masse l’esprit des classes élevées de la société, les bataillons socialistes seront absolument en droit de chercher à faire matériellement passer le niveau entre eux et ces classes, puisque moralement, dans la tête et dans le cœur, ils se croient déjà mutuellement au même niveau. — Vivez en hommes supérieurs et faites sans cesse les affaires de la civilisation supérieure, — alors tout ce qui y vit reconnaîtra vos droits, et l’ordre de la société, dont vous êtes le sommet sera garanti contre tout maléfice et tout mauvais coup !

481. La grande politique et ses inconvénients.

De même qu’un peuple ne subit pas les plus grands inconvénients qu’apportent la guerre et la préparation à la guerre, par les frais de guerre, les arrêts du commerce et des communications, ni non plus par l’entretien des armées permanentes — quelque graves que puissent être ces inconvénients, aujourd’hui que huit États de l’Europe y dépensent annuellement la somme de cinq milliards, — mais parce que d’année en année les hommes les plus sains, les plus forts, les plus laborieux, sont en nombre extraordinaire arrachés à leurs occupations et à leurs vocations propres, pour être soldats : de même un peuple qui se met en devoir de faire la grande politique et de s’assurer une voix prépondérante parmi les puissances n’en subit pas les plus graves inconvénients là où on les trouve d’ordinaire. Il est vrai qu’à partir de ce moment il sacrifie continuellement une foule de talents éminents sur I'« autel de la patrie » ou pour l’ambition nationale, au lieu qu’auparavant ces talents, que la politique dévore maintenant, trouvaient ouverts d’autres champs d’action. Mais à côté de ces hécatombes publiques, et au fond bien plus effrayant, a lieu un drame qui ne cesse de se jouer en cent mille actes simultanément : tout homme sain, laborieux, intelligent, actif, d’un peuple ainsi avide des couronnes de la gloire politique, est dominé par cette avidité et ne s’adonne plus à son affaire aussi complètement que jadis : les problèmes et les soucis journellement renouvelés du bien public dévorent un prélèvement journalier sur le capital de tête et de cœur de chaque citoyen : la somme de tous ces sacrifices et de toutes ces pertes d’énergie et de travail individuels est si énorme que

la floraison politique d'un peuple entraîne, presque nécessairement, un appauvrissement et un affaiblissement intellectuels, une diminution de capacité pour les œuvres qui exigent beaucoup de concentration et d'attention. Finalement on peut se demander : *trouve-t-on son compte* à toute cette floraison et cette magnificence de l'ensemble (qui enfin ne se manifeste que dans l'épouvante des autres États à l'aspect du colosse nouveau et dans une protection arrachée à l'étranger pour la prospérité industrielle et commerciale de la nation), si à ces fleurs grossières et bariolées de la nation doivent être sacrifiées toutes les plantes et herbes plus nobles, plus tendres, plus intellectuelles, dont son sol était jusqu'alors si riche ?

482. Et redisons-le encore.

Opinions publiques — paresses privées.

Chapitre IX – L'homme avec lui-même

483. Ennemis de la vérité.

Les convictions sont des ennemis de la vérité plus dangereux que les mensonges.

484. Monde renversé.

On critique plus sévèrement un penseur quand il émet une proposition qui nous est désagréable ; et pourtant il serait plus raisonnable de le faire quand sa proposition nous est agréable.

485. Homme de caractère.

Un homme paraît avoir du caractère beaucoup plus souvent parce qu’il suit toujours son tempérament, que parce qu’il suit toujours ses principes.

486. La seule chose qui soit nécessaire.

Une seule chose est nécessaire à avoir : ou bien un esprit léger de nature ou bien un esprit rendu léger par l’art et la science.

487. La passion pour des choses.

Qui met sa passion à des choses (sciences, bien de l’État, intérêts de la civilisation, arts) enlève beaucoup d’ardeur à sa passion pour les personnes (même si ce sont des représentants de ces choses, comme des hommes d’État, des philosophes, des artistes sont représentants de leurs créations).

488. Le repos dans l’action.

Comme une chute d’eau en se précipitant devient plus lente et plus aérienne, ainsi d’ordinaire le grand homme accomplit l’action avec *plus* de calme que ne le faisait attendre son désir orageux avant l’action.

489. Pas trop profondément.

Les personnes qui ont embrassé une cause dans toute sa profondeur lui restent rarement fidèles à jamais. Ils ont justement mis la profondeur au jour : il y a là toujours beaucoup de mauvais avoir.

490. Illusion des idéalistes.

Tous les idéalistes s’imaginent que les causes qu’ils servent sont meilleures par essence que toutes les autres causes du monde, et ne veulent pas croire que si leur cause doit réussir en général, elle a besoin précisément du même fumier puant qui est nécessaire à toutes les autres entreprises humaines.

491. Observation de soi-même.

L’homme est très bien défendu contre lui-même, contre tout espionnage et tout siège par lui-même ; il ne peut d’ordinaire apercevoir de lui-même guère plus que ses ouvrages extérieurs. La citadelle proprement dite lui est inaccessible, même invisible, à moins que des amis et des ennemis ne fassent les traîtres et ne l’introduisent lui-même par un chemin dérobé.

492. La juste fonction.

Les hommes exercent rarement une fonction dont ils ne croient ou ne se persuadent qu’elle est foncièrement plus importante que toutes les autres. Il en va de même aux femmes avec leurs amants.

493. Noblesse dépensée.

La noblesse de pensée consiste pour une grande part en bon cœur et en défaut de méfiance, et contient ainsi précisément ce sur quoi les hommes intéressés et amis du succès aiment à passer avec des airs de supériorité et de raillerie.

494. Buts et voies.

Bien des gens sont téméraires en ce qui touche la voie une fois prise, peu en ce qui touche le but.

495. Ce qui indigne dans une manière de vivre particulière.

Tous les régimes de vivre très particuliers soulèvent les hommes contre celui qui les embrasse ; ils se sentent rabaissés, comme des êtres communs, par la conduite extraordinaire dont cet homme fait son apanage.

496. Privilège de la grandeur.

C’est le privilège de lu grandeur de procurer beaucoup de bonheur par des dons minimes.

497. Noble sans le vouloir.

L’homme se comporte noblement sans le vouloir, quand il s’est accoutumé à ne vouloir rien des hommes et à leur donner toujours.

498. Condition de l’héroïsme.

Si quelqu’un veut devenir un héros, il faut qu’au préalable le serpent soit devenu dragon, autrement il lui manque son ennemi légitime.

499. Ami.

Le partage des joies, non des souffrances, fait l’ami.

500. Utiliser le flux et le reflux.

Il faut, en vue de la connaissance, savoir utiliser ce courant intérieur qui nous porte vers une chose, et à son tour celui qui, après un temps, nous en éloigne.

501. Se complaire à soi-même.

On dit « se complaire à une chose », mais c’est en réalité se complaire à soi-même par le moyen de cette chose.

502. Le modeste.

Qui est modeste à l’égard des personnes, en montre d’autant plus de prétention à l’égard des choses (cité, état, société, temps, humanité). C’est sa vengeance.

503. Envie et jalousie.

Envie et jalousie sont les parties honteuses de l’âme humaine. La comparaison peut sans doute se continuer.

504. Le plus noble des hypocrites.

Ne pas du tout parler de soi, c’est une très noble hypocrisie.

505. Dépit.

Le dépit est une maladie corporelle qui n’est nullement supprimée par le seul fait que la cause du dépit est écartée par la suite.

506. Représentants de la vérité.

Ce n’est pas quand il est dangereux de dire la vérité qu’elle trouve le plus rarement des représentants, mais lorsque c’est ennuyeux.

507. Plus fâcheux encore que des ennemis.

Les personnes chez lesquelles nous n’avons pas la conviction de trouver une attitude sympathique en toutes circonstances, tandis que nous sommes obligés par quelque motif (p. ex. la reconnaissance) de conserver de notre côté l’apparence d’une sympathie absolue, tourmentent notre imagination beaucoup plus que nos ennemis.

508. La pleine nature.

Si nous nous trouvons si à l’aise dans la pleine nature, c’est qu’elle n’a pas d’opinion sur nous.

509. Chacun supérieur en une chose.

Dans les relations du monde civilisé, chacun se sent supérieur à un autre en une chose au moins ; c’est là-dessus que repose la bienveillance générale, parce que chacun est un homme capable à l’occasion de rendre service et qui, par conséquent, peut sans honte accepter un service.

510. Motifs de consolation.

Lors d’un décès, on a le plus souvent besoin de motifs de consolation, non pas tant pour adoucir la vivacité de sa douleur que pour avoir une excuse de se sentir consolé si facilement.

511. La fidélité aux convictions.

Celui qui a beaucoup à faire garde ses convictions et ses points de vue généraux, presque immuablement. — De même, tout homme qui travaille au service d’une idée : il n’éprouvera plus jamais l’idée elle-même, il n’en a plus le temps ; que dis-je ? il est contre son intérêt de la tenir encore pour discutable.

512. Moralité et quantité.

La moralité supérieure d’un homme en comparaison avec celle d’un autre ne consiste souvent qu’en ce que ses fins sont quantitativement plus grandes. L’autre est retenu en bas par le fait de s’occuper de petitesses dans un cercle étroit.

513. La vie, fruit de la vie.

L’homme a beau s’étendre tant qu’il veut par sa connaissance, s’apparaître aussi objectivement qu’il veut ; à la fin il n’en retire toujours que sa propre biographie.

514. La nécessité d’airain.

La nécessité d’airain est une chose dont les hommes s’aperçoivent, au cours de l’histoire, qu’elle n’est ni d’airain ni nécessaire.

515. Tiré de l’expérience.

L’absurdité d’une chose n’est pas une raison contre son existence, c’en est plutôt une condition.

516. Vérité.

Personne ne meurt aujourd’hui des vérités mortelles ; il y a trop de contrepoisons.

517. Vue fondamentale.

Il n’y a pas harmonie préétablie entre le progrès de la vérité et le bien de l’humanité.

518. Destinée humaine.

Qui pense un peu profond sait bien qu’il aura toujours tort, qu’il agisse et juge comme il veut.

519. La vérité Circé.

L’erreur a des bêtes fait des hommes, la vérité serait-elle en état de refaire de l’homme une bête ?

520. Danger de notre civilisation.

Nous sommes d’un temps dont la civilisation est en danger de périr par les moyens de civilisation.

521. Grandeur signifie direction.

Aucun cours d’eau n’est par lui-même grand et riche ; c’est de recevoir et d’emmener tant d’affluents secondaires qui le rend tel. Il en est de même de toutes les grandeurs de l’esprit. Il s’agit seulement qu’un homme donne la direction, qu’ensuite tant d’affluents suivront nécessairement, et pas du tout qu’il soit lui-même dès le commencement pauvre ou riche de dons naturels.

522. Conscience faible.

Les hommes qui parlent de leur importance pour l’humanité ont à l’égard de la justice bourgeoise commune, dans le maintien des engagements, des promesses, une conscience faible.

523. Vouloir être aimé.

L’exigence d’être aimé est la plus grande des prétentions.

524. Mépris des hommes.

L’indice le moins équivoque de mépris des hommes est qu’on ne donne à chacun de valeur que comme moyen d’atteindre sa propre fin, ou point du tout.

525. Adhérents par contradiction.

Celui qui a porté les hommes à la fureur contre lui a toujours gagné un parti en sa faveur.

526. Oublier ses aventures.

Qui pense beaucoup, et pense pratiquement, oublie facilement ses propres aventures, mais non pas aussi les idées qu’elles ont évoquées.

527. Tenir à une opinion.

L’un tient à son opinion, parce qu’il s’imagine y être arrivé de lui-même, l’autre parce qu’il l’a apprise avec peine et est fier de l’avoir comprise : tous deux en conséquence par vanité.

528. Redouter la lumière.

La bonne action redoute la lumière aussi anxieusement que la mauvaise : l’une craint que la révélation n’amène la douleur (sous forme de châtiment), l’autre que la révélation ne fasse évanouir le contentement (c’est à savoir ce pur contentement de soi-même, qui cesse aussitôt qu’une satisfaction de vanité vient s’y adjoindre).

529. La longueur de la journée.

Quand on a beaucoup de choses à y mettre, la journée a cent poches.

530. Génie tyrannique.

Lorsque, dans une âme, un plaisir incoercible à se conduire en tyran s’éveille et entretient constamment le feu, alors un talent même médiocre (chez les politiques, les artistes) devient peu à peu une force naturelle presque irrésistible.

531. La vie de l’ennemi.

Qui vit de combattre un ennemi a intérêt à le laisser en vie.

532. Plus considérable.

On prend la chose obscure non expliquée pour plus considérable que la chose claire expliquée.

533. Évaluation des services rendus.

Nous apprécions les services que quelqu’un nous rend d’après la valeur qu’il y attache, non d’après celle qu’ils ont pour nous.

534. Infortune.

La distinction qu’on trouve dans l’infortune (comme si c’était un signe de platitude, de manque d’ambition, de vulgarité, que de se sentir heureux) est si grande que si l’on dit à quelqu’un : « Mais que vous êtes heureux ! », il proteste ordinairement.

535. Imagination de l’inquiétude.

L’imagination de l’inquiétude est ce méchant gnome à figure de singe qui saute encore sur le dos de l’homme, juste alors qu’il a déjà le plus à porter.

536. Avantage d’adversaires insipides.

On ne reste parfois fidèle à une cause que parce que ses adversaires ne cessent pas d’être insipides.

537. Prix d’une profession.

Une profession délivre de pensées ; en cela réside sa grande bénédiction. Car elle est un rempart derrière lequel on peut légitimement se retirer quand les soucis et les soins de toute sorte viennent nous assaillir.

538. Talent.

Le talent de plus d’un homme apparaît moindre qu’il n’est, parce qu’il s’est toujours mis à de trop grosses tâches.

539. Jeunesse.

La jeunesse est désagréable ; car à cet âge il n’est pas possible ou pas raisonnable d’être productif en quelque sens que ce soit.

540. Pour de grandes fins.

Celui qui se propose ouvertement de grandes fins et par la suite se rend compte en secret qu’il est trop faible pour elles, n’a d’ordinaire pas assez de force non plus pour y renoncer ouvertement, et devient alors inévitablement hypocrite.

541. Dans le courant.

De fortes eaux entraînent avec elles beaucoup de cailloux et de broussailles, de forts esprits beaucoup de têtes sottes et brouillées.

542. Dangers de l’affranchissement d’esprit.

À l’affranchissement d’esprit sérieusement raisonné d’un homme, ses passions et ses appétits aussi espèrent en secret découvrir leur avantage.

543. Incarnation de l’esprit.

Quand un homme pense beaucoup et prudemment, ce n’est pas seulement son visage, mais aussi son corps, qui prend : un air de prudence.

544. Mal voir et mal entendre.

Qui voit peu voit toujours trop peu ; qui entend mal entend toujours quelque chose de trop.

545. Contentement de soi-même dans la vanité.

L’homme vain ne veut pas tant se distinguer que se sentir distingué, c’est pourquoi il ne repousse aucun moyen de se tromper et de se duper soi-même. Ce n’est pas l’opinion des autres, mais son opinion sur leur opinion qui lui tient au cœur.

546. Vain par exception.

L’homme qui pour l’ordinaire se suffit à lui-même est par exception vain et accessible à la gloire et aux louanges, lorsqu’il est malade de corps. C’est que dans la mesure où il est en train de se perdre, il doit chercher à se reprendre de l’extérieur, dans une opinion étrangère.

547. Les « spirituels ».

Celui-là n’a point d’esprit, qui cherche l’esprit.

548. Avis aux chefs de parti.

Quand on peut amener les gens à se déclarer ouvertement pour quelque chose, on les a la plupart du temps amenés aussi par là à se déclarer pour elle intérieurement ; ils veulent désormais être trouvés conséquents.

549. Mépris.

Être méprisé par d’autres est plus sensible à l’homme que de l’être par soi-même.

550. Lacet de la gratitude.

Il y a des âmes serviles qui poussent si loin la reconnaissance des services rendus qu’elles s’étranglent elles-mêmes avec le lacet de la gratitude.

551. Truc de prophète.

Pour deviner à l’avance les façons d’agir d’hommes ordinaires, il faut admettre qu’ils font toujours la moindre dépense d’esprit pour se libérer d’une situation désagréable.

552. L’unique droit de l’homme.

Qui se sépare de la tradition est la victime de l’extraordinaire ; qui reste dans la tradition en est l’esclave. C’est toujours à sa perte qu’on s’achemine dans les deux cas.

553. Au-dessus de l’animal.

Quand l’homme éclate de rire, il surpasse tous les animaux par sa vulgarité.

554. Demi-science.

Celui qui parle un peu une langue étrangère y prend plus de joie que celui qui la parle bien. Le plaisir est chez le demi-savant.

555. Serviabilité dangereuse.

Il y a des gens qui veulent rendre la vie pénible aux hommes sans autre raison que de leur offrir par après leur recette pour soulager la vie, par exemple leur christianisme.

556. Zèle et conscience.

Zèle et conscience sont souvent antagonistes, en ce que le zèle veut prendre les fruits verts de l’arbre, mais que la conscience les y laisse pendre trop longtemps, jusqu’à ce qu’ils tombent et s’écrasent.

557. Suspecter.

Les hommes qu’on ne peut pas souffrir, on cherche à se les rendre suspects.

558. Les circonstances manquent.

Beaucoup de gens attendent toute leur vie l’occasion d’être bons *à leur manière*.

559. Manque d’amis.

Le manque d’amis fait conclure à l’envie ou à la prétention. Plus d’un ne doit ses amis qu’à la circonstance heureuse qu’il n’a pas d’occasion d’envie.

560. Danger dans la pluralité.

Avec un talent de plus, on est souvent sur un pied moins sûr qu’avec un talent de moins : de même que la table se tient mieux sur trois que sur quatre pieds.

561. Servir de modèle aux autres.

Qui veut donner un bon exemple doit ajouter à sa vertu un grain de folie : alors on imite et l’on s’élève en même temps au-dessus de ce qu’on imite, — ce que les hommes aiment.

562. Servir de plastron.

Les mauvais propos d’autrui sur nous ne s’adressent souvent pas proprement à nous, mais sont l’expression d’un dépit, d’une maussaderie provenant de raisons tout autres.

563. Facilement résigné.

On souffre peu de souhaits inexaucés, si l’on a exercé son imagination à enlaidir le passé.

564. En danger.

On est le plus en danger d’être écrasé lorsqu’on vient d’esquiver une voiture.

565. Selon la voix le rôle.

Celui qui est forcé de parler plus haut qu’il n’y est habitué (comme devant un demi-sourd ou devant un grand auditoire) exagère ordinairement les choses qu’il doit communiquer. — Plus d’un devient conspirateur, colporteur de calomnies, intrigant, uniquement parce que sa voix se prête surtout bien au chuchotement.

566. Amour et haine.

L’amour et la haine ne sont pas aveugles, mais aveuglés par le feu qu’ils portent eux-mêmes avec eux.

567. Attaqué avec avantage.

Les hommes qui ne peuvent rendre complètement clairs au monde leurs services cherchent à s’attirer une forte hostilité. Ils ont alors la consolation de penser que celle-ci se met au travers de leurs services et de leur reconnaissance — et que beaucoup d’autres ont la même opinion : chose très avantageuse pour l’estime qu’on fait d’eux.

568. Confession.

On oublie sa faute quand on l’a confessée à un autre, mais d’ordinaire l’autre ne l’oublie pas.

569. Contentement de soi-même.

La toison d’or du contentement de soi-même garantit contre les horions, mais non contre les coups d’épingle.

570. Ombre dans la flamme.

La flamme n’est pas aussi lumineuse pour elle-même que pour les autres qu’elle éclaire : de même aussi le sage.

571. Opinions propres.

La première opinion qui nous arrive quand on nous interroge à l’improviste sur une chose n’est d’ordinaire pas la nôtre, mais seulement l’opinion courante, qui appartient à notre caste, notre situation, notre origine : les opinions propres émergent rarement à la surface.

572. Origine du courage.

L’homme ordinaire est courageux et invulnérable comme un héros, lorsqu’il ne voit pas le péril, qu’il n’a pas d’yeux pour lui. Au rebours, le héros porte son unique point vulnérable au dos, partant là où il n’a point d’yeux.

573. Danger dans le médecin.

Il faut être né pour son médecin, autrement on périt par son médecin.

574. Vanité miraculeuse.

Celui qui par trois fois a prophétisé le temps avec assurance et a réussi, celui-là, au fond de son âme, croit un peu à son don prophétique. Nous admettons le miraculeux, l’irrationnel, quand il flatte notre estime de nous-mêmes.

575. Profession.

Une profession est l’échine de la vie.

576. Danger de l’influence personnelle.

Celui qui sait qu’il exerce sur un autre une grande influence intérieure doit lui laisser la bride sur le cou, et même le voir volontiers lui résister à l’occasion et lui-même l’y amener : autrement, il se fera inévitablement un ennemi.

577. Admettre son héritier.

Qui a fondé quelque chose de grand dans une pensée désintéressée songe à se procurer des héritiers pour elle. C’est le signe d’une nature tyrannique et sans noblesse de voir dans tous les héritiers possibles de son œuvre des adversaires et de vivre toujours en état de défense contre eux.

578. Demi-science.

La demi-science est plus triomphante que la science complète : elle voit les choses plus simples qu’elles ne sont, et par là fait son opinion plus compréhensible et plus convaincante.

579. Non apte à être homme de parti.

Qui pense beaucoup n’est pas apte à être homme de parti : il fait trop tôt passer sa pensée à travers le parti.

580. Mauvaise mémoire.

L’avantage de la mauvaise mémoire est qu’on jouit plusieurs fois des mêmes choses pour la première fois.

581. Se faire de la peine.

Le manque de scrupule de la pensée est souvent le signe d’une disposition intérieure inquiète qui cherche à s’étourdir.

582. Martyr.

L’adepte d’un martyr souffre plus que le martyr.

583. Vanité retardataire.

La vanité de beaucoup de gens qui n’auraient pas besoin d’être vains est une habitude gardée et devenue grande, qui date du temps où ils n’avaient pas encore le droit de croire en eux, et ne faisaient que mendier cette croyance auprès d’autrui en petite monnaie.

584. *Punctum saliens* de la passion.

Celui qui est en passe d’entrer en colère ou dans une passion d’amour violente, atteint un point où d’âme est pleine comme un tonneau ; toutefois il faut encore le surcroît d’une goutte d’eau, de la bonne volonté pour la passion (que l’on nomme d’ordinaire aussi la mauvaise). Il ne faut que ce petit grain, alors le tonneau déborde.

585. Pensée de mauvaise humeur.

Il en est des hommes comme des tas de charbons dans la forêt. Ce n’est que lorsque les jeunes hommes ont flambé, et sont charbonnés comme ceux-là, qu’ils deviennent *utilisables*. Tant qu’ils brûlent et fument, ils sont peut-être plus intéressants, mais inutiles et trop souvent incommodes. — L’humanité emploie sans compter tous les individus comme combustible pour chauffer ses grandes machines : mais pourquoi donc les machines, si tous les individus (c’est-à-dire l’humanité) ne sont bons qu’à les entretenir ? Des machines qui sont leur fin à elles-mêmes, est-ce là l’*umana commedia ?*

586. De la petite aiguille de la vie.

La vie se compose de rares moments isolés d’une extrême importance et d’intervalles en nombre infini, dans lesquels c’est tout au plus si les ombres de ces moments planent autour de nous. L’amour, le printemps, toute belle mélodie, la montagne, la lune, la mer — tout ne parle qu’une fois entièrement au cœur : si même il arrive qu’ils prennent la parole tout à fait. Car beaucoup de gens n’ont pas même ces moments et sont eux-mêmes des intervalles et des pauses dans la symphonie de la vie réelle.

587. Assaillir ou envahir.

Nous commettons souvent la faute de traiter en ennemi une tendance ou un parti ou une époque, parce que nous n’arrivons par hasard qu’à voir leur côté extérieur, leur étiolement ou les « défauts de leurs qualités », qui y sont nécessairement attachés — peut-être parce que nous-mêmes nous y avons principalement participé. Alors nous leur tournons le clos et cherchons une direction opposée ; mais le meilleur serait de rechercher les bons côtés importants ou de les créer en soi-même. Il est vrai qu’il faut un regard plus fort et une volonté meilleure pour faire progresser ce qui se fait et n’est point achevé que pour le pénétrer et le renier dans son imperfection.

588. Modestie.

Il y a une modestie vraie (qui est de reconnaître que nous ne sommes pas notre propre ouvrage) ; et elle convient bien sans doute au grand esprit, parce qu’il peut justement comprendre l’idée de pleine irresponsabilité (même pour le bien qu’il crée). L’immodestie du grand homme n’est pas odieuse en ce qu’il sent sa force, mais parce qu’il ne veut éprouver sa force qu’en blessant les autres, en les traitant en maître et en observant jusqu’à quel point ils le tolèrent. Ordinairement, cela prouve même le manque de sentiment assuré de sa force et fait par là douter les hommes de sa grandeur. En ce sens, l’immodestie ne fût-ce qu’au point de vue de l’habileté, est fort à déconseiller.

589. La première pensée de la journée.

Le meilleur moyen de bien commencer chaque journée est : à son réveil, de réfléchir si l’on ne peut pas ce jour-là faire plaisir au moins à un homme. Si cela pouvait être admis pour remplacer l’habitude religieuse de la prière, les autres hommes auraient un avantage à ce changement.

590. La prétention, moyen dernier de consolation.

Si l’on se rend compte d’un insuccès, de son insuffisance intellectuelle, de sa maladie, en y voyant le sort où l’on était prédestiné, l’épreuve que l’on doit subir, ou le châtiment d’une faute intérieure, on se rend par là son propre être plus intéressant et l’on s’élève par la pensée au-dessus de ses semblables. Le pécheur orgueilleux est une figure connue dans toutes les sectes cléricales.

591. Végétation du bonheur.

Tout près de la douleur du monde et souvent sur son sol volcanique, l’homme a établi son petit jardin de bonheur. Que l’on considère la vie avec l’œil de l’homme qui ne veut que la connaissance de son être, ou de celui qui s’abandonne et se résigne, ou de celui qui prend son plaisir à la difficulté vaincue, — partout on trouve quelque bonheur poussé à côté de l’infortune — et d’autant plus de bonheur que le sol est plus volcanique, — il serait seulement ridicule de dire que par ce bonheur la souffrance elle-même est justifiée.

592. La route des ancêtres.

Il est raisonnable que quelqu’un perfectionne en lui-même le talent où son père ou son grand-père ont dépensé leur peine, au lieu de se mettre à son tour à quelque chose de nouveau : il s’enlève autrement la possibilité d’arriver à la perfection dans quelque matière que ce soit. C’est pourquoi le proverbe dit : « Par quelle route dois-tu chevaucher ? — Par celle de tes ancêtres. »

593. Vanité et ambition éducatrices.

Tant qu’un homme n’est pas devenu l’instrument de l’intérêt général des hommes, l’ambition peut le tourmenter ; mais si son but est atteint, s’il travaille par nécessité comme une machine pour le bien de tous, la vanité peut alors venir ; elle l’humanisera en détail, le rendra plus sociable, plus supportable, plus indulgent, alors que l’ambition a achevé en lui le gros œuvre (le rendre utile).

594. Novices en philosophie.

Vient-on de recevoir la sagesse d’un philosophe, on s’en va par les rues avec le sentiment d’être réformé et devenu un grand homme ; car on ne trouve que des gens qui ne connaissent pas cette sagesse, par conséquent on a sur tout une nouvelle décision inconnue à proposer : parce qu’on reconnaît un Code, on pense dès lors pouvoir se poser aussi en juge.

595. Plaire en déplaisant.

Les hommes qui préfèrent choquer, et par là déplaire, désirent la même chose que ceux-qui veulent ne pas choquer et plaire, seulement à un degré bien plus haut et indirectement, au moyen d’une marche intermédiaire par laquelle en apparence ils s’éloignent de leur but. Ils veulent l’influence et la puissance, et par cette raison montrent leur supériorité, même de manière à causer une impression désagréable ; car ils savent que celui qui enfin est parvenu à la puissance plaît presque en tout ce qu’il fait et dit, et que là même où il déplaît, il a l’air encore malgré tout de plaire. — L’esprit libre aussi, et de même le croyant, veulent la puissance afin de plaire un jour par elle ; si à cause de leur théorie un mauvais destin, persécution, prison, supplice, les menace, ils prennent plaisir à la pensée que de cette façon leur théorie se gravera dans l’humanité parle fer et le feu ; ils l’acceptent comme un moyen douloureux, mais efficace, bien qu’agissant tardivement, d’arriver encore malgré tout à la puissance.

596. *Casus belli* et analogues.

Le prince qui, une fois la décision prise de faire la guerre au voisin, invente un *casus belli*, ressemble au père qui donne à un enfant une mère supposée, qui désormais doit passer pour telle. Et n’est-il pas vrai que presque tous les motifs ouvertement donnés de nos actions sont de pareilles mères supposées ?

597. Passion et droit.

Personne ne parle plus passionnément de son droit que celui qui, au fond de l’âme, a un doute sur son droit. En tirant la passion de son côté, il veut étourdir la raison et son doute : ainsi il gagne la bonne conscience et avec elle le succès auprès des autres hommes.

598. Artifice de l’abstinent.

Qui proteste contre le mariage, à la manière des prêtres catholiques, cherchera à l’entendre dans sa conception la plus basse, la plus vulgaire. De même, qui repousse l’estime de ses contemporains, en saisira l’idée d’une façon basse ; il se facilite ainsi l’abstinence et la résistance. Au reste, celui qui se refuse beaucoup de choses dans l’ensemble s’accordera facilement de l’indulgence dans le détail. Il serait possible que celui qui s’est élevé au-dessus de l’approbation des contemporains, ne voulût pas pour cela se refuser la satisfaction de petites vanités.

599. Âge de la prétention.

C’est entre la vingt-sixième et la trentième année que s’étend chez les hommes de talent la période propre de la prétention ; c’est le temps de la maturité première avec un fort reste d’acidité. On réclame à raison de ce qu’on sent en soi, d’hommes qui n’en voient rien ou peu, de l’honneur et du respect, et l’on se venge de ce que d’abord ils font défaut par ce regard, ce geste de prétention, ce son de voix, qu’une oreille et qu’un œil fins reconnaissent dans toutes les productions de cet âge, que ce soient poèmes, philosophies, ou peintures et musique. Les hommes d’expérience plus âgés en sourient et songent avec émotion à ce bel âge de la vie, où l’on se fâche contre la destinée de ce qu’on *est* tant et *paraît* si peu. Plus tard on *paraîtra* réellement plus, — mais on a perdu la ferme conviction *d’être* beaucoup ; qu’on reste donc toute sa vie fou incorrigible de vanité.

600. Illusoire et pourtant utile.

Comme pour côtoyer un précipice ou franchir un ruisseau profond sur une poutre, on a besoin d’un garde-fou, non pour s’y retenir, — car il se briserait aussitôt avec l’homme — mais pour donner à l’œil l’idée de la sécurité : de même on a besoin, à ses débuts, de personnes qui nous rendent inconsciemment le service de ce garde-fou. Il est vrai qu’elles ne nous aideraient pas, si nous voulions réellement nous appuyer sur elles dans un grand danger, mais elles donnent l’impression tranquillisante de la protection dans le voisinage (exemples, les pères, maîtres, amis, tels qu’ils sont en effet tous les trois d’ordinaire).

601. Apprendre à aimer.

Il faut apprendre à aimer, apprendre à être bon, et cela dès la jeunesse ; si l’éducation et le sort ne nous donnent pas l’occasion de nous exercer à ces sentiments, notre âme devient sèche et même impropre à l’intelligence de toutes ces tendres inventions d’hommes aimants. De même, la haine doit être apprise et nourrie, si l’on veut être un bon haïsseur : autrement le germe en mourra aussi peu à peu.

602. Les ruines servant de parure.

Tels qui passent par beaucoup de transformations d’esprit conservent quelques idées et habitudes d’états antérieurs, lesquelles alors se dressent dans leur pensée et leur conduite nouvelle comme un fragment d’antiquité inexplicable et de muraille grise : souvent pour l’ornement de tout le paysage.

603. Amour et respect.

L’amour désire, la crainte évite. À cela tient que l’on ne peut être ensemble aimé et respecté par la même personne, du moins dans le même temps. Car celui qui respecte reconnaît la puissance, c’est-à-dire qu’il la craint ; son état est une crainte respectueuse. Mais l’amour ne reconnaît aucune puissance, rien qui sépare, distingue, établisse supériorité et infériorité de rang. C’est parce qu’il ne respecte pas que les hommes ambitieux ont en secret ou ouvertement de la répugnance contre le fait d’être aimés.

604. Préjugé en faveur des hommes froids.

Les hommes qui prennent feu aisément se refroidissent vite, et sont par là peu sûrs en général. C’est pourquoi il y a pour ceux qui sont toujours froids ou se posent comme tels, ce préjugé favorable que ce sont des hommes particulièrement dignes de confiance et sûrs : on les confond avec ceux qui prennent feu lentement et le conservent longtemps.

605. Le danger des opinions libres.

Le léger contact avec des opinions libres procure une excitation, comme une sorte de cri de joie ; si on lui donne davantage, on commence à frotter les endroits jusqu’à ce qu’enfin il se produise une plaie ouverte et douloureuse : c’est-à-dire jusqu’à ce que l’opinion libre commence à nous troubler, à nous torturer dans l’orientation de notre existence, dans nos rapports sociaux.

606. Désir d’une profonde douleur.

La passion laisse, quand elle est passée, un regret obscur d’elle-même, et nous jette encore, tandis qu’elle disparaît, un regard séducteur. Il faut bien qu’il y ait une sorte de plaisir à être frappé de ses fouets. Les sentiments médiocres paraissent vides en comparaison on aime, à ce qu’il paraît, encore mieux le déplaisir violent que le plaisir plat.

607. Mauvaise humeur contre les autres et contre le monde.

Lorsque, comme si souvent, nous mettons notre mauvaise humeur au compte d’autrui, tandis que nous la sentons réellement s’adresser à nous, nous nous efforçons, au fond, d’embrumer et d’abuser notre jugement ; nous voulons motiver cette mauvaise humeur *a posteriori*, par les bévues, les défauts des autres, et nous perdre ainsi de vue nous-mêmes. — Les hommes d’une religion stricte, qui sont contre eux-mêmes des juges impitoyables, sont en même temps ceux qui ont dit le plus de mal de l’humanité : un saint qui garde pour lui les péchés et pour les autres les vertus n’a jamais existé ; pas plus que celui qui, suivant le prétexte du Bouddha, cache aux gens ce qu’il a de bien et ne laisse voir que ce qu’il a de mauvais.

608. Cause et effet confondus.

Nous cherchons inconsciemment les principes et les opinions théoriques qui sont appropriés à notre tempérament, si bien qu’à la fin il semble que ce soient les principes et les théories qui aient créé notre caractère. Notre pensée et notre jugement sont censés, après coup, d’après les apparences, être la cause de notre être : mais dans le fait c’est *notre* être qui est cause que nous pensons et jugeons de telle ou telle manière. — Et qu’est-ce qui nous détermine à cette comédie presque inconsciente ? L’indolence et le laisser-aller, et, non pour la moindre part, le désir de la vanité d’être trouvé logique d’un bout à l’autre, uniforme en être et en pensée ; car cela procure de la considération, donne de la confiance et de la puissance.

609. Âge et vérité.

Les jeunes gens aiment l’intéressant et le singulier, peu importe à quel point il est vrai ou faux. Les esprits plus mûrs aiment, de la vérité, ce qu’il y a en elle d’intéressant et de singulier. Les cerveaux bien mûris enfin aiment la vérité, même dans les choses où elle apparaît nue et simple et cause à l’homme vulgaire de l’ennui, parce qu’ils ont observé que la vérité a coutume de dire ce qu’elle possède de plus élevé en esprit, avec l’air de la simplicité.

610. Les hommes mauvais poètes.

Tout comme les mauvais poètes, dans la seconde partie du vers, cherchent l’idée pour la rime, de même les hommes, dans la seconde partie de la vie, devenus plus inquiets, ont coutume de chercher les actions, les situations, les relations, qui cadrent avec celles de leur vie antérieure, en sorte qu’extérieurement tout soit d’accord ; mais leur vie n’est plus dominée et toujours à nouveau déterminée par une pensée forte, elle est remplacée par l’intention de trouver une rime.

611. Ennui et jeu.

Le besoin nous contraint au travail dont le produit apaise le besoin : le réveil toujours nouveau des besoins nous habitue au travail. Mais dans les pauses où les besoins sont apaisés et, pour ainsi dire, endormis, l’ennui vient nous surprendre. Qu’est-ce à dire ? C’est l’habitude du travail en général qui se fait à présent sentir ! comme un besoin nouveau, adventice ; il sera d’autant plus fort que l’on est plus fort habitué à travailler, peut-être même que l’on a souffert plus fort des besoins. Pour échapper à l’ennui, l’homme travaille au delà de la mesure de ses autres besoins ou il invente le jeu, c’est-à-dire le travail qui ne doit apaiser aucun autre besoin que celui du travail en général. Celui qui est saoul du jeu et qui n’a point, par de nouveaux besoins, de raison de travailler, celui-là est pris parfois du désir d’un troisième état, qui serait au jeu ce que planer est à danser, ce que danser est à marcher, d’un mouvement bienheureux et paisible : c’est la vision de bonheur des artistes et des philosophes.

612. Enseignement par les portraits.

Si l’on considère une série de portraits de soi-même, des jours de la première enfance à la maturité virile, on constate, avec une agréable surprise, qu’il y a plus de ressemblance entre l’homme et l’enfant qu’entre l’homme et l’adolescent : qu’ainsi vraisemblablement, d’une manière analogue, il s’est produit dans l’intervalle une aliénation temporaire du caractère essentiel, dont la force accumulée, ramassée, de l’homme fait s’est de nouveau rendue maîtresse. À cette remarque correspond cette autre, que toutes les fortes influences de passions, de maîtres, d’événements politiques, qui nous entraînent dans la jeunesse, paraissent ramenées plus tard à une mesure fixe : assurément, elles continuent de vivre et d’agir en nous, mais le sentiment et la pensée fondamentale n’en ont pas moins la prévalence et les emploient sans doute comme sources de force, mais non plus comme régulatrices, ainsi que cela se fait bien aux environs de la vingtième année. De même encore, la pensée et le sentiment de l’homme fait paraissent plus conformes à ceux de son âge enfantin — et ce fait intérieur a son expression dans les traits extérieurs que j’ai mentionnés.

613. Son de la voix des âges.

Le ton sur lequel les jeunes gens parlent, louent, blâment, font des vers, déplaît aux gens plus âgés, parce qu’il est trop haut et néanmoins en même temps sourd et incertain comme le son poussé dans une salle voûtée, qui, à travers le vide, acquiert une telle force de résonance ; car la plupart de ce que les jeunes gens pensent n’a pas jailli du plein de leur propre nature, mais c’est une résonance, un écho de ce que l’on pense, dit, loue, blâme dans leur voisinage. Mais les sentiments (de sympathie et d’aversion) résonnent en eux bien plus fort que les motifs qui les causent, et ainsi se produit, lorsqu’ils rendent la parole à leur sentiment, ce ton sourd d’écho qui décèle l’absence ou la pauvreté de motifs. Le ton de l’âge plus mûr est précis, bref, modérément élevé, mais, comme tout ce qui est clairement articulé, portant très loin. La vieillesse enfin apporte dans le son de voix quelque douceur et indulgence, et, pour ainsi dire, le sucre : dans bien des cas, à la vérité, elle le rend aussi plus aigre.

614. Hommes arriérés et avancés.

Le caractère désagréable, qui est plein de méfiance, qui sent avec envie tout heureux succès de ses confrères et de ses proches, qui est violent et furieux contre les opinions dissidentes, montre qu'il appartient à un stade antérieur de la civilisation, qu'il est donc une survivance ; car la manière dont il a commerce avec les hommes était la bonne et convenable pour les conditions d'un âge du droit du plus fort ; c'est un homme *arriéré*. Un autre caractère, qui est riche de sympathie, se fait partout des amis, ressent avec cordialité tout ce qui croît et grandit, partage tous les plaisirs de l'honneur et des succès d'autrui, et ne prétend pas au privilège de connaître seul le vrai, mais est rempli d'une confiance modeste — c'est un homme avancé, qui lutte pour une civilisation supérieure des hommes. Le caractère désagréable dérive des temps où les grossiers fondements de la société humaine étaient encore à jeter l'autre vit à des étages plus hauts, aussi éloigné que possible de l'animal sauvage, qui, enfermé dans les caves, sous les assises de la civilisation, fait rage et hurle.

615. Consolation pour les hypocondres.

Si un grand penseur est momentanément sujet aux tortures de soi-même de l’hypocondrie, il peut se dire pour se consoler : « C’est la propre grande force dont ce parasite se nourrit et s’accroît ; si elle était moindre, tu aurais moins à souffrir. » Ainsi peut aussi parler l’homme d’État, lorsque la jalousie et le sentiment de la vengeance, d’une façon générale la tendance au *bellum omnium contra omnes*, pour laquelle, étant le représentant d’une nation, il doit nécessairement avoir un grand don naturel, s’insinue à l’occasion même dans ses relations personnelles et lui rend la vie dure.

616. Retiré du présent.

Il y a de grands avantages à se retirer un jour de son temps dans une forte mesure, et pour ainsi dire à se laisser entraîner de son rivage sur l’océan des conceptions passées du monde. De là, regardant vers le rivage, on en embrasse pour la première fois sans doute la configuration d’ensemble, et quand on s’en rapproche, on a l’avantage de le comprendre mieux en tout que ceux qui ne l’ont jamais quitté.

617. Semer et récolter sur des défauts personnels.

Des hommes comme Rousseau s’entendent à utiliser leurs faiblesses, leurs lacunes, leurs fautes, comme un fumier pour leur talent. Si celui-là se plaint de la corruption et de la décadence de la société comme d’une funeste conséquence de la civilisation, il y a là au fond une expérience personnelle dont l’amertume lui donne cette âpreté d’une condamnation générale et empoisonne les flèches qu’il tire ; il se soulage d’abord comme individu et pense à chercher un remède qui sera d’utilité pour la société directement, mais indirectement et grâce à elle, pour lui.

618. Avoir l’esprit philosophique.

D’ordinaire on fait des efforts pour procurer à toutes les situations et à tous les événements de la vie *une seule* direction de conscience, *une seule* espèce de points de vue — c’est ce qu’on appelle principalement avoir l’esprit philosophique. Mais pour l’enrichissement de la connaissance, il peut y avoir plus d’intérêt à ne pas s’uniformiser de la sorte, mais à écouter la voix légère des diverses situations de la vie ; celles-ci portent avec elles leur point de vue propre. C’est ainsi qu’on prend une part reconnaissante à la vie et à l’existence de beaucoup, en ne se traitant pas soi-même comme un individu fixé, consistant, un.

619. Au feu du mépris.

C’est un nouveau pas fait vers l’indépendance que d’oser enfin exprimer des vues qui passent pour faire honte à qui les propage ; en ce cas les amis même et les connaissances ont coutume d’être inquiets. C’est encore un feu par lequel doit passer la nature bien douée ; elle s’appartient ensuite plus encore à elle-même.

620. Sacrifice.

Le grand sacrifice est, lorsqu’il y a choix, préféré à un petit : c’est que pour le grand sacrifice nous nous dédommageons en nous admirant nous-mêmes, ce qui ne nous est pas possible dans le petit.

621. L’amour en tant qu’artifice.

Qui veut apprendre à *connaître* réellement quelque chose de nouveau (que ce soit un homme, un événement, un livre), fait bien d’adopter cette nouveauté avec tout l’amour possible, de détourner promptement sa vue de ce qu’il y trouve d’hostile, de choquant, de faux, même de l’oublier : si bien qu’à l’auteur d’un livre, par exemple, on donne la plus grande avance et que d’abord, comme dans une course, on souhaite, le cœur palpitant, qu’il atteigne son but. Par ce procédé, on pénètre en effet la chose jusqu’au cœur, jusqu’à son point émouvant : et c’est ce qui s’appelle justement apprendre à connaître. Une fois-là, le raisonnement fait après coup ses restrictions ; cette estime trop haute, cette suspension momentanée du pendule critique, n’était qu’un artifice pour prendre à la pipée l’âme d’une chose.

622. Penser trop de bien et trop de mal du monde.

Qu’on pense trop de bien ou trop de mal des choses, on y trouve toujours l’avantage de recueillir une plus grande satisfaction : car avec une trop bonne opinion préconçue, nous mettons d’ordinaire plus de douceur dans les choses (les événements) qu’elles n’en contiennent réellement. Une trop mauvaise opinion préconçue cause une déception agréable : l’agrément qui de soi était dans les choses s’accroît de l’agrément de la surprise. — Un tempérament, sombre fera d’ailleurs dans l’un et l’autre cas l’expérience inverse.

623. Hommes profonds.

Ceux qui ont leur force dans la profondeur des impressions — on les nomme d’habitude hommes profonds — sont, en face de toute apparition soudaine, relativement calmes et résolus : car au premier moment l’impression était encore superficielle, elle ne *devient* qu’ensuite profonde. Ce sont les choses et les personnes longuement prévues et attendues qui excitent le plus de telles natures et les rendent presque incapables de présence d’esprit lorsqu’elles arrivent enfin.

624. Relation avec le Moi supérieur.

Tout homme a son bon jour, où il trouve son Moi supérieur ; et la véritable humanité veut qu’on n’apprécie chacun que d’après cet état et non d’après les jours ouvrables de dépendance et de servilité. On doit, par exemple, juger et honorer un peintre d’après la vision la plus haute qu’il a été capable d’avoir et de rendre. Mais les hommes eux-mêmes ont des relations très diverses avec ce Moi supérieur et sont souvent leurs propres comédiens, en ce sens qu’ils recommencent toujours à imiter dans la suite ce qu’ils sont dans ces moments. Beaucoup vivent dans la frayeur et l’humilité devant leur idéal et voudraient le renier : ils ont peur de leur Moi supérieur, parce que, quand il parle, il parle arrogamment. En outre il jouit de la liberté mystérieuse de venir et départir comme il veut ; c’est pourquoi on l’appelle souvent un don des dieux, tandis qu’en réalité c’est tout le reste qui est un don des dieux (du hasard) : mais lui est de l’homme même.

625. Hommes solitaires.

Bien des hommes sont si accoutumés à être seuls avec eux-mêmes qu’ils ne se comparent pas du tout à d’autres, mais qu’ils déroulent le monologue de leur existence dans un état d’esprit paisible et gai, en bonnes conversations avec eux-mêmes, et même en rires. Mais si on les amène à se comparer à autrui, ils inclinent à une subtile dépréciation d’eux-mêmes : au point qu’il faut les forcer à *rapprendre* d’autrui une bonne et juste idée de soi : et encore, de cette idée apprise, ils voudront toujours retirer et corriger quelque chose. — Il faut donc concéder à certains hommes leur solitude et ne pas être assez sot, comme on fait souvent, pour les en plaindre.

626. Sans mélodie.

Il y a des hommes à qui un perpétuel repos sur soi-même et une disposition harmonique de toutes leurs facultés est tellement propre que toute activité en vue d’un but leur répugne. Ils ressemblent à une musique qui ne se compose que d’accords harmoniques longuement tenus, sans que jamais s’y montre même le commencement d’un mouvement mélodique enchaîné. Tout mouvement communiqué du dehors ne sert qu’à redonner aussitôt à l’esquif un nouvel équilibre sur la mer de la consonance harmonique. Les hommes modernes éprouvent de coutume une impatience extrême quand ils rencontrent de pareilles natures qui ne *produisent* rien sans qu’on puisse dire d’elles qu’elles ne *sont* rien. Mais il y a des dispositions particulières où leur vue amène cette question extraordinaire : À quoi bon en somme de la mélodie ? pourquoi ne nous suffit-il pas que notre vie se reflète paisiblement dans un lac profond ? — Le moyen-âge était plus riche que le nôtre en natures pareilles. Qu’il est rare de rencontrer encore un homme qui peut ainsi vivre sans cesse en paix et joie avec lui-même, même dans la foule, se disant comme Gœthe : « Le meilleur est le calme profond où je vis et grandis à l’égard du monde, acquérant ce qu’il ne saurait me prendre par le fer et le feu ! »

627. Vie et aventures.

Quand on voit comment certaines gens savent s’arranger avec leurs aventures — leurs aventures insignifiantes de chaque jour — de sorte qu’elles deviennent un terrain qui porte fruit trois fois l’an ; tandis que d’autres — et combien ! — sont entraînés par les coups de mer des vicissitudes les plus houleuses, des courants les plus variés des temps et des peuples, et cependant restent toujours légers, toujours à la surface, comme du liège : on est à la fin tenté de diviser l’humanité en une minorité (une minimalité) d’hommes qui savent faire de peu beaucoup, et une majorité de ceux qui savent faire de beaucoup peu de chose ; bien mieux, on tombe sur des maîtres en sorcellerie à rebours qui, au lieu de créer de rien le monde, créent du monde un rien.

628. Sérieux dans le jeu.

À Gênes, du haut d’une tour j’entendis, au moment du crépuscule du soir, un long air de clochettes : il ne voulait pas finir et résonnait, comme insatiable de lui-même, par-dessus le murmure des rues, dans le ciel du soir et la brise marine, si triste, si puéril en même temps, si mélancolique. Alors je pensai aux paroles de Platon et je les sentis tout à coup au fond du cœur : *Tout ce qui est humain ensemble ne vaut pas le grand sérieux, et pourtant —*

629. De la conviction et de la justice.

Ce que l’homme dans la passion dit, promet, résout, le tenir ensuite dans le sang-froid et le calme — c’est un devoir à mettre au nombre des plus lourds fardeaux qui pèsent sur l’humanité. Être obligé d’admettre à jamais les conséquences de la coIère, de la vengeance enflammée, du dévouement enthousiaste — cela peut éveiller contre ces sentiments une amertume d’autant plus grande que c’est justement à leur égard que partout, et notamment chez les artistes, on pratique un culte idolâtre. Les artistes payent cher l’*estime accordée aux passions* et l’ont toujours fait ; il est vrai qu’ils exaltent aussi les satisfactions terribles des passions qu’un homme tire, lui-même de ces explosions de vengeance suivies de mort, de mutilation, d’exil volontaire, et cette résignation du cœur brisé. Toujours les curieux désirs de passions se tiennent en éveil, il semblerait qu’ils disent : « Sans passions, vous n’aurez point vécu. » — Pour avoir juré fidélité (peut-être même à un être purement fictif, comme un Dieu), pour avoir dévoué son cœur à un prince, un parti, une femme, un ordre religieux, un artiste, un penseur, dans un état d’illusion aveugle, qui nous enveloppait de séduction et faisait apparaître ces êtres comme dignes de tous les respects, de tous les sacrifices, — est-on lié enfin indissolublement ? Certes, ne nous sommes-nous pas alors trompés nous-mêmes ? N’était-ce pas une promesse hypothétique, sous la condition, qui, à dire le vrai, ne s’est pas réalisée, que ces êtres à qui nous nous consacrions seraient réellement ce qu’ils paraissaient être dans notre imagination ? Sommes-nous obligés à être fidèles à nos erreurs, même avec l’idée que par cette fidélité nous portons dommage à notre Moi supérieur ? — Non, il n’y a point de loi, point d’obligation de ce

genre ; nous *devons* être traîtres, pratiquer l'infidélité, abandonner toujours et toujours notre idéal. Nous ne passons pas d'une période de la vie à l'autre sans causer et aussi sans ressentir par là les douleurs de la trahison. Faudrait-il que, pour échapper à ces douleurs, nous nous missions en garde contre les transports de notre sentiment ? Le monde alors ne deviendrait-il pas trop vide, trop spectral ? Demandons-nous plutôt si ces douleurs, lors d'un changement de conviction sont *nécessaires* ou si elles ne dépendent pas d'une opinion et d'une appréciation *erronées*. Pourquoi admire-t-on celui qui reste fidèle à sa conviction, et méprise-t-on celui qui en change ? Je crains que la réponse ne doive être : parce que chacun suppose que seuls des motifs de bas intérêt ou de crainte personnelle causent un tel changement. Autrement dit : on croit au fond que personne ne modifie ses opinions tant qu'elles lui sont avantageuses, ou du moins qu'elles ne lui font point tort. Mais s'il en est ainsi, c'est là un fâcheux témoignage sur l'importance *intellectuelle* de toutes les convictions. Examinons un peu comment les convictions naissent et voyons si l'on n'en fait pas beaucoup trop de cas : cela montrera que le *changement* de convictions aussi est toujours mesuré à une échelle fausse et que jusqu'ici nous avions coutume de souffrir *trop* de ce changement.

630.

Une conviction est la croyance d’être, sur un point quelconque de la connaissance, en possession de la vérité absolue. Cette croyance suppose donc qu’il y a des vérités absolues ; en même temps, que l’on a trouvé les méthodes parfaites pour y parvenir ; enfin que tout homme qui a des convictions applique ces méthodes parfaites. Ces trois conditions montrent tout de suite que l’homme des convictions n’est pas l’homme de la pensée scientifique ; il est devant nous à l’âge de l’innocence théorique, il est un enfant, quelle que soit sa taille. Mais des siècles entiers ont vécu dans ces idées puériles, et c’est d’eux qu’ont jailli les plus puissantes sources de force de l’humanité. Ces hommes innombrables qui se sacrifiaient pour leurs convictions croyaient le faire pour la vérité absolue. Tous avaient tort en cela : vraisemblablement jamais un homme ne s’est encore sacrifié pour la vérité ; du moins l’expression dogmatique de sa croyance a dû être anti-scientifique ou demi-scientifique. Mais on voulait proprement se faire donner raison parce qu’on pensait *devoir* avoir raison. Se laisser arracher sa croyance, cela voulait dire mettre peut-être en question son bonheur éternel. Dans une occasion de cette extrême importance, la « volonté » était par trop clairement le souffleur de l’intelligence. L’hypothèse préalable de tout croyant de cette tendance était de ne pas *pouvoir* être réfuté ; les raisons contraires se montraient-elles très fortes, il lui restait toujours ce recours de calomnier la raison en général et peut-être même d’arborer le « *credo quia absurdum est* », drapeau de l’extrême fanatisme. Ce n’est pas la lutte des opinions qui a rendu l’histoire si violente, mais bien la lutte de la foi dans les opinions, c’est-à-dire des convictions. Si pourtant

tous ceux qui se faisaient de leur conviction une idée si grande, qui lui offraient des sacrifices de toute nature et n'épargnaient à son service ni leur honneur, ni leur vie, avaient consacré seulement la moitié de leur force à rechercher de quel droit ils s'attachaient à cette conviction plutôt qu'à cette autre, par quelle voie ils y étaient arrivés : quel aspect pacifique aurait pris l'histoire de l'humanité ! Combien eut été plus grand le nombre des connaissances ! Toutes ces scènes cruelles qu'offre la persécution des hérétiques de tout genre nous eussent été épargnées par deux raisons : d'abord parce que les inquisiteurs auraient dirigé avant tout leur inquisition sur eux-mêmes, et en auraient fini avec la prétention de défendre la vérité absolue ; puis parce que les partisans eux-mêmes de principes aussi mal fondés que le sont les principes de tous les sectaires et les « croyants au droit » auraient cessé de les partager après les avoir étudiés.

631.

Des temps où les hommes avaient accoutumé de croire à la possession des vérités absolues dérive un profond *malaise* dans toutes les attitudes sceptiques et relatives prises à l’égard de n’importe quel problème de la connaissance ; on préfère le plus souvent se vouer pieds et poings liés à une conviction qui est celle de personnes ayant de l’autorité (pères, amis, maîtres, princes), et l’on éprouve, à ne point le faire, une espèce de remords. Ce penchant est fort compréhensible et ses conséquences n’autorisent pas de vifs reproches contre le développement de la raison humaine. Mais peu à peu l’esprit scientifique doit mûrir dans l’homme cette vertu de *l’abstention prudente*, cette sage modération qui est plus connue dans le domaine de la vie pratique que dans celui de la vie théorique, et que par exemple Gœthe a représentée dans Antonio, comme un objet d’amertume pour tous les Tasse, autrement dit pour les natures antiscientifiques et en même temps dépourvues d’activité. L’homme des convictions a en soi un droit de ne pas comprendre cet homme de la pensée prudente, le théoricien Antonio ; l’homme de science au contraire n’a pas le droit de blâmer pour cela l’autre, il l’observe de haut et sait en outre, dans certaines occasions, que l’autre viendra encore se raccrocher à lui, comme Tasse finit par faire pour Antonio.

632.

Celui qui n’a point traversé des convictions diverses, mais reste engagé dans la croyance qui l’a d’abord pris en son filet, est, dans tous les cas, par suite de son immutabilité même, un représentant de cultures *arriérées ;* il est, par ce manque d’éducation (qui suppose toujours éducabilité), dur, inintelligent, rebelle à tout enseignement, sans douceur, être éternellement soupçonneux, sans scrupules, qui prend tous les moyens de faire prévaloir son opinion, parce qu’il ne peut même pas comprendre qu’il doive y avoir des opinions autres ; il est, à cet égard, peut-être une source d’énergie, et même salutaire, dans des civilisations devenues trop libres et trop molles, mais seulement par ce qu’il excite fortement à le contredire : car à cette occasion la délicate nature de la civilisation nouvelle, contrainte à lutter avec lui, prend elle-même de la force.

633.

Nous sommes au fond encore les mêmes hommes que ceux de l’époque de la Réforme : et comment pourrait-il en être autrement ? Mais le fait qu’il y a quelques moyens que nous *ne* nous permettons *plus* pour assurer le triomphe à notre opinion nous distingue de cette époque et prouve que nous appartenons à une civilisation plus élevée. Celui qui de nos jours encore, à la façon des hommes de la Réforme, combat et renverse les opinions par des soupçons, par des explosions de rage, trahit clairement qu’il aurait brûlé ses adversaires s’il avait vécu en d’autres temps, et qu’il aurait eu recours à tous les moyens de l’Inquisition, s’il avait vécu en adversaire de la Réforme. Cette Inquisition était alors raisonnable, car elle ne représentait autre chose que le grand état de siège qui devait être mis sur tout le royaume de l’Église, lequel, comme tout état de siège, autorisait aux mesures les plus extrêmes, dans la conviction préalable (que nous ne partageons plus aujourd’hui) qu’on *possédait* la vérité dans l’Église et qu’il *fallait* à tout prix, par tous les sacrifices, la conserver pour le salut de l’humanité. Mais de nos jours on ne concède si aisément à personne qu’il possède la vérité : les méthodes exactes de la recherche ont assez répandu de méfiance et de prudence pour que tout homme qui défend violemment ses opinions en paroles et en actes fasse l’effet d’un ennemi de notre civilisation actuelle, ou du moins d’un rétrograde. En effet, cette déclaration emphatique, que l’on possède la vérité, vaut maintenant très peu au prix de l’autre déclaration, plus modeste, il est vrai, et moins retentissante, de la recherche de la vérité, qui n’est jamais lasse de rapprendre et de faire de nouvelles expériences.

634.

Au reste, la recherche méthodique de la vérité est elle-même le résultat de ces temps où les convictions tenaient la campagne les unes contre les autres. Si chacun ne s’était pas intéressé à sa « vérité », c’est-à-dire au maintien de son droit, il n’existerait point de méthode de recherche ; mais ainsi, dans la lutte éternelle des prétentions de divers individus à la vérité absolue, on avançait pas à pas à la découverte de principes irréfutables, d’après lesquels on pût examiner le droit des prétendants et apaiser le conflit. D’abord on se décidait suivant des autorités, ensuite on se faisait mutuellement la critique des voies et moyens par où la soi-disant vérité avait été trouvée ; entre temps, il y avait une période où l’on tirait les conséquences du principe adverse et l’on pouvait les trouver pernicieuses et malfaisantes : d’où il résultait alors au jugement de chacun que la conviction de l’adversaire contenait une erreur. *La lutte personnelle des penseurs* a finalement si bien aiguisé les méthodes que l’on put réellement découvrir des vérités et que les fausses démarches des méthodes précédentes furent mises à nu aux yeux de tous.

635.

Dans l’ensemble, les méthodes scientifiques sont une conquête de la recherche pour le moins aussi considérable que n’importe quel autre résultat : c’est en effet sur l’entente de la méthode que repose l’esprit scientifique, et tous les résultats des sciences ne pourraient, si ces méthodes venaient à se perdre, empêcher un nouveau triomphe de la superstition et de l’absurdité. Les gens d’esprit ont beau *apprendre* autant qu’ils veulent des résultats de la science ; on s’aperçoit toujours à leur conversation, et particulièrement aux hypothèses qu’ils y proposent, que l’esprit scientifique leur fait défaut : ils n’ont pas cette défiance instinctive contre les écarts de la pensée, qui, à la suite d’un long exercice, a pris racine dans l’âme de tout homme de science. Il leur suffit de trouver sur un sujet une hypothèse quelconque, ils sont alors tout feu tout flamme pour elle et croient qu’ainsi tout est dit. Avoir une opinion signifie par là même chez eux : en devenir aussitôt fanatique et finalement la prendre à cœur comme une conviction. Ils s’échauffent, à propos d’une chose inexpliquée, pour la première fantaisie qui leur passe en tête et qui ressemble à une explication : d’où résultent continuellement, notamment dans le domaine de la politique, les plus fâcheuses conséquences. — C’est pourquoi chacun devrait de nos jours avoir appris à connaître au moins *une* science à fond : alors il saura toujours ce que c’est qu’une méthode et combien est nécessaire la plus extrême prudence. C’est particulièrement aux femmes qu’il faut donner ce conseil ; car elles sont maintenant incurablement victimes de toutes les hypothèses, surtout si celles-ci donnent l’impression de l’ingénieux, du séduisant, du vivifiant, du fortifiant. Plus on observe avec exactitude, plus on

s’aperçoit que la grande majorité des gens cultivés demande encore au penseur des convictions et rien que des *convictions*, et qu’une petite minorité seulement veut une *certitude*. Ceux-là désirent être fortement entraînés, pour acquérir eux-mêmes par là un surcroît de force ; ceux-ci, le petit nombre, ont cet intérêt pour les choses mêmes qui fait abstraction des avantages personnels, même dudit surcroît de force. C’est sur la première classe, de beaucoup prédominante, que l’on compte partout où le penseur se prend et se donne pour un *génie*, partant se considère intérieurement comme un être supérieur, qui a droit à l’autorité. En tant que le génie de toute espèce entretient le feu des convictions et éveille de la défiance envers l’idée prudente et modeste de la science, il est un ennemi de la vérité, quand même il se croirait au plus haut point parmi ses amants.

636.

Il y a, il est vrai, une toute autre espèce de génie, celui de la justice ; et je ne puis absolument me résoudre à l’estimer inférieur à quelque génie que ce soit, philosophique, politique ou artistique. Il consiste à se détourner, avec une cordiale répugnance, de tout ce qui aveugle et égare le jugement sur les choses ; il est par conséquent un *ennemi des convictions*, car il veut donner à chaque objet, vif ou mort, réel ou imaginaire, ce qui lui revient — et pour cela il lui faut en avoir une connaissance nette ; il met donc chaque objet dans le meilleur jour et en fait le tour avec des yeux attentifs. Finalement, il donne même à son ennemie, la myope « conviction » (comme l’appellent les hommes : — chez les femmes, elle se nomme « foi ») ce qui revient à la conviction — pour l’amour de la vérité.

637.

Des *passions* naissent les opinions : la *paresse d’esprit* les fait cristalliser en *convictions*. — Or qui se sent un esprit libre, infatigable à la vie, peut empêcher cette cristallisation par un changement constant ; et s’il est en tout point une boule de neige pensante, il aura dans la tête en somme, non des opinions, mais seulement des consciences et des vraisemblances mesurées avec précision. — Mais nous, qui sommes des êtres mixtes, et tantôt enflammés par le feu, tantôt refroidis par l’esprit, plions le genou devant la Justice comme devant l’unique déesse que nous reconnaissions au-dessus de nous. *Le feu* qui est en nous nous fait d’ordinaire injustes et, aux yeux de cette déesse, impurs ; jamais il ne nous est donné en cet état de lui prendre la main, jamais alors ne plane sur nous le grave sourire de sa complaisance. Nous la vénérons comme l’Isis voilée de notre vie ; pleins de honte, nous lui apportons en tribut et en sacrifice notre douleur, quand le feu nous brûle et menace de nous dévorer. C’est *l’esprit* qui nous sauve d’être entièrement consumés et réduits en charbons ; il nous arrache de temps en temps de l’autel des sacrifices à la justice ou bien nous cache dans un tissu d’asbeste. Délivrés du feu, nous marchons alors, poussés par l’esprit, d’opinion en opinion, à travers le changement des partis, *trahissant* noblement toutes les choses qui peuvent en somme être trahies — et cependant sans un sentiment de culpabilité.

638. Le voyageur.

Celui qui veut seulement dans une certaine mesure arriver à la liberté de la raison n’a pas le droit pendant longtemps de se sentir sur terre autrement qu’en voyageur, — et non pas même pour un voyage *vers* un but final : car il n’y en a point. Mais il se proposera de bien observer et d’avoir les yeux ouverts pour tout ce qui se passe réellement dans le monde ; c’est, pourquoi il ne peut attacher trop fortement son cœur à rien de particulier ; il faut qu’il y ait toujours en lui quelque chose du voyageur, qui trouve son plaisir au changement et au passage. Sans doute un pareil homme aura des nuits mauvaises, où il sera las et trouvera fermée la porte de la ville qui devait lui offrir un repos ; peut-être qu’en outre, comme en Orient, le désert s’étendra jusqu’à cette porte, que les bêtes de proie hurleront tantôt loin, tantôt près, qu’un vent violent se lèvera, que des brigands lui raviront ses bêtes de somme. Alors peut-être l’épouvantable nuit descendra pour lui comme un second désert sur le désert, et son cœur sera-t-il las de voyager. Qu’alors l’aube se lève pour lui, brûlante comme une divinité de colère, que la ville s’ouvre, il y verra peut-être sur les visages des habitants plus encore de désert, de saleté, de fourbe, d’insécurité que devant les portes — et le jour sera pire presque que la nuit. Ainsi peut-il en arriver parfois au voyageur ; mais ensuite viennent, en compensation, les matins délicieux d’autres régions et d’autres journées, où dès le point du jour il voit dans le brouillard des monts les chœurs des Muses s’avancer en dansant à sa rencontre, où plus tard, lorsque paisible, dans l’équilibre de l’âme des matinées, il se promène sous des arbres, verra-t-il de leurs cimes et de leurs frondaisons tomber à ses pieds une foison de choses bonnes et

claires, les présents de tous les libres esprits qui sont chez eux dans la montagne, la forêt et la solitude, et qui, tout comme lui, à leur manière tantôt joyeuse et tantôt réfléchie, sont voyageurs et philosophes. Nés des mystères du matin, ils songent à ce qui peut donner au jour, entre le dixième et le douzième coup de cloche, un visage si pur, si pénétré de lumière, si joyeux de clarté, — ils cherchent *la philosophie d'avant-midi*.

Entre amis

Postlude

I.

II est beau de se taire ensemble,
Plus beau de rire ensemble, —
Sous la tenture d’un ciel de soie,
Adossés contre la mousse du hêtre,
De rire affectueusement avec des amis d’un rire clair
Et de se montrer des dents blanches.

Si je fais bien, nous nous tairons ;
Si je fais mal, — nous nous rirons,
Et de plus en plus mal ferons,
Plus mal ferons, plus mal rirons,
Tant que nous descendions à la fosse.

Amis ! Oui ! Cela doit-il être ?
Amen ! et au revoir !

2.

Point d’excuse ! Point de refus !
Accordez, gens joyeux, au cœur libre,
A ce livre de déraison
Oreille et cœur et gîte !
Croyez-moi, mes amis, ce n’est pas une malédiction
Que fut pour moi ma déraison !

Ce que *je* trouve, ce que *je* cherche
Fut-il jamais dans un livre ?
Honorez en moi la gent des fous !
Apprenez de ce livre fou
Comment Raison revient — « à la raison » !

Mes amis, cela doit-il être ?
Amen ! et au revoir !

Notes de Henri Albert

Humain, trop humain fait suite, presque sans intervalle, aux *Considérations inopportunes :* à la fin de juin 1876 Nietzsche avait écrit les derniers chapitres de *Richard Wagner à Bayreuth* (quatrième partie des *Considérations inopportunes*) et vers la fin du mois de juillet il travaillait déjà à *Humain*. Les répétitions en vue des représentations de Bayreuth avaient commencé quelques jours auparavant. Nietzsche s'y était rendu, mais « un profond éloignement » à l'égard de tout ce qui l'entourait, plus encore qu'un nouvel accès de sa maladie, l'en chassa bientôt. C'est dans la solitude de Kingenbrunn, en pleine forêt de Bayreuth, que devait s'accomplir cette séparation, hâtée et provoquée en partie par le spectacle des fêtes, véritable divorce intellectuel qu'annonçait déjà maint présage, et qui a trouvé son expression dans *Humain, trop humain*. Hanté par les visions nouvelles « qui passaient alors sur son chemin », à Klingenbrunn d'abord, à Bayreuth ensuite (il y était retourné pour passer le mois d'août), Nietzsche inscrivit sur son carnet une série d'aphorismes et de pensées qu'il dicta plus tard à Bâle au mois de septembre à Peter Gast. Ces premières ébauches — un cahier de 176 aphorismes qui portait le titre « *Die Pflugschar* » (« le soc de la charrue ») —, développées et amplifiées peu à peu, formèrent le présent volume. L'auteur avait primitivement l'intention de se servir de ces idées nouvelles pour une seconde série de *Considérations inopportunes*, la première devant être publiée en 1877 et porter le titre *l'esprit libre*. Mais à Sorrente, où il passa l'hiver de 1876 à 1877, la masse des idées grossissant tous les jours, il se décida à publier le tout en un seul volume, sous la forme aphoristique de la première notation. Le titre *Humain, trop humain* qui, dans le cahier de notes, ne s'appliquait qu'au chapitre moral et psychologique, devint le titre général du livre. Durant l'été 1877 le travail fut continué à Ragaz et à Rosenlaui, et lorsque Nietzsche retourna à Bâle en automne de la même année, le manuscrit avait pris sa forme définitive.

L’ouvrage, imprimé de janvier à avril, put enfin paraître en mai 1878 chez E. Schmeitzner à Dresde, sous le titre de *Humain, trop humain. Un livre dédié aux esprits libres.*

La feuille de titre portait au recto :

« Dédié à la mémoire
de Voltaire en commémoration de l’anniversaire de sa mort
le 30 mai 1878. »

Au verso de la feuille de titre on pouvait lire : « Ce livre monologué qui fut composé à Sorrente pendant un séjour d’hiver (1876 à 1877), ne serait pas livré au public maintenant déjà si l’approche du 30 mai 1878 n’avait vivement éveillé le désir d’apporter, à l’un des plus grands libérateurs de l’esprit, à l’heure convenable, un témoignage personnel. »

Cette dédicace fut supprimée plus tard ainsi qu’un premier feuillet qui portait l’épigraphe suivante :

EN GUISE DE PRÉFACE

« Pendant un certain temps, j’ai examiné les différentes occupations auxquelles les hommes s’adonnent dans ce monde, et j’ai essayé de choisir la meilleure. Mais il est inutile de raconter ici quelles sont les pensées qui me vinrent alors : qu’il me suffise de dire que, pour ma part, rien ne me parut meilleur que l’accomplissement rigoureux de mon dessein, à savoir : employer tout le temps de ma vie à développer ma raison et à rechercher les traces de la vérité ainsi que je me l’étais proposé. Car les fruits que j’ai déjà goûtés dans cette voie étaient tels qu’à mon jugement, dans cette vie, rien ne peut être trouvé de plus agréable et de plus innocent ; depuis que je me suis aidé de cette sorte de méditation, chaque jour me fit découvrir quelque chose de nouveau qui avait quelque importance et n’était point généralement connu. C’est alors que mon âme devint si pleine de joie que nulle autre chose ne pouvait lui importer. »

Traduit du latin de Descartes.

Lorsqu’en 1886 les Œuvres de Nietzsche changèrent d’éditeur, *Humain, trop humain* fut muni de la préface actuelle,

écrite à Nice en avril 1886. Le volume reçut de plus en épilogue deux pièces de vers, composées en 1882, et rédigées dans leur forme définitive en 1884. — La deuxième édition parut chez C. G. Naumann, à Leipzig, en août 1898 (avec la date de 1894), la troisième l'année suivante.

La présente traduction a été faite sur le deuxième volume des *Œuvres complètes de Fr. Nietzsche* publié en 1894 chez C. G. Naumann à Leipzig par les soins du « Nietzsche-Archiv ».

À propos de *Humain, trop humain*, Nietzsche écrivit dans *Ecce homo*, une sorte d'autobiologie dont sa sœur nous a conservé quelques fragments : « *Humain, trop humain* est le monument commémoratif d'une crise. Je l'ai intitulé : un livre pour les esprits *libres*, et presque chacune de ses phrases exprime une victoire ; en l'écrivant je me suis débarrassé de tout ce qu'il y avait en moi d'*étranger* à ma vraie nature. Tout idéalisme m'est étranger. Le titre de mon livre veut dire ceci : « Là où vous voyez des choses idéales, *moi* je vois — des choses humaines, hélas ! trop humaines ! » — Je connais *mieux* l'homme. — Un « esprit libre » ne signifie pas autre chose qu'un esprit *affranchi*, un esprit qui a repris possession de soi-même. Le ton, l'allure apparaissent complètement changés : ou trouvera ce livre sage, posé, parfois dur et ironique. On dirait qu'un certain « intellectualisme » au goût aristocratique s'efforce constamment de dominer un courant de passion qui gronde par en dessous. À cet égard il est dans l'ordre que ce soit le centenaire de la mort de Voltaire précisément qui serve, en quelque sorte, d'excuse à une publication de ce genre en 1878 déjà. Car Voltaire est, par contraste avec tout ce qui écrivit après lui, avant tout un grand seigneur de l'esprit : ce que je suis moi aussi. — Le nom de Voltaire sur un écrit de moi, c'est là en réalité un progrès — vers *moi-même*. — Si l'on regarde de plus près, on découvre un esprit impitoyable qui connaît tous les recoins où s'abrite l'idéal, où il a ses oubliettes et son dernier refuge. Armé d'une torche, mais dont la flamme ne tremble pas, il projette une lumière crue dans ce monde *souterrain* de l'idéal. C'est la guerre, mais la guerre sans poudre ni fumée, sans attitudes guerrières, sans gestes

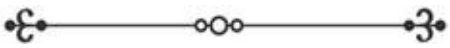
pathétiques ni contorsions, — car tout cela serait de l'« idéalisme ». Tranquillement une erreur après l'autre est posée sur la glace ; l'idéal n'est pas réfuté, — il est *congelé*. — Ici par exempte c'est « le génie » qui gèle ; tournez le coin et vous verrez geler « le saint » ; sous une épaisse chandelle de glace gèle « le héros » ; pour finir c'est « la foi », ce qu'on appelle « la conviction » qui gèle : « la pitié » aussi se réfrigère considérablement, — presque partout gèle la « chose en soi »…

… Quand enfin le volume achevé fut entre mes mains — au profond étonnement du malade que j'étais, — j'en envoyais aussi deux exemplaires à Bayreuth. Par un trait d'esprit miraculeux du hasard, je reçus, à ce même moment un bel exemplaire du livret de *Parsifal* avec cette dédicace de Wagner : « À mon cher ami Frédéric Nietzsche, avec ses vœux et souhaits les plus cordiaux. Richard Wagner, conseiller ecclésiastique. » — Les deux livres s'étaient croisés. Il me sembla entendre comme un bruit fatidique : n'était-ce pas comme le cliquetis de deux épées qui se croisent ?… Vers la même époque parurent les premiers numéros des « *Bayreuther Blaetter* » : je compris alors *de quoi* il était grand temps. — Ô prodige ! Wagner était devenu pieux… »

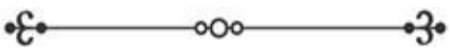
Henri Albert. ***[10]***

FIN DE HUMAIN, TROP HUMAIN I

Nietzsche : Œuvres complètes



HUMAIN, TROP HUMAIN
tome II



F. NIETZSCHE
Traduction : Henri ALBERT

Retour à la liste des oeuvres
Pour toutes remarques ou suggestions :
editions@arvensa.com
Ou rendez-vous sur :
www.arvensa.com

La première édition de *HUMAIN, TROP HUMAIN* date de 1878. Elle a fait l'objet d'un volume unique. Elle était sous-titrée : *Un livre pour esprits libres.* La deuxième édition (1886) a fait l'objet de deux volumes (cf les notes de Henri Albert à la fin de ce volume).

L'ouvrage de référence de cette édition numérique est l'édition de la Société du Mercure de France, Paris 1902. Il est à noter que le sous-titre *Un livre pour esprits libres,* était absent de cette édition. La traduction est d'Henri Albert.

Les notes de l'éditeur sont indiquées par la mention N. D. E., celles du traducteur par la mention N. D. T.

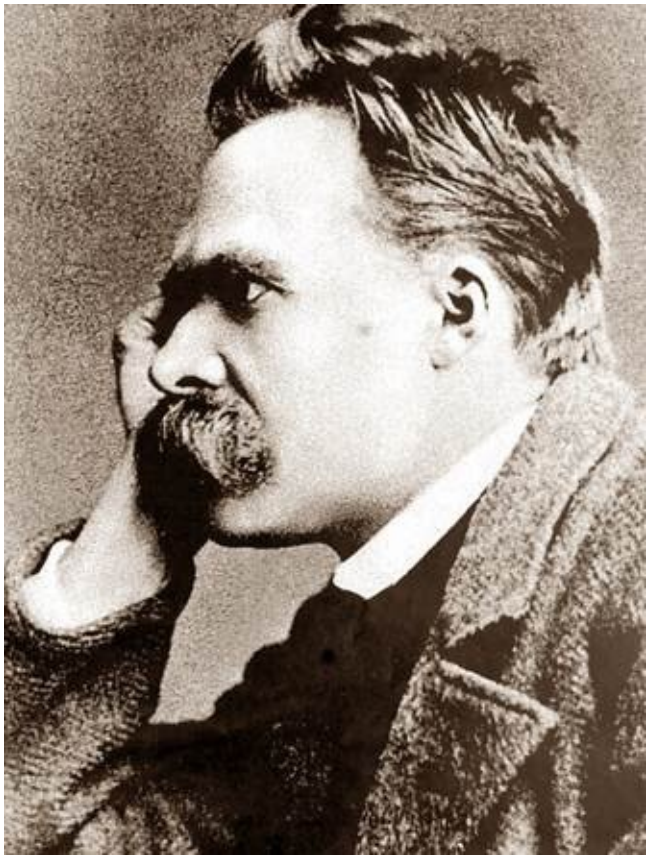


Table des matières

Avant-propos
1.
2.
3.
4.
5.
6.
7.

PREMIÈRE PARTIE – Opinions et sentences mêlées
1. À ceux que la philosophie a déçus.
2. Être gâté.
3. Les prétendants de la réalité.
4. Progrès de la pensée libre.
5. Un péché originel des philosophes.
6. Contre les imaginatifs.
7. Inimitié contre la lumière.
8. Scepticisme chrétien.
9. La « loi de la nature » une superstition.
10. Échu à l’histoire.
11. Le pessimiste de l’intellect.
12. Besace des métaphysiciens.
13. La connaissance nuisible à l’occasion.
14. Ce dont le philistin a besoin.
15. Les exaltés.
16. Le bien induit à la vie. —
17. Bonheur de l’historien.
18. Trois espèces de penseurs.
19. L’image de la vie.
20. La vérité ne tolère pas d’autres dieux.
21. Sur quoi l’on exige le silence.
22. Historia in nuce.
23. Incurable.
24. Les applaudissements sont une continuation du spectacle.
25. Courage de l’ennui.

26. De la plus intime expérience du penseur.
27. Les obscurantistes.
28. Quelle espèce de philosophie fait périr l’art.
29. À Gethsémané.
30. Au métier à tisser.
31. Dans le désert de la science.
32. La prétendue « vérité vraie ».
33. Vouloir être juste et vouloir être juge.
34. Sacrifice.
35. Contre les inquisiteurs de la morale.
36. Dent de serpent.
37. La duperie en amour.
38. À celui qui nie sa vanité.
39. Pourquoi les gens bêtes deviennent si souvent méchants.
40. L’art des exceptions morales.
41. L’absorption et la non-absorption des poisons.
42. Le monde privé du sentiment du péché.
43. Les consciencieux.
44. Moyens opposés pour éviter l’amertume.
45. Ne pas prendre trop à cœur.
46. L’humaine « chose en soi ».
47. Ce qu’il y a de comique chez beaucoup de gens laborieux.
48. Avoir beaucoup de joie.
49. Dans le miroir de la nature.
50. Puissance sans victoires.
51. Joie et erreur
52. On a tort d’être injuste.
53. Jalousie, avec ou sans porte-parole.
54. La colère comme espion.
55. La défense est moralement plus difficile que l’attaque.
56. Honnête contre l’honnêteté.
57. Charbons ardents.
58. Livres dangereux.
59. Compassion feinte.
60. La contradiction ouverte est souvent conciliante.
61. Voir luire sa lumière.

62. Joie partagée.
63. Grossesse ultérieure.
64. Dur par vanité.
65. Humiliation.
66. Hérostratisme extrême.
67. Le monde des diminutifs.
68. Défaut de la pitié.
69. Indiscrétion.
70. La volonté a honte de l’intellect.
71. Pourquoi les sceptiques déplaisent à la morale.
72. Timidité.
73. Un danger pour la moralité universelle.
74. L’erreur la plus amère.
75. Amour et dualisme.
76. Interpréter selon le rêve.
77. Débauche.
78. Punir et récompenser.
79. Deux fois injuste.
80. La méfiance.
81. Philosophie du parvenu.
82. S’entendre à se laver proprement.
83. Se laisser aller.
84. Le gredin innocent.
85. Faire des plans.
86. Ce qui nous sert à voir l’idéal.
87. Louanges déloyales.
88. Il est indifférent comment on meurt.
89. Les mœurs et leurs victimes.
90. Le bien et la bonne conscience.
91. Le succès sanctifie les intentions.
92. Christianistes, et non pas chrétiens.
93. Impression de la nature chez les hommes pieux et irréligieux.
94. Assassinats légaux.
95. « Amour ».
96. Le christianisme accompli.
97. De l’avenir du christianisme.

98. Historisme et bonne foi des incrédules.
99. Le poète comme indicateur de l’avenir.
100. La muse en Penthésilée.
101. Ce qui est le détour vers le beau.
102. Pour excuser mainte faute.
103. Satisfaire les meilleurs.
104. D’une même étoffe.
105. Langage et sentiment.
106. Erreur au sujet d’une privation.
107. Les trois quarts de la force.
108. Ne pas accepter comme hôte la faim.
109. Vivre sans art et sans vin.
110. Le génie de proie.
111. Aux poètes des grandes villes.
112. Le sel du discours.
113. L’écrivain le plus libre.
114. Réalité choisie.
115. Espèces bâtardes de l’art.
116. La couleur manque pour faire le héros.
117. Style de la surcharge.
118. Pulchrum est paucorum hominum.
119. L’origine du goût pour les œuvres d’art.
120. Pas trop rapproché.
121. Brutalité et faiblesse.
122. La bonne mémoire.
123. Affamer au lieu de rassasier.
124. Crainte de l’artiste.
125. Le cercle doit être décrit.
126. L’art ancien et l’âme du présent.
127. Contre ceux qui blâment la brièveté.
128. Contre les myopes.
129. Lecteurs de sentences.
130. Inconvenances du lecteur.
131. Ce qu’il y a de troublant dans l’histoire de l’art.
132. Aux héros de l’art.
133. Le manque de conscience esthétique.
134. Comment l’âme doit se mouvoir d’après la musique

nouvelle.
135. Poète et vérité.
136. Moyens et but.
137. Les plus mauvais lecteurs.
138. Caractère des bons écrivains.
139. Les genres mêlés.
140. Se taire.
141. Insignes du rang.
142. Livres froids.
143. Artifice du balourd.
144. Du style baroque.
145. La valeur des livres honnêtes.
146. Par quoi l’art crée un parti.
147. Devenir grand aux dépens de l’histoire.
148. Comment on peut gagner une époque pour l’art.
149. Critique et joie.
150. Au delà des limites.
151. Œil de verre.
152. Écrire et vouloir vaincre.
153. « Bon livre sait attendre ».
154. L’excessif comme procédé d’art.
155. L’orgue de barbarie caché.
156. Le nom sur la page de titre.
157. La critique la plus violente.
158. Peu et sans amour.
159. Musique et maladie.
160. Avantage pour les adversaires.
161. Jeunesse et critique.
162. Effet de la quantité.
163. Tout commencement est danger.
164. En faveur des critiques.
165. Succès des sentences.
166. Vouloir vaincre.
167. Sibi scribere.
168. Éloge de la sentence.
169. Besoins artistiques de second ordre.
170. Les Allemands au théâtre.

171. La musique, manifestation tardive de toute culture.
172. Les poètes ne sont plus des éducateurs.
173. Regards en avant et en arrière.
174. Contre l’art des œuvres d’art.
175. Persistance de l’art.
176. Les porte-parole des dieux.
177. Ce que tout art veut et ne veut pas.
178. Art et restauration.
179. Bonheur de l’époque.
180. Une vision.
181. Éducation, tortion.
182. Philosophes et artistes de l’époque.
183. Ce n’est pas sans peine que l’on est soldat de la culture.
184. Comment il faut raconter l’histoire naturelle.
185. Génialité de l’espèce humaine.
186. Culte de la culture.
187. L’ancien monde et la joie.
188. Les muses mensongères.
189. Homère sait être paradoxal.
190. Justification ultérieure de l’existence.
191. Le pour et le contre sont nécessaires.
192. Injustice de génie.
193. La pire destinée d’un prophète.
194. Trois penseurs égalent une araignée.
195. Les rapports avec les auteurs.
196. Attelage à deux.
197. Ce qui lie et ce qui sépare.
198. Tireurs et penseurs.
199. De deux côtés à la fois.
200. Original.
201. Erreur des philosophes.
202. Trait d’esprit.
203. Le moment qui précède la solution.
204. Se joindre aux exaltés.
205. Air vif.
206. Pourquoi les savants sont plus mobiles que les artistes.

207. En quoi la piété obscurcit.
208. Être placé sur la tête.
209. Origine et utilité de la mode.
210. Délier la langue. —
211. Esprits à libre cours.
212. Oui, la faveur des muses.
213. Contre l’enseignement de la musique.
214. Ceux qui découvrent des trivialités.
215. Morale des savants.
216. Cause de la stérilité.
217. Monde renversé des larmes.
218. Les Grecs comme interprètes.
219. Du caractère acquis des Grecs.
220. Ce qui est vraiment païen.
221. Grecs exceptionnels.
222. Ce qui est simple ne se présente ni en premier ni en dernier lieu.
223. Où il faut partir en voyage.
224. Baume et poison.
225. La foi sauve et damne.
226. La tragi-comédie de Ratisbonne.
227. Erreurs de Gœthe.
228. Les voyageurs et leurs degrés.
229. En montant plus haut.
230. Mesure et milieu.
231. Humanité dans l’amitié et dans la maîtrise.
232. Les profondeurs.
233. Pour ceux qui méprisent « l’humanité de troupeau ».
234. Principal manquement à l’égard des vaniteux.
235. Déception.
236. Deux sources de la bonté.
237. Le voyageur en montagne se parle à lui-même.
238. Excepté le prochain.
239. Précaution.
240. Vouloir paraître vaniteux.
241. La bonne amitié.
242. Les amis comme fantômes.

243. Un œil et deux regards.
244. Le lointain bleu.
245. Avantage et désavantage dans le même malentendu.
246. Le sage qui se fait passer pour fou.
247. Se forcer à l’attention.
248. Le chemin qui mène à une vertu chrétienne.
249. Ruse de guerre de l’importun.
250. Raison de l’aversion.
251. En se séparant.
252. Silence !
253. Impolitesse.
254. La franchise qui se méprend.
255. Dans l’antichambre de la faveur.
256. Avertissement aux méprisés.
257. Certaines ignorances anoblissent.
258. L’adversaire de la grâce.
259. En se revoyant.
260. Il ne faut se faire d’ami que parmi les gens qui travaillent.
261. Une arme peut valoir le double de deux armes.
262. La profondeur et l’eau trouble.
263. Démontrer sa vanité devant les amis et les ennemis.
264. Rafraîchissement.
265. Sentiments composites.
266. Quand le danger est le plus grand.
267. Pas trop tôt.
268. Le plaisir que causent ceux qui regimbent.
269. Tentative de l’honnêteté.
270. L’éternel enfant.
271. Toute philosophie est la philosophie d’un âge particulier.
272. De l’esprit des femmes.
273. Élévation et abaissement sur le domaine sexuel.
274. La femme accomplit, l’homme promet.
275. Transplantation.
276. Le rire révélateur.
277. De l’âme du jeune homme.

278. Pour rendre le monde meilleur.
279. Ne pas se méfier de ses sentiments.
280. Cruelle invention de l’amour.
281. Portes.
282. Femmes compatissantes.
283. Mérites précoces.
284. Âmes faites d’une pièce.
285. Jeunes talents.
286. Dégoût de la vérité.
287. La source du grand amour.
288. Propreté.
289. Vieillards vaniteux.
290. Utilisation du nouveau.
291. Avoir raison auprès des deux sexes.
292. Renoncement dans la volonté d’être belle.
293. Incompréhensible, insupportable.
294. Le parti qui prend l’allure d’une victime.
295. Affirmer vaut mieux que démontrer.
296. Les meilleurs recéleurs.
297. De temps en temps.
298. La vertu n’a pas été inventée par les Allemands. —
299. Pia fraus ou autre chose.
300. Dans les choses bonnes, le demi vaut mieux que l’entier.
301. L’homme de parti.
302. Ce qui est allemand selon Gœthe.
303. Quand il faut s’arrêter.
304. Révolutionnaires et propriétaires.
305. Tactique des partis.
306. Pour fortifier les partis.
307. Prendre soin de son passé.
308. Écrivains de parti.
309. Prendre parti contre soi-même.
310. Danger dans la richesse.
311. Le plaisir de commander et d’obéir.
312. Ambition de la vedette.
313. La nécessité de l’âne.

314. Mœurs et parti.
315. Se vider.
316. Ennemis désirés.
317. La propriété possède.
318. De la domination des compétences.
319. Le « peuple des penseurs » (celui des mauvais penseurs).
320. Porter des hiboux à Athènes.
321. La presse.
322. Après un grand événement.
323. Être un bon Allemand, c’est cesser d’être Allemand.
324. Prédilection pour l’étranger.
325. Opinions.
326. Deux espèces de sobriété.
327. Falsification de la joie.
328. Le bouc de vertu.
329. Souveraineté.
330. Celui qui agit sur ses semblables est un fantôme et non pas une réalité.
331. Prendre et donner.
332. Le bon champ.
333. Les relations une jouissance.
334. Savoir souffrir publiquement.
335. Chaleur sur les sommets.
336. Vouloir le bien, savoir le beau.
337. Danger de ceux qui renoncent.
338. Dernière opinion sur les opinions.
339. « Gaudeamus igitur ».
340. À quelqu’un qui a été loué.
341. Aimer le maître.
342. Trop beau et trop humain.
343. Effets mobiliers et propriété terrienne.
344. Involontaires figures idéales.
345. Idéaliste et menteur.
346. Être mal compris.
347. Le buveur d’eau parle.
348. Au pays des anthropophages.

349. Le degré de congélation de la volonté.
350. L’idéal renié.
351. Penchant perfide.
352. Bonheur d’escalier.
353. Vers.
354. La position victorieuse.
355. Danger dans l’admiration.
356. Utilité de la maladie.
357. Infidélité, condition de la maîtrise.
358. Jamais en vain.
359. À travers les vitres dépolies.
360. Indices de transformations violentes.
361. Médicament de l’âme.
362. Classification des esprits.
363. Le fataliste.
364. Raison de beaucoup d’humeur.
365. L’excès comme remède.
366. « Veuille être toi-même ! »
367. Vivre, si possible, sans adhérents.
368. S’obscurcir.
369. Ennui.
370. Le danger dans l’admiration.
371. Ce que l’on demande à l’art.
372. Réfection.
373. Après la mort.
374. Laisser dans le royaume des ombres.
375. Près de la mendicité.
376. Penser par enchaînements.
377. Compassion.
378. Qu’est-ce que le génie ?
379. Vanité des combattants.
380. La vie philosophique est mal Interprétée.
381. Imitation.
382. Dernier enseignement de l’histoire.
383. La générosité comme masque.
384. Impardonnable.
385. Axiomes parallèles.

386. L’oreille qui fait défaut.
387. Défaut de point de vue et non pas de l’œil.
388. L’ignorance sous les armes.
389. À la buvette de l’expérience.
390. Oiseaux chanteurs.
391. Pas à la hauteur.
392. La règle comme mère et comme enfant.
393. Comédie.
394. Fautes que commettent les biographies.
395. Ne pas payer trop cher.
396. Quelle est la philosophie dont une société a toujours besoin ?
397. Indices d’une âme noble.
398. Le sublime et celui qui le contemple.
399. Se contenter.
400. Avantage dans la privation.
401. Recette pour le martyr.
402. Le juge.
403. Utilité du grand renoncement.
404. Comment le devoir prend de l’éclat.
405. Prière aux hommes.
406. Créateurs et jouisseurs.
407. La gloire de tous les grands.
408. La course aux enfers.

DEUXIÈME PARTIE – LE VOYAGEUR ET SON OMBRE
Introduction
1. De l’arbre de la science.
2. La raison du monde.
3. « Au commencement était. »[17]
4. Mesure de la valeur et de la vérité.
5. Langage et réalité.
6. L’imperfection terrestre et sa cause principale.
7. Deux modes de consolation.
8. Dans la nuit.
9. Où a pris naissance la théorie du libre arbitre.
10. Ne pas sentir de nouvelles chaînes.

11. Le libre arbitre et l’isolation des faits.
12. Les erreurs fondamentales.
13. Dire deux fois les choses.
14. L’homme comédien du monde.
15. Modestie de l’homme.
16. Où l’indifférence est nécessaire.
17. Explications profondes.
18. Le Diogène moderne.
19. Immoralistes.
20. Ne pas confondre.
21. L’homme, celui qui mesure.
22. Principe de l’équilibre.
23. Les partisans de la doctrine du libre arbitre ont-ils le droit de punir ?
24. Pour juger le criminel et son juge.
25. L’échange et l’équité.
26. Les conditions légales comme moyens.
27. Explication de la joie maligne.
28. Ce qu’il y a d’arbitraire dans l’attribution du châtiment.
29. La jalousie et sa sœur plus noble.
30. Jalousie des dieux.
31. La vanité comme surpousse d’un état antisocial.
32. L’équité.
33. Éléments de la vengeance.
34. Les vertus du préjudice.
35. Casuistique de l’avantage.
36. Devenir hypocrite.
37. Une espèce de culte des passions.
38. Le remords.
39. Origine des privilèges.
40. La signification de l’oubli dans le sentiment moral.
41. La richesse morale par succession.
42. Le juge et les circonstances atténuantes.
43. Problème du devoir de la vérité.
44. Degrés de la morale.
45. La morale de la compassion dans la bouche des immodérés.

46. Cloaques de l’âme.
47. Une façon de repos et de contemplation.
48. Une défense sans raison.
49. Caractéristique.
50. Compassion et mépris.
51. Savoir être petit.
52. L’image de la conscience.
53. Les passions surmontées.
54. L’habileté à servir.
55. Danger du langage pour la liberté intellectuelle.
56. Esprit et ennui.
57. Les rapports avec les animaux.
58. Nouveaux acteurs.
59. Qu’est-ce « être obstiné » ?
60. Le mot « vanité ».
61. Fatalisme turc.
62. Avocat du diable.
63. Les masques de caractère moraux.
64. La vertu la plus noble.
65. Ce qui est d’abord nécessaire.
66. Qu’est-ce que la vérité ?
67. Habitudes des contrastes.
68. Si l’on peut pardonner.
69. Honte habituelle.
70. L’éducateur le plus maladroit.
71. L’écriture de la prévoyance.
72. Missionnaires divins.
73. Loyauté dans la peinture.
74. La prière.
75. Un saint mensonge.
76. L’apôtre le plus nécessaire.
77. Qu’est-ce qui est plus périssable, l’esprit ou le corps ?
78. La foi en la maladie, une maladie.
79. Parole et écriture des hommes religieux.
80. Danger dans la personne.
81. La justice terrestre.
82. Une affectation en prenant congé.

83. Sauveur et médecin.
84. Les prisonniers.
85. Le persécuteur de Dieu.
86. Socrate.
87. Apprendre à bien écrire.
88. L’école du meilleur style.
89. Prendre garde à l’allure.
90. Déjà et encore.
91. Allemand original.
92. Livres interdits.
93. Montrer de l’esprit.
94. Littérature allemande et française.
95. Notre prose.
96. Le grand style.
97. Éviter.
98. Quelque chose comme du pain.
99. Jean Paul.
100. Savoir aussi goûter le contraste.
101. Auteurs à l’esprit de vin.
102. Le sens médiateur.
103. Lessing.
104. Lecteurs que l’on ne désire pas.
105. Idées de poètes.
106. Écrivez simplement et utilement.
107. Wieland.
108. Fêtes rares.
109. Le trésor de la prose allemande.
110. Style écrit et style parlé.
111. Citer avec prudence.
112. Comment doit-on dire les erreurs ?
113. Restreindre et agrandir.
114. La littérature et la morale s’expliquent.
115. Quelles sont les contrées qui réjouissent d’une façon durable.
116. Lire à haute voix.
117. Le sens dramatique.
118. Herder.

119. Odeur des mots.
120. Le style cherché.
121. Promesse solennelle.
122. La convention artistique.
123. Affectation de la science chez les artistes.
124. L’idée de Faust.
125. Y a-t-il des classiques allemands ?
126. Intéressant, mais point beau.
127. Contre les novateurs du langage.
128. Les auteurs tristes et les auteurs graves.
129. Santé du goût.
130. Résolution.
131. Corriger la pensée.
132. Livres classiques.
133. Mauvais livres.
134. Présence des sens.
135. Idées choisies.
136. Cause principale de la corruption du style.
137. Pour excuser les stylistes lourds.
138. Perspective à vol d’oiseau.
139. Comparaisons hasardeuses.
140. Danser dans les chaînes.
141. Ampleur des écrivains.
142. Héros essoufflés.
143. Les demi-aveugles.
144. Le style de l’immortalité.
145. Contre les images et les symboles.
146. Se garder.
147. Squelettes tatoués.
148. Le style grandiloquent et ce qui lui est supérieur.
149. Sébastien Bach.
150. Hændel.
151. Haydn.
152. Beethoven et Mozart.
153. Récitatif.
154. Musique « sereine ».
155. François Schubert.

156. La diction musicale la plus moderne.
157. Félix Mendelssohn.
158. Une mère des arts.
159. La liberté dans les entraves – une liberté princière.
160. La Barcarolle de Chopin.
161. Robert Schumann.
162. Les chanteurs dramatiques.
163. Musique dramatique.
164. Victoire et raison.
165. Du principe de l’exécution musicale.
166. Musique d’aujourd’hui.
167. Où la musique est à l’aise.
168. Sentimentalité dans la musique.
169. En amis de la musique.
170. L’art dans le temps réservé au travail.
171. Les employés de la science et les autres.
172. Reconnaissance du talent.
173. Rire et sourire.
174. Entretien des malades.
175. La médiocrité comme masque.
176. Les patients.
177. Les meilleures plaisanteries.
178. Accessoires de toute vénération.
179. Le grand danger des savants.
180. Les maîtres à l’époque des livres.
181. La vanité considérée comme la chose la plus utile.
182. Pronostics de la culture.
183. La colère et la punition viennent à leur temps.
184. Origine des pessimistes.
185. La mort raisonnable.
186. Regardant en arrière.
187. La guerre comme remède.
188. Transplantation intellectuelle et corporelle comme remède.
189. L’arbre de l’humanité et la raison.
190. L’éloge du désintéressement et son origine.
191. « Temps d’obscurité ».

192. Le philosophe de l’opulence.
193. Les époques de la vie.
194. Le rêve.
195. Nature et science.
196. Vivre simplement.
197. Sommets et monticules.
198. La nature ne fait pas de bonds.
199. Proprement, il est vrai…
200. Le solitaire parle.
201. Fausse célébrité.
202. Touristes.
203. Trop et trop peu.
204. La fin et le but.
205. Neutralité de la grande nature.
206. Oublier les intentions.
207. Écliptique de l’idée.
208. Par quoi l’on aurait tout le monde contre soi.
209. Avoir honte de la richesse.
210. Excès d’arrogance.
211. Sur le terrain de la honte.
212. Sort de la moralité.
213. Le fanatique de la méfiance et sa garantie.
214. Livres européens.
215. Mode et moderne.
216. La « vertu allemande ».
217. Classique et romantique.
218. L’enseignement de la machine.
219. Pas sédentaire.
220. Réaction contre la culture des machines.
221. Le côté dangereux du rationalisme.
222. La passion au moyen âge.
223. Piller et économiser.
224. Âmes joyeuses.
225. Athènes déréglée.
226. Sagesse des Grecs.
227. « L’éternel Épicure ».
228. Le style de la supériorité.

229. Ceux qui s’enterrent.
230. Tyrans de l’esprit.
231. L’émigration la plus dangereuse.
232. La folie de l’État.
233. Contre ceux qui ne ménagent pas leurs yeux.
234. Grandes œuvres et grande foi.
235. L’homme sociable.
236. Fermer les yeux de l’esprit.
237. La vengeance la plus terrible.
238. L’impôt du luxe.
239. Pourquoi les mendiants vivent encore.
240. Pourquoi les mendiants vivent encore.
241. Comment le penseur utilise une conversation.
242. L’art de s’excuser.
243. Relations impossibles.
244. Le renard des renards.
245. Dans les relations intimes.
246. Le silence du dégoût.
247. Sérieux des affaires.
248. Ambigüité.
249. Positif et négatif.
250. Vengeance des filets vides.
251. Ne pas faire valoir son droit.
252. Porteurs de lumière.
253. Plus charitable.
254. Vers la lumière.
255. L’hypocondriaque.
256. Restituer.
257. Plus subtil qu’il n’est nécessaire.
258. Une espèce d’ombre clair.
259. Ne pas se venger ?
260. Erreur de ceux qui vénèrent.
261. Lettre.
262. Prévenir contre soi-même.
263. Chemin de l’égalité.
264. Calomnie.
265. Le ciel des enfants.

266. Les impatients.
267. Il n’y a pas d’éducateurs.
268. Compassion pour la jeunesse.
269. Les âges de la vie.
270. L’esprit des femmes dans la société actuelle.
271. Grand et périssable.
272. Sens du sacrifice.
273. Peu féminin.
274. Tempéraments masculins et féminins et la mortalité.
275. Le temps des constructions cyclopéennes.
276. Le droit de suffrage universel.
277. La mauvaise induction.
278. Prémisses de l’âge des machines.
279. Une entrave de la culture.
280. Plus de respect pour les compétences.
281. Le danger des rois.
282. Le professeur est un mal nécessaire.
283. La contribution de l’estime.
284. Les moyens pour arriver à la paix véritable.
285. La propriété peut-elle être équilibrée par la justice ?
286. La valeur du travail.
287. De l’étude du corps social.
288. En quoi la machine humilie.
289. Quarantaine de cent années.
290. Le partisan le plus dangereux.
291. La destinée de l’estomac.
292. Victoire de la démocratie.
293. But et moyens de la démocratie.
294. La circonspection et le succès.
295. Et in arcadia ego.
296. Calculer et mesurer.
297. Ne pas voir au mauvais moment.
298. La pratique du sage.
299. La fatigue de l’esprit.
300. « Une seule chose est nécessaire »[19].
301. Un témoignage d’amour.
302. Comment on cherche à corriger les mauvais

arguments.
303. La loyauté.
304. Homme !
305. La gymnastique la plus nécessaire.
306. Se perdre soi-même.
307. Quand il faut prendre congé.
308. À l’heure de midi.
309. Se garder de son peintre.
310. Les deux principes de la vie nouvelle.
311. Irritabilité dangereuse.
312. Destruction des illusions.
313. La monotonie du sage.
314. Ne pas être malade trop longtemps.
315. Avertissement aux enthousiastes.
316. Savoir se surprendre.
317. Opinions et poissons.
318. Signes de liberté et de contrainte.
319. Croire en soi-même.
320. Plus riche et plus pauvre, tout à la fois.
321. Comment il faut attaquer.
322. Mort.
323. Remords.
324. Devenir penseur.
325. Le meilleur remède.
326. Ne touchez pas !
327. La nature oubliée.
328. Profondeur et ennui.
329. Quand il est temps de se faire serment de fidélité.
330. Ceux qui prédisent le temps.
331. Constante accélération.
332. Trois bonnes choses.
333. Mourir pour la « vérité ».
334. Avoir sa taxe.
335. Morale pour ceux qui bâtissent.
336. Sophocléisme.
337. L’héroïsme.
338. Double de la nature.

339. Affabilité du sage.
340. Or.
341. Roue et frein.
342. Dérangements du penseur.
343. Avoir beaucoup d’esprit.
344. Comment il faut vaincre.
345. Illusion des esprits supérieurs.
346. Exigence de la vanité.
347. Digne d’un héros.
348. À quoi l'on peut mesurer la sagesse
349. L’erreur présentée d’une façon désagréable.
350. La maxime dorée.

NOTES de Henri Albert
1.
2.
3.
4.
5.
6.
7.
8.
9.
10.

Avant-propos

I.

Il ne faut parler que lorsque l'on n'a pas le droit de se taire, et ne parler que de ce que l'on a *surmonté* — tout le reste est bavardage, « littérature », manque de discipline. Mes écrits ne parlent que de mes victoires : j'y suis, « moi », avec tout ce qui m'était contraire, *ego ipsissimus*, oui même, s'il m'est permis d'employer une expression plus fière, *ego ipsissimum*. On le devine : j'ai beaucoup de choses — au-dessous de moi… Mais il fallut toujours du temps, de la santé, de l'espace, de la distance jusqu'à ce que naquît en moi le désir d'utiliser, en vue de la connaissance, un fait personnel que j'avais laissé derrière moi, une fatalité que je voulais après coup dévoiler, dépouiller, « représenter » (ou quelle que soit l'expression que l'on veuille employer). Dans ce sens, tous mes écrits, avec une seule exception il est vrai, doivent être *antidatés* — ils ne parlent toujours que de ce que j'ai derrière moi — : quelques-uns même, comme par exemple les trois premières *Considérations inactuelles*, remontent plus loin encore, en deçà de la période d'incubation d'un livre publié antérieurement (je veux parler de l'*Origine de la Tragédie*, un subtil observateur ne saurait l'ignorer). Cette explosion irritée contre le faux patriotisme allemand, la complaisance et l'avachissement de la langue chez David Strauss vieilli, un sentiment qui provoqua la première *Inactuelle* et me soulagea de pensées venues longtemps auparavant, lorsque, jeune étudiant, je vivais au milieu de la culture allemande, de la culture des philistins (je revendique la paternité de cette expression « philistin de la culture », dont on use et abuse aujourd'hui —) ; et ce que j'ai dit contre la « maladie historique », je l'ai exprimé comme quelqu'un qui avait appris à en guérir lentement et avec peine, et qui n'avait

nullement l'intention de renoncer dorénavant à « l'historisme » parce que jadis il en avait souffert. Lorsque, par la suite, je voulus, dans la troisième *Considération inactuelle*, exprimer la vénération que je portais à mon premier et seul éducateur, le *grand* Arthur Schopenhauer — je le ferais aujourd'hui encore, bien plus fortement et d'une façon plus personnelle — je me trouvais déjà, pour ma part, au milieu du scepticisme et de la décomposition morale, c'est-à-dire autant occupé à la critique qu'à l'approfondissement de tout pessimisme — je ne croyais plus « à rien du tout », comme dit le peuple, pas non plus à Schopenhauer : c'est à cette époque que naquit un mémoire, tenu secret jusqu'ici, *sur la vérité et le mensonge au sens extra-moral*. Mon discours solennel, mon apologie victorieuse en l'honneur de Wagner, à l'occasion de son triomphe de Bayreuth en 1876 — Bayreuth signifie la plus grande victoire que, jamais artiste ait remportée —, un ouvrage qui possède au plus haut point l'apparence de « l'actualité », n'était encore au fond qu'un hommage de reconnaissance à l'égard d'une tranche du passé, à l'égard de la plus belle période de calme, calme dangereux aussi, que j'aie rencontrée pendant mon voyage en mer… et c'était effectivement une séparation, un adieu. (Richard Wagner s'y est-il peut-être trompé lui-même ? Je ne le crois pas. Tant que l'on aime encore, on ne peint certainement pas de pareilles images ; on ne « considère » pas, on ne choisit pas un poste d'observation à distance, tel que le contemplateur doit le choisir. « Pour la contemplation, un mystérieux *antagonisme*, celui des regards qui se croisent, est indispensable » — est-il dit à la page 46 de l'ouvrage indiqué, avec un tour de phrase traître et mélancolique qui ne s'adressait peut-être qu'à un petit nombre de personnes.) Le sang-froid qu'il fallait pour *pouvoir* parler de ces longues années intermédiaires, passées dans la solitude de l'âme et dans la privation, ne me vint qu'avec l'ouvrage *Humain, trop humain*, à quoi cette seconde introduction doit encore être consacrée. Il plane au-dessus de lui — attendu que c'est un livre dédié « aux esprits libres » — quelque chose de cette froideur presque sereine et pleine de curiosité qui est le propre

du psychologue, cette froideur qui lui fait retenir une foule de choses douloureuses qui se trouvent déjà *derrière* lui, *au-dessous* de lui, pour les collectionner après coup et les fixer en quelque sorte d'une pointe d'épingle. Quoi d'étonnant si, durant un travail aussi piquant et aussi méticuleux, il coule à l'occasion un peu de sang, si le psychologue y garde du sang aux doigts, et peut-être pas seulement — aux doigts ?…

2.

Les *Opinions et Sentences mêlées*, comme le *Voyageur et son Ombre*, ont été publiées tout d'abord séparément, en continuation et appendice de ce livre humain, trop humain que je viens de nommer, « livre dédié aux esprits libres » : c'était en même temps la continuation et le redoublement d'une cure intellectuelle, je veux dire du traitement *anti-romantique*, tel que l'avait imaginé et administré mon instinct demeuré sain, pour combattre la maladie intermittente dont j'étais atteint : le romantisme sous sa forme la plus dangereuse. Puisse-t-on goûter maintenant, après six ans de guérison, les mêmes écrits réunis comme deuxième volume de *Humain, trop humain* : peut-être, ainsi réunis, présentent-ils leur enseignement avec plus de force et de précision, — une *doctrine de la santé* que je permettrai de recommander aux natures plus intellectuelles de la génération montante, comme *disciplina voluntatis*. Un pessimiste y prend la parole, un pessimiste qui souvent voulut jeter le manche après la cognée et qui toujours s'est remis à l'ouvrage, un pessimiste donc, avec la bonne volonté du pessimisme, et certainement plus un romantique : comment ? un esprit qui s'entend à cette ruse de serpent qui consiste à *changer de peau*, n'aurait-il pas le droit de donner une leçon aux pessimistes d'aujourd'hui, qui tous se trouvent encore en danger de romantisme ? Et, en tous les cas, de leur en indiquer la manière ?…

3.

Il était, en effet, grand temps de *prendre congé :* cela me fut démontré de suite. Richard Wagner, le plus victorieux en apparence, en réalité un romantique, caduc et désespéré, s'effondra soudain, irrémédiablement anéanti devant la sainte croix… Aucun Allemand n'avait-il donc alors d'yeux pour voir, de pitié dans la conscience, pour déplorer cet horrible spectacle ? Ai-je donc été le seul qu'il ait fait — *souffrir ?* N'importe, l'événement inattendu me jeta une lumière soudaine sur l'endroit que je venais de quitter, — et me donna aussi ce frisson de terreur que l'on ressent après avoir couru inconsciemment un immense danger. Lorsque je continuai seul ma route, je me mis à trembler. Peu de temps après je fus malade, plus que malade, fatigué, — fatigué par la continuelle désillusion au sujet de tout ce qui nous enthousiasmait encore, nous autres hommes modernes ; de la force, du travail, de l'espérance, de la jeunesse, de l'amour inutilement prodigués partout ; fatigué par dégoût de tout ce qu'il y a de féminisme et d'exaltation désordonnée dans ce romantisme, de toute cette menterie idéaliste et de cet amollissement de la conscience, qui de nouveau l'avaient emporté là sur l'un des plus braves ; fatigué enfin, et ce ne fut pas ma moindre fatigue, par la tristesse d'un impitoyable soupçon, — je pressentais qu'après cette désillusion j'allais être condamné à me défier plus encore, à mépriser plus profondément, à être plus absolument seul que jamais. Ma *tâche* — qu'était-elle devenue ? Comment ? n'était-ce pas maintenant comme si ma tâche se retirait de moi ? comme si, pour longtemps, je n'avais plus droit à elle ? Que faire pour supporter *cette* privation, la plus grande de toutes ? — Je commençai par *m'interdire*, radicalement et par principe, toute musique romantique, cet art ambigu, fanfaron, étouffant,

qui prive l’esprit de sa sévérité et de sa joie et qui fait pulluler toutes sortes de désirs vagues et d’envies spongieuses. « *lang|la|Cave musicam* », c’est aujourd’hui encore mon conseil à tous ceux qui sont assez virils pour tenir à la netteté dans les choses de l’esprit. Une pareille musique énerve, amollit, effémine, son « éternel féminin » nous attire en bas !… Mes premiers soupçons se sont alors dirigés *contre* la musique romantique, je pris mes précautions ; et si j’espérais encore quelque chose de la musique, c’était dans l’attente d’un musicien assez audacieux, assez méchant, assez méditerranéen et débordant de santé, pour prendre sur cette musique une immortelle *vengeance*. —

4.

Solitaire désormais et me méfiant jalousement de moi-même, je pris alors, et non sans colère, parti *contre* moi-même, et *pour* tout ce qui justement me faisait mal et m’était pénible : — c’est ainsi que j’ai retrouvé le chemin de ce pessimisme intrépide qui est le contraire de toutes les hâbleries romantiques, et aussi, comme il me semble, le chemin vers moi-même, — le chemin de *ma* tâche. Ce quelque chose de caché et de dominateur qui longtemps pour nous demeure innommé, jusqu’à ce qu’enfin nous découvrions que c’est là notre tâche, — ce tyran prend sur nous et en nous une terrible revanche, à chaque tentative que nous faisons pour l’éviter et pour lui échapper, à chaque décision prématurée, à chaque essai pour nous assimiler à ceux dont nous ne faisons point partie, chaque fois que nous nous adonnons à une occupation, si estimable soit-elle, qui nous détourne de notre objet principal, — et il se venge même de chacune de nos vertus qui voudrait nous protéger contre la rigueur de notre responsabilité la plus intime. La maladie est chaque fois le contrecoup de nos doutes, quand notre droit et notre tâche nous paraissent incertains, — quand nous commençons à nous relâcher quelque peu. Chose étrange et terrible en même temps ! Ce sont nos *allègements* qu’il nous faut expier le plus durement ! Et si, plus tard, nous voulons revenir à la santé, il ne nous reste pas de choix : nous devons nous charger plus *lourdement* que nous ne l’avons jamais été…

5.

— C’est alors seulement que j’appris ce langage d’ermite, à quoi ne s’entendent que les plus silencieux et les plus souffrants : je parlai sans témoins, ou plutôt avec l’indifférence vis-à-vis des témoins, pour ne pas souffrir du silence, je parlai de choses qui ne me regardaient pas, mais sur le ton que j'aurais pris si elles m’avaient regardé. J’appris l’art de me donner pour joyeux, objectif, curieux, et avant tout bien portant et méchant, — c’est là, me semble-t-il, du « bon goût » chez un malade. Un œil plus subtil cependant, animé d’une sympathie particulière, s’apercevra peut-être de ce qui fait le charme de cet écrit : — entendre parler un homme qui souffre et se prive, comme s’il ne souffrait et ne se privait *pas*. Ici l’équilibre en face de la vie, le sang-froid et même la reconnaissance à l’égard de la vie doivent être maintenus, ici domine une volonté sévère, fière, toujours en éveil, sans cesse irritable, une volonté qui s’est imposé la tâche de défendre la vie contre la douleur et d’extirper toutes les conclusions qui naissent comme des champignons vénéneux sur le sol de la douleur, de la déception, du dégoût, de l’esseulement et d’autres terrains marécageux. Un pessimiste trouverait peut-être là des indications précieuses pour s’examiner soi-même, — car c’est alors que j’ai pu m’arracher cette phrase : « Un homme qui souffre n’a pas encore *droit* au pessimisme ! » Alors je livrais en moi-même une campagne pénible et patiente contre le penchant foncièrement antiscientifique de tout pessimisme romantique, qui veut transformer quelques expériences personnelles en jugements universels, les amplifiant jusqu’à vouloir condamner le monde… en un mot, je fis faire un *tour* à mon regard. L’optimisme en vue d’une guérison, pour avoir le *droit* de redevenir pessimiste une fois ou l’autre — comprenez-vous

cela ? Pareil à un médecin qui place son malade dans un entourage absolument étranger, pour l'écarter de tout ce qu'il laisse derrière lui — ses soucis, ses amis, ses lettres, ses devoirs, ses sottises, les tourments de sa mémoire — pour lui apprendre à tendre les mains et les sens vers une nourriture nouvelle, un nouveau soleil et un nouvel avenir ; ainsi je me suis forcé, médecin et malade tout à la fois, à un *climat de l'âme*, contraire à mon âme ancienne, et non encore expérimenté ; je me suis forcé surtout à une excursion lointaine à l'étranger, dans ce qui est étrange, à une curiosité tendue vers toute espèce de choses étranges… Il s'en suivit un long vagabondage, fait de recherches et de changements, une répugnance contre toute espèce d'arrêt, contre les lourdes affirmations et négations ; de même une diététique et une discipline qui rendraient aussi facile que possible à l'esprit de courir au loin, de voler haut et, avant tout, de s'envoler toujours à nouveau. De fait, c'était là un minimum de vie, une séparation de toute convoitise grossière, une indépendance au milieu de toutes sortes de disgrâces extérieures, avec la fierté de *pouvoir* vivre au milieu de ces disgrâces ; un peu de cynisme peut-être, quelque chose du fameux « tonneau », mais certainement aussi le bonheur du grillon, la sérénité du grillon, beaucoup de silence, de lumière, de folie très subtile, d'exaltation cachée — tout cela finit par produire un grand affermissement intellectuel, une joie et une plénitude grandissantes dans la santé. La vie elle-même nous *récompense* de notre volonté opiniâtre vers la vie, de cette longue guerre, telle que je l'ai menée alors, contre le pessimisme de la lassitude ; elle nous récompense déjà de tout regard attentif que lui jette notre reconnaissance, qui ne laisse échapper aucune offrande de la vie, fût-ce même la plus petite et la plus passagère. Elle nous rend en retour la plus grande offrande qu'elle puisse donner, — elle nous rend *notre tâche*. —

6.

— Cet événement de ma vie — l'histoire d'une maladie et d'une guérison, car cela finit par une guérison — n'a-t-il été qu'un événement à moi personnel ? Cela n'a-t-il été que *mon* « humain, trop humain » ? Je suis tenté de croire aujourd'hui le contraire ; je commence à penser et je pense toujours plus que mes livres de voyage n'ont pas été rédigés pour moi seul, comme il me semble parfois. — Puis-je, après six ans d'une conviction toujours grandissante, les envoyer à nouveau s'essayer en route ? Puis-je recommander particulièrement de les prendre à cœur, à ceux qui s'affligent d'un « passé » et qui ont assez d'esprit de reste pour souffrir aussi de l'*esprit* de leur passé ? Mais avant tout à vous, qui avez la tâche la plus dure, hommes rares, intellectuels et courageux, vous les plus exposés de tous, qui devez être la *conscience* de l'âme moderne et, comme tels, posséder sa *science*, vous chez qui se rassemble tout ce qu'il peut y avoir aujourd'hui de maladies, de poisons, de dangers, — vous dont c'est la destinée d'être plus malades que n'importe quel individu, parce que vous n'êtes pas seulement des « individus »..., vous, dont c'est la consolation de connaitre le chemin d'une santé *nouvelle*, et hélas ! de suivre ce chemin, d'une santé de demain et d'après-demain, prédestinés et victorieux comme vous l'êtes, vainqueurs du temps, vous les mieux portants et les plus forts, vous autres *bons* Européens ! —

7.

— Qu’il me soit permis, pour finir, de résumer encore dans une formule mon opposition contre le *pessimisme romantique*, c’est-à-dire le pessimisme des indigents, des malvenus, des vaincus : il existe une volonté du tragique et du pessimisme qui est un signe de sévérité tout autant que de vigueur intellectuelle (goût, sentiment, conscience). Avec cette volonté au cœur on ne craint pas ce qu’il y a de redoutable et de problématique dans toute espèce d’existence ; on y recherche même ces qualités. Derrière une pareille volonté il y a le courage, la fierté, le désir d’un *grand* ennemi. Ce fut là d’abord *ma* perspective pessimiste, — une nouvelle perspective, comme il me semble ? une perspective qui, aujourd’hui encore, est nouvelle et étrange ? Jusqu’à présent, je m’en tiens à elle, et, si l’on veut m’en croire, tant pour moi que (à l’occasion du moins) contre moi… Voulez-vous que cela soit démontré ? Mais quoi encore, si ce n’est cela, aurait été démontré dans cette longue préface ?

Sils-Maria, Engadine supérieure.

Septembre 1886.

PREMIÈRE PARTIE – OPINIONS ET SENTENCES MÊLÉES

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

1. À ceux que la philosophie a déçus.

Si jusqu’à présent vous avez cru à la valeur supérieure de la vie et si vous vous voyez déçus maintenant, faut-il donc vous débarrasser de la vie au plus vil prix ?

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

2. Être gâté.

On peut aussi être gâté pour ce qui concerne la clarté des idées. Combien vous dégoûtent alors les rapports avec ces gens obscurs et nébuleux, qui aspirent et qui pressentent ! Combien paraît ridicule, sans être réjouissant, leur éternel papillonnement, leur chasse perpétuelle, sans qu’ils parviennent véritablement à voler et à attraper quelque chose !

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

3. Les prétendants de la réalité.

Celui qui finit par s’apercevoir combien et combien longtemps il a été dupé, embrasse, par dépit, la réalité même la plus laide : en sorte que, si l’on considère le monde dans son ensemble, c’est à la réalité que sont échus au cours des siècles les meilleurs prétendants, — car ce sont les meilleurs qui ont été dupés le mieux et le plus longtemps.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

4. Progrès de la pensée libre.

Il n’y a pas de meilleur moyen pour rendre intelligible la différence qu’il y a entre la libre pensée de jadis et la pensée libre d’aujourd’hui que de se souvenir d’un axiome célèbre. Pour l’imaginer et le formuler il fallut toute l’intrépidité du siècle dernier, et pourtant, mesuré selon notre expérience d’aujourd’hui, il devient une naïveté involontaire, — je veux parler de l’axiome de Voltaire : « *Croyez-moi, mon ami, l’erreur aussi a son mérite.* »

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

5. Un péché originel des philosophes.

Les philosophes se sont emparés de tous temps des axiomes de ceux qui étudient les hommes (moralistes) ; il les ont *corrompus*, en les prenant dans un sens absolu et en voulant démontrer la nécessité de ce que ceux-ci n'avaient considéré que comme indication approximative, ou même seulement comme la vérité particulière à une ville ou à un pays pendant une dizaine d'années — ; mais par là les philosophes croyaient s'élever au-dessus des moralistes. C'est ainsi que l'on trouvera, comme bases des célèbres doctrines de Schopenhauer concernant la primauté de la volonté sur l'intellect, l'invariabilité du caractère, la négativité de la joie — qui toutes, telles qu'il les entend, sont des erreurs — des principes de sagesse populaire érigés en vérités par des moralistes. Le mot « volonté » que Schopenhauer transforma pour en faire une désignation commune à plusieurs conditions humaines, l'introduisant dans le langage là où il y avait une lacune, à son grand profit personnel, pour autant qu'il était moraliste — dès lors il put parler de la « volonté » le mot de la même façon dont Pascal en avait parlé —, le mot « volonté » chez Schopenhauer dégénéra entre les mains de son inventeur, à cause de sa rage philosophique des généralisations, pour le plus grand malheur de la science : car c'est faire de cette volonté une métaphore poétique que de prétendre attribuer à toutes les choses de la nature une volonté ; enfin, on en a abusé par une fausse objectivation, en vue de l'utiliser à toutes sortes d'excès mystiques — et tous les philosophes à la mode répètent et semblent savoir exactement que toutes choses n'ont qu'une seule volonté et qu'elles sont même cette seule volonté (ce qui voudrait dire, d'après la description que l'on donne de cette volonté une et universelle, que l'on veut absolument avoir pour Dieu le *stupide démon*).

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

6. Contre les imaginatifs.

L’imaginatif nie la vérité devant lui-même, le menteur seulement devant les autres.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

7. Inimitié contre la lumière.

Si l’on fait comprendre à quelqu’un qu’au sens strict il ne peut jamais parler de vérité, mais seulement de probabilité et des degrés de la probabilité, on découvre généralement, à la joie non dissimulée de celui que l’on instruit ainsi, combien les hommes préfèrent l’incertitude de l’horizon intellectuel, et combien, au fond de leur âme, ils *haïssent* la vérité à cause de sa précision. — Cela tient-il à ce qu’ils craignent tous secrètement que l’on fasse une fois tomber sur eux-mêmes, avec trop d’intensité, la lumière de la vérité ? Ils veulent signifier quelque chose, par conséquent on ne doit pas savoir exactement ce qu’ils sont ? Ou bien n’est-ce que la crainte d’un jour trop clair, auquel leur âme de chauve-souris crépusculaire et facile à éblouir n’est pas habituée, en sorte qu’il leur faut haïr ce jour ?

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

8. Scepticisme chrétien.

On présente maintenant volontiers Pilate, avec sa question « qu’est-ce que la vérité ? » comme avocat du Christ, et cela pour mettre en suspicion tout ce qui est connu et connaissable, le faire passer pour apparence, afin de pouvoir dresser sur l’horrible fond de l’impossibilité-de-savoir : la Croix !

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

9. La « loi de la nature » une superstition.

Si vous parlez avec tant d’enthousiasme de la conformité aux lois qui existent dans la nature, il faut que vous admettiez soit que, par une obéissance librement consentie et soumise à elle-même, les choses naturelles suivent leurs lois — en quel cas vous admirez donc la moralité de la nature — ; soit que vous évoquiez l’idée d’un mécanicien créateur qui a fabriqué la pendule la plus ingénieuse en y plaçant, en guise d’ornements, les êtres vivants. — La nécessité dans la nature devient plus humaine par l’expression « conformité aux lois », c’est le dernier refuge de la rêverie mythologique.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

10. Échu à l’histoire.

Les philosophes voilés et les obscurcisseurs du monde, donc tous les métaphysiciens d’un sel plus ou moins gros, sont pris de douleurs, aux yeux, aux oreilles ou aux dents, lorsqu’ils commencent à soupçonner qu’il y a quelque réalité dans cet axiome affirmant que toute la philosophie est tombée maintenant dans le domaine de l’histoire. On peut leur pardonner à cause de leur chagrin, s’ils jettent des pierres et des immondices à celui qui parle ainsi : mais il se peut que la doctrine elle-même en devienne pour un temps malpropre et insignifiante et perde de son effet.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

11. Le pessimiste de l’intellect.

L’homme véritablement libre par l’esprit pensera aussi très librement au sujet de l’esprit lui-même et ne se cachera pas ce qu’il peut y avoir de grave dans les sources et la direction de celui-ci. C’est pourquoi les autres le considéreront peut-être comme le pire ennemi de la libre pensée et lui appliqueront ce terme de mépris « pessimiste de l’intellect » qui doit mettre en garde contre lui : habitués comme ils sont à ne point nommer quelqu’un d’après sa force et sa vertu dominante, mais d’après ce qui leur parait le plus étrange en lui.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

12. Besace des métaphysiciens.

Il ne faut pas répondre du tout à ceux qui parlent avec tant de fanfaronnade de ce que leur métaphysique a de scientifique ; il suffit de farfouiller dans le paquet qu'ils dissimulent derrière leur dos avec tant de pudeur ; si l'on réussit à le défaire quelque peu on amènera à la lumière, à leur plus grande honte, le résultat de ce scientifisme : un tout petit bon Dieu, une aimable immortalité, peut-être un peu de spiritisme et certainement tout l'amas confus des misères d'un pauvre pécheur et de l'orgueil du pharisien.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

13. La connaissance nuisible à l’occasion.

L’utilité qu’apporte une recherche absolue de la vérité est sans cesse démontrée au centuple, tellement qu’il faut s’accommoder sans hésiter des choses nuisibles, légères et rares, en somme, dont l’individu peut avoir à souffrir à cause de cette recherche. Il est impossible d’éviter les risques que court le chimiste qui peut se brûler ou s’empoisonner à l’occasion de ses expériences. — Ce que l’on peut dire du chimiste s’applique à toute notre civilisation : d’où il résulte clairement, soit dit en passant, combien il importe, pour celle-ci, d’avoir toujours en réserve des baumes pour les blessures et des contrepoisons.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

14. Ce dont le philistin a besoin.

Le philistin croit que ce qui lui est le plus nécessaire c’est un chiffon de pourpre ou un turban de métaphysique, et il ne veut absolument pas se les laisser arracher : et pourtant on le trouverait moins ridicule sans ces oripeaux.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

15. Les exaltés.

Par tout ce que les exaltés disent en faveur de leur évangile ou de leur maître ils se défendent eux-mêmes, bien qu'ils aient l'air de s'ériger en juges (et non point en accusés), car involontairement on leur fait souvenir, presque à chaque instant, qu'ils sont des exceptions qui ont besoin de se légitimer.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

16. Le bien induit à la vie. —

Toutes les choses bonnes sont de forts stimulants en faveur de la vie, c’est même le cas de tout bon livre, écrit contre la vie.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

17. Bonheur de l’historien.

« Lorsque nous entendons parler les métaphysiciens subtils et les hallucinés de l’arrière-monde, nous comprenons, il est vrai, que nous autres, nous sommes les « pauvres d’esprit », mais aussi que c’est à nous qu’appartient le royaume du changement, avec le printemps et l’automne, l’hiver et l’été, et que c’est à ceux-ci qu’appartient l’arrière-monde avec ses brouillards sans fin, ses ombres grises et froides. » — C’est ce que se prit à dire quelqu’un qui se promenait sous le soleil du matin : quelqu’un qui, en étudiant l’histoire, sentait se transformer sans cesse, non seulement son esprit, mais encore son cœur, et qui, en opposition avec les métaphysiciens, est heureux d’abriter en lui, non pas une âme immortelle, mais beaucoup d’âmes mortelles.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

18. Trois espèces de penseurs.

Il y a des sources minérales qui jaillissent, il y en a d’autres qui coulent, et d’autres encore qui ne viennent que goutte par goutte ; dans le même sens il y a trois espèces de penseurs. Le profane les évalue selon la capacité de l’eau, le connaisseur en examine la teneur, et les juge par conséquent d’après ce qui en eux n’est *pas* de l’eau.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

19. L’image de la vie.

Vouloir peindre l’image de la vie, cette tâche, bien que présentée par les poètes et les philosophes, n’en est pas moins insensée : sous la main des plus grands peintres et penseurs il ne s’est jamais formé que des images et des esquisses *tirées d’une* vie, c’est-à-dire de leur propre vie — et il ne saurait en être autrement. Dans une chose qui est en plein devenir, une autre chose qui devient ne saurait se refléter d’une façon fixe et durable, comme « la » vie.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

20. La vérité ne tolère pas d’autres dieux.

La foi en la vérité commence avec le doute de toutes les « vérités » en quoi l’on a cru jusqu’à présent.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

21. Sur quoi l’on exige le silence.

Si l’on parle de la libre pensée comme d’une expédition très dangereuse au milieu des glaciers et des mers polaires, ceux qui ne veulent pas s’engager dans la même voie sont offensés, comme si on leur avait reproché leur hésitation ou leurs jambes trop faibles. Quand nous ne nous sentons pas à la hauteur d’une chose difficile, nous ne tolérons pas qu’elle soit mentionnée devant nous.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

22. *Historia in nuce.*

La parodie la plus sérieuse que j’aie jamais entendue est celle-ci : Au commencement était le non-sens, et le non-sens *était,* par Dieu ! et Dieu (divin) était le non-sens.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

23. Incurable.

L’idéaliste est incorrigible on le jette hors de son ciel il s’arrange avec l’enfer un idéal. Créez-lui une déception et vous verrez qu’il ne met pas moins d’ardeur à embrasser sa déception qu’il n’en mettait il y a peu de temps à se draper de son espérance. Dans la mesure où son penchant appartient aux grands penchants incurables de la nature humaine, il peut provoquer des destinées tragiques et devenir plus tard l’objet de tragédies : en cela il touche à ce qu’il y a d’incurable, d’inévitable, d’irrémissible dans la destinée et le caractère humains.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

24. Les applaudissements sont une continuation du spectacle.

L’air radieux et le sourire bienveillant, c’est la façon d’approbation que l’un donne à la grande comédie du monde et de l’existence, — mais c’est en même temps une comédie dans la comédie qui doit entraîner les autres spectateurs au « *plaudite, amici* ».

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

25. Courage de l’ennui.

Celui qui n’a pas le courage de permettre que l’on trouve ennuyeux son œuvre et lui-même, n’est certainement pas un esprit de premier ordre, que ce soit dans les arts ou dans les sciences. — Un esprit moqueur qui, par exception, serait aussi un penseur, en jetant un regard sur le monde et l’histoire, pourrait ajouter : « Dieu n’a pas ce courage ; il a voulu rendre toutes choses intéressantes et il les a faites ainsi. »

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

26. De la plus intime expérience du penseur.

Rien n’est plus difficile pour un homme que de saisir une chose d’une façon impersonnelle : je veux dire d’y voir précisément une chose et non pas une *personne* : on peut même se demander si, d’une façon générale, il lui est possible de suspendre, ne fût-ce que pendant un instant le mécanisme de son instinct qui crée et imagine des personnes. Dans ses rapports avec les *pensées*, même les plus abstraites, il se comporte comme si elles étaient des individus avec lesquels on est forcé de lutter ou de prendre partie, des individus que l’on garde, soigne et élève. Écoutons ou guettons-nous nous-mêmes dans la minute où nous entendons ou trouvons un axiome nouveau pour nous. Peut-être nous déplaît-il parce qu’il se présente avec tant de hauteur et d’orgueil : inconsciemment nous nous demandons si nous ne devons pas lui opposer un ennemi ou bien lui adjoindre un « peut-être » ou un « parfois » ; le petit mot « probable » nous donne même satisfaction, parce qu’il brise la tyrannie personnelle de l’absolu qui nous importune. Lorsque, par contre, cet axiome nouveau nous apparaît sous une forme plus atténuée, tolérant et humble comme il convient, se jetant, en quelque sorte, dans les bras de la contradiction, nous avançons un autre exemple de notre souveraineté : car comment saurions-nous ne pas venir en aide à cet être faible, le caresser et le nourrir, lui donner de la force et de la plénitude et même une apparence de vérité et d’absolu ? Nous est-il possible de nous comporter à son égard d’une façon naturelle, chevaleresque ou compatissante ? — Ailleurs encore nous voyons d’une part un jugement et d’autre part un autre jugement, éloignés l’un de l’autre, sans qu’ils soient liés et sans qu’ils tendent à se rapprocher : alors une idée nous chatouille, nous nous informons s’il n’y aurait pas un mariage à faire, une *conclusion* à tirer, nous avons le sentiment vague qu’au cas où cette conclusion aurait une suite l’honneur en reviendrait non

seulement aux deux jugements unis par le mariage, mais encore à l'auteur de ce mariage. Si, par contre, on ne peut s'attaquer à cette idée ni par l'entêtement et le mauvais vouloir, ni par la bienveillance (si on la tient pour *vraie* —), on s'y soumet, et on lui rend hommage comme à un guide et un chef, on lui accorde une place d'honneur et on n'en parle pas sans pompe et fierté ; car *son* éclat rejaillit sur vous. Malheur à celui qui voudrait l'obscurcir ! Mais il arrive aussi que cette autorité devienne un jour scabreuse pour nous : — alors, nous qui sommes des infatigables faiseurs de rois (*king-makers*) dans le domaine de l'esprit, nous chassons du trône l'idée élue et y élevons en hâte son adversaire. Considérez cela et faites un pas de plus dans votre pensée : certes, personne ne parlera plus d'un « besoin de connaissance en soi » ! Pourquoi donc l'homme préfère-t-il le vrai au non vrai, dans cette lutte *secrète* avec les *idées-personnes*, dans ce mariage des idées, mariage demeuré le plus souvent caché, dans cette fondation d'États sur le domaine de la pensée, dans cette éducation et cette assistance de la pensée ? Pour la même raison qui lui fait rendre justice dans ses rapports avec des personnes véritables : *maintenant* par habitude, héritage et éducation, *primitivement* parce que le vrai — comme aussi l'équitable et le juste — est plus *utile* et rapporte plus d'*honneurs* que le non-vrai. Car, dans le domaine de la pensée, il est difficile de maintenir la *puissance* et la *réputation*, lorsque celles-ci s'édifient sur l'erreur et le mensonge : le sentiment qu'un pareil édifice pourrait s'effondrer une fois est *humiliant* pour la conscience de son architecte ; l'architecte a honte de la fragilité de son matériel, et, parce qu'il se considère *lui-même* comme plus *important* que le reste du monde, il ne voudrait rien exécuter qui ne fût plus *durable* que le reste du monde. Dans son désir de la vérité, il embrasse la foi en l'immortalité personnelle, c'est-à-dire la pensée la plus orgueilleuse et la plus altière qu'il y ait, car elle est liée intimement à l'arrière-pensée « *pereat mundus, dum ego salvus sim !* » Son œuvre est devenue pour lui son *ego*, il se transforme lui-même en une chose impérissable, qui affronte toute autre chose ; c'est sa

fierté incommensurable qui ne veut se servir, pour son œuvre, que des pierres les meilleures et les plus dures, donc de vérités, ou de ce qu'il tient pour tel. À bon droit, on a de tous temps appelé l'*orgueil* « le vice de ceux qui savent », — mais la vérité et son prestige seraient en mauvaise posture, sur la terre, sans ce vice fécond. C'est dans le fait que nous *craignons* nos propres idées, nos propres paroles, mais aussi que nous nous y *vénérons* nous-mêmes, leur attribuant involontairement la faculté de pouvoir nous récompenser, nous mépriser, nous louer et nous blâmer, donc dans le fait que nous sommes en relation avec elles, comme avec des personnes libres et intellectuelles, des puissances indépendantes, d'égal à égal — c'est dans ce fait que le singulier phénomène que j'ai appelé « conscience intellectuelle » a ses racines. C'est donc encore une chose morale, d'un ordre supérieur, qui est sortie d'une racine vulgaire.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

27. Les obscurantistes.

L’essentiel, dans la magie noire des obscurantistes, ce n’est pas qu’elle veut troubler les cerveaux, mais qu’elle tend à noircir l’image du monde et à obscurcir notre *idée de l’existence*. Il est vrai que, pour arriver à cette fin, l’obscurantisme s’applique souvent à empêcher l’émancipation des esprits, mais, dans certains cas, il use précisément du moyen opposé et cherche, par l’extrême affinement de l’intelligence, à engendrer la satiété. Les métaphysiciens subtils qui préparent le scepticisme et qui, par leur extrême sagacité, invitent à la méfiance envers la sagacité, sont d’excellents instruments d’un obscurantisme plus raffiné. Est-il possible de pouvoir faire servir à cette fin Kant lui-même ? Je dirai plus est-il possible que, d’après sa propre déclaration demeurée tristement fameuse, il ait *voulu* lui-même quelque chose de semblable, du moins d’une façon passagère : ouvrir une route à la *foi*, en assignant ses limites à la science ? — Il est vrai qu’il n’y a pas réussi, lui pas plus que ses successeurs dans les sentiers de loup et de renard de cet obscurantisme très raffiné et très dangereux — c’est même le plus dangereux de tous : car la magie noire apparaît ici avec une auréole de lumière.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

28. Quelle espèce de philosophie fait périr l’art.

Si les brumes d’une philosophie métaphysico-mystique réussissent à rendre *opaques* tous les phénomènes esthétiques, il s’en suit qu’il est impossible d’*évaluer* ces phénomènes en les jugeant les uns par les autres, car chacun séparément est inexplicable. Mais s’il n’est plus possible de comparer, pour aboutir à une estimation, il finit par en résulter une *absence* complète de *critique*, un aveugle laisser-aller ; il en résulte de plus un affaiblissement continuel de la *jouissance* que procure l’art (cette jouissance qui ne se distingue de la brutale satisfaction d’un besoin que par un goût raffiné à l’extrême et un sens aigu de la nuance). Mais plus la jouissance diminuera, plus se transformera le désir de l’art, pour s’abaisser de nouveau à un simple appétit, à quoi l’artiste cherche, dès lors, à subvenir par une nourriture toujours plus grossière.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

29. À Gethsémané.

Ce qu’un penseur peut dire de plus douloureux à un artiste c’est : « Ne pouvez-vous pas *veiller* pendant une heure *avec moi ?* »**[11]**

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

30. Au métier à tisser.

Il y a un petit nombre de gens qui prennent plaisir à débrouiller le tissu des choses et à défaire les mailles, mais un grand nombre travaille à rencontre de cette tâche (par exemple tous les artistes et les femmes). Ils s’appliquent à refaire les nœuds à l’infini et à embrouiller les fils, de telle sorte que les choses comprises deviennent incompréhensibles. Quoiqu’il advienne, les mailles et les tissus auront toujours l’air un peu malpropres, parce que trop de mains y travaillent et arrachent les fils.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

31. Dans le désert de la science.

À l’homme scientifique apparaissent, durant ses marches humbles et pénibles qui sont, hélas ! fort souvent des marches à travers le désert, ces merveilleux mirages que l’on appelle « systèmes philosophiques » : ils montrent, à portée de la main, avec la force magique de l’illusion, la solution de toutes les énigmes et la coupe rafraîchissante de la véritable boisson de vie ; le cœur palpite de joie et l’homme fatigué touche déjà presque des lèvres la récompense de sa peine et de sa persévérance scientifiques, en sorte qu’il va presque involontairement, toujours de l’avant. Il est vrai que certaines natures s’arrêtent comme étourdies par le beau mirage : alors le désert les engloutit et elles sont mortes pour la science. D’autres natures encore, celles qui ont souvent fait l’expérience de ces consolations subjectives, sont prises d’un extrême découragement et maudissent le goût de sel que ces apparitions laissent à la bouche et d’où il résulte une soif ardente — sans que seulement un pas vous rapproche d’une source quelconque.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

32. La prétendue « vérité vraie ».

Le poète fait semblant de connaître à fond les différentes professions, comme par exemple celle de général, de tisserand, de marin et toutes les choses qui les concernent. Il se comporte comme s'il *savait*. En expliquant les destinées et les actes humains, il a l'air d'avoir été présent, lorsque fut tissée la trame du monde : en ce sens c'est un imposteur. Il accomplit ses duperies devant des *ignorants* — c'est pourquoi elles lui réussissent : ceux-ci le louent de son savoir réel et profond et l'induisent enfin à croire qu'il connaît véritablement les choses aussi bien que les spécialistes, qui les connaissent et les exécutent, et mémo aussi bien que la grande Araignée du monde. L'imposteur finit donc par être de bonne foi et par croire en sa véracité. Les hommes sensibles vont même jusqu'à lui dire en plein visage qu'il possède la vérité et la véridicité *supérieures*, — car il arrive parfois à ceux-ci d'être momentanément fatigués de la réalité ; ils prennent alors le rêve poétique pour un relai bienfaisant, une nuit de repos, salutaire au cerveau et au cœur. Ce que le poète voit en rêve leur paraît maintenant d'une valeur supérieure parce que, comme je l'ai dit, ils en éprouvent un sentiment bienfaisant, et toujours les hommes ont cru que ce qui semblait être plus précieux était ce qu'il y avait de plus vrai, de plus réel. Les poètes qui ont *conscience* de ce pouvoir, à eux propre, s'appliquent avec intention à calomnier ce que l'on appelle généralement réalité et à lui donner le caractère de l'incertitude, de l'apparence, de l'inauthenticité, de ce qui s'égare dans le péché, la douleur et l'illusion ; ils utilisent tous les doutes au sujet des limites de la connaissance, tous les excès du scepticisme, pour draper autour des choses le voile de l'incertitude : afin que, après qu'ils ont accompli cet obscurcissement, l'on interprète, sans hésitation, leurs tours de magie et leurs évocations comme la voie de la « vérité vraie ») de la « réalité réelle ».

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

33. Vouloir être juste et vouloir être juge.

Schopenhauer, dont la grande expérience dans les choses humaines et trop humaines, dont le sens instinctif des faits ont été plus ou moins entravés par la peau de léopard de sa métaphysique (cette peau qu'il faut d'abord lui enlever, pour découvrir en-dessous un véritable génie de moraliste) : Schopenhauer, dis-je, fait cette excellente distinction qui lui donnera raison bien plus qu'il n'osait se l'avouer à lui-même : « La connaissance de la sévère nécessité des actes humains est la ligne qui sépare les *cerveaux philosophiques* des *autres*. » Il entrava lui-même cette compréhension profonde qu'il s'ouvrit une fois, par ce préjugé commun aux hommes moraux (non point aux moralistes) et qu'il exprime ainsi, sur un ton candide et fervent : « L'éclaircissement ultime et véritable sur le sens intime de l'ensemble des choses est nécessairement en étroite corrélation avec la signification éthique des actes humains. » — Cette nécessité ne saute nullement aux yeux : bien au contraire, elle est réfutée par cet axiome de la sévère nécessité des actions humaines, c'est-à-dire de l'absolue contrainte et irresponsabilité de la volonté. Les cerveaux philosophiques se distingueront donc des autres par leur incrédulité pour ce qui en est de la signification métaphysique de la morale : et cela créerait un gouffre profond et infranchissable qui ne ressemblerait en rien à celui qui sépare les « gens instruits » des « ignorants » et dont on se plaint tant de nos jours. Il est vrai qu'il faudra que l'on reconnaisse encore pour inutiles maintes portes de sortie que se sont ménagées à eux-mêmes des « cerveaux philosophiques » comme Schopenhauer : *aucune* de ces portes ne mène au grand air, dans l'atmosphère du libre arbitre ; chacune de celles par où l'on s'est échappé jusqu'à présent, s'ouvre sur un espace fermé : le mur d'airain de la fatalité : nous *sommes* en prison, nous ne pouvons que nous *rêver* libres et non point nous *rendre* libres. On ne pourra plus résister longtemps à cette certitude, les attitudes

désespérées et incroyables de ceux qui l'attaquent et font de vaines contorsions pour continuer la lutte le démontrent. — Voilà, à peu près, ce qui se passe maintenant dans leur esprit : « Personne ne serait responsable ? Et partout il y a le péché et le sentiment du péché ? Mais il faut bien que quelqu'un soit le pécheur : s'il est impossible et s'il n'est plus permis d'accuser et de juger l'individu, cette pauvre vague dans le flot nécessaire du devenir, — eh bien ! que ce soit le flot lui-même, le devenir, que l'on considère comme coupable : car là il y a libre arbitre, là on peut accuser, condamner, expier et faire pénitence : *que ce soit donc Dieu, le pêcheur et l'homme son sauveur :* que l'histoire soit à la fois culpabilité, condamnation et suicide ; que le malfaiteur devienne son propre bourreau ! » — Ce *christianisme placé la tête à l'envers* — que serait-ce, si ce n'était cela ? — est la dernière reprise dans la lutte de la doctrine de la moralité absolue avec celle de la contrainte absolue, — et ce serait là une chose épouvantable si c'était *autre chose* qu'une *grimace logique*, le geste horrible d'une idée qui succombe, — peut-être le spasme d'agonie du cœur désespéré, avide de salut, à qui la folie murmure : « Voici, tu es l'agneau qui porte les péchés de Dieu. » — Il y a une erreur, non seulement dans le sentiment : « je suis responsable », mais encore dans cette opposition : « je ne le suis pas, mais il faut pourtant que ce soit quelqu'un ». — Mais c'est cela qui n'est pas vrai ! Il faut donc que le philosophe dise comme le Christ : « Ne jugez point ! » Et la dernière distinction entre les cerveaux philosophiques et les autres, ce serait que les premiers veulent *être justes* tandis que les seconds veulent *être* juges.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

34. Sacrifice.

Vous considérez le sacrifice comme le signe distinctif de l’action morale ? — Réfléchissez donc s’il n’y a pas un côté de sacrifice dans chaque acte effectué d’une façon réfléchie, qu’il soit bon ou mauvais.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

35. Contre les inquisiteurs de la morale.

Il faut savoir tout ce dont un homme est capable, en bien et en mal, dans l’idée qu’il se fait des choses et dans leur exécution, pour pouvoir apprécier le développement et l’aboutissant de sa nature morale. Mais connaître cela est impossible.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

36. Dent de serpent.

Nous ne savons pas si nous avons une dent de serpent avant que quelqu’un ait placé son talon sur nous. Une femme ou une mère dirait : avant que quelqu’un ait placé son talon sur ce qui nous est cher, sur notre enfant. — Notre caractère est déterminé plus encore par l’absence de certains événements que par ce que l’on a vécu.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

37. La duperie en amour.

On oublie volontairement certaines choses de son passé, on se les sort de la tête avec intention : on a donc le désir de voir l'image qui reflète notre passé nous mentir à nous-mêmes et nous flatter — nous travaillons sans cesse à cette duperie de nous-mêmes. — Et vous pensez, vous qui parlez tant de « l'oubli de soi en amour », de « l'abandon du moi à une autre personne », vous qui vous vantez de tout cela, vous pensez que c'est là quelque chose d'essentiellement différent ? On détruit donc le miroir, on se transforme par l'imagination en une autre personne que l'on admire, et l'on jouit, dès lors, de la nouvelle image de son moi, bien qu'on la désigne du nom d'une autre personne — et tout ce processus ne serait pas de la duperie de soi, de l'égoïsme — vous m'étonnez ! — Il me semble que ceux qui se cachent quelque chose *devant eux-mêmes* et ceux qui, dans leur ensemble, se cachent devant eux-mêmes, se ressemblent en cela qu'ils commettent un *vol* au trésor de la connaissance. D'où il faut induire de quel méfait l'axiome « connais-toi toi-même » met en garde.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

38. À celui qui nie sa vanité.

Celui qui nie chez lui-même la vanité la possède généralement sous une forme si brutale qu’il clôt instinctivement les yeux devant elle, pour ne pas être forcé de se mépriser.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

39. Pourquoi les gens bêtes deviennent si souvent méchants.

Aux objections de notre adversaire contre lesquelles notre cerveau se sent trop faible, notre cœur répond en mettant en suspicion les motifs de ces objections.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

40. L’art des exceptions morales.

Il ne faut pas trop souvent prêter l’oreille à un art qui montre et glorifie les cas exceptionnels de la morale ceux-là même où le bon devient méchant et l’injuste juste : de même que l’on achète bien de temps en temps quelque chose à un bohémien, mais avec la crainte que, dans son marché, il ne vole plus qu’il ne gagne.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

41. L’absorption et la non-absorption des poisons.

Le seul argument définitif qui, de tous temps, ont empêché les hommes d’absorber un poison, ce n’est pas la crainte de la mort qu’il pourrait occasionner, mais son mauvais goût.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

42. Le monde privé du sentiment du péché.

Si l’on n’exécutait que les actions qui n’engendrent pas la mauvaise conscience, le monde humain serait encore assez laid et fourbe : mais il serait moins maladif et pitoyable qu’il ne l’est aujourd’hui. — Il y eut de tous temps assez d’hommes méchants sans conscience, mais il y eut aussi beaucoup de braves et bonnes gens à qui manquait le sentiment de joie que procure la bonne conscience.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

43. Les consciencieux.

Il est plus commode d’obéir à sa conscience qu’à sa raison : car, à chaque insuccès, la conscience trouve en elle-même une excuse et un encouragement. C’est pourquoi il y a encore tant de gens consciencieux et si peu de gens raisonnables.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

44. Moyens opposés pour éviter l’amertume.

Pour certain tempérament, il est utile de pouvoir exprimer son dépit par des paroles : les discours l’assagissent. Un autre tempérament n’atteint toute son amertume qu’en voulant l’exprimer : pour lui il sera plus salutaire de rentrer l’expression de sa colère : la contrainte que s’imposent les hommes de cette espèce, devant leurs ennemis ou leurs supérieurs, adoucit leur caractère et empêche celui-ci de devenir cassant ou amer.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

45. Ne pas prendre trop à cœur.

Il est désagréable de se meurtrir à force de rester couché, mais ce n’est pas encore une preuve contre l’efficacité du traitement qui vous détermina à vous mettre au lit. — Les hommes qui ont longtemps vécu en dehors et qui se sont enfin tournés vers la vie intérieure et l’isolement philosophique savent qu’il y a aussi une façon de se meurtrir l’esprit et le sentiment à force de les coucher dans le même cercle. Ce n’est donc pas là un argument contre l’ensemble du genre de vie que l’on a choisi, mais cela exige de petites exceptions et des récidives apparentes.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

46. L’humaine « chose en soi ».

La chose la plus vulnérable et pourtant la plus invincible, c’est la vanité humaine : sa force grandit même par la blessure et peut finir par devenir gigantesque.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

47. Ce qu’il y a de comique chez beaucoup de gens laborieux.

Par un surcroît d’efforts, ils arrivent à se conquérir des loisirs et, lorsqu’ils sont arrivés à leurs fins, ils ne savent rien en faire, sinon de compter les heures jusqu’à ce que le temps soit passé.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

48. Avoir beaucoup de joie.

Celui qui a beaucoup de joie doit être un homme bon : mais peut-être n’est-il pas le plus intelligent, bien qu’il atteigne ce à quoi le plus intelligent aspire de toute son intelligence.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

49. Dans le miroir de la nature.

Ne connaît-on pas assez exactement le caractère d'un homme lorsque l'on entend qu'il aime à se promener parmi les grands blés blonds, qu'il préfère, à toutes autres, les nuances éteintes et jaunies que prennent à l'automne les forêts et les fleurs, car ces nuances indiquent quelque chose de plus beau que ce que la nature est capable de faire, — qu'il se sent très à l'aise sous les grands noyers au gras feuillage, comme si c'étaient là ses proches parents, — que c'est sa grande joie d'être dans les montagnes, de rencontrer ces petits lacs écartés, d'où la solitude elle-même semble lui jeter un regard, — qu'il aime cette grise tranquillité d'un crépuscule de brume, se glissant, aux soirs d'automne et de printemps, jusque sous les fenêtres, comme pour isoler, avec des rideaux de velours, de toute espèce de bruit insolite,— qu'il considère toute roche brute comme un témoin du passé, avide de parler, vénérable pour lui dès son enfance, — et qu'enfin la mer, avec sa mouvante peau de serpent et sa beauté de fauve, lui est toujours demeurée et lui demeurera toujours étrangère ? — En effet, par là *quelque chose* de la caractéristique de cet homme est donné, mais le reflet de la nature ne dit pas que ce même homme, avec tous ses sentiments idylliques (et je ne dis pas « malgré eux »), pourrait fort bien être peu charitable, parcimonieux et présomptueux. Horace, qui s'entendait, à pareilles choses, a placé le sentiment le plus tendre pour la vie de campagne dans la bouche et dans l'âme d'un usurier romain avec le célèbre : « *beatus ille qui procul negotiis* ».

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

50. Puissance sans victoires.

« La conviction la plus forte (celle de l’absolue non-liberté de la volonté humaine) est pourtant celle qui aboutit aux résultats les plus pauvres : car elle a toujours eu l’adversaire le plus fort, la vanité humaine.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

51. Joie et erreur

L’un fait involontairement du bien à ses amis par toute sa nature, l’autre volontairement par des actes particuliers. Si le premier cas est considéré comme supérieur, c’est au second seulement que s’allie une bonne conscience et un sentiment de joie, — je veux dire la joie que procurent les bonnes œuvres, un sentiment qui repose sur la croyance que nous pouvons à volonté faire le bien ou le mal, c’est-à-dire sur une erreur.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

52. On a tort d’être injuste.

Une injustice que l’on a faite à quelqu’un est beaucoup plus lourde à porter qu’une injustice que quelqu’un d’autre vous a faite (non pas précisément pour des raisons morales, il faut le remarquer —) ; car, au fond, celui qui agit est toujours celui qui souffre, mais bien entendu seulement quand il est accessible au remords ou bien à la certitude que, par son acte, il aura armé la société contre lui et il se sera lui-même isolé. C’est pourquoi, abstraction faite de tout ce que commandent la religion et la morale, on devrait, rien qu’à cause de son bonheur intérieur, donc pour ne pas perdre son bien-être, se garder de commettre une injustice plus encore que d’en subir une : car, dans ce dernier cas, on a la consolation de la bonne conscience, de l’espoir de la vengeance, de la pitié et de l’approbation des hommes justes, et même de la société tout entière, laquelle craint les malfaiteurs. — Quelques-uns, et ils ne sont pas un petit nombre, s’entendent à la ruse malpropre de transformer toute injustice qu’ils ont commise en une injustice qui leur a été faite, et à se réserver, pour excuser ce qu’ils ont fait, le droit exceptionnel de la légitime défense : pour porter ainsi plus facilement leur fardeau.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

53. Jalousie, avec ou sans porte-parole.

La jalousie ordinaire a l’habitude de caqueter dès que la poule enviée a pondu un œuf. C’est une façon de se soulager et de se calmer. Mais il existe une jalousie plus profonde encore : dans ce cas, celle-ci ne dira pas un mot et elle souhaitera que l’on ferme la bouche à tout le monde, furieux qu’il n’en soit justement pas ainsi. La jalousie qui se tait grandit par le silence.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

54. La colère comme espion.

La colore épuise l’âme jusqu’à la lie, en sorte que le fond paraît à la lumière. C’est pourquoi, si l’on n’arrive pas à voir clair d’une autre façon, il faut s’entendre à faire mettre en colère son entourage, ses partisans et ses adversaires, pour apprendre ce que l’on pense et ce qui se fait secrètement contre vous.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

55. La défense est moralement plus difficile que l’attaque.

Le vrai coup de maître, le véritable trait héroïque de l’homme bon, ne consiste pas à attaquer la cause, tout en continuant à aimer la personne, mais en quelque chose de beaucoup plus difficile, à savoir : *défendre sa propre cause*, sans faire de peine, et sans vouloir en faire, à la personne qui attaque. La lame de l’attaque est franche et large, celle de la défense s’effile généralement en pointe d’aiguille.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

56. Honnête contre l’honnêteté.

Celui qui est publiquement honnête à l’égard de lui-même finit par avoir une haute idée de son honnêteté ; car il ne sait que trop bien pourquoi il est honnête, — pour la même raison qu’un autre met à préférer l’apparence et la simulation.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

57. Charbons ardents.

On interprète généralement mal la démarche qui consiste à amasser des charbons ardents sur la tête de quelqu’un, parce que l’autre se sait également en possession de son bon droit et a, lui aussi, songé à amasser des charbons.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

58. Livres dangereux.

Quelqu’un dit : « Je le remarque sur moi-même : ce livre est dangereux. » Mais qu’il attende un peu, et il s’apercevra certainement un jour que ce livre lui a rendu un grand service, en mettant à jour la maladie cachée de son cœur, la rendant ainsi visible. — Les changements d’opinion ne changent pas le caractère d’un homme (ou du moins fort peu) ; ils éclairent cependant certains côtés de la configuration de sa personnalité qui, jusqu’à présent, avec une autre constellation d’opinions, étaient restés obscurs et méconnaissables.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

59. Compassion feinte.

On feint de la compassion lorsque l’on veut se *montrer* au-dessus du sentiment d’inimitié : mais c’est généralement en vain. On ne s’en aperçoit pas sans que ce sentiment d’inimitié n’augmente beaucoup.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

60. La contradiction ouverte est souvent conciliante.

Au moment où quelqu’un manifeste ouvertement les différences d’opinions qui le séparent d’un célèbre chef de parti ou d’un mettre, tout le monde croit qu’il en veut à celui-ci. Mais il arrive que c’est justement à ce moment-là qu’il cesse de lui en vouloir : il ose se présenter à côté de lui et il est débarrassé de la torture occasionnée par la jalousie muette.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

61. Voir luire sa lumière.

Dans un état d’obscurcissement comme la tristesse, la maladie, la contrition il nous est agréable de voir que nous pouvons encore faire de la lumière pour d’autres, et qu’ils perçoivent chez nous une sphère lumineuse produite de la même façon que celle de la lune. Par ce détour nous participons de notre propre faculté d’éclairer.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

62. Joie partagée.

Le serpent qui nous mord croit nous faire du mal et s’en réjouit ; l’animal le plus bas peut imaginer la *douleur* d’autrui. Mais imaginer la joie d’autrui et s’en réjouir, c’est là le plus grand privilège des animaux supérieurs, et, parmi ceux-ci, il n’y a que les exemplaires les plus choisis qui y soient accessibles, — c’est-à-dire un *humanum* rare : en sorte qu’il y a eu des philosophes qui ont nié la joie partagée.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

63. Grossesse ultérieure.

Ceux qui sont parvenus à leurs œuvres et à leurs actions, sans savoir comment, en sont d’autant plus pleins après coup : comme pour, démontrer ultérieurement que ce sont leurs enfants à eux et non point ceux du hasard.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

64. Dur par vanité.

De même que la justice est souvent le manteau de la faiblesse, de même les hommes bien pensants, mais faibles, ont parfois recours à la dissimilation et prennent visiblement une attitude injuste et dure — pour donner l’impression de la force.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

65. Humiliation.

Si quelqu’un trouve dans un sac plein d’avantages qui lui a été offert un seul grain d’humiliation, il fera quand même mauvaise mine à bon jeu.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

66. Hérostratisme extrême.

Il pourrait y avoir des Hérostrate qui incendieraient leur propre temple où l’on adore leurs images.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

67. Le monde des diminutifs.

Tout ce qui est faible et a besoin de secours parle au cœur. C’est ce qui a amené l’habitude de désigner, par des amoindrissements et des affaiblissements dans l’expression, tout ce qui parle à notre cœur — donc, de le rendre faible et pitoyable, selon notre sentiment.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

68. Défaut de la pitié.

La pitié est accompagnée d’une insolence particulière : elle voudrait aider à tout prix, ce qui fait qu’elle ne s’embarrasse ni du remède ni du genre et de l’origine de la maladie, elle drogue courageusement sur la santé et la réputation de son malade.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

69. Indiscrétion.

Il y a aussi une sorte d’indiscrétion à l’égard des œuvres, et c’est une preuve d’un manque absolu de pudeur si, dès son jeune âge, on veut se mêler en imitateur aux œuvres les plus sublimes de tous les temps, avec la familiarité du tu et du toi. — D’autres ne sont importuns que par ignorance : ils ne savent pas à qui ils ont affaire — c’est assez souvent le cas des philologues, jeunes et vieux, dans leurs rapports avec les œuvres des Grecs.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

70. La volonté a honte de l’intellect.

Nous faisons froidement les plans les plus raisonnables contre nos passions : mais nous commettons ensuite les plus graves fautes, parce que, souvent, au moment où le projet devrait être exécuté, nous avons honte de la froideur et de la circonspection que nous avons mis à le concevoir. On fait alors justement ce qui est déraisonnable, à cause de cette façon de générosité altière que toute passion amène avec elle.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

71. Pourquoi les sceptiques déplaisent à la morale.

Celui qui place très haut sa moralité et la prend très au sérieux, on veut à celui qui est sceptique sur le domaine de la morale : car quand il met toute sa force en jeu on doit *s’extasier*, et non point examiner et douter. — Il y a encore des natures chez qui tout ce qui reste de moralité est précisément la foi en la morale : celles-ci se comportent de la même façon à l’égard des sceptiques, au besoin avec plus de passion encore.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

72. Timidité.

Tous les moralistes sont timides, parce qu’ils savent qu’ils sont confondus avec les espions et les traîtres, dès que l’on remarque leur penchant ils ont, de plus, conscience que, d’une façon générale, ils sont faibles dans l’action : car, au milieu de leur œuvre, les motifs qui les poussent à agir détournent presque entièrement leur attention de l’œuvre.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

73. Un danger pour la moralité universelle.

Les hommes qui sont à la fois nobles et loyaux parviennent à diviniser la moindre diablerie que leur honnêteté fait éclore, et à faire s’arrêter, pour un moment, la balance du jugement moral.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

74. L’erreur la plus amère.

On est irréconciliablement offensé lorsque l’on découvre que, là où l’on était convaincu d’être aimé, on n’était considéré que comme ustensile d’appartement et comme pièce de décoration, sur quoi le maître de maison exerce sa vanité devant ses hôtes.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

75. Amour et dualisme.

Qu’est donc l’amour si ce n’est de se comprendre et de se réjouir en voyant quelqu’un d’autre vivre, agir et sentir d’une façon différente de la nôtre et opposée à celle-ci ? Pour que l’amour aplanisse les contrastes par la joie, il ne faut pas qu’il supprime et qu’il nie les contrastes. L’amour de soi contient, comme condition, un dualisme absolu (ou une multiplicité) en une seule personne.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

76. Interpréter selon le rêve.

Ce que l’on ignore parfois à l’état de veille, ce que l’on est incapable de sentir — à savoir, si l’on a une bonne ou une mauvaise conscience à l’égard de quelqu’un — le rêve nous le fait savoir sans aucune équivoque.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

77. Débauche.

La mère de la débauche n’est pas la joie, mais l’absence de joie.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

78. Punir et récompenser.

Personne n’accuse sans avoir l’arrière-pensée de la punition et de la vengeance, — il en est même ainsi lorsque l’on accuse sa destinée ou bien lorsque l’on s’accuse soi-même. — Toute plainte est une accusation, toute joie est une louange : que nous fassions l’une ou l’autre chose, toujours nous rendons quelqu’un responsable.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

79. Deux fois injuste.

Nous favorisons parfois la vérité par une double injustice, c’est le cas lorsque, nous voyons et représentons, l’une après l’autre, les deux faces d’une chose que nous ne sommes pas capables de voir à la fois, mais de façon à méconnaître ou à nier chaque fois l’autre face, avec l’illusion que ce que nous voyons est toute la vérité.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

80. La méfiance.

La méfiance de soi n’a pas toujours des allures farouches et incertaines, elle est parfois comme frénétique : elle s’enivre pour ne pas trembler.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

81. Philosophie du parvenu.

Si l’on veut à toute force être quelqu’un, il faut aussi vénérer sa propre ombre.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

82. S’entendre à se laver proprement.

Il faut s’entendre à sortir plus propre encore de conditions malpropres et à se laver aussi avec de l’eau sale, si cela est nécessaire.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

83. Se laisser aller.

Plus quelqu’un se laisse aller, moins le laissent aller les autres.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

84. Le gredin innocent.

Il y a une voie lente et graduelle pour arriver au vice et à la canaillerie sous toutes leurs formes. Au bout de cette voie, celui qui la suit a été complètement abandonné par l’essaim de mouches de la mauvaise conscience, et, bien que d’une scélératesse parfaite, il garde cependant son innocence.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

85. Faire des plans.

Faire des plans et prendre des résolutions cela procure beaucoup de sentiments agréables ; et celui qui aurait la force de n’être, durant toute sa vie, qu’un forgeur de plans serait un homme très heureux : mais il lui faudra, de temps en temps, se reposer de cette activité, en exécutant un plan — et alors viendront pour lui la colère et la désillusion.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

86. Ce qui nous sert à voir l’idéal.

Tout homme capable se bute à sa capacité et ne peut pas s’appuyer sur celle-ci pour juger librement les choses. S’il n’avait pas, en outre, une bonne part d’imperfection, sa vertu l’empêcherait de parvenir à la liberté intellectuelle et morale. Nos défauts sont les yeux par lesquels nous voyons l’idéal.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

87. Louanges déloyales.

Les louanges déloyales occasionnent après coup beaucoup plus de remords que le blâme déloyal, probablement pour cette raison que, par des louanges exagérées, notre faculté de jugement découvre beaucoup mieux ses faiblesses que par le blâme violent et même injuste.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

88. Il est indifférent comment on meurt.

Toute la façon dont un homme pense à la mort, à l'apogée de sa vie et durant qu'il possède la plénitude de sa force, est très parlante et significative pour ce que l'on appelle son caractère ; mais l'heure de sa mort par elle-même, son attitude sur le lit d'agonie, n'entrent presque pas en ligne de compte. L'épuisement de la vie qui décline, surtout quand ce sont des vieilles gens qui meurent, l'alimentation irrégulière et insuffisante du cerveau pendant cette dernière époque, ce qu'il y a parfois de très violent dans les douleurs, la nouveauté de cet état maladif dont on n'a pas encore l'expérience, et trop fréquemment un accès de crainte, un retour à des impulsions superstitieuses, comme si la mort avait une grande importance et s'il fallait franchir des ponts d'espèce épouvantable, — tout cela ne *permet* pas d'utiliser la mort comme un témoignage concernant la vie. Aussi n'est-il point vrai que, d'une façon générale, le mourant soit plus *loyal* que le vivant : au contraire, presque chacun est poussé par l'attitude solennelle de son entourage, les effusions sentimentales, les larmes contenues ou répandues, à une comédie de vanité, tantôt consciente, tantôt inconsciente. Le profond sérieux que l'on met à traiter chaque mourant a certainement été, pour bien des pauvres diables, méprisés durant toute leur vie, la jouissance la plus subtile, une espèce de compensation et d'acompte pour bien des privations.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

89. Les mœurs et leurs victimes.

L'origine des mœurs doit être ramenée, à deux idées : « la communauté a plus de valeur que l'individu », et « il faut préférer l'avantage durable à l'avantage passager » ; d'où il faut conclure que l'on doit placer, d'une façon absolue, l'avantage durable de la communauté avant l'avantage de l'individu, surtout avant son bien-être momentané, mais aussi avant son avantage durable et même avant sa persistance dans l'être. Soit donc qu'un individu souffre d'une institution qui profite à la totalité, soit que cette institution le force à s'étioler ou même qu'il en meure, peu importe, — la coutume doit être conservée, il faut que le sacrifice soit porté. Mais un pareil sentiment ne prend naissance que chez ceux qui ne sont pas la victime, — car celle-ci fait valoir, dans son propre cas, que l'individu peut-être d'une valeur supérieure au nombre, et de même que la jouissance du présentée moment dans le paradis, pourraient être estimés supérieurs à la faible persistance d'états sans douleur et de conditions de bien-être. La philosophie de la victime se fait cependant toujours entendre trop tard, on s'en tient donc aux mœurs et à la *moralité :* la moralité n'étant que le sentiment que l'on a de l'ensemble des coutumes, sous l'égide desquelles on vit et l'on a été élevé — élevé, non en tant qu'individu, mais comme membre d'un tout, comme chiffre d'une majorité. — C'est ainsi qu'il arrive sans cesse qu'un individu se majore lui-même au moyen de sa moralité.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

90. Le bien et la bonne conscience.

Vous pensez que toutes les bonnes choses ont eu de tout temps une bonne conscience ? — La science, qui est certainement une très bonne chose, a fait son entrée dans le monde, sans celle-ci et sans aucune espèce de pathos, secrètement, bien au contraire, passant le visage voilé ou masqué, comme une criminelle, et toujours affligée du *sentiment* de faire de la contrebande. Le premier degré de la bonne conscience est la mauvaise conscience — l'une ne s'oppose pas à l'autre : car toute bonne chose commence par être nouvelle, par conséquent inusitée, contraire aux coutumes, *immorale*, et elle ronge, comme un ver, le cœur de l'heureux inventeur.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

91. Le succès sanctifie les intentions.

Il ne faut point craindre de suivre le chemin qui mène à une vertu, lors même que l'on s'apercevrait que l'égoïsme seul, — par conséquent l'utilité et le bien-être personnels, la crainte, les considérations de santé, de réputation et de gloire, sont les motifs qui y poussent. On dit que ces motifs sont vils et intéressés : mais s'ils nous incitent à une vertu, par exemple le renoncement, la fidélité au devoir, l'ordre, l'économie, la mesure, il faut les écouter, quelle que soit la façon dont on les qualifie. Car, lorsque l'on a atteint ce à quoi ils tendent, la vertu *réalisée anoblit* à tout jamais les motifs lointains de nos actes, grâce à l'air pur qu'elle fait respirer et au bien-être moral qu'elle communique ; et, plus tard, nous n'accomplissons plus ces mêmes actes pour les mêmes motifs grossiers qui autrefois nous y incitaient, L'éducation doit donc, autant que cela est possible, *forcer* à la vertu, conformément à la nature de l'élève : mais que la vertu elle-même, étant l'atmosphère ensoleillée et estivale de l'âme, y fasse sa propre œuvre et y ajoute la maturité et la douceur.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

92. Christianistes, et non pas chrétiens.

C’est donc là votre christianisme ! — Pour mettre des hommes en colère vous louez « Dieu et ses saints » ; et quand vous voulez *louer* des hommes vous poussez vos louanges si loin qu’il faut que Dieu et ses saints se mettent en colère. — Je voudrais que vous apprissiez du moins à avoir les allures chrétiennes, puisque les douceurs d’un cœur chrétien vous font défaut.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

93. Impression de la nature chez les hommes pieux et irréligieux.

Un homme pieux et complet doit être pour nous un objet de vénération ; mais il doit en être de même pour un homme complet, sincèrement et entièrement irréligieux. Si, avec des hommes de la dernière espèce, on se sent dans le voisinage des hauts sommets, où les fleuves puissants ont leur source, avec les hommes pieux on se croirait sous des arbres tranquilles et pleins de sève, aux larges ombrages.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

94. Assassinats légaux.

Les deux plus grands assassinats légaux de l’histoire universelle sont, pour parler sans détour, des suicides masqués et bien masqués. Dans les deux cas on *voulait* mourir, dans les deux cas on se fit enfoncer l’épée dans la poitrine par la main de l’injustice humaine.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

95. « Amour ».

Le plus subtil artifice qui donne au christianisme l'avantage sur les autres religions se trouve dans un seul mot : le christianisme parle d'*amour*. C'est ainsi qu'il devint la religion *lyrique* (tandis que, dans ses deux autres créations, le sémitisme avait donné au monde des religions héroïco-épiques). Il y a dans le mot *amour* quelque chose de si ambigu qui stimule, qui parle au souvenir et à l'espérance que l'éclat de ce mot rayonne sur l'intelligence même la plus basse et le cœur le plus froid. La femme la plus rusée et l'homme le plus vulgaire songent à ce moment qui, de toute leur vie, a peut-être été relativement le plus désintéressé, Éros n'eût-il pris chez eux qu'un vol fort bas ; et ces êtres innombrables qui *sont privés* d'amour, privés soit de leurs parents, soit de leurs enfants ou de tout ce qu'ils ont aimé, mais surtout les êtres dont la sexualité s'est sublimée, ont trouvé leur bonheur dans le christianisme.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

96. Le christianisme accompli.

Il y a même, dans le sein du christianisme, un sentiment épicurien qui part de l'idée que Dieu ne peut demander à l'homme, sa créature faite à son image, que ce que celui-ci est *à même* d'accomplir, que, par conséquent, la vertu et la perfection chrétiennes peuvent être atteintes et le sont souvent. Si donc on *croit*, par exemple, que l'on aime ses ennemis — quand même ce ne serait qu'une croyance, un jeu de l'imagination et nullement une réalité psychologique (donc pas de l'amour) — on devient parfaitement heureux tant que persiste cette croyance. (Pourquoi en est-il ainsi ? le psychologue et le chrétien ne seront certainement pas d'accord à ce sujet). Il se pourrait donc que la *vie terrestre* devînt, par la foi, je veux dire par l'imagination, par l'idée que l'on satisfait non seulement à cette revendication d'aimer ses ennemis, mais encore à toutes les autres prétentions chrétiennes et que l'on s'est vraiment approprié et assimilé la mise en demeure chrétienne « soyez parfait comme votre père qui est aux cieux est parfait », que la *vie terrestre* devînt, en effet, une *vie bienheureuse*. L'erreur peut donc transformer en vérité la promesse du Christ.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

97. De l’avenir du christianisme.

On peut faire des suppositions sur la façon dont disparaîtra le christianisme et sur les contrées où il cédera le pas le plus lentement, si l’on examine pour quelles *raisons* et où le protestantisme se propagea avec le plus d’impétuosité. On sait qu’il promit de rendre les mêmes services que ceux rendus par l’église ancienne, mais à bien meilleur compte, c’est-à-dire sans messes coûteuses, sans pèlerinages, sans pompes et richesses ecclésiastiques ; il se répandit surtout chez les nations septentrionales, ancrées moins profondément que celles du midi dans le symbolisme et le plaisir des formes, propres à l’église ancienne : dans le christianisme de celles-ci persistait un paganisme religieux beaucoup plus puissant, tandis que, dans le nord, le christianisme signifiait une opposition et une rupture avec les vieilles coutumes domestiques et fut, dès l’abord, à cause de cela, plus intellectuel que porté vers les sens, et aussi, pour la même raison, plus fanatique et plus opiniâtre aux époques de danger. Si l’on parvient à déraciner le christianisme en l’attaquant par *l’esprit*, on peut prévoir où il commencera à disparaître : là précisément où il se défendra avec le plus d’âpreté. Ailleurs, il pliera, mais il ne se brisera point, il se dépouillera de ses feuilles, mais il lui en viendra de nouvelles, — parce que ce sont les sens et non point l’esprit qui ont pris parti. Mais ce sont les sens qui entretiennent aussi l’idée que, malgré tous les frais qu’exige l’église, on s’en tire à meilleur compte et plus facilement qu’avec les rapports sévères qui existent du travail au salaire : car à quel prix n’évalue-t-on pas les loisirs (ou la demi-paresse) quand une fois on s’y est habitué ! Les sens font à un monde déchristianisé l’objection qu’il y faudrait trop travailler et que l’on ne bénéficierait pas d’assez de loisirs : ils prennent le parti de la magie, c’est-à-dire qu’ils préfèrent —laisser à Dieu le soin de travailler pour eux (*oremus nos ! deus laborabit !*)

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

98. Historisme et bonne foi des incrédules.

Il n’y a pas de livre qui contienne avec plus d’abondance, qui exprime avec plus de candeur ce qui peut faire du bien à tous les hommes — la ferveur bienheureuse et exaltée, prête au sacrifice et à la mort, dans la foi et la contemplation de *sa* « vérité » — que le livre qui parle du Christ : un homme avisé peut y apprendre tous les moyens par quoi l’on peut faire d’un livre un livre universel, l’ami de tout le monde et avant tout le maître-moyen de présenter toutes choses comme trouvées et de ne pas admettre que quelque chose soit encore imparfait et en formation. Tous les livres à effet tentent à laisser une impression semblable, comme si l’on avait ainsi décrit le plus vaste horizon intellectuel et moral, comme si toute constellation visible, présente ou future, devait tourner autour du soleil que l’on voyait luire. — La raison qui fait que de pareils livres sont pleins d’effets ne doit-elle pas rendre d’une faible portée tout livre *purement* scientifique ? Celui-ci n’est-il pas condamné à vivre obscurément parmi les gens obscurs, pour être enfin crucifié, pour ne jamais plus ressusciter. Comparés à ce que les hommes religieux proclament au sujet de leur « savoir », de leur « saint » esprit tous les hommes probes de la science ne sont-ils pas « pauvres d’esprit » ? Une religion, quelle qu’elle soit, peut-elle exiger plus de renoncement, exclure avec moins de pitié les égoïstes que ne fait la science ? — Voilà à peu près comme nous pourrions parler, nous autres, et certainement avec quelque fondement historique, lorsque nous avons à nous défendre devant les croyants ; car il n’est guère possible de mener une défense sans un peu de cabotinage. Mais, lorsque nous sommes entre nous, il faut que le langage soit plus loyal : nous nous servons alors d’une liberté que ceux-ci ne sauraient comprendre, fût-ce même dans leur propre intérêt. Foin donc de la calotte du renoncement ! Foin de ces airs d’humilité ! Bien mieux et tout au contraire : c’est là notre vérité ! Si la science n’était pas liée

à la *joie* de la connaissance, à l'*utilité* de la connaissance, que nous importerait la science ? Si un peu de foi, d'amour et d'espérance ne conduisait pas notre âme à la connaissance, que serait-ce qui nous attirerait vers la science ? Et, bien que, dans la science, le « moi » ne signifie rien, le « moi » inventif et heureux, et même déjà tout « moi » loyal et appliqué, importe beaucoup dans la république des hommes de science : l'estime de ceux qui confèrent l'estime, la joie de ceux à qui nous voulons du bien, ou de ceux que nous vénérons, dans certains cas la gloire et une modique immortalité de la personne : c'est là le prix que l'on peut atteindre pour cet abandon de la personnalité… pour ne point parler ici de résultats et de récompenses moindres, bien que ce soit justement à cause de ceux-ci que la plupart des hommes ont juré fidélité aux lois de cette république, et en général à la science, et qu'ils continuent toujours à y demeurer attachés. Si nous étions restés, en une certaine mesure, des hommes *non scientifiques*, quelle importance pourrions-nous encore attacher à la science ! Somme toute, et pour exprimer mon axiome dans toute son ampleur : *pour un être purement connaisseur la connaissance serait indifférente*. — Ce n'est pas la qualité de la foi et de la piété qui nous distingue des hommes pieux et croyants, mais la quantité : nous nous contentons de peu. Mais, nous répondront ceux-ci, — s'il en est ainsi soyez donc satisfaits et donnez-vous aussi pour satisfaits ! — À quoi nous pourrions facilement répondre : « En effet, nous ne faisons pas partie des mécontents ! Mais vous, si votre foi vous rend bienheureux, donnez-vous aussi pour tels ! Vos visages ont toujours nui à votre foi, plus que nos arguments ! Si le joyeux message de votre bible était écrit sur votre figure vous n'auriez pas besoin d'exiger, avec tant d'entêtement, la croyance en l'autorité de ce livre : vos paroles, vos actes devraient sans cesse rendre la bible superflue, une nouvelle bible devrait sans cesse naître de vous ! Mais ainsi toute votre apologie du christianisme a sa racine dans votre impiété ; par votre défense vous écrivez votre propre accusation, Si pourtant vous désirez sortir de cette insuffisance de votre christianisme, l'expérience de deux mille

ans devrait vous amener à une considération qui, revêtue d'une discrète forme interrogative, pourrait être la suivante : « Si le Christ a vraiment eu l'intention de sauver le monde n'a-t-il pas manqué son entreprise ? »

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

99. Le poète comme indicateur de l’avenir.

Il reste, en une certaine mesure, parmi les hommes d’aujourd’hui un excédent de vigueur qui n’est pas employé à la formation de la vie. Cet excédent devrait, dans, la même mesure, être voué, sans déduction, à un seul but, non peut-être à dépeindre le présent, à évoquer et à faire revivre le passé, mais à donner une indication de l’avenir : — et cela ne doit pas être entendu dans ce sens que le poète, semblable à un économiste imaginatif, devrait anticiper, en images, les conditions sociales plus favorables pour le peuple et la société, et la réalisation de ces conditions. Il devra, au contraire, comme firent jadis les artistes avec l’image des dieux, exercer sans cesse son *invention* sur l’image des hommes et deviner les cas où, au milieu de notre monde moderne et de sa réalité, sans aucune mise en garde ou restriction artificielles devant la réalité, la belle grande âme est encore possible, les cas où, aujourd’hui encore, cette âme saura se présenter sous des conditions harmoniques et proportionnées, devenant durable et prototype, par sa visibilité, et aidant, par conséquent, à créer l’avenir, en excitant la jalousie et l’esprit d’imitation. Les œuvres de pareils poètes se distingueraient par le fait qu’elles apparaîtraient isolées et garanties contre l’atmosphère et l’*ardeur* de la passion : la méprise incorrigible, la destruction de toute la lyre humaine, les moqueries et les grincements de dents, et tout ce qu’il y a de tragique et de comique, au sens ancien et habituel, dans le voisinage de cet art nouveau, serait considéré comme un fâcheux grossissement archaïque de l’image humaine. La force, la bonté, la douceur, la pureté, une mesure involontaire et innée dans les personnes et leurs actes : un sol aplani qui procure ay pied le repos et la joie : un ciel lumineux qui se reflète sur les visages et les événements : le savoir et l’art fondus en une unité nouvelle : l’esprit cohabitant, sans présomption et sans jalousie, avec sa sœur, l’âme, et faisant naître dans l’opposition, la grâce de la sévérité et non

pas l’impatience du désaccord : — tout cela serait l’enveloppe, le fond d’or général, sur quoi maintenant les subtiles *distinctions* des idéals incarnés peindraient le *tableau* véritable — celui de la toujours grandissante dignité humaine. — Certains chemins partent de *Gœthe* pour mener à cette poésie de l’avenir : mais il faut de bons indicateurs et, avant tout, une puissance beaucoup plus grande que celle que possèdent les poètes d’aujourd’hui, c’est-à-dire les représentants inconscients de la demi-bête, du défaut de maturité et de mesure qui se confond avec la force et la nature.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

100. La muse en Penthésilée.

« Plutôt cesser d’être, que d’être une femme qui ne *charme* pas. » Quand la muse commencera à penser ainsi, la fin de son art sera de nouveau proche. Mais cela peut finir en tragédie ou en comédie.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

101. Ce qui est le détour vers le beau.

Si le beau est identique à ce qui réjouit— et c’est ce que chantaient jadis les muses —, l’utile est le *détour* souvent nécessaire, *vers le beau*, et il peut repousser le blâme à vue courte des hommes du moment qui ne veulent pas attendre et qui croient parvenir à tout ce qui est bien, sans détour.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

102. Pour excuser mainte faute.

Le désir incessant de créer, propre à l’artiste, et son besoin de quêter l’extérieur, l’empêchent de devenir plus beau et meilleur dans sa personne, c’est-à-dire de se *créer lui-même* — — à moins que son ambition ne soit assez grande pour le forcer à se montrer toujours, dans ses rapports avec les autres, l’égal de la beauté grandissante et de la sublimité de son œuvre. Dans tous les cas il ne possède qu’une mesure déterminée de forces : ce qu’il en emploie pour sa propre personne, — comment pourrait-il en faire bénéficier son œuvre ? — Et vice versa.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

103. Satisfaire les meilleurs.

Si, au moyen de son art, on a « satisfait les meilleurs de son époque », on peut prévoir que, par le même art, on ne satisfera pas les meilleurs des époques suivantes : il est vrai que l’on aura « vécu pour tous les temps ». — L’approbation des meilleurs assure la gloire.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

104. D’une même étoffe.

Si l’on est fait d’une même étoffe qu’un livre et une œuvre d’art on est intimement persuadé que ceux-ci doivent être parfaits, et l’on est offensé si d’autres les trouvent laids, exagérés ou fanfarons.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

105. Langage et sentiment.

Le langage ne nous a pas été donné pour communiquer nos sentiments, on s’en rend compte à ce fait que tous les hommes simples ont honte de chercher des mots pour leurs émotions profondes : ils ne les communiquent que par des actes et rougissent de voir que les autres semblent deviner leurs motifs. Parmi les poètes, à qui généralement la divinité refuse ce mouvement de pudeur, les plus nobles sont monosyllabiques dans le langage du sentiment et laissent deviner la contrainte : tandis que les véritables prêtres du sentiment sont le plus souvent insolents dans la vie pratique.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

106. Erreur au sujet d’une privation.

Celui qui n’a pas su se déshabituer complètement d’un art, mais à qui cet art continue à demeurer familier, ne se doute pas, de loin, combien petite est la privation de vivre sans cet art.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

107. Les trois quarts de la force.

Une œuvre qui doit produire une impression de santé doit être exécutée tout au plus avec les trois quarts de la force de son auteur. Mais si l’auteur a donné sa mesuré extrême, l’œuvre agite le spectateur et l’effraye par sa tension. Toutes les bonnes choses laissent voir un certain laisser-aller et elles s’étalent à nos yeux comme des vaches au pâturage.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

108. Ne pas accepter comme hôte la faim.

Celui qui a faim absorbe la bonne nourriture tout comme la grossière, et il n’y voit aucune différence. L’artiste qui a certaines prétentions ne songera donc pas à inviter l’affamé à sa table.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

109. Vivre sans art et sans vin.

Il en est des Œuvres d’art comme du vin ; il vaut mieux n’avoir besoin ni de l’un ni des autres, et transformer sans cesse, soi-même, par le feu et la douceur intérieure de l’âme, le vin en eau.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

110. Le génie de proie.

Le génie de proie dans les arts, qui s’entend même à tromper les esprits subtils, naît quand quelqu’un considère comme butin, dès son plus jeune âge, toutes les bonnes choses qui ne sont pas précisément protégées par les lois et attribuées comme propriété à une seule personne. Or, toutes les bonnes choses des temps passés et des maîtres anciens gisent librement, entourées et gardées par la crainte vénératrice du petit nombre qui les connaît : ce génie donc ose braver le petit nombre et accumuler une richesse qui engendre, de son côté, la vénération et la crainte.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

111. Aux poètes des grandes villes.

À regarder les jardins de la poésie d’aujourd’hui, on s’aperçoit que les cloaques des grandes villes se trouvent situés trop près : le parfum des fleurs est mêlé d’émanations qui laissent deviner le dégoût et la pourriture. — Je demande avec douleur : avez-vous un si grand besoin, ô poètes, de prendre pour marraines la plaisanterie et la boue, lorsque vous voulez baptiser quelque sentiment innocent et sublime ? Faut-il absolument que vous mettiez à votre noble déesse un masque grimaçant et diabolique ? Mais d’où viennent ce besoin et cette nécessité ? — Justement de ceci que vous habitez trop près du cloaque.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

112. Le sel du discours.

Personne n’a encore expliqué pourquoi les écrivains grecs ont fait un usage si singulièrement parcimonieux des moyens d’expression, dont ils disposaient en une si extraordinaire mesure, au point que tout livre post-grec apparaît à côté criard, bariolé et exalté. — On s’est laissé dire que, près des glaces du pôle nord, tout aussi bien que sous les tropiques, l’usage du sel se raréfiait, que, par contre, les habitants des côtes et des plaines, dans les zones tempérées, en faisaient un usage plus abondant. Les Grecs, pour une double raison, parce que, leur intellect étant plus froid et plus clair, le fond de leur nature passionnée par contre beaucoup plus tropical que le nôtre, n’auraient-ils pas eu besoin de sel et d’épices dans la même mesure que nous ?

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

113. L’écrivain le plus libre.

Comment, dans un livre pour les esprits libres, ne nommerais-je pas Laurent Sterne, lui que Gœthe a vénéré comme l’esprit le plus libre de son siècle ! Qu’il s’arrange ici de l’honneur d’être appelé l’écrivain le plus libre de tous les temps. Comparés à lui, tous les autres apparaissent guindés, sans finesse, intolérants et d’allure vraiment paysanne. Il ne faudrait pas louer chez lui la forme claire, limitée, mais la « mélodie infinie », si, par là, on pouvait donner un nom à un style dans l’art, où la forme déterminée est sans cesse brisée, déplacée, replacée dans l’indéterminé, en sorte qu’elle signifie en même temps telle chose et telle autre chose. Sterne est le grand maître de l’équivoque, — le mot pris, bien entendu, dans un sens beaucoup plus large que l’on a coutume de faire, lorsque l’on songe à des rapports sexuels. Le lecteur est perdu, lorsqu’il veut connaître exactement l’opinion de Sterne sur un sujet, et savoir si l’auteur prend un air souriant ou attristé : car il s’entend à donner les deux expressions à un même pli de son visage ; il s’entend de même, c’est là son but, à avoir à la fois tort et raison, à entremêler la profondeur et la bouffonnerie. Ses digressions sont à la fois des continuations du récit et des développements du sujet ; ses sentences contiennent en même temps une ironie de tout ce qui est sentencieux, son aversion contre tout ce qui est sérieux est liée au désir de pouvoir tout considérer platement et par l’extérieur. C’est ainsi qu’il produit chez le lecteur véritable un sentiment d’incertitude : on ne sait plus si l’on marche, si l’on est debout ou couché ; cela se traduit par l’impression vague de planer. Lui, l’auteur le plus souple, transmet aussi au lecteur quelque chose de cette souplesse. Sterne va même jusqu’à changer les rôles, sans y prendre garde, il est parfois lecteur tout aussi bien qu’auteur, son livre ressemble à un spectacle dans le spectacle, à un public de théâtre devant un autre public de théâtre. Il faut se rendre à discrétion à la fantaisie de Sterne — et l’on peut d’ailleurs s’attendre à ce qu’elle soit bienveillante, toujours

bienveillante. — Il est singulier, en même temps qu'instructif, de voir comment un grand écrivain tel que Diderot s'est comporté en face de l'équivoque universelle de Sterne : il fut équivoque lui aussi — et cela précisément est de véritable humour supérieur, à la Sterne. A-t-il imité celui-ci dans son *Jacques le fataliste*, imité, admiré, bafoué, parodié ? — On n'arrive pas à le savoir exactement, et peut-être est-ce là précisément ce qu'a voulu l'auteur. Ce doute rend les Français injustes à l'égard de cette œuvre de l'un des maîtres de leur littérature (qui peut se montrer à côté de tous ceux d'autrefois et d'aujourd'hui). Mais les Français sont trop sérieux pour l'humour — surtout pour cette façon humoristique de prendre l'humour. — Est-il besoin d'ajouter que, parmi tous les grands écrivains, Sterne est le plus mauvais modèle, l'auteur qui peut le moins servir de modèle, et que Diderot lui-même a dû pâlir de sa témérité ? Ce que veulent les bons auteurs français, en tant que prosateurs, et ce que voulurent, avant eux, quelques Grecs et quelques Romains (et ils y sont arrivés), c'est exactement le contraire de ce que veut Sterne. Et celui-ci s'élève, comme une exception magistralement exécutée, au-dessus de ce qu'exigent d'eux-mêmes les écrivains artistes de tous les temps : la discipline, la limitation du cadre, le caractère, la persistance dans les intentions, la possibilité de dominer le sujet, la simplicité, l'attitude dans le développement, l'allure. — Malheureusement, l'homme Sterne semble avoir été trop parent de l'écrivain Sterne : son âme d'écureuil bondissait de branche en branche, avec une vivacité effrénée ; il n'ignorait rien de ce qui existait entre le sublime et la canaille ; il s'était perché partout, faisant toujours des yeux effrontés et voilés de larmes et prenant sans cesse son air sensible. Si la langue ne s'effrayait d'une pareille association, on pourrait affirmer qu'il possédait un bon cœur dur, et, dans sa façon de jouir, une imagination baroque et même corrompue, — c'était presque la grâce timide de l'innocence. Un tel sens de l'équivoque, entré dans l'âme et dans le sang, une telle liberté d'esprit remplissant toutes les fibres et tous les muscles du corps, personne peut-être ne possédait ces

qualités comme lui.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

114. Réalité choisie.

De même que le bon écrivain en prose ne se sert que des mots qui appartiennent à la langue de la conversation, mais se garde bien d'utiliser tous les mots de cette langue — c'est ainsi que se forme précisément le style choisi, — de même le bon poète de l'avenir ne représentera que les choses *réelles*, négligeant complètement tous les objets vagues et démonétisés, faits de superstitions et demi-franchises, en quoi les poètes anciens montraient leur force. Rien que la réalité, mais nullement toute la réalité ! — bien plutôt une réalité choisie !

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

115. Espèces bâtardes de l’art.

À côté des espèces véritables de l’art, celle de la grande tranquillité et celle du grand mouvement, il existe des espèces bâtardes — l’art blasé et avide de repos et l’art agité : les deux espèces souhaitent que l’on prenne leur faiblesse pour de la force et qu’on les confonde avec les espèces véritables.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

116. La couleur manque pour faire le héros.

Les poètes et les artistes véritables du temps présent aiment à appliquer leur peinture sur un fond éclatant de rouge, de vert, de gris et d’or, sur le fond de la *sensualité nerveuse :* les enfants de ce siècle s’entendent à cela. Mais on s’aperçoit d’un inconvénient, lorsque ce n’est pas avec les yeux de ce siècle que l’on regarde ces peintures, — on s’aperçoit que les personnages exécutés par ces artistes semblent avoir quelque chose de papillotant, d’hésitant et d’agité : de sorte qu’au fond on n’a pas confiance en leurs faits héroïques, ce sont tout au plus des méfaits de hâbleurs qui veulent simuler l’héroïsme.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

117. Style de la surcharge.

Le style surchargé dans l’art est la conséquence d’un appauvrissement de la puissance organisatrice, accompagnée d’une extrême prodigalité dans les moyens et dans les intentions. — Dans les commencements d’un art on trouve quelquefois précisément l’opposé de ce fait.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

118. *Pulchrum est paucorum hominum.*

L’histoire et l’expérience nous disent que la monstruosité particulière qui excite mystérieusement l’imagination et transporte celle-ci au-dessus de la réalité de la vie quotidienne, est plus ancienne et croît plus abondamment que le beau dans l’art et la vénération du beau — et qu’elle se remet de nouveau à foisonner, dès que s’obscurcit le sens du beau. Elle semble être, pour la majorité des hommes, pour le plus grand nombre, un besoin supérieur au goût du beau : probablement parce qu’elle contient un narcotique plus grossier.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

119. L’origine du goût pour les œuvres d’art.

Si l’on songe aux germes primitifs du sens artistique et si l’on se demande quelles sont les différentes espèces de plaisir engendrées par les premières manifestations de l’art, par exemple chez les peuplades sauvages, on trouve d’abord le plaisir de *comprendre* ce que *veut dire* un autre ; l’art est ici une espèce de devinette qui procure à celui qui en trouve la solution le plaisir de constater la rapidité et la finesse de son propre esprit. — Ensuite on se souvient, à l’aspect de l’œuvre d’art la plus grossière, de ce que l’on sait par expérience avoir été une chose agréable, et l’on se réjouit, par exemple, quand l’artiste a indiqué des souvenirs de chasses, de victoires, de fêtes nuptiales. — On peut encore se sentir ému, touché, enflammé en voyant d’autre part des glorifications de la vengeance et du danger. Ici l’on trouve la jouissance dans l’agitation par elle-même, dans la victoire sur l’ennui. — Le souvenir d’une chose désagréable, si elle est surmontée, ou bien si elle nous fait paraître nous-même, devant l’auditeur, intéressant au même degré qu’une production d’art (quand, par exemple, le ménestrel décrit les péripéties d’un marin intrépide), ce souvenir peut provoquer un grand plaisir que l’on attribue alors à l’art. — D’espèce plus subtile est la joie qui naît à l’aspect de tout ce qui est régulier, symétrique, dans les lignes, les points et les rythmes ; car, par une certaine similitude, on éveille le sentiment de tout ce qui est ordonné et régulier dans la vie, à quoi l’on doit seul toute espèce de bien-être : dans le culte de la symétrie, on vénère donc inconsciemment la règle et la belle proportion, comme source de tout le bonheur qui nous est venu ; cette joie est une espèce d’action de grâce. Ce n’est qu’après avoir éprouvé une certaine satisfaction de cette dernière joie que naît un sentiment plus subtil encore, celui d’une jouissance obtenue en brisant ce qui est symétrique et réglé ; si ce sentiment incite, par exemple, à chercher la raison dans une déraison apparente : par quoi il

apparaît alors comme une espèce d’énigme esthétique, catégorie supérieure de la joie artistique mentionnée en premier lieu. — Celui qui poursuit encore cette considération saura à quelle espèce d’hypothèses, pour l’explication du phénomène esthétique, on renonce ici par principe.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

120. Pas trop rapproché.

Il y a désavantage pour les bonnes pensées à se suivre de trop près ; elles se cachent réciproquement la vue. — C’est pourquoi les plus grands artistes et les plus grands écrivains ont fait un usage abondant du médiocre.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

121. Brutalité et faiblesse.

Les artistes de tous les temps ont fait la découverte que dans la *brutalité* réside une certaine force et que celui qui le voudrait ne peut pas toujours être brutal ; de même que certaines catégories de la faiblesse agissent profondément sur le sentiment. On s’est servi de tout cela pour déduire des équivalents à des procédés d’art et il est difficile, même aux artistes les plus grands et les plus consciencieux, de s’en abstenir complètement.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

122. La bonne mémoire.

Certains ne parviennent pas à devenir des penseurs parce que leur mémoire est trop bonne.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

123. Affamer au lieu de rassasier.

De grands artistes s’imaginent qu’au moyen de leur art ils ont totalement pris possession d’une âme et que dès lors ils l’occupent entièrement : en réalité — et souvent à leur grande déception — cette âme n’en est devenue que plus vaste et plus vide, en sorte que dix grands artistes pourraient se jeter au fond sans la rassasier.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

124. Crainte de l’artiste.

De crainte de se voir objecter que leurs figures ne sont pas *vivantes*, certains artistes, pourvus d’un goût qui va en s’affaiblissant, peuvent être induits à former celles-ci de façon à leur donner des apparences de *folies :* de même que, d’autre part, par une crainte semblable, les artistes grecs des origines, prêtèrent même à des mourants et à des hommes dangereusement blessés ce sourire qu’ils savaient être le signe le plus certain de la vie, — sans se préoccuper de la façon dont la nature présente les derniers vestiges de la vie.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

125. Le cercle doit être décrit.

Celui qui a suivi une philosophie ou une manière d’art jusqu’à la fin, de sa carrière et encore au delà de cette fin, comprendra, par son expérience intérieure, pourquoi les maîtres et les prophètes qui survivent s’en sont détournés d’un air dédaigneux, pour suivre une autre voie. Certes, il faut que le cercle soit décrit, — mais l’individu, fût-il des plus grands, s’arrête sur un point de la perspective, avec un air d’obstination implacable, comme si le cercle ne pouvait jamais être fermé.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

126. L’art ancien et l’âme du présent.

Parce que tout art trouve, pour l’expression des états d’âme, des moyens toujours plus flexibles, plus doux, plus violents, plus passionnés, et y est toujours plus apte, les maîtres venus plus tard, gâtés par ces moyens d’expressions, ressentent un malaise en face des œuvres d’art des temps plus anciens, comme si les maîtres d’autrefois n’avaient manqué que des moyens indispensables à faire parler distinctement leur âme, peut-être même de quelque préparation technique ; et ils pensent devoir leur venir en aide, car ils croient à l’égalité et même à l’unité de toutes les âmes. Mais, en réalité, l’âme de ces maîtres eux-mêmes était encore une autre, elle était plus *grande* peut-être, mais plus froide et opposée aussi à ce qui veut faire de l’effet : la mesure, la symétrie, le mépris de tout ce qui charme et ravit, une inconsciente rudesse et une fraîcheur du matin, une fuite devant la passion, comme si la passion provoquait la destruction de l’art, — voilà ce qui composa le sentiment et la moralité des maîtres anciens, qui nécessairement, et non point seulement par hasard, choisirent leurs moyens d’expression et les animèrent de la même moralité. — Faut-il donc, après être arrivé à cette connaissance, refuser, à ceux qui viennent plus tard, le droit de faire revivre leur propre âme dans l’âme des œuvres anciennes ? Non, car ce n’est qu’en leur donnant notre propre âme que nous les rendons capables de vivre encore ; c’est *notre* sang qui les amène à nous parler. L’exécution vraiment « historique » serait une exécution fantasmagorique présentée à des fantômes. On honore les grands artistes du passé moins par cette crainte stérile qui laisse à sa place, sans y toucher, chaque note, chaque parole, que par d’actifs efforts pour leur procurer sans cesse une vie nouvelle. — Il est vrai que, si l’on imaginait Beethoven revenant soudain et entendant l’une de ses œuvres, dirigée en conformité avec l’état d’âme et la subtilité des nerfs modernes qui font la gloire de nos maîtres de l’exécution, il demeurerait probablement longtemps muet,

ne sachant pas s’il doit élever la main pour maudire ou pour bénir, mais il finirait peut-être par dire : « Eh bien ! Ce n’est pas *moi* que je retrouve ici, mais ce n’est pas non plus un *non-moi*, c’est une troisième chose, — cela me semble être aussi parfait, bien que ce ne soit pas la chose *parfaite*. Mais c’est à vous de veiller à ce que vous faites, comme c’est vous qui devez écouter, — et c’est la vie qui a raison, comme dit Schiller. Ayez donc raison et laissez-moi redescendre dans la tombe. »

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

127. Contre ceux qui blâment la brièveté.

Quelque chose qui est dit brièvement peut être le fruit et le résultat de quelque chose de longuement médité ; mais le lecteur qui est novice sur ce terrain, et qui n’y a pas autrement réfléchi, voit quelque chose d’embryonnaire dans tout ce qui est dit brièvement, non sans un blâme à l’adresse de l’auteur qui a osé lui présenter un mets qui n’était pas cuit à point.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

128. Contre les myopes.

Croyez-vous donc que c’est de l’ouvrage décousu parce qu’on vous le présente en morceaux (et qu’il faut vous le présenter ainsi) ?

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

129. Lecteurs de sentences.

Les plus mauvais lecteurs de sentences ce sont les amis de l’auteur, pour peu qu’ils s’appliquent à conclure du général au particulier, à quoi les sentences doivent leur origine : car, en faisant ainsi les flaireurs de cuisine, ils mettent à néant toute la peine que s’est donnée l’auteur et n’y gagnent, comme ils le méritent d’ailleurs, au lieu d’un aperçu ou d’un enseignement philosophique, au meilleur cas ou au pire, que la satisfaction d’une vulgaire curiosité.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

130. Inconvenances du lecteur.

Pour le lecteur il y a double inconvenance à l’égard de l’auteur louer le second ouvrage de celui-ci aux dépens du premier (ou vice versa), et à prétendre à la reconnaissance de l’auteur.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

131. Ce qu’il y a de troublant dans l’histoire de l’art.

Si l’on poursuit au point de vue historique le développement d’un art, par exemple de l’éloquence grecque, allant de maître en maître, on finit par arriver en face de cette sobriété toujours grandissante qui s’applique à obéir à toutes les lois et restrictions anciennes et nouvelles, et enfin à une contrainte pénible : on comprend alors que l’arc devra se briser nécessairement et que, ce que l’on appelle la composition inorganique, drapée et masquée d’extraordinaires moyens d’expression — dans ce cas le style baroque de l’asiatisme[12] — a été une nécessité et presque un *bienfait*.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

132. Aux héros de l’art.

Cet enthousiasme pour une cause que les grands hommes apportent dans le monde fait s’étioler l’intelligence d’un grand nombre d’hommes. Il est humiliant de savoir cela. Mais l’enthousiaste porte sa bosse avec joie et fierté : c’est une consolation de savoir que, par le héros, le bonheur a *augmenté* dans le monde.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

133. Le manque de conscience esthétique.

Dans une école d’art, les véritables fanatiques sont ces natures complètement inartistiques qui n’ont pas pénétré mémo dans les éléments de l’esthétique et du savoir-faire, mais qui sont empoignées violemment par les effets *élémentaires* d’un art. Pour elles il n’y a point de conscience esthétique — et, par conséquent il n’y a rien qui pourrait les détourner du fanatisme.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

134. Comment l’âme doit se mouvoir d’après la musique nouvelle.

L’intention artistique que poursuit la musique nouvelle dans ce que l’on désigne aujourd’hui d’un terme fort, mais sans précision, par « mélodie infinie » peut être comprise clairement, si l’on descend dans la mer, perdant peu à peu l’assurance de la marche sur le fond incliné, pour s’abandonner enfin à la merci de l’élément agité : on est forcé de *nager*. La musique ancienne, celle que l’on faisait jusqu’à présent, dans un va et vient, tantôt maniéré, tantôt solennel, tantôt fougueux, allant soit plus vite soit plus lentement, vous forçait à danser : tandis que la mesure nécessaire, l’observation de certains degrés équivalents de temps et de force, exigeaient, dans l’âme de l’auditeur, une continuelle circonspection : le charme de cette musique reposait sur le jeu réciproque de ce courant froid que produisait la circonspection avec l’haleine chaude de l’enthousiasme musical. — Richard Wagner voulut une autre espèce de *mouvement de l’âme*, une espèce voisine de la nage et du balancement dans les airs. Peut-être est-ce là l’essentiel dans toute son innovation. Son célèbre procédé d’art, né de cette volonté et adapté à celle-ci, — la « mélodie infinie » — s’applique à briser toute proportion mathématique de temps ou de forces, il va parfois jusqu’à les narguer et il est fécond dans l’invention d’effets qui sonnent à l’oreille ancienne comme des paradoxes rythmiques et des propos calomnieux. Il craint la pétrification, la cristallisation, le passage de la musique dans les formes architecturales, — et c’est pourquoi il oppose au rythme à deux temps un rythme à trois temps, et il n’est pas rare qu’il introduise la mesure à cinq et à sept temps, qu’il répète immédiatement la même phrase, mais avec un allongement, pour qu’elle atteigne à une durée double et triple. D’une imitation facile de pareils artifices peut naître un grand danger pour la musique : à côté d’une trop grande maturité du sentiment rythmique guettait toujours, à la dérobée, la décomposition, la dégénérescence du rythme. Ce danger

devient surtout très grand lorsqu’une pareille musique s’appuie toujours plus étroitement sur un art théâtral et un langage des gestes tout à fait naturaliste, que nulle plastique supérieure ne guide et ne domine, un art et un langage qui, par eux-mêmes, ne possèdent aucune mesure et qui ne sont, par conséquent, nullement à même de communiquer la mesure à l’élément qui s’adapte à eux, à l’essence *trop féminine* de la musique.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

135. Poète et vérité.

La muse du poète qui n’est pas amoureux de la vérité ne sera pas précisément la vérité et elle lui mettra au monde des enfants aux yeux cernés, aux membres trop délicats.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

136. Moyens et but.

En art le but ne sanctifie pas les moyens ! mais les moyens sacrés peuvent sanctifier le but.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

137. Les plus mauvais lecteurs.

Les plus mauvais lecteurs sont ceux qui procèdent comme les soldats pillards : ils s’emparent çà et là de ce qu’ils peuvent utiliser, souillent et confondent le reste et couvrent le tout de leurs outrages.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

138. Caractère des bons écrivains.

Les bons écrivains ont deux choses en commun : ils préfèrent être compris que regardés avec étonnement ; et ils n’écrivent pas pour les lecteurs aigres et trop subtils.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

139. Les genres mêlés.

Les genres mêlés dans les arts témoignent de la méfiance que leurs auteurs ont eue à l’égard de leur propre force ; ils ont cherché des puissances alliées, des intercesseurs, des couvertures, — tel le poète qui appelle à son aide la philosophie, le musicien qui a recours au drame et le penseur qui s’allie à la rhétorique.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

140. Se taire.

L’auteur doit se taire lorsque son œuvre se met à parler.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

141. Insignes du rang.

Tous les poètes et écrivains qui sont amoureux du superlatif veulent plus qu’ils ne peuvent.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

142. Livres froids.

Le bon penseur compte sur des lecteurs qui ressentent après lui la joie qu’il y a à bien penser : en sorte qu’un livre qui a l’air froid et sobre, s’il est vu par un œil juste, caressé par le rayon de soleil de la sérénité intellectuelle, peut apparaître telle une véritable consolation de l’âme.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

143. Artifice du balourd.

Le penseur lourd choisit généralement comme alliés la loquacité ou la solennité : au moyen de la première il croit s’approprier de la mobilité et de la limpidité ; au moyen de la seconde, il fait croire que sa qualité est l’effet d’un libre choix, d’une intention artistique, en vue d’arriver à la dignité qui exige la lenteur des mouvements.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

144. Du style baroque.

Celui qui, en tant que penseur et écrivain, sait qu'il n'a été ni créé ni élevé pour la dialectique et le déploiement des pensées, aura involontairement recours à la *rhétorique* et au style *dramatique :* car, en fin de compte, il lui importe, avant tout, de se rendre *intelligible* et de gagner ainsi de la puissance, quelle que soit la façon dont il attire à lui le sentiment, que ce soit sur les routes frayées ou par surprise — comme berger ou comme brigand. Cela est vrai dans tous les arts, où le sentiment d'un défaut de dialectique ou d'une insuffisance dans l'expression et le récit, allié à un instinct de la forme, dont l'abondance tend à se déverser, engendre cette catégorie du style que l'on appelle *style baroque*. — Il n'y a d'ailleurs que les gens prétentieux et mal informés chez qui se mot évoquera une idée d'abaissement. Le style baroque naît chaque fois que dépérit un grand art, lorsque dans l'art de l'expression classique les exigences sont devenues trop grandes, il se présente comme un phénomène naturel à quoi l'on assistera peut-être avec mélancolie — parce qu'il précède la nuit —, mais en même temps avec admiration, à cause des arts de compensation, dans l'expression et le récit, qui lui sont particuliers. Il faut noter avant tout le choix du sujet et la donnée d'un extrême intérêt dramatique, où l'on frémit déjà, sans l'aide d'aucun artifice de l'art, parce que le ciel et l'enfer sont trop près du sentiment ; puis l'éloquence des passions et des attitudes violentes, de la laideur sublime, des grandes masses et en général de la quantité — comme on en voit déjà les traces chez Michel-Ange, le père ou le grand-père des artistes du style rococo italien — : les lumières du crépuscule, de la transfiguration, ou de l'incendie sur les formes très accentuées ; avec cela sans cesse de nouvelles audaces, dans les moyens et les intentions, fortement soulignées par l'artiste, pour les artistes, tandis que le profane croit voir le perpétuel débordement involontaire de toutes les cornes d'abondance d'un art naturel et primesautier. Toutes ces qualités qui font la

grandeur de ce style, ne sauraient se retrouver aux époques antérieures, classiques ou préclassiques, d'une manière d'art, et n'y seraient pas tolérées ; car des choses aussi exquises demeurent longtemps suspendues à leur arbre comme des fruits défendus. — Maintenant surtout, la *musique* étant en train de passer dans cette dernière phase, on peut apprendre à connaître, ce phénomène du style baroque qui se présente avec une splendeur particulière et, par comparaison, éclairer le passé d'une lumière nouvelle : car, depuis le temps des Grecs, il y a souvent eu un style baroque, dans la poésie, l'éloquence, la sculpture — et chaque fois ce style, bien que la plus haute noblesse lui fît défaut, de même qu'une perfection innocente, inconsciente et victorieuse, a exercé une influence salutaire sur de nombreux artistes de son temps, les meilleurs et les plus sérieux : — c'est pourquoi il y aurait quelque témérité à vouloir le condamner sans plus, quoique chacun puisse s'estimer heureux si, par là, son jugement n'a pas été fermé aux œuvres plus pures et de plus grand style.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

145. La valeur des livres honnêtes.

Les livres honnêtes rendent le lecteur honnête, du moins en ce sens qu’ils provoquent chez lui la haine et la répugnance, qu’il cache généralement par une subtile rouerie. Vis-à-vis d’un livre on se laisse aller, quelle que soit la retenue que l’on montre en face des hommes.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

146. Par quoi l’art crée un parti.

Quelques beaux passages, un développement qui émotionne, une conclusion entraînante qui dispose favorablement — voilà ce qui, dans une œuvre d’art, pourra être accessible à la plupart des profanes : et, dans une période artistique, où l’on veut *attirer* du côté des artistes la grande masse profane, donc créer un parti qui devra peut-être servir à la conservation de l’art en général, le créateur fera bien de ne pas donner *davantage*, car autrement il épuiserait sa force sur des domaines où personne ne lui saurait gré de son zèle. Faire le reste — c’est-à-dire imiter la nature, dans ses fonctions *organiques* et son développement — ce serait, dans ce cas particulier, comme si on semait dans l’eau.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

147. Devenir grand aux dépens de l’histoire.

Tout maître moderne qui entraîne dans son orbite le goût de l’amateur d’art provoque involontairement un choix parmi les œuvres des maîtres anciens et une nouvelle évaluation : ce qu’il y a, dans celles-ci, de conforme à sa nature, de parent à son génie, ce qui le prévoit et l’annonce apparaît dès lors comme ce qu’il y a de véritablement *significatif* dans les œuvres anciennes. — Et c’est un fruit où se cache généralement le ver d’une grosse erreur.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

148. Comment on peut gagner une époque pour l’art.

Que l’on apprenne aux hommes, au moyen de toutes les séductions des artistes et des penseurs, à avoir de la vénération pour leurs défauts, leur pauvreté intellectuelle, leur aveuglement insensé et leurs passions — et cela est possible —, que l’on ne montre que le côté sublime du crime et de la folie, de Ia faiblesse des gens sans volonté, et de ceux qui se soumettent aveuglément que le côté touchant — cela aussi a été fait assez souvent — : et l’on aura employé le moyen qui peut inspirer à une époque, fût-elle des plus anti-artistiques et anti-philosophiques, l’amour enthousiaste de la philosophie et de l’art (surtout l’amour des artistes et des penseurs), et, dans des circonstances critiques, peut-être la seule façon de conserver l’existence d’organismes aussi tendres et aussi exposés.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

149. Critique et joie.

La critique, tant l’exclusive et l’injuste, que l’intelligente, fait à celui qui l’exerce un plaisir tel que le monde doit de la reconnaissance à toute œuvre, tout acte qui provoquent beaucoup de critiques de la part de nombreuses personnes : car la critique laisse sur son sillage une traînée étincelante de joie, d’esprit, d’admiration de soi, de fierté, d’enseignements, de bonnes résolutions. — Le dieu de la joie créa le mauvais et le médiocre pour la même raison qui lui fit créer le bien.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

150. Au delà des limites.

Lorsqu’un artiste veut être plus qu’un artiste, par exemple le prophète du réveil moral de son peuple, il finit par s’enticher — c’est là sa punition — d’un monstre de sujet moral— et cela fait rire sa muse : car la jalousie peut aussi rendre méchante cette déesse au bon cœur. Que l’on songe plutôt à Milton et à Klopstock.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

151. Œil de verre.

L’inclination du talent vers des sujets, des personnages, des motifs moraux, vers la belle âme de l’œuvre d’art ne provient souvent que d’un œil de verre que se met l’artiste qui *manque* d’âme : cette substitution produit parfois ce résultat très extraordinaire que cet œil finit par devenir la nature vivante, bien qu’avec un aspect un peu étiolé, — et tout le monde croit généralement voir la nature où il n’y a que du verre froid.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

152. Écrire et vouloir vaincre.

Le fait d’écrire devrait toujours annoncer une victoire, une victoire remportée *sur soi-même*, dont il faut faire part aux autres pour leur enseignement. Mais il y a des auteurs dyspepsiques qui n’écrivent précisément que lorsqu’ils ne peuvent pas digérer quelque chose, ils commencent même parfois à écrire quand ils ont encore leur nourriture dans les dents : ils cherchent involontairement à communiquer leur mauvaise humeur au lecteur, pour lui donner du dépit et exercer ainsi un pouvoir sur lui, c’est-à-dire qu’eux aussi veulent vaincre, mais les autres.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

153. « Bon livre sait attendre ».

Tout bon livre a une saveur âpre lorsqu'il paraît : il a le défaut de la nouveauté. De plus son auteur lui est nuisible, parce qu'il est encore vivant et que l'on parle de lui, car tout le monde a l'habitude de confondre l'écrivain et son œuvre. Ce qu'il y a en celle-ci d'esprit, de douceur, d'éclat devra se développer avec l'âge, grâce à une admiration toujours grandissante, à une vieille vénération qui finit par être traditionnelle. Mainte heure doit avoir passé là-dessus, et bien des araignées devront y tisser leur toile. De bons lecteurs rendent un livre toujours meilleur et de bons adversaires l'éclaircissent.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

154. L’excessif comme procédé d’art.

Les artistes savent bien comment on se sert de l’excessif pour produire l’impression de richesse. C’est là un des moyens de séduction les plus innocents, à quoi doivent s’entendre les artistes ; car, dans leur monde, où l’on vise à l’apparence, les moyens de l’apparence ne seront pas forcément vrais.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

155. L’orgue de barbarie caché.

Les génies s’entendent mieux que les talents à cacher leur orgue de barbarie, parce qu’ils savent se draper dans des plis plus abondants ; mais, au fond, eux aussi, ne savent que jouer sans cesse leurs sept morceaux, toujours les mêmes.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

156. Le nom sur la page de titre.

Il est vrai que c’est maintenant un usage et presque un devoir de mettre sur un livre le nom de son auteur ; mais c’est une des raisons qui fait que les livres portent si peu. Car, s’ils sont bons, ils valent plus que les personnes, étant la quintessence de celles-ci ; mais dès que l’auteur se fait connaître par le titre, le lecteur se plaît à diluer la quintessence par ce qu’il voit de personnel, de plus personnel, et il met ainsi à néant le but du livre. C’est l’orgueil de l’intellect de ne plus paraître individuel.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

157. La critique la plus violente.

On critique le plus violemment un homme, une œuvre, lorsque l’on en dessine l’idéal.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

158. Peu et sans amour.

Tout bon livre est écrit pour son espèce et c’est pourquoi tous les autres lecteurs, c’est-à-dire le plus grand nombre, l’accueillent fort mal ; sa réputation repose sur une base étroite et ne peut être édifiée que lentement. Le livre médiocre et mauvais l’est tout bonnement parce qu’il cherche à plaire au grand nombre et qu’il lui plaît.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

159. Musique et maladie.

Le danger de la musique nouvelle, c'est qu'elle nous présente la coupe des délices et du sublime avec un geste si captivant et avec une telle apparence d'extase morale que le plus modéré et le plus noble finit toujours par en absorber quelques gouttes de trop. Mais cette minime débauche, répétée à l'infini, peut amener finalement une altération de la santé intellectuelle plus profonde que celle qui résulterait des excès les plus grossiers : en sorte qu'un jour il ne restera plus autre chose à faire qu'à fuir la grotte des nymphes, pour retourner, à travers les flots et les dangers, vers l'ivresse d'Ithaque et les baisers de l'épouse, plus simple et plus humaine —bref de *retourner au foyer*…

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

160. Avantage pour les adversaires.

Un livre plein d’esprit en communique aussi à ses adversaires.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

161. Jeunesse et critique.

Critiquer un livre — chez les jeunes gens, c’est seulement tenir à distance toutes les idées productives de ce livre et se défendre contre elles des pieds et des mains. Le jeune homme vit sur la défensive à l’égard de tout ce qui est nouveau, lorsqu’il ne peut pas l’aimer en bloc, ce qui lui fait chaque fois, et tant qu’il peut, commettre un crime inutile.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

162. Effet de la quantité.

Le plus grand paradoxe dans l'histoire de la poésie, c'est d'affirmer qu'un homme peut être un barbare dans tout ce qui faisait la grandeur des poètes anciens — un barbare, c'est-à-dire un être défectueux et contrefait de pied en cap, et demeurer quand même le plus grand poète. C'est le cas de Shakespeare qui, mis en parallèle avec Sophocle, ressemble à une mine inépuisable d'or, de plomb et d'éboulis, en face d'un trésor d'or pur, d'or d'une qualité si précieuse qu'il fait presque oublier sa valeur en tant que métal. Mais la quantité, à sa plus haute puissance, *agit* comme qualité — et c'est ce dont Shakespeare profite.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

163. Tout commencement est danger.

Le poète a le choix, ou d’élever le sentiment d’un degré à l’autre et de le hausser ainsi très considérablement — ou d’essayer d’agir par surprise et de tirer, dès le début, très fortement à la cloche. Les deux choses sont dangereuses : dans le premier cas l’ennui fera peut-être prendre la fuite à l’auditeur, dans le second cas la peur.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

164. En faveur des critiques.

Les insectes piquent, non par méchanceté, mais parce que, eux aussi, veulent vivre : il en est de même des critiques ; ils veulent notre sang et non pas notre douleur.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

165. Succès des sentences.

Les gens inexpérimentés croient toujours que du moment qu'une sentence leur paraît évidente à première vue, par sa vérité simple, cette sentence est vieille et connue, et ils se prennent à en regarder l'auteur de travers, comme s'il avait voulu voler le bien commun de tous : tandis que, lorsqu'ils entendent des demi-vérités bien épicées, ils s'en réjouissent et font connaître leur joie à l'auteur. Celui-ci sait apprécier une pareille indication et devine facilement ce qui lui a réussi et ce qu'il a mal fait.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

166. Vouloir vaincre.

Un artiste qui, dans tout ce qu’il entreprend, dépasse ses forces, finira par entraîner la foule avec lui, par le spectacle même de la lutte formidable qu’il lui offre : car le succès n’est pas toujours seulement dans la victoire, mais parfois déjà dans le désir de vaincre.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

167. *Sibi scribere.*

L’auteur raisonnable n’écrit pas pour une autre postérité que la sienne, c’est-à-dire pour sa propre vieillesse, car il pourra, alors, se réjouir sur lui-même.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

168. Éloge de la sentence.

Une bonne sentence est trop dure pour la mâchoire du temps, et des milliers d’années ne suffiront pas à la dévorer, quoique tentes les époques s’en nourrissent : par cela elle est le grand paradoxe dans la littérature, l’impérissable au milieu du changement, l’aliment toujours apprécié, comme le sel, mais qui ne perd pas sa saveur.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

169. Besoins artistiques de second ordre.

Le peuple possède bien quelque chose que l'on peut appeler des aspirations artistiques, mais celles-ci sont minimes et faciles à satisfaire. Au fond, les déchets de l'art y suffisent : il faut se l'avouer sans ambages. Considérez, par exemple, quelles sont les mélodies et les chansons qui font maintenant toute la joie des couches vigoureuses de la population, les moins gâtées et les plus naïves, vivez parmi les bergers, les métayers, les paysans, les chasseurs, les soldats, les matelots, et vous serez édifiés sur ce sujet. Dans les petites villes encore, dans les maisons où est le siège des héréditaires vertus bourgeoises, n'aime-t-on et ne cultive-t-on pas la plus mauvaise musique qui ait jamais été produite ? Celui qui parle de besoins profonds, d'aspirations inassouvies qui poussent le peuple vers l'art, le peuple *tel qu'il est*, celui-là radote ou veut faire des dupes. Soyez donc francs ! Ce n'est que chez l'*homme d'exception* qu'existe aujourd'hui le besoin d'un art *de style supérieur*, — et cela parce que, d'une façon générale, l'art est de nouveau pris dans un mouvement rétrograde et que les forces et les espérances humaines se sont jetées, pour un temps, sur autre chose. — Il est vrai qu'il existe en outre, c'est-à-dire à l'écart du peuple, un besoin d'art vaste et considérable, mais de *second ordre*. On trouve ce besoin chez les classes supérieures de la société : là quelque chose comme une communauté artistique de bonne foi est possible. Mais regardez donc de plus près les éléments de cette communauté ! Ce sont en général les mécontents plus distingués qui, par eux-mêmes, ne peuvent s'élever à une joie véritable : l'homme cultivé qui ne s'est pas assez libéré pour pouvoir se passer des consolations de la religion et qui pourtant ne trouve pas assez odorants les baumes de celle-ci ; le demi-noble qui est trop faible pour briser le vice fondamental de sa vie ou le penchant néfaste de son caractère, en renonçant héroïquement ou en changeant de vie ; l'homme richement

doué qui a de lui-même trop haute opinion pour être utile par une activité modeste, et qui est trop paresseux pour un grand travail désintéressé ; la jeune fille qui ne sait pas se créer un cercle de devoirs assez étendu ; la femme qui s’est liée par un mariage léger ou criminel et qui ne se sait pas assez liée ; le savant, le médecin, le commerçant, le fonctionnaire qui s’est spécialisé trop tôt et n’a jamais laissé libre cours à toute sa nature, mais qui, à cause de cela, accomplit son travail, d’ailleurs excellent, avec un ver rongeur au cœur ; et enfin tous les artistes incomplets : — ce sont là tous ceux qui ont aujourd’hui encore de véritables besoins d’art ! Et qu’exigent-ils en somme de l’art ? Il doit chasser chez eux, pendant quelques heures ou quelques instants, le malaise, l’ennui, la conscience vaguement mauvaise, et interpréter, si possible, dans un sens élevé, le défaut de leur vie et de leur caractère, pour le transformer en un défaut dans la destinée du monde, — très différents des Grecs qui voyaient, dans leur art, l’expansion de leur propre bien-être et de leur propre santé, et qui aimaient à voir leur propre perfection, encore une fois, en dehors d’eux-mêmes : — ils ont été conduits à l’art par le contentement d’eux-mêmes, nos contemporains y sont venus — par le dégoût d’eux-mêmes.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

170. Les Allemands au théâtre.

Le véritable talent dramatique des Allemands a été Kotzebue ; lui et ses Allemands, tant ceux des classes supérieures que ceux des classes moyennes, sont inséparables, et ses contemporains auraient pu dire sérieusement de lui : « En lui nous vivons et nous agissons ». Il n'y avait là rien de forcé, rien qui fût inculqué, dont la jouissance fut imposée, artificiellement imposée : ce qu'il voulait et savait dire était compris, et, aujourd'hui encore, le franc succès sur la scène allemande est entre les mains des héritiers honteux ou éhontés de ces moyens et de ces effets qui étaient le propre de Kotzebue, surtout sur le domaine où la comédie reste quelque peu florissante ; d'où il résulte qu'une bonne part de ce qui était le germanisme d'alors continue à subsister, surtout à distance des grandes villes. Bonasse, sans sobriété dans les petites jouissances, avide de larmes, avec le désir de pouvoir se défaire, du moins au théâtre, de la sévère frugalité traditionnelle, pour exercer une indulgence souriante et même pleine de rires, confondant le bien et la compassion, les identifiant même — comme c'est le propre de la sentimentalité allemande —, exultant à l'aspect d'une belle action généreuse ; pour le reste soumis à ce qui vient d'en haut, envieux à l'égard du voisin et pourtant plein de contentement intérieur — toutes ces qualités, tous ces défauts, ce furent les leurs. — Le second talent théâtral fut Schiller : celui-ci découvrit une classe de spectateurs qui, jusqu'alors, n'étaient pas encore entrés en ligne de compte ; il trouve cette classe à l'âge de la puberté : la jeune fille et le jeune homme allemands. Par sa poésie, il vint au-devant de leurs élans supérieurs, nobles et impétueux, bien qu'encore obscurs, au-devant du plaisir que leur causait la sonorité des phrases morales (un plaisir qui tend à disparaître vers la trentième année de la vie), et, grâce à la passion et à l'esprit de parti qui anime cet âge, il conquit un succès qui finit par agir avantageusement sur l'âge plus mûr : car, d'une façon générale, Schiller a *rajeuni* les Allemands. — À tous égards,

Gœthe se plaçait au-dessus des Allemands, et, maintenant encore, il se trouve au-dessus d'eux : il ne leur appartiendra jamais. Comment d'ailleurs un peuple pourrait-il être à la hauteur de *l'intellectualité* de Gœthe, avec son bien-être et sa bienveillance ! Tout comme Beethoven fit de la musique en passant sur la tête des Allemands, tout comme Schopenhauer philosopha au-dessus des Allemands, Gœthe écrivit son *Tasse*, son *Iphigénie* au-dessus des Allemands. Un très petit nombre d'hommes très cultivés le suivirent, d'hommes éduqués par l'antiquité, la vie et les voyages, ayant grandi au-dessus de l'esprit allemand : il voulut lui-même qu'il n'en fût pas autrement. — Lorsque plus tard les Romantiques édifièrent leur culte raisonné de Gœthe, lorsque leur étonnante habileté dans le flairage passa aux élèves d'Hegel, qui furent les véritables éducateurs des Allemands de ce siècle, lorsque les poètes allemands mirent à profit, pour répandre leur gloire, l'ambition nationale qui s'éveillait et que la véritable mesure d'un peuple, ce qui est de savoir s'il peut *loyalement* se *réjouir* de quelque chose, fut impitoyablement subordonnée au jugement de l'individu et à l'ambition nationale — c'est-à-dire lorsque l'on commença à être *forcé* de se réjouir, — la duperie mensongère de la culture allemande naquit, cette culture qui avait honte de Kotzebue et qui mit en scène Sophocles, Calderon et même la continuation du *Faust* de Gœthe et qui, à cause de sa langue empâtée, de son estomac embarrassé, finit par ne plus savoir ce qui lui convient et ce qui l'ennuie. — Heureux ceux qui ont du goût, fût-ce même un mauvais goût ! — Et non seulement heureux, on ne peut aussi devenir sage que grâce à cette qualité ; c'est pourquoi les Grecs qui, en ces choses, étaient très subtils, désignèrent le sage par un mot, qui veut dire l'*homme de goût* et qu'ils appelèrent bonnement « goût » (*sophia*) la sagesse, l'artistique aussi bien que la philosophique.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

171. La musique, manifestation tardive de toute culture.

La musique, de tous les arts qui naissent généralement sur un terrain de culture particulier, avec des conditions sociales et politiques déterminées, apparaît comme la *dernière* de toutes les plantes, à l'automne et au moment du dépérissement de la culture dont elle fait partie : tandis que déjà sont visibles les premiers signes avant-coureurs d'un nouveau printemps. Il arrive même parfois que la musique résonne comme le langage d'une époque disparue, dans un monde nouveau et étonné, et qu'elle arrive trop tard. C'est seulement dans l'art des musiciens des Pays-Bas que l'âme du moyen âge chrétien trouva tous ses accords : son architecture des sons est la sœur du gothique, tard venue il est vrai, mais légitime et ressemblante. C'est seulement dans la musique de Hændel que retentit l'écho de ce que l'âme de Luther et de ses proches avait de meilleur, le grand trait judéo-héroïque qui créa tout le mouvement de la Réforme. Ce fut Mozart qui rendit en or *sonnant* le siècle de Louis XIV, l'art de Racine et de Claude Lorrain. Dans la musique de Beethoven et de Rossini le dix-huitième siècle chanta son dernier chant, le siècle de l'exaltation, des idéals brisés et du bonheur fugitif. Un ami des symboles sensibles pourrait donc dire que toute musique vraiment remarquable est un chant du cygne. — C'est que la musique n'est pas un langage universel qui dépasse le temps, comme on a si souvent dit à son honneur, elle correspond exactement à une mesure de sentiment, de chaleur, de milieu qui porte en elle, comme loi intérieure, une culture parfaitement déterminée, liée par le temps et le lieu ; la musique de Palestrina serait, pour les Grecs, parfaitement inabordable, et, d'autre part — qu'entendrait Palestrina, s'il écoutait la musique de Rossini ? — Il se pourrait fort bien que notre récente musique allemande, malgré sa prépondérance et sa joie de dominer, ne fût plus comprise dans fort peu de temps ; car elle naquit d'une culture qui est en décadence

rapide ; son terrain se réduit à cette période de réaction et de restauration, où s'épanouit tout aussi bien un certain *catholicisme du sentiment* que le goût de tout ce qui est *traditionnel* et *national*, pour répandre sur l'Europe son parfum composite. Ces deux courants de sentiments, saisis dans leur plus grande intensité et conduits jusqu'aux limites les plus extrêmes, ont fini par résonner dans l'art wagnérien. L'appropriation des vieilles légendes indigènes chez Wagner, la libre disposition qu'il prit des divinités et des héros étranges — qui sont au fond de souveraines bêtes fauves avec de la profondeur, de la grandeur d'âme et de la satiété de vivre —, la résurrection de ces figures à qui il donna la soif chrétienne et moyen-âgeuse d'une sensualité et d'une spiritualité extatiques, tout ce procédé de Wagner dans les emprunts et les adjonctions, par rapport au sujet, à l'âme, aux figures et aux paroles, exprime clairement aussi l'*esprit de sa musique*, si celle-ci, comme toute musique, ne savait parler d'elle-même sans équivoque : cet esprit mène la *toute dernière* campagne de réaction contre l'esprit du rationalisme qui soufflait du siècle dernier dans celui-ci, et aussi contre l'idée supernationale de la Révolution française et de l'utilitarisme anglo-américain appliquée à la transformation de l'État et de la société. — Mais n'est-il pas évident que ce cercle d'idées et de sentiments combattu, semble-t-il, par Wagner et ses adhérents ait repris depuis longtemps une force nouvelle et que cette tardive protestation musicale tombe dans des oreilles qui préféreraient entendre d'autres accents, d'une esthétique différente ? En sorte qu'il pourrait bien arriver un jour que cet art merveilleux et supérieur devienne soudain incompréhensible et que l'oubli et les toiles d'araignées viennent s'abattre sur lui. — Il ne faut pas se laisser induire en erreur sur cet état de cause par ces fluctuations passagères qui apparaissent comme la réaction dans la réaction, comme une dépression momentanée des ondes, dans l'ensemble du mouvement : il se pourrait donc que cette période de dix années, avec ses guerres nationales, son martyre ultramontain et son terrorisme socialiste, aidât, dans ses contrecoups

subtils, à l’épanouissement du dit art, — sans lui donner par là la garantie qu’il a « de l’avenir », ou même qu’il a *l’avenir*. — Cela tient à l’essence même de l’art, si les fruits de ses grandes années perdent aussitôt plus vite leurs saveurs et se gâtent plus vite que les fruits de l’art plastique ou même ceux qui croissent sur l’arbre de la connaissance : car de tous les produits du sens artistique humain, les *idées* sont ce qu’il y a de plus durable.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

172. Les poètes ne sont plus des éducateurs.

Bien que cela puisse paraître étrange à notre temps, il y a eu jadis des poètes et des artistes dont l'âme était élevée au-dessus des passions, des luttes et des ravissements de la passion, et qui, à cause de cela, prenaient plaisir à des sujets plus purs, des hommes plus dignes, des enchaînements et des dénouements plus tendres. Si les grands artistes d'aujourd'hui sont le plus souvent des déchaîneurs de volonté, et, par cela même, dans certaines circonstances, des libérateurs de la vie, ceux-ci étaient des dompteurs de volonté, des transformateurs d'animaux, des créateurs d'hommes et, en général, des formateurs, des continuateurs de la vie : tandis que la gloire de ceux d'aujourd'hui consiste peut-être à dépouiller, à briser les chaînes, à détruire. — Les Grecs anciens exigeaient du poète qu'il fût l'éducateur des adultes : mais combien aujourd'hui un poète aurait honte si l'on demandait cela de lui — de lui, qui ne fut pas même un bon élève et qui, par conséquent, ne devint pas quelque chose comme un bon poème, belle formation lui-même, mais, au meilleur cas, en quelque sorte le farouche et attirant amas de décombres d'un temple, et, en même temps, une caverne de concupiscence, couverte, telle une ruine, de fleurs, de plantes piquantes et vénéneuses, habitée et visitée par les serpents, les vers, les araignées et les oiseaux, — et c'est un objet de triste réflexion que de se demander pourquoi les choses les plus nobles et les plus exquises se présentent maintenant telles des ruines, sans le passé et l'avenir de la perfection.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

173. Regards en avant et en arrière.

Un art tel qu'il rayonne d'Homère, de Sophocle, de Théocrite, de Caldéron, de Racine, de Gœthe, comme l'*excédent* d'une direction de vie sage et harmonieuse — c'est là la vraie conception, à quoi nous finirons par recourir, lorsque nous serons devenus nous-mêmes plus sages et plus harmonieux : et non point ce jaillissement barbare, quoique si charmant, de choses ardentes et bariolées, ce jaillissement hors d'une âme chaotique et non domptée que nous considérions jadis, lorsque nous étions des jeunes gens, comme de l'art. Mais il va de soi que, pour certaines époques de la vie, un art de l'exaltation et de l'émotion répond à un besoin naturel, de même que la répugnance contre tout ce qui est réglé, monotone, simple et logique, que cet art doit *nécessairement* correspondre à l'artiste, pour que l'âme de pareilles époques de vie n'aille pas faire explosion sur une autre voie, par toutes sortes d'excès et de désordres. C'est ainsi que les jeunes gens, tels qu'ils sont généralement, pleins d'exubérances et tourmentés par l'ennui plus que par toute autre chose, — c'est ainsi que les femmes, à qui manque un bon travail qui remplit l'âme, ont besoin de cet art du désordre ravissant : mais avec d'autant plus de violence, s'enflamme leur désir d'une satisfaction sans changement, d'un bonheur sans léthargie et sans ivresse.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

174. Contre l’art des œuvres d’art.

L’art doit avant tout *embellir* la vie, donc nous rendre nous-mêmes tolérables aux autres et agréables si possible : ayant cette lâche en vue, il modère et nous tient en brides, crée des formes dans les rapports, lie ceux dont l’éducation n’est pas faite à des lois de convenance, de propriété, de politesse, leur apprend à parler et à se taire au bon moment. De plus, l’art doit *cacher* et *transformer* tout ce qui est laid, ces choses pénibles, épouvantables et dégoûtantes qui, malgré tous les efforts, à cause des origines de la nature humaine, viendront toujours de nouveau à la surface : il doit agir ainsi surtout pour ce qui en est des passions, des douleurs de l’âme et des craintes, et faire transparaître, dans la laideur inévitable ou insurmontable, ce qui y est *significatif*. Après cette tâche de l’art, dont la grandeur va jusqu’à l’énormité, l’art que l’on appelle véritable, *l’art des œuvres d’art* n’est qu’*accessoire*. L’homme qui sent en lui un excédent de ces forces qui embellissent, cachent, transforment, finira par chercher à s’alléger de cet excédent par l’œuvre d’art ; dans certaines circonstances c’est tout un peuple qui agira ainsi. — Mais on a l’habitude maintenant de commencer l’art par la fin, on se suspend à sa queue, avec l’idée que l’art des œuvres d’art est le principal et que c’est, en partant de cet art, que la vie doit être améliorée et transformée. — fous que nous sommes ! Si nous commençons le repas par le dessert, goûtant à un plat sucré après l’autre, quoi d’étonnant si nous nous gâtons l’estomac et même l’appétit pour le bon festin, fortifiant et nourrissant, â quoi l’art nous convie ?

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

175. Persistance de l’art.

À quoi un art des œuvres d’art doit-il en somme sa persistance ? Au fait que la plupart des gens qui ont des heures de loisirs — et pour ceux-ci seulement, il y a un pareil art, — ne croient pas pouvoir venir à bout de leur temps sans faire de la musique, aller au théâtre, visiter les expositions, lire des romans et des vers. En admettant que l’on puisse les *détourner* de cette satisfaction, ils aspireraient moins avidement à avoir des loisirs et l’envie que l’on porte aux riches deviendrait plus rare — ce serait un avantage pour la stabilité de la société ; ou bien ils continueraient à avoir des loisirs, mais apprendraient à *réfléchir* — ce que l’on peut apprendre et désapprendre, — à réfléchir sur leur travail par exemple, sur leurs relations, sur les joies qu’ils pourraient procurer : dans les deux cas, le monde entier, sauf les artistes, en tirerait des avantages. — Il y a certainement maint lecteur plein de vigueur et de sens qui pourrait présenter ici une bonne objection. À cause des gens grossiers et mal intentionnés je tiens à dire qu’ici, comme bien souvent dans ce livre, ce qui importe à l’auteur c’est l’objection et que l’on pourra y lire bien des choses qui n’y sont pas précisément écrites. —

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

176. Les porte-parole des dieux.

Le poète exprime les opinions générales et supérieures que possède un peuple, il en est le porte-parole et la flûte, — mais, grâce au mètre et à tous les autres moyens artistiques, il les exprime de façon à ce que le peuple les prenne pour quelque chose de tout nouveau et de merveilleux, et se figure sérieusement que le poète est le porte-parole des dieux. Enveloppé dans les nuages de la création, le poète lui-même oublie d'où il tient toute sa sagesse intellectuelle — de ses père et mère, des maîtres et des livres de tous genres, de la rue, et surtout des prêtres ; il est trompé par son propre art et il croit vraiment, aux époques naïves, que *Dieu* parle par sa bouche, qu'il crée dans un état d'illumination religieuse : — tandis qu'en réalité il ne dit que ce qu'il a appris, la sagesse populaire et la folie populaire confondues. Donc : en tant que le poète est véritablement *vox populi*, il passe pour être *vox dei*.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

177. Ce que tout art veut et ne veut pas.

La dernière tâche de l’artiste, la tâche la plus difficile, c’est la description de l’immuable, de ce qui repose en soi, supérieur et simple, loin de tout charme particulier ; c’est pourquoi les plus belles figurations de la perfection morale sont rejetées par les artistes plus faibles, comme des ébauches inartistiques, parce que l’aspect de tels fruits est trop pénible pour leur ambition : ils voient apparaître ceux-ci aux extrêmes rameaux de l’art, mais ils manquent d’échelle, de courage et de pratique pour oser s’aventurer si haut. En soi, il n’y a pas d’objection à la venue d’un Phidias *poète*, mais, si l’on considère la capacité moderne, ce sera seulement dans ce sens qu’à Dieu « nulle chose n’est impossible ». Le désir d’un Claude Lorrain, dans le domaine de la poésie, est actuellement déjà un manque de modestie, quelle que soit l’aspiration qui vous y pousse. Nul artiste n’a été jusqu’à présent à la hauteur de cette lâche : la description de l’homme *le plus grand*, c’est-à-dire *le plus simple* et en même temps *le plus complet ;* mais peut-être les Grecs, dans leur *idéal d’une Pallas Athéné*, ont-ils jeté leur regard plus loin que les hommes ont fait jusqu’à présent.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

178. Art et restauration.

Les monuments rétrogrades dans l’histoire, ce que l’on appelle les époques de restauration, qui cherchent à faire renaître un état intellectuel et spécial qui existait *avant* celui qui subsistait en dernier lieu et à qui une courte résurrection semble vraiment réussir, possèdent le charme que suscitent les souvenirs pleins de sentiments, le désir ardent de ce qui est presque perdu, le hâtif embrassement d’un court bonheur. À cause de ce singulier approfondissement de l’esprit, les arts et les lettres trouvent un sol propice justement à ces époques fugitives, presque enveloppées de rêve : de même que les plantes les plus tendres et les plus rares croissent sur les versants abrupts des montagnes. — C’est ainsi que maint bon artiste est poussé imperceptiblement à des idées de restauration politique et sociale, en vue de quoi il s’arrange à son propre gré, une petite retraite fleurie et silencieuse : où il réunirait autour de lui les vestiges humains de cette époque de l’histoire qui lui rappelle ce qu’il aime, exerçant son archet devant des morts, des mourants et des épuisés, avec, peut-être, le succès d’une brève résurrection.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

179. Bonheur de l’époque.

Notre époque doit s’estimer heureuse pour deux raisons. Par rapport au *passé* nous jouissons de toutes les cultures et de leurs productions, et nous nous nourrissons du sang le plus noble de tous les temps. Nous nous trouvons encore assez près de la magie des forces d’où ces cultures sont sorties, pour pouvoir nous y soumettre, temporairement, avec joie et frémissement : tandis que des civilisations plus anciennes ne surent que jouir d’elles-mêmes, sans voir au delà, comme si elles étaient enfermées sous une cloche de verre, où pénétreraient les rayons de lumière, mais sans laisser passer le regard. Par rapport à l’*avenir*, s’ouvre à nous, pour la première fois dans l’histoire, la vue prodigieuse des desseins humains et œcuméniques qui embrassent la terre tout entière. En même temps nous sentons en nous la force de prendre en main, sans aide surnaturelle, mais aussi sans présomption, cette tâche nouvelle ; et, quel que soit le résultat de notre entreprise, quand même nous aurions estimé trop haut nos forces, il n’y aurait personne en tous les cas à qui nous devions rendre compte, hors nous-mêmes : l’humanité peut dès maintenant faire d’elle-même tout ce qu’elle veut. — Il est vrai qu’il existe de singulières abeilles humaines qui, dans le calice de toutes choses, ne savent toujours puiser que ce qu’il y a de plus amer et de plus fâcheux ; — et, en effet, toutes choses portent en elles quelque chose de ce fiel. Que ces abeilles humaines pensent donc du bonheur de notre époque tout ce qu’elles voudront, et continuent à bâtir la ruche de leur déplaisir.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

180. Une vision.

Des heures d’enseignement et de contemplation pour les adultes et les hommes mûrs, ces heures quotidiennes mais sans contrainte, fréquentées par chacun selon les règles des mœurs : les églises considérées en vue de ces réunions, comme les lieux les plus dignes et les plus riches en souvenirs : en quelque sorte des solennités quotidiennes pour fêter le degré possible de raison et de dignité humaine : une floraison nouvelle et complète d’un idéal d’enseignement, où le prêtre, l’artiste et le médecin, le savant et le sage seraient fondus dans un seul individu, de même que devraient apparaître, dans l’enseignement lui-même, dans la façon dont il serait présenté, dans sa méthode, les vertus particulières de chacun, réunies en une vertu générale. — Ceci est ma vision qui me revient toujours à nouveau, et dont je crois fermement qu’elle a soulevé un pan du voile de l’avenir.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

181. Éducation, tortion.

L’extraordinaire incertitude de tout enseignement public qui donne, à tout adulte, l’impression que son seul éducateur a été le hasard, — ce qu’il y a de semblable à la girouette dans toutes les méthodes et intentions éducatrices — s’explique par le fait que, de nos jours, les puissances pédagogiques *les plus anciennes et les plus nouvelles*, comme dans une tumultueuse réunion publique, tiennent plutôt à être entendues que comprises et veulent démontrer à tout prix, par leurs voix, par leurs cris qu’elles *existent encore* ou qu’elles *existent déjà*. Devant ce bruit insensé les pauvres maîtres et éducateurs ont commencé par être abasourdis, puis ils se sont tus, et enfin leur esprit s’est émoussé et ils se contentent de tout laisser passer sur leur tôle, tout comme ils laissent tout passer sur la tête de leurs élèves. Ils ne sont pas éduqués eux-mêmes, comment devraient-ils enseigner ? Ils ne représentent pas un tronc puissant, rempli de sève qui pousse droit : celui qui voudra s’appuyer sur eux devra se contourner et se tordre et finir par paraître contrefait et tordu.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

182. Philosophes et artistes de l’époque.

La brutalité et la froideur, l’ardeur du désir et le cœur froid, — ce voisinage répugnant se retrouve dans le caractère de la haute société européenne d’aujourd’hui. C’est pourquoi l’artiste croit déjà atteindre un but très élevé, si, par son art, il fait une fois jaillir, à côté de l’ardeur du désir, la chaleur du cœur et, de même, le philosophe, si avec la tiédeur du cœur qu’il a en commun avec son époque, il arrive à faire refroidir aussi, par ses jugements ascétiques, la chaleur du désir qui l’anime, lui et cette société.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

183. Ce n’est pas sans peine que l’on est soldat de la culture.

Enfin, enfin l’on apprend ce dont l’ignorance vous causait un si grand tort au temps où l’on était jeune : qu’il faut d’abord *faire* ce qui est parfait et ensuite *rechercher* ce qui est parfait, quels que soient l’endroit où cette perfection se trouve et le nom sous lequel elle se cache ; que, par contre, il faut éviter tout ce qui est mauvais et médiocre sans le *combattre*, et que le doute au sujet de la qualité d’une chose — tel qu’il naît rapidement avec un goût quelque peu exercé — peut nous servir d’argument contre cette chose, et de motif pour l’éviter complètement : au risque de nous tromper quelquefois et de confondre le bien difficilement abordable avec le mauvais et le médiocre. Seul celui qui ne sait rien faire de mieux doit s’attaquer aux turpitudes du monde, en soldat de la culture : mais ceux qui doivent entretenir la culture et répandre ses enseignements se nuisent à eux-mêmes s’ils demeurent les armes à la main et transforment, par leur vigilance, leurs gardes de nuit et leurs mauvais rêves, la paix de leur vocation et de leur foyer en une inquiétude belliqueuse.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

184. Comment il faut raconter l’histoire naturelle.

L’histoire naturelle, étant l’histoire de la lutte victorieuse de la force morale et intellectuelle, contre la peur et l’imagination, la paresse, la superstition, la folie, devrait être racontée de façon à ce que chacun de ceux qui l’entendent soit entraîné irrévocablement à aspirer à la santé et à l’épanouissement intellectuels et physiques, à ressentir la joie d’être l’héritier et le continuateur de tout ce qui est humain et à se vouer à un esprit d’entreprise toujours plus noble. Jusqu’à présent, elle n’a pas encore trouvé son véritable langage, parce que les artistes inventifs et éloquents — il en faut pour cela — ne peuvent pas se débarrasser d’une méfiance obstinée à son égard et, avant tout, ne veulent pas sérieusement apprendre d’elle. Toujours est-il qu’il faut accorder aux Anglais que, dans leurs manuels scientifiques pour les classes populaires, ils ont fait un pas remarquable vers cet idéal : c’est que ces manuels sont faits par des savants distingués — des natures complètes et abondantes — et non pas, comme chez nous, par les médiocrités de la science.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

185. Génialité de l’espèce humaine.

Si, d’après l’observation de Schopenhauer, il y a de la génialité dans le fait de se souvenir d’une façon coordonnée et vivante de ce qui vous est arrivé, dans l’aspiration à la connaissance de l’évolution historique — qui fait ressortir toujours plus puissamment les temps modernes sur les temps anciens et qui, pour la première fois a brisé les vieilles limites entre la nature et l’esprit, l’homme et la bête, la morale et la physique — on pourrait reconnaître une aspiration à la génialité dans l’ensemble de l’humanité. L’histoire imaginée complète serait de la conscience cosmique.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

186. Culte de la culture.

Aux grands esprits s’adjoint ce qu’il y a dans leur nature de hideusement trop humain— leurs aveuglements, leurs injustices, leur manque de mesure — pour que chez eux l’influence puissante, facilement trop puissante, soit contrebalancée sans cesse par la méfiance ; que ces particularités inspirent. Car le système de tout ce dont la nature a besoin pour subsister est si vaste et absorbe des forces si diverses et si nombreuses que, pour chaque avantage accordé *d’une part*, soit à la science, soit à l’État, soit à l’art, soit au commerce, où tendent ces individus, l’humanité est d’autre part obligée de pâtir. Ce fut toujours la plus grande calamité de la culture, lorsque l’on se mit à adorer des hommes et, dans ce sens, on peut être d’accord avec l’axiome de la loi mosaïque qui défend d’avoir d’autres dieux à côté de Dieu. — Au culte du génie et de la force, il faut toujours opposer, comme complément et comme remède, le culte de la culture : lequel sait accorder aussi, à ce qui est grossier, médiocre, bas, méconnu, faible, imparfait, incomplet, boiteux, faux, hypocrite, et même à ce qui est méchant et terrible, de l’estimé et de la compréhension, et faire l’aveu que *tout cela est nécessaire*. Car l’harmonie et le développement de ce qui est humain, à quoi l’on est parvenu par d’étonnants travaux et coups de hasard qui sont autant l’œuvre de cyclopes et de fourmis que de génies, ne doivent plus être perdus : comment pourrions-nous donc nous passer de la base fondamentale, profonde et souvent inquiétante, sans laquelle la mélodie ne saurait être mélodie ? —

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

187. L’ancien monde et la joie.

Les hommes de l’ancien monde savaient mieux *se réjouir :* nous nous entendons à nous *attrister moins ;* ceux-là découvraient toujours de nouvelles raisons pour goûter leur bien-être et pour célébrer des fêtes, ils y mettaient toute la richesse de leur sagacité et de leur réflexion : tandis que nous employons notre esprit à la solution de problèmes qui ont plutôt en vue de réaliser l’absence de douleur et la suppression des sources du déplaisir. Pour ce qui en est de l’humanité souffrante, les anciens s’essayaient à s’oublier ou à faire virer leur sentiment, d’une façon ou d’une autre, vers le côté agréable. Ainsi ils s’aidaient de palliatifs, tandis que nous nous attaquons aux causes du mal et préférons en somme agir d’une façon prophylactique. Peut-être construisons-nous seulement les bases sur lesquelles les hommes édifieront de nouveau plus tard le temple de la joie.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

188. Les muses mensongères.

« Nous nous entendons à dire beaucoup de mensonges »[13]. — Ainsi chantèrent jadis les muses lorsqu’elles se révélèrent devant Hésiode. — On fait des découvertes importantes lorsque l’on se met à considérer l’artiste comme menteur.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

189. Homère sait être paradoxal.

Y a-t-il quelque chose de plus audacieux, de plus épouvantable et de plus incroyable, quelque chose qui éclaire les destinées humaines, tel un soleil d’hiver, autant que cette pensée qui se trouve dans Homère :

Les dieux disposent des destinées humaines et décident la chute des hommes
Afin que des générations futures puissent composer des chants.

Donc, nous souffrons et nous périssons pour que les poètes ne manquent pas de *sujets* — et ce sont les dieux d’Homère qui arrangent cela ainsi, comme si les plaisirs des générations futures semblaient leur importer beaucoup, mais le sort de nous autres contemporains leur être très indifférent. — Comment de pareilles idées ont-elles pu entrer dans le cerveau d’un Grec !

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

190. Justification ultérieure de l’existence.

Certaines idées sont entrées dans le monde comme des erreurs et des jeux de l’imagination, mais elles sont devenues des vérités parce que les hommes leur ont supposé, après coup, une base véritable.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

191. Le pour et le contre sont nécessaires.

Celui qui n’a pas compris que tout grand homme doit non seulement être encouragé, mais encore *combattu* au nom du bien public, est certainement encore un grand enfant — ou peut-être un grand homme.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

192. Injustice de génie.

Le génie est tout ce qu'il y a de plus injuste à l'égard des génies, pour le cas où ils sont ses contemporains : d'une part il croit pouvoir s'en passer complètement et, à cause de cela, il les considère en général comme *superflus* — car c'est sans leur concours qu'il est devenu ce qu'il est —, d'autre part leur influence contrecarre l'effet de son courant électrique : c'est pourquoi il les tient même pour *nuisibles*.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

193. La pire destinée d’un prophète.

Il a travaillé pendant dix ans à convaincre ses contemporains — et il y a enfin réussi ; mais dans l’intervalle ses adversaires sont aussi parvenus à leurs fins : de leur côté ils l’ont persuadé, et il n’est plus du tout convaincu de la vérité de sa doctrine.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

194. Trois penseurs égalent une araignée.

Dans toute secte philosophique, trois penseurs se succèdent dans le rapport suivant : le premier engendre par lui-même le suc et la semence, le second en tire des fils et tisse une toile artificielle, le troisième s’embusque dans cette toile et guette les victimes qui s’y aventurent — pour vivre aux dépens de la philosophie.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

195. Les rapports avec les auteurs.

C’est une tout aussi mauvaise manière de fréquenter un auteur en le menant par le bout du nez qu’en le prenant par les cornes — et chaque auteur a des cornes.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

196. Attelage à deux.

Les idées obscures et l’exaltation sentimentale s’allient tout aussi souvent à la volonté implacable d’arriver pat tous les moyens et de se faire admettre exclusivement que l’esprit secourable, bienfaisant et bienveillant à l’instinct de clarté et de netteté d’esprit, de modération et de pudeur du sentiment.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

197. Ce qui lie et ce qui sépare.

Ne trouve-t-on pas dans la tête ce qui unit les hommes — la compréhension de l’utilité et du préjudice général —, et dans le cœur ce qui sépare — l’aveugle choix et l’aveugle penchant, en amour et dans la haine, la faveur accordée à l’un aux dépens de tous les autres et le mépris de l’utilité publique qui en résulte ?

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

198. Tireurs et penseurs.

Il y a des tireurs singuliers qui, bien qu’ils aient manqué le but, quittent, cependant le tir avec le sentiment de secrète fierté d’avoir, en tous les cas, envoyé leur balle très loin (au delà du but, il est vrai), ou d’avoir atteint, si ce n’est le but, du moins autre chose. Et il en est de même de certains penseurs.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

199. De deux côtés à la fois.

On en veut à un courant intellectuel lorsqu’on lui est supérieur et que l’on désapprouve son but, ou encore lorsqu'un but est trop élevé pour nous et méconnaissable à notre œil, c’est-à-dire lorsqu’il nous est supérieur. C’est ainsi qu’un même parti peut être combattu de deux côtés à la fois, d’en haut et d’en bas ; et souvent les antagonistes s’allient dans une haine commune, ce qui est plus répugnant que tout ce qu’ils haïssent.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

200. Original.

Ce n’est pas d’être le premier à voir quelque chose de nouveau, mais c’est de voir, *comme si elles étaient nouvelles*, les choses vieilles et connues, vues et revues par tout le monde, qui distingue les cerveaux véritablement originaux. Celui qui découvre les choses est généralement cet être tout à fait vulgaire et sans cerveau — le hasard.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

201. Erreur des philosophes.

Le philosophe s’imagine que la valeur de sa philosophie se trouve dans son ensemble, dans sa construction : la postérité trouve cette valeur dans les pierres dont il se servit et avec lesquelles, dès lors, on bâtira encore souvent et beaucoup mieux : par conséquent, dans la possibilité de détruire cette construction, sans lui faire perdre sa valeur comme matériel.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

202. Trait d’esprit.

Le trait d’esprit c’est l’épigramme que l’on fait sur la mort d’un sentiment.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

203. Le moment qui précède la solution.

Dans les sciences, il arrive tous les jours et à toute heure que quelqu’un s’arrête immédiatement avant d’avoir trouvé la solution, persuadé que, jusqu’ici, tous ses efforts ont été vains, — semblable à quelqu’un qui désembrouille un écheveau et qui hésite, au moment où il est presque défait, car c’est alors qu’il voit le plus de nœuds.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

204. Se joindre aux exaltés.

L’homme réfléchi et sûr de sa raison peut gagner à se mêler pendant dix ans aux Imaginatifs, s’abandonnant dans cette zone torride à une douce folie. Cette fréquentation lui a fait faire beaucoup de chemin pour le faire aboutir enfin à ce cosmopolitisme de l’esprit qui peut dire sans présomption : « Rien d’intellectuel ne m’est étranger. »

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

205. Air vif.

Ce qu’il y a de meilleur et de plus sain dans les sciences comme dans les montagnes, c’est l’air vif qui y souffle. — Ceux qui aiment la mollesse de l’esprit (les artistes, par exemple) craignent et abandonnent les sciences à cause de cette atmosphère.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

206. Pourquoi les savants sont plus mobiles que les artistes.

La science a besoin de natures plus *nobles* que la poésie. Les natures scientifiques doivent être plus simples, moins portées sur la gloire, elles doivent approfondir des choses qui, aux yeux du grand nombre, paraissent rarement dignes d'un pareil sacrifice de la personnalité. Il faut ajouter à cela un autre dommage dont elles ont conscience : leur genre d'occupation, une constante invite à la plus grande sobriété, affaiblit leur *volonté ;* le feu est moins vivement entretenu que sur le foyer des natures poétiques : c'est pourquoi les natures scientifiques perdent plus souvent que celles-ci, à un âge peu avancé, leur belle vigueur et leur floraison — et elles n'ignorent pas ce danger. Dans toutes les circonstances elles *paraîtront* moins douées parce qu'elles brillent moins, et elles compteront moins qu'elles ne valent.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

207. En quoi la piété obscurcit.

Oh attribue au grand homme, dans les siècles qui lui succèdent, toutes les qualités et toutes les vertus du siècle où il a vécu — et c’est ainsi que les meilleures choses sont sans cesse *obscurcies* par la piété qui ne voit en elles que des images saintes où l’on place et suspend des offrandes de toutes sortes — jusqu’à ce qu’elles finissent par être complètement couvertes et enveloppées et qu’elles apparaissent plutôt comme des objets de foi que de contemplation.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

208. Être placé sur la tête.

Lorsque nous plaçons la vérité sur la tête, nous ne nous apercevons généralement pas que notre tête, elle aussi, n’est pas placée où elle devrait.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

209. Origine et utilité de la mode.

Le contentement visible qu'éprouve l'*individu* devant sa forme excite l'esprit d'imitation et crée, peu à peu, la forme du *nombre*, c'est-à-dire la mode : le grand nombre veut arriver, par la mode, à ce bienfaisant contentement de soi que procure la forme, et il y parvient. — Si l'on se rend compte des raisons que peut avoir chaque homme pour être craintif et se cacher par timidité, si l'on considère que les trois quarts de son énergie et de sa bonne volonté peuvent être paralysés et stérilisés par ces raisons, on devra beaucoup de reconnaissance à la mode, dans la mesure où elle communiquera de la confiance en soi et de la liberté d'allure réciproque à ceux qui se savent liés entre eux à ses lois. Les lois sottes, elles aussi, procurent la liberté et la tranquillité d'esprit, pour peu que ce soit le grand nombre qui s'y est soumis.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

210. Délier la langue. —

La valeur de certains hommes et de certains livres repose seule sur l’aptitude qu’ils ont de forcer chacun à exprimer ce qu’il a de plus caché et de plus intime : ce sont des coupe-brides et des leviers pour les bouches les plus muettes. Certains événements et certains méfaits, qui semblent n’exister que pour la malédiction de l’humanité, ont aussi cette valeur et ce but utile.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

211. Esprits à libre cours.

Qui d’entre nous oserait s’appeler libre esprit s’il ne voulait pas rendre hommage, à sa façon, aux hommes qui reçurent ce nom pour leur faire *injure*, en chargeant lui aussi sur ses épaules sa part de ce fardeau de la vindicte et de la honte publiques ? Mais nous avons aussi le droit de nous appeler « esprits à libre cours », et cela sérieusement (sans aucun défi hautain ou généreux), parce que ce cours vers la liberté est l’instinct le plus prononcé de notre esprit et qu’en opposition avec les intelligences liées et enracinées, nous voyons presque notre idéal dans une espèce de *nomadisme* intellectuel, — pour me servir d’une expression modeste et presque dénigrante.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

212. Oui, la faveur des muses.

Ce qu’en dit Homère va droit au cœur, tant c’est vrai et, terrible tout à la fois : « La muse l’aimait plus que tout, et elle lui avait donné de connaître le bien et le mal, et, l’ayant privé des yeux, elle lui avait accordé le chant admirable[14]. » — C’est là un texte sans fin pour celui qui sait réfléchir : elle donne le bien et le mal, voilà son tendre amour ! Et chacun interprétera à sa façon pourquoi il *faut* que nous autres poètes et penseurs nous y laissions *nos yeux*.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

213. Contre l’enseignement de la musique.

Le développement artistique de l’œil dès l’enfance, par le dessin et la peinture, par des croquis de paysages, de personnes, d’événements, procure, d’une façon accessoire mais pour toute la vie, cet avantage inappréciable d’*aiguiser* l’œil pour l’observation des hommes et des situations, de le rendre *tranquille* et *persévérant*. Un semblable bénéfice secondaire ne ressort pas de la culture artistique de l’oreille.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

214. Ceux qui découvrent des trivialités.

Des esprits subtils, pour qui rien n’est plus loin qu’une trivialité, en découvrent souvent une après de longs détours à travers des sentiers de montagne, et ils y prennent un vif plaisir, au plus grand étonnement de ceux qui ne sont pas subtils.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

215. Morale des savants.

Un progrès rapide et régulier de la science n’est possible que si certains savants ne sont *pas trop méfiants*, au point qu’ils vérifient chaque calcul et chaque affirmation d’autres savants, sur des domaines qui se trouvent loin d’eux. Mais il y a à cela une condition, c’est que chacun ait, sur son propre champ de travail, des compétiteurs qui sont *extrêmement méfiants* et qui le surveillent avec attention. De ce voisinage entre ceux qui ne sont « pas trop méfiants » et ceux qui sont « extrêmement méfiants » naît l’équité dans la république des savants.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

216. Cause de la stérilité.

Cause de la stérilité. — Il y a des esprits extrêmement doués, qui restent toujours stériles, seulement parce que, par faiblesse de tempérament, ils sont trop impatients pour attendre leur grossesse.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

217. Monde renversé des larmes.

Le déplaisir multiple que les prétentions de la culture supérieure causent à l’homme finit par renverser l’ordre naturel, au point que l’homme se comporte, en temps ordinaire, d’une façon inflexible et stoïque et n’a plus de larmes que pour les rares occasions de bonheur ; il y en a même que la simple jouissance, occasionnée par l’absence de douleur, fait pleurer : — leur cœur ne bat plus que dans le bonheur.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

218. Les Grecs comme interprètes.

Lorsque nous parlons des Grecs, nous parlons aussi involontairement d'aujourd'hui et d'hier : leur histoire, universellement connue, est un clair miroir qui reflète toujours quelque chose de plus que ce qui se trouve dans le miroir lui-même. Nous nous servons de la liberté que nous avons de parler d'eux pour pouvoir nous taire sur d'autres sujets, — afin de leur permettre de murmurer quelque chose à l'oreille du lecteur méditatif. C'est ainsi que les Grecs facilitent à l'homme moderne la communication de choses difficiles à dire, mais dignes de réflexion.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

219. Du caractère acquis des Grecs.

Par la fameuse clarté grecque, par la transparence, la simplicité, la belle ordonnance des œuvres grecques, par ce qu'elles ont de naturel et d'artificiel à la fois, comme si elles étaient faites de cristal, nous nous laissons facilement induire à croire que tout cela a été *donné*, aux Grecs dès l'origine : nous croyons, par exemple, qu'ils ne pouvaient pas faire autrement que de bien écrire, comme l'a une fois prétendu Lichtenberg. Mais il n'y a pas d'opinion plus prématurée et qui tient moins debout. L'histoire de la prose de Gorgias à Démosthène montre un travail et une lutte pour sortir de l'obscurité, de la lourdeur, du mauvais goût et parvenir à la lumière, au point qu'il faut songer aux péripéties des héros qui tracent les premiers chemins à travers les forêts et les marécages. Le dialogue de la tragédie est le véritable *haut fait* des dramaturges, car il est d'une clarté et d'une netteté extraordinaires, tandis que la disposition naturelle du peuple tendait vers l'ivresse du symbole et de l'allusion, à quoi l'avait encore encouragé le grand lyrisme du chœur : tout comme ce fut le haut fait d'Homère d'avoir délivré les Grecs de la pompe asiatique et des allures épaisses, et d'être parvenu, dans l'ensemble et dans le menu, à la limpidité de l'architecture. Dire quelque chose d'une façon pure et lumineuse n'était d'ailleurs nullement tenu pour facile ; d'où viendrait autrement la grande admiration que l'on professait pour l'épigramme de Simonide, qui se présente si fruste, sans pointes dorées et sans les arabesques du jeu de mot, — mais qui dit ce qu'il veut dire, clairement, avec la tranquillité du soleil, et non pas comme l'éclair, avec la recherche de l'effet. Est grecque l'aspiration à la lumière, venant en quelque sorte d'un crépuscule inné, et c'est pourquoi une jubilation traverse le peuple lorsqu'il écoute une sentence laconique, la langue gnomique de l'élégie, ou les axiomes de sept sages. C'est pourquoi l'on aimait tant les préceptes en vers qui choquent notre goût, car c'était là, pour l'esprit grec, une véritable lâche apollinienne qui avait pour but de vaincre

les dangers du mètre, les obscurités qui sont, d'autre part, le propre de la poésie. La simplicité, la souplesse, la clarté sont *acquises par effort* au génie du peuple, il ne les possède pas depuis l'origine, — le danger d'un retour à l'asiatique plane toujours sur les Grecs, et l'on croirait vraiment que, de temps en temps, arrivait sur eux comme un sombre débordement d'impulsions mystiques, de sauvageries et d'obscurités élémentaires. Nous les voyons plonger, nous voyons l'Europe emportée et submergée par le flot — car l'Europe était alors très petite — mais ils reviennent toujours à la lumière, étant de bons nageurs et de bons plongeurs, eux, le peuple d'Ulysse.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

220. Ce qui est vraiment païen.

Peut-être n’y a-t-il rien de plus étrange, pour celui qui regarde le monde grec, que de découvrir que les Grecs offraient de temps en temps quelque chose comme des fêtes à toutes leurs passions et à tous leurs mauvais penchants, et qu’ils avaient même institué, par voie d’État, une sorte de réglementation pour célébrer ce qui était chez eux trop humain : c’est là ce qu’il y a de vraiment païen dans leur monde, quelque chose qui, au point de vue du christianisme, ne pourra jamais être compris et sera toujours combattu violemment. — Ils considéraient leur « trop humain » comme quelque chose d’inévitable, et préféraient, au lieu de le calomnier, lui accorder une espèce de droit de second ordre, en l’introduisant dans les usages de la société et du culte : ils allaient même jusqu’à appeler divin tout ce qui avait de la *puissance* dans l’homme, et ils l’inscrivaient aux parois de leur ciel. Ils ne nient point l’instinct naturel qui se manifeste dans les mauvaises qualités, mais ils le mettent à sa place et le restreignent à certains jours, après avoir inventé assez de précautions pour pouvoir donner à ce fleuve impétueux un écoulement aussi peu dangereux que possible. C’est là la racine de tout le libéralisme moral de l’antiquité. On permettait une décharge inoffensive à ce qui persistait encore de mauvais, d’inquiétant, d’animal et de rétrograde dans la nature grecque, à ce qui y demeurait de baroque, de pré-grec et d’asiatique, on n’aspirait pas à la complète destruction de tout cela. Embrassant tout le système de pareilles ordonnances, l’État n’était pas construit en vue de certains individus et de certaines castes, mais en vue des simples qualités humaines. Dans son édifice, les Grecs montrent ce sens merveilleux des réalités typiques qui les rendit capables, plus tard, de devenir des savants, des historiens, des géographes et des philosophes. Ce n’était pas une loi morale, dictée par les prêtres et les castes, qui avait à décider de la constitution de l’État et du culte de l’État, mais l’égard universel à la *réalité de tout ce qui*

est humain. — D'où, les Grecs tiennent-ils cette liberté, ce sens pour le réel ? Peut-être d'Homère et des poètes qui l'ont précédé ; car ce sont précisément les poètes, dont la nature n'est généralement pas des plus justes et des plus sages, ce sont les poètes qui ont en propre ce goût du réel, de l'effet *sous toutes leurs formes*, et ils n'ont pas la prétention de nier complètement le mal : il leur suffit de le voir se modérer, renonçant à vouloir tout massacrer ou à empoisonner les âmes — ce qui veut dire qu'ils sont du même avis que les fondateurs d'États en Grèce et qu'ils ont été les maîtres et les précurseurs.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

221. Grecs exceptionnels.

En Grèce, les esprits profonds et sérieux étaient les exceptions : l’instinct du peuple tendait, au contraire, à considérer plutôt ce qui est sérieux et profond comme une espèce de déformation. Emprunter les formes à l’étranger, non point les créer, mais les transformer jusqu’à leur faire revêtir la plus belle apparence — c’est cela qui est grec : imiter, non pour utiliser, mais pour créer l’illusion artistique, se rendre maître toujours à nouveau du sérieux imposé, ordonner, embellir, aplanir — il en est ainsi depuis Homère jusqu’aux Sophistes du troisième et du quatrième siècle de notre ère, qui, eux, ne sont qu’extérieur, mots pompeux, gestes enthousiastes, et qui ne s’adressent qu’à des âmes creuses, avises d’artifices, de résonnance et d’effets. — Et à côté de cela appréciez à leur entière valeur ces Grecs d’exception qui créèrent les sciences ! Qui d’entre eux raconte, raconte l’histoire héroïque de l’esprit humain !

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

222. Ce qui est simple ne se présente ni en premier ni en dernier lieu.

Dans l’histoire des représentations religieuses on se fait souvent une idée fausse sur l’évolution et le lent développement de certaines choses qui, en réalité, n’ont pas grandi successivement et l’une par l’autre, mais simultanément et séparément. Ce qui est simple, notamment, a beaucoup trop la réputation d’être ce qu’il y a de plus ancien et d’avoir existé dès le début. Beaucoup de choses humaines naissent par soustraction, et non pas précisément par duplication, adjonction et confusion. — On croit, par exemple, toujours à un développement graduel de la *figuration des dieux*, depuis les bûches de bois et les rochers informes, jusqu’au haut de l’échelle, à une humanisation complète : au contraire, tant que la divinité était transportée et adorée dans les arbres, les bûches, les pierres, les animaux, on répugnait à lui donner forme humaine, comme si l’on craignait une impiété. Ce sont les poètes qui, en dehors du culte et de la *pudeur* religieuse, ont dû y habituer et y rendre accessible l’imagination humaine : mais quand des dispositions plus pieuses et des moments de ferveur venaient à prédominer de nouveau, cette influence libératrice des poètes s’amoindrissait et la sainteté demeurait, avant comme après, à l’épouvantable et à l’inquiétant, à ce qui est véritablement inhumain. Cependant, la fantaisie intérieure sait imaginer bien des choses qui, extériorisées en représentations corporelles, ne manqueraient pas de faire un effet pénible : c’est que l’œil intérieur est beaucoup plus audacieux et bien moins pudique que l’œil extérieur (d’où provient cette difficulté bien connue, cette presque impossibilité de transformer des sujets épiques en drames). Longtemps l’imagination religieuse ne veut croire à aucun prix à l’identité du dieu avec une image : l’image doit faire paraître le noumène de la divinité, actif et lié à un lieu d’une façon quelconque, mystérieuse et difficilement imaginable. La plus ancienne image divine doit *abriter* le dieu

et, *en même temps, le cacher*, — en indiquer la présence, mais non point l'exposer. Jamais, dans son for intérieur, un Grec n'a *considéré* son Apollon comme une colonne de bois, son Éros comme une masse de pierre : c'étaient là des symboles qui devaient précisément faire *peur* de la figuration sensible. Il en est encore de même de certains bois dont on sculptait grossièrement les membres, parfois en exagérant le nombre de l'un ou de l'autre : c'est ainsi qu'un Apollon laconien avait quatre mains et quatre oreilles. Dans l'incomplet à peine indiqué, dans le surcomplet, il y a une sainteté qui fait frémir, qui doit *empêcher* que l'on songe à l'homme, à ce qui ressemble à l'homme. Ce n'est pas lorsque l'on se trouve à un degré embryonnaire de l'art que l'on produit de telles formes : comme si, à l'époque où l'on adorait ces images, on n'avait *pas pu* parler plus clairement et figurer avec plus de réalité. Au contraire, on craignait avant tout une chose : l'expression directe. Tout comme la *cella*, le lieu très saint, cache même le véritable nom de la divinité, l'enveloppant d'une mystérieuse demi-obscurité, *mais pas complètement :* de même que le temple périptère cache encore la *cella*, la garantissant en quelque sorte de l'œil indiscret, comme avec un voile protecteur, mais pas complètement : de même l'image *est* la divinité et, en même temps, la cachette de la divinité. — Ce n'est que lorsque, en dehors du culte, dans le monde profane de la lutte, la joie que suscite le vainqueur du combat se fut élevée si haut que les vagues de l'enthousiasme passèrent dans les ondes du sentiment religieux, lorsque la statue du vainqueur fut placée sur les parois du temple et lorsque le visiteur fut forcé, volontairement ou involontairement, à habituer son œil et son âme à ce spectacle inévitable de la beauté et de la force *humaines*, en sorte que ce rapprochement local fit se confondre, dans l'esprit, la vénération pour les hommes et les dieux : alors seulement se perdit la crainte qu'inspirait la figure humaine, dans l'image divine, et s'ouvrit l'énorme champ d'activité pour la grande sculpture. Pourtant une restriction demeure toujours, c'est que partout où l'on doit *adorer*, l'ancienne forme de laideur est conservée et

scrupuleusement imitée. Mais l’Hellène qui *sanctifie* et *donne* en abondance peut dès lors suivre, dans toute sa béatitude, la joie de laisser Dieu devenir homme.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

223. Où il faut partir en voyage.

L’observation directe de soi est loin de suffire pour apprendre à se connaître : nous avons besoin de l’histoire, car le passé répand en nous ses mille vagues ; nous-mêmes nous ne sommes pas autre chose que ce que nous ressentons à chaque moment de cette continuité. Là aussi, lorsque nous voulons descendre dans le fleuve de ce que notre nature possède en apparence de plus original et de plus personnel, il faut nous rappeler l’axiome d’Héraclite : on ne descend pas deux fois dans le même fleuve. — C’est là une vérité qui, quoique relâchée, est demeurée aussi vivante et féconde que jadis, de même que cette autre vérité que, pour comprendre l’histoire, il faut rechercher les vestiges vivants d’époques historiques — c’est-à-dire qu’il faut *voyager*, comme voyageait le vieil Hérodote et s’en aller chez les nations — car celles-ci ne sont que des *échelons* fixes *de cultures* anciennes sur lesquels on peut se *placer ;* — il faut se rendre surtout auprès des peuplades dites sauvages et demi-sauvages, où l’homme a enlevé l’habit d’Europe ou ne l’a pas encore endossé. Mais il y a un art de voyager plus *subtil* encore, qui n’exige pas toujours que l’on erre de lieu en lieu et que l’on parcoure des milliers de kilomètres. Il est très probable que nous pouvons trouver encore, *dans notre voisinage*, les trois derniers siècles de la civilisation avec toutes leurs nuances et toutes leurs facettes : il s’agit seulement de les *découvrir*. Dans certaines familles et même dans certains individus les couches se superposent exactement : ailleurs il y a dans les roches des fractures et des failles. Dans les contrées reculées, les vallées peu accessibles des contrées montagneuses, au milieu de communes encaissées, des exemples vénérables de sentiments très anciens ont certainement pu se conserver ; il s’agit de retrouver leurs traces. Par contre, il est peu probable qu’à Berlin par exemple, où l’homme arrive au monde exsudé et lessivé de tout sentiment, on puisse faire de pareilles découvertes. Celui qui, après un long apprentissage dans cet

art de voyager, a fini par devenir un argus aux cent yeux, finira par pouvoir accompagner partout son *Io* — je veux dire son *ego* — et trouver en Égypte et en Grèce, à Byzance et à Rome, en France et en Allemagne, à l'époque des peuples nomades et des peuples sédentaires, durant la Renaissance ou la Réforme, dans sa patrie et à l'étranger, et même au fond de la mer, dans la forêt, les plantes et les montagnes, les aventures de cet *ego* qui naît, évolue et se transforme. C'est ainsi que la connaissance de soi devient connaissance universelle, par rapport à tout ce qui est du passé : de même que, selon un enchaînement d'idées que je ne puis qu'indiquer ici, la détermination et l'éducation de soi, telles qu'elles existent dans les esprits les plus libres, au regard le plus vaste, pourraient devenir un jour détermination universelle, par rapport à toute l'humanité future.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

224. Baume et poison.

On ne pourra jamais assez approfondir cette idée : le christianisme est la religion propre à l'antiquité *vieillie ;* il a besoin, comme conditions premières, de vieilles civilisations dégénérées, sur quoi il agit et sut agir comme un baume. Aux époques où les yeux et les oreilles sont « pleins de limon », au point qu'ils ne perçoivent plus la voix de la raison et de la philosophie, n'entendent plus la sagesse vivante et personnifiée, soit qu'elle porte le nom d'Épictète ou celui d'Épicure : la croix dressée des martyrs et « la trompette du jugement dernier » suffiront peut-être à produire de l'effet pour décider de pareils peuples à une fin convenable. Que l'on songe à la Rome de Juvénal, à ce crapaud venimeux aux yeux de Vénus : — et l'on comprendra ce que cela veut dire que de dresser une croix devant le « monde », l'on vénérera la tranquille communauté chrétienne et on lui sera reconnaissant d'avoir envahi le sol gréco-romain. La plupart des hommes naissaient en ce temps-là avec l'âme assouvie, avec les sens d'un vieillard : quel bienfait c'était de rencontrer ces êtres qui étaient plus âme que corps et qui semblaient réaliser cette idée grecque des ombres du Hadès : des formes craintives et falotes, glissantes, stridulentes et bénignes, avec l'expectative et une « vie meilleure », ce qui les avait rendus si modestes, leur avait donné une patiente fierté et un mépris silencieux. — Ce christianisme, considéré comme glas de la *bonne* antiquité, sonné d'une cloche fêlée et lasse, mais d'un son pourtant mélodieux, ce christianisme, même pour celui qui maintenant ne parcourt ces siècles qu'au point de vue historique, est un baume pour l'oreille : que dut-il donc être pour les hommes de l'époque ! — Par contre, le christianisme est un *poison* pour les jeunes peuples barbares ; planter par exemple dans les âmes des vieux Germains, ces âmes de héros, d'enfants et de bêtes, la doctrine du péché et de la damnation, qu'est-ce autre chose, sinon les empoisonner ? Une formidable fermentation et décomposition chimiques, un désordre de sentiments et de

jugements, une poussée et une exubérance des choses les plus dangereuses — telle fut la conséquence nécessaire de tout cela, et, dans la suite, un affaiblissement foncier de ces peuples barbares. — Certes, sans cet affaiblissement, que nous resterait-il de la culture grecque ? quoi de tout le passé civilisé de la race humaine ? — Car les barbares qui n'avaient pas encore été touchés par le christianisme s'entendaient fameusement à faire table rase des vieilles civilisations : comme l'ont, par exemple, démontré avec une épouvantable évidence les conquérants païens de la Grande-Bretagne romanisée. Le christianisme a dû aider, contre son gré, à rendre immortel le « monde » antique. — Or, une question demeure ouverte et la possibilité d'un nouveau décompte : sans cet affaiblissement par le poison que j'ai dit, l'une ou l'autre de ces peuplades jeunes, par exemple l'allemande, aurait-elle été capable de trouver elle-même, peu à peu, une culture supérieure, une culture nouvelle qui lui eût été propre ? — une culture dont, par conséquent, l'idée la plus lointaine aura été perdue pour l'humanité ? — Il en est donc ici comme de partout : on ne sait, pour parler à la manière chrétienne, si Dieu doit avoir plus de reconnaissance à l'égard du diable, ou le diable plus de reconnaissance à l'égard de Dieu, de ce que tout se soit ainsi passé.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

225. La foi sauve et damne.

Un chrétien qui s'égare dans des raisonnements interdits pourrait bien se demander une fois : est-il donc bien *nécessaire* qu'il y ait réellement un Dieu, et aussi un Agneau qui porte les péchés des hommes, si la foi en l'*existence* de pareils êtres suffit déjà pour produire le même effet ? Ne sont-ce pas là des êtres *superflus* pour le cas où ils existeraient vraiment ? Car tout ce que la religion chrétienne donne à l'âme humaine de bienfaisant, qui console et rend meilleur, comme tout ce qui assombrit et écrase, provient de cette croyance et non point de l'objet de cette croyance. Il n'en est pas autrement ici que de ce cas célèbre : On peut affirmer qu'il n'y a jamais eu de sorcières, mais les terribles résultats de la croyance en la sorcellerie ont été les mêmes que s'il y avait vraiment eu des sorcières. Pour toutes les occasions où le chrétien attend l'intervention d'un Dieu, mais l'attend vainement — parce qu'il n'y a point de Dieu —, sa religion est assez inventive à trouver des subterfuges et des raisons de tranquillité ; en cela c'est certainement une religion pleine d'esprit. — À vrai dire, la foi n'a pas encore réussi à déplacer de vraies montagnes, quoique cela ait été affirmé par je ne sais plus qui ; mais elle sait placer des montagnes où il n'y en a point.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

226. La tragi-comédie de Ratisbonne.

On peut voir çà et là, avec une épouvantable précision, la bouffonnerie de la fortune, qui, en peu de jours, en un seul endroit, attache aux impulsions et aux fantaisies d'un seul individu la corde sur laquelle elle veut faire danser les siècles prochains. C'est ainsi que la destinée de l'histoire moderne en Allemagne s'est jouée durant ces journées de la disputation de Ratisbonne[15] : le dénouement pacifique dans les choses ecclésiastiques et morales, sans guerre de religion et contre-réforme, semblait assuré, de même que l'unité de la nation allemande. L'esprit profond et doux de Contarini plana pendant un moment victorieusement, sur les disputes théologiques, donnant ainsi un exemple de la piété italienne plus mûre, cette piété qui portait sur ses ailes l'aurore de la liberté intellectuelle. Mais le cerveau obtus de Luther, plein de soupçons et de craintes sinistres, se rebiffa : puisque la justification par la grâce avait été sa plus grande découverte à lui, qu'elle lui apparaissait comme son article de foi *à lui*, il ne crut pas à cet axiome dans la bouche des Italiens : tandis que ceux-ci l'avaient, comme on sait, trouvé beaucoup plus tôt et répandu sans bruit à travers toute l'Italie. Luther vit dans cet accord apparent les malices du démon et empêcha l'œuvre de paix, dans la mesure de ses forces : par quoi il donna une bonne avance aux intentions des ennemis de l'Empire, — Or, pour augmenter cette impression d'une farce épouvantable, il ne faut pas oublier qu'aucun des axiomes sur quoi l'on discutait alors à Ratisbonne ne possédait ombre de réalité, ni celui du péché originel, ni celui du salut par les intercesseurs, ni celui de la justification par la foi, et qu'aujourd'hui ils ne peuvent plus se discuter. — Et pourtant, à cause de ces articles de foi, le monde fut mis à feu et à sang. On se battit donc pour des opinions qui ne correspondent à rien de concret ni de réel ; tandis qu'au sujet de questions purement philologiques, par exemple l'explication de paroles sacramentelles de la sainte cène, une controverse pourrait être permise, parce que, dans

ce cas, il existe une vérité. Mais où il n’y a rien, la vérité elle-même perd ses droits. — En fin de compte, on ne peut pas dire autre chose, si ce n’est qu’alors des *sources de forces* ont jailli, tellement puissantes, que, sans elles, tous les moulins du monde moderne auraient marché à une vitesse moindre. Et c’est avant tout la force qui importe et, après seulement, la vérité, mais bien après, n’est-ce pas, mes chers hommes d’aujourd’hui ?

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

227. Erreurs de Gœthe.

Gœthe est la grande exception parmi les grands artistes en ceci qu'il ne vécut pas *dans le cercle borné de ses moyens véritables*, comme si ceux-ci devaient être pour lui-même et pour le monde entier, ce qu'il y a d'essentiel et de distinctif, d'absolu et de suprême. Il crut deux fois posséder quelque chose de supérieur à ce qu'il possédait véritablement, et, les deux fois, il se trompa. Il se trompa dans la *deuxième* partie de sa vie où il paraissait entièrement pénétré de la conviction d'être un des plus grands révélateurs *scientifiques*. Et déjà dans la *première* partie de sa vie il *voulut* exiger de lui-même quelque chose de supérieur à ce qui lui paraissait être la poésie — et ce fut déjà une erreur. Il s'imagina que la nature avait voulu faire de lui un artiste *plastique*. — Ce fut là son grand secret intime, brûlant et ardent qui le poussa enfin à partir pour l'Italie, où il voulut épuiser cette illusion et lui porter tous les sacrifices. Enfin il s'aperçut, lui qui était l'homme réfléchi, franchement ennemi de tous les faux mirages, que c'était le lutin trompeur d'un mauvais désir qui lui avait suggéré la croyance en cette vocation, qu'il lui fallait se détacher et *prendre congé* de la plus grande passion de sa volonté. La conviction douloureuse qu'il était nécessaire de *prendre congé* est complètement exprimée par l'état d'âme de Tasso : au-dessus de ce « Werther plus intense », plane le pressentiment de quelque chose de pire que la mort, comme si quelqu'un se disait : « C'est fini maintenant… après cet adieu ; comment pourrait-on continuer à vivre sans devenir fou ! » — Ces deux erreurs fondamentales de sa vie donnèrent à Gœthe, en face d'une prise en considération purement littéraire de la poésie, telle que le monde la connaissait seul alors, une attitude si libre de toute prévention et presque arbitraire. Sauf l'époque où Schiller — le pauvre Schiller qui n'avait pas le temps et ne laissait pas de temps — le fit sortir de cette farouche abstinence devant la poésie, de cette crainte de tout esprit et de tout métier littéraire, — Goethe apparaît comme un Grec qui

visite de temps en temps une bien-aimée, sans savoir au juste si ce n’est pas peut-être une déesse à qui il ne sait pas donner son nom véritable. Toute son œuvre poétique se ressent de cet effleurement intime de la nature : les traits de ses fantômes qui s’agitaient devant ses yeux — et peut-être crut-il toujours être sur les traces des métamorphoses d’une déesse — devinrent involontairement, chez lui, les traits de tous les enfants de son art. Sans le *détour de l’erreur* il ne serait pas devenu Gœthe : c’est-à-dire le seul Allemand, artiste du verbe, qui ne soit pas encore vieilli aujourd’hui, — parce qu’il voulait être aussi peu écrivain qu’Allemand par métier.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

228. Les voyageurs et leurs degrés.

Il faut distinguer cinq degrés parmi les voyageurs : ceux du premier degré, qui est le degré inférieur, sont les voyageurs que l'on *voit*, — à vrai dire *on les voyage* et ils sont aveugles en quelque sorte ; les suivants sont ceux qui regardent véritablement le monde ; au troisième degré il *arrive* quelque chose au voyageur par suite de ses observations ; au quatrième les voyageurs retiennent ce qu'ils ont vécu et ils continuent à le porter en eux ; et enfin il y a quelques hommes d'une puissance supérieure qui, nécessairement, finissent par étaler au grand jour tout ce qu'ils ont vu, après l'avoir vécu et se l'être assimilé ; ils revivent alors leurs voyages en œuvres et en actions, dès qu'ils sont revenus chez eux. — Semblables à ces cinq catégories de voyageurs, tous les hommes traversent le grand pèlerinage de la vie, les inférieurs d'une façon purement passive, les supérieurs en hommes d'action qui savent vivre tout ce qui leur arrive, sans garder en eux un excédent d'événements intérieurs.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

229. En montant plus haut.

Dès que l’on monte plus haut que ceux qui vous ont admiré jusqu’alors, ceux-ci vous tiennent pour tombé et déchu, car ils s’imaginaient, en toute circonstance, être *à la hauteur* (ne fût-ce même que par vous).

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

230. Mesure et milieu.

Il vaut mieux ne jamais parler de deux choses tout à fait supérieures : la mesure et le milieu. Un petit nombre seulement en connaît la force et sait en reconnaître les indices sur Mes sentes mystérieuses des événements et des évolutions intérieures : il vénère en elles quelque chose de divin et craint de parler trop haut. Les autres hommes écoutent à peine lorsque l’on y fait allusion, et se figurent qu’il s’agit d’ennui et de médiocrité : on exceptera peut-être encore ceux qui ont perçu un murmure avertisseur venant de ce royaume, mais qui se sont bouché les oreilles pour ne pas l’entendre. Le souvenir de cela les fâche et les irrite.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

231. Humanité dans l’amitié et dans la maîtrise.

« Si tu choisis la gauche, je prendrai la droite ; et si tu prends la droite, je m’en irai à la gauche[16]. » — Un sentiment pareil est le signe supérieur de l’humanité dans les rapports intimes ; là où il n’existe pas, toute espèce d’amitié, toute vénération de disciple et d’élève finissent par devenir hypocrisie.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

232. Les profondeurs.

Les hommes aux pensées profondes, dans leurs rapports avec les autres hommes, ont toujours l’impression d’être des comédiens, parce qu’ils sont forcés, pour être compris, de simuler une superficie.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

233. Pour ceux qui méprisent « l’humanité de troupeau ».

Celui qui considère l’humanité comme un troupeau et qui s’enfuit devant elle, aussi vite qu’il peut, sera certainement rejoint par ce troupeau qui lui donnera des coups de cornes.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

234. Principal manquement à l’égard des vaniteux.

Celui qui, en société, donne à un autre l’occasion de présenter favorablement sa science, ses expériences, se place au-dessus de lui, et, pour le cas où l’autre ne reconnaît pas absolument sa supériorité, il commet un attentat contre sa vanité, — tandis qu’au contraire il croit la satisfaire.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

235. Déception.

Lorsqu’une vie bien remplie et une longue activité qui s’est manifestée par des discours et des écrits, donnent à une personne un témoignage public, on est généralement déçu dans ses rapports avec cette personne, et cela pour deux raisons : d’une part, parce que l’on attend trop de choses de relations qui s’étendent à un laps de temps très court — et que mille occasions de la vie pourraient seules rendre visible —, d’autre part, parce que celui dont le talent est reconnu ne se donne pas la peine de se faire apprécier en détail. Il est trop indolent — et nous sommes trop impatients.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

236. Deux sources de la bonté.

Traiter tons les hommes avec une bienveillance égale et prodiguer sa bonté sans distinction de personnes, cela peut être tout aussi bien l’expression d’un profond mépris des hommes que l’expression d’un amour sincère à leur égard.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

237. Le voyageur en montagne se parle à lui-même.

Il y a des indices certains à quoi tu reconnaîtras que tu as fais du chemin et que tu es monté plus haut : l’espace est maintenant plus libre autour de toi, et ta vue embrasse un horizon plus vaste que celui que tu voyais avant, l’air est plus pur, mais aussi plus doux — car tu n’as plus la folie de confondre la douceur et la chaleur, — ton allure est devenue plus vivo et plus ferme, le courage et la circonspection se sont fondus : — pour toutes ces raisons ta route sera peut-être maintenant plus solitaire et certainement plus dangereuse qu’elle ne l’a été jusqu’à présent, mais ce ne sera certainement pas dans la mesure qu’imaginent ceux qui t’ont vu monter, toi le voyageur, de la vallée brumeuse vers les montagnes.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

238. Excepté le prochain.

Il est manifeste que c’est seulement sur mon propre cou que ma tête ne tient pas bien, car je m’aperçois que tous les autres savent mieux que moi ce que je dois faire et ce que je ne dois pas faire : pauvre homme que je suis, je ne sais pas me donner de conseils à moi-même ! Ne sommes-nous pas *tous* pareils à des statues à qui l’on a mis, des têtes qui ne leur appartenaient pas ? N’est-ce pas, mon cher voisin ? — Mais non, toi seul tu fais exception.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

239. Précaution.

Il ne faut pas fréquenter les hommes qui n’ont pas le respect de ce qui vous est personnel, ou bien leur mettre impitoyablement les menottes de la convenance.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

240. Vouloir paraître vaniteux.

Ne vouloir exprimer que des pensées choisies, ne parler, dans la conversation avec des inconnus ou des connaissances superficielles, que de ses relations célèbres, de ses aventures et de ses voyages extraordinaires, c’est la preuve que l’on n’est pas fier ou que du moins on ne voudrait pas sembler l’être. La vanité est le masque de politesse de la fierté.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

241. La bonne amitié.

L’amitié naît lorsque, l’on tient l’autre en grande estime, plus grande que l’estime que l’on a de soi, lorsque, de plus, on l’aime, mais moins que soi-même, et lorsque enfin, pour faciliter les relations, on s’entend à ajouter une *teinture* d’intimité, tout en se gardant sagement de l’intimité véritable et de la confusion du moi et du toi.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

242. Les amis comme fantômes.

Lorsque nous nous transformons radicalement, nos amis, ceux qui ne sont pas transformés, deviennent les fantômes de notre propre passé ; leur voix résonne jusqu’à nous, comme si elle venait de la région des ombres — comme si nous nous entendions nous-mêmes, plus jeunes cependant, plus durs et moins mûris.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

243. Un œil et deux regards.

Les mêmes personnes qui possèdent de par leur nature ce regard, qui appelle la faveur et la protection, possèdent généralement aussi, par suite de leurs humiliations fréquentes et de leurs sentiments de haine, un regard éhonté.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

244. Le lointain bleu.

Rester enfant sa vie durant — comme cela a l’air touchant ! Mais ce n’est qu’un jugement à distance ; vu de plus près et vécu, c’est toujours ; demeurer puéril sa vie durant.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

245. Avantage et désavantage dans le même malentendu.

Le muet embarras d’un esprit distingué est généralement interprété, de la part de l’esprit moyen, comme de la supériorité qui se tait, un sentiment que l’on craint beaucoup : tandis que d’apercevoir un certain embarras provoquerait de la bienveillance.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

246. Le sage qui se fait passer pour fou.

La philanthropie du sage le pousse parfois à *paraître* ému, fâché, réjoui, pour ne pas blesser son entourage par la froideur et la circonspection de sa vraie nature.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

247. Se forcer à l’attention.

Dès que nous nous apercevons que, dans ses réalisations et ses conversations avec nous, quelqu’un est obligé de se *forcer* pour nous prêter attention, nous avons une preuve certaine qu’il ne nous aime pas, ou qu’il ne nous aime plus.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

248. Le chemin qui mène à une vertu chrétienne.

Apprendre quelque chose de ses ennemis, c’est la meilleure façon pour parvenir à les aimer : car cela nous dispose à la reconnaissance envers eux.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

249. Ruse de guerre de l’importun.

L’importun nous rend avec une pièce d’or la monnaie de notre pièce conventionnelle. Il veut par là nous forcer, après coup, à excuser nos manières conventionnelles, comme une erreur et à le traiter en exception.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

250. Raison de l’aversion.

Nous nous fâchons contre un artiste ou un écrivain, non point parce que nous nous apercevons enfin qu’il nous a dupés, mais parce qu’il n’a pas employé de moyens assez subtils pour se moquer de nous.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

251. En se séparant.

Ce n’est pas dans la façon dont une âme s’approche d’une autre, mais dans la façon dont elle s’en sépare, que je reconnais la parenté et l’homogénéité avec cette autre.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

252. Silence !

Il ne faut pas parler de ses amis : autrement on trahit par des paroles le sentiment de l’amitié.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

253. Impolitesse.

L’impolitesse est souvent l’indice d’une modestie maladroite, qui perd la tête lorsqu’elle est surprise, et cherche à cacher cela par de la grossièreté.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

254. La franchise qui se méprend.

Ce sont parfois nos nouvelles connaissances qui apprennent d’abord ce que nous avons longtemps gardé pour nous : nous croyons à tort que cette preuve de confiance que nous leurs donnons est le lien le plus fort par lequel nous puissions nous les attacher. — Mais nous ne leur en avons pas dit assez pour qu’ils aient un sentiment très vif du sacrifice que nous leur faisons par nos confidences, et ils révèlent nos secrets à d’autres sans songer à la trahison : ce qui nous fera peut-être perdre nos connaissances beaucoup plus anciennes.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

255. Dans l’antichambre de la faveur.

Tous les hommes que nous avons longtemps fait attendre dans l’antichambre de notre faveur se mettent à fermenter ou bien ils s’aigrissent.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

256. Avertissement aux méprisés.

Lorsque l’on est tombé, avec évidence, dans l’estime des hommes, il faut tenir avec une âpre fermeté à la retenue dans les relations : autrement on laisse deviner, aux autres, que l’on a aussi baissé dans sa propre estime. Le cynisme dans les relations laisse deviner que, dans la solitude, l’homme se traite lui-même comme un chien.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

257. Certaines ignorances anoblissent.

Pour mériter la considération de ceux qui peuvent la donner, il est parfois avantageux de ne pas comprendre certaines choses, de façon à ce que l’on remarque que vous ne comprenez pas. L’ignorance elle aussi donne des privilèges.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

258. L’adversaire de la grâce.

L’homme intolérant et orgueilleux n’aime pas la grâce et elle lui fait l’effet d’un reproche vivant et visible à son égard ; car elle est la tolérance du cœur dans les gestes et les attitudes.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

259. En se revoyant.

Lorsque de vieux amis se revoient après une longue séparation, il arrive souvent qu’ils ont l’air de prendre intérêt à des choses qui leur sont devenues complètement indifférentes : parfois ils s’en aperçoivent tous deux et n’osent pas lever le voile — à cause d’un doute un peu triste. C’est ainsi que certaines conversations ont l’air de se tenir dans le royaume des morts.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

260. Il ne faut se faire d’ami que parmi les gens qui travaillent.

Il ne faut se faire d’ami que parmi les gens qui travaillent. — L’homme oisif est dangereux pour ses amis ; car, n’ayant pas assez à faire lui-même, il parle de ce que font et ne font pas ses amis, il se mêle des affaires des autres et se rend importun : c’est pourquoi il faut être assez sage pour ne se lier qu’avec les gens qui travaillent.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

261. Une arme peut valoir le double de deux armes.

Il y a lutte inégale lorsque l’un défend une cause avec la tête *et* le cœur, et que l’autre ne la défend qu’avec la tête : le premier a, en quelque sorte, contre lui le soleil et le vent et ses deux armes se gênent réciproquement ; il perd son prix — aux yeux de la *vérité*. Il est vrai que, par contre, la victoire du second, avec sa seule arme, est rarement une victoire selon le cœur de tous *les autres* spectateurs et elle le rend impopulaire.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

262. La profondeur et l’eau trouble.

Le public confond facilement celui qui pêche en eau trouble avec celui qui puise dans les profondeurs.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

263. Démontrer sa vanité devant les amis et les ennemis.

Certains hommes maltraitent même leurs amis par vanité, lorsqu’il y a des témoins à qui ils veulent montrer leur supériorité. D’autres exagèrent la valeur de leurs ennemis pour faire entendre avec orgueil qu’ils sont, dignes de pareils ennemis.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

264. Rafraîchissement.

Le cœur échauffé s’allie généralement à une maladie de la tête et du jugement. Celui qui tient, pour un certain temps, à la santé du jugement, doit donc savoir ce qu’il lui faut rafraîchir : sans souci de l’avenir de son cœur ! Car, pour peu que l’on soit capable de s’échauffer, on finira bien par reprendre de la chaleur et par avoir son été.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

265. Sentiments composites.

À l’égard de la science, les femmes et les artistes égoïstes ressentent quelque chose qui est fait d’envie et de sentimentalité.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

266. Quand le danger est le plus grand.

On se casse rarement la jambe tant que l’on s’élève péniblement dans la vie — mais le danger est plus grand lorsque l’on commence à prendre les choses par leur côté facile et à choisir les chemins agréables.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

267. Pas trop tôt.

Il faut prendre garde à ne pas s’aiguiser trop tôt, parce que, en même temps, on risque de s’amincir trop tôt.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

268. Le plaisir que causent ceux qui regimbent.

Lo bon éducateur connaît des cas où il peut être fier de voir ses élèves lui *résister* pour demeurer fidèles à eux-mêmes : quand le jeune homme ne doit pas comprendre l'homme ou qu'il se nuirait à lui-même s'il le comprenait.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

269. Tentative de l’honnêteté.

Les jeunes gens qui veulent devenir plus honnêtes qu’ils ne sont choisissent pour victime quelqu’un de notoirement honnête qu’ils commencent par attaquer en cherchant à force d’injures à s’élever à la hauteur de celui-ci — avec l’arrière-pensée que cette première tentative sera certainement sans danger ; car leur victime ne châtiera certainement pas leur effronterie.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

270. L’éternel enfant.

Nous croyons que les contes et les jeux appartiennent à l’enfance. Quelle vue courte nous avons ! Comment pourrions-nous vivre, à n’importe quel âge de la vie, sans contes et sans jeux ! II est vrai que nous donnons d’autres noms à tout cela et que nous l’envisageons autrement, mais c’est là précisément une preuve que c’est la même chose ! — car l’enfant, lui aussi, considère son jeu comme un travail et le conte comme la vérité. La brièveté de la vie devrait nous garder de la séparation pédante des âges — comme si chaque âge apportait quelque chose de nouveau —, et ce serait l’affaire d’un poète de nous montrer une fois l’homme qui, à deux cents ans d’âge, vivrait véritablement sans contes et sans jeux.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

271. Toute philosophie est la philosophie d’un âge particulier.

L’âge de la vie où un philosophe a trouvé sa doctrine se reconnaît dans son œuvre. Il ne peut empêcher cela, bien qu’il s’imagine planer au-dessus du temps et de l’heure. C’est ainsi que la philosophie de Schopenhauer reste l’image de la *jeunesse* ardente et mélancolique — elle n’est pas une conception pour des hommes plus âgés ; c’est ainsi que la philosophie de Platon rappelle le milieu de la trentaine, époque où un courant froid et un courant chaud se rencontrent généralement avec impétuosité, soulevant de la poussière et de petits nuages ténus, mais faisant naître, dans des circonstances favorables, lorsque le soleil donne, un arc-en-ciel enchanteur.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

272. De l’esprit des femmes.

La force intellectuelle d’une femme paraît démontrée lorsque, par amour pour un homme et son esprit, elle sacrifie son propre esprit, et lorsque, sur ce domaine nouveau, primitivement étranger à sa nature, où la pousse la tendance d’esprit de son mari, il lui naît *immédiatement un second esprit*.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

273. Élévation et abaissement sur le domaine sexuel.

La tempête du désir entraîne parfois l’homme à une hauteur où tout désir se tait : c’est quand il *aime* véritablement et quand il vit plutôt d’une existence meilleure que d’une volonté meilleure. Et d’autre part une femme bonne descend parfois jusqu’au désir, par amour véritable, et va jusqu’à *s’abaisser* devant elle-même. Ce dernier cas surtout fait partie des choses les plus émouvantes que l’idée d’un bon mariage puisse entraîner avec elle.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

tour à la liste des titres

274. La femme accomplit, l’homme promet.

Par la femme, la nature montre ce qu’elle est parvenue à accomplir jusqu’à présent, dans son travail sur la statue humaine ; par l’homme, elle montre ce qu’elle avait à surmonter dans ce travail, mais aussi tout ce qu’elle *se propose* encore de faire avec l’être humain. — La femme parfaite de tous les temps représente l’oisiveté du créateur, au septième jour de la culture, le repos de l’artiste dans son œuvre.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

275. Transplantation.

Lorsque l’on a employé son esprit à se rendre maître de ce que les passions ont de démesuré, on arrive parfois à un résultat fâcheux : on transporte sur l’esprit le manque de mesure et l’on s’exalte dès lors dans la pensée et la connaissance.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

276. Le rire révélateur.

Quand et comment une femme rit, c’est l’indice de son éducation : mais sa nature se dévoile au timbre de son rire ; chez les femmes très cultivées on y voit peut-être le dernier vestige inextricable de leur nature. — C’est pourquoi celui qui étudie les hommes dira comme Horace, mais pour une raison différente : *ridete, puellœ*.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

277. De l’âme du jeune homme.

Les jeunes gens changent dans leurs rapports avec une seule et même personne et vont du dévouement à l’effronterie : car, dans les autres, ils n’estiment et ne méprisent au fond qu’eux-mêmes, et à l’égard d’eux-mêmes, ils oscillent d’un sentiment à l’autre, jusqu’à ce que l’expérience les ait fait trouver la mesure dans leur vouloir et leur pouvoir.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

278. Pour rendre le monde meilleur.

Si l’on interdisait la reproduction aux mécontents, aux bilieux et aux esprits moroses, on verrait transformer, comme par magie, le monde en un jardin de bonheur. — Cet axiome fait partie d’une philosophie pratique pour le sexe féminin.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

279. Ne pas se méfier de ses sentiments.

Le précepte très féminin, qu'il ne faut pas se méfier de ses sentiments, ne signifie pas autre chose que ceci : il faut manger ce que l'on trouve bon. C'est peut-être bien aussi une bonne règle usuelle pour les natures mesurées. Mais les autres natures devront vivre selon une autre règle : « Il ne faut pas manger seulement avec la bouche, mais aussi avec la tête, autrement, la gourmandise de ta bouche te fera périr. »

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

280. Cruelle invention de l’amour.

Tout grand amour fait naitre l’idée cruelle de détruire l’objet de cet amour pour le soustraire une fois pour toutes au jeu sacrilège du changement : car l’amour craint le changement plus que la destruction.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

281. Portes.

L’enfant, de même que l’homme, voit dans tout ce qui lui arrive, dans tout ce qu’il apprend, des portes : mais pour l’homme ce sont des portes d’*accès* pour l’enfant des passages.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

282. Femmes compatissantes.

La compassion verbeuse des femmes porte le lit du malade sur la place publique.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

283. Mérites précoces.

Celui qui, très jeune, acquiert déjà des mérites, désapprend généralement la crainte de la vieillesse et de ce qui est ancien, et s’exclut ainsi, à son grand désavantage, de la société des gens mûrs qui procure la maturité d’esprit : ce qui fait que, malgré ses mérites, il reste, plus longtemps que d’autres, vert, importun et puéril.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

284. Âmes faites d’une pièce.

Les femmes et les artistes s’imaginent que, quand on ne les contredit pas, on n’est pas capable de le faire ; l’admiration sur dix points différents et le blâme silencieux sur dix autres leur semblent impossibles en même temps, parce que leur âme est faite d’un seul bloc.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

285. Jeunes talents.

Pour ce qui en est des jeunes talents, il faut procéder rigoureusement selon la maxime de Gœthe, lequel prétend que souvent il n’est pas permis d’entraver l’erreur pour ne pas entraver la vérité. Leur état ressemble aux maladies de la grossesse et entraîne des désirs singuliers : on devrait satisfaire ces désirs tant bien que mal, et en tenir compte à cause du fruit que l’on espère d’eux. Mais, étant le garde de ce singulier malade, il faut s’entendre à l’art difficile de l’humiliation de soi.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

286. Dégoût de la vérité.

C’est le propre de la femme d’avoir du dégoût en face de toutes les vérités (en ce qui concerne l’homme, l’amour, l’enfant, la société, le but de la vie) — et de chercher à se venger de tous ceux qui leur ouvrent les yeux.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

287. La source du grand amour.

D’où peuvent bien naître les passions soudaines d’un homme pour une femme, les passions profondes et intimes ? Elles sont dues à la sensibilité moins qu’à toute autre chose : mais, lorsque l’homme trouve, dans un être, tout à la fois de la faiblesse, du dénuement et de la pétulance, il se passe quelque chose en lui comme si son âme voulait déborder : il se sent en même temps touché et offensé. C’est de ce point sensible que jaillit la source du grand amour.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

288. Propreté.

Il faut développer chez les enfants jusqu’à la passion le sens de la propreté : ce sens s’élève plus tard, par des transformations toujours nouvelles, pour égaler presque toutes les vertus, et il finit par apparaître comme une compensation de toute espèce de talents, comme une enveloppe lumineuse de pureté, de modération, de douceur, de caractère — portant le bonheur en lui, répandant le bonheur autour de lui.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

289. Vieillards vaniteux.

La profondeur appartient à la jeunesse, la clarté d’esprit à l’âge avancé : si, malgré cela, de vieilles gens parlent et écrivent parfois à la façon des hommes profonds, ils agissent ainsi par vanité, croyant revêtir de la sorte le charme de la jeunesse, de l’exaltation, de ce qui est dans son devenir, encore plein de pressentiments et d’espoirs.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

290. Utilisation du nouveau.

Les hommes utiliseront dorénavant ce qu’ils ont appris et vécu de nouveau comme ils se servent du soc de la charrue, peut-être comme d’une arme : mais les femmes s’en arrangeront immédiatement une parure.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

291. Avoir raison auprès des deux sexes.

Si l’on convient auprès d’une femme qu’elle a raison, celle-ci ne peut pas s’empêcher de mettre encore triomphalement le talon sur la nuque de celui qui s’est soumis, — il faut qu’elle goûte sa victoire jusqu’au bout ; tandis que, d’homme à homme, on a généralement honte, dans un pareil cas, d’avoir raison. C’est que, chez l’homme, la victoire est la règle, chez la femme elle est une exception.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

292. Renoncement dans la volonté d’être belle.

Pour devenir belle une femme ne doit pas vouloir passer pour jolie : c’est-à-dire que, dans quatre-vingt-dix-neuf cas où elle pourrait plaire, elle doit dédaigner de plaire et s’en empêcher, pour recueillir une seule fois le ravissement de celui dont l’âme est assez grande pour accueillir ce qui est grand.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

293. Incompréhensible, insupportable.

Un jeune homme ne peut pas comprendre que quelqu’un de plus âgé que lui ait déjà passé par ses ravissements, ses aurores de sentiments, ses tours de pensées et ses élévations : il s’offense déjà rien qu’à l’idée que tout ceci a pu exister deux fois, mais il prend une altitude tout à fait hostile lorsqu’on lui dit que l’on ne peut devenir fécond qu’à condition de perdre ces fleurs et de se passer de leur parfum.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

294. Le parti qui prend l’allure d’une victime.

Tout parti qui sait se donner l’allure d’une victime attire à lui le cœur des gens bienveillants et gagne ainsi lui-même l’allure de la bienveillance, — à son grand avantage.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

295. Affirmer vaut mieux que démontrer.

Une affirmation a plus de poids qu’un argument, du moins chez la plupart des hommes ; car l’argument éveille la méfiance. C’est pourquoi les orateurs populaires essayent d’assurer les arguments de leurs partis par des affirmations.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

296. Les meilleurs recéleurs.

Tous ceux qui sont habitués au succès sont pleins d’astuce pour présenter toujours leurs défauts et leurs faiblesses comme de la force apparente : d’où il ressort qu’ils connaissent ceux-ci particulièrement bien et qu’ils savent s’en servir.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

297. De temps en temps.

Il s’assit sous la porte de la ville et il dit à quelqu’un qui y passait que c’était là la porte de la ville. Celui-ci lui répondit que, bien qu’il dise la vérité, il ne fallait pas avoir raison trop souvent si l’on voulait en récolter de la reconnaissance. Oh ! se prit-il à dire, je ne tiens pas à la reconnaissance, mais, de temps en temps, il est très agréable, non seulement d’avoir raison, mais encore de garder raison.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

298. La vertu n’a pas été inventée par les Allemands. —

La noblesse et l’absence d’envie chez Goethe, la résignation altière et solitaire chez Beethoven, la suavité et la grâce du cœur chez Mozart, la virilité inébranlable et la liberté sous la loi chez Hændel, la vie intérieure, confiante et transfigurée, qui n’a même pas besoin de renoncer à la gloire et au succès, chez Bach ! — sont-ce là des qualités *allemandes ?* Mais, si ce n’est pas le cas, montrez-nous du moins à quoi doivent aspirer les Allemands et ce qu’ils peuvent atteindre.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

299. *Pia fraus* ou autre chose.

Me tromperais-je peut-être : mais il me semble que, dans l’Allemagne actuelle, une double hypocrisie est devenue pour chacun le devoir du moment : on demande le germanisme, dans l’intérêt de la politique de l’empire, et le christianisme par crainte sociale, mais tous deux seulement dans les paroles et les attitudes, et surtout dans la faculté de pouvoir se taire. C’est l’*enduit* qui coûte maintenant si cher, que l’on paye un si haut prix : c’est à cause des *spectateurs* que la nation fait prendre à son visage des plis germano-christianisants.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

300. Dans les choses bonnes, le demi vaut mieux que l’entier.

Dans toutes les choses qui sont organisées pour la durée et qui exigent toujours le service de plusieurs personnes, il faut présenter comme *règle* ce qui est parfois *moins bon*, bien que l’organisateur connaisse fort bien ce qui est meilleur (et plus difficile) : mais il tablera sur le fait que jamais les personnes qui *pourront* correspondre à la règle ne devront manquer, — et il sait que c’est la moyenne des forces qui représente la règle. — C’est ce dont un jeune homme se rend rarement compte et il est certain d’être dans le vrai quand il s’affirme novateur et il s’étonne de l’étrange aveuglement des autres.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

301. L’homme de parti.

Le véritable homme de parti n’apprend plus rien, il ne fait qu’expérimenter et juger : tandis que Solon, qui ne fut jamais homme de parti, mais qui poursuivit son but à côté et au-dessus des partis, ou même contre eux, devint l’auteur (et cela est significatif) de cette simple parole qui recèle toute la santé inépuisable d’Athènes : « Je deviens vieux, mais je continue à apprendre. »

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

302. Ce qui est allemand selon Gœthe.

Ils sont vraiment insupportables et l’on ne peut même pas accepter ce qu’ils ont de bon, ceux qui possèdent la *liberté de sentiment* et ne s’aperçoivent pas que l’*indépendance du goût et de l’esprit* leur manque. Mais selon le jugement bien pesé de Gœthe, cela précisément est-*allemand*. — Sa parole et son exemple démontrent que l’Allemand *doit être* plus qu’un Allemand pour être utile, ou même seulement supportable aux autres nations — et il indique *dans quelle direction* il doit aspirer à se dépasser et à sortir de lui-même.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

303. Quand il faut s’arrêter.

Lorsque les masses commencent à se débattre avec rage et que la raison s’obscurcit on fait bien, pour le cas où l’on ne serait pas tout à fait certain de la santé de son âme, de s’abriter sous une porte cochère et de regarder après le temps.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

304. Révolutionnaires et propriétaires.

Le seul remède contre le socialisme qui demeure entre vos mains, c'est de ne pas lui lancer de provocation, c'est-à-dire de vivre vous-même modestement et sobrement, d'empêcher, selon vos moyens, tout étalage d'opulence et d'aider l'État lorsqu'il veut imposer lourdement tout ce qui est luxe et superflu. Vous ne voulez pas de ce moyen ? Alors, riches bourgeois qui vous appelez « libéraux », avouez-le à vous-mêmes, c'est votre propre sentiment que vous trouvez si terrible et si menaçant chez les socialistes, mais, dans votre propre cœur, vous lui accordez une place indispensable, comme si ce n'était pas la même chose. Si vous n'aviez pas, tels que vous êtes, votre fortune et le souci de sa conservation, ce sentiment vous rendrait pareil aux socialistes : la propriété seule fait la différence entre vous et eux. Il faut d'abord vous vaincre vous-mêmes si vous voulez triompher, en quelque manière que ce soit, des adversaires de votre aisance. — Si, du moins, cette aisance correspondait à un bien-être véritable ! Elle serait moins extérieure et provoquerait moins l'envie, elle aurait plus de bienveillance, plus de souci de l'équité, et elle serait plus secourable. Mais ce qu'il y a de faux et de comédien dans votre joie de vivre, qui provient plutôt d'un sentiment de contraste (avec d'autres qui n'ont pas cette joie de vivre et qui vous l'envient) que d'une certaine plénitude de la force et de la supériorité — les exigences de vos appartements, vos vêtements, vos équipages, vos magasins, les besoins de la bouche et de la table, vos enthousiasmes bruyants pour le concert et l'opéra, et enfin vos femmes ; formées et modelées, mais d'un métal vil, dorées, mais sans rendre le son de l'or, choisies par vous pour en faire parade, se donnant elles-mêmes comme pièces de parade : — ce sont là les propagateurs empoisonnés de cette maladie du peuple qui, sous forme de gale socialiste, se répand maintenant parmi les masses, avec une rapidité toujours plus grande mais qui a eu en vous son premier siège et son premier foyer d'incubation. Et qui donc

serait encore capable d’arrêter cette peste ?

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

305. Tactique des partis.

Lorsqu'un parti s'aperçoit qu'un de ses membres, après avoir été un adhérent absolu, est devenu un adhérent conditionnel, il tolère si peu ce changement qu'il tente, par toutes sortes d'humiliations et de provocations, d'amener sa défection complète et d'en faire un adversaire : car il soupçonne que l'intention de voir dans sa doctrine quelque chose qui est d'une valeur relative, autorisant le pour et le contre, l'examen et le choix, est plus dangereux pour lui qu'une opposition radicale.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

306. Pour fortifier les partis.

Celui qui veut fortifier les assises intérieures d’un parti lui procure l’occasion de se faire traiter avec une injustice manifeste : cela lui fait accumuler un capital de bonne conscience qui lui manquait peut-être jusque-là.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

307. Prendre soin de son passé.

Puisque les hommes ne vénèrent, en somme, que ce qui existe depuis longtemps et ce qui s’est formé lentement, celui qui veut continuer à vivre après sa mort ne doit pas seulement prendre soin de ses descendants mais encore de son *passé :* c’est pourquoi les tyrans de toute espèce (les artistes et les politiciens tyranniques eux aussi) aiment à faire violence à l’histoire, pour que celle-ci apparaisse comme une préparation et une échelle qui mènent jusqu’à eux.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

308. Écrivains de parti.

Les coups de timbale avec lesquels de jeunes écrivains se plaisent au service d’un parti ressemblent, pour celui qui n’appartient pas au parti, à un cliquetis de chaînes et éveillent plutôt la pitié que l’admiration.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

309. Prendre parti contre soi-même.

Nos adhérents ne nous pardonnent jamais, quand nous prenons parti contre nous-mêmes : car, à leurs yeux, ce n’est pas seulement repousser leur amour, mais encore dénuder leur raison.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

310. Danger dans la richesse.

Seul devrait *posséder* celui qui a de *l'esprit :* autrement, la fortune est un *danger public*. Car celui qui possède, lorsqu'il ne s'entend pas à utiliser les loisirs que lui donne la fortune, continuera toujours à vouloir acquérir du bien : cette aspiration sera son amusement, sa ruse de guerre dans la lutte avec l'ennui. C'est ainsi que la modeste aisance, qui suffirait à l'homme intellectuel, se transforme en véritable richesse, résultat trompeur de dépendance et de pauvreté intellectuelles. Cependant, le riche *apparaît* tout autrement que pourrait le faire attendre son origine misérable, car il peut prendre le masque de la culture et de l'art : il peut *acheter* ce masque. Par là il éveille l'envie des plus pauvres et des illettrés — qui jalousent en somme toujours l'éducation et qui ne voient pas que celle-ci n'est qu'un masque — et il prépare ainsi peu à peu un bouleversement social : car la brutalité sous un vernis de luxe, la vantardise de comédien, par quoi le riche fait étalage de ses « jouissances de civilisé », évoquent, chez le pauvre, l'idée que « l'argent seul importe », — tandis qu'en réalité, si l'argent importe *quelque peu, l'esprit importe bien davantage*.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

311. Le plaisir de commander et d’obéir.

Commander fait plaisir tout autant qu’obéir, la première chose lorsqu’elle n’est pas encore entrée dans les habitudes, la seconde lorsqu’elle est tout à fait entrée dans les habitudes. Les vieux serviteurs et les nouveaux maîtres s’encouragent réciproquement à faire plaisir.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

312. Ambition de la vedette.

Il y a une ambition de la vedette qui presse un parti à s’aventurer dans un danger extrême.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

313. La nécessité de l’âne.

On n’amènera pas la foule à crier *hosanna* avant que l’on n’entre en ville à califourchon sur un âne.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

314. Mœurs et parti.

Chaque parti essaye de présenter comme insignifiantes les choses importantes qui se sont faites en dehors de lui ; mais, s’il n’y réussit point, il attaquera avec d’autant plus d’amertume ce qui sera plus parfait.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

315. Se vider.

À mesure que quelqu’un s’abandonne aux événements il s’amoindrit de plus en plus. C’est pourquoi de grands politiciens peuvent devenir des hommes tout à fait vides, alors qu’ils étaient autrefois riches et pleins de talents.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

316. Ennemis désirés.

Pour les gouvernements dynastiques les courants socialistes sont utiles plutôt qu’ils n’inspirent la terreur, parce qu’ils donnent à ceux-là le *droit* de recourir à des mesures d’exception et leur mettent entre les mains une épée pour frapper les partis qui sont leur cauchemar, les démocrates et les adversaires de la dynastie. — Tout ce que de pareils gouvernements haïssent publiquement leur est secrètement sympathique : ils sont forcés de cacher leur âme.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

317. La propriété possède.

Ce n’est que jusqu’à un certain degré que la propriété rend l’homme plus indépendant et plus libre ; un échelon de plus et la propriété devient le maître, le propriétaire l’esclave : il faut dès lors qu’il sacrifie son temps, sa méditation pour engager des relations, s’attacher à un lieu, s’incorporer à un État — tout cela peut-être à l’encontre de ses besoins intimes et essentiels.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

318. De la domination des compétences.

Il est facile, ridiculement facile, d'élaborer un modèle pour le choix d'un corps législatif. Il faudrait d'abord mettre à part, dans un pays, les hommes loyaux et dignes de confiance qui seraient, en même temps, maîtres et connaisseurs en certaines choses et reconnaîtraient réciproquement leurs capacités : dans cette assemblée il faudrait faire un choix plus restreint qui déterminerait les spécialités et les compétences de premier ordre dans chaque parti, ce choix se ferait par l'estime et la garantie mutuelle. Le corps législatif ainsi composé, les voix et les jugements de chaque homme spécialement compétent devraient seuls décider dans chaque cas particulier et l'honorabilité de *tous* les autres devrait être assez grande pour que la simple convenance leur fasse abandonner le vote à ceux-ci : de sorte que, au sens strict, la loi naîtrait de la raison des plus raisonnables. — Maintenant ce sont les partis qui votent : et, à chaque vote, il doit y avoir des centaines de consciences honteuses — toutes celles des hommes mal informés, incapables de jugements, qui agissent par imitation, que l'on traîne et entraîne. Rien n'abaisse autant la dignité d'une loi nouvelle que la honte forcée de ce manque de probité, à quoi contraint tout vote par partis. Mais, je l'ai déjà dit, il est facile, ridiculement facile, d'élaborer une pareille construction : il n'y a pas de puissance assez forte sur la terre pour la réaliser dans un sens meilleur, — à moins que la croyance en l'utilité supérieure *de la science et des savants* ne devienne évidente, même pour le plus malveillant, et que l'on ne préfère cette croyance à la foi en le nombre. C'est dans le sens de cet avenir qu'il nous faut dire : « Plus de respect pour l'homme compétent ! Et à bas tous les partis ! »

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

319. Le « peuple des penseurs » (celui des mauvais penseurs).

L’indéfini, l’indéterminé, le mystérieux, l’élémentaire, l’intuitif — pour donner des noms vagues à des choses vagues — que l’on dit être les qualités du caractère allemand, seraient, si ces qualités existaient effectivement encore, la preuve que la civilisation allemande est demeurée de plusieurs pas en arrière et qu’elle respire encore l’atmosphère du moyen âge. — Il est vrai qu’un pareil retard aurait aussi des avantages : avec les qualités indiquées — pour le cas, bien entendu, où ils les posséderaient encore — les Allemands seraient aptes à certaines choses, et surtout aptes à comprendre certaines choses, pour lesquelles d’autres nations ont perdu toutes leurs facultés. Et il est certain que quand le *manque de raison* — c’est-à-dire ce qui est commun à toutes ces qualités — se perd, il se perd beaucoup de choses : mais il n’y a point là de perte sans qu’il y ait de grands avantages contraires, de sorte que toute raison de se plaindre fait défaut, en admettant que l’on ne veuille pas agir comme font les enfants et les gourmands, et jouir simultanément des fruits de toutes les saisons.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

320. Porter des hiboux à Athènes.

Les gouvernements des grands États ont entre les mains deux moyens pour tenir le peuple en dépendance, pour, se faire craindre et obéir : un moyen plus grossier, l'armée, un plus subtil, l'école. À l'aide du premier ils entraînent de leur côté l'*ambition* des classes supérieures et la *force* des classes inférieures, du moins dans la mesure où ces deux classes possèdent des hommes actifs et robustes, doués moyennement et médiocrement. À l'aide de l'autre moyen ils gagnent pour eux la pauvreté *douée* et surtout la demi-pauvreté à prétentions intellectuelles des classes moyennes. Ils se créent, avant tout, par les professeurs de tous grades, une cour intellectuelle qui aspire à « monter » ; en entassant obstacle sur obstacle contre l'école privée ou l'éducation particulière que l'État a spécialement en haine, il s'assure la disposition d'un très grand nombre de places qui sont convoitées sans cesse par un nombre certainement cinq fois supérieur à celui qu'on pourrait satisfaire, d'yeux avides et quémandeurs. Mais ces situations ne devront nourrir leur homme que très *maigrement :* c'est ainsi que l'État entretient chez lui la soif fiévreuse de l'*avancement* et le lie plus étroitement encore aux intentions gouvernementales. Car il vaut mieux entretenir un mécontentement bénin, bien préférable à la satisfaction, mère du courage, grand'mère de la liberté d'esprit et de la présomption. Au moyen de ce corps enseignant, matériellement et intellectuellement tenu en bride, on élève alors, tant bien que mal, toute la jeunesse du pays, à un certain niveau d'instruction utile à l'État, et gradué selon le besoin : avant tout, l'on transmet presque imperceptiblement aux esprits faibles, aux ambitieux de toutes les conditions, l'idée que seule une direction de vie reconnue et estampillée par l'État vous amène immédiatement à jouer un rôle dans la *société*. La croyance aux examens d'État et aux titres conférés par l'État va si loin que, même des hommes qui se sont formés d'une façon indépendante, qui se sont élevés par le commerce ou par

l’exercice d’un métier gardent une pointe d’amertume au cœur, tant que leur situation n’a pas été reconnue d’en haut par une investiture officielle, un titre ou une décoration, — jusqu’à ce qu’ils puissent « se faire voir ». Enfin l’État associe la nomination aux mille et mille fonctions et places rétribuées, qui dépendent de lui, à l’*engagement* de se faire éduquer et estampiller par les établissements de l’État, autrement cette porte vous demeure close à jamais : honneurs dans la société, pain pour soi-même, possibilité d’une famille, protection d’en haut, esprit de corps chez ceux qui ont été éduqués en commun, — tout cela forme un filet d’espérances où se précipitent tous les jeunes gens : d’où pourrait donc leur venir un souffle de méfiance ? Si, en fin de compte, l’obligation pour chacun d’être *soldat* pendant quelques années est devenue, au bout de quelques générations, une habitude et une condition que l’on accomplit sans arrière-pensée, en vue de quoi l’on arrange d’avance sa vie, l’État peut encore hasarder le coup de maître d’enchaîner, par des avantages, l’école et l’armée, l’intelligence, l’ambition et la force, c’est-à-dire d’attirer vers l’armée les hommes d’*aptitudes* et de *culture* supérieures et de leur inculquer l’esprit militaire de l’obéissance volontaire : ce qui les entraînera peut-être à prêter serment au drapeau, pour toute leur vie, et à procurer, par leurs aptitudes, un nouvel éclat au métier des armes. — Alors il ne manquera plus autre chose que l’occasion des grandes guerres : et l’on peut prévoir que, de par leur métier, les diplomates y veilleront en toute *innocence*, de même que les journaux et la spéculation : car le « peuple », lorsqu’il est un peuple de soldats, a toujours bonne conscience quand il fait la guerre, — inutile de la lui suggérer.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

321. La presse.

Si l’on considère qu’aujourd’hui encore tous les grands événements publics se glissent secrètement et comme voilés sur la scène du monde, qu’ils sont cachés par des faits insignifiants, côté desquels ils paraissent petits, que leurs effets profonds, leurs contrecoups ne se manifestent que longtemps après qu’ils se sont produits, — quelle importance peut-on alors accorder à la *presse*, telle qu’elle existe aujourd’hui, avec sa quotidienne dépense de poumons pour hurler, assourdir, exciter et effrayer ? — la presse est-elle autre chose qu’un *bruit aveugle et permanent* qui détourne les oreilles et les sens vers une fausse direction ?

HUMAIN, TROP HUMAIN II
Opinions et sentences mêlées
Table des matières
etour à la liste des titres

322. Après un grand événement.

Un peuple ou un homme dont l’âme a été mise au jour par un grand événement éprouve ensuite généralement le besoin d’un *enfantillage* ou d’une *grossièreté,* tout aussi bien par pudeur que pour se reposer.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

323. Être un bon Allemand, c’est cesser d’être Allemand.

On ne trouve pas seulement, comme on avait cru jusqu’ici, les différences nationales dans les nuances entre les différents *degrés de culture*. Ces différences n’ont souvent rien de durable. C’est pourquoi toute argumentation basée sur le caractère national engage si peu celui qui travaille à la *transformation* des convictions, celui qui fait œuvre civilisatrice. Si l’on passe, par exemple, en revue tout ce qui a déjà été appelé allemand, il faudra corriger la question théorique : qu’est-ce qui *est* allemand ? en se demandant : qu’est-ce qui est *maintenant* allemand ? — et tout *bon* Allemand résoudra pratiquement cette question, précisément en surmontant ses qualités allemandes. Car, lorsqu’un peuple va de l’avant et grandit, il rompt chaque fois les entraves qui lui ont conféré jusqu’ici la considération *nationale :* si ce peuple s’arrête, s’il dépérit, de nouvelles entraves se mettent autour de son âme, la croûte qui devient tous les jours plus dure forme, en quelque sorte, une prison dont les murs ne font que s’épaissir. Si un peuple célèbre beaucoup de fêtes, c’est une preuve qu’il veut se pétrifier et qu’il aimerait se changer en *monument ;* comme ce fut le cas de l’égypticisme à partir d’une certaine époque. Celui donc qui veut du bien aux Allemands devra veiller, pour sa part, à grandir toujours davantage au-dessus de ce qui est allemand. C’est pourquoi *l’orientation* vers ce qui *n’est pas allemand* fut toujours la marque des hommes distingués de notre peuple.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

324. Prédilection pour l’étranger.

Un étranger qui voyageait en Allemagne déplut et plut par quelques affirmations, selon les contrées où il séjourna. Tous les Souabes qui ont de l’esprit — avait-il l’habitude de dire — sont coquets. — Mais les autres Souabes continuent à croire qu’Uhland est un poète et que Gœthe fut immoral. — Ce qu’il y a de meilleur dans les romans allemands qui ont maintenant de la vogue, c’est que l’on n’a pas besoin de les lire : on les connaît déjà. — Le Berlinois paraît être de meilleure composition que l’Allemand du Sud, car, étant excessivement moqueur, il supporte la moquerie : ce qui n’est pas le cas chez les Allemands du Sud. — L’esprit des Allemands est maintenu à un niveau inférieur par la bière et les journaux : il leur recommande le thé et les pamphlets, comme remèdes, bien entendu. — Il conseillait d’examiner les différents peuples de la vieille Europe au point de vue des qualités particulières aux vieillards dont elle présente assez bien les types différents, ceci à la plus grande joie de ceux qui assistent au spectacle du grand tréteau : les Français représentent d’une façon heureuse ce que la vieillesse a de sage et d’aimable, les Anglais l’expérience et la retenue, les Italiens l’innocence et l’aisance. Les autres masques de la vieillesse feraient-ils défaut ? Où est le vieillard hautain ? Où le vieillard despotique ? Où le vieillard cupide ? — Les contrées les plus dangereuses de l’Allemagne sont la Saxe et la Thuringe : on ne trouve nulle part plus d’activité intellectuelle et de science des hommes, avec beaucoup de liberté d’esprit, et tout cela est tellement humble, caché par l’horrible langage et la serviabilité de cette population, que l’on s’aperçoit à peine que l’on a devant soi les sous-officiers intellectuels de l’Allemagne et les maîtres de celle-ci, en bien et en mal. — L’arrogance des Allemands du Nord est maintenue dans ses bornes par leur penchant à obéir, celle des Allemands du Sud par leur penchant à l’indolence. — Il lui semblait que les hommes allemands avaient dans leurs femmes des ménagères maladroites, mais très convaincues de

leur valeur ; que celles-ci disaient du bien d'elles-mêmes avec tant d'insistance qu'elles avaient convaincu presque tout le monde et, en tous les cas leurs maris, des vertus particulières que déploient dans leur intérieur les femmes allemandes. — Quand alors la conversation se portait sur la politique de l'Allemagne à l'extérieur et à l'intérieur, il avait l'habitude de raconter — il disait de révéler — que le plus grand homme d'État de l'Allemagne ne croyait pas aux grands hommes d'État. — Il considérait l'avenir des Allemands comme menacé et menaçant : car ils avaient désappris de se *réjouir* (ce à quoi les Italiens s'entendaient si bien), mais, par le grand jeu de hasard des guerres et révolutions dynastiques, ils s'étaient *habitués à l'émotion*, par conséquent, ils finiraient, un jour, par avoir chez eux l'émeute. Car c'est là la plus forte émotion qu'un peuple puisse se procurer. — Le socialiste allemand, disait-il, était le plus dangereux de tous parce qu'il n'était pas poussé par une nécessité *déterminée ;* ce dont il souffre c'est de ne pas savoir ce qu'il veut. Quoi qu'il puisse donc atteindre, dans la jouissance il languira toujours de désir, tout comme Faust, mais probablement comme un Faust très populacier. « Car, s'écriait-il enfin, Bismarck a chassé le *démon de Faust* qui a tant tourmenté les Allemands cultivés : mais ce démon est maintenant entré dans les pourceaux et il est pire que jamais. »

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

325. Opinions.

La plupart des gens ne sont rien et ne comptent pour rien avant d’avoir revêtu le manteau des convictions générales et des opinions publiques — conformément à la philosophie des tailleurs : ce sont les habits qui font les gens. Mais, pour les hommes d’exception, il faut dire : *celui qui se vêt fait le vêtement ;* là les opinions cessent d’être publiques et deviennent autre chose que des masques, des parures et des travestissements.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

326. Deux espèces de sobriété.

Pour ne pas confondre la sobriété provoquée par l’épuisement d’esprit avec la sobriété de la tempérance, il faut observer que la première est louche d’allure tandis que la seconde est pleine de gaieté.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

327. Falsification de la joie.

Il ne faut pas appeler bonne une chose fût-ce même un jour de plus qu’elle ne nous parait ainsi, mais il ne faut pas non plus que ce soit un jour *plus tôt,* — c’est la seule façon de se conserver une joie véritable : autrement notre joie serait trop facilement fade au goût et peut-être trop avancée, et passerait auprès de beaucoup de gens pour de la nourriture falsifiée.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

328. Le bouc de vertu.

Lorsque quelqu’un fait ce qu’il sait faire de mieux, ceux qui lui veulent du bien, mais qui ne sont pas à la hauteur de son acte, se mettent vite à chercher un bouc pour le sacrifier, croyant que c’est le bouc émissaire (*Sündenbock* — bouc de péché) alors que c’est le bouc de vertu.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

329. Souveraineté.

Vénérer aussi les choses mauvaises et les reconnaître, lorsqu’elles vous *plaisent*, ignorer totalement comment on peut avoir honte de ce qui vous plaît, c’est le signe de la souveraineté, en grand et en petit.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

330. Celui qui agit sur ses semblables est un fantôme et non pas une réalité.

L’homme éminent apprend peu à peu *qu’en tant qu’il agit* il est un *fantôme* dans le cerveau des autres, et il en arrive peut-être à la subtile torture de l’âme de se demander s’il ne faut pas conserver le fantôme de soi pour le *bien* de ses semblables.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

331. Prendre et donner.

Lorsque l’on a pris la moindre des choses à quelqu’un (ou lorsqu’on l’a prélevée sur lui) il devient aveugle et il ne voit pas qu’on lui a donné des choses infiniment plus grandes, et même la plus grande chose.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

332. Le bon champ.

Tout refus et toute négation témoignent d’un manque de fécondité : au fond, si nous étions un bon champ de labour, nous ne laisserions rien périr sans l’utiliser et nous verrions en toute chose, dans les événements et dans les hommes, de l’utile fumier, de la pluie et du soleil.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

333. Les relations une jouissance.

Si l’esprit de renoncement pousse quelqu’un à rechercher la solitude avec intention, il peut, lorsqu’il les goûte rarement, transformer ses relations avec les hommes, en un mets délicat.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

334. Savoir souffrir publiquement.

Il faut afficher son malheur, gémir de temps en temps, de façon à ce que tout le monde l’entende, s’impatienter d’une façon visible : car si on laissait les autres s’apercevoir combien l’on est tranquille et heureux au fond de soi-même, malgré les douleurs et les privations, combien on les rendrait envieux et méchants ! — Mais il faut que nous veillions à ne pas rendre nos semblables plus mauvais ; de plus, s’ils nous savaient heureux, ils nous chargeraient de lourdes contributions, de sorte que notre *souffrance publique* est certainement aussi pour nous un *avantage privé*.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

335. Chaleur sur les sommets.

Sur les hauteurs il fait plus chaud que l’on imagine généralement dans la vallée, surtout en hiver. Le penseur sait tout ce que ce symbole veut dire.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

336. Vouloir le bien, savoir le beau.

Il ne suffit pas d’exercer *le bien*, il faut aussi l’avoir voulu et, selon le mot du poète, recevoir la divinité dans son *vouloir*. Mais il ne faut pas vouloir *le beau*, il faut le *pouvoir*, avec innocence et aveuglement, sans que Psyché y mette de sa curiosité. Que celui qui allume sa lanterne pour trouver des hommes parfaits prenne garde à ce signe distinctif : les hommes parfaits sont ceux qui agissent toujours à cause du bien et aboutissent toujours au beau, sans y songer. Car, par incapacité et défaut d’une belle âme, beaucoup de personnes bonnes et nobles, malgré leur bonne volonté et leurs bonnes œuvres, restent d’un aspect fâcheux et sont laides à regarder ; elles repoussent et nuisent même à la vertu par la hideuse défroque que leur mauvais goût fait endosser à celle-ci.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

337. Danger de ceux qui renoncent.

Il faut se garder de fonder sa vie sur une base de convoitises trop étroite : car lorsque l’on renonce aux joies que procurent une situation, des honneurs, des fréquentations mondaines, les voluptés, le confort et les arts, il peut venir un jour où l’on s’apercevra qu’au lieu d’avoir la *sagesse* pour voisin, le renoncement vous a amené la *satiété* et le dégoût de vivre.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

338. Dernière opinion sur les opinions.

Ou bien l’on cache ses opinions, ou bien l’on se cache derrière elles. Celui qui agit autrement ne connaît pas la marche du monde ou fait partie de l’ordre de la sainte témérité.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

339. « *Gaudeamus igitur* ».

Il faut que la joie contienne aussi des forces édifiantes et guérissantes pour la nature morale de l’homme : comment se pourrait-il autrement que, chaque fois que notre âme se repose sous les rayons de soleil de la joie, elle se promet involontairement d’« être bonne », de « devenir parfaite » et qu’elle est saisie d’une sorte de pressentiment de la perfection, semblable à un frisson de bonheur ?

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

340. À quelqu’un qui a été loué.

N’oublie pas qu’aussi longtemps qu’on te loue tu n’es pas encore sur ton propre chemin, mais sur celui d’un autre.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

341. Aimer le maître.

Le maître est aimé de l’ouvrier autrement que du maître.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

342. Trop beau et trop humain.

« La nature est trop belle pour loi, pauvre mortel » — il n’est pas rare que ce sentiment vous saisisse : mais parfois, en contemplant avec intensité tout ce qui est humain, sa plénitude et sa force entremêlées de douceur, j’ai eu le sentiment que je devrais dire en toute humilité : » *L’homme*, lui aussi, est trop beau pour l’homme contemplatif ! » — et je ne songeais pas seulement à l’homme moral, mais à tout homme.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

343. Effets mobiliers et propriété terrienne.

Quand une fois la vie vous a traité en vraie spoliatrice et vous a pris tout ce qu'elle pouvait vous prendre de vos honneurs et de vos joies, vous enlevant vos amis, votre santé et votre avoir, on découvrira peut-être après coup, lorsque la première frayeur sera passée, que l'on est *plus riche* qu'auparavant. Car maintenant seulement on sait ce qui vous appartient, au point que nulle main sacrilège ne peut y toucher : et c'est ainsi que l'on sortira peut-être de tout ce pillage et de cette confusion avec la noblesse d'un grand propriétaire terrien.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

344. Involontaires figures idéales.

Le sentiment le plus pénible qu’il y ait, c’est de découvrir que l’on est toujours pris pour quelque chose de supérieur à ce que l’on est. Car on est toujours forcé de s’avouer : Quelque chose chez toi est duperie et mensonge — ta parole, ton expression, ton altitude, ton regard, ton action —, et ce quelque chose de trompeur est aussi nécessaire que l’est, par ailleurs, ta franchise, mais il annule sans cesse l’effet et la valeur de celle-ci.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

345. Idéaliste et menteur.

Il ne faut pas se laisser tyranniser par la plus belle qualité que l’on puisse avoir — celle d’élever les choses dans l’idée : car alors il se pourrait bien qu’un jour la vérité se séparât de nous avec cette dure parole : « Menteur fieffé, qu’ai-je de commun avec toi ? »

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

346. Être mal compris.

Lorsque l’on est mal compris en bloc, il est impossible de supprimer complètement un malentendu de détail. Il faut se rendre compte de cela pour ne pas user inutilement sa force à se défendre.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

347. Le buveur d’eau parle.

Continue donc à boire le vin qui t’a délecté durant toute ta vie, — que t’importe qu’il me faille être buveur d’eau ? L’eau et le vin ne sont-ils pas des éléments paisibles et fraternels qui peuvent habiter ensemble sans se faire de reproches ?

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

348. Au pays des anthropophages.

Dans la solitude le solitaire se ronge le cœur ; dans la multitude c’est la foule qui le lui ronge. Choisis donc !

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

349. Le degré de congélation de la volonté.

« Elle vient enfin, l’heure qui t’enveloppe dans le nuage doré de l’absence de douleur : où l’âme jouit de sa propre lassitude, s’abandonnant avec joie à la lenteur de ses mouvements et ressemblant, dans sa patience, au jeu des vagues qui, sur les bords d’un lac, par un jour tranquille de l’été, sous les reflets multicolores d’un ciel du couchant, bruissent tour à tour et se taisent — sans fin, sans but, sans satiété et sans désirs, — tranquille et prenant plaisir au flux et au reflux qui se rythment sur le souffle de la nature. » — Telle est la parole et la pensée de tous les malades : mais lorsqu’ils parviennent à cette heure, après une courte, jouissance, arrive l’ennui. Mais l’ennui est le vent de dégel pour la volonté congelée : celle-ci se réveille et recommence à susciter un désir après l’autre. — Désirer de nouveau, c’est le symptôme de la convalescence et de la guérison.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

350. L’idéal renié.

Il arrive exceptionnellement que quelqu’un ne puisse parvenir à son sommet qu’en reniant son idéal : car c’est cet idéal qui jusqu’à présent le stimulait avec trop de violence, de sorte que, au milieu de sa route, il perdait chaque fois l’haleine et était obligé de s’arrêter.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

351. Penchant perfide.

C’est le signe d’un homme envieux, mais qui aspire à plus haut, lorsque l’on voit quelqu’un attiré par l’idée que devant ce qui est parfait il n’y a qu’un seul salut : l’amour.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

352. Bonheur d’escalier.

De même que, chez certains hommes, le mot d’esprit ne marche pas d’un pas égal avec l’occasion de le placer, en sorte que l’occasion a déjà passé la porte quand le mot d’esprit est encore sur l’escalier, chez, d’autres hommes, il y a une espèce de *bonheur d’escalier* qui court trop lentement pour être toujours aux côtés du temps aux pieds légers. La meilleure jouissance que procure à ces hommes un événement ou toute une période de la vie ne leur parvient que longtemps après, parfois seulement comme un faible parfum aromatisé, qui évoque de la langueur et de la tristesse, — comme si — à un moment ou à un autre — il avait été possible d’étancher sa soif dans cet élément, tandis que maintenant il est trop tard.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

353. Vers.

Ce n’est pas un argument contre la maturité d’un esprit que d’y trouver quelques vers.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

354. La position victorieuse.

Une bonne attitude à cheval enlève le courage à l’adversaire, le cœur au spectateur, — à quoi bon alors attaquer encore ? Tiens-toi comme quelqu’un qui a vaincu.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

355. Danger dans l’admiration.

À trop admirer les vertus étrangères on peut perdre le sens des siennes propres, et, ne les exerçant plus, les oublier complètement, sans pouvoir les remplacer par les étrangères.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

356. Utilité de la maladie.

Celui qui est souvent malade, parce qu'il guérit souvent, prend non seulement un plus grand plaisir à la santé, mais possède encore un sens très aigu pour ce qui est sain ou morbide dans les œuvres et les actes, les siens et ceux des autres, les écrivains maladifs par exemple — et presque tous les grands écrivains sont malheureusement dans ce cas — possèdent généralement dans leurs œuvres un ton de santé beaucoup plus sûr et plus égal, parce qu'ils s'entendent, bien mieux que ceux qui sont robustes de corps, à la philosophie de la santé et de la guérison de l'âme. Ils connaissent les maîtres qui enseignent la santé : le matin, le soleil, la forêt et les sources d'eau claire.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

357. Infidélité, condition de la maîtrise.

Cela ne sert de rien : chaque maître n’a qu’un seul élève, — et cet élève lui devient infidèle — car il est prédestiné à la maîtrise.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

358. Jamais en vain.

Tu ne grimperas jamais en vain dans les montagnes de la vérité : soit qu’aujourd’hui déjà tu parviennes à monter plus haut, soit que tu exerces tes forces pour pouvoir monter plus haut demain.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

359. À travers les vitres dépolies.

Ce que vous voyez du monde, à travers cette fenêtre, est-il donc si beau que vous ne voulez à aucun prix regarder à travers une autre fenêtre, — et que vous essayez même d’empêcher les autres d’en faire la tentative ?

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

360. Indices de transformations violentes.

Si l’on rêve de ceux qui sont morts ou oubliés depuis longtemps, c’est le signe qu’une grande transformation s’est opérée en vous et que le sol sur lequel on vit a été profondément fouillé : alors les morts ressuscitent et ce qui était ancien devient nouveau.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

361. Médicament de l’âme.

Rester couché sans bouger et penser peu, c’est là le remède le moins coûteux pour toutes les maladies de l’âme et, lorsque l’on est de bonne volonté, son usage devient d’heure en heure plus agréable.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

362. Classification des esprits.

Tu te classes bien au-dessous de l’autre, car tu cherches à fixer l’exception, mais lui la règle.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

363. Le fataliste.

Il *faut* que tu croies à la fatalité — la science peut t’y forcer. Ce qui naîtra alors de cette croyance — la lâcheté et la résignation ou la grandeur et la loyauté — témoignera du terrain où cette semence fut jetée ; mais non point de la semence elle-même, car d’elle toutes choses peuvent sortir.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

364. Raison de beaucoup d’humeur.

Celui qui, dans la vie, préfère le beau à l’utile, finira, comme l’enfant qui préfère les sucreries au pain, par se gâter l’estomac et par regarder le monde avec beaucoup d’humeur.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

365. L’excès comme remède.

On peut reprendre goût à ses propres talents en vénérant à l’excès, pour en jouir, les talents contraires. Employer l’excès comme remède, c’est là un des coups de maître dans l’art de vivre.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

366. « Veuille être toi-même ! »

Les natures actives et couronnées de succès n’agissent pas selon l’axiome « connais-toi toi-même », mais comme s’ils voyaient se dessiner devant eux le commandement : « Veuille être toi-même et tu *seras* toi-même ». — La destinée semble toujours leur avoir laissé le choix ; tandis que les inactifs et les contemplatifs réfléchissent, pour savoir comment ils *ont* fait pour choisir une fois, le jour où ils sont entrés dans le monde.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

367. Vivre, si possible, sans adhérents.

On comprend seulement combien peu d’importance ont les adhérents lorsque l’on a cessé d’être l’adhérent de ses adhérents.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

368. S’obscurcir.

Il faut savoir s’obscurcir, pour se débarrasser des nuées de mouches d’admirateurs trop importuns.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

369. Ennui.

Il y a un ennui des esprits les plus subtils et les plus cultivés pour qui ce que la terre produit de meilleur est devenu sans saveur : habitués comme ils le sont à absorber une nourriture choisie et toujours plus choisie, et à se dégoûter d’une nourriture grossière, ils risquent de mourir de faim, — car les choses parfaites sont en très petit nombre et il leur arrive d’être inaccessibles ou dures comme de la pierre, de sorte que de très bonnes dents ne peuvent plus les mordre.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

370. Le danger dans l’admiration.

L’admiration d’une qualité ou d’un art peut être si violente qu’elle nous empêche d’aspirer à la possession de ceux-ci.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

371. Ce que l’on demande à l’art.

L’un veut se réjouir de sa nature au moyen de l’art, l’autre veut, avec son aide, s’oublier momentanément et s’élever au-dessus de sa nature. Selon ces deux besoins il y a une double espèce d’art et d’artistes.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

372. Réfection.

Celui qui nous abandonne ne nous offense peut-être pas nous-mêmes, mais certainement nos adhérents.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

373. Après la mort.

Il arrive généralement que nous trouvions incompréhensible l’absence d’un homme longtemps seulement après sa mort : pour de très grands hommes, c’est parfois seulement après des dizaines d’années. Celui qui est franc devant lui-même se dit, à l’occasion d’un décès, qu’en somme il n’y a pas beaucoup à regretter et que l’homme qui prononce solennellement l’oraison funèbre est un hypocrite. Mais la disette finit par enseigner la raison d’être d’un individu, et l’épitaphe véritable pour un mort, c’est un tardif soupir de regret.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

374. Laisser dans le royaume des ombres.

Il y a des choses qu’il faut laisser dans le royaume des sentiments à peine conscients, sans vouloir les délivrer de leur existence de fantôme, autrement, lorsque ces choses seront devenues pensées et paroles, elles voudront s’imposer à nous comme des démons et demander cruellement notre sang.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

375. Près de la mendicité.

Il arrive à l’esprit le plus riche de perdre la clef du grenier où sommeillent ses trésors accumulés. Il ressemble alors au plus pauvre qui est forcé de mendier pour vivre.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

376. Penser par enchaînements.

À celui qui a beaucoup réfléchi, toute idée nouvelle, qu’il l’entende ou qu’il la lise, apparaît immédiatement sous forme de chaîne.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

377. Compassion.

Le fourreau doré de la compassion cache parfois le poignard de l’envie.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

378. Qu’est-ce que le génie ?

Aspirer à un but élevé et aux moyens d’y parvenir.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

379. Vanité des combattants.

Celui qui n’a pas l’espoir de triompher dans une lutte, ou qui a succombé visiblement, désire d’autant plus que l’on admire sa façon de combattre.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

380. La vie philosophique est mal Interprétée.

Au moment où quelqu’un commence à prendre la philosophie au sérieux, tout le monde croit de lui le contraire.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

381. Imitation.

Par l’imitation, ce qu’il y a de plus mauvais prend du prestige, ce qui a de la valeur y perd — surtout en art.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

382. Dernier enseignement de l’histoire.

« Hélas ! que n’ai-je vécu alors ! » — c’est ainsi que parlent les hommes insensés et folâtres. Au contraire, à chaque fragment d’histoire que l’on aura étudié *sérieusement*, fût-ce même la terre promise du passé, on finira par s’écrier : « Non, je ne voudrais y revenir à aucun prix ! l’esprit de cette époque pèserait sur moi, avec une pression de cent atmosphères, je ne pourrais me réjouir de ce qu’elle a de beau et de bon, ni digérer ce qu’elle a de mauvais. » — Il est certain que la postérité jugera de même au sujet de notre époque : on dira qu’elle fut insupportable et que la vie ne méritait pas d’y être vécue. — Et pourtant chacun arrive à s’accommoder de son temps ? — C’est non seulement parce que l’esprit de son temps pèse *sur* lui, mais encore parce qu’il l’a *en* lui. L’esprit du temps se résiste à lui-même, il se porte lui-même.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

383. La générosité comme masque.

Avec de la générosité dans l’attitude on exaspère ses ennemis, avec de l’envie manifestée, on se les concilie presque : car l’envie compare, met en parité, elle est une façon d’humilité involontaire et plaintive. — À cause de l’avantage indiqué, l’envie n’aurait-elle pas été prise comme masque par ceux qui n’étaient pas envieux ? Peut-être. Ce qui est certain c’est que la générosité est souvent utilisée comme masque de l’envie, par des gens ambitieux qui préfèrent souffrir d’un préjudice pour exaspérer leurs ennemis, que de laisser voir que, dans leur for intérieur, ils considèrent ceux-ci comme leurs égaux.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

384. Impardonnable.

Tu lui as donné l’occasion de montrer de la fermeté de caractère et il n’en a pas profité. C’est ce qu’il ne te pardonnera jamais.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

385. Axiomes parallèles.

L’idée la plus sénile que l’on ait jamais eue au sujet de l’homme se trouve dans le célèbre axiome : « le moi est toujours haïssable » ; l’idée la plus enfantine dans cet axiome, plus célèbre encore : « aime ton prochain comme toi-même ». — Dans le premier l’expérience des hommes a cessé, dans le second elle n’a pas encore commencé.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

386. L’oreille qui fait défaut.

« On appartient à la populace tant que l’on fait toujours retomber la faute sur les autres ; on est sur le chemin de la vérité lorsque l’on ne rend responsable que soi-même ; mais le sage ne considère personne comme coupable, ni lui-même, ni les autres. » — Qui dit cela ? — Épictète il y a dix-huit cents ans. — On l’a entendu, mais on l’a oublié. — Non, on ne l’a pas entendu et on ne l’a pas oublié : il y a des choses que l’on n’oublie pas. Mais l’oreille faisait défaut pour entendre, l’oreille d’Épictète. — Il se l’est donc dit lui-même à l’oreille ? — Parfaitement : la sagesse, c’est le murmure du solitaire sur la place tumultueuse.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

387. Défaut de point de vue et non pas de l’œil.

On est toujours de quelques pas trop près de soi-même ; et de quelques pas trop loin de son prochain. Voilà pourquoi l’on juge celui-ci trop en bloc, tandis que l’on se juge soi-même d’après des traits de détails, des faits insignifiants et passagers.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

388. L’ignorance sous les armes.

Combien nous traitons légèrement la question de savoir si quelqu’un sait une chose ou non, tandis qu’il se met peut-être déjà à suer sang et eau, rien qu’à la pensée que nous pourrions le croire ignorant de cette chose. Il y a même certains fous de choix qui se promènent toujours avec un carquois d’anathèmes et d’arrêts sans appel, prêts à foudroyer chacun de ceux qui donneraient à entendre qu’il y a certaines choses où leur jugement n’entre pas en ligne de compte.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

389. À la buvette de l’expérience.

Les personnes qui, par sobriété naturelle, laissent toujours leur verre à moitié plein, ne veulent pas avouer que chaque chose en ce monde a son égoutture et sa lie.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

390. Oiseaux chanteurs.

Les partisans d’un grand homme ont l’habitude de s’aveugler pour mieux chanter ses louanges.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

391. Pas à la hauteur.

Le bien nous déplaît lorsque nous ne sommes pas à sa hauteur.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

392. La règle comme mère et comme enfant.

L’état qui engendre la règle est différent de celui que la règle engendre.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

393. Comédie.

Il nous arrive de récolter de la reconnaissance et des honneurs pour des œuvres et des actions que nous avons depuis longtemps laissé tomber, comme une peau dont on se débarrasse ; nous sommes alors facilement tentés de jouer les comédiens de notre propre passé et de jeter encore une fois sur nos épaules la vieille dépouille — et non seulement par vanité, mais encore par bienveillance à l’égard de nos admirateurs.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

394. Fautes que commettent les biographies.

Il ne faut pas confondre le peu de force qui est nécessaire à pousser un canot dans un fleuve, avec la force du fleuve qui le porte dès lors ; mais c’est le cas de presque tous les biographes.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

395. Ne pas payer trop cher.

On utilise généralement mal ce que l’on a payé trop cher, parce qu’il s’y attache un souvenir désagréable, — et c’est ainsi que l’on a double désavantage.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

396. Quelle est la philosophie dont une société a toujours besoin ?

Le pilier de l’ordre social repose sur cette base qu’il faut que chacun regarde avec sérénité ce qu’il est, ce qu’il fait et ce à quoi il aspire, sa santé ou sa maladie, sa pauvreté ou son aisance, son honneur ou son apparence chétive, et qu’il se dise : « *Je ne voudrais changer avec personne* ». — Que celui qui veut travailler à l’ordre social tâche toujours d’implanter au cœur des hommes cette philosophie sereine du refus de changer et de l’absence de jalousie.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

397. Indices d’une âme noble.

Ce n’est pas une âme noble, celle qui est capable des plus hautes volées, c’est au contraire celle qui s’élève peu et qui s’abaisse peu, mais qui habite *toujours* un air libre et une lumière transparente.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

398. Le sublime et celui qui le contemple.

Le meilleur effet du sublime, c’est qu’il donne au contemplateur un œil qui grossit et arrondit.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

399. Se contenter.

Lorsque l’on a atteint la maturité de la raison, on ne s’aventure plus aux endroits où poussent les fleurs rares sous les broussailles les plus épineuses de la connaissance, et l’on se contente des jardins, des prairies et des chants, considérant que la vie est trop courte pour les choses rares et extraordinaires.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

400. Avantage dans la privation.

Celui, qui vit toujours dans la chaleur et la plénitude du cœur et en quelque sorte dans l’atmosphère estivale de l’âme, ne peut se figurer ce ravissement épouvantable qui s’empare des natures hivernales quand elles sont exceptionnellement touchées par un rayon d’amour et le souffle tiède d’un jour ensoleillé de février.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

401. Recette pour le martyr.

Le poids de la vie est trop lourd pour toi ? — Augmente donc le fardeau de ta vie. Si celui qui souffre finit par avoir soif des eaux du Léthé et qu’il les cherche — il faut qu’il devienne héros pour être sûr de les trouver.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

402. Le juge.

Celui qui a vu l’idéal de quelqu’un devient pour celui-ci un juge impitoyable, en quelque sorte sa mauvaise conscience.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

403. Utilité du grand renoncement.

L’utilité du grand renoncement, c’est qu’il nous communique cette fierté vertueuse au moyen de quoi il nous sera facile dès lors d’obtenir facilement de nous-mêmes beaucoup de petits renoncements.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

404. Comment le devoir prend de l’éclat.

Il y a un moyen pour changer en or, aux yeux de tous, son devoir d’airain : c’est de tenir toujours plus que l’on ne promet.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

405. Prière aux hommes.

« Pardonnez-nous nos vertus ! » — c’est ainsi qu’il faut prier vers les hommes.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

406. Créateurs et jouisseurs.

Tout jouisseur se figure que ce qui importe dans l’arbre c’est le fruit, alors qu’en réalité c’est la semence. — Voilà la différence qu’il y a entre les créateurs et les jouisseurs.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

407. La gloire de tous les grands.

Qu’importe le génie s’il ne sait pas communiquer à celui qui le contemple et le vénère une telle liberté et une telle hauteur de sentiment qu’il n’a plus besoin du génie ! — *Se rendre superflu* — c’est là la gloire de tous les grands.

HUMAIN, TROP HUMAIN II

Opinions et sentences mêlées

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

408. La course aux enfers.

Moi aussi, j’ai été aux enfers comme Ulysse et j’y serai souvent encore ; et pour pouvoir parler à quelques morts, j’ai non seulement sacrifié des béliers, je n’ai pas non plus ménagé mon propre sang. Quatre couples d’hommes ne se sont pas refusés à moi qui sacrifiais : Épicure et Montaigne, Gœthe et Spinoza, Platon et Rousseau, Pascal et Schopenhauer. C’est avec eux qu’il faut que je m’explique, lorsque j’ai longtemps cheminé solitaire, c’est par eux que je veux me faire donner tort et raison, et je les écouterai, lorsque, devant moi, ils se donneront tort et raison les uns aux autres. Quoique je dise, quoi que je décide, quoi que j’imagine pour moi et les autres : c’est sur ces *huit* que je fixe mes yeux et je vois les leurs fixés sur moi. — Que les vivants me pardonnent s’ils m’apparaissent parfois comme des ombres, tellement ils sont pâles et attristés, inquiets, et, hélas ! tellement avides de vivre : tandis que ceux-là m’apparaissent alors si vivants, comme si, *après* être morts, ils ne pouvaient plus jamais devenir fatigués de la vie. Mais c’est *l'éternelle vivacité* qui importe : que nous fait la « vie éternelle », et, en général, la vie !

DEUXIÈME PARTIE – LE VOYAGEUR ET SON OMBRE

Introduction

1880

L’ombre :
Il y a si longtemps que je ne t’ai pas entendu parler, je voudrais donc t’en donner l’occasion.

Le voyageur :
On parle : où cela ? et qui ? Il me semble presque que je m’entends parler moi-même, seulement avec une voix plus faible encore que n’est la mienne.

L’ombre (après une pause) :
Ne te réjouis-tu pas d’avoir une occasion de parler ?

Le voyageur :
Par Dieu et toutes les choses auxquelles je ne crois pas, mon ombre parle : je l’entends, mais je n’y crois pas.

L’ombre :
Mettons que cela soit et n’y réfléchissons pas davantage ! en une heure tout sera fini.

Le voyageur :
C’est justement ce que je pensais, lorsque dans une forêt, aux environs de Pise, je vis d’abord deux, puis cinq chameaux.

L’ombre :
Tant mieux, si nous sommes patients envers nous-mêmes, tous deux, de la même façon, une fois que notre raison se tait : de la sorte nous n’aurons pas de mots aigres dans la conversation, et nous ne mettrons pas aussitôt les poussettes à l’autre, si par hasard ses paroles nous sont incompréhensibles. Si l’on ne sait pas répondre du tac au tac, il suffit déjà que l’on dise quelque

chose : c’est la juste condition que je mets à m’entretenir avec quelqu’un. Dans une conversation un peu longue, le plus sage même devient une fois fol et trois fois niais.

Le voyageur :
Ton peu d’exigence n’est pas flatteur pour celui à qui tu l’avoues.

L’ombre :
Dois-je donc flatter ?

Le voyageur :
Je pensais que l’ombre de l’homme était sa vanité : mais celle-ci ne demanderait pas : « Dois-je donc flatter ? »

L’ombre :
La vanité de l’homme, autant que je la connais, ne demande pas non plus, comme j’ai fait deux fois déjà, *si* elle peut parler : elle parle toujours.

Le voyageur :
Je remarque d’abord combien je suis discourtois à ton égard, ma chère ombre : je ne t’ai pas encore dit d’un mot combien je me *réjouis* de t’entendre et non seulement de te voir. Tu sauras que j’aime l’ombre comme j’aime la lumière. Pour qu’il y ait beauté du visage, clarté de la parole, bonté et fermeté du caractère, l’ombre est nécessaire autant que la lumière. Ce ne sont pas des adversaires : elles se tiennent plutôt amicalement par la main, et quand la lumière disparaît, l’ombre s’échappe à sa suite.

L’ombre :
Et je hais ce que tu hais, la nuit ; j’aime les hommes parce qu’ils sont disciples de la lumière, et je me réjouis de la clarté qui est dans leurs yeux, quand ils connaissent et découvrent, les infatigables connaisseurs et découvreurs. Cette ombre, que tous les objets montrent, quand le rayon du soleil de la science

tombe sur eux, — je suis cette ombre encore.

Le voyageur :
Je crois te comprendre, quoique tu te sois exprimée peut-être un peu à la façon des ombres. Mais tu avais raison : de bons amis se donnent çà et là, pour signe d'intelligence, un mot obscur qui, pour tout tiers, doit être une énigme. Et nous sommes bons amis. Donc assez de préliminaires ! Quelques centaines de questions pèsent sur mon âme, et le temps où tu pourras y répondre est peut-être bien court. Voyons sur quoi nous nous entretiendrons en toute hâte et en toute paix.

L'ombre :
Mais les ombres sont plus timides que les hommes : tu ne feras part à personne de la manière dont nous avons conversé ensemble.

Le voyageur :
De la manière dont nous avons conversé ensemble ? Le ciel me préserve des dialogues qui traînent longuement leurs fils par écrit ! Si Platon avait pris moins de plaisir à ce filage, ses lecteurs auraient pris plus de plaisir à Platon. Une conversation qui réjouit dans la réalité est, transformée et lue par écrit, un tableau dont toutes les perspectives sont fausses : tout est trop long ou trop court. — Cependant je pourrais peut-être faire part de *ce sur quoi* nous serons tombés d'accord.

L'ombre :
Cela me suffit : car tous n'y reconnaîtront que tes opinions : à l'ombre nul ne pensera.
Le voyageur : Peut-être t'abuses-tu, amie ? Jusqu'ici, dans mes opinions, on s'est plutôt avisé de l'ombre que de moi-même.

L'ombre :
Plutôt de l'ombre que de la lumière ? Est-ce possible ?
Le voyageur : Sois sérieuse, chère folle ! Déjà ma première question veut du sérieux. —

1. De l’arbre de la science.

Vraisemblance, mais point de vérité : apparence de liberté, mais point de liberté — c’est à cause de ces deux fruits que l’Arbre de la Science ne risque pas d’être confondu avec l’Arbre de Vie.

2. La raison du monde.

Le monde *n'est pas* le *substratum* d'une raison éternelle, c'est ce que l'on peut prouver définitivement par le fait que cette *portion du monde* que nous connaissons — je veux dire notre raison humaine — n'est pas trop raisonnable. Et si *elle* n'est pas, en tous temps et complètement, sage et rationnelle, le reste du monde ne le sera pas non plus ; le raisonnement *a minori ad majus, a parte ad totum*, est applicable ici et avec une force décisive.

3. « Au commencement était. »[17]

Exalter les origines — c’est la *surpousse* métaphysique qui se refait jour dans la conception de l’histoire et fait penser absolument qu’*au commencement* de toutes choses se trouve ce qu’il y a de plus précieux et de plus essentiel.

4. Mesure de la valeur et de la vérité.

Pour la hauteur des montagnes la peine qu’on prend à les gravir n’est nullement une unité de mesure. Et dans la science il en serait autrement ! — nous disent quelques-uns qui veulent passer pour initiés — la peine que coûte une vérité déciderait justement de la valeur de cette vérité ! Cette morale absurde part de l’idée que les « Vérités » ne sont proprement rien de plus que des appareils de gymnastique, où nous devrions bravement travailler jusqu’à la fatigue, — morale pour athlètes et gymnasiarques de l’esprit.

5. Langage et réalité.

Il y a un mépris hypocrite de toutes les choses qu'en fait les hommes regardent comme les plus importantes, *de toutes les choses prochaines*. On dit, par exemple : « On ne mange que pour vivre », —*mensonge* exécrable, comme celui qui parle de la procréation des enfants comme du dessein propre de toute volupté. Au rebours, la grande estime des « choses importantes » n'est presque jamais entièrement vraie : quoique les prêtres et les métaphysiciens nous aient accoutumés en ces matières à un *langage* hypocritement exagéré, ils n'ont pas réussi à changer le sentiment qui n'attribue pas à ces choses importantes autant d'importance qu'à ces choses prochaines méprisées. — Une fâcheuse conséquence de cette double hypocrisie n'en reste pas moins, qu'on ne fait pas des choses prochaines, par exemple du manger, de l'habitation, de l'habillement, des relations sociales l'objet d'une réflexion et réforme continuelle, libre de préjugés et *générale*, mais que, la chose passant pour dégradante, on en détourne son application intellectuelle et artistique : si bien que d'un côté l'accoutumance et la frivolité remportent sur l'élément inconsidéré, par exemple sur la jeunesse sans expérience, une victoire aisée, tandis que de l'autre nos continuelles infractions aux lois les plus simples du corps et de l'esprit nous mènent tous, jeunes et vieux, à une honteuse dépendance et servitude, — je veux dire à cette dépendance, au fond superflue, des médecins, professeurs et curateurs des âmes, dont la pression s'exerce toujours, maintenant encore, sur la société tout entière.

6. L’imperfection terrestre et sa cause principale.

Quand on regarde autour de soi, on tombe sans cesse sur des hommes qui ont toute leur vie mangé des œufs sans remarquer que les plus allongés sont les plus friands, qui ne savent pas qu’un orage est profitable au ventre, que les parfums sont le plus odorants dans un air froid et clair, que notre sens du goût n’est pas le même dans toutes les parties de la bouche, que tout repas où l’on dit ou écoute de bonnes choses porte préjudice à l’estomac. On aura beau ne pas être satisfait de ces exemples du manque d’esprit d’observation : on n’en devra que plus avouer que les *choses les plus prochaines* sont, pour la plupart des gens, mal vues, et très rarement étudiées. Et cela est-il indifférent ? — Que l’on considère enfin que de ce manque dérivent *presque tous les vices corporels et moraux* des individus : ne pas savoir ce qui nous est nuisible dans l’arrangement de l’existence, la division de la journée, le temps et le choix des relations, dans les affaires et le loisir, le commandement et l’obéissance, les sensations de la nature et de l’art, le manger, le dormir et le réfléchir ; être ignorant *dans les choses les plus mesquines et les plus journalières* — c’est ce qui fait de la terre pour tant de gens un « champ de perdition ». Qu’on ne dise pas qu’il s’agit ici comme partout du *manque de raison* chez les hommes : au contraire — il y a de la raison assez et plus qu’assez, mais elle est menée *dans une direction fausse et artificiellement détournée* de ces choses mesquines et prochaines. Les prêtres, les professeurs, et la sublime ambition des idéalistes de toute espèce, de la grossière et de la fine, persuadent à l’enfant déjà qu’il s’agit de toute autre chose : du salut de l’âme, du service de l’État, du progrès de la science, ou bien de considération et de propriété, comme du moyen de rendre des services à l’humanité entière, au lieu que les besoins de l’individu, ses nécessités grandes et petites, dans les vingt-quatre heures du jour, sont, dit-on, quelque chose de méprisable ou d’indifférent. — Socrate déjà se mettait

de toutes ses forces en garde contre cette orgueilleuse négligence de l'humain au profit de l'homme, et aimait, par une citation d'Homère, à rappeler les limites et l'objet véritable de tout soin et de toute réflexion : « C'est, disait-il, et c'est seulement ce qui chez moi m'arrive en bien et en mal ».

7. Deux modes de consolation.

Épicure, l’homme qui calma les âmes de l’antiquité finissante, eut cette vue admirable, si rare à rencontrer aujourd’hui encore, que, pour le repos de la conscience, la solution des problèmes théoriques derniers et extrêmes n’est pas du tout nécessaire. Il lui suffisait ainsi de dire aux gens que tourmentait l'« inquiétude du divin » : « S’il y a des dieux, ils ne s’occupent pas de nous » — au lieu de disputer sans fruit et de loin sur ce problème dernier, de savoir si en somme il y a des dieux. Cette position est de beaucoup plus favorable et plus forte : on cède de quelques pas à l’autre et ainsi on le rend plus disposé à écouter et à réfléchir. Mais dès qu’il se met en devoir de démontrer le contraire — à savoir que les dieux s’occupent de nous — dans quels labyrinthes et dans quelles broussailles le malheureux doit s’égarer, de son propre fait, et non par la ruse de l’interlocuteur, qui doit seulement avoir assez d’humanité et de délicatesse, pour cacher la pitié que lui donne ce spectacle. À la fin, l’autre arrive au dégoût, l’argument le plus fort contre toute proposition, au dégoût de son opinion propre ; il se refroidit et s’en va avec la même disposition que le pur athée : « Que m’importent les dieux ! le diable les emporte ! » — En d’autres cas, particulièrement quand une hypothèse demi-physique, demi-morale avait assombri la conscience, il ne réfutait point cette hypothèse, mais il concédait que cela pouvait être : qu’il y avait seulement *une seconde hypothèse* pour expliquer le même phénomène ; que peut-être la chose pouvait se comporter encore autrement. *La pluralité* des hypothèses suffit encore en notre temps, par exemple à propos de l’origine des scrupules de conscience, pour ôter de l’âme cette ombre qui naît si facilement des raffinements sur une hypothèse unique, seule visible et par là cent fois trop prisée. — Qui souhaite donc de répandre la consolation à des infortunés, à des criminels, à des hypocondres, à des mourants, n’a qu’à se souvenir des deux artifices calmants d’Épicure, qui peuvent s’appliquer à

beaucoup de problèmes. Sous leur forme la plus simple, ils s’exprimeraient à peu près en ces termes : premièrement, supposé qu’il en soit ainsi, cela ne nous importe en rien ; deuxièmement : il peut en être ainsi, mais il peut aussi en être autrement.

8. Dans la nuit.

Dès que la nuit commence à tomber, notre impression sur les objets familiers se transforme. Il y a le vent, qui rôde comme par des chemins interdits, chuchotant, comme s'il cherchait quelque chose, fâché de ne pas le trouver. Il y a la lueur des lampes, avec ses troubles rayons rougeâtres, sa clarté lasse, luttant à contrecœur contre la nuit, esclave impatiente de l'homme qui veille. Il y a la respiration du dormeur, son rythme inquiétant, sur lequel un souci toujours renaissant semble sonner une mélodie, — nous ne l'entendons pas, mais quand la poitrine du dormeur se soulève, nous nous sentons le cœur serré, et quand le souffle diminue, presque expirant dans un silence de mort, nous nous disons : « Repose un peu, pauvre esprit tourmenté ! » Nous souhaitons à tout vivant, puisqu'il vit dans une telle oppression, un repos éternel ; la nuit invite à la mort. — Si les hommes se passaient du soleil et menaient avec le clair de lune et l'huile le combat contre la nuit, quelle philosophie les envelopperait de ses voiles ! On n'observe déjà que trop dans l'être intellectuel et moral de l'homme, combien, par cette moitié de ténèbres et d'absence du soleil qui vient voiler la vie, il est en somme rendu sombre.

9. Où a pris naissance la théorie du libre arbitre.

Sur l'un, *la nécessité* plane sous la forme de ses passions, sur l'autre, l'habitude c'est d'écouter et d'obéir, sur le troisième la conscience logique, sur le quatrième le caprice et le plaisir fantasque à sauter les pages. Mais tous les quatre cherchent précisément leur *libre* arbitre là où chacun est le plus solidement enchaîné : c'est comme si le ver à soie mettait son libre arbitre à filer. D'où cela vient-il ? Évidemment de ce que chacun se tient le plus pour libre là où son *sentiment de vivre* est le plus fort, partant, comme j'ai dit, tantôt dans la passion, tantôt dans le devoir, tantôt dans la recherche scientifique, tantôt dans la fantaisie. Ce par quoi l'individu est fort, ce dans quoi il se sent animé de vie, il croit involontairement que cela doit être aussi l'élément de sa liberté : il met ensemble la dépendance et la torpeur, l'indépendance et le sentiment de vivre comme des couples inséparables. — En ce cas, une expérience que l'homme a faite sur le terrain politique et social est transportée à tort sur le terrain métaphysique transcendant : c'est là que l'homme fort est aussi l'homme libre, c'est là que le sentiment vivace de joie et de souffrance, la hauteur des espérances, la hardiesse du désir, la puissance de la haine sont l'apanage du souverain et de l'indépendant, tandis que le sujet, l'esclave, vit, opprimé et stupide. — La théorie du libre arbitre est une invention des classes *dirigeantes*.

10. Ne pas sentir de nouvelles chaînes.

Tant que nous ne nous *sentons* pas dépendre de quelque chose, nous nous tenons pour indépendants : conclusion erronée qui montre quel est l'orgueil et la soif de domination de l'homme. Car il admet ici qu'en toutes circonstances il doit remarquer et reconnaître sa dépendance, aussitôt qu'il la subit, par suite de l'idée préconçue qu'*à l'ordinaire* il vit dans l'indépendance et que, s'il vient à la perdre exceptionnellement, il sentira sur-le-champ un contraste d'impression. — Mais quoi ? si c'était le contraire qui fût vrai : qu'il vécût *toujours* dans une multiple dépendance, mais qu'il *se tînt* pour *libre* là où, par une longue accoutumance, il ne sent plus la pression des chaînes ? Seules les chaînes *nouvelles* le font souffrir encore : — « Libre arbitre » ne veut dire proprement autre chose que le fait de ne pas sentir de nouvelles chaînes.

11. Le libre arbitre et l’isolation des faits.

L’observation inexacte qui nous est habituelle prend un groupe de phénomènes pour une unité et l’appelle un fait : entre lui et un autre fait, elle se représente un espace vide, elle *isole* chaque fait. Mais en réalité l’ensemble de notre activité et de notre connaissance n’est pas une série de faits et d’espaces intermédiaires vides, c’est un courant continu. Seulement la croyance au libre arbitre est justement incompatible avec la conception d’un courant continu, homogène, indivis, indivisible : elle suppose que *toute action particulière est isolée et indivisible* ; elle est une *atomistique* dans le domaine du vouloir et du savoir. — Tout de même que nous comprenons inexactement les caractères, nous en faisons autant des faits : nous parlons de caractères identiques, de faits identiques : *il n’existe ni l’un ni l’autre*. Mais enfin nous ne donnons d’éloge et de blâme que sous l’action de cette idée fausse qu’il y a des faits *identiques*, qu’il existe un ordre gradué de *genres*, de faits, lequel répond à un ordre gradué de valeur : ainsi nous *isolons* non seulement le fait particulier, mais aussi à leur tour les groupes de soi-disant faits identiques (actes de bonté, de méchanceté, de pitié, d’envie, etc.) — les uns et les autres par erreur. — Le mot et l’idée sont la cause la plus visible qui nous fait croire à cette isolation de groupes d’actions : nous ne nous en servons pas seulement pour *désigner* les choses, nous croyons originairement que par eux nous en saisissons *l’essence*. Les mots et les idées nous mènent maintenant encore à nous représenter constamment les choses comme plus simples qu’elles ne sont, séparées les unes des autres, indivisibles, ayant chacune une existence en soi et pour soi. Il y a, cachée dans le *langage*, une mythologie philosophique qui à chaque instant reparaît, quelques précautions qu’on prenne. La croyance au libre arbitre, c’est-à-dire la croyance aux faits *identiques* et aux faits *isolés*, — possède dans le langage un apôtre et un représentant perpétuel.

12. Les erreurs fondamentales.

Pour que l'homme ressente un plaisir ou un déplaisir moral quelconque, il faut qu'il soit dominé par une de ces deux illusions : *ou bien* il croit à l'*identité* de certains faits, de certains sentiments : alors il a, par la comparaison d'états actuels avec des états antérieurs et par l'identification ou la différenciation de ces états (telle qu'elle a lieu dans tout souvenir) un plaisir ou un déplaisir moral ; *ou bien* il croit au *libre arbitre*, par exemple quand il pense : « Je n'aurais pas dû faire cela », « cela aurait pu finir autrement », et par là prend également du plaisir ou du déplaisir. Sans les erreurs qui agissent dans tout plaisir ou déplaisir moral, jamais il ne se serait produit une humanité — dont le sentiment fondamental est et restera que l'homme est l'être libre dans le monde de la nécessité, l'éternel *faiseur de miracles*, qu'il fasse le bien ou le mal, l'étonnante exception, le sur-animal, le quasi-Dieu, le sens de la création, celui qu'on ne peut supprimer par la pensée, le mot de l'énigme cosmique, le grand dominateur de la nature et son grand contempteur, l'être qui nomme *son* histoire l'*histoire universelle* ! — *Vanitas vanitatum homo*.

13. Dire deux fois les choses.

Il est bon d’exprimer tout de suite une chose doublement et de lui donner un pied droit et un pied gauche. La vérité peut, il est vrai, se tenir sur un pied ; mais sur deux elle marchera et fera son chemin.

14. L’homme comédien du monde.

Il faudrait des êtres plus spirituels que n’est l’homme, rien que pour goûter à fond l’humour qui réside en ce que l’homme se regarde comme la fin de tout l’univers, et que l’humanité déclare sérieusement ne pas se contenter de moins que de la perspective d’une mission universelle. Si un Dieu a créé le monde, il a créé l’homme pour être *le singe de Dieu*, comme un perpétuel sujet de gaîté dans ses éternités un peu trop longues. L’harmonie des sphères autour de la terre pourrait alors être les éclats de rire de tout le reste des créatures qui entourent l’homme. La *douleur* sert à cet immortel ennuyé à chatouiller son animal favori, pour prendre son plaisir à ses attitudes fièrement tragiques et aux explications de ses propres souffrances, surtout à l’invention intellectuelle de la plus vaine des créatures — étant l’inventeur de cet inventeur. Car celui qui imagina l’homme pour en rire avait plus d’esprit que lui, et aussi plus de plaisir à l’esprit. — Ici même où notre humanité veut enfin s’humilier volontairement, la vanité nous joue encore un tour, en nous faisant penser que nous autres hommes serions du moins *dans cette vanité* quelque chose d’incomparable et de miraculeux. Nous, uniques dans le monde ! ah ! c’est chose par trop invraisemblable ! les astronomes, qui voient parfois réellement un horizon éloigné de la terre, donnent à entendre que la goutte de *vie* dans le monde est sans importance pour le caractère total de l’immense océan du devenir et du périr, que des astres dont on ne sait pas le compte présentent des conditions analogues à celles de la terre pour la production de la vie, qu’ils sont donc très nombreux, — mais à la vérité une poignée à peine en comparaison de ceux en nombre infini qui n’ont jamais eu la première impulsion de la vie ou s’en sont depuis longtemps remis ; que la vie sur chacun de ces astres, rapportée à la durée de son existence, a été un moment, une étincelle, suivie de longs, longs laps de temps, — partant qu’elle n’est nullement le but et la fin dernière de leur existence. Peut-être la fourmi dans la forêt se figure-t-elle aussi

qu’elle est le but et la fin de l’existence de la forêt, comme nous faisons lorsque, dans notre imagination, nous lions presque involontairement à la destruction de l’humanité la destruction de la terre : encore sommes-nous modestes quand nous nous en tenons là et que nous n’arrangeons pas, pour fêter les funérailles du dernier mortel, un crépuscule général du monde et des dieux. L’astronome même le plus affranchi de préjugés ne peut se représenter la terre sans vie autrement que comme la tombe illuminée et flottante de l’humanité.

15. Modestie de l’homme.

Que peu de plaisir suffit à la plupart pour trouver la vie bonne, quelle modestie est celle de l’homme !

16. Où l’indifférence est nécessaire.

Rien ne serait plus absurde que de vouloir attendre ce que la science établira définitivement sur les choses premières et dernières, et jusque-là de penser à la manière *traditionnelle* (et surtout de croire ainsi !) — comme on l’a souvent conseillé. La tendance à ne vouloir posséder sur ces matières *que des certitudes* absolues est une *surpousse religieuse*, rien de mieux, — une forme déguisée et sceptique en apparence seulement du « besoin métaphysique », doublée de cette arrière-pensée, que longtemps encore on n’aura pas la vue de ces certitudes dernières et que jusque-là le « croyant » est en droit de ne pas se préoccuper de tout cet ordre de faits. Nous n’avons pas du tout *besoin* de ces certitudes autour de l’extrême horizon, pour vivre une vie humaine pleine et solide : tout aussi peu que la fourmi en a besoin pour être une bonne fourmi. Il nous faut bien plutôt tirer au clair d’où provient réellement l’importance fatale que nous avons si longtemps attribuée à ces choses, et pour cela nous avons besoin de l’*histoire* des sentiments moraux et religieux. Car c’est seulement sous l’influence de ces sentiments que ces problèmes culminants de la connaissance sont devenus pour nous si graves et si redoutables : on a introduit en contrebande dans les domaines les plus extérieurs, *vers lesquels* l’œil de l’esprit se dirige encore sans pénétrer *en eux*, des concepts comme ceux de faute et de peine (et même de peine éternelle !) : et cela avec d’autant moins de scrupules que ces domaines étaient plus obscurs pour nous. On a de toute antiquité imaginé témérairement là où l’on ne pouvait rien assurer, et l’on a persuadé sa descendance d’admettre ces imaginations pour chose sérieuse et vérité, usant comme dernier atout de cette proposition exécrable : que croire vaut plus que savoir. Or maintenant, ce qui est nécessaire vis-à-vis de ces choses dernières, ce n’est pas le savoir opposé à la croyance, mais l’*indifférence à l’égard de la croyance et du prétendu savoir* en ces matières ! — Toute autre chose doit

nous tenir de plus près que ce qu’on nous a jusqu’ici prêché comme le plus important : je veux dire ces questions : Quelle est la fin de l’homme ? Quelle est sa destinée après la mort ? Comment se réconcilie-t-il avec Dieu ? et toutes les expressions possibles de ces *curiosa*. Aussi peu que ces questions des dogmatistes religieux, nous touchent celles des dogmatistes philosophes, qu’ils soient idéalistes ou matérialistes ou réalistes. Tous, tant qu'ils sont, s’occupent de nous pousser à une décision sur des matières où ni croyance ni savoir ne sont nécessaires ; même pour le plus épris de science il est plus avantageux qu’autour de tout ce qui est objet de recherche et accessible à la raison s’étende une fallacieuse ceinture de marais nébuleux, une bande d’impénétrable, d’éternellement flux et d’indéterminable. C’est précisément par la comparaison avec le règne de l’obscur, aux confins des terres du savoir, que le monde de la science, clair et prochain, tout prochain, *croît* sans cesse en valeur. — Il nous faut de nouveau devenir bon prochain des objets prochains ! et ne pas laisser, comme nous avons fait jusqu’ici, notre regard passer avec mépris au-dessus d’eux, pour se porter vers les nues et les esprits de la nuit. Dans des forêts et des cavernes, dans des terres marécageuses et sous des cieux couverts — c’est là que l’homme a trop longtemps vécu, vécu pauvrement aux divers degrés de civilisation des siècles entiers de siècles. Là il a *appris à mépriser* le présent et le prochain et la vie et lui-même — et nous, nous qui habitons les plaines plus lumineuses de la nature et de l’esprit, nous contractons encore, par héritage, en notre sang quelque chose de ce poison du mépris envers les choses prochaines.

17. Explications profondes.

Celui qui a donné d’un passage d’auteur une *explication plus profonde* que n’en était la conception n’a pas expliqué son auteur, il l’a *obscurci*. Telle est la situation de nos métaphysiciens à l’égard du texte de la nature ; elle est même pire encore. Car pour apporter leurs explications profondes, ils commencent souvent par y conformer le texte : c’est-à-dire qu’ils le *corrompent*. Pour donner un exemple curieux de corruption du texte et d’obscurcissement de l’auteur rapportons ici les idées de Schopenhauer sur la grossesse des femmes. « L’indice de la persistance de vouloir-vivre dans le temps, dit-il, est le coït ; l’indice de la lueur de connaissance associée à ce vouloir, qui manifeste la possibilité de la délivrance, et cela au plus haut degré de clarté, est l’incarnation nouvelle du vouloir-vivre. Le signe de celle-ci est la grossesse, qui, par cette raison, s’avance franchement et librement, même fièrement, tandis que le coït se cache comme un criminel. » Il prétend que *toute femme*, si elle était surprise dans l’acte de génération, mourrait de honte, mais qu'« *elle met en vue sa grossesse, sans une trace de honte, même avec une sorte d’orgueil* ». Avant tout, cet état ne se laisse pas si facilement mettre en vue *plutôt* qu’il ne se met en vue lui-même, mais Schopenhauer, en ne relevant justement que la préméditation de cette mise en vue, se prépare son texte pour qu’il s’accorde à l'« explication » déjà préparée. Puis ce qu’il dit de la généralité du phénomène à expliquer n’est pas vrai : il parle de « toute femme » ; mais beaucoup, notamment les jeunes femmes, montrent souvent en cet état une pénible honte, même vis-à-vis de leurs plus proches parents ; et si des femmes d’un âge plus mûr, et de l’âge le plus mûr, surtout des femmes du bas peuple, trouvent, en effet, comme on le dit, quelque plaisir, à cet état, c’est qu’elles donnent à entendre par là qu’elles sont *encore* désirées des hommes. Qu’à leur aspect le voisin et la voisine ou un étranger qui passe dise ou pense : « est-il bien possible ? ». — Cette aumône est toujours acceptée

volontiers par la vanité féminine dans sa bassesse intellectuelle. Au contraire, ce seraient, à conclure des propositions de Schopenhauer, les plus fines et les plus intelligentes des femmes qui se réjouissent le plus publiquement de leur état : c'est qu'elles ont la pleine perspective de mettre au monde un enfant miraculeux par l'intelligence, dans lequel « la volonté » se « nie » une fois de plus pour le bien général ; sottes femmes ! elles auraient au contraire toute raison de cacher leur grossesse avec plus de honte encore que tout ce qu'elles cachent. — On ne peut pas dire que ces choses soient tirées de la réalité. Mais en supposant que Schopenhauer ait eu, d'une façon générale, parfaitement raison de dire que les femmes dans l'état de grossesse montrent plus de contentement d'elles-mêmes qu'elles n'en montrent d'ordinaire : il y aurait à portée de la main une explication plus proche que la sienne. On pourrait se représenter un gloussement de poule même *avant* la ponte de l'œuf, et ce gloussement voudrait dire : voyez ! voyez ! je vais pondre un œuf ! je vais pondre un œuf !

18. Le Diogène moderne.

Avant de chercher l’homme il faut avoir trouvé la lanterne. — Sera-ce nécessairement la lanterne du *cynique ?* —

19. Immoralistes.

Il faut maintenant que les moralistes consentent à se laisser traiter d’immoralistes, parce qu’ils dissèquent la morale. Cependant celui qui veut disséquer est forcé de tuer : mais seulement pour que l’on puisse mieux connaître et juger, et aussi vivre mieux ; non point pour que le monde entier se mette à disséquer. Malheureusement les hommes s’imaginent encore que le moraliste doit être, par tous les actes de sa vie, un modèle que ses semblables doivent imiter : ils le confondent avec le prédicateur de la morale. Les moralistes d’autrefois ne disséquaient pas assez et prêchaient trop souvent : de là vient cette confusion et cette conséquence désagréable pour les moralistes d’aujourd’hui.

20. Ne pas confondre.

Les moralistes qui traitent des sentiments grandioses, puissants et désintéressés, par exemple chez les héros de Plutarque, ou bien de l'état d'âme pur, illuminé, ardent chez les êtres vraiment bons, comme on traiterait un sévère problème de la connaissance et qui rechercheraient l'origine de ces sentiments et de ces états d'âme, en montrant ce qu'il y a de compliqué dans une apparente simplicité, en envisageant l'enchevêtrement des motifs, à quoi se mêle le fil ténu des illusions idéales et des sensations individuelles et collectives transmises de loin et lentement renforcées, — ces moralistes *diffèrent* le plus de ceux avec qui on les *confond* le plus souvent : les esprits mesquins qui ne croient pas du tout à ces sentiments et à ces états d'âme et qui pensent cacher leur propre misère derrière l'éclat de la grandeur et de la pureté. Les moralistes disent : « il y a là des problèmes », et les gens mesquins disent : « il y a là des imposteurs et des duperies » : ils *nient* donc tout simplement l'existence de ce que ceux-là s'appliquent à *expliquer*.

21. L’homme, celui qui mesure.

Peut-être pourrait-on ramener toute l’origine de la moralité des hommes à l’énorme agitation intérieure qui saisit l’humanité primitive lorsqu’elle découvrit la mesure et l’évaluation, la balance et la pesée. (On sait que le mot « homme » signifie celui qui mesure, il a voulu se *dénommer* d'après sa plus grande découverte !) Ces notions nouvelles l’élevèrent dans des domaines que l’on ne saurait ni mesurer ni peser, qui primitivement ne semblaient pas aussi inaccessibles.

22. Principe de l’équilibre.

Le brigand et l’homme puissant qui promet à une communauté qu’il la protégera contre le brigand sont probablement tous deux des êtres semblables, avec cette seule différence que le second parvient à son avantage d’une autre façon que le premier, c’est-à-dire par des contributions régulières que la communauté lui paye et non plus par des rançons de guerre. (Le même rapport existe entre le marchand et le pirate qui peuvent être longtemps un seul et même personnage : dès que l’une des fonctions ne leur paraît pas prudente ils exercent l’autre. Au fond, maintenant encore la morale du marchand n’est qu’une morale de pirate, *plus avisée :* il s’agit d’acheter à un prix aussi bas que possible — de ne dépenser au besoin que les frais d’entreprises — et de revendre aussi cher que possible.) Le point essentiel c’est que cet homme puissant promet de faire *équilibre* au brigand ; les faibles voient en cela la possibilité de vivre. Car il faut ou bien qu’ils se groupent eux-mêmes en une puissance *équivalente*, ou bien qu’ils se soumettent à un homme qui soit à même de contrebalancer cette puissance (leur soumission consiste à rendre des services). On donne généralement l’avantage à ce procédé, parce qu’il fait en somme échec à *deux* êtres dangereux, le premier par le second et le second par le point de vue de l’avantage : car le protecteur gagne à bien traiter ceux qui lui sont assujettis, pour qu’ils puissent non seulement se nourrir eux-mêmes, mais encore nourrir leur dominateur. Il se peut d’ailleurs qu’ils soient encore traités assez durement et assez cruellement : mais en comparaison de l’*anéantissement* complet qui jadis était toujours à craindre, les hommes éprouvent un grand soulagement. — La communauté est au début l’organisation des faibles pour *faire* équilibre aux puissances menaçantes. Une organisation en vue de la *supériorité* serait préférable si l’on devenait alors assez fort pour *anéantir* la puissance adverse : et lorsqu’il s’agit d’un seul destructeur puissant, c’est certainement ce que l’on *tentera*.

Mais cet ennemi est peut-être le chef d'une lignée ou bien il possède un grand nombre d'adhérents, alors la destruction rapide et définitive sera peu probable et il faudra s'attendre à de longues *hostilités* qui apporteraient à la communauté l'état le moins désirable, parce que celle-ci perdrait ainsi le temps qui lui est nécessaire pour veiller régulièrement à son entretien et qu'elle verrait sans cesse menacé le produit de son travail. C'est pourquoi la communauté préfère mettre sa puissance de défense et d'attaque exactement à la hauteur où se trouve la puissance du voisin dangereux et lui donner à entendre que, ses armes valant dès lors les siennes, il n'y a pas de raison pour ne pas être bons amis. — L'*équilibre* est donc une notion très importante pour les anciens principes de justice et de morale ; l'équilibre est la base de la *justice*. Si, aux époques barbares, celle-ci dit « œil pour œil, dent pour dent », elle considère l'équilibre comme atteint et veut *conserver* cet équilibre au moyen de cette faculté de rendre la pareille : de telle sorte que, si l'un commet un délit au détriment de l'autre, l'autre ne pourra plus exercer sa vengeance avec une colère aveugle. Grâce à la *loi du talion* l'équilibre entre les puissances, qui avait été détruit, est *rétabli* : car un œil, un bras *de plus*, dans ces conditions primitives, c'est une somme de pouvoir, un poids *de plus*. — Dans l'enceinte de la communauté, où tous se considèrent comme égaux en valeur. Il y a pour réprimer les délits, c'est-à-dire contre la rupture du principe de l'équilibre, la *honte* et la *punition :* la honte, un poids institué contre le transgresseur qui s'est procuré des avantages par des empiétements et à qui la honte porte des préjudices qui suppriment et *contrebalancent* les avantages antérieurs. Il en est de même de la punition : celle-ci établit contre la prédominance que s'arroge tout criminel un contrepoids beaucoup plus grand, contre le coup de force la prison, contre le vol la restitution et l'amende. C'est ainsi que l'on fait *souvenir* au malfaiteur que par son acte il s'est exclu de la communauté, renonçant aux avantages moraux de celle-ci : la communauté le traite en inégal, en faible, qui se trouve en dehors d'elle : c'est pourquoi la punition est non seulement une

vengeance, c’est quelque chose de *plus*, qui possède la *dureté de l’état primitif*, car c’est cet état qu’elle veut rappeler.

23. Les partisans de la doctrine du libre arbitre ont-ils le droit de punir ?

Les hommes qui, par profession, jugent et punissent, cherchent à fixer dans chaque cas particulier si un criminel est responsable de son acte, s'il a *pu* se servir de sa raison, s'il a agi pour obéir à des *motifs* et non pas inconsciemment ou par contrainte. Si on le punit, c'est d'avoir préféré les mauvaises raisons aux bonnes raisons qu'il devait *connaître*. Lorsque cette connaissance fait défaut, conformément aux idées dominantes, l'homme n'est pas libre et pas responsable : à moins que son ignorance, par exemple son ignorance de la loi, ne soit la suite d'une négligence intentionnelle de sa part ; c'est donc autrefois déjà, lorsqu'il ne voulait pas apprendre ce qu'il devait, qu'il a préféré les mauvaises raisons aux bonnes et c'est maintenant qu'il pâtit des conséquences de son choix. Si, par contre, il ne s'est pas aperçu des meilleures raisons, par hébétement ou idiotie, on n'a pas l'habitude de le punir. On dit alors qu'il ne possédait pas le discernement nécessaire, qu'il a agi comme une bête. La négation intentionnelle de la meilleure raison, c'est là maintenant la condition que l'on exige pour qu'un criminel soit digne d'être puni. Mais comment quelqu'un peut-il être intentionnellement plus déraisonnable qu'il ne doit l'être ? Qu'est-ce qui le décidera, lorsque les plateaux de la balance sont chargés de bons et de mauvais motifs ? Ce ne sera ni l'erreur, ni l'aveuglement, ni une contrainte intérieure, ni une contrainte extérieure. (Il faut d'ailleurs considérer que ce que l'on appelle « contrainte extérieure » n'est pas autre chose que la contrainte intérieure de la crainte et de la douleur). Qu'est-ce alors ? serait-on en droit de demander. La *raison* ne doit pas être la cause qui fait agir, parce qu'elle ne saurait décider contre les meilleurs motifs. — C'est ici que l'on appelle en aide le « libre arbitre » : c'est le *bon plaisir* qui doit décider et faire intervenir un moment où nul motif n'agit, où l'action s'accomplit comme un *miracle*, sortant du néant. On punit cette prétendue *discrétion* dans un cas où nul bon plaisir ne devrait

régner : la raison qui connaît la loi, l'interdiction et le commandement, n'aurait pas dû laisser de choix, pense-t-on, et agir comme contrainte et puissance supérieure. Le criminel est donc puni, parce qu'il a agi sans raison, alors qu'il aurait dû agir conformément à des raisons. Mais *pourquoi* s'y est-il pris ainsi ? C'est précisément cela que l'on n'a plus le droit de *demander* : ce fut une action sans « pourquoi ? », sans motif, sans origine, quelque chose qui n'avait ni but ni raison. — Pourtant, conformément aux conditions de pénalité énoncées plus haut, on n'aurait pas non plus *le droit de punir une pareille action* ! Aussi ne peut-on pas faire valoir cette façon de pénalité ; il en est comme si l'on n'avait pas fait quelque chose, comme si l'on avait omis de la faire, comme si l'on n'avait *pas* fait usage de la raison : car, à tous égards, l'omission s'est faite *sans intention !* et seules sont punissables les omissions intentionnelles de ce qui est ordonné. À vrai dire, le criminel a préféré les mauvaises raisons aux bonnes, mais *sans* motif et sans intention : s'il n'a pas fait usage de sa raison, ce n'était pas précisément *pour* ne pas en faire usage. L'hypothèse que l'on fait chez le criminel qui mérite d'être puni, l'hypothèse que c'est intentionnellement qu'il a renié sa raison, est justement supprimée si l'on admet le « libre arbitre ». Vous n'avez pas le droit de punir, vous qui êtes partisans de la doctrine du « libre arbitre », vos propres principes vous le défendent ! — Mais ces principes ne sont en somme pas autre chose qu'une très singulière mythologie des idées ; et la poule qui l'a couvée se trouvait loin de la réalité lorsqu'elle couvrait ses œufs.

24. Pour juger le criminel et son juge.

Le criminel qui connaît tout l'enchaînement des circonstances ne considère pas, comme son juge et son censeur, que son acte est en dehors de l'ordre et de la compréhension : sa peine cependant lui est mesurée exactement selon le degré d'*étonnement* qui s'empare de ceux-ci, en voyant cette chose incompréhensible pour eux, l'acte du criminel. — Lorsque le défenseur d'un criminel connaît suffisamment le cas et sa genèse, les circonstances atténuantes qu'il présentera, les unes après les autres, finiront nécessairement par effacer toute la faute. Ou, pour l'exprimer plus exactement encore : le défenseur *atténuera* degré par degré cet *étonnement* qui veut condamner et attribuer la peine, il finira même par le supprimer complètement, en forçant tous les auditeurs honnêtes à s'avouer dans leur for intérieur : « Il lui fallut agir la façon dont il a agi ; en punissant, nous punirions l'éternelle fatalité. » Mesurer le degré de la peine selon le *degré de la connaissance* que l'on a ou *peut avoir* de l'histoire d'un crime, — n'est-ce pas contraire à toute équité ?

25. L’échange et l’équité.

Un échange ne pourrait se faire d’une façon honnête et conforme au droit que si chacune des deux parties ne demandait que ce qui lui semble être la valeur de son objet, en estimant la peine de l’acquérir, la rareté, le temps employé, etc., sans oublier la valeur morale que l’on y attache. Dès qu’elle fixe le prix *par rapport au besoin de l’autre*, cela devient une façon plus subtile de brigandage et d’exaction. — Si l’objet de l’échange est de l’argent, il faut considérer qu’un *thaler* dans la main d’un riche héritier ou d’un manœuvre, d’un négociant ou d’un étudiant change complètement de valeur : chacun pourra en recevoir plus ou moins, selon qu’il aura fourni un travail plus ou moins grand pour l’acquérir, — c’est ainsi que ce serait équitable : mais, dans la réalité, on ne l’ignore pas, c’est absolument le contraire. Dans le monde de la haute finance, le *thaler* d’un riche paresseux rapporte plus que celui du pauvre et du laborieux.

26. Les conditions légales comme moyens.

Le droit, reposant sur des traités entre égaux, persiste tant que la puissance de ceux qui se sont entendus demeure constante ; la raison a créé le droit pour mettre fin aux hostilités et aux *inutiles* dissipations entre forces égales. Mais cette raison de convenance cesse tout aussi définitivement quand l'un des deux partis est *devenu* sensiblement *plus faible* que l'autre : alors la soumission remplace le droit qui *cesse d'exister*, mais le succès est le même que celui que l'on atteignait jusqu'ici par le droit. Car, dès lors, c'est la *raison* de celui qui l'emporte qui conseille de *ménager* la force de l'assujetti et de ne pas la gaspiller inutilement : et souvent la condition de l'assujetti est plus favorable que celle où se trouvait l'égal. — Les conditions légales sont donc des *moyens* passagers que conseille la raison, ce ne sont pas des buts. —

27. Explication de la joie maligne.

La joie maligne que l’on éprouve en face du mal d’autrui provient du fait que chacun se sent mal en point sous bien des rapports, qu’il a, lui aussi, ses soucis, ses remords, ses douleurs et qu’il ne les ignore pas : le dommage qui touche l’autre fait de lui son *égal*, il réconcilie sa jalousie. — S’il a des raisons momentanées pour être heureux lui-même, il n’en accumule pas moins les malheurs du prochain, comme un capital dans sa mémoire, pour le faire valoir dès que sur lui aussi le malheur se met à fondre : c’est là également une façon d’avoir une « joie maligne » (« *Schadenfreude* »). Le sentiment de l’égalité veut donc appliquer sa mesure au domaine du bonheur et du hasard : la joie maligne est l’expression la plus vulgaire par quoi se manifestent la victoire et le rétablissement de l’égalité, même dans le domaine du monde supérieur. Ce n’est qu’à partir du moment où l’homme a appris à voir, dans les autres hommes, ses égaux, donc seulement depuis la fondation de la société, qu’existe la joie maligne.

28. Ce qu’il y a d’arbitraire dans l’attribution du châtiment.

Chez la plupart des criminels, les punitions viennent comme les enfants viennent aux femmes. Ils ont fait dix et cent fois la même chose sans en ressentir de suites fâcheuses : mais soudain ils sont découverts et le châtiment suit de près. L’habitude devrait pourtant faire paraître excusable la faute pour laquelle on punit le coupable ; c’est un penchant formé peu à peu et il est difficile de lui résister. Au lieu de cela, lorsque l’on soupçonne le crime par habitude, le malfaiteur est puni plus sévèrement, l’habitude est donnée comme raison pour rejeter toute atténuation. Au contraire : une existence modèle qui fait ressortir le délit avec d’autant plus d’horreur, devrait augmenter le degré de culpabilité ! Mais pas du tout, elle atténue la peine. Ce n’est donc pas au crime que l’on applique les mesures, mais on évalue toujours le dommage causé à la société et le danger couru par celle-ci : l’utilité passée d’un homme lui est comptée parce qu’il ne s’est rendu nuisible qu’une seule fois, mais si l’on découvre dans son passé d’autres actes d’un caractère nuisible, on les additionne à l’acte présent pour infliger une peine d’autant plus grande. Mais si l’on punit, on récompense de la sorte le passé d’un homme (la punition minime n’est dans ce cas qu’une récompense), on devrait retourner encore plus loin en arrière et punir et récompenser ce qui fut la cause d’un pareil passé, je veux dire les parents, les éducateurs, la société elle-même, etc. : on trouvera alors que, dans beaucoup de cas, le *juge* participe, d’une façon ou d’une autre, à la culpabilité. Il est arbitraire de s’arrêter au criminel lorsque l’on punit le passé : on devrait s’en tenir à chaque cas particulier, lorsque l’on ne veut pas admettre que toute faute est absolument excusable, et ne point regarder en arrière : il s’agirait donc d’*isoler* la faute et de ne la rattacher en aucune façon à ce qui l’a précédée, — autrement ce serait pécher contre la logique. Tirez plutôt, vous qui êtes partisans du libre arbitre, la conclusion qui découle

nécessairement de votre doctrine et décrétez bravement : « *nul acte n’a un passé* ».

29. La jalousie et sa sœur plus noble.

Dès que l’égalité est véritablement reconnue et fondée d’une façon durable, naît un penchant qui passe en somme pour immoral et qui, à l’état primitif, serait à peine imaginable : *la jalousie*. L’envieux se rend compte de toute prééminence de son prochain au-dessus de la mesure commune et il veut l’y ramener — ou encore s’élever, lui, jusque-là : d’où il résulte deux façons d’agir différentes, qu’Hésiode a désignées du nom de bonne et de mauvaise Éris. De même, dans l’état d’égalité, naît l’indignation de voir qu’une personne qui se trouve à un niveau d’égalité différent a du malheur *moins* qu’elle n’en mériterait, tandis qu’une autre personne a du bonheur *plus* qu’elle n’est digne d’en avoir : ce sont là des émotions particulières aux natures *plus nobles*. Celles-ci cherchent en vain la justice et l’équité dans les choses qui sont indépendantes de la volonté des hommes : c’est-à-dire qu’elles exigent que cette égalité reconnue par l’homme soit aussi reconnue par la nature et le hasard, elles s’indignent que les égaux n’aient pas le même sort.

30. Jalousie des dieux.

La « jalousie des dieux » naît lorsque quelqu'un qui est estimé inférieur se met en parité avec quelqu'un de supérieur (tel Ajax), ou, lorsque par une faveur du destin cette mise en parité se fait d'elle-même (Niobé, mère trop heureuse). Dans l'ordre *social*, cette jalousie exige que personne n'ait de mérite *au-dessus* de sa situation, aussi que le bonheur soit conforme à celle-ci, et encore que la conscience de soi ne sorte pas des limites tracées par la condition. Souvent le général victorieux subit la « jalousie des dieux », et aussi le disciple lorsqu'il a créé une œuvre de maître.

31. La vanité comme surpousse d’un état antisocial.

Les hommes ayant décrété qu’ils sont tous égaux, pour des raisons de sûreté personnelle, en vue de former une communauté, mais cette conception étant en somme contraire à la nature de chacun et apparaissant comme quelque chose de forcé, plus la sécurité générale est garantie, plus de nouvelles pousses du vieil instinct de prépondérance commencent à se montrer : dans la délimitation des castes, dans les prétentions aux dignités et aux avantages professionnels, et en général dans les affaires de vanité (manières, costume, langage, etc.) Mais, dès que l’on commence à prévoir quelque danger pour la communauté, le grand nombre qui n’a pas pu faire valoir sa prépondérance dans les périodes de tranquillité publique provoque de nouveau l’état d’égalité : les absurdes privilèges et vanités disparaissent pour quelque temps. Si cependant la communauté sociale s’effondre complètement, si l’anarchie devient universelle, l’état naturel éclatera de nouveau, l’inégalité insouciante et absolue, comme ce fut le cas dans l’île de Corcyre, d’après le rapport de Thucydide. Il n’y a ni justice naturelle ni injustice naturelle.

32. L’équité.

L’équité est un développement de la justice qui naît parmi ceux qui ne pèchent pas contre l’égalité dans la commune : on l’applique à des cas où la loi ne prescrit rien, où intervient le sens subtil de l’équilibre qui prend en considération le passé et l’avenir et qui a pour maxime « ne fais pas aux autres ce que tu ne veux pas qu’on te fasse ». *Aequum* veut dire précisément : « *c’est conforme à notre égalité* ; l’équité aplanit nos petites différences pour rétablir l’apparence d’égalité, et veut que nous nous pardonnions bien des choses que nous ne serions pas *forcés* de nous pardonner ».

33. Éléments de la vengeance.

Le mot « vengeance » (*Rache*) est vite prononcé : il semble presque qu'il ne pourrait pas contenir plus qu'une seule racine d'idée et de sentiment. On s'applique donc toujours à trouver celle-ci, tout comme nos économistes ne se sont pas encore fatigués de flairer dans le mot « valeur » une pareille unité et de rechercher la racine fondamentale de l'idée de valeur. Comme si tous les mots n'étaient pas des poches où l'on a fourré tantôt ceci, tantôt cela, tantôt plusieurs choses à la fois. La « vengeance » est donc aussi tantôt ceci, tantôt cela, tantôt quelque chose de plus compliqué. Qu'on tâche donc de distinguer ce recul défensif que l'on effectue presque involontairement, comme si l'on était en face d'une machine en mouvement, même en face d'objets inanimés qui nous ont blessés : le sens qu'il faut prêter à ce mouvement contraire, c'est de faire cesser le danger en arrêtant la machine. Pour arriver à ce but, il faut parfois que la riposte soit si violente qu'elle détruit la machine ; mais quand celle-ci est trop solide pour pouvoir être détruite d'un seul coup, par un individu, celui-ci emploiera toute la force dont il est capable, pour asséner un coup vigoureux, — comme si c'était là une tentative suprême. On se comporte de même vis-à-vis des personnes qui vous blessent, sous l'empire immédiat du dommage causé. Que l'on veuille appeler cela un acte de vengeance, fort bien ; mais il ne faut pas oublier que c'est seulement *l'instinct de conservation* qui a mis en mouvement le rouage de sa raison, et qu'au fond l'on ne songe pas à celui qui cause le dommage, mais seulement à soi-même : nous agissons ainsi, *non pas* pour nuire de notre côté, mais seulement pour nous *en tirer* la vie sauve. — On use *du temps* pour passer, en imagination, de soi-même à son adversaire et pour se demander de quelle façon on pourra le toucher à l'endroit sensible. C'est le cas dans la seconde façon de vengeance : il faut envisager comme condition première la réflexion que l'on fait au sujet de la vulnérabilité et la faculté de souffrance de l'autre ; alors

seulement on veut faire mal. Par contre celui qui se venge ne songe pas encore à se garantir d'un dommage futur, au point qu'il s'attire presque régulièrement un nouveau dommage, qu'il prévoit d'ailleurs souvent avec beaucoup de sang-froid. Si, à la première espèce de vengeance, c'était la peur du second coup qui rendait la riposte aussi vigoureuse que possible, nous sommes par contre maintenant en face d'une complète indifférence à l'égard de ce que l'adversaire *fera* encore ; la force de la riposte n'est déterminée que par ce que l'adversaire nous a *déjà* fait. Qu'a-t-il donc fait ? Et que nous importe qu'il souffre maintenant après que nous avons souffert par lui ? Il s'agit d'une *réparation* : tandis que l'acte de vengeance de la première espèce ne servait qu'à la *conservation de soi*. Peut-être notre adversaire nous a-t-il fait perdre notre fortune, notre rang, nos amis, nos enfants, — la vengeance ne rachète pas ces pertes, la réparation ne se rapporte qu'à une *perte accessoire* qui s'ajoute à toutes les pertes mentionnées. La vengeance de la réparation ne garde pas des dommages futurs, elle ne répare pas le dommage éprouvé, — sauf dans un seul cas. Lorsque notre *honneur* a souffert par les atteintes de l'adversaire, la vengeance est à même de le *rétablir*. Mais ce préjudice lui a été porté de toute façon, lorsque l'on nous a fait du mal intentionnellement : car l'adversaire a prouvé par là qu'il ne nous *craignait* point. Notre vengeance démontre que, nous aussi, nous ne le craignons point : c'est en cela qu'il y a compensation et réparation. (L'intention d'afficher l'absence complète de *crainte* va si loin, chez certaines personnes, que le danger que la vengeance pourrait leur faire courir à elles-mêmes — perte de la santé ou de la vie, ou autres dommages — est considéré par elles comme une condition essentielle de la vengeance. C'est pourquoi elles suivent le chemin du duel, bien que les tribunaux leur prêtent leur concours pour obtenir satisfaction de l'offense : cependant elles ne considèrent pas comme suffisante une réparation de leur honneur où il n'y aurait pas un danger, parce qu'une réparation sans danger ne saurait prouver qu'elles sont dépourvues de crainte.) — Dans la première espèce de vengeance c'est précisément la crainte qui

effectue la riposte : ici, par contre, c'est l'absence de crainte qui veut *s'affirmer* par la riposte. — Rien ne semble donc plus différent que la motivation intime des deux façons d'agir désignées par le même terme de « vengeance » : et, malgré cela, il arrive très souvent que celui qui exerce la vengeance ne se rende pas exactement compte de ce qui l'a, en somme, poussé à l'action ; peut-être est-ce par crainte et par instinct de conservation qu'il a riposté, mais après coup, ayant le temps de réfléchir au point de vue de l'honneur blessé, il s'est persuadé à lui-même que c'est à cause de son honneur qu'il s'est vengé. — Ce motif est en tous les cas plus noble que le premier. Il y a encore un autre point de vue qui est important, c'est de savoir s'il considère son honneur comme endommagé aux yeux des autres (du monde) ou seulement aux yeux de l'offenseur : dans ce dernier cas il préférera la vengeance secrète, dans le premier la vengeance publique. Selon qu'en imagination il se verra fort ou faible, dans l'âme du délinquant et des spectateurs, sa vengeance sera plus exaspérée ou plus douce ; si ce genre d'imagination lui manque complètement il ne songera pas du tout à la vengeance, car alors il ne possédera pas le sentiment de l'honneur, et on ne saurait, par conséquent, offenser chez lui le sentiment. De même il ne songera pas à la vengeance, lorsqu'il *méprise* l'offenseur et le spectateur de l'offense : car, attendu qu'il les méprise, ceux-ci ne sauraient lui donner de l'honneur et, par conséquent, ne sauraient lui en prendre. Enfin, il renoncera encore à la vengeance, dans le cas, point extraordinaire, où il aimerait celui qui l'offense : peut-être aux yeux de celui-ci cette renonciation porte-t-elle préjudice à son honneur et il se rendra ainsi moins digne de l'affection en retour. Mais, renoncer à l'amour en retour, c'est là aussi un sacrifice que l'amour est prêt à porter, à condition qu'il ne soit pas *forcé de faire mal* à l'objet de son affection : ce serait là se faire mal à soi-même plus encore que ne lui fait mal ce sacrifice. Donc chacun se vengera, à moins qu'il ne soit dépourvu d'honneur, ou plein de mépris ou d'amour pour l'offenseur qui lui cause le dommage. Lorsqu'il s'adresse aux tribunaux, il veut aussi la vengeance en tant que particulier :

mais, *de plus*, en tant que membre de la société qui raisonne et qui prévoit, il voudra la vengeance de la société sur quelqu'un qui ne la vénère pas. Ainsi, par la punition juridique, tant la doctrine privée que la doctrine sociale, sont *rétablies* : c'est-à-dire… la punition est une vengeance. — Il y a certainement aussi dans la punition cet autre élément de la haine décrit plus haut, en ce sens que, par la punition, la société sert à la *conservation de soi* et effectue la riposte pour sa légitime défense. La punition veut préserver d'un dommage *futur*, elle veut intimider. Donc, en réalité, dans la punition, les deux éléments si différents de la haine sont *associés*, et c'est peut-être ce qui contribue le plus à entretenir cette confusion d'idées grâce à quoi l'individu qui se venge ne *sait* généralement pas ce qu'il *veut*.

34. Les vertus du préjudice.

En tant que membres de certains groupements sociaux, nous croyons ne pas avoir le droit d'exercer certaines vertus qui, en tant que particuliers, nous font le plus grand honneur et un plaisir sensible, par exemple la grâce et l'indulgence contre les égarés de toute espèce, — et, en général, toute façon d'agir où l'avantage de la société souffrirait par notre vertu. Aucun collège de juges n'a le droit de faire grâce devant sa conscience : c'est au souverain seul, *en tant qu'individu*, que l'on a réservé cette prérogative, et l'on se réjouit lorsqu'il en fait usage, pour bien prouver que l'on aimerait bien faire grâce, mais non point en tant que société. La société ne reconnaît donc que les vertus qui lui sont avantageuses ou qui du moins ne lui portent pas préjudice (celles qui peuvent être exercées sans dommage ou même en portant des intérêts, par exemple la justice). Ces vertus du préjudice ne peuvent donc pas être nées dans la *société*, vu que, maintenant encore, dans le sein de la moindre agglomération sociale qui se constitue, l'opposition s'élève contre elle. Ce sont donc là des vertus qui ont cours parmi les hommes qui ne sont pas égaux, des vertus inventées par l'individu qui se sent supérieur, des vertus propres au *dominateur* avec cette arrière-pensée : « Je suis assez puissant pour accepter un préjudice visible, c'est là une preuve de ma puissance. » — Par conséquent, une vertu voisine de la fierté.

35. Casuistique de l’avantage.

Il n’y aurait pas de casuistique de la morale s’il n’y avait pas de casuistique de l’avantage. La raison la plus indépendante et la plus sagace ne suffit souvent pas pour choisir entre deux choses de façon à ce que le plus grand avantage ressorte du choix. Dans de pareils cas on choisit parce qu’il faut choisir, et l’on est pris après coup d’une espèce de mal de mer du sentiment.

36. Devenir hypocrite.

Tous les mendiants deviennent des hypocrites comme tous ceux qui font leur profession d’une pénurie et d’une détresse (que ce soit une détresse personnelle ou une détresse publique). — Le mendiant est loin d’éprouver sa détresse avec autant d’intensité qu’il est obligé de la *faire* éprouver s’il veut vivre de mendicité.

37. Une espèce de culte des passions.

Vous autres obscurantistes et sournois philosophiques, vous parlez, pour accuser la conformation de tout l'édifice du monde, du *caractère redoutable* des passions humaines. Comme si partout où il y a eu passion il y avait aussi terreur ! Comme si toujours en ce bas monde devait exister cette espèce de terreur ! — Par négligence dans les petites choses, par défaut d'observation de soi et d'observation de ceux qui doivent être éduqués, vous avez vous-même laissé grandir la passion jusqu'à ce qu'elle devienne un pareil monstre, au point que vous êtes déjà pris de crainte rien qu'à entendre prononcer le mot de passion ! Cela dépend de vous et cela dépend de nous d'*enlever* aux passions leur caractère redoutable, et de faire en sorte qu'on les empêche de devenir des torrents dévastateurs. — Il ne faut pas enfler sa méprise jusqu'à en faire la fatalité éternelle ; nous voulons, au contraire, travailler loyalement à la tâche de transformer en joies toutes les passions des hommes.

38. Le remords.

Le remords est, comme la morsure d’un chien sur une pierre, une bêtise.

39. Origine des privilèges.

Les privilèges remontent généralement à un *usage*, l'usage à une *convention* momentanément établie. Il vous arrive une fois ou l'autre d'être satisfait, des deux parts, des conséquences qui résultent d'une convention intervenue, et d'être aussi trop paresseux pour renouveler formellement cette convention ; on continue ainsi à vivre comme si celle-ci avait toujours été renouvelée, et peu à peu, lorsque l'oubli a jeté son voile sur l'origine, on croit posséder un édifice sacré et inébranlable, sur quoi chaque génération continue *forcément* à bâtir. L'usage est alors devenu une *contrainte*, lors même qu'il n'aurait plus l'utilité que l'on envisageait primitivement au moment où fut établie la convention. — Les *faibles* ont trouvé là de tous les temps leur solide rempart : ils penchent à *éterniser* la convention acceptée une fois, la grâce qu'on leur a faite.

40. La signification de l’oubli dans le sentiment moral.

Les mêmes actions, inspirées d’abord dans la société primitive par *l’utilité* générale, ont été attribuées plus tard, par d’autres générations, à d’autres motifs : parce que l’on craignait et vénérait ceux qui exigeaient et recommandaient ces actes, ou par habitude parce que, dès son enfance, on les avait vu faire autour de soi, ou encore par bienveillance, parce que leur exercice amenait partout la joie et des visages approbateurs, ou enfin par vanité parce qu’ils étaient loués pour cela. De pareilles actions dont on a *oublié* le motif fondamental, celui de l’utilité, sont alors appelées morales : non peut-être parce qu’elles ont été faites par ces motifs *différents*, mais parce qu’elles n’ont *pas* été faites pour des raisons d’une utilité consciente. — D’où vient cette *haine* de l’utilité qui devient ici visible, alors que toute action louable, exclut littéralement de toute action en vue de l’utilité ? — Il est évident que la société, foyer de toute morale et de toutes les louanges en faveur des actes moraux, a eu à lutter trop longuement et trop durement avec l’intérêt particulier et l’entêtement de l’individu pour ne pas finir par considérer comme supérieur au point de vue moral, tout autre motif que l’utilité. C’est ainsi que naît l’apparence qui fait croire que la morale n’est pas sortie de l’utilité : alors qu’en réalité elle n’est pas autre chose au début que l’utilité publique qui a eu grand-peine à se faire valoir et à se faire prendre en considération contre toutes les utilités privées.

41. La richesse morale par succession.

Il y a aussi une richesse par succession sur le domaine moral : elle est possédée par les gens doux, charitables, bienveillants, compatissants qui ont hérité de leurs ancêtres tous les bons *procédés*, mais non point la raison (qui en est la source). L'agrément de cette richesse, c'est qu'il faut la prodiguer sans cesse, si l'on veut en faire éprouver les bienfaits, et qu'elle travaille ainsi involontairement à réduire les distances entre la richesse et la pauvreté morales : ce qu'il y a de plus singulier et de plus excellent, c'est que ce rapprochement ne se fait point en faveur d'une moyenne future entre pauvre et riche, mais en faveur d'une richesse et d'une abondance *universelles*. — C'est de cette façon que l'on peut résumer à peu près l'opinion courante sur la richesse morale par succession. Mais il me semble que cette opinion est maintenue plutôt *in majorem gloriam* de la moralité qu'à l'honneur de la vérité. L'expérience du moins établit un axiome qui, s'il n'est pas une réfutation de cette généralité, peut du moins être considéré comme une restriction significative. Sans une raison choisie, dit l'expérience, sans la faculté du choix le plus subtil et une *forte disposition à la mesure*, ceux qui possèdent une richesse morale par succession deviennent des gaspilleurs de la moralité : en s'abandonnant sans retenue à leurs instincts de pitié, de charité, de bienveillance et de conciliation ils rendent tout le monde autour d'eux plus négligent, plus exigeant et plus sentimental. C'est pourquoi les enfants de pareils gaspilleurs très moraux sont facilement — et malheureusement au meilleur cas — des propres à rien, faibles et agréables.

42. Le juge et les circonstances atténuantes.

« Il faut aussi être honnête envers le diable et payer ses dettes », se prit à dire un vieux soldat lorsqu'on lui eut raconté un peu en détails l'histoire de Faust. « Faust doit aller en enfer ! » — « Vous êtes terribles, vous autres hommes ! s'écria sa femme. Comment est-ce possible ? Il n'a pas fait autre chose que de manquer d'encre dans son encrier ! Certainement c'est un péché que d'écrire avec du sang, mais ce n'est pas assez pour condamner un aussi bel homme à subir les tortures de l'enfer ! »

43. Problème du devoir de la vérité.

Le devoir est un sentiment impérieux qui pousse à l'action, un sentiment que nous appelons bon et que nous considérons comme indiscutable (— nous ne parlons pas et il ne nous plaît pas que l'on parle de ses origines, de ses limites et de sa justification). Mais le penseur considère toute chose comme le résultat d'une évolution et tout ce qui est « devenu » comme discutable ; il est, par conséquent, l'homme sans devoir — tant qu'il n'est que penseur. Comme tel il n'accepterait donc pas non plus le devoir de considérer et de dire la vérité et il n'éprouverait pas ce sentiment ; il se demanderait : d'où vient-elle ? où va-t-elle ? — mais ces questions elles-mêmes sont considérées par lui comme problématiques. Or n'en résulterait-il pas que la machine du penseur ne fonctionnerait plus bien, s'il pouvait vraiment se considérer comme *irresponsable*, dans la recherche de la connaissance ? En ce sens on pourrait dire que, pour *alimenter* la machine, il est besoin du même élément qui doit être examiné au moyen de celle-ci. — La formule pourrait peut-être se résumer ainsi : en admettant qu'il existe un devoir de reconnaître la vérité, quelle est alors la vérité par rapport à toute autre espèce de devoir ? — Mais un sentiment hypothétique du devoir n'est-il pas un non-sens ? —

44. Degrés de la morale.

La morale est d'abord un moyen pour conserver la communauté, d'une façon générale, et pour la préserver de sa perte ; elle est, en second lieu, un moyen pour conserver la communauté à un certain niveau et pour lui garder certaines qualités. Les motifs de conservation sont la *crainte* et l'*espoir*, des motifs d'autant plus puissants et d'autant plus grossiers que le penchant vers les choses fausses, exclusives et personnelles est encore très vif. Il faut se servir ici des moyens d'intimidation les plus épouvantables, tant que des moyens plus bénins ne font aucun effet et tant que cette double manière de conservation ne se laisse pas atteindre autrement (un de ces moyens les plus violents c'est l'invention d'un au-delà avec un enfer éternel). On a besoin de tortures de l'âme et de bourreaux pour exécuter ces tortures. D'autres degrés de la morale, moyens pour arriver au but indiqué, sont représentés par les commandements d'un dieu (telle la loi mosaïque) ; d'autres encore, degrés supérieurs, par les commandements d'une idée du devoir absolu avec le fameux « tu dois ». — Ce sont là des degrés assez grossièrement taillés, mais des degrés *larges*, attendu que les hommes ne s'entendent pas encore à poser leur pied sur des degrés plus étroits et plus délicats. Vient ensuite une morale du *penchant*, du *goût*, et enfin celle de l'*intelligence* — qui est au-dessus de tous les motifs illusionnaires de la morale, mais qui s'est rendu compte que longtemps il n'a pas été possible à l'humanité d'en avoir d'autres.

45. La morale de la compassion dans la bouche des immodérés.

Tous ceux qui ne se possèdent pas assez eux-mêmes et qui ne voient pas dans la moralité une constante domination de soi exercée sans cesse, en grand et en petit, deviennent involontairement les glorificateurs des impulsions de bonté, de compassion et de bienveillance, particulières à cette moralité instinctive qui ne possède point de tête, mais qui semble être composée seulement d’un cœur et de mains secourables. C’est même dans leur intérêt de mettre en suspicion une moralité de la raison et de vouloir donner une valeur universelle à cette autre moralité.

46. Cloaques de l’âme.

L’âme elle aussi doit avoir ses cloaques particuliers où elle fait écouler ses immondices. Bien des choses peuvent servir à cela : des personnes, des relations, des classes sociales, peut-être la patrie, ou encore le monde, ou enfin pour les plus orgueilleux (je veux dire nos bons « pessimistes » modernes) — le bon Dieu.

47. Une façon de repos et de contemplation.

Prends garde à ne pas faire ressembler ton repos et ta contemplation à ceux du chien devant l’étalage d’un boucher. La peur ne lui permet pas d’avancer, le désir l’empêche de reculer, et il ouvre de grands yeux qui ressemblent à une gueule béante.

48. Une défense sans raison.

Une défense dont nous ne comprenons ou n’admettons pas les raisons est presque un ordre, non seulement pour l’esprit obstiné, mais encore pour celui qui a soif de connaissance : on tient à essayer pour apprendre ainsi *pourquoi* l’interdiction a été faite. Les défenses morales comme celles du Décalogue ne peuvent compter que durant les époques où la raison est assujettie. Maintenant une défense comme « tu ne tueras point », « tu ne commettras point adultère », présentée ainsi sans raison, aurait plutôt un effet nuisible qu’un effet utile.

49. Caractéristique.

Quel est l’homme qui peut dire de lui-même : « Il m’arrive très souvent de mépriser, mais je ne hais jamais. Chez chaque homme je trouve toujours quelque chose que l’on peut honorer et à cause de quoi je l’honore : ce que l’on appelle les qualités aimables m’attire peu. »

50. Compassion et mépris.

Manifester de la compassion, c’est regardé comme un signe de mépris, car on a visiblement cessé d’être un objet de *crainte*, dès que l’on vous témoigne de la compassion. On est alors tombé au-dessous de l’équilibre, tandis qu’en réalité ce niveau ne suffit point à la vanité humaine et que seule la prépondérance et la crainte que l’on inspire procurent à l’âme le sentiment le plus désiré. C’est pourquoi il faut se poser le problème de savoir comment est née l’évaluation de la pitié et comment il faut expliquer les *louanges* que l’on prodigue maintenant au désintéressement : dans l’état primitif on méprise le désintéressement ou l’on en craint les embûches.

51. Savoir être petit.

Près des fleurs, des herbes et des papillons il faut savoir s’abaisser à la hauteur d’un enfant qui les dépasse à peine. Mais nous autres gens âgés, nous avons grandi au-dessus de ces choses et il nous faut nous courber jusqu’à elles ; je crois que les herbes nous haïssent lorsque nous avouons l’amour que nous avons pour elles. — Celui qui veut prendre part à toutes les bonnes choses doit aussi s’entendre à avoir des heures où il est petit.

52. L’image de la conscience.

L’image de notre conscience est la seule chose qui, pendant les années de notre jeunesse, nous a été *demandée* régulièrement et sans raison, par des personnes que nous vénérions et craignions. C’est donc de la conscience que vient ce sentiment d’obligation (« il faut que je fasse telle chose, que je ne fasse pas telle autre ») qui ne demande pas *pourquoi* il faut qu’il en soit ainsi. — Dans tous les cas où une chose est faite avec « pourquoi » et « parce que », l’homme agit *sans* conscience ; mais ce n’est pas encore une raison pour qu’il agisse contre sa conscience. — La foi en l’autorité est la source de la conscience : celle-ci n’est donc pas la voix de Dieu dans la poitrine de l’homme, mais la voix de quelques hommes dans l’homme.

53. Les passions surmontées.

L’homme qui a surmonté ses passions est entré en possession du sol le plus fécond : de même que le colon qui s’est rendu maître des forêts et des marécages. *Semer* sur le terrain des passions vaincues la semence des bonnes œuvres spirituelles, c’est alors la tâche la plus urgente et la plus prochaine. Surmonter n’est là qu’un *moyen*, ce n’est pas un but ; si l’on envisage autrement cette victoire, toutes sortes de mauvaises herbes et de diableries se mettent à foisonner sur le sol fécond mis ainsi en friche, et bientôt tout cela se met à pousser et à se pousser avec plus d’impétuosité encore que précédemment.

54. L’habileté à servir.

Tous les gens que l’on appelle pratiques ont une habileté particulière à servir : c’est cela précisément qui les rend pratiques, soit pour les autres, soit pour eux-mêmes. Robinson possédait un serviteur meilleur encore que Vendredi : c’était Crusoé.

55. Danger du langage pour la liberté intellectuelle.

Toute parole est un préjugé.

56. Esprit et ennui.

Le proverbe : « Le Magyar est bien trop paresseux pour s’ennuyer » donne à réfléchir. Ce ne sont que les animaux les mieux organisés et les plus actifs qui commencent à être capables d’ennui. — Quel beau sujet pour un grand poète que l’*ennui de Dieu* au septième jour de la création.

57. Les rapports avec les animaux.

On peut observer la formation de la morale dans la façon dont nous nous comportons vis-à-vis des animaux. Lorsque l'utilité et le dommage n'entrent *pas* en jeu nous éprouvons un sentiment de complète irresponsabilité ; nous tuons et nous blessons par exemple des insectes ou bien nous les laissons vivre sans généralement y songer le moins du monde. Nous avons la main si lourde que nos gentillesses à l'égard des fleurs et des petits animaux sont presque toujours meurtrières : ce qui ne gène nullement le plaisir que nous y prenons. — C'est aujourd'hui la fête des petits animaux, le jour le plus accablant de l'année : voyez comme tout cela grouille et rampe autour de nous, et, sans le faire exprès, mais aussi sans y prendre garde, nous écrasons tantôt par ici, tantôt par là un petit ver ou un petit insecte empenné. — Quand les animaux nous portent préjudice nous aspirons par tous les moyens à leur *destruction*. Et ces moyens sont souvent bien cruels, sans que ce soit là notre intention : c'est la cruauté de l'irréflexion. Si, par contre, ils sont utiles, nous les *exploitons :* jusqu'à ce qu'une raison plus subtile nous enseigne que chez certains animaux nous pouvons tirer bénéfice d'un autre traitement, c'est-à-dire des soins et de l'élevage. C'est alors seulement que naît la responsabilité. À l'égard des animaux on évite les traitements barbares ; un homme se révolte lorsqu'il voit quelqu'un se montrer impitoyable envers sa vache, en conformité absolue avec la morale de la communauté primitive qui voit l'utilité *générale* en danger dès qu'un individu commet une faute. Celui qui, dans la communauté, s'aperçoit d'un délit craint pour lui le dommage indirect : et nous craignons pour la qualité de la viande, la culture de la terre, les moyens de communication lorsque nous voyons maltraiter les animaux. De plus, celui qui est brutal envers les animaux éveille le soupçon qu'il est également brutal vis-à-vis des faibles, des hommes inférieurs et incapables de vengeance ; il passe pour manquer de noblesse et de fierté délicate. C'est ainsi que se forme un

commencement de jugement et de sens moral : la superstition y ajoute la meilleure part. Certains animaux incitent l’homme par des regards, des sons et des attitudes à se voir transporté en imagination dans le corps de ceux-ci, et certaines religions enseignent à voir parfois dans l’animal le séjour des âmes des hommes et des dieux : c’est pourquoi elles recommandent de nobles précautions et même une crainte respectueuse dans les rapports avec les animaux. Lors même que cette superstition aurait disparu, les sentiments éveillés par elle continuent leurs effets, mûrissent et portent leurs fruits. On sait qu’à ce point de vue le christianisme a montré qu’il était une religion pauvre et rétrograde.

58. Nouveaux acteurs.

Il n’y a pas de plus grande banalité parmi les hommes que la mort ; au second rang arrive la naissance, parce que sans naître on peut pourtant mourir ; et ensuite le mariage. Mais toutes ces petites tragi-comédies qui se jouent, à chacune de leurs représentations, infiniment nombreuses, sont toujours interprétées par de nouveaux acteurs et ne cessent par conséquent point d’avoir des spectateurs intéressés : alors qu’il faudrait plutôt croire que tous les spectateurs de cette vallée terrestre en auraient déjà conçu un tel ennui qu’ils se seraient pendus à tous les arbres. Ce sont les nouveaux acteurs qui importent et si peu la pièce !

59. Qu’est-ce « être obstiné » ?

Le chemin le plus court n’est pas le plus droit, mais celui sur lequel le vent le plus favorable gonfle notre voile : c’est ce qu’enseignent les règles de la navigation. Ne pas leur obéir, c’est être obstiné : la fermeté de caractère est ici troublée par la bêtise.

60. Le mot « vanité ».

Il est fâcheux que certains mots, dont nous autres moralistes nous ne pouvons absolument pas nous passer, portent déjà en eux une sorte de censure des mœurs, datant de l’époque où les impulsions les plus simples et les plus naturelles de l’homme ont été dénaturées. C’est ainsi que la conviction fondamentale que, sur les vagues de la société, nous naviguons ou faisons naufrage bien plus par ce que nous paraissons que par ce que nous sommes — une conviction qui doit nous servir de gouvernail pour tout ce que nous entreprenons dans la société — est désignée et stigmatisée par le mot de « vanité » ; une des choses les plus lourdes et les plus conséquentes désignée par une expression qui la fait apparaître comme ce qu’il y a de plus vide et de plus futile, quelque chose de grand à quoi l’on prête les traits d’une caricature. Mais cela ne sert de rien, nous sommes forcés d’employer de pareils termes, en fermant nos oreilles aux insinuations des anciennes habitudes.

61. Fatalisme turc.

Le fatalisme turc a ce défaut fondamental qu'il place l'un en face de l'autre l'homme et la fatalité, comme deux choses absolument distinctes : l'homme, disent-ils, peut résister à la fatalité et chercher à la mettre à néant, mais elle finit toujours par remporter la victoire ; c'est pourquoi ce qu'il y a de plus raisonnable, c'est de se résigner ou de vivre à sa guise. En réalité chaque homme est lui-même une parcelle de la fatalité ; s'il croit s'opposer à la fatalité de la façon indiquée, c'est que, là aussi, la fatalité s'accomplit : la lutte n'est qu'imaginaire, mais imaginaire aussi cette résignation au destin, de sorte que toutes ces chimères sont encloses dans la fatalité. — La crainte dont la plupart des gens sont pris devant la doctrine de la volonté non affranchie est en somme la crainte du fatalisme turc ; ils pensent que l'homme deviendra faible et résigné, qu'il joindra les mains devant l'avenir, parce qu'il n'est pas à même d'y changer quelque chose : ou bien encore il lâchera les guides à son humeur capricieuse, parce que celle-ci ne pourra rien aggraver à ce qui est déterminé d'avance. Les folies de l'homme font partie de la fatalité tout aussi bien que ses actes de haute sagesse : cette peur de la croyance en la fatalité est, elle aussi, de la fatalité. Toi-même, pauvre être craintif, tu es l'invincible Moire qui trône au-dessus de tous les dieux ; pour tout ce qui est de l'avenir tu es la bénédiction ou la malédiction et, en tous les cas, l'entrave qui maintient l'homme même le plus fort ; en toi tout l'avenir du monde humain est déterminé d'avance, cela ne sert de rien d'être pris de terreur devant toi-même.

62. Avocat du diable.

« On ne devient *sage* que par le malheur, on ne devient *bon* que par le malheur des autres » — c’est ainsi que parle cette philosophie singulière qui fait découler toute morale de la compassion et toute intellectualité de l’isolement des hommes : par là elle intercède inconsciemment pour toutes les dégradations terrestres. Car la pitié a besoin de la souffrance et l’isolement du mépris des autres.

63. Les masques de caractère moraux.

Aux époques où les masques de caractère particuliers aux différentes classes passent pour définitivement fixés, de même que les classes elles-mêmes, les moralistes seront induits à considérer aussi comme absolus les masques de caractère *moraux* et à les dessiner en conséquence. C’est ainsi que Molière est intelligible comme contemporain de la société de Louis XIV ; dans notre époque de transitions et d’états intermédiaires il apparaîtrait comme un pédant génial.

64. La vertu la plus noble.

Dans la première phase de l’humanité supérieure, la bravoure est considérée comme la vertu la plus noble, dans la seconde la justice, dans la troisième la modération, dans la quatrième la sagesse. Dans quelle phase vivons-*nous* ? Dans laquelle vis-*tu* ?

65. Ce qui est d’abord nécessaire.

Un homme qui ne veut pas se rendre maître de sa colère, de ses accès de haine et de vengeance, de sa luxure et qui malgré cela aspire à devenir maître en quoi que ce soit est aussi bête que l’agriculteur qui place son champ sur les bords d’un torrent sans se garantir contre celui-ci.

66. Qu’est-ce que la vérité ?

Schwarzert (Mélanchton) **[18]** : On proclame souvent sa foi lorsque l’on vient précisément de la perdre et qu’on la cherche dans toutes les rues, — et ce n’est pas alors qu’on la proclame le moins bien ! — Luther : Tu dis vrai aujourd’hui, mon frère, et tu parles comme si tu étais un ange ! — Schwarzert : Mais c’est bien là l’idée de tes ennemis, et ils en font l’application sur toi. — Luther : C’est donc un mensonge engendré par le diable !

67. Habitudes des contrastes.

L’observation superficielle et inexacte voit des contrastes dans la nature (par exemple l’opposition entre « chaud » et « froid »), partout où il n’y a pas de contrastes, mais seulement des différences de degrés. Cette mauvaise habitude nous a poussés à vouloir aussi comprendre et séparer d’après ces contrastes, la nature intérieure, le monde moral et intellectuel. Le sentiment humain s’est chargé d’infiniment de douleurs, d’empiétements, de duretés, d’aliénations, de refroidissements par le fait que l’on croyait voir des contrastes où il n’y a que des transitions.

68. Si l’on peut pardonner.

Comment pourrait-on leur pardonner s’ils ne savent pas ce qu’ils font ! Il n’y a alors rien du tout à pardonner. — Mais un homme *sait*-il jamais *complètement* ce qu’il fait ? Et si son action reste au moins toujours *problématique*, les hommes n’auraient jamais rien à se pardonner et faire grâce deviendrait pour l’homme raisonnable une chose impossible. En fin de compte, si les criminels avaient vraiment su ce qu’ils ont fait — nous n’aurions encore le droit de *pardonner* que si nous avions un droit d’accuser et de punir. Mais ce droit nous ne l’avons pas.

69. Honte habituelle.

Pourquoi éprouvons-nous de la honte lorsque l'on nous attribue une faveur et une distinction que, selon l'expression courante, « nous n'avons pas méritées ». Il nous semble alors que l'on nous pousse dans un domaine où nous ne sommes pas à notre place, d'où nous devrions être exclus, en quelque sorte dans un lieu saint ou très saint que notre pas ne devrait pas franchir. Par une erreur des autres nous y avons pénétré quand même : et maintenant nous sommes subjugués, soit par la crainte, soit par la vénération, et nous ne savons pas si nous devons fuir ou jouir du moment béni et de l'avantage qui nous est donné en grâce. Dans toute honte il y a un mystère qui est profané par nous ou qui semble être en danger d'être profané ; toute *grâce* engendre la honte. — Mais si l'on considère que, d'une façon générale, nous n'avons jamais rien « mérité », pour le cas où l'on s'abandonnerait à cette idée dans le cercle des conceptions *chrétiennes*, le sentiment de *honte* deviendrait *habituel* : parce qu'alors Dieu semblerait bénir *sans cesse* et exercer sa grâce. Mais, abstraction faite de cette interprétation chrétienne, cet état de *honte habituelle* serait encore possible pour le sage, totalement impie, qui soutient la foncière irresponsabilité et l'absence de mérite dans toute action et dans toute organisation : si on le traite comme s'il avait mérité telle ou telle chose, il semble être introduit dans un ordre supérieur d'êtres qui d'une façon générale *méritent* quelque chose, qui sont libres et vraiment capables de porter la responsabilité de leur vouloir et de leur pouvoir. Celui qui dit à ce sage : « tu l'as mérité » semble l'apostropher ainsi : « tu n'es pas un homme, mais un Dieu ».

70. L’éducateur le plus maladroit.

Chez celui-ci toutes les vertus véritables sont plantées sur le terrain de son esprit de contradiction ; chez celui-là sur son incapacité de dire non, donc sur son esprit d’approbation ; un troisième a fait grandir toute sa moralité sur sa fierté solitaire, un quatrième la sienne sur son instinct violent de sociabilité. En admettant dès lors que, par des éducateurs maladroits et par des hasards néfastes, les graines de la vertu n’aient pas été semées, chez tous les quatre, sur le sol de leur nature, ce sol, chez eux le plus riche et le plus fécond, ils seraient devenus des hommes sans moralité, faibles et désagréables. Et quel eût précisément été le plus maladroit de tous les éducateurs et le mauvais destin de ces quatre hommes ? Le fanatique moral qui croit que le bien ne peut sortir que du bien, ne peut croître que sur le bien.

71. L’écriture de la prévoyance.

A : Mais si *tous* ils savaient cela, ce serait nuisible pour *la plupart* d’entre eux. Toi-même, tu appelles ces opinions dangereuses pour celui qui est en danger et cependant tu en fais part publiquement ? — B : J’écris de façon à ce que ni la populace, ni les *populi*, ni les partis de tous genres n’aient envie de me lire. Par conséquent ces opinions ne seront jamais publiques. — A : Mais comment écris-tu donc ? — B : Ni d’une façon utile, ni d’une façon agréable, pour les trois dénommés plus haut.

72. Missionnaires divins.

Socrate, lui aussi, se considérait comme un missionnaire divin : mais je ne sais trop quelle velléité d'ironie attique et de plaisir à la plaisanterie se fait encore sentir chez lui, velléité par quoi s'atténue ce terme fatal et prétentieux. Il en parle sans onction : ses images du frein et du cheval sont simples et n'ont rien de sacerdotal, et la véritable tâche religieuse, telle qu'il se l'est posée — mettre le dieu *à l'épreuve* de cent façons pour savoir s'il a dit la vérité — permet de conclure à une attitude débonnaire et libre que prend le missionnaire pour se placer aux côtés de son dieu. Cette façon de mettre le dieu à l'épreuve est un des plus subtils compromis que l'on puisse imaginer entre la piété et la liberté d'esprit. — Maintenant nous n'avons plus non plus besoin de ce compromis.

73. Loyauté dans la peinture.

Raphaël, qui tenait beaucoup à l'Église (pour peu qu'elle pût payer) et fort peu, comme d'ailleurs les meilleurs de son temps, aux objets de la foi chrétienne, Raphaël n'a pas fait un pas pour suivre la piété exigeante et extatique de certains de ses clients : il a gardé sa loyauté, même dans ce tableau exceptionnel qui fut primitivement destiné à une bannière de procession, la madone de la chapelle Sixtine. Là il lui vint à l'idée de peindre une vision : mais une vision, telle que de nobles jeunes hommes sans « foi » peuvent en avoir *aussi* et en auront certainement, la vision de l'épouse de l'avenir, d'une femme intelligente, d'âme noble, silencieuse et très belle qui porte son nouveau-né dans ses bras. Que les anciens qui sont habitués aux prières et aux adorations, pareils au digne vieillard de gauche, vénèrent ici quelque chose de surhumain : nous autres jeunes — ainsi semble nous le dire Raphaël — nous voulons tenir pour la jolie fille de droite qui, de son regard provoquant et nullement dévot, s'adresse aux spectateurs du tableau comme pour leur insinuer : « N'est-ce pas ? cette mère et son enfant, c'est un spectacle plein d'agrément et d'invite ? » Ce visage et ce regard jettent un reflet de joie sur la figure de ceux qui les regardent ; c'est une façon de jouir de soi-même pour l'artiste qui a inventé tout cela, et il ajoute sa propre joie à la joie de ceux qui jouissent de son art. — Pour l'expression « messianique » dans la tête d'un enfant, Raphaël, l'homme loyal qui ne voulait pas peindre les états d'âme à l'existence desquels il ne croyait pas, s'entendit à circonvenir d'une façon aimable ses admirateurs croyants ; il peignit ce jeu de la nature qui n'est point rare, l'œil de l'homme sur la tête de l'enfant, cet œil de l'homme brave et secourable qui s'aperçoit d'une misère. Pour des yeux pareils il faut une barbe ; l'absence de celle-ci et la réunion de deux âges différents qui s'expriment dans un même visage, voilà le paradoxe agréable que les croyants ont interprété dans le sens de la croyance au miracle : mais l'artiste attendait cela de leur art

d’interprétation et de substitution.

74. La prière.

À deux conditions seulement, la prière — cette coutume de temps reculés qui n'est pas encore entièrement éteinte — peut avoir un sens : il faudrait d'abord qu'il fût possible de déterminer ou de changer le sentiment de la divinité, et ensuite que celui qui prie sache bien ce qui lui manque, ce qui, pour lui, serait vraiment désirable. Ces deux conditions, acceptées et transmises par toutes les autres religions, ont précisément été niées par le christianisme ; si, malgré cela, le christianisme a conservé la prière, parallèlement à la foi en une raison omnisciente et prévoyante de Dieu, par quoi en somme la prière perd sa portée et devient même blasphématoire, — il montre par là, encore une fois, l'admirable ruse de serpent dont il disposait. Car un commandement clair « tu ne prieras point » aurait poussé les chrétiens par ennui à l'impiété. Dans l'axiome chrétien « *ora et labora* », l'*ora* remplace le *plaisir* : et que seraient devenus sans l'*ora* ces malheureux qui se refusaient le *labora*, les saints ! — Mais s'entretenir avec Dieu, lui demander mille choses agréables, s'amuser un peu soi-même en s'apercevant que l'on pouvait encore avoir des désirs, malgré un père aussi parfait, — c'était là pour des saints une excellente invention.

75. Un saint mensonge.

Le mensonge qu'eut sur les lèvres Arrie mourante (*Pœte, non dolet*) obscurcit toutes les vérités qui ont jamais été dites par des mourants. C'est le seul saint *mensonge* qui soit devenu célèbre ; tandis que d'autre part l'odeur de sainteté ne s'était attachée qu'à des *erreurs*.

76. L’apôtre le plus nécessaire.

Parmi douze apôtres, il faut toujours qu’il y en ait un qui soit dur comme de la pierre, pour que la nouvelle église puisse s’édifier sur lui.

77. Qu’est-ce qui est plus périssable, l’esprit ou le corps ?

Dans les choses juridiques, morales et religieuses, ce qu’il y a de plus extérieur, de plus concret, donc l’usage, l’attitude, la cérémonie, a le plus de durée : c’est le *corps* à quoi s’ajoute toujours une *âme* nouvelle. Le culte, tel un texte aux termes fixes, est sans cesse interprété à nouveau ; les idées et les sentiments sont ce qu’il y a de flottant, les mœurs ce qu’il y a de dur.

78. La foi en la maladie, une maladie.

Le christianisme a été le premier à peindre le diable sur l’édifice du monde ; le christianisme a été le premier à introduire le péché dans le monde. La foi en les remèdes qu’il offrait en retour a été ébranlée peu à peu, jusqu’en ses racines les plus profondes : mais toujours persiste la *foi en la maladie* qu’il a enseignée et répandue.

79. Parole et écriture des hommes religieux.

Si le style et l’expression générale du prêtre, de celui qui parle comme de celui qui écrit, n’annoncent pas déjà l’homme *religieux*, il est inutile de prendre au sérieux les opinions de celui-ci sur la religion et en faveur de la religion. Ces opinions ont été *sans force* pour celui qui les professe, si, comme son style le laisse deviner, il possède l’ironie, la prétention, la méchanceté, la haine et toutes les tergiversations dans l’état d’esprit qui sont le propre des hommes les moins religieux, — combien plus elles seront sans force pour celui qui les entendra ou les lira ! En un mot, il servira à rendre ses auditeurs moins religieux.

80. Danger dans la personne.

Plus Dieu a été considéré comme une personne à part, moins on lui a été fidèle. Les hommes s'attachent plus aux images de leur pensée qu'à ce qu'ils ont de plus cher parmi leurs bien-aimés : c'est pourquoi ils se sacrifient pour l'État, l'Église, et aussi pour Dieu, — en tant que celui-ci demeure *leur* produit, leur *pensée* et qu'on ne le prend pas d'une façon trop personnelle. Dans ce dernier cas ils se disputent presque toujours avec lui : le plus pieux d'entre eux a laissé échapper cette parole amère : « Mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ! »

81. La justice terrestre.

Il est possible de faire sortir de ses gonds la justice terrestre — avec la doctrine de l'irresponsabilité absolue et de l'innocence de chacun : et l'on a déjà fait une tentative dans ce sens, — justement en vertu de la doctrine contraire, celle de la complète responsabilité et de la culpabilité de chacun. Ce fut le fondateur du christianisme qui voulut supprimer la justice terrestre et extirper du monde le jugement et la punition. Car il interprétait toute culpabilité comme un « péché », c'est-à-dire comme une faute envers *Dieu*, et non point comme une faute envers le monde ; d'autre part il considérait chacun dans la plus large mesure et presque sous tous les rapports comme un pécheur. Les coupables cependant ne doivent pas être les juges de leurs semblables : c'est ainsi que décidait son esprit d'équité. *Tous* les juges de la justice terrestre étaient donc, à ses yeux, aussi coupables que ceux qu'ils condamnaient, et leur air d'innocence lui semblait hypocrite et pharisien. De plus, il regardait aux motifs des actions et non au succès, et pour juger ces motifs il y avait quelqu'un qui possédait la perspicacité nécessaire : lui-même (ou, comme il s'exprimait : Dieu).

82. Une affectation en prenant congé.

Celui qui veut se séparer d’un parti ou d’une religion s’imagine qu’il est nécessaire pour lui de le réfuter. Mais c’est là une prétention orgueilleuse. Il est seulement nécessaire qu’il connaisse exactement les attaches qui le retenaient jusqu’à présent à ce parti ou à cette religion, attaches qui maintenant n’existent plus, des intentions qui le poussaient dans cette voie et qui maintenant le poussent ailleurs. Ce n’est point pour les *raisons sévères de la connaissance* que nous nous sommes mis du côté de tel parti ou de telle religion : nous ne devrions pas, en en prenant congé, *affecter* cette attitude.

83. Sauveur et médecin.

Le fondateur du christianisme, en tant que connaisseur de l'âme humaine, n'était pas, comme il va de soi, à l'abri des plus graves défauts et des plus grands préjugés, et, en tant que médecin de l'âme, il s'était adonné à une science décriée et grossière, celle de la médecine universelle. Il fait songer parfois, dans sa méthode, à ce dentiste qui veut guérir toutes les douleurs en arrachant la dent ; c'est le cas, par exemple, quand il lutte contre la sensualité avec le conseil : « Si ton œil te scandalise, arrache-le. » — Mais il y a pourtant une différence : le dentiste atteint du moins son but, supprimer la douleur de son malade, bien que ce soit d'une manière si grossière qu'il en devient ridicule : tandis que le chrétien qui obéit à de semblables conseils et qui croit avoir tué sa sensualité, se trompe : car celle-ci continue à vivre d'une façon mystérieuse et vampirique et elle le tourmente sous des déguisements répugnants.

84. Les prisonniers.

Un matin les prisonniers sortirent dans la cour du travail : le gardien était absent. Les uns se rendirent immédiatement au travail, comme c'était leur habitude, les autres restaient inactifs et jetaient autour d'eux des regards de défi. Alors l'un d'eux sortit des rangs et dit à voix haute : « Travaillez tant que vous voudrez ou ne faites rien, c'est tout à fait indifférent. Vos secrètes machinations ont été percées à jour, le gardien de la prison vous a surpris et va prochainement prononcer sur vos têtes un jugement terrible. Vous le connaissez, il est dur et rancunier. Mais écoutez ce que je vais vous dire : vous m'avez méconnu jusqu'ici, je ne suis pas ce que je parais être. Bien plus, je suis le fils du gardien de la prison et je puis tout sur lui. Je puis vous sauver, je veux vous sauver. Mais, bien entendu, je ne sauverai que ceux d'entre vous qui *croient* que je suis le fils du gardien de la prison. Que les autres recueillent les fruits de leur incrédulité. » — « Eh bien ! dit après un moment de silence un des plus âgés parmi les prisonniers, quelle importance cela a-t-il pour toi que nous ayons foi en toi ou non ? Si tu es vraiment le fils et si tu peux faire ce que tu dis, intercède en notre faveur par une bonne parole, tu feras là véritablement une bonne œuvre. Mais laisse ces discours à propos de foi et d'incrédulité ! » — « Je n'en crois rien, interrompit l'un des jeunes gens. Il s'est fourré des idées dans la tête. Je parie que dans huit jours nous serons encore ici, exactement comme aujourd'hui, et que le gardien de la prison ne sait *rien*. » — « Et si vraiment il a su quelque chose, il ne sait plus rien maintenant, s'écria le dernier des prisonniers qui venait de descendre dans la cour, car le gardien de la prison vient de mourir subitement ». — « Holà ! s'écrièrent plusieurs prisonniers en même temps, holà ! Monsieur le fils, monsieur le fils ! où est l'héritage ? Sommes-nous peut-être maintenant tes prisonniers à toi ? » — « Je vous l'ai dit, répondit doucement celui que l'on apostrophait, je laisserai libre chacun de ceux qui ont foi en moi, je l'affirme avec autant de certitude que

j’affirme que mon père est encore vivant. » — Les prisonniers ne rirent point, mais ils haussèrent les épaules et le laissèrent là.

85. Le persécuteur de Dieu.

Saint Paul a formulé l'idée et Calvin l'a développée : de toute éternité la damnation est adjugée à un nombre incalculable d'hommes, et ce merveilleux plan universel a été élaboré ainsi pour que la gloire de Dieu puisse s'y manifester : le ciel et l'enfer et l'humanité devraient donc exister — pour satisfaire la vanité de Dieu ! Quelle vanité cruelle et insatiable a dû flamber dans l'âme de celui qui a été le premier, ou le second, à imaginer cela ! — Paul est donc malgré tout resté Saul, — le *persécuteur de Dieu*.

86. Socrate.

Si tout va bien il viendra un temps, où, pour progresser dans la voie de la morale et de la raison, plutôt que la Bible, on prendra entre les mains les *Dits mémorables de Socrate* et où l'on considérera Montaigne et Horace comme des initiateurs et des guides pour l'intelligence de ce sage médiateur, le plus simple et le plus impérissable de tous, Socrate. En lui convergent les voies des différentes règles philosophiques, qui sont en somme les règles des différents tempéraments, fixées par la raison et l'habitude, toutes ayant le sommet tourné vers la joie de vivre et la joie que l'on prend à son propre moi ; d'où l'on voudrait conclure que ce que Socrate a eu de plus particulier ce fut sa participation à tous les tempéraments. — Socrate est supérieur au fondateur du christianisme par sa joyeuse façon d'être sérieux et par cette *sagesse pleine d'enjouement* qui est le plus bel état d'âme de l'homme. De plus sa raison était supérieure.

87. Apprendre à bien écrire.

Le temps où l’on parlait bien est passé, parce que l’époque de la civilisation des villes n’est plus. La dernière limite qu’Aristote traçait à une grande ville — le héraut devait pouvoir se faire entendre devant tous les citoyens assemblés, — cette limite nous est indifférente, de même que les communes urbaines, car nous voulons nous rendre intelligibles même au delà des peuples. C’est pourquoi chacun de ceux qui ont de bonnes idées européennes doit apprendre à *écrire bien et de mieux en mieux :* cela ne sert de rien qu’il soit né même en Allemagne, en Allemagne où l’on considère que c’est un privilège national de mal écrire. Mais mieux écrire signifie en même temps penser mieux ; découvrir des choses qui sont de plus en plus dignes d’être communiquées et savoir vraiment les communiquer ; être traduisible dans la langue des voisins ; se rendre accessible à la compréhension de ces étrangers qui apprennent notre langue ; faire en sorte que tout ce qui est bien devienne universel et que tout devienne libre pour les hommes libres ; *préparer* enfin cet état de choses encore lointain où les bons Européens s’attelleront à leur tâche grandiose : la direction et la surveillance de la civilisation universelle sur la terre. — Celui qui prêche le contraire et qui ne se préoccupe pas de bien écrire et de bien lire — ces deux vertus grandissent et diminuent en même temps — celui-là indique en effet aux peuples la voie qui les fera devenir de plus en plus *nationaux* : il augmente la maladie de ce siècle et s’oppose en ennemi aux bons Européens, aux esprits libres.

88. L’école du meilleur style.

L’école du style peut être, *d’une part*, l’école qui enseigne à trouver l’expression grâce à quoi l’on peut transporter tous les états d’âme sur les lecteurs et les auditeurs ; ensuite l’école qui enseigne à découvrir l’état d’âme que l’on *désire* le plus chez l’homme, dont on voudrait par conséquent la transmission : je veux dire l’état d’âme où se trouve l’homme profondément ému, l’homme d’esprit joyeux, lucide et droit qui a surmonté les passions. Ce sera là l’école du meilleur style : il correspond à l’homme bon.

89. Prendre garde à l’allure.

L’allure des phrases indique si l’auteur est fatigué ; chaque expression peut encore séparément être forte et bonne, parce qu’elle fut trouvée autrefois : alors que l’idée prit naissance chez l’auteur. Il en est très souvent ainsi chez Gœthe qui dicta trop souvent lorsqu’il était fatigué.

90. Déjà et encore.

A : La prose allemande est encore très jeune : Gœthe croit que c’est Wieland qui fut son père. — B : Si jeune et déjà si laide ! — C : Mais, si je suis bien informé, l’évêque Ulphilas écrivit déjà en prose allemande ; elle a donc déjà près de quinze cents ans. — B : Si vieille et encore si laide !

91. Allemand original.

La prose allemande, ne s’étant pas formée selon un modèle, peut être considérée comme une production originale du goût allemand, et pourrait servir d’indication aux zélés promoteurs d’une culture originale allemande dans l’avenir, pour leur apprendre, par exemple, quel aspect aurait, sans imitation de modèles, un véritable costume allemand, une société allemande, une installation d’appartement allemande, un dîner allemand. — Quelqu’un qui avait longtemps réfléchi à ces perspectives finit par s’écrier plein de terreur : « Mais, au nom du ciel ! peut-être *possédons*-nous déjà cette culture originale, — on n’aime seulement pas à en parler ! »

92. Livres interdits.

Ne jamais rien lire de ce qu’écrivent ces arrogants polymathes et esprits brouillons qui possèdent le plus horrible travers, celui du paradoxe logique : ils emploient les formes *logiques* justement aux endroits où tout est impertinemment improvisé et échafaudé dans le néant. (« Donc » veut dire chez eux « imbécile de lecteur, pour toi il n’y a pas de « donc », — mais seulement pour moi » — à quoi il faut répondre : « imbécile d’écrivain, pourquoi écris-tu donc ? »)

93. Montrer de l’esprit.

Chacun de ceux qui veulent *montrer* de l’esprit laisse entendre qu’il est aussi richement pourvu du contraire. Ce travers de certains Français spirituels, qui consiste à ajouter à leurs meilleures saillies un trait de *dédain*, a son origine dans le désir de se faire passer pour plus riches qu’ils ne sont : ils veulent prodiguer avec nonchalance, fatigués en quelque sorte des continuelles offrandes, puisées dans les greniers trop pleins.

94. Littérature allemande et française.

Le malheur des littératures allemandes et françaises, des cent dernières années, vient de ce que les Allemands sont sortis trop tôt de l’école des Français — tandis que plus tard les Français sont allés trop tôt à l’école des Allemands.

95. Notre prose.

Aucun des peuples civilisés actuels n’a une aussi mauvaise prose que le peuple allemand ; et, si des Français spirituels et délicats disent : il n’y a pas de prose allemande, il ne faudrait en somme pas s’en formaliser, vu que cela est dit avec des intentions plus aimables que nous ne le méritons. Si l’on cherche une raison à cela on finit par faire la découverte étrange que l’*Allemand ne connaît que la prose improvisée* et qu’il ne se doute pas qu’il en existe une autre. Il trouve presque incompréhensible qu’un Italien puisse dire que la prose est plus difficile que le vers, dans la même mesure où la représentation de la beauté nue est plus difficile, pour le sculpteur, que celle de la beauté vêtue. Le vers, le tableau, le rythme et la rime demandent un effort honnête — c’est ce que l’Allemand comprend lui aussi, et il n’est pas tenté d’attribuer à l’improvisation une valeur particulièrement supérieure. Mais travailler à une page de prose comme à une statue ? — Il a l’impression d’entendre raconter quelque chose qui se passe dans un pays fabuleux.

96. Le grand style.

Le grand style naît lorsque le beau remporte la victoire sur l’énorme.

97. Éviter.

On ne sait pas en quoi consiste, chez les esprits distingués, la délicatesse de l’expression et du tour de phrase, avant de pouvoir dire sur quel mot tout écrivain médiocre serait tombé inévitablement, s’il avait voulu exprimer la même chose. Tous les grands artistes s’entendent à éviter, à se faufiler en conduisant leur char, — mais ils ne vont jamais jusqu’à verser.

98. Quelque chose comme du pain.

Le pain neutralise le goût des autres aliments, il l’efface ; c’est pourquoi il fait partie de tous les repas. Dans toutes les œuvres d’art il faut qu’il y ait quelque chose comme du pain, pour que celles-ci puissent réunir des effets différents : des effets qui, s’ils se succédaient immédiatement sans un de ces repos et arrêts momentanés, épuiseraient rapidement et provoqueraient de la répugnance : ce qui rendrait un *long* repas de l’art impossible.

99. Jean Paul.

Jean Paul savait beaucoup de choses, mais ne possédait pas de science ; il s’entendait à toutes sortes d’artifices dans les arts, mais il ne possédait pas d’art ; il n’y avait à peu près rien qu’il trouvât insipide, mais il n’avait pas de goût ; il possédait du sentiment et du sérieux, mais lorsqu’il voulait y faire goûter, il versait là-dessus un insupportable torrent de larmes ; il avait même de l’esprit, mais malheureusement beaucoup trop peu pour son avidité : c’est pourquoi il poussait ses lecteurs au désespoir justement par son manque d’esprit. En somme il n’était pas autre chose qu’une mauvaise herbe bariolée et d’une odeur violente qui se mettait à pousser d’un jour à l’autre dans les sillons féconds et précieux de Schiller et de Gœthe : c’était un bonhomme convenable et pourtant un homme fatal — la fatalité en robe de chambre.

100. Savoir aussi goûter le contraste.

Pour goûter une œuvre du passé comme la sentaient les contemporains de celle-ci, il faut avoir sur la langue le goût qui régnait alors, un goût dont elle se différenciait.

101. Auteurs à l’esprit de vin.

Certains écrivains ne sont ni esprit ni vin, mais esprit de vin : ils peuvent s’enflammer et donnent de la chaleur.

102. Le sens médiateur.

Le sens du goût qui est le véritable sens médiateur a souvent décidé les autres sens à partager ses opinions sur les choses et leur a inspiré ses lois et ses habitudes. On peut s’éclairer à table sur les plus subtils secrets des arts : il suffit d’observer ce qui a du goût, à quel moment on sent ce goût, quel goût cela est et si on le sent longtemps.

103. Lessing.

Lessing possède une vertu vraiment française, et en tant qu’écrivain, c’est aussi lui qui s’est le plus appliqué à suivre les modèles français : il s’entend à bien étaler et ordonner ses denrées intellectuelles dans la montre. Sans cet *art* véritable, ses pensées, tout comme l’objet de ses pensées, seraient demeurées passablement dans l’ombre et sans que le dommage général soit bien grand. Mais il y a eu beaucoup de gens qui ont pris des leçons dans son *art* (surtout les dernières générations de savants allemands) et un grand nombre y a pris plaisir. — Il était inutile, cependant, que ceux qui ont profité de Lessing lui empruntassent, comme cela est arrivé si souvent, ce ton désagréable dans son mélange de combativité et de bravoure honnête. — On est maintenant d’accord sur le « poète lyrique » Lessing : on finira par le devenir sur le « dramaturge ». —

104. Lecteurs que l’on ne désire pas.

Combien un auteur est tourmenté par ces braves gens à l’âme épaisse et maladroite qui, chaque fois qu’ils se heurtent quelque part, ne manquent pas de tomber et de se faire mal.

105. Idées de poètes.

Les idées véritables chez les vrais poètes sont toujours voilées, comme les Égyptiennes : seul l’*œil* profond de la pensée regarde librement par-dessus le voile. — Les idées de poètes ne valent pas autant, en moyenne, qu’elles en ont l’air : c’est qu’il faut payer aussi le voile et sa propre curiosité.

106. Écrivez simplement et utilement.

Les transitions, les détails, la variété des couleurs dans les passions — tout cela nous en faisons grâce à l’auteur, parce que nous l’apportons avec nous et que nous l’en faisons profiter, pour peu qu’il nous dédommage de quelque façon que ce soit.

107. Wieland.

Wieland a écrit l’allemand mieux que n’importe qui, et, dans la perfection et l’imperfection, il y a gardé sa maîtrise (sa traduction des lettres de Cicéron et celle de Lucien sont les meilleures traductions allemandes) ; mais ses idées ne nous donnent plus à réfléchir. Nous supportons ses moralités joyeuses tout aussi peu que ses joyeuses immoralités : toutes deux sont inséparables. Les hommes qui y prenaient plaisir étaient certainement, au fond, des hommes meilleurs que nous, — mais ils étaient aussi passablement plus lourds, ce qui fait qu’ils eurent *besoin* d’un pareil écrivain. *Gœthe* n’était pas nécessaire aux Allemands, c’est pourquoi ils ne savent pas qu’en faire. Étudiez à ce point de vue les meilleurs parmi nos hommes d’État et nos artistes : tous, ils n’ont pas eu Gœthe comme éducateur, — ils ne *pouvaient* pas l’avoir comme tel.

108. Fêtes rares.

De la concision solide, du calme et de la maturité, — quand tu trouveras ces qualités réunies chez un auteur, arrête-toi et célèbre une grande fête au milieu du désert : il se passera du temps avant que tu n’éprouves de nouveau un aussi grand plaisir.

109. Le trésor de la prose allemande.

Si l’on fait abstraction des *Œuvres* de Gœthe et surtout des *Entretiens* de Gœthe avec Eckermann, le meilleur livre allemand qu’il y ait : que reste-t-il en somme de la littérature allemande en prose qui méritât d’être relu sans cesse ? Les *Aphorismes* de Lichtenberg, le premier livre de l’*Histoire de ma vie* de Jung-Stilling, l’*Arrière-Saison* d’Adalbert Stifter et les *Gens de Sildwyla* de Gottfried Keller, — et avec cela nous sommes provisoirement au bout du rouleau.

110. Style écrit et style parlé.

L’art d’écrire demande avant tout des *équivalents* pour les moyens d’expression qui sont seuls à la portée de celui qui parle : donc pour les gestes, l’accent, le ton, le regard. C’est pourquoi le style écrit est tout autre chose que le style parlé et quelque chose de bien plus difficile : — il veut, avec des moyens moindres, se rendre aussi expressif que celui-ci. Démosthène tint ses discours autrement que nous ne les lisons : il les a refaits pour qu’ils puissent être lus. — Dans le même but, les discours de Cicéron devraient d’abord être démosthénisés : maintenant on y trouve encore beaucoup plus de vestiges du *forum* romain que le lecteur ne peut en supporter.

111. Citer avec prudence.

Les jeunes auteurs ne savent pas que les bonnes expressions et les bonnes idées ne se présentent bien que parmi leurs semblables et qu'une excellente citation peut anéantir des pages entières et même tout un livre, lorsque l'on avertit le lecteur en ayant l'air de lui dire : « Prends garde, je suis la pierre précieuse et autour de moi il y a du plomb, du plomb gris et misérable. » Chaque mot, chaque pensée ne veut vivre que dans *sa société :* ceci est la morale du style choisi.

112. Comment doit-on dire les erreurs ?

On peut discuter pour savoir s’il est plus nuisible de mal exprimer les erreurs, ou de les exprimer aussi bien que les meilleures vérités. Il est certain que dans le premier cas elles nuisent au cerveau d’une double manière et qu’il est plus difficile de les en extirper ; mais il est certain qu’elles agissent avec moins de certitude que dans le second cas : elles sont moins contagieuses.

113. Restreindre et agrandir.

Homère a réduit et amoindri l’étendue du sujet, mais il a amplifié et fait sortir d’elles-mêmes les différentes scènes — et c’est ainsi que, plus tard, procédèrent toujours à nouveau les poètes tragiques : chacun saisit le sujet dans des fragments encore plus *petits* que son prédécesseur, mais chacun aboutit à une floraison plus riche encore, dans les limites strictes de ces paisibles haies de jardin.

114. La littérature et la morale s’expliquent.

On peut montrer, à l’exemple de la littérature grecque, quelles sont les forces qui font s’épanouir l’esprit grec, comment il entra dans différentes voies et ce qui finit par le rendre faible. Tout cela donne une image de ce qui s’est en somme passé avec la moralité grecque et de ce qui se passera avec toute autre morale : comment elle commença par être une contrainte, montrant d’abord de la dureté, puis devenant peu à peu plus douce, comment se forma enfin le plaisir que procurent certaines actions, certaines conventions et certaines formes, et, sortant de là, encore un penchant à l’exercice exclusif et la possession unique de celles-ci : comment la voie s’emplit et se comble de compétiteurs, comment arrive la satiété, comment on recherche de nouveaux objets de lutte et d’ambition, comment on en éveille d’anciens à la vie, comment le spectacle se répète, comment les spectateurs se fatiguent du spectacle, parce que dès lors tout le cercle semble être parcouru — et alors survient un repos, un arrêt dans la respiration : les rivières se perdent dans le sable. C’est la fin, ou du moins *une* fin.

115. Quelles sont les contrées qui réjouissent d’une façon durable.

Cette contrée possède des traits significatifs pour un tableau, mais je ne puis saisir la formule pour l’exprimer ; comme ensemble elle est insaisissable pour moi. Je remarque que tous les paysages qui me plaisent d’une façon durable contiennent, sous leur diversité, une simple figure de lignes géométriques. Sans un pareil substratum mathématique, aucune contrée ne devient pour l’œil un régal artistique. Et peut-être cette règle permet-elle une application symbolique à l’homme.

116. Lire à haute voix.

Pour faire la lecture il faut savoir *déclamer* : on doit partout appliquer des couleurs pâles, mais il faut déterminer le degré de pâleur conformément à un tableau fondamental aux couleurs pleines et profondes qui toujours flotte devant vos yeux et vous dirige, c’est-à-dire d’après la façon dont on *déclamerait* les mêmes passages : il faut donc être à même de le faire.

117. Le sens dramatique.

Celui qui ne possède pas les quatre sens de l’art cherche à comprendre toute chose avec le cinquième sens, qui est le plus grossier : c’est le sens dramatique.

118. Herder.

Herder est loin d'être ce qu'il voulait faire croire qu'il était (et ce qu'il désirait croire lui-même) ; il n'est pas un grand penseur et un grand inventeur, il n'est pas un terrain nouveau et fécond avec une puissance vierge et inutilisée. Mais il possédait au plus haut degré le flair de ce qui allait venir, il voyait et cueillait les primeurs des saisons plus tôt que tous les autres et ceux-ci pouvaient alors croire que c'était lui qui les avait fait pousser : son esprit était sans cesse aux aguets entre le clair et l'obscur, le vieux et le jeune. Partout où des passages, des renfoncements, des bouleversements indiquaient l'existence de sources intérieures, l'inquiétude du printemps l'agitait, mais lui-même n'était pas le printemps ! — Il s'en doutait bien de temps en temps et ne voulait pas se l'avouer à lui-même, lui le prêtre ambitieux qui aurait tant aimé être le pape des esprits de son temps ! Ce fut là sa souffrance : il semble longtemps avoir vécu en prétendant de plusieurs royaumes de l'esprit et même d'un empire universel et il avait ses partisans qui croyaient en lui : le jeune Gœthe était parmi eux. Mais partout où l'on finissait par distribuer véritablement des couronnes, il s'en allait les mains vides. Kant, Gœthe et ensuite les premiers véritables historiens et philologues allemands lui enlevèrent ce qu'il croyait s'être réservé, — mais sans qu'il crût parfois à cette priorité dans le silence et le secret de lui-même. C'est justement lorsqu'il doutait de lui-même qu'il aimait à se draper dans la dignité et l'enthousiasme : et ce manteau devait souvent cacher bien des choses, et aussi le duper et le consoler lui-même. Il possédait véritablement de l'enthousiasme et de l'ardeur, mais son ambition était beaucoup plus grande que tout cela. Cette ambition avivait le feu et il se mettait à flamber, à crépiter et à fumer — le *style* de Herder flambe, crépite et fume, — mais il désirait la grande flamme et celle-ci ne venait jamais ! Il ne pouvait s'asseoir à la table des créateurs véritables : et son ambition ne lui permettait pas de se placer humblement parmi

ceux qui jouissent simplement. C’est pourquoi il fut un hôte inquiet qui goûtait d’avance tous les mets intellectuels que pendant un demi-siècle les Allemands ramassèrent dans tous les mondes et dans tous les temps. Jamais totalement rassasié et heureux, Herder était, de plus, trop souvent malade : alors la jalousie s’asseyait parfois à son chevet et l’hypocrisie, elle aussi, lui rendait visite. Il gardait une allure de contrainte et semblait rongé par une blessure. Plus qu’aucun de ceux que l’on appelle nos « classiques », il manquait d’une brave et simple virilité.

119. Odeur des mots.

Chaque mot a son odeur : il y a une harmonie et une dissonance des parfums, donc aussi des mots.

120. Le style cherché.

Le style trouvé est une offense pour l’ami du style cherché.

121. Promesse solennelle.

Je ne veux plus lire un auteur chez qui l’on remarque qu’il a voulu faire un livre. Je ne lirai plus que ceux dont les idées devinrent inopinément un livre.

122. La convention artistique.

Ce qu’a écrit Homère est convention aux trois quarts, et il en est ainsi de presque tous les artistes grecs, qui n’avaient aucune raison de s’adonner à la rage d’originalité qui est le propre des modernes. Ils n’avaient nulle crainte du conventionnel, c’était là un moyen pour entrer en communion avec leur public. Car les conventions sont des procédés pour l’entendement de l’auditeur, une langue commune péniblement apprise, au moyen de quoi l’artiste peut véritablement se communiquer. Surtout lorsque, comme les poètes et les musiciens grecs, il veut être *immédiatement* victorieux avec son œuvre d’art — étant habitué à lutter publiquement avec un ou deux rivaux —, c’est aussi la première condition pour être *compris immédiatement* : ce qui n’est possible que par la convention. Ce que l’artiste invente au delà de la convention, il l’ajoute de son propre chef et il s’y risque lui-même, au meilleur cas avec ce succès d’avoir *créé* une nouvelle convention. Généralement ce qui est original est regardé avec étonnement, parfois même adoré, mais rarement compris ; vouloir échapper avec opiniâtreté à la convention, c’est vouloir ne pas être compris. À quoi vise donc la folie d’originalité des temps modernes ?

123. Affectation de la science chez les artistes.

Schiller croyait, avec quelques autres artistes allemands, que lorsque l'on a de l'esprit on a le droit de se livrer à l'*improvisation* sur toutes sortes de sujets difficiles. Nous avons donc ses compositions en prose — à tous les points de vue un modèle pour montrer la façon dont il ne faut pas s'attaquer aux questions scientifiques de l'esthétique et de la morale, — et aussi un danger pour les jeunes lecteurs qui, dans leur admiration pour le poète Schiller, n'ont pas le courage d'estimer peu le penseur et l'écrivain Schiller. La tentation qui s'empare si facilement de l'artiste, tentation pardonnable entre toutes, de passer une fois, lui aussi, sur une prairie qui lui est interdite et de dire son mot dans la science — car le plus brave trouve parfois son métier et son atelier insupportables — cette tentation est si forte chez l'artiste qu'il veut montrer à tout le monde ce que personne n'a besoin de voir, à savoir : que son petit « pensoir » est étroit et désordonné, — qu'importe ! il n'y habite pas ! — que les greniers de son savoir sont vides, à moitié pleins de fatras — pourquoi non ? l'enfant-artiste s'en accommode même fort bien —, et surtout que, pour les plus faciles pratiques de la méthode scientifique, familières même aux commençants, ses membres sont trop peu exercés et pas assez agiles — et de cela aussi il n'a certainement pas besoin d'avoir honte ! — Par contre il déploie parfois un art considérable à *imiter* tous les défauts, tous les travers et les mauvaises habitudes savantes que l'on trouve dans la corporation scientifique, avec l'idée que cela fait partie, sinon du sujet lui-même, du moins de l'apparence du sujet ; et c'est là précisément ce qu'il y a de réjouissant dans de pareils écrits d'artiste : l'artiste y fait sans le vouloir ce qui est en somme son métier : *parodier* les natures scientifiques étant inartistiques. Vis-à-vis de la science, il ne devrait pas prendre d'autre position que la parodie, du moins en tant qu'il est artiste et rien qu'artiste.

124. L’idée de Faust.

Une petite couturière est séduite et plongée dans le malheur ; un grand savant des quatre facultés est le malfaiteur. Il y a certainement quelque chose là-dessous ! Car cette histoire n’a rien de naturel. Sans l’aide du diable en personne, le grand savant ne serait pas arrivé à ses fins. — Serait-ce là vraiment la plus grande « pensée tragique » allemande, comme on entend dire parmi les Allemands ? — Pour Gœthe, cependant, cette pensée avait quelque chose de trop épouvantable ; son cœur compatissant ne pouvait faire autrement que de transporter la petite couturière, « la bonne âme qui ne s’est oubliée qu’une seule fois », après sa mort involontaire, dans le voisinage des saints ; et il parvint même, par un mauvais tour que l’on joue au diable, au moment décisif, à faire entrer au ciel le grand savant alors qu’il en était temps encore, lui « l’homme bon » à l’« instinct obscur » : — en sorte que là-haut au ciel les amants se retrouvent. — Gœthe disait une fois que pour les sujets véritablement tragiques sa nature avait été trop conciliante.

125. Y a-t-il des classiques allemands ?

Sainte-Beuve remarque une fois que la manière de certaines littératures ne s'accorde pas du tout avec le mot « classique » : il ne viendrait par exemple à l'idée de personne de parler de « classiques allemands ». — Que disent de cela nos libraires allemands qui sont en train d'ajouter aux cinquante classiques allemands, à qui nous devons déjà croire, cinquante nouveaux classiques ? Il semble presque qu'il suffirait simplement d'être mort depuis trente ans et de s'étaler publiquement comme une proie offerte à tous pour entendre soudain la trompette de résurrection qui vous sacre classique ! Et cela dans un temps et au milieu d'un peuple où, des six grands ancêtres de la littérature, cinq sont en train de vieillir incontestablement ou ont même déjà vieilli, — sans que ce temps et ce peuple aient précisément besoin d'avoir honte de *cela !* Car ces écrivains ont cédé la place aux *forces* de ce temps, — il suffit d'y songer en toute équité ! — Comme je l'ai indiqué, je fais abstraction de Gœthe, il appartient à une catégorie supérieure de littératures qui est au-dessus des « littératures nationales » : c'est pourquoi la vie, la nouveauté, la caducité n'entrent pas en ligne de compte dans ses rapports avec sa *nation*. Il n'a vécu que pour le petit nombre et c'est pour le petit nombre qu'il vit encore : pour la plupart des gens il n'est qu'une fanfare de vanité qu'on souffle de temps en temps au delà des frontières allemandes. Gœthe fut non seulement un homme bon et grand, mais encore une *culture*. Dans l'histoire des Allemands, il est un incident sans conséquences : qui pourrait par exemple découvrir dans la politique allemande des soixante-dix dernières années une influence quelconque de Gœthe ! (tandis que Schiller a certainement travaillé à cette histoire et peut-être un peu Lessing.) Mais que dire de ces cinq autres ! Klopstock vieillit déjà de son vivant d'une façon très vénérable, et si foncièrement que le livre réfléchi de ses années de vieillesse, sa *République des Savants*, n'a été jusqu'aujourd'hui prise au sérieux par personne. Herder eut le malheur d'écrire des

ouvrages qui étaient toujours trop neufs ou déjà vieillis ; pour les esprits plus subtils et plus forts (comme pour Lichtenberg), l'œuvre principale de Herder, ses *Idées sur l'histoire de l'humanité*, par exemple, avait quelque chose de suranné dès son apparition. Wieland qui, abondamment, avait vécu et engendré la vie, prévint, en homme avisé, la diminution de son influence par la mort. Lessing subsiste peut-être encore aujourd'hui — mais parmi les savants jeunes et toujours plus jeunes ! Et Schiller est sorti maintenant des mains des jeunes gens pour tomber dans celles des petits garçons, de tous les petits garçons allemands ! C'est, pour un livre, une façon connue de vieillir, que de descendre à des âges de moins en moins mûrs. — Et qu'est-ce qui a refoulé ces cinq écrivains, de sorte qu'ils ne sont plus lus par les hommes laborieux d'une instruction solide ? Le goût meilleur, la réflexion plus mûre, la plus grande estime du vrai et du véritable : c'est-à-dire des vertus qui ont été *implantées* de nouveau en Allemagne par ces cinq, précisément (et par dix ou vingt autres, moins éclatants), et qui maintenant, en forêt somptueuse, étendent sur leur propre tombe l'ombre de la vénération, et aussi un peu de l'ombre de l'oubli. — Mais les *classiques* ne sont pas les *planteurs* des vertus intellectuelles ou littéraires, ils sont l'*accomplissement* et les plus hauts sommets de ces vertus, qui continuent à s'élever au-dessus des peuples, lors même que ceux-ci périraient : car ils sont plus légers, plus libres et plus purs qu'eux. On peut imaginer un état supérieur de l'humanité, où l'Europe des peuples aura sombré dans l'oubli du passé, mais où l'Europe *vivra* encore dans trente volumes très anciens et qui ne vieilliront jamais : dans les classiques.

126. Intéressant, mais point beau.

Cette contrée cache sa signification, mais elle en a une que l’on aimerait deviner : partout où je regarde, je lis des mots et des indications de mots, mais je ne sais pas où commence la phrase qui résout l’énigme de toutes ces indications, et je gagne un torticolis à essayer vainement de lire, en commençant par tel côté ou par tel autre.

127. Contre les novateurs du langage.

Faire des néologismes ou des archaïsmes dans le langage, préférer le rare et l’étrange, viser à la richesse des expressions plutôt qu’à la restriction, c’est toujours le signe d’un goût qui n’a pas encore atteint sa maturité ou qui est déjà corrompu. Une noble pauvreté, mais, dans un domaine sans apparence, une liberté de maître, c’est ce qui distingue, en Grèce, les artistes du discours : ils veulent posséder *moins* que ne possède le peuple, — car c’est le peuple qui est le plus riche en choses anciennes et nouvelles — mais ce peu, ils veulent le posséder *mieux*. On en a vite fini d’énumérer leurs archaïsmes et leurs étrangetés, mais l’admiration est sans borne si l’on a de bons yeux pour voir la façon légère et douce dont ils approchent ce qu’il y a de quotidien et de très usé en apparence, dans les mots et les tours de phrase.

128. Les auteurs tristes et les auteurs graves.

Celui qui couche sur le papier ce qu’il *souffre* devient un auteur triste : mais il devient un auteur grave s’il nous dit ce qu’il a *souffert* et pourquoi il se repose maintenant dans la joie.

129. Santé du goût.

D’où vient que la santé ne soit pas aussi contagieuse que la maladie, ceci d’une façon générale et surtout en matière de goût ? Ou bien y a-t-il des épidémies de santé ?

130. Résolution.

Ne plus lire un livre qui, aussitôt qu’il est né, a été baptisé (avec de l’encre).

131. Corriger la pensée.

Corriger le style — c’est corriger la pensée et rien de plus ! — Celui qui n’en convient pas du premier coup ne pourra jamais en être persuadé.

132. Livres classiques.

Le côté le plus faible de tout livre classique c’est qu’il est trop écrit, dans la langue maternelle de son auteur.

133. Mauvais livres.

Le livre doit crier après la plume, l’encre et la table de travail : mais généralement c’est la plume, l’encre et la table de travail qui crient après le livre. C’est pourquoi de nos jours les livres sont si peu de chose.

134. Présence des sens.

Le public, en réfléchissant à des tableaux, devient poète, mais quand il réfléchit à des poèmes, il devient observateur. Au moment où l’artiste fait appel au public il manque généralement du *sens* véritable, donc non point de présence d’esprit, mais de présence des sens.

135. Idées choisies.

Le style choisi d’une époque prééminente trie non seulement les mots, mais encore les idées, — et il cherche, tant les mots que les idées, dans ce qui est *usuel* et *dominant :* les idées risquées et trop neuves répugnent tout autant au goût mûr que les images et les expressions neuves et audacieuses. Plus tard ces deux choses — l’idée choisie et le mot choisi — sentent facilement la médiocrité, parce que l’odeur particulière s’y perd vite et qu’on n’y sent plus que le banal et le quotidien.

136. Cause principale de la corruption du style.

Vouloir montrer plus de sentiment pour une chose qu’on n’en *possède* réellement détruit le *style*, dans la langue et dans les arts. Tout grand art possède plutôt le penchant contraire : pareil à tout homme d’une réelle valeur morale, il voudra arrêter le sentiment en route et ne pas le laisser aller *tout à fait* jusqu’au bout. Cette pudeur de la demi-visibilité du sentiment est, par exemple, le plus admirablement observée chez Sophocle ; et elle semble transfigurer les traits du sentiment, lorsque celui-ci se montre lui-même plus sobre qu’il ne l’est.

137. Pour excuser les stylistes lourds.

Ce qui est dit légèrement tombe rarement dans l’oreille avec son poids véritable, — mais c’est la faute à l’oreille mal disciplinée, qui, éduquée par ce que l’on a appelé jusqu’à présent la musique, a dû négliger l’école des harmonies supérieures, c’est-à-dire du *discours*.

138. Perspective à vol d’oiseau.

Voici des torrents qui se précipitent de plusieurs côtés dans un gouffre : leur mouvement est si impétueux et entraîne l’œil avec tant de force que les versants de la montagne, nus ou boisés, ne semblent pas s’incliner, mais *couler* dans les profondeurs. Devant ce spectacle, on éprouve les angoisses de l’attente, comme si derrière tout cela se cachait quelque chose d’hostile qui pousserait à la fuite et dont l’abîme seul pourrait nous protéger. Il n’est pas possible de peindre cette contrée, à moins que l’on ne plane au-dessus d’elle, dans l’air libre, comme un oiseau. Ce que l’on appelle la perspective à vol d’oiseau n’est donc pas ici le bon plaisir de l’artiste, mais le seul procédé possible.

139. Comparaisons hasardeuses.

Lorsque les comparaisons hasardeuses ne sont pas la preuve de la malice d’un écrivain, elles sont la preuve de son imagination épuisée. Mais dans tous les cas elles témoignent de son mauvais goût.

140. Danser dans les chaînes.

En face de chaque artiste, poète ou écrivain grec il faut se demander : quelle est la *nouvelle* contrainte qu'il s'impose et qu'il rend séduisante aux yeux de ses contemporains (pour trouver ainsi des imitateurs) ? Car ce que l'on appelle « invention » (sur le domaine métrique par exemple) est toujours une de ces entraves que l'on se met à soi-même. « Danser dans les chaînes » : regarder les difficultés en face, puis étendre dessus l'illusion de la facilité, — c'est là le tour de force qu'ils veulent nous montrer. Chez Homère déjà on remarque une série de formules transmises et de règles dans le récit épique, *au milieu desquelles* il lui fallut danser : et lui-même ajouta, de son propre chef, de nouvelles conventions pour ceux qui allaient venir. Ce fut là l'école éducatrice des poètes grecs : se laisser imposer d'abord, par les poètes précédents, une contrainte multiple ; puis ajouter l'invention d'une contrainte nouvelle, s'imposer cette contrainte et la vaincre avec grâce : afin que soient remarquées et admirées la contrainte et la victoire.

141. Ampleur des écrivains.

La dernière chose qui vient à un bon écrivain, c’est l’ampleur ; celui qui l’apporte avec lui ne sera jamais un bon écrivain. Les plus nobles chevaux de course sont maigres, jusqu’à ce qu’ils puissent se *reposer* de leurs victoires.

142. Héros essoufflés.

Les poètes et les artistes qui souffrent d’étroitesse dans les sentiments font haleter leurs héros le plus longtemps : ils ne s’entendent pas à respirer facilement.

143. Les demi-aveugles.

Le demi-aveugle est l’ennemi né de tous les écrivains qui se laissent aller. Quelle colère le prend en fermant un livre où il s’est aperçu que l’auteur a besoin de cinquante pages pour faire part de cinq idées : il est furieux d’avoir mis en danger, presque sans récompense, ce qui lui reste d’yeux. — Un demi-aveugle disait un jour : *Tous* les auteurs se sont laissé aller. — « Le Saint-Esprit aussi ? » — Le Saint-Esprit aussi. Mais il en avait le droit ; il écrivait pour ceux qui étaient complètement aveugles.

144. Le style de l’immortalité.

Thucydide tout aussi bien que Tacite — en élaborant leurs œuvres, ont songé à l’immortalité : si on ne le savait pas d’une autre manière cela se devinerait déjà à leur style. L’un croyait donner de la durée à ses idées en les réduisant par l’ébullition, l’autre en y mettant du sel ; et tous deux, semble-t-il, ne se sont pas trompés.

145. Contre les images et les symboles.

Avec les images et les symboles on persuade, mais on ne démontre pas. C’est pourquoi, dans le domaine de la science, on a une telle terreur des images et des symboles ; car ici l’on ne veut précisément *pas* ce qui convainc et rend vraisemblable, on provoque, au contraire, la plus froide méfiance, rien que par la façon de s’exprimer et la nudité des murs, parce que la méfiance est la pierre de touche pour l’or de la certitude.

146. Se garder.

En Allemagne, celui qui ne possède pas un savoir profond devra bien se garder d’écrire. Car le *bon* Allemand ne dit pas : « il est ignorant », mais « il est d’un caractère douteux ». — Cette conclusion hâtive fait d’ailleurs honneur aux Allemands.

147. Squelettes tatoués.

Les squelettes tatoués, ce sont les auteurs qui aimeraient remplacer ce qui leur manque de chair par des couleurs artificielles.

148. Le style grandiloquent et ce qui lui est supérieur.

On apprend plus facilement à écrire avec grandiloquence qu’à écrire légèrement et simplement. Les raisons de cela se perdent dans le domaine moral.

149. Sébastien Bach.

Lorsque l’on n’écoute pas la musique de Bach en connaisseur accompli et sagace du contre-point et de toutes les manières du style de la fugue, lorsque l’on se prive ainsi d’une véritable jouissance artistique, on l’écoutera tout autrement, avec l’état d’esprit d’un homme (pour employer avec Gœthe une expression magnifique) qui eût été présent au moment où *Dieu créa le monde*. C’est-à-dire que l’on sentira alors qu’il y a là quelque chose de grand qui est dans son devenir, mais qui n’est pas encore : notre *grande* musique moderne. Elle a déjà vaincu le monde en remportant la victoire sur l’Église, les nationalités et le contrepoint. Dans Bach il y a encore trop de christianisme cru, de germanisme cru, de scolastique crue ; il se trouve au seuil de la musique européenne (moderne), mais de là il tourne son regard vers le moyen âge.

150. Hændel.

Hændel, lorsqu'il composait sa musique, était brave, novateur, vrai, puissant ; il se tournait vers un héroïsme semblable à celui dont un peuple est capable, — mais, lorsqu'il s'agissait d'achever son travail, il était souvent plein de contrainte, de froideur et même de dégoût de soi ; alors il se servait de quelques méthodes éprouvées dans l'exécution, il se mettait à écrire vite et beaucoup et était trop heureux d'en avoir fini, — mais ce n'était pas un contentement pareil à celui de Dieu et d'autres créateurs, au soir de leur journée féconde.

151. Haydn.

Si la génialité peut s’allier à la nature d’un homme simplement *bon,* Haydn a possédé cette génialité. Il va jusqu’à la frontière que la moralité trace à l’intelligence ; il ne fait que de la musique qui n’a pas de « passé ».

152. Beethoven et Mozart.

La musique de Beethoven apparaît souvent comme une *contemplation* profondément émue à l'audition d'un morceau que l'on croyait perdu depuis longtemps, c'est « l'innocence dans les sons », une musique *au sujet* de la musique. La chanson du mendiant ou de l'enfant des rues, les motifs traînants des Italiens en voyage, les airs de danse des auberges de village ou des nuits de Carnaval, voilà les sources d'inspiration où Beethoven découvre ses « mélodies », il les amasse comme une abeille, en saisissant çà et là une note ou une courte suite. Ce sont pour lui des *souvenirs* transfigurés d'un « monde meilleur » : semblables à ce que Platon imaginait au sujet des idées. — Mozart est dans un rapport tout différent avec ses mélodies : il ne trouve pas ses inspirations en entendant de la musique, mais en regardant la vie, la vie la plus mouvementée des contrées méridionales : il rêvait toujours de l'Italie lorsqu'il n'y était pas.

153. Récitatif.

Autrefois, le récitatif était sec ; maintenant nous vivons en un temps du *récitatif mouillé :* il est tombé à l’eau et les vagues l’entraînent où elles veulent.

154. Musique « sereine ».

Lorsque l’on entend de la musique après en avoir été privé très longtemps, elle passe trop vite dans le sang comme un de ces vins épais du midi et laisse à l’âme une griserie semblable à celle d’un narcotique qui la plonge dans un état de demi-sommeil et de désir ; c’est surtout le cas de la musique « sereine » qui procure en même temps de l’amertume et de la douleur, de la satiété et du mal de pays et qui force à absorber tout cela, sans cesse, comme un doux breuvage empoisonné. Pendant ce temps, la salle où bruit une joie sereine semble se rétrécir toujours davantage, la lumière paraît diminuer d’intensité et devenir plus sombre : finalement on croit entendre la musique comme si elle entrait dans une prison, où le mal du pays empêche un pauvre homme de dormir.

155. François Schubert.

François Schubert, un artiste moindre que les autres grands musiciens, possédait cependant, plus que ceux-ci, une *richesse héréditaire* en musique. Il gaspilla cette richesse à pleine main et d’un cœur généreux : en sorte que les musiciens pourront encore vivre pendant quelques siècles de ses idées et de ses inventions. Dans son œuvre nous possédons un trésor d’inventions inutilisées. — Si l’on osait appeler Beethoven l’auditeur idéal d’un ménestrel, Schubert aurait le droit d’être appelé lui-même le ménestrel idéal.

156. La diction musicale la plus moderne.

La grande diction tragico-dramatique dans la musique acquiert son caractère par l'imitation des gestes du grand pécheur, tel que le christianisme imagine et souhaite celui-ci : de l'être qui marche à pas lents, méditant avec passion, agité par les tortures de la conscience, fuyant tantôt avec épouvante, tantôt s'arrêtant avec désespoir, ou encore les mains tendues dans le ravissement — et quels que soient les autres signes du grand état de péché. Mais le chrétien admet que tous les hommes sont de grands pécheurs et ne font que pécher sans cesse, et cette condition pourrait seule justifier l'application à *toute* la musique de ce style dans la diction : et cela, en ce sens que la musique serait le reflet de tous les actes humains et aurait, comme telle, à parler sans cesse le langage que le grand pécheur exprime dans ses gestes. Un auditeur qui ne serait pas assez chrétien pour comprendre cette logique aurait, il est vrai, le droit de s'écrier, en face d'une pareille diction musicale : « Au nom du ciel comment le péché est-il entré dans la musique ! »

157. Félix Mendelssohn.

La musique de Félix Mendelssohn est la musique du bon goût qui prend plaisir à tout ce qu'il y eut autrefois de bien : elle renvoie toujours à ce qui est derrière elle. Comment pourrait-elle avoir beaucoup de choses devant elle, beaucoup d'avenir ! — Mais Félix Mendelssohn *voulut*-il donc avoir de l'avenir ? Il possédait une vertu qui est rare parmi les artistes, celle de la reconnaissance, sans arrière-pensée : et c'est là aussi une vertu qui renvoie toujours à ce qui est derrière elle.

158. Une mère des arts.

À notre époque de scepticisme un héroïsme brutal de l’*ambition* fait presque partie de la véritable *dévotion*. Il ne suffit plus de fermer fanatiquement les yeux et de courber les genoux. Ne serait-il pas possible que l’ambition d’être à jamais le dernier héros de la dévotion devînt la mère d’une dernière musique religieuse catholique, de même qu’elle engendra déjà le dernier style de l’architecture religieuse ? (On l’appelle le style jésuite).

159. La liberté dans les entraves – une liberté princière.

Le dernier des nouveaux musiciens qui ait vu et adoré la beauté, à l'égal de Léopardi, le Polonais Chopin, lui qui fut l'inimitable — tous ceux qui sont venus avant et après lui n'ont pas droit à cette épithète — Chopin, dis-je, possédait la même noblesse princière dans le convenu que Raphaël dans l'emploi des couleurs traditionnelles les plus simples, — mais non par rapport aux couleurs, mais aux usages mélodiques et rythmiques. Il admit ces usages, car il était *né dans l'étiquette*, mais, tel l'esprit le plus subtil et le plus gracieux, se livrant dans ses entraves au jeu et à la danse — *sans* qu'il voulût même s'en moquer.

160. La Barcarolle de Chopin.

Presque tous les états d’âme et toutes les conditions de la vie possèdent un seul moment *bienheureux*. C’est ce moment là que les bons artistes savent découvrir. Il y en a un même dans la vie sur la côte, cette vie si ennuyeuse, si malpropre, si malsaine, qui se déroule dans le voisinage de la populace la plus bruyante et la plus rapace ; — ce moment bienheureux, Chopin a su lui prêter des accords dans sa *Barcarolle* au point que les dieux eux-mêmes pourraient avoir envie de s’étendre dans une barque durant les longs soirs d’été.

161. Robert Schumann.

Le « jeune homme » tel que le rêvaient les poètes lyriques du Romantisme français et allemand dans le premier tiers de ce siècle, — ce jeune homme a été complètement traduit en chants et en musique par Robert Schumann, l’éternel jeune homme, tant qu’il se sentit dans la plénitude de sa force : il est vrai qu’il y a des moments où sa musique fait songer à l’éternelle « vieille fille ».

162. Les chanteurs dramatiques.

« Pourquoi ce mendiant chante-t-il ? » — Il ne s’entend probablement pas à gémir. — « Alors il fait bien : mais nos chanteurs dramatiques qui gémissent parce qu’ils ne savent pas chanter — font-ils bien, eux aussi ? »

163. Musique dramatique.

Pour celui qui ne voit pas ce qui se passe sur la scène, la musique dramatique est une absurdité ; de même que le commentaire perpétuel d’un texte perdu est une absurdité. Cette musique demande très sérieusement que l’on ait les oreilles là où se trouvent les yeux. Mais c’est là faire violence à Euterpe : cette pauvre muse veut qu’on laisse ses yeux et ses oreilles aux endroits où toutes les autres muses les ont aussi.

164. Victoire et raison.

Malheureusement, dans les guerres esthétiques que les artistes provoquent avec leurs œuvres et la défense de celles-ci, c’est aussi la force qui décide en dernière instance et non point la raison. Maintenant tout le monde admet, comme fait historique, que le bonheur dans la lutte a eu *raison* avec Piccini : en tous les cas Piccini a été *victorieux ;* la force se trouvait de son côté.

165. Du principe de l’exécution musicale.

Les exécutants d’aujourd’hui croient-ils donc vraiment que c’est le commandement suprême de leur art de donner à chaque morceau autant de *haut-relief* que possible et de lui faire parler à tout prix un langage dramatique ? Appliqué, par exemple, à Mozart, n’est-ce pas là un véritable pêché contre l’esprit, l’esprit serein, ensoleillé, tendre et léger de Mozart, dont le sérieux est un sérieux bienveillant et non point un sérieux terrible, dont les images ne veulent pas sauter hors de leur cadre pour épouvanter et mettre en fuite celui qui les contemple ? Ou bien vous imaginez-vous que la musique de Mozart s’identifie à la musique du « Festin de Pierre » ? Et non seulement la musique de Mozart, mais toute espèce de musique ? — Mais vous répondez que le plus grand effet parle en faveur de votre principe — et vous auriez raison si l’on ne vous répliquait pas par une autre question : *sur qui* a-t-on voulu faire de l’effet, et sur qui un artiste noble a-t-il seulement le droit de *vouloir* faire de l’effet ? Jamais sur le peuple ! Jamais sur les êtres qui n’ont pas atteint leur maturité ! Jamais sur les êtres sensibles ! Jamais sur les êtres maladifs ! Mais avant tout : jamais sur les êtres émoussés !

166. Musique d’aujourd’hui.

Cette musique archimoderne, avec ses poumons vigoureux et ses nerfs délicats, s’effraye toujours d’abord devant elle-même.

167. Où la musique est à l’aise.

La musique n’atteint sa grande puissance que parmi les hommes qui ne peuvent ni ne doivent discuter. C’est pourquoi ses premiers promoteurs sont les princes qui ne veulent pas que, dans leur entourage, l’on critique beaucoup, ni même que l’on pense beaucoup ; et ensuite les sociétés qui, sous une pression quelconque (princière ou religieuse), sont forcées de s’habituer au silence, mais qui sont à la recherche de sortilèges d’autant plus violents contre l’ennui du sentiment (généralement l’éternel penchant amoureux et l’éternelle musique) ; en troisième lieu des peuples tout entiers où il n’y a point de « société », mais d’autant plus d’individus avec un penchant à la solitude, à des pensées crépusculaires et à la vénération de tout ce qui est inexprimable : ce sont les véritables âmes musicales. — Les Grecs, étant un peuple qui aime la parole et la lutte, ne supportaient la musique que comme un *accessoire* des arts sur quoi l’on pût discuter et parler véritablement : tandis que sur la musique il est à peine possible de *penser* nettement. — Les Pythagoriciens, ces Grecs exceptionnels en bien des matières, étaient aussi, ainsi que l’on prétend, de grands musiciens : ce sont les mêmes qui ont inventé le silence de cinq ans, mais non point la dialectique.

168. Sentimentalité dans la musique.

Quel que soit le penchant que l'on ait pour la musique sérieuse et grande, à certaines heures on sera toujours subjugué, charmé et attendri par l'opposé de celle-ci. Je veux parler de ces *mélismes* d'opéra italiens, les plus simples de tous, qui, malgré leur uniformité rythmique et l'enfantillage de leurs harmonies, nous émeuvent parfois comme si nous entendions chanter l'âme même de la musique. Que vous en conveniez ou non, pharisiens du bon goût, *il en est ainsi*, et pour moi il importe maintenant avant tout de donner à deviner cette énigme et d'aider moi-même un peu à la résoudre. — Lorsque nous étions encore enfants, nous avons goûté pour la première fois le miel de bien des choses ; jamais plus dans la suite, il ne nous parut aussi bon qu'alors ; il induisait à la vie, à la vie la plus longue, sous la forme du premier printemps, des premières fleurs, des premiers papillons, de la première amitié. — Alors — ce fut peut-être vers la neuvième année de notre vie — nous entendîmes la première musique : et ce fut celle que nous *comprîmes* d'abord, par conséquent la plus simple et la plus enfantine, celle qui ne fut guère plus que le développement d'une chanson de nourrice ou d'un air de musicien ambulant. (Car il faut que l'on soit *préparé* et *exercé* pour les moindres révélations de l'art : il n'existe nullement d'effet « immédiat » de l'art, quelles que soient les belles inventions que les philosophes aient à ce sujet.) C'est à ces premiers ravissements musicaux — les plus violents de notre vie — que se rattache notre sentiment, lorsque nous entendons ces *mélismes* italiens : la béatitude d'enfant et la fuite du jeune âge, le sentiment de l'irréparable comme notre bien le plus précieux, — tout cela touche les cordes de notre âme d'une façon plus violente que la présence la plus abondante et la plus sérieuse de l'art ne saurait le faire. — Ce mélange de joie esthétique avec un chagrin moral que l'on a maintenant l'habitude d'appeler communément « sentimentalité », un peu trop orgueilleusement comme il me semble — c'est l'état d'âme

de Faust à la fin de la première scène — cette « sentimentalité » des auditeurs profite à la musique italienne que, généralement, les gourmets expérimentés de l'art, les « esthéticiens » purs, aiment à ignorer. — D'ailleurs toute musique ne commence à avoir un effet *magique* qu'à partir du moment où nous entendons parler en elle le langage de notre propre *passé* : et en ce sens, pour le profane, toute musique ancienne semble devenir toujours meilleure, et toute musique récente n'avoir que peu de valeur : car elle n'éveille pas encore de « sentimentalité », cette sentimentalité qui, comme je l'ai indiqué, est le principal élément de bonheur dans la musique, pour tout homme qui ne prend pas plaisir à cet art purement en artiste.

169. En amis de la musique.

En fin de compte, nous continuons à aimer la musique comme nous aimons le clair de lune. Tous deux ne veulent pas remplacer le soleil, — mais seulement illuminer nos nuits tant bien que mal. Mais n’est-ce pas ? nous avons quand même le droit d’en rire et de plaisanter à leur sujet ? Un peu du moins ? Et de temps en temps ? Sur l’homme dans la lune ? Sur la femme dans la musique !

170. L’art dans le temps réservé au travail.

Nous possédons la conscience d’une époque *laborieuse :* cela ne nous permet pas de réserver à l’art les meilleures heures et les meilleurs matins, quand même cet art serait le plus grand et le plus digne. Il est à nos yeux affaire de loisir, de récréation : nous lui vouons les *restes* de notre temps, de nos forces. — C’est là le fait principal qui a changé la situation de l’art vis-à-vis de la vie : lorsque l’art fait appel aux réceptifs par de grandes exigences de temps et de force, il a *contre* lui la conscience des laborieux et des hommes capables, il en est réduit aux gens indolents et sans conscience qui, de par leur nature, ne sont précisément pas portés vers le *grand* art et qui considèrent les prétentions du grand art comme de l’insolence. Il se pourrait donc très bien que c’en fût fait du grand art parce qu’il manque d’air et de libre respiration : ou bien encore faudrait-il qu’il essaie de s’acclimater dans une autre atmosphère (ou du moins de pouvoir y vivre), dans une atmosphère qui n’est en somme que l’élément naturel du *petit* art, de l’art du repos, de la distraction amusante. Il en est ainsi presque partout maintenant ; les artistes du grand art, eux aussi, promettent une récréation et une distraction, eux aussi s’adressent à l’homme fatigué et lui demandent les heures du soir de ses journées de travail, — tout comme les artistes qui veulent récréer et qui sont satisfaits d’avoir remporté une victoire sur le front chargé de plis sévères et sur les yeux caves. Quels sont donc les artifices de leurs plus grands confrères ? Ceux-ci ont dans leurs armes les excitants les plus puissants qui parviendraient même à effrayer l’homme mort à moitié ; ils possèdent des stupéfiants, des moyens de griser, d’ébranler, de provoquer des crises de larmes : par tous ces moyens, ils subjuguent l’homme fatigué et l’amènent dans un état de fébrilité nocturne, de débordement, de ravissement et de crainte. Aurait-on le droit d’en vouloir au grand art, tel qu’il existe aujourd’hui sous forme d’opéra, de tragédie et de

musique, à cause des moyens dangereux qu'il emploie comme on en voudrait à un pécheur astucieux ? Certainement non : car il préférerait cent fois vivre dans le pur élément du silence matinal et s'adresser aux âmes pleines de vie, de force et d'attente, aux âmes du matin chez les spectateurs et les auditeurs. Remercions-le de préférer vivre ainsi que de s'enfuir ; mais avouons-nous aussi que, pour une époque qui apportera dans la vie des jours de fête et de joie, libres et pleins, notre *grand* art sera inutilisable.

171. Les employés de la science et les autres.

On pourrait appeler « employés » les savants véritablement capables et couronnés de succès. Lorsque, dans les jeunes années, leur sagacité est suffisamment exercée, leur mémoire remplie, lorsque la main et l'œil ont pris de la sûreté, un savant plus âgé qu'eux leur assigne dans la science une place où leurs capacités peuvent être utiles ; plus tard, lorsqu'ils ont eux-mêmes acquis le regard qui leur fait voir les points faibles et les lacunes de leur science, ils se placent d'eux-mêmes aux endroits où l'on a besoin d'eux : mais il y a d'autres natures plus rares, rarement couronnées de succès et qui rarement mûrissent complètement, ce sont les hommes « à cause desquels la science existe » — il leur semble du moins à eux-mêmes qu'il en est ainsi : — des hommes souvent désagréables, souvent présomptueux, souvent entêtés, mais presque toujours quelque peu enchanteurs. Ce ne sont ni des employés ni des employeurs, ils se servent de ce que les autres ont réalisé et fixé par leur travail, avec une certaine résignation princière et des éloges médiocres et rares : comme si ceux-ci appartenaient en quelque sorte à une espèce d'êtres inférieurs. Et pourtant ils ne possèdent pas de qualités différentes de celles par lesquelles se distinguent les autres et il leur arrive même de développer celles-ci à un degré moindre : de plus ils ont en particulier une étroitesse d'esprit qui manque à ceux-ci et à cause de quoi il n'est pas possible de les mettre à un poste et de voir en eux d'utiles instruments, — ils ne peuvent vivre que *dans leur propre atmosphère*, sur leur propre terrain. Cette étroitesse d'esprit leur permet de reconnaître ce qui, dans une science, leur « appartient », c'est-à-dire, ce qu'ils peuvent faire rentrer dans leur atmosphère et dans leur demeure ; ils ont toujours l'illusion de rassembler leur propriété éparse. Si on les empêche de construire leur propre nid, ils périssent comme des oiseaux sans abri. Le manque de liberté les jette dans la consomption. S'ils utilisent certaines entrées de la science à la

façon des autres, ce seront toujours seulement celles où prospèrent les graines et les fruits qui leur sont nécessaires ; que leur importe si la science, dans son ensemble, possède des contrées incultes ou mal cultivées ? Ils ne prennent aucune part *impersonnelle* à un problème de la connaissance : de même qu'ils sont pénétrés de leur personnalité toutes leurs expériences et tout leur savoir se confondent de nouveau en une seule individualité, dont les différentes parties dépendent l'une de l'autre, empiètent l'une sur l'autre et sont nourries en commun, une individualité qui, dans son ensemble, possède une atmosphère à elle et une odeur qui lui est propre. — De pareilles natures produisent, au moyen de ces systèmes de connaissances *personnelles*, cette *illusion* qui consiste à croire qu'une science (ou même la philosophie tout entière) a atteint ses limites et se trouve à son but ; la *vie* qu'il y a dans leur système exerce ce charme : et ce charme a été, à certaines époques, très néfaste pour la science et trompeur pour ces travailleurs de l'esprit vraiment capables, mais à d'autres époques, où régnaient la sécheresse et l'épuisement, semblable à un baume et pareil au souffle rafraîchissant qui vient d'un calme lieu de repos. — Généralement on appelle de pareils hommes des *philosophes*.

172. Reconnaissance du talent.

Lorsque je traversai le village de S, un jeune gamin se mit à claquer du fouet de toutes ses forces, — il avait passé maître dans cet art et il le savait. Je lui jetai un regard de reconnaissance, — mais au fond il me faisait *horriblement mal*. — Nous agissons souvent ainsi dans l’admiration que nous avons pour beaucoup de talents. Nous leur faisons du bien lorsqu’ils nous font du mal.

173. Rire et sourire.

Plus l’esprit devient joyeux et sûr de lui-même, plus l’homme désapprend le rire bruyant ; par contre il est pris sans cesse d’un sourire plus intellectuel, signe de son étonnement à cause des innombrables ressemblances cachées qu’il y a dans la bonne existence.

174. Entretien des malades.

De même que lorsque l’on a l’âme en détresse on s’arrache les cheveux, on se frappe le front, on se déchire les joues, ou encore que, comme Œdipe, on se crève les yeux : de même, contre de violentes douleurs physiques, on appelle en aide un sentiment de vive amertume, en se souvenant par exemple de ses calomniateurs et de ceux qui vous mettent en état de suspicion ; en obscurcissant notre avenir ; en lançant mentalement des méchancetés et des coups de poignard contre les absents. Et il est parfois vrai qu’un diable en chasse un autre, — mais c’en est alors un autre que l’on a en soi. — Voilà pourquoi il faut recommander aux malades cet autre divertissement qui semble contribuer à adoucir les douleurs : réfléchir aux bienfaits et aux gentillesses que l’on peut faire aux amis et aux ennemis.

175. La médiocrité comme masque.

La médiocrité est le plus heureux des masques que l’esprit supérieur puisse porter, parce que le grand nombre, c’est-à-dire le médiocre, ne songe pas qu’il y a là un travestissement — : et pourtant c’est à cause de lui que l’esprit supérieur s’en sert, — pour ne point irriter et, dans des cas qui ne sont pas rares, par compassion et par bonté.

176. Les patients.

Le pin semble écouter, le sapin semble attendre ; et tous deux écoutent sans impatience : — ils ne pensent pas à ce petit homme qui à leurs pieds, est dévoré par son impatience et sa curiosité.

177. Les meilleures plaisanteries.

Je fais le meilleur accueil à la plaisanterie qui se glisse en place d’une pensée lourde et hésitante, en même temps comme signe de la main et comme clignement de l’œil.

178. Accessoires de toute vénération.

Partout où l’on vénère le passé il ne faut pas laisser entrer les méticuleux qui veulent faire place nette. La piété ne se sent pas à l’aise sans un peu de poussière, d’ordure et de boue.

179. Le grand danger des savants.

Ce sont justement les savants les plus distingués et les plus sérieux qui courent le danger de voir le but de leur vie placé toujours plus bas, car ils ont le sentiment que, dans la seconde partie de leur existence, ils deviendront de plus en plus chagrins et querelleurs. Ils commencent par se jeter dans leur science, avec de vastes espoirs, et ils s'attribuent des tâches audacieuses dont leur imagination anticipe parfois déjà le but : il y a alors des moments semblables à ceux que l'on trouve dans la vie des grands navigateurs qui vont à la découverte ; — le savoir, le pressentiment et la force s'élèvent mutuellement toujours plus haut, jusqu'à ce qu'une côte lointaine et nouvelle apparaisse pour la première fois devant les regards. Mais l'homme sévère s'aperçoit d'année en année davantage combien il importe que la tâche particulière du chercheur soit prise dans des limites aussi restreintes que possible, pour que l'on puisse la résoudre *sans reste* et éviter cet insupportable gaspillage de forces dont souffraient les périodes antérieures de la science : tous les travaux étaient alors faits dix fois et c'était toujours le onzième qui avait à dire le dernier mot, le meilleur. Cependant, plus le savant apprend à connaître cette façon de résoudre les problèmes sans reliquat, plus il l'exerce, plus sera grand aussi le plaisir qu'il y prendra : mais la sévérité de ses prétentions, par rapport à ce qui est ici appelé « sans reliquat », grandira encore. Il met à part tout ce qui dans ce sens doit demeurer incomplet, il a le flair et la répugnance de tout ce qui n'est soluble qu'à moitié, — il déteste tout ce qui ne peut donner une espèce de certitude que pris dans sa généralité, avec des contours vagues. Ses plans de jeunesse s'effondrent devant ses yeux : à peine s'il en reste quelques nœuds à défaire : et c'est à ce travail que le maître s'applique maintenant avec joie et affirme sa force. Alors, au milieu de cette activité si utile et si infatigable, lui, l'homme vieilli, est parfois saisi d'un profond découragement, d'un sentiment qui finit par revenir plus souvent et qui ressemble à une espèce de

torture de conscience : son regard s’abaisse sur lui-même, comme s’il voyait quelqu’un de transformé, quelqu’un qui s’est rapetissé et abaissé jusqu’à devenir un *nain* agile ; il s’inquiète de savoir si la maîtrise dans les petites choses n’est pas une sorte de commodité, un faux-fuyant devant les voix secrètes qui conseillent de donner de l’ampleur à la vie. Mais il ne peut plus passer *de l’autre côté*, — il est trop tard pour cela.

180. Les maîtres à l’époque des livres.

L’éducation particulière et l’éducation par petits groupes se généralisant de plus en plus, on peut presque se passer de l’éducateur, tel qu’il existe maintenant. Des amis avides de savoir, qui veulent ensemble s’approprier une connaissance, trouvent, à l’époque des livres, une voie plus simple et plus naturelle que l’« école » et le « maître ».

181. La vanité considérée comme la chose la plus utile.

Primitivement l'individu fort traite, non seulement la nature, mais encore la société et les individus faibles comme des objets de proie : il les exploite tant qu'il peut, puis il continue son chemin. Parce qu'il vit dans l'incertitude, alternant entre la faim et l'abondance, il tue plus de bêtes qu'il ne peut en consommer, pille et maltraite plus d'hommes qu'il ne serait nécessaire. Sa manifestation de puissance est en même temps une expression de vengeance contre son état de misère et de crainte : il veut, en outre, passer pour plus puissant qu'il n'est, voilà pourquoi il abuse des occasions : le surcroît de crainte qu'il engendre est pour lui un surcroît de puissance. Il remarque à temps que ce n'est pas ce qu'il *est*, mais ce pour quoi il *passe* qui le soutient ou l'abat : voilà l'origine de la *vanité*. Le puissant cherche par tous les moyens possibles à augmenter la *foi* en sa puissance. — Ceux qui lui sont assujettis, qui tremblent devant lui et le servent, savent, d'autre part, qu'ils ne valent exactement que ce pour quoi ils sont *réputés :* c'est pourquoi ils travaillent en vue de cette réputation et non point en vue de leur satisfaction personnelle. Nous ne connaissons la vanité que sous ses formes les plus affaiblies, lorsqu'elle ne se montre plus que sublimée et à petites doses, parce que nous vivons à une époque tardive et très adoucie de la société : primitivement elle était la chose *la plus utile*, le moyen de conservation le plus violent. Or, la vanité sera d'autant plus grande que l'individu sera plus avisé : parce qu'il est plus facile d'augmenter la croyance en la puissance que d'augmenter la puissance elle-même, mais c'est seulement le cas pour celui qui a de l'*esprit* — ou bien, comme il faut dire pour les états primitifs, pour celui qui est *rusé* et *dissimulé*.

182. Pronostics de la culture.

Il y a si peu d’indices décisifs de la culture qu’il faut être heureux d’en posséder du moins un qui soit infaillible, pour s’en servir dans sa maison et son jardin. Pour examiner si quelqu’un est des nôtres ou non — je veux dire s’il fait partie des esprits libres — il faut s’informer de ses sentiments vis-à-vis du christianisme. S’il prend un autre point de vue que le point de vue critique il faut lui tourner le dos : il nous apportera un air impur et du mauvais temps. — Ce n’est plus *notre* tâche d’enseigner à de tels hommes ce que c’est qu’un vent de siroco ; ils ont Moïse et les prophètes du temps et de la raison : s’ils ne veulent pas les écouter : eh bien !…

183. La colère et la punition viennent à leur temps.

La colère et la punition nous ont été léguées par l’espèce animale. L’homme ne s’émancipe qu’en rendant aux animaux ce cadeau de baptême. — Il y a là cachée une des plus grandes idées que les hommes puissent avoir, l’idée d’un progrès unique parmi tous les progrès. — Avançons ensemble de quelques milliers d’années, mes amis ! Beaucoup de joies sont encore réservées aux hommes, des joies dont l’odeur n’est pas encore venue jusqu’à ceux du présent. Or, nous avons le droit de nous permettre cette joie, de l’invoquer et de l’annoncer comme quelque chose de nécessaire, pourvu que le développement de la raison humaine *ne s’arrête point !* Un jour viendra où l’on ne voudra plus assumer le péché *logique* qui se cache dans la colère et la punition, pratiquées individuellement ou en société : ce sera le jour où la tête et le cœur sauront être aussi près l’un de l’autre qu’ils sont éloignés maintenant. En jetant un regard sur la marche générale de l’humanité, on s’aperçoit assez bien qu’ils sont moins loin l’un de l’autre qu’ils l’étaient primitivement. Et l’individu qui peut embrasser d’un coup d’œil toute une existence de travail intérieur, prendra conscience avec une joie orgueilleuse de la distance surmontée, du rapprochement qui a eu lieu, et osera hasarder des espoirs plus hauts encore.

184. Origine des pessimistes.

Une bouchée de bonne nourriture décide souvent si nous regardons l'avenir avec des yeux découragés ou pleins d'espoir : cela est vrai dans les choses les plus hautes et les plus intellectuelles. Le mécontentement et les idées noires ont été *transmis* aux générations actuelles par les faméliques de jadis. Même chez nos artistes et nos poètes, on remarque souvent, malgré l'opulence de leur vie, qu'ils ne sont pas d'une bonne origine, que leur sang et leur cerveau charrient des débris du passé, des souvenirs d'ancêtres mal nourris et opprimés leur vie durant, ce qui est visible dans leurs œuvres, dans l'objet et la couleur qu'ils ont choisis. La civilisation des Grecs est une civilisation de gens qui possèdent, dont la fortune est d'origine ancienne : ils vécurent mieux que nous à travers plusieurs générations (mieux de toute manière et, avant tout, beaucoup plus simplement au point de vue de la nourriture et de la boisson) : c'est alors que le cerveau devint à la fois si plein et si subtil, alors que le sang se mit à circuler rapidement, semblable à un joyeux vin clair. Ils produisirent donc ce qu'il y a de bien et de meilleur, non plus avec des couleurs sombres, pleins d'extase et de violence, mais avec des rayonnements de beauté et de soleil.

185. La mort raisonnable.

Qu’est-ce qui est plus raisonnable, arrêter la machine lorsque l’œuvre qu’on lui demandait est exécutée, — ou bien la laisser marcher jusqu’à ce qu’elle s’arrête d’elle-même, c’est-à-dire jusqu’à ce qu’elle soit abîmée ? Ce dernier procédé n’est-il pas un gaspillage des frais d’entretien, un abus des forces et de l’attention de ceux qui desservent la machine ? Ne répand-on pas inutilement ce qui ailleurs serait très nécessaire ? N’est-ce pas propager une espèce de mépris à l’égard des machines en général que d’en entretenir et d’en desservir un si grand nombre inutilement ? — Je veux parler de la mort involontaire (naturelle) et de la mort volontaire (raisonnable). La mort naturelle est la mort indépendante de toute volonté, la mort proprement *déraisonnable*, où la misérable substance de l’écorce détermine la durée du noyau : où, par conséquent, le geôlier étiolé, malade et hébété est maître de déterminer le moment où doit mourir son noble prisonnier. La mort naturelle est le suicide de la nature, c’est-à-dire la destruction de l’être le plus raisonnable par la chose la plus déraisonnable qui y soit attachée. Ce n’est que si l’on se met au point de vue religieux qu’il peut en être autrement, parce qu’alors, comme de juste, la raison supérieure (Dieu) donne ses ordres, à quoi la raison inférieure doit se soumettre. Abstraction faite de la religion, la mort naturelle ne vaut pas une glorification. La sage disposition à l’égard de la mort appartient à la morale de l’avenir, qui paraît insaisissable et immorale maintenant, mais dont ce doit être un bonheur indescriptible d’apercevoir l’aurore.

186. Regardant en arrière.

Tous les criminels forcent la société à revenir à des degrés de civilisation antérieurs à celui où elle se trouve au moment où le crime s’accomplit ; ils agissent en arrière. Que l’on songe aux instruments que la société est obligée de se créer et d’entretenir pour sa défense : au policier madré, au geôlier, au bourreau ; que l’on se demande enfin si le juge lui-même, et la punition et toute la procédure judiciaire, dans leurs effets sur le non-criminel, ne sont pas plutôt faits pour déprimer que pour élever. C’est qu’il ne sera jamais possible de prêter à la légitime défense et à la vengeance le vêtement de l’innocence ; et chaque fois que l’on utilise et sacrifie l’homme, comme un moyen pour accomplir le but de la société, toute l’humanité supérieure en est attristée.

187. La guerre comme remède.

Aux peuples qui deviennent faibles et misérables on pourrait conseiller la guerre comme remède : à condition, bien entendu, qu’ils veuillent à toute force continuer à vivre : car, pour la consomption des peuples, il y a aussi une cure de brutalité. Mais vouloir vivre éternellement et ne pas pouvoir mourir, c’est déjà un symptôme de sénilité dans le sentiment. Plus on vit avec ampleur et supériorité, plus vite on est prêt à risquer sa vie pour un seul sentiment agréable. Un peuple qui vit et sent ainsi n’a pas besoin des guerres.

188. Transplantation intellectuelle et corporelle comme remède.

Les différentes cultures sont des climats intellectuels dont chacun est particulièrement nuisible ou salutaire à tel ou tel organe. L'*histoire*, dans son ensemble, étant la science des différentes cultures, est la science *des remèdes*, mais non point la thérapeutique elle-même. C'est pourquoi il faut un médecin qui utilise la science des remèdes, pour envoyer chacun dans le climat qui lui est particulièrement salutaire — pour un temps seulement, ou bien pour toujours. Vivre dans le présent, au milieu d'une seule culture, ne suffit pas comme prescription universelle, trop d'espèces d'hommes infiniment utiles qui ne peuvent pas respirer dans de bonnes conditions y périraient. À l'aide des études historiques il faut leur donner de l'*air* et chercher à les conserver ; les hommes des civilisations demeurées en arrière ont, eux aussi, leur valeur. À côté de cette cure de l'esprit il faut que l'humanité aspire, pour ce qui est des choses corporelles, à savoir, par une géographie médicale, quelles sont les dégénérescences et les maladies que provoque chaque contrée de la terre, et, au contraire, quels sont les facteurs de guérison qu'elle présente : il faut alors que les peuples, les familles et les individus soient transplantés sans cesse et jusqu'à ce qu'on se soit rendu maître des infirmités héréditaires. La terre tout entière finira par être un ensemble de stations sanitaires.

189. L’arbre de l’humanité et la raison.

Ce qu’avec une sénile myopie vous craignez, comme un surcroît de population sur la terre, met entre les mains de ceux qui ont plus d’espoir que nous une tâche grandiose : il faut que l’humanité soit un jour un arbre qui ombragera la terre tout entière, avec plusieurs milliards de fleurs qui toutes deviendront des fruits ; c’est pourquoi il faut dès maintenant préparer la terre à nourrir cet arbre. Augmenter la sève et la force qui hâtera le développement maintenant encore *minime*, faire circuler en d’innombrables canaux cette sève nécessaire à la nutrition de l’ensemble et du particulier — de telles tâches ou de tâches semblables on peut déduire la *mesure* pour apprécier si un homme d’aujourd’hui est utile ou inutile. La tâche est sans limites, grandiose et téméraire : nous voulons tous y participer afin que l’arbre ne pourrisse pas avant le temps ! L’esprit historique réussira peut-être à se figurer, en imagination, l’être humain et l’activité humaine, semblables, dans l’ensemble du temps, à l’organisation des fourmis, à une fourmilière ingénieusement édifiée. À la juger superficiellement, toute l’humanité nous apparaît régie par l’instinct, comme l’organisation des fourmis. Mais, après un examen sévère, nous remarquons que des peuples tout entiers se sont efforcés, pendant des siècles, à découvrir et à *mettre à l’épreuve* des moyens nouveaux, par quoi l’on peut faire du bien à la grande collectivité humaine et enfin au grand arbre fruitier de l’humanité ; et, quel que soit le dommage causé pendant ces essais aux individus, aux peuples et aux époques, il y aura toujours des individus qui y auront gagné de la *sagesse*, et cette sagesse se répandra lentement sur les mesures que prendront des époques et des peuples tout entiers. Les fourmis, elles aussi, errent et se trompent ; l’humanité peut fort bien périr et dessécher avant le temps, par la folie des moyens ; il n’y a ni pour l’une, ni pour les autres un sûr instinct conducteur. Il nous faut, bien au contraire, *envisager* face à face cette tâche grandiose qui consiste à *réparer* la terre pour

recevoir une plante de la plus grande et de la plus joyeuse fécondité, et c’est une tâche de la raison pour la raison !

190. L’éloge du désintéressement et son origine.

Entre deux chefs de bande voisins, l’on était depuis longtemps en querelle : on ravageait les récoltes, on enlevait les troupeaux, on incendiait les maisons, avec en somme, des succès douteux, puisque les deux puissances étaient à peu près égales. Un troisième, qui, par la situation isolée de ses domaines, pouvait se tenir loin de ces disputes, mais qui cependant avait des raisons pour craindre le jour où un de ces voisins querelleurs arriverait à une définitive prépondérance, s’entremit finalement avec bienveillance et solennité entre les deux partis en lutte : et secrètement il ajoutait à ses propositions de paix un poids sérieux, en donnant à entendre à chacun des deux belligérants que dorénavant il ferait cause commune avec la victime de quiconque romprait la paix. On s’assembla devant lui, on mit, avec hésitation, dans sa main, les mains qui jusqu’à présent avaient été les instruments et trop souvent les causes de la haine, — et l’on fit vraiment de sérieuses tentatives pour maintenir la paix. Chacun vit avec étonnement combien son bien-être et son aisance grandissaient soudain et que l’on trouvait, chez le voisin, au lieu d’un malfaiteur perfide ou arrogant, un marchand prêt à l’achat et à la vente, il vit même que dans des cas de nécessité imprévue, on pouvait réciproquement se tirer de la détresse, au lieu d’exploiter, comme cela s’était fait jusqu’à présent, cette détresse du voisin et de la pousser à son comble si cela était possible. Il sembla même que l’espèce humaine fût depuis lors devenue plus belle dans les deux régions : car les yeux s’étaient éclairés, les fronts s’étaient débarrassés des rides et tous avaient pris confiance en l’avenir — rien n’est plus salutaire aux âmes et aux corps, chez les hommes, que cette confiance. On se revoyait tous les ans au jour de l’alliance, tant chefs que partisans, et cela en présence du médiateur, dont on admirait et vénérait la façon d’agir, plus était grand le profit qu’on lui devait. On appelait *désintéressée* cette façon d’agir —

car l’on envisageait de trop près l’avantage personnel que l’on avait tiré de l’intervention, pour voir dans la façon d’agir du voisin autre chose que ce fait : les conditions d’existence de celui-ci ne s’étaient pas transformées de la même façon que celle des belligérants réconciliés par lui : elles étaient au contraire demeurées les mêmes, il semblait par conséquent qu’il n’avait pas eu son intérêt en vue. Pour la première fois on se disait que le désintéressement était une vertu : certainement, dans les petites choses privées, il s’était souvent rencontré là des cas semblables, mais on ne porta son attention sur cette vertu que lorsque, pour la première fois, elle devenait évidente comme si elle était écrite au mur en gros caractères, lisibles pour toute la communauté. Reconnues comme des vertus, affublées d’un nom, mises en formules, recommandées pour l’usage, telles furent seulement les qualités morales à partir du moment où elles décidèrent *visiblement* des destinées et du bonheur de sociétés tout entières. Depuis lors, chez *beaucoup de gens*, l’élévation des sentiments et la stimulation des forces créatrices intérieures sont devenues si grandes que l’on offre des présents à ces qualités morales, chacun apportant ce qu’il a de meilleur : l’homme sérieux met à leurs pieds son sérieux, l’homme digne sa dignité, les femmes leur douceur, les jeunes gens tout ce qui est en eux riche d’espoir et d’avenir ; le poète leur prête des paroles et des noms, les introduit dans la ronde des êtres analogues, leur attribue un tableau généalogique et finit par adorer, comme font les artistes, les créatures de son imagination comme des divinités nouvelles, — il *enseigne* même à les adorer. C’est ainsi qu’une vertu, parce que l’amour et la reconnaissance de tous y travaillent, comme à une statue, finit par devenir une agglomération de tout ce qui est bon et digne de vénération, tout à la fois une espèce de temple et de personnalité divine. Elle se dresse désormais comme une vertu spéciale, comme un être à part, ce qu’elle n’était pas jusqu’à présent, et elle exerce les droits et la puissance dont dispose une surhumanité sanctifiée. — Dans la Grèce de la décadence, les villes étaient pleines de ces abstractions divines humanisées (que l’on

pardonne le mot singulier à cause de l’idée singulière) ; le peuple s’était arrangé à sa manière une espèce de « ciel des idées » à la façon platonicienne, et je ne crois pas que l’on ait eu l’impression de cet habitant céleste moins vivement que celle d’une quelconque divinité passée de mode.

191. « Temps d’obscurité ».

On appelle en Norvège « temps d’obscurité » les époques où le soleil demeure toute la journée au-dessous de l’horizon : pendant ce temps la température s’abaisse sans cesse lentement. — Quel merveilleux symbole pour tous les penseurs devant lesquels le soleil de l’avenir humain s’est obscurci pour un temps !

192. Le philosophe de l’opulence.

Un petit jardin, des figues, du fromage et, avec cela, trois ou quatre bons amis, — ce fut là l’opulence d’Épicure.

193. Les époques de la vie.

Les véritables époques de la vie sont ces moments d’arrêt entre la montée et la descente d’une idée dominante ou d’un sentiment directeur. On éprouve de nouveau de la satiété : tout le reste est soif et faim — ou dégoût.

194. Le rêve.

Nos rêves sont, pour le cas où, par exception, ils se poursuivent une fois et s’achèvent — généralement le rêve est un bousillage, — des enchaînements symbolique de scènes et d’images, en lieu et place du récit en langue littéraire. Ils modifient les événements, les conditions et les espoirs de notre vie, avec une audace et une prévision poétique qui nous étonnent toujours le matin lorsque nous nous en souvenons. Nous gaspillons trop notre sens artistique durant notre sommeil et c’est pourquoi le jour nous en sommes souvent si pauvres.

195. Nature et science.

De même que dans la nature, dans la science ce sont aussi les terrains les plus mauvais et les plus inféconds qui sont défrichés les premiers, — parce que les moyens que possède la science *commençante* suffisent à peu près à cela. L’exploitation des domaines les plus féconds a pour condition une force énorme et soigneusement développée dans les méthodes, des résultats particuliers déjà acquis et une équipe d’ouvriers organisés et bien dressés — et l’on ne trouve tout cela réuni que très tard. — L’impatience et l’ambition s’emparent souvent trop tôt de ces domaines très féconds, mais les résultats sont nuls. Dans la nature, de pareilles tentatives se paieraient chèrement, car elles feraient mourir de faim les défricheurs.

196. Vivre simplement.

Un genre de vie simple est difficile aujourd’hui : il y faut beaucoup plus de réflexion et d’esprit inventif que n’en ont des hommes même très intelligents. Le plus honnête parmi eux dira peut-être encore : « Je n’ai pas le temps de réfléchir si longtemps à cela. Le genre de vie simple est pour moi un but trop noble, je veux attendre jusqu’à ce que de plus sages que moi l’aient trouvé. »

197. Sommets et monticules.

La fécondité médiocre, le fréquent célibat et, en général, la froideur sexuelle chez les esprits supérieurs et les plus cultivés, ainsi que dans les classes auxquelles ils appartiennent, sont essentiels pour l'économie de l'humanité : la raison reconnaît et utilise ce fait qu'à un point extrême de développement cérébral le danger d'une progéniture *nerveuse* est très grand : de tels hommes sont les *sommets* de l'humanité, — ils ne doivent pas se prolonger en monticules.

198. La nature ne fait pas de bonds.

Quelle que soit la rapidité que puisse prendre l’homme et bien qu’il y ait apparence du passage d’une contradiction dans une autre : en y regardant de plus près on découvrira pourtant les *pierres d’attente* qui forment le passage de l’ancien édifice au nouveau. Ceci est la tâche du biographe : il doit raisonner sur la vie conformément au principe qu’aucune nature ne fait de bonds.

199. Proprement, il est vrai…

Celui qui s’habille de guenilles proprement lavées s’habille proprement, il est vrai, mais il n’en est pas moins en guenilles.

200. Le solitaire parle.

On recueille en guise de récompense pour beaucoup de dégoût, de découragement, d’ennui — tel que les apporte nécessairement une solitude sans amis, sans livres, sans obligations et sans passions — un quart d’heure du plus profond recueillement que procure un retour sur soi-même et la nature. Celui qui se gare complètement contre la nature se gare aussi contre lui-même : il ne lui sera jamais donné de boire à la coupe la plus délicieuse que l’on puisse emplir à sa source intérieure.

201. Fausse célébrité.

Je déteste ces prétendues beautés de la nature qui n’ont en somme une signification qu’au point de vue de nos connaissances, surtout de nos connaissances géographiques et qui demeurent imparfaites, lorsque nous les apprécions au point de vue de notre sens du beau : voici, par exemple, l’aspect du Mont Blanc vu de Genève — c’est quelque chose d’insignifiant quand on n’appelle pas en aide les joies cérébrales de la science ; les montagnes voisines sont toutes plus belles et plus expressives, — mais « elles sont loin d’être aussi hautes », ajoute, pour les diminuer, ce savoir absurde. Dans ce cas l’œil contredit le savoir : comment saurait-il se réjouir vraiment dans la contradiction ?

202. Touristes.

Ils montent la montagne comme des animaux, bêtement et ruisselant de sueur ; on a oublié de leur dire qu’il y a en chemin de beaux points de vue.

203. Trop et trop peu.

De nos jours, les hommes vivent tous beaucoup trop et ils pensent trop peu : ils ont tout à la fois la colique et une faim dévorante, c’est pourquoi ils maigrissent à vue d’œil, quelle que soit la nourriture qu’ils absorbent. — Celui qui dit maintenant : « Il ne m’est rien arrivé » — passe pour un imbécile.

204. La fin et le but.

Toute fin n’est pas un but. La fin de la mélodie n’est pas son but : mais, malgré cela, si la mélodie n’a pas atteint sa fin, elle n’a pas atteint son but. Un symbole.

205. Neutralité de la grande nature.

La neutralité de la grande nature plaît (celle que l’on trouve dans la montagne, la mer, la forêt, le désert), mais seulement pour peu de temps : ensuite nous commençons à devenir impatients. « Ces choses-là ne veulent-elles donc rien nous dire *à nous* ? N’existons-*nous* pas pour elles ? » Le sentiment naît d’un *crimen lœsœ majestatis humanœ.*

206. Oublier les intentions.

En voyageant, on oublie généralement le but du voyage. De même que toute profession est choisie et entreprise comme moyen pour arriver à un but, mais continuée comme si elle était le but extrême. L’oubli des intentions est la bêtise la plus fréquente que l’on fasse.

207. Écliptique de l’idée.

Lorsqu’une idée commence à se lever à l’horizon, la température de l’âme y est généralement très froide. Ce n’est que peu à peu que l’idée développe sa chaleur, et elle est le plus intense (c’est-à-dire qu’elle fait son plus grand effet) lorsque la croyance en l’idée est déjà en décroissance.

208. Par quoi l’on aurait tout le monde contre soi.

Si quelqu’un osait dire maintenant : « Celui qui n’est pas pour moi est contre moi », il aurait immédiatement tout le monde contre lui. — Ce sentiment fait honneur à notre temps.

209. Avoir honte de la richesse.

Notre temps ne tolère qu'une seule espèce de riches, ceux qui sont *honteux* de leur richesse. Si l'on entend dire de quelqu'un « il est très riche », on est pris immédiatement d'un sentiment analogue à celui que l'on éprouve en face d'une maladie répugnante qui fait enfler le corps, l'hydropisie ou l'excès d'embonpoint : il faut se souvenir brutalement de son humanité, pour pouvoir fréquenter ce riche de façon à ce qu'il ne s'aperçoive pas de notre sentiment de dégoût. Mais dès qu'il s'avise de s'enorgueillir de sa richesse, notre sentiment se trouble encore d'un étonnement mêlé de compassion devant une aussi forte dose de déraison humaine : en sorte que l'on aurait envie d'élever les mains au ciel et de s'écrier : « Pauvre être déformé, accablé et enchaîné de cent façons, à qui chaque heure apporte, ou *peut apporter*, quelque chose de désagréable, dont les membres éprouvent les contrecoups de *chaque* événement qui se passe chez vingt peuples différents, comment saurais-tu nous faire croire que tu te sens à ton aise dans ta situation ? Si tu parais quelque part en public, nous savons que c'est pour toi comme si tu passais par les verges, sous des yeux qui n'ont pour toi que de la haine froide, de l'importunité ou de la silencieuse raillerie. Il se peut qu'il te soit plus facile d'acquérir qu'à un autre : mais ce que tu acquerras sera superflu et ne te procurera que peu de joie ; et *conserver* ce que tu as acquis, c'est là certainement pour toi *maintenant* une chose plus pénible encore que n'importe quelle acquisition pénible. Tu souffres *sans cesse*, car tu perds sans cesse. Que te sert-il que l'on t'amène artificiellement du sang nouveau, les ventouses n'en font pas moins mal, les ventouses placées toujours sur ta nuque ! Mais, ne soyons pas injustes, il est difficile, peut-être impossible pour toi de ne pas être riche : il *faut* que tu conserves, que tu acquières à nouveau ; le penchant héréditaire de ta nature t'impose ce *joug*, — raison de plus pour ne pas nous tromper et avoir honte, loyalement et visiblement, du joug que tu portes : vu qu'au fond de ton âme

tu es honteux et mécontent de le porter. Cette honte n’est pas infamante.

210. Excès d’arrogance.

Il y a des hommes si arrogants qu’ils ne savent pas louer un grand homme qu’ils admirent, autrement qu’en le représentant comme un degré ou un passage qui mène jusqu’à *eux-mêmes*.

211. Sur le terrain de la honte.

Celui qui veut enlever une idée aux hommes ne se contente généralement pas de la réfuter et d'arracher le ver de l'illogisme qui la ronge : au contraire, après avoir tué le ver, il prend le fruit tout entier et le jette dans la boue, pour le rendre vil aux yeux des hommes et leur inspirer du dégoût. C'est ainsi qu'il croit avoir trouvé le moyen pour rendre impossible cette « résurrection au troisième jour » que l'on pratique si volontiers avec les idées réfutées. — Il se trompe, car c'est précisément sur le *terrain de la honte*, au milieu des immondices, que, du noyau de l'idée, poussent rapidement des germes nouveaux. — Il ne faut donc, à aucun prix, ni conspuer, ni railler ce que l'on se propose d'abolir définitivement, mais bien le poser respectueusement sur de la *glace* toujours renouvelée, en considérant que les idées ont une vie très dure. Il s'agit ici d'agir selon la maxime : « Une réfutation n'est pas une réfutation. »

212. Sort de la moralité.

La contrainte des esprits étant en train de diminuer, il est certain que la moralité (c’est-à-dire la façon d’agir héréditaire, traditionnelle et instinctive, *conformément à des sentiments moraux*) diminue également : mais non point les vertus particulières, la modération, la justice, la tranquillité d’âme, — car la plus grande liberté pousse involontairement l’esprit conscient à ces vertus et les recommande aussi à cause de leur *utilité*.

213. Le fanatique de la méfiance et sa garantie.

L'Ancien : Tu veux tenter l'impossible et instruire les hommes en grand ? Où est ta garantie ? —*Pyrrhon :* La voici : je veux mettre les hommes en garde contre moi-même, je veux confesser publiquement tous les défauts de ma nature, et découvrir devant tous les yeux mes entraînements, mes contradictions et mes sottises. Ne m'écoutez pas, leur dirai-je, avant que je ne sois devenu pareil au moindre parmi vous et encore plus petit que lui ; hérissez-vous contre la vérité tant que vous pouvez, à cause du dégoût que vous cause son défenseur. Je serai votre séducteur et votre imposteur si vous percevez encore chez moi le moindre éclat de considération et de dignité. — *L'Ancien :* Tu promets trop ; tu ne pourras pas porter ce fardeau. — *Pyrrhon :* Je dirai donc encore aux hommes que je suis trop faible et que je ne puis pas tenir ce que j'ai promis. Plus grande sera mon indignité, plus ils se méfieront de la vérité lorsqu'elle sortira de ma bouche. — *L'Ancien :* Veux-tu donc enseigner la méfiance de la vérité ? — *Pyrrhon :* Une méfiance telle qu'elle n'a jamais existé dans le monde, la méfiance à l'égard de tout et de tous. C'est là le seul chemin qui mène à la vérité. L'œil droit ne doit pas se fier à l'œil gauche et il faudra que, pendant un temps, la lumière s'appelle obscurité : c'est là le chemin qu'il vous faut suivre. Ne croyez pas qu'il vous mènera à des arbres fruitiers et auprès de saules admirables. Vous trouverez sur ce chemin de petits grains durs — ce sont les vérités : pendant des années il vous faudra avaler des mensonges par brassées pour ne pas mourir de faim : quoique vous sachiez que ce sont des mensonges. Mais ces petits grains seront semés et enfouis dans la terre et peut-être la moisson viendra-t-elle un jour : personne n'a le droit de la *promettre*, à moins d'être un fanatique. — *L'Ancien :* Ami ! ami ! Tes paroles elles aussi sont les paroles d'un fanatique ! — *Pyrrhon :* Tu as raison ! je veux être méfiant à l'égard de toutes les paroles. — *L'Ancien :* Alors il faudra que tu

te taises. — *Pyrrhon :* Je dirai aux hommes qu'il faut que je me taise et qu'ils doivent se méfier de mon silence. — *L'Ancien :* Tu renonces donc à ton entreprise ? — *Pyrrhon :* Au contraire — tu viens de m'indiquer la porte par où il me faut entrer. — *L'Ancien :* Je ne sais pas trop si nous nous comprenons encore parfaitement ? — *Pyrrhon :* Probablement non. — *L'Ancien :* Pourvu que tu te comprennes bien toi-même ! — *Pyrrhon :* se retourne en riant. — *L'Ancien :* Hélas ! mon ami ! Se taire et rire — est-ce là maintenant toute ta philosophie ? — *Pyrrhon :* Ce ne serait pas la plus mauvaise. —

214. Livres européens.

Quand on lit Montaigne, La Rochefoucauld, La Bruyère, Fontenelle (particulièrement les *Dialogues des Morts*), Vauvenargues, Chamfort, on est plus près de l'antiquité qu'avec n'importe quel groupe de six auteurs d'un autre peuple. Par ces six écrivains l'esprit des *derniers siècles* de l'ère *ancienne* a revécu à nouveau, — réunis ils forment un chaînon important dans la grande chaîne continue de la Renaissance. Leurs livres s'élèvent au-dessus du changement dans le goût national et des nuances philosophiques, où chaque livre croit devoir scintiller maintenant pour devenir célèbre ; ils contiennent plus d'*idées véritables* que tous les ouvrages de philosophie allemande ensemble : des idées de cette espèce particulière qui crée des idées et qui… je suis embarrassé pour finir ma définition ; bref, ces écrivains me semblent n'avoir écrit ni pour les enfants ni pour les exaltés, ni pour les jeunes vierges ni pour les chrétiens, ni pour les Allemands, ni pour… me voici encore embarrassé pour terminer ma liste. — Mais pour formuler une louange bien intelligible, je dirai qu'écrites en grec leurs œuvres eussent été comprises par des Grecs. Combien, par contre, un Platon lui-même aurait-il pu *comprendre* des écrits de nos meilleurs penseurs allemands, par exemple de Gœthe et de Schopenhauer, pour ne point parler de la répugnance que lui eût inspirée leur façon d'écrire, — je veux dire ce qu'ils ont d'obscur, d'exagéré et parfois de sec et de figé — ce sont là des défauts dont ces deux écrivains souffrent le moins parmi les penseurs allemands et ils en souffrent trop encore ! (Gœthe, en tant que penseur a plus volontiers étreint les nuages qu'on ne le souhaiterait, et ce n'est pas impunément que Schopenhauer s'est promené presque toujours parmi les symboles des choses plutôt que parmi les choses elles-mêmes). — Par contre, quelle clarté et quelle précision délicate, chez ces Français ! Les Grecs les plus subtils auraient été forcés d'approuver cet art et il y a une chose qu'ils auraient même admirée et adorée, la *malice*

française de l’expression : ils *aimaient* beaucoup ce genre de choses sans y être précisément très forts.

215. Mode et moderne.

Partout où l’ignorance, la malpropreté et la superstition sont encore coutumières, partout où le commerce est faible, l’agriculture misérable, le clergé puissant, on rencontre encore les *costumes nationaux*. Par contre la *mode* règne là où l’on trouve les indices du contraire. La mode se rencontre donc à côté des *vertus* de l’Europe actuelle : en serait-elle véritablement le revers ? — Le costume masculin qui se conforme à la mode et non plus au caractère national exprime d’abord chez celui qui le porte, que l’Européen ne veut se faire remarquer, ni comme *individu* ni comme représentant d’une classe et d’un peuple, qu’il s’est fait une loi de l’atténuation intentionnelle de ces sortes de vanités ; ensuite qu’il est laborieux et qu’il n’a pas beaucoup de temps pour s’habiller et se parer, et aussi que tout ce qui est précieux et luxueux dans l’étoffe et l’agencement des plis se trouve en désaccord avec son travail ; et enfin que par son costume il veut indiquer que les professions savantes et intellectuelles sont celles dont il se sent ou aimerait se sentir le plus près, en tant qu’homme européen : tandis qu’à travers les costumes nationaux qui existent encore transparaît le brigand, le berger ou le soldat, qui, de la sorte, seraient envisagés comme les conditions les plus désirables, celles qui donnent le ton. Il y a ensuite, dans les limites tracées par le caractère général des modes masculines, les petites oscillations produites par la vanité des jeunes hommes, les élégants et les oisifs des grandes villes, de ceux donc qui, en tant qu’hommes européens, *n’ont pas encore atteint leur maturité*. — Les femmes européennes y sont parvenues bien moins encore, c’est pourquoi chez elles les oscillations sont bien plus grandes : elles aussi ne veulent pas affirmer leur nationalité et détestent de voir démasquée, d’après le costume, leur qualité d’Allemande, de Française, ou de Russe, mais, en tant qu’individualité, il leur plaît de frapper la vue ; de même personne, à la façon dont elles sont vêtues, ne doit conserver un doute sur la classe de la société dont elles

font partie (c’est la « bonne » société, la classe « supérieure », le « grand » monde), et elles tiendront d’autant plus à ce que l’on soit prévenu en leur faveur, dans ce sens, qu’elles n’appartiennent pas véritablement à cette classe ou qu’elles y appartiennent à peine. Mais avant tout la jeune femme ne veut rien porter de ce que porte la femme plus âgée parce que, en faisant soupçonner qu’elle compte quelques années de plus, elle croit qu’elle sera moins appréciée : la femme âgée, pour sa part, voudrait, par une toilette juvénile, faire illusion tant qu’il est possible, — une rivalité d’où il résulte toujours des modes où le caractère juvénile s’affirme d’une façon visible et inimitable. Lorsque l’esprit inventif des jeunes femmes artistes s’est complu pendant un certain temps à faire étalage de la jeunesse, ou, pour dire toute la vérité : lorsque l’on est de nouveau revenu à l’esprit inventif des anciennes civilisations de cour, pour s’en inspirer, ainsi qu’à celui des nations contemporaines et, en général, à tout l’univers costumé, lorsque l’on a accouplé l’Espagnol, le Turc et l’Antiquité grecque, pour faire étalage des belles chairs, on finit par découvrir toujours à nouveau que l’on n’a pas su agir au mieux de ses intérêts, et que, pour faire impression sur les hommes, le jeu de cache-cache avec les beautés du corps est plus heureux que la probité nue ou demi-nue ; et dès lors la roue du bon goût et de la vanité recommence encore une fois à tourner dans le sens inverse : les jeunes femmes un peu plus âgées trouvent que leur règne est venu et la lutte des êtres les plus gracieux et les plus absurdes recommence de plus belle. Mais plus se développe la personnalité des femmes qui dès lors n’accordent plus la prééminence parmi elles à des personnes qui n’ont pas atteint leur maturité, plus deviennent faibles ces oscillations dans le costume, plus leurs toilettes deviennent simples. Il est évident que l’on n’a pas le droit d’émettre un jugement sur ces toilettes en s’inspirant des modèles antiques, on ne peut donc pas prendre comme mesure le vêtement des habitants des côtes méridionales, mais il faut considérer les conditions climatériques des régions moyennes et septentrionales, de celles où le génie inventif de l’Europe, pour

ce qui concerne les formes et les idées, a sa plus chère patrie. — Dans l'ensemble, ce ne sera donc pas le *changement* qui caractérisera la *mode* et la *modernité*, car le changement est quelque chose de rétrograde et désigne les Européens, hommes et femmes, qui ne sont pas encore parvenus à leur maturité : ce sera bien au contraire la négation de tout ce qui est vanité *nationale*, vanité de la caste *et de* l'individu. *En conséquence, il est louable, parce que l'on y économise de la force et du temps, que ce soient certaines villes et contrées de l'Europe, qui, pour ce qui en est du vêtement, pensent et inventent, en lieu et place de toutes les autres, car il faut considérer que le sens de la forme n'est pas communément donné à tout le monde : aussi n'est-ce point une ambition trop exagérée si Paris, par exemple, revendique, tant que ces oscillations continuent à subsister, le droit d'être la seule ville qui invente et innove sur ce domaine. Si un Allemand, par haine contre les revendications d'une ville française, veut s'habiller autrement et porter par exemple l'accoutrement d'Albert Dürer, il lui faudra considérer que, bien qu'il porte un costume qui était celui des Allemands d'autrefois, celui-ci n'aura néanmoins pas été inventé par les Allemands, — car il n'a jamais existé de costume qui pût caractériser l'Allemand en tant qu'Allemand ; il fera d'ailleurs bien de se rendre compte de l'air qu'il aura ainsi vêtu et de l'anachronisme que ce serait de montrer, sur un vêtement à la Dürer, une tête toute moderne, avec les lignes et les plis de caractère que le dix-neuvième siècle y a creusés. — Les mots « moderne », « européen » étant ici presque équivalents, on entend par Europe des étendues de territoire bien plus grandes que celles qu'embrasse l'Europe géographique, la petite presqu'île de l'Asie : il faut surtout comprendre l'Amérique, en tant qu'elle est fille de notre civilisation. D'autre part, ce n'est pas l'Europe tout entière qui tombe sous la définition que l'on donne de l'« Europe » au point de vue de la civilisation, mais seulement ces peuples et ces fractions de peuples qui ont un passé commun dans la Grèce et la Rome anciennes, dans le judaïsme et le christianisme.*

216. La « vertu allemande ».

Il est indéniable que depuis la fin du siècle dernier un courant de réveil moral a traversé l'Europe. C'est alors seulement que la vertu recommença d'être éloquente ; elle apprit à trouver les gestes sans contrainte de l'exaltation, de l'émotion, elle n'eut plus honte d'elle-même et elle imagina des philosophies et des poèmes pour se glorifier elle-même. Si l'on recherche les sources de ce courant, on trouve d'une part Rousseau, mais le Rousseau mystique, que l'on avait créé d'après l'impression laissée par ses œuvres — on pourrait presque dire : ses œuvres interprétées d'une façon mystique — et d'après les indications données par lui-même (lui et son public travaillèrent sans cesse à créer cette figure idéale). L'autre origine se trouve dans la résurrection du grand latinisme stoïque par quoi les Français ont continué de la façon la plus digne l'œuvre de la Renaissance. Ils passèrent, avec un succès merveilleux, de l'imitation des formes antiques à l'imitation des caractères antiques : ce qui leur confère à tout jamais un droit aux distinctions les plus hautes, car ils sont le peuple qui a donné jusqu'à présent à l'humanité nouvelle les meilleurs livres et les meilleurs hommes. Comment ce double exemple, celui du Rousseau mystique et celui de l'esprit romain ressuscité a-t-il agi sur les peuples voisins plus faibles ? On peut le constater surtout en Allemagne : car là, par suite d'un nouvel élan tout à fait extraordinaire vers un but sérieux et grand, dans la volonté et la domination de soi, on a fini par se mettre en extase devant sa propre vertu et par jeter dans le monde l'idée de « vertu allemande », comme s'il ne pouvait rien exister de plus original et de plus personnel que celle-ci. Les premiers grands hommes qui adoptèrent cette impulsion française vers des idées de noblesse et de conscience dans la volonté morale étaient animés d'une plus grande loyauté et n'oublièrent pas la reconnaissance. Le moralisme de Kant — d'où vient-il ? Kant ne cesse pas de le faire entendre : de Rousseau et de la Rome stoïque ressuscitée. Le moralisme de

Schiller : même source et même glorification de la source. Le moralisme de Beethoven dans la musique : c'est l'éternelle louange de Rousseau, des Français antiques et de Schiller. Mais plus tard ce fut le « jeune homme allemand » qui oublia la reconnaissance ; car, durant les années qui s'étaient écoulées, on avait prêté l'oreille aux prédicateurs de la haine anti-française : et ce jeune homme allemand se fit remarquer pendant un certain temps par plus de conscience que l'on n'en croit permise chez d'autres jeunes gens. Lorsqu'il voulait rechercher ses pères intellectuels, il avait le droit de songer à ses compatriotes, à Schiller, à Fichte et à Schleiermacher : mais il aurait dû chercher ses grands-pères à Paris et à Genève, et il fallait avoir la vue bien courte pour croire, comme lui, que la vertu n'était pas âgée de plus de trente ans. C'est alors que l'on s'habitua à exiger qu'en prononçant le mot « allemand » le mot vertu fût sous-entendu : et jusqu'à nos jours on ne s'est pas encore complètement déshabitué de ce travers. — Ce réveil moral, soit dit en passant, n'a fait que porter préjudice à la *connaissance* des phénomènes moraux, comme on pourrait presque le deviner, et il n'a pas manqué non plus de provoquer des mouvements rétrogrades. Qu'est toute la philosophie morale allemande depuis Kant, avec toutes ses ramifications françaises, anglaises et italiennes ? Un attentat mi-théologique contre Helvétius, un désaveu formel de la liberté du regard, lentement et péniblement conquise, de l'indication du bon chemin qu'Helvétius avait fini par exprimer et résumer de la façon qu'il fallait. Jusqu'à nos jours Helvétius est, en Allemagne, le mieux honni parmi tous les bons moralistes et tous les hommes bons.

217. Classique et romantique.

Les esprits, au sens classique, tout aussi bien que les esprits au sens romantique — les deux espèces existeront toujours — portent en eux une vision de l’avenir : mais la première catégorie fait jaillir cette vision de la *force* de son temps, la seconde de sa *faiblesse*.

218. L’enseignement de la machine.

La machine enseigne sur elle-même l’enchaînement des foules humaines, dans les actions où chacun n’a qu’une seule chose à faire : elle donne le modèle d’une organisation des partis et de la tactique militaire en cas de guerre. Par contre elle n’enseigne pas la souveraineté individuelle : elle fait une seule machine du grand nombre et de chaque individu un instrument à utiliser en vue d’un seul but. Son effet le plus général, c’est d’enseigner l’utilité de la centralisation.

219. Pas sédentaire.

Quel que soit le plaisir que nous prenions à habiter dans une petite ville, nous nous sentons poussés, de temps en temps, à cause d'elle, à fuir dans la nature la plus solitaire et la plus cachée : c'est le cas, lorsque nous croyons trop bien connaître la petite ville. Mais alors, pour nous *reposer* de *cette* nature, nous finissons par retourner dans la grande ville. Il nous suffit d'en boire quelques gorgées pour deviner la lie qui se trouve au fond de sa coupe, — et le cercle des déplacements recommence, avec la petite ville au début. — C'est ainsi que vivent les hommes modernes : en toutes choses, ils ont un peu trop de *profondeur* pour être *sédentaires*, comme les hommes des autres temps.

220. Réaction contre la culture des machines.

La machine, produit elle-même de la plus haute capacité intellectuelle, ne met en mouvement, chez les personnes qui la desservent, que les forces inférieures et irréfléchies. Il est vrai que son action déchaîne une somme de forces énorme qui autrement demeurerait endormie ; mais elle n'incite pas à s'élever, à faire mieux, à devenir artiste. Elle rend *actif* et *uniforme*, mais ceci produit à la longue un effet contraire : un ennui désespéré s'empare de l'âme qui apprend à aspirer, par la machine, à une oisiveté mouvementée.

221. Le côté dangereux du rationalisme.

Toutes ces choses folles plus qu'à moitié, histrionesques, bestialement cruelles, voluptueuses et surtout sentimentales, ces choses toutes pleines d'une ivresse de soi qui, réunies, composent la véritable *substance révolutionnaire* et qui, avant la Révolution, s'étaient incarnées en Rousseau, — tout cet assemblage finit encore, avec un enthousiasme perfide, par élever au-dessus de sa tête fanatique le *rationalisme* qui acquit ainsi comme un rayonnement de gloire. Ce rationalisme qui, de par son essence, est si étranger à toutes ces choses, livré à lui-même, aurait passé comme un rayon de lumière qui traverse les nuages, et se serait contenté longtemps de ne transformer que les individus, de sorte que, sous son impulsion, les mœurs et les institutions des peuples ne se seraient aussi transformées que très lentement. Mais, lié à un organisme violent et impétueux, le rationalisme devint lui-même violent et impétueux. Par là, le danger qu'il présente est devenu presque plus grand que l'utilité libératrice et la clarté amenées par lui dans le vaste mouvement révolutionnaire. Celui qui comprend cela saura aussi de quelle confusion il faut dégager le rationalisme, de quelles impuretés il faut le purger, pour *continuer* ensuite *sur* soi-même l'œuvre commencée par lui et pour étouffer, après coup, dans son germe, la révolution, pour la rendre invisible.

222. La passion au moyen âge.

Le moyen âge est l’époque des plus grandes passions. Ni l’antiquité, ni notre temps ne possèdent cette extension de l’âme : la *capacité* de celle-ci ne fut jamais plus grande et jamais on n’a mesuré à une échelle aussi grande. La structure physique de la forêt vierge, propre aux peuples barbares, les yeux d’une spiritualité maladive, hallucinés et trop brillants, propres aux disciples chrétiens du mystère, l’allure enfantine et très jeune, tout aussi bien que la maturité trop grande et la sénilité, la brutalité de la bête fauve et l’excès de délicatesse et de raffinement qui sont le propre de l’âme dans l’antiquité tardive, — tout cela se trouvait alors fréquemment réuni en une seule personne : c’est pourquoi, lorsqu’il arrivait que quelqu’un fût pris de passion, il fallait que les bonds du sentiment fussent plus formidables, le tourbillon plus embrouillé, la chute plus profonde que jamais. — Nous autres hommes modernes, nous devons être satisfaits du recul qu’il y a eu sur ce domaine.

223. Piller et économiser.

Tous les monuments intellectuels réussissent, lorsqu’ils ont pour conséquence, chez les riches, l’espoir de pouvoir piller, chez les pauvres, l’espoir de pouvoir économiser. C’est pourquoi, par exemple, la Réforme allemande a fait des progrès.

224. Âmes joyeuses.

Lorsque, après boire, au moment où l’ivresse commence, on faisait allusion, ne fût-ce que de loin, à quelque saleté d’espèce malodorante, l’âme des vieux Allemands se réjouissait, — autrement ils étaient d’humeur chagrine. Mais là leur compréhension intime était éveillée.

225. Athènes déréglée.

Lorsque la populace d’Athènes eut, elle aussi, ses poètes et ses penseurs, le dérèglement grec garda cependant encore une apparence plus idyllique et plus distinguée que le dérèglement romain et allemand. La voix de Juvénal aurait résonné là-bas comme une trompette creuse : un petit rire aimable et presque enfantin lui aurait répondu.

226. Sagesse des Grecs.

La volonté de vaincre et de dominer étant un trait invincible de la nature, plus ancien et plus original que l’estime et la joie de la parité, l’État grec a sanctionné la lutte gymnastique et musicale entre égaux, délimitant ainsi une arène où cet instinct pouvait se décharger, sans mettre en danger l’ordre politique. Lorsque les concours de musique et de gymnastique dégénérèrent définitivement, l’État grec fut saisi de troubles intérieurs et se désagrégea.

227. « L’éternel Épicure ».

Épicure a vécu de tous temps et il vit encore, inconnu à ceux qui s’appelaient ou qui s’appellent épicuriens, et sans réputation auprès des philosophes. Aussi a-t-il oublié lui-même son propre nom : c’était le plus lourd bagage qu’il ait jamais jeté loin de lui.

228. Le style de la supériorité.

La manière de parler des étudiants allemands s’est formée parmi les étudiants qui n’étudient pas et qui savent s’acquérir une sorte de prépondérance sur leurs camarades plus sérieux, en montrant le côté mascarade que l’on trouve dans ce qui est culture, décence, érudition, ordre, modération, tout en continuant, il est vrai, sans cesse, à se servir des expressions utilisées sur ces domaines, comme font les meilleurs et les plus savants, mais cela avec de la méchanceté dans le regard et une grimace offensante. C’est ce langage de la supériorité — le seul qui soit original en Allemagne — que parlent aussi, involontairement, les hommes d’État et les critiques des journaux : c’est une perpétuelle manie de la citation ironique, avec des coups d’œil inquiets et mécontents à droite et à gauche, une langue allemande faite de guillemets et de grimaces.

229. Ceux qui s’enterrent.

Nous nous retirons à l’écart, non point peut-être pour quelque raison de mauvaise humeur personnelle, comme si nous n’étions point satisfaits des conditions politiques et sociales du présent, mais bien plutôt pour économiser et amasser, par notre retraite, des forces dont la culture aura *plus tard* absolument besoin, et cela dans la mesure où le présent d’aujourd’hui sera *ce* présent et, comme tel, accomplira sa tâche. Nous formons un capital et nous cherchons à le mettre à l’abri, mais de même qu’à des époques tout à fait dangereuses, en l’*enfouissant* sous terre.

230. Tyrans de l’esprit.

À notre époque, tout individu qui serait l’expression d’un seul trait moral, aussi nettement que le sont les personnages de Théophraste et de Molière, passerait pour malade et serait accusé d’avoir une « idée fixe ». L’Athènes du troisième siècle, si nous pouvions nous y rendre, nous semblerait habitée par des fous. Aujourd’hui règne, dans chaque cerveau, la démocratie des *idées*, — plusieurs idées y sont *ensemble* le maître ; si une seule idée voulait dominer, on l’appellerait « idée fixe ». C’est là notre façon de tuer les tyrans, — nous évoquons la maison d’aliénés.

231. L’émigration la plus dangereuse.

En Russie, il y a une émigration de l’intelligence : on passe la frontière pour lire et pour écrire de bons livres. Mais on en arrive par là à transformer toujours davantage la patrie abandonnée par l’esprit, en une sorte de gueule avancée de l’Asie qui aimerait dévorer la petite Europe.

232. La folie de l’État.

L’amour presque religieux pour la personne du roi fut transporté chez les Grecs sur la *polis*, lorsque ce fut fini de la royauté. Une idée supporte plus d’amour qu’une personne et surtout elle crée moins de déceptions à celui qui aime (— car plus les hommes se savent aimés, plus ils manquent généralement d’égards, jusqu’à ce qu’ils finissent par ne plus être dignes de l’amour et qu’il se produise une scission). C’est pourquoi la vénération pour la *polis* et l’État fut plus grande que ne fut jamais auparavant la vénération pour les princes. Les Grecs sont les *fous de l’État* de l’histoire ancienne, — dans l’histoire moderne ce sont d’autres peuples.

233. Contre ceux qui ne ménagent pas leurs yeux.

Ne serait-il pas possible de démontrer dans les classes cultivées en Angleterre qui lisent le *Times* une diminution de l’acuité visuelle qui irait grandissant de dix ans en dix ans ?

234. Grandes œuvres et grande foi.

Celui-ci possédait les grandes œuvres, mais son compagnon possédait la grande foi en ces mêmes œuvres. Ils étaient inséparables, mais il était visible que le premier dépendait complètement du second.

235. L’homme sociable.

« Je me trouve mal de moi-même », disait quelqu’un pour expliquer son penchant pour la société. « L’estomac de la société est meilleur que le mien, il me supporte. »

236. Fermer les yeux de l’esprit.

Si l’on est exercé et habitué à réfléchir à ses actions, on sera cependant forcé de fermer l’œil intérieur pendant l’action (ne fût-ce qu’en écrivant une lettre, en mangeant ou en buvant). Même dans la conversation avec des hommes de la moyenne, il faut s’entendre à *penser* en fermant les yeux de l’esprit, — car c’est la seule façon d’atteindre et de comprendre la pensée moyenne. Cette action de clore les yeux peut s’accomplir d’une façon sensible et volontaire.

237. La vengeance la plus terrible.

Lorsque l’on veut à tout prix se *venger* d'un adversaire, il faut attendre jusqu’à ce que l’on ait entre les mains beaucoup de vérités et de jugements dont on pourra froidement se servir contre lui, de sorte que : exercer la vengeance équivaut à exercer la justice. C’est là la façon la plus épouvantable de vengeance : elle n’a au-dessus d’elle aucune instance à quoi elle pourrait encore appeler. C’est ainsi que Voltaire se vengea de Piron, avec cinq lignes qui prononcent un jugement sur toute sa vie, toute son œuvre et toute son activité : autant de mots, autant de vérités ; c’est ainsi qu’il se vengea aussi de Frédéric le Grand (dans une lettre qu’il lui adressa de Ferney).

238. L’impôt du luxe.

On achète dans les magasins les choses nécessaires et les plus indispensables et on les paye fort cher, car on vous fait payer en même temps ce qu’il y a encore d’autre à vendre et qui ne trouve que rarement acquéreur : les objets de luxe et les choses superflues. C’est ainsi que le luxe met un impôt continuel sur les choses simples qui peuvent se passer de lui.

239. Pourquoi les mendiants vivent encore.

Si toutes les aumônes n’étaient données que par pitié, tous les mendiants seraient déjà morts de faim.

240. Pourquoi les mendiants vivent encore.

La plus grande dispensatrice d’aumônes c’est la lâcheté.

241. Comment le penseur utilise une conversation.

Sans être précisément un écouteur, on peut entendre beaucoup si l’on a appris à bien voir, tout en se perdant de vue pour un certain temps. Mais les hommes ne savent pas utiliser une conversation ; ils mettent beaucoup trop d’attention à ce qu’ils veulent dire et répondre, tandis que le véritable *auditeur* se contente parfois de répondre provisoirement et de *dire* simplement quelque chose, comme un acompte fait à la politesse, emportant par contre dans sa mémoire pleine de cachettes tout ce que l’autre a formulé, plus le ton et l’attitude qu’il mit dans son discours. — Dans la conversation habituelle chacun croit mener la discussion, comme si deux vaisseaux qui naviguent l’un à côté de l’autre et qui se donnent un petit choc de temps en temps avaient l’illusion de précéder on même de remorquer le vaisseau voisin.

242. L’art de s’excuser.

Lorsque quelqu’un veut s’excuser devant nous, il faut qu’il s’y prenne très habilement : car autrement il risque de nous persuader que c’est nous qui sommes fautifs, ce qui nous produit une impression désagréable.

243. Relations impossibles.

Le vaisseau de tes idées a trop de tirage pour que tu puisses naviguer sur les eaux de ces personnes cordiales, honnêtes et avenantes. Il y a là trop de bas-fonds et de bancs de sable : il te faudrait louvoyer et biaiser et être dans un embarras continuel, et ces personnes s’embarrasseraient également à cause de ton embarras, dont elles ne sauraient deviner la cause.

244. Le renard des renards.

Un véritable renard n’appelle pas seulement trop verts les raisins qu’il ne peut atteindre, mais encore ceux qu’il atteint et dont il prive les autres.

245. Dans les relations intimes.

Dans les relations intimes. — Quelle que soit l’étroite communion qui règne parmi certains hommes, sous leur horizon commun il y aura toujours pour eux quatre orientations différentes et à certaines heures ils s’en apercevront.

246. Le silence du dégoût.

Voici quelqu’un qui, en tant que penseur et en tant qu’homme, subit une transformation profonde et douloureuse et en rend un témoignage public. Mais les auditeurs ne s’en aperçoivent pas et s’imaginent qu’il est resté le même ! — Cette expérience douloureuse a déjà inspiré du dégoût à maint écrivain : il avait estimé trop haut l’intellectualité des hommes et à partir du moment où il s’est aperçu de son erreur, il s’est promis de se taire.

247. Sérieux des affaires.

Les affaires de certain homme riche et noble sont sa façon de se *reposer* d’une trop longue *oisiveté* tournée à l’habitude : c’est pourquoi il les traite avec autant de sérieux et de passion que font d’autres gens de leurs rares loisirs et de leurs occupations d’amateur.

248. Ambigüité.

De même qu’il passe parfois sur l’eau qui s’étend à tes pieds un petit tremblement brusque qui la fait miroiter, comme si elle était couverte d’écailles, de même on trouve parfois dans l’œil humain de ces incertitudes soudaines et de ces ambiguïtés, où l’on se demande : est-ce un frémissement ? est-ce un sourire ? est-ce l’un et l’autre ?

249. Positif et négatif.

Ce penseur n’a besoin de personne pour le réfuter : il s’en charge lui-même.

250. Vengeance des filets vides.

Méfiez-vous de toutes les personnes affligées d’un sentiment amer pareil à celui du pêcheur qui, après une journée de labeur pénible, revient le soir avec les filets vides.

251. Ne pas faire valoir son droit.

Il faut user bien des peines à exercer la puissance et beaucoup de courage y est nécessaire. C’est pourquoi il y a tant de gens qui ne font pas valoir leur bon droit, puisque ce droit est une *sorte de puissance* et qu’ils sont trop paresseux ou trop lâches pour l’exercer. *Mansuétude* et *patience,* ainsi nomme-t-on les vertus qui couvrent ce défaut.

252. Porteurs de lumière.

Il n’y aurait pas de rayons de soleil dans la société si les cajoleurs de naissance ne les y faisaient pénétrer, je veux parler des gens aimables.

253. Plus charitable.

L’homme est le plus charitable lorsque l’on vient de lui rendre un grand hommage et qu’il a un peu mangé.

254. Vers la lumière.

Les hommes se pressent vers la lumière, non pour mieux voir, mais pour mieux briller. On considère volontiers comme une lumière celui devant qui l’on brille.

255. L’hypocondriaque.

L’hypocondriaque est un homme qui possède assez d’esprit et de joie de l’esprit pour prendre au sérieux ses souffrances, ses pertes, ses défauts : mais le domaine sur lequel il cherche sa nourriture est trop petit ; il le dépouille tellement qu’il lui faut chercher brin d’herbe par brin d’herbe. Cela finit par le rendre envieux et avare, — et c’est alors seulement qu’il est insupportable.

256. Restituer.

Hésiode conseille de restituer au voisin qui nous a aidés, dès que nous le pouvons, en une plus large mesure. Car le voisin prend grand plaisir à voir sa bienveillance de jadis lui rapporter des intérêts ; mais celui qui restitue a, lui aussi, son plaisir, en ce sens qu’il rachète la petite humiliation qu’il a dû subir jadis en se laissant aider par le petit avantage que lui donnent ses largesses.

257. Plus subtil qu’il n’est nécessaire.

L’esprit d’observation que nous mettons à reconnaître si les autres s’aperçoivent de nos faiblesses est beaucoup plus subtil que l’esprit d’observation que nous mettons à reconnaître les faiblesses des autres : d’où il résulte par conséquent que notre esprit d’observation est plus subtil qu’il n’est nécessaire.

258. Une espèce d’ombre clair.

Immédiatement à côté des hommes tout à fait nocturnes se trouve généralement, comme liée à eux, une âme de lumière. Celle-ci est en quelque sorte une ombre négative que jettent ceux-ci.

259. Ne pas se venger ?

Il y a tant de façons subtiles de la vengeance que quelqu'un qui aurait des motifs de se venger pourrait en somme agir comme il lui plairait : tout le monde sera d'accord au bout d'un certain temps pour dire qu'il s'est vengé. La passivité qui consiste à ne pas se venger ne dépend donc pas du bon vouloir d'un homme : celui-ci n'a pas même le droit d'exprimer *son désir* de ne pas se venger, le mépris de la vengeance étant interprété et *considéré* comme une vengeance sublime et très sensible. — D'où il résulte qu'il ne faut rien faire de *superflu*.

260. Erreur de ceux qui vénèrent.

Chacun croit dire à un penseur quelque chose qui l’honore et qui lui est agréable en lui montrant qu’il est arrivé, de lui-même, exactement à la même pensée et, plus encore, à la même expression de la pensée ; et pourtant il est fort rare que le penseur se réjouisse d’une pareille communication, bien au contraire, il arrive souvent qu’il devienne alors méfiant de sa pensée et de l’expression de celle-ci : il décide, à part lui, de les soumettre un jour toutes deux à une révision. — Lorsque l’on veut faire honneur à quelqu’un il faut se garder d’exprimer une concordance : elle place à un même niveau. — Dans beaucoup de cas, c’est affaire d’habileté mondaine d’écouter une opinion comme si elle n’était pas la nôtre, et même comme si elle dépassait notre horizon : par exemple lorsqu’un vieillard plein d’expérience ouvre une fois par exception les tiroirs de sa sagesse.

261. Lettre.

La lettre est une visite qui ne se fait pas annoncer, le facteur est l’intermédiaire de ces surprises impolies. On devrait avoir tous les huit jours une heure pour recevoir sa correspondance et prendre chaque fois un bain après.

262. Prévenir contre soi-même.

Quelqu’un disait : je suis *prévenu contre moi-même* depuis ma plus tendre enfance : c’est pourquoi je trouve dans chaque blâme un peu de vérité, dans chaque louange un peu de bêtise. J’estime généralement trop bas le blâme et trop haut la louange.

263. Chemin de l’égalité.

Une heure d’ascension dans les montagnes fait d’un gredin et d’un saint deux créatures à peu près semblables. La fatigue est le chemin le plus court vers l’*égalité* et la *fraternité* — et durant le sommeil la *liberté* finit par s’y ajouter.

264. Calomnie.

Si l’on trouve la trace d’une mise en suspicion vraiment infamante il ne faut jamais en chercher la source chez ses *ennemis* loyaux et simples ; car, si ceux-ci inventaient sur notre compte une pareille chose, étant nos ennemis, ils ne trouveraient pas créance. Mais ceux à qui nous avons été le plus utiles pendant un certain temps et qui, pour une raison quelconque, peuvent être secrètement certains de ne plus rien obtenir de nous, — ceux-là sont capables de mettre une infamie en circulation : ils trouvent créance, d’une part parce que l’on admet qu’ils n’inventeraient rien qui pourrait leur nuire personnellement, d’autre part puisqu’ils ont appris à nous connaître de plus près. Pour se consoler, celui qui est ainsi calomnié peut se dire : les calomnies sont des maladies des autres qui éclatent sur ton propre corps ; elles démontrent que la société est un seul organisme (moral), de sorte que tu peux entreprendre *sur toi-même* la cure qui doit être utile *aux autres*.

265. Le ciel des enfants.

Le bonheur des enfants est un mythe tout aussi bien que le bonheur des hyperboréens dont parlent les Grecs. Si vraiment le bonheur habite sur la terre, se disaient ceux-ci, ce doit être certainement aussi loin que possible de nous, peut-être là-bas, aux confins de la terre. Les hommes d'un certain âge pensent de même : si vraiment l'homme peut être heureux, c'est certainement aussi loin que possible de *notre âge*, aux limites et au début de la vie. Pour certains hommes l'aspect de l'enfant, à travers le voile de ce mythe, est la plus grande joie qu'il puisse avoir : il entre lui-même sous les parvis du ciel en disant : « Laissez venir à moi les petits enfants, car c'est à eux qu'appartient le royaume des cieux. » — Le mythe du ciel des enfants a cours, d'une façon ou d'une autre, partout où il y a dans le monde moderne quelque chose comme de la sentimentalité.

266. Les impatients.

C’est justement celui qui est dans son devenir qui ne veut pas admettre le devenir : il est trop impatient pour cela. Le jeune homme ne veut pas attendre jusqu’à ce que, après de longues études, des souffrances et des privations, son image des hommes et des choses devienne complète : il accepte donc de confiance une autre image entièrement terminée et qu’on lui offre, il l’accepte, comme s’il y trouvait d’avance les lignes et les couleurs de *son* tableau ; il se jette à la face d’un philosophe, d’un poète, et pendant longtemps il faut qu’il fasse des corvées et qu’il se renie lui-même. Il apprend ainsi beaucoup de choses, mais souvent il y oublie aussi ce qui est le plus digne d’être appris — la connaissance de soi-même ; il reste par conséquent un partisan durant toute sa vie. Hélas ! il faut surmonter beaucoup d’ennui et travailler à la sueur de son front jusqu’à ce que l’on ait trouvé ses couleurs, son pinceau, sa toile ! — Et l’on est encore bien loin alors d’être maître de son art de vivre, — mais on travaille du moins, en maître, dans son propre atelier.

267. Il n’y a pas d’éducateurs.

En tant que penseur on ne devrait parler que d’éducation de soi. L’éducation de la jeunesse dirigée par les autres est, soit une expérience entreprise sur quelque chose d’inconnu et d’inconnaissable, soit un nivellement par principe, pour *rendre* l’être nouveau, quel qu’il soit, conforme aux habitudes et aux usages régnants : dans les deux cas, c’est quelque chose qui est indigne du penseur, c’est l’œuvre des parents et de pédagogues qu’un homme loyal et audacieux a appelés *nos ennemis* naturels. — Lorsque depuis longtemps on est éduqué selon les opinions du monde, on finit un jour par se *découvrir soi-même :* alors commence la tâche du penseur, alors il est temps de demander son aide — non point comme éducateur, mais comme quelqu’un qui s’est élevé lui-même et qui a de l’expérience.

268. Compassion pour la jeunesse.

Nous sommes peinés d’apprendre qu’un jeune homme perd déjà ses dents ou qu’un autre commence à devenir aveugle. Si nous savions tout ce qu’il y a d’irrétractable et de désespéré dans toute sa nature, combien plus grande encore serait notre peine ! — Pourquoi tout cela nous fait-il *souffrir ?* Parce que la jeunesse doit continuer ce que *nous* avons entrepris et que la moindre atteinte à sa force portera préjudice à *notre* œuvre lorsqu’elle tombera entre ses mains. C’est la peine que nous fait la garantie insuffisante de notre immortalité : ou bien, pour le cas où nous ne nous considérerions que comme les exécuteurs de la mission humaine, la peine de voir que cette mission doit passer en des mains plus faibles que les nôtres.

269. Les âges de la vie.

La comparaison des quatre saisons avec les quatre âges de la vie est une vénérable niaiserie. La première vingtaine d'années de la vie, pas plus que la dernière vingtaine, ne répond à une saison : à moins que l'on ne se contente de cette métaphore qui compare la couleur blanche des cheveux et celle de la neige, ou d'autres amusements de ce genre. Les premiers vingt ans sont une préparation à la vie en général, pour l'année entière de la vie, comme une espèce de jour de l'an prolongé ; tandis que la dernière vingtaine passe en revue, assimile, ordonne et harmonise tout ce que l'on a vécu, ainsi qu'on le fait en petit, le jour de la saint Sylvestre, de toute l'année écoulée. Mais entre ces deux âges de la vie il y a en effet une période qui suggère cette comparaison avec les saisons : c'est l'intervalle qui s'étend de la vingtième à la cinquantième année (pour compter une fois en bloc d'après des dizaines, tandis qu'il va de soi que chacun doit affiner pour son propre usage ces bornes grossières). Ces trois fois dix ans répondent à trois saisons : à l'été, au printemps, à l'automne. — Quant à l'hiver, la vie humaine n'en a point, à moins que l'on ne veuille donner le nom d'hiver à ces mois durs, froids, solitaires, mornes et stériles, ces *mois de la maladie* qui, hélas ! ne sont pas trop rares. — De vingt à trente ans : des années chaudes, incommodes, orageuses, années de production surabondante et de fatigue, où l'on vante le jour quand il est fini, en s'essuyant le front, années où le travail paraît dur mais nécessaire, — ces années-là sont l'été de la vie. Les années de trente à quarante en sont le *printemps :* atmosphère ou trop chaude ou trop froide, toujours agitée et stimulante ; débordement de sève, végétation luxuriante et floraison de toutes parts, charme magique et fréquent des matinées et des nuits délicieuses, travail où le chant des oiseaux nous convie au réveil — travail qu'on chérit de tout son cœur, et qui n'est que la pleine jouissance de sa propre vigueur, qui s'accroît des espoirs savourés d'avance. Les années de quarante à cinquante enfin :

pleines de mystère, comme tout ce qui est immobile, pareilles à un vaste plateau des hautes montagnes, effleuré par une brise fraîche, sous un ciel pur et sans nuages qui, jour et nuit, regarde la terre avec la même sérénité : le temps de la récolte et de la joie la plus cordiale, — c'est l'*automne* de la vie.

270. L’esprit des femmes dans la société actuelle.

Quelle est aujourd’hui la pensée des femmes au sujet de l’esprit des hommes ? On le devine à la façon dont celles-ci négligent de souligner particulièrement l’intellectualité de leurs traits ou les détails spirituels de leur visage, et, plutôt qu’à cela, pensent à toute autre chose : elles font au contraire leur possible pour cacher ces qualités et savent se donner, en se couvrant par exemple le front de leurs cheveux, l’expression d’une sensualité et d’une matérialité vivantes et pleines d’appétits, surtout lorsqu’elles possèdent fort peu ces qualités. Leur conviction que l’esprit chez la femme effraye les hommes va si loin qu’elles renient volontiers l’acuité de l’intelligence pour s’attirer, avec intention, la réputation d’une vue courte : par là elles pensent donner confiance aux hommes ; c’est comme si elles étendaient autour d’elles l’invite d’un doux crépuscule.

271. Grand et périssable.

Ce qui touche jusqu’aux larmes ceux qui assistent à ce spectacle, c’est le regard de joie extatique qu’une belle jeune femme jette à son mari. On y ressent toute la mélancolie de l’automne, tant à cause de l’immensité, qu’à cause de la périssabilité du bonheur humain.

272. Sens du sacrifice.

Certaine femme possède l'et ne parvient plus à se réjouir de sa vie, lorsque son époux ne veut pas la sacrifier : elle ne sait plus alors que faire de sa raison et, imperceptiblement, de victime, elle devient sacrificateur.

273. Peu féminin.

« Bête comme un homme », disent les femmes ; « lâche comme une femme », disent les hommes. La bêtise est chez la femme ce qui est *peu féminin*.

274. Tempéraments masculins et féminins et la mortalité.

Le sexe masculin possède un plus mauvais tempérament que le sexe féminin, cela ressort aussi du fait que les enfants masculins sont plus exposés à la mortalité que les enfants féminins, apparemment parce que ceux-là s’exaspèrent plus facilement : leur sauvagerie et leur humeur inconciliante aggrave facilement tous les maux jusqu’à les rendre mortels.

275. Le temps des constructions cyclopéennes.

La démocratisation de l’Europe est irrésistible : celui qui veut l’entraver use des moyens que l’idée démocratique a été la première à mettre entre les mains de chacun, et rend ces moyens eux-mêmes plus commodes à manier et plus efficaces : les adversaires convaincus de la démocratie (je veux dire les esprits révolutionnaires) ne semblent exister par contre que pour pousser les différents partis, par la peur qu’ils inspirent, toujours plus avant dans les voies démocratiques. Il se peut cependant que l’on soit pris d’une certaine appréhension à l’aspect de ceux qui travaillent maintenant consciemment et honnêtement en vue de cet avenir : il y a quelque chose de désolé et d’uniforme sur leur visage, et la grise poussière semble s’être abattue jusque dans leur cerveau. Malgré cela il est fort possible que la postérité se mette un jour à rire de nos craintes et qu’elle songe au travail démocratique de plusieurs générations, à peu près de la même façon dont nous songeons à la construction des digues de pierre et des remparts, — comme à une activité qui nécessairement répand de la poussière sur les vêtements et les visages et qui, inévitablement, rend aussi les ouvriers qui y travaillent quelque peu idiots : mais qui donc, pour cette raison, voudrait que tout ceci n’ait pas été fait ! Il semble que la démocratisation de l’Europe soit un anneau dans la chaîne de ces énormes *mesures prophylactiques* qui sont l’idée des temps nouveaux et nous séparent du moyen âge. C’est maintenant seulement que nous sommes au temps des constructions cyclopéennes ! Enfin nous possédons la sécurité des fondements qui permettra à l’avenir de construire sans danger ! il est impossible dès lors que les champs de la culture soient encore détruits, en une seule nuit, par les eaux sauvages et stupides de la montagne. Nous avons des remparts et des murs de protection contre les barbares, contre les épidémies, contre l’*asservissement corporel et intellectuel !*Et tout cela entendu d’abord à la lettre

et en gros, mais peu à peu à un point de vue toujours plus haut et plus intellectuel, en sorte que toutes les mesures indiquées ici semblent être la préparation spirituelle à la venue de l’artiste supérieur dans l’art des jardins, qui ne pourra passer à sa véritable tâche que quand cette préparation sera entièrement terminée ! — Il est vrai qu’étant donnés les grands espaces de temps qui séparent les moyens et le but, la peine énorme, une peine qui met en œuvre l’esprit et la force de siècles tout entiers et qui est nécessaire pour créer ou pour amener chacun de ces moyens, il ne faut pas trop en vouloir aux ouvriers du présent s’ils décrètent hautement que le mur et l’espalier sont déjà le but et le but dernier ; attendu que personne ne voit encore le jardinier et les plantes à cause desquels l’espalier se trouve là.

276. Le droit de suffrage universel.

Le peuple ne s’est pas donné à lui-même le suffrage universel ; partout où celui-ci est en vigueur aujourd’hui, il l’a reçu et accepté provisoirement : de toute façon il a le droit d’en faire la restitution s’il ne donne pas satisfaction à ses espoirs. Cela semble être maintenant partout le cas : si, à une occasion quelconque où l’on en fait usage, à peine deux tiers des électeurs et souvent pas même la majorité ne se présente à l’urne, on peut dire que c’est là un *vote* contre tout le système dans son ensemble. — Il faudrait même juger ici avec plus de sévérité encore. Une loi qui détermine que c’est la majorité qui décide en dernière instance du bien de tous ne peut pas être édifiée sur une base acquise précisément par cette loi ; il faut nécessairement une base plus large et cette base c’est l’*unanimité de tous les suffrages*. Le suffrage universel ne peut pas être seulement l’expression de la volonté d’une majorité : il faut que le pays tout entier le désire. C’est pourquoi la contradiction d’une petite minorité suffit déjà à le rendre impraticable : et la *non-participation* à un vote est précisément une de ces contradictions qui renverse tout le système électoral. Le « veto absolu » de l’individu, ou, pour ne pas nous perdre dans des minuties, le veto de quelques milliers d’individus plane sur ce système, et c’est une conséquence de la justice : à chaque usage que l’on fait du suffrage universel, il lui faudrait démontrer, selon que l’on y participe, qu’il existe encore *à bon droit*.

277. La mauvaise induction.

Quelles mauvaises conclusions on tire sur les domaines qui ne vous sont pas familiers, lors même qu'en sa qualité d'homme de science, on a l'habitude de tirer de bonnes conclusions ! C'est honteux à dire. Et il est clair que, dans la grande agitation des questions contemporaines, dans les choses de la politique, dans tout ce que les événements de chaque jour ont de soudain et de hâtif, c'est précisément cette façon de *conclusion défectueuse* qui décide : car personne ne s'entend jamais tout à fait aux choses nouvelles qui ont poussé en une nuit ; toute politique, même chez les plus grands hommes d'État, est de l'improvisation au hasard des événements.

278. Prémisses de l’âge des machines.

La presse, la machine, le chemin de fer, le télégraphe sont des prémisses dont personne n’a encore osé tirer la conclusion qui viendra dans mille ans.

279. Une entrave de la culture.

Ici les hommes n’ont pas de temps pour les affaires productives : l’exercice des armes et les déplacements leur prennent toutes leurs journées, et il faut que le reste de la population les nourrisse et les habille : mais leur costume est voyant, souvent de couleurs variées, comme s’il venait d’une mascarade ; ici l’on admet très peu de qualités distinctives, les individus se ressemblent plus qu’ailleurs, ou, du moins, on les traite comme s’ils étaient égaux ; ici l’on exige l’obéissance et l’on obéit sans comprendre : on ordonne, mais on se garde bien de convaincre ; ici les punitions sont peu nombreuses, mais leur petit nombre est plein de dureté et va souvent à l’extrême, au pire ; ici la trahison est regardée comme le plus grand crime, les plus courageux sont seuls à oser la critique des abus ; ici la vie a peu de prix, et l’ambition se manifeste souvent de telle sorte qu’elle met la vie en danger. — Quelqu’un qui entendra dire tout cela s’écriera sans hésiter : « C’est là l’image d’une *société barbare, menacée de dangers*. » Peut-être y aura-t-il quelqu’un pour ajouter : « C’est la description de Sparte. » Mais un autre prendra peut-être un air songeur et soutiendra que c’est là la description de notre *militarisme moderne*, tel qu’il existe au milieu de notre civilisation et de notre société si différentes — anachronisme vivant, image, comme je l’ai indiqué, d’une société barbare, menacée de danger, œuvre posthume du passé, qui, pour les rouages du présent, ne peut avoir que la valeur d’une entrave. — Mais il arrive parfois à la culture d’avoir le besoin le plus absolu d’une entrave : lorsqu’elle décline trop rapidement, ou bien, comme dans notre cas, lorsqu’elle *s’élève* trop rapidement.

280. Plus de respect pour les compétences.

Avec la concurrence qui se fait dans le travail et parmi les vendeurs, c'est le public qui se fait juge du métier : mais le public ne possède pas de compétence rigoureuse et juge selon l'*apparence*. Par conséquent l'art de faire paraître, et peut-être aussi le goût, se développeront sous la domination de la concurrence, mais la qualité de tous les produits, devra s'amoindrir. Donc, pour que la raison ne perde pas sa valeur, il faudra mettre fin, un jour ou l'autre, à cette manœuvre et instituer un principe nouveau qui s'en rendra maître. Seul le chef de métier devrait juger les choses du métier et le public devrait se conformer à ce jugement, confiant en la *personne* et en la loyauté du juge. Alors point de travail anonyme ! Il faudrait du moins qu'un expert pût être garant de ce travail et donner *son* nom en gage, lorsque l'auteur est obscur ou reste ignoré. Le *bon marché* d'un objet trompe aussi le profane d'une autre manière, car seule la durabilité peut décider si le prix de l'objet est vraiment modique ; mais il est difficile et même impossible pour le profane d'apprécier cette durabilité. — Donc : ce qui fait de l'effet pour les yeux et ce qui est d'un prix modique l'emporte maintenant dans la balance, — et ce sera naturellement le travail de machine. D'autre part la machine, c'est-à-dire la cause de la plus grande rapidité et de la facilité dans la fabrication, favorise, elle aussi, l'objet le plus *vendable :* autrement on ne ferait pas avec elle un bénéfice sensible ; on l'utiliserait trop peu et elle s'arrêterait souvent. Mais, comme c'est le public qui décide de ce qui est le plus vendable, il choisira les objets de plus belle apparence, c'est-à-dire ce qui *paraît* bon et ce qui parait *bon marché*. Donc sur le domaine du travail, notre devise doit être aussi : « plus de respect des capacités ! »

281. Le danger des rois.

Sans violence et seulement par une pression constante et légale, la démocratie est à même de *rendre creux* l'empire et la royauté, jusqu'à ce qu'il n'en reste plus qu'un zéro. On peut si l'on *veut* lui accorder la signification de tout zéro qui, par lui-même, n'est rien, mais qui, placé à droite d'un nombre, a pour effet de décupler sa valeur. L'empire et la royauté demeureraient des ornements magnifiques sur le vêtement simple et pratique de la démocratie, le beau superflu que celle-ci se permet, le reste historique et vénérable d'une parure ancestrale, le symbole même de l'histoire — et cette situation unique serait d'un grand effet, si elle n'était pas isolée, mais mise en bonne place. — Pour prévenir ce danger de l'*excavation*, les rois se cramponnent maintenant avec rage à leur dignité de chef suprême de l'armée : pour mettre cette dignité en relief ils ont besoin de guerres, c'est-à-dire de conditions exceptionnelles, où s'arrête cette lente pression légale des forces démocratiques.

282. Le professeur est un mal nécessaire.

Aussi peu de personnes que possible entre les esprits productifs et les esprits qui ont soif de recevoir ! Car les *intermédiaires* falsifient presque involontairement la nourriture qu'ils transmettent : de plus, en récompense de leur médiation, ils demandent trop *pour eux*, de l'intérêt, de l'admiration, du temps, de l'argent et autre chose, dont on prive par conséquent les esprits originaux et producteurs. — Il faut toujours considérer le professeur comme un mal nécessaire, tout comme on fait du commerçant : un mal qu'il faut rendre aussi *petit* que possible. Les conditions défectueuses que l'on rencontre aujourd'hui en Allemagne ont peut-être leur raison principale dans le fait qu'il y a trop de gens qui veulent vivre, et bien vivre, du commerce (et qui cherchent par conséquent à abaisser autant que possible les prix du producteur et à élever ceux du consommateur, pour tirer avantage du dommage aussi grand que possible qu'ils subissent tous deux). De même on peut certainement chercher une des raisons de la misère des conditions intellectuelles dans le nombre exagéré des professeurs : c'est à cause d'eux que l'on apprend si peu et si mal.

283. La contribution de l’estime.

Nous aimons à payer celui que nous connaissons et vénérons, qu’il soit médecin, artiste ou artisan, lorsqu’il a travaillé ou fait quelque chose pour nous, aussi cher que nous pouvons, souvent même au delà de notre fortune. Par contre nous payons un inconnu d’un prix aussi minime que possible. Il y a là une lutte où chacun conquiert ou se fait enlever un pouce de terrain. Dans le travail de celui que nous connaissons, il y a quelque chose que nous ne saurions rétribuer : c’est le sentiment et l’ingéniosité que celui-ci y a mis à cause de nous ; nous ne croyons pas pouvoir exprimer autrement l’impression que nous en ressentons que par une espèce de *sacrifice* de notre part. — La plus forte contribution est la *contribution de l’estime*. Plus règne la concurrence, plus on achète chez des inconnus ; et plus on travaille pour des inconnus, plus cette contribution devient négligeable ; mais elle donne justement la mesure pour les rapports humains d’*âme à âme*.

284. Les moyens pour arriver à la paix véritable.

Aucun gouvernement n'avoue aujourd'hui qu'il entretient son armée pour satisfaire, à l'occasion, ses envies de conquête. L'armée doit au contraire servir à la défense. Pour justifier cet état de choses, on invoque une morale qui approuve la légitime défense. On se réserve ainsi, pour sa part, la moralité, et on attribue au voisin l'immoralité, car il faut imaginer celui-ci prêt à l'attaque et à la conquête, si l'État dont on fait partie doit être dans la nécessité de songer aux moyens de défense. De plus on accuse l'autre, qui, de même que notre État, nie l'intention d'attaquer et n'entretient, lui aussi, son armée que pour des raisons de défense, pour les mêmes motifs que nous, on l'accuse, dis-je, d'être un hypocrite et un criminel rusé qui voudrait se jeter, sans aucune espèce de lutte, sur une victime inoffensive et maladroite. C'est dans ces conditions que tous les États se trouvent aujourd'hui les uns en face des autres : ils admettent les mauvaises intentions chez le voisin et se targuent de bonnes intentions. Mais c'est là une *inhumanité* aussi néfaste et pire encore que la guerre, c'est déjà une provocation et même un motif de guerre, car on prête l'immoralité au voisin et, par là, on semble appeler les sentiments hostiles. Il faut renier la doctrine de l'armée comme moyen de défense tout aussi catégoriquement que les désirs de conquête. Et un jour viendra peut-être, jour grandiose, où un peuple, distingué dans la guerre et la victoire, par le plus haut développement de la discipline et de l'intelligence militaires, habitué à faire les plus lourds sacrifices à ces choses, s'écriera librement : « Nous brisons l'épée ! » — détruisant ainsi toute son organisation militaire jusqu'en ses fondements. *Se rendre inoffensif, tandis qu'on est le plus redoutable*, guidé par *l'élévation* du sentiment — c'est là le moyen pour arriver à la paix *véritable* qui doit toujours reposer sur une disposition d'esprit paisible, tandis que ce que l'on appelle la paix armée, telle qu'elle est pratiquée maintenant dans tous les pays,

répond à un sentiment de discorde, à un manque de confiance en soi et en le voisin et empêche de déposer les armes soit par haine, soit par crainte. Plutôt périr que de haïr et que de craindre, et *plutôt périr deux fois que de se laisser haïr et craindre*, — il faudra que ceci devienne un jour la maxime supérieure de toute société établie ! — On sait que nos représentants du peuple libéraux manquent de temps pour réfléchir à la nature de l'homme : autrement ils sauraient qu'ils travaillent en vain s'ils s'appliquent à une « diminution graduelle des charges militaires ». Au contraire, ce n'est que lorsque ce genre de misère sera le plus grand que le genre de dieu qui seul pourra aider sera le plus près. L'arbre de la gloire militaire ne pourra être détruit qu'en une seule fois, par un seul coup de foudre : mais la foudre, vous le savez, vient des hauteurs.

285. La propriété peut-elle être équilibrée par la justice ?

Lorsque l'on ressent fortement l'injustice de la propriété — la grande aiguille marque de nouveau cette heure au cadran du temps —, on nomme deux moyens pour y remédier : d'une part un partage égal de la fortune et, d'autre part, la suppression de la propriété et le retour de toute possession à la communauté. Ce dernier procédé est surtout selon le cœur de nos socialistes qui en veulent surtout à ce juif antique qui disait : « Tu ne déroberas point. » Selon eux le huitième commandement devrait au contraire être conçu dans ces termes : « Tu ne posséderas point ». — Dans l'Antiquité on fit souvent des tentatives conformes à la première recette, en petit il est vrai, mais pourtant avec un insuccès qui peut être plein d'enseignements pour nous. Il est facile de dire « des lots de terre égaux » ; mais combien d'amertume engendrent les séparations et les déchirements que ce partage rend nécessaires, et la perte de la vieille propriété vénérable, combien de piété offensée et sacrifiée ! On déracine la moralité lorsque l'on déracine les bornes qui séparent les terres. Et après cela, quelle amertume nouvelle entre les propriétaires nouveaux, quelle jalousie, quels regards envieux ! car il n'y a jamais eu de lots de terre véritablement égaux, et, s'il en existait, l'esprit jaloux des biens du voisin n'y croirait pas. Et combien de temps durait cette égalité malsaine, empoisonnée dès l'origine ? Après quelques générations un seul lot était transmis par héritage à cinq têtes différentes, ailleurs cinq lots se réunissaient sur une seule tête. Et, pour le cas où l'on évitait ces inconvénients par de sévères lois d'héritage, les lots de terre continuaient, il est vrai, à être égaux, mais il restait toujours des nécessiteux et des mécontents qui ne possédaient rien autre chose que leur jalousie des biens du voisin et leur désir du renversement de toute chose. — Si, par contre, selon la seconde recette, on veut rendre la propriété à la *commune* et ne faire de l'individu qu'un fermier provisoire, on détruit la

terre cultivée. Car l'homme est sans prévoyance à l'égard de ce qu'il ne possède que d'une façon passagère, il ne fait pas de sacrifices et agit en exploiteur, en brigand ou en misérable gaspilleur. Si Platon prétend que la suppression de la propriété supprimera l'égoïsme, il faut lui répondre qu'après déduction de celui-ci ce ne seront certainement pas les vertus cardinales de l'homme qui resteront, — de même qu'il faut affirmer que la pire peste ne pourrait faire autant de mal à l'humanité que si l'on en faisait disparaître la vanité. Sans vanité et sans égoïsme — que sont donc les vertus humaines ? Par quoi je suis loin de vouloir dire que celles-ci ne sont que des masques de celles-là. La mélodie fondamentale et utopique de Platon que les socialistes continuent toujours à chanter, repose sur une connaissance imparfaite de l'homme : il ignore l'histoire des sentiments moraux, il manque de clairvoyance au sujet de l'origine des bonnes qualités utiles de l'âme humaine. De même que toute l'antiquité, il croyait au bien et au mal, comme au blanc et au noir, donc comme à une différence radicale entre les hommes bons et les hommes mauvais, les bonnes qualités et les mauvaises qualités. — Pour que, dans l'avenir, on ait plus de confiance en la propriété et que celle-ci devienne plus morale il faut ouvrir tous les moyens de travail qui mènent à la *petite* fortune, mais empêcher l'enrichissement facile et subit ; il faudrait retirer des mains des particuliers toutes les branches du transport et du commerce qui favorisent l'accumulation des *grandes* fortunes, donc avant tout le trafic d'argent — et considérer ceux qui possèdent trop comme des êtres dangereux pour la sécurité publique au même titre que ceux qui ne possèdent rien.

286. La valeur du travail.

Si l’on voulait déterminer la valeur du travail d’après le temps, l’application, la bonne ou la mauvaise volonté, la contrainte, l’ingéniosité ou la paresse, l’honnêteté ou la dissimulation que l’on y a mis, l’appréciation de la valeur ne pourrait jamais être *juste ;* car il faudrait pouvoir mettre sur la balance la personne tout entière, ce qui est impossible. Il s’agit de dire ici « ne jugez point ! » Mais c’est précisément le cri de justice que nous entendons maintenant chez ceux qui sont mécontents de l’évaluation du travail. Si l’on fait faire un pas de plus à sa pensée, on trouve chaque individu irresponsable de son produit, le travail : on ne peut donc jamais en déduire un mérite, tout travail étant aussi bon et aussi mauvais qu’il doit l’être d’après la constellation nécessaire des forces et des faiblesses, des connaissances et des désirs. Cela ne dépend pas du bon vouloir du travailleur s’il travaille, ni comment il travaille. Seuls les points de vue de l’*utilité*, points de vue restreints ou plus larges, ont créé les évaluations de la valeur du travail. Ce que nous appelons aujourd’hui justice est très bien à sa place sur ce domaine, étant une utilité extrêmement raffinée qui n’a pas égard seulement au moment et exploite l’occasion, mais qui songe à la durabilité de toutes les conditions et qui, pour cette raison, a aussi en vue le bien du travailleur, son contentement matériel et moral, — *afin que* lui et ses descendants continuent à bien travailler pour nos descendants, et que nous puissions avoir confiance en lui pour de plus longs espaces de temps que celui d’une seule vie humaine. *L’exploitation* du travail était, ainsi que l’on s’en rend compte aujourd’hui, une bêtise, un vol au détriment de l’avenir, un danger pour la société. Maintenant on en est déjà presque arrivé la guerre : et, dans tous les cas, les frais nécessaires à conserver la paix, à conclure des traités et à inspirer de la confiance seront extrêmement élevés, puisque la folie des exploiteurs fut très grande et de très longue durée.

287. De l’étude du corps social.

Ce qu’il y a de plus fâcheux pour celui qui veut étudier aujourd’hui en Europe, et surtout en Allemagne, l’économie et la politique, c’est que les conditions véritables, au lieu d’exemplifier les règles, démontrent un *état de transition* ou de *déclin*. C’est pourquoi il faut apprendre d’abord à regarder au delà de ce qui existe véritablement, pour arrêter par exemple le regard dans le lointain, sur l’Amérique du Nord, — où l’on peut suivre encore des yeux et rechercher les mouvements originels et normaux du corps social, si on le *veut* vraiment, — tandis qu’en Allemagne il faut pour cela de difficiles études historiques ou, comme je l’ai indiqué, une lunette d’approche.

288. En quoi la machine humilie.

La machine est impersonnelle, elle enlève au travail sa fierté, ses qualités et ses défauts individuels qui sont le propre de tout travail qui n’est pas fait à la machine, — donc une parcelle d’humanité. Autrefois tout achat chez des artisans était une *distinction* accordée à une *personne*, car on s’entourait des insignes de cette personne : de la sorte les objets usuels et les vêtements devenaient une sorte de symbolique d’estime réciproque et d’homogénéité personnelle, tandis qu’aujourd’hui nous semblons vivre seulement au milieu d’un esclavage anonyme et impersonnel. — Il ne faut pas acheter trop cher la facilitation du travail.

289. Quarantaine de cent années.

Les institutions démocratiques sont des établissements de quarantaine contre la vieille peste des envies tyranniques : en tant que telles, très utiles et très ennuyeuses.

290. Le partisan le plus dangereux.

Le partisan le plus dangereux est celui dont la défection détruirait tout le parti, c’est-à-dire que c’est le meilleur partisan.

291. La destinée de l’estomac.

Un pain beurré de plus ou de moins dans l’estomac d’un jockey peut décider du succès des courses et des paris, donc du bonheur et du malheur de milliers d’individus. Tant que la destinée des peuples dépendra encore des diplomates, l’estomac de ceux-ci sera toujours l’objet d’angoisses patriotiques. *Quousque tandem* —.

292. Victoire de la démocratie.

Toutes les puissances politiques essayent maintenant pour se fortifier d'exploiter la peur du socialisme. Mais, à la longue, la démocratie seule peut tirer avantage de cet état de choses : car *tous* les partis sont maintenant forcés de flatter le « peuple » et de lui accorder des soulagements et des libertés de toutes espèces, par quoi le peuple finit par devenir omnipotent. Il est tout ce qu'il y a de plus éloigné du socialisme, doctrine du changement dans la façon d'acquérir la propriété : et quand une fois, par la grande majorité de ses parlements, il finira par avoir entre les mains la vis des impôts, il attaquera par l'impôt progressif la royauté du capital, du grand commerce et de la bourse et créera ainsi, d'une façon lente, une classe moyenne qui aura le droit *d'oublier* le socialisme comme une maladie que l'on a surmontée. — Le résultat pratique de cette démocratisation qui va toujours en augmentant, sera en premier lieu la création d'une union des peuples européens, où chaque pays délimité selon des opportunités géographiques, occupera la situation d'un canton et possédera ses droits particuliers : on tiendra alors très peu compte des souvenirs historiques des peuples, tels qu'ils ont existé jusqu'à présent, parce que le sens de piété qui entoure ces souvenirs sera peu à peu déraciné de fond en comble, sous le règne du principe démocratique, avide d'innovations et d'expériences. Les rectifications des frontières qui seront ainsi nécessaires, de façon à les faire servir aux *besoins* du grand canton et en même temps à l'ensemble des pays alliés, mais non point à la mémoire d'un passé quelconque qui se perd dans la nuit des temps. Trouver les points de vue de cette rectification future, ce sera la tâche des *diplomates* de l'avenir, qui devront être à la fois des savants, des agronomes et des spécialistes dans la connaissance des moyens de communication, et avoir derrière eux, non point des armées, mais des raisons d'utilité pratique. Alors seulement la politique *extérieure* sera liée inséparablement à la politique *intérieure :*

tandis que maintenant encore cette dernière continue à courir après sa fière maîtresse et glane dans sa pitoyable besace les épis oubliés dans le chaume, après la moisson de l’autre.

293. But et moyens de la démocratie.

La démocratie veut créer et garantir l'indépendance à un aussi grand nombre d'individus que possible, l'indépendance des opinions, de la façon de conduire et de gagner sa vie. Pour arriver à ce but, il lui faut contester le droit de vote tant à ceux qui ne possèdent absolument rien qu'à ceux qui sont véritablement riches : car ce sont là deux classes d'hommes qu'elle ne saurait tolérer et à la suppression desquels il lui faut sans cesse travailler, au risque de voir sa tâche remise toujours en question. De même il lui faut empêcher tout ce qui semble tendre à l'organisation de partis. Car les trois grands ennemis de l'indépendance, à ce triple point de vue, sont le pauvre diable, le riche et les partis. — Je parle de la démocratie comme de quelque chose qui existera dans l'avenir. Ce que l'on appelle ainsi aujourd'hui se distingue seulement des vieilles formes de gouvernement en ceci que l'on se sert de *chevaux nouveaux :* les routes sont encore les mêmes que par le passé et les roues du char aussi. — Avec *cet* attelage du bien public le danger est-il vraiment devenu moins grand ?

294. La circonspection et le succès.

Cette grande qualité de la circonspection qui est au fond la vertu des vertus, l'ancêtre et la reine des vertus, est loin d'avoir toujours, dans la vie quotidienne, le succès de son côté : et l'amant qui n'aurait recherché cette vertu qu'à cause du succès se verrait amèrement trompé. Car, parmi les gens *pratiques*, on la tient en suspicion et on la confond avec la dissimulation et la subtilité hypocrite. Par contre, celui qui manque de circonspection, — l'homme qui va de l'avant et qui parfois frappe à côté, est tenu pour un compagnon loyal sur qui l'on peut compter. Donc les gens pratiques n'aiment pas l'homme circonspect et le tiennent pour dangereux. D'autre part on croit volontiers que le circonspect est craintif, embarrassé et pédant, — les gens peu pratiques et qui aiment à jouir de la vie le trouvent incommode, parce qu'il n'aime pas à vivre à la légère comme eux, qui ne songent ni à l'action ni aux devoirs : il apparaît au milieu d'eux comme leur conscience vivante, et, à leurs yeux, le jour pâlit à son approche. Si donc le succès et la popularité lui manquent qu'il se dise en manière de consolation : « C'est à ce prix que s'élèvent les *contributions* qu'il te faut payer pour posséder le bien le plus précieux parmi les hommes, — il en vaut la peine ! »

295. *Et in arcadia ego.*

J’ai jeté un regard à mes pieds, en passant par-dessus la vague des collines, du côté de ce lac d’un vert laiteux, à travers les pins austères et les vieux sapins : autour de moi gisaient des roches aux formes variées et sur le sol multicolore croissaient des herbes et des fleurs. Un troupeau se mouvait près de moi, se développant et se ramassant tour à tour ; quelques vaches se dessinaient dans le lointain en groupes pressés, se détachant dans la lumière du soir sur la forêt de pins : d’autres, plus près, paraissaient plus sombres. Tout cela était tranquille, dans la paix du crépuscule prochain. Ma montre marquait cinq heures et demie. Le taureau du troupeau était descendu dans la blanche écume du ruisseau et il remontait lentement son cours impétueux, résistant et cédant tour à tour : ce devait être là pour lui une sorte de satisfaction farouche. Deux êtres humains à la peau brunie, d’origine bergamasque, étaient les bergers de ce troupeau : la jeune fille presque vêtue comme un garçon. À gauche des pans de rochers abrupts, au-dessus d’une large ceinture de forêt, à droite deux énormes dents de glace, nageant bien au-dessus de moi, dans un voile de brume claire, — tout cela était grand, calme et lumineux. La beauté tout entière amenait un frisson, et c’était l’adoration muette du moment de sa révélation. Involontairement, comme s’il n’y avait là rien de plus naturel, on était tenté de placer des héros grecs dans ce monde de lumière pure aux contours aigus (de ce monde qui n’avait rien de l’inquiétude et du désir, de l’attente et des regrets) ; il fallait sentir comme Poussin et ses élèves : à la fois d’une façon héroïque et idyllique. — Et c’est ainsi que certains hommes ont vécu, c’est ainsi que sans cesse ils ont évoqué le sens du monde, en eux-mêmes et hors d’eux-mêmes ; et ce fut surtout l’un d’entre eux, un des plus grands hommes qui soient, l’inventeur d’une façon de philosopher héroïque et idyllique tout à la fois : Épicure.

296. Calculer et mesurer.

Voir beaucoup de choses, les peser les unes en face des autres, en faire le décompte, en tirer une conclusion rapide et en établir la somme avec assez de certitude, c’est là ce qui fait le grand politicien, le grand capitaine et le grand commerçant : — c’est donc la rapidité dans une sorte de calcul mental. Ne voir qu’une seule chose, y trouver le seul motif d’agir, l’étalon qui détermine toute autre action, c’est ce qui fait le héros et aussi le fanatique : — c’est donc une dextérité à mesurer avec un seul mètre.

297. Ne pas voir au mauvais moment.

Durant qu’il vous arrive quelque chose, il faut s’abandonner à l’événement et fermer les yeux, donc ne pas jouer l’observateur tant que *l’on y est*. Car cela gâterait la bonne digestion de l’événement : au lieu d’y gagner de la sagesse on y gagnerait une indigestion.

298. La pratique du sage.

Pour devenir sage, il faut *vouloir* que certaines choses arrivent dans votre vie, donc se jeter dans la gueule des événements. Il est vrai que c’est très dangereux ; bien des « sages » y ont été dévorés.

299. La fatigue de l’esprit.

Notre indifférence et notre froideur passagères à l’égard des hommes, que l’on interprète comme de la dureté et du manque de caractère, ne sont souvent que de la fatigue de l’esprit : lorsque nous sommes dans cet état, les autres, tout comme nous-mêmes, nous sont indifférents ou importuns.

300. « Une seule chose est nécessaire »[19].

Lorsque l’on est intelligent, ce qui vous importe avant tout, c’est d’avoir la joie au cœur. — Hélas ! ajouta quelqu’un, lorsque l’on est intelligent, ce que l’on a de mieux à faire c’est d’être sage.

301. Un témoignage d’amour.

Quelqu’un disait : « Il y a deux personnes au sujet desquelles je n’ai jamais réfléchi profondément : c’est là le témoignage d’affection que je leur apporte. »

302. Comment on cherche à corriger les mauvais arguments.

Il y a certaines gens qui jettent encore un morceau de leur personnalité à la suite de leurs mauvais arguments, comme si par là ceux-ci atteignaient mieux leur but et se laissaient transformer en bons arguments. C’est comme les joueurs de quilles qui, après avoir fait leur coup, cherchent à donner une direction à leur boule, par leurs gestes et le mouvement de leurs bras.

303. La loyauté.

C’est peu de chose, lorsque, pour ce qui en est du droit et de la propriété, on est un homme exemplaire, de ne pas prendre de fruits dans un jardin étranger, quand on est encore enfant, ou de ne pas passer sur un pré non fauché quand on a atteint l’âge de raison ; — je choisis mes exemples parmi les petites choses qui, comme on sait, démontrent ce genre de perfection mieux que les grandes. C’est peu de chose : car on n’est alors en somme qu’une « personne juridique », avec ce degré de moralité dont une « société », une agglomération d’hommes est même capable.

304. Homme !

Qu’est la vanité de l’homme le plus vain à côté de la vanité que possède l’homme le plus humble qui, dans le monde et la nature, se considère comme « homme » !

305. La gymnastique la plus nécessaire.

Par l’absence de domination de soi dans les circonstances minimes, la faculté de se dominer dans les cas plus graves s’effrite peu à peu. Chaque jour est mal utilisé et devient un danger pour le jour prochain, si l’on ne s’est pas *refusé* une fois au moins quelque petite chose : cette gymnastique est indispensable lorsque l’on veut se conserver la joie d’être son propre maître.

306. Se perdre soi-même.

Lorsque l’on est arrivé à se trouver soi-même, il faut s’entendre à se *perdre* de temps en temps — pour se retrouver ensuite : en admettant, bien entendu, que l’on soit un penseur. Car il est préjudiciable à celui-ci d’être toujours lié à une seule personne.

307. Quand il faut prendre congé.

Il faut que tu prennes congé de ce que tu veux connaître et mesurer, du moins pour un temps. Ce n’est qu’après avoir quitté la ville que l’on s’aperçoit combien ses tours s’élèvent au-dessus des maisons.

308. À l’heure de midi.

Lorsque, dans la vie de quelqu’un, le matin fut actif et orageux, quand vient le midi de la vie, l’âme est prise d’une singulière envie de repos qui peut durer des mois et des années. Le silence se fait autour de cet homme, le son des voix s’atténue de plus en plus, le soleil tombe à pic sur sa tête. Sur une prairie, au bord de la forêt, il voit dormir le grand Pan ; toutes les choses de la nature se sont endormies avec lui, une expression d’éternité sur la figure — il lui semble du moins qu’il en est ainsi. Il ne désire rien, il n’a souci de rien, son cœur s’arrête, seul son œil vit, — c’est une mort au regard éveillé. L’homme voit là beaucoup de choses qu’il n’a jamais vues et tout ce qu’il peut apercevoir est enveloppé d’un tissu de lumière, noyé en quelque sorte. Il se sent heureux avec cela, mais c’est un bonheur lourd, très lourd. — Mais enfin le vent s’élève de nouveau dans les arbres, midi est passé, et la *vie* l’attire encore vers elle, la vie aux yeux aveugles, suivie de son cortège impétueux : les désirs et les duperies, l’oubli et les jouissances, l’anéantissement et la fragilité. Et c’est ainsi que vient le soir, plus orageux et plus actif que ne fut même le matin. — Pour les hommes véritablement actifs, ces états de connaissance prolongés paraissent presque inquiétants et maladifs, mais non pas désagréables.

309. Se garder de son peintre.

Un grand peintre qui a révélé et fixé dans un portrait l’expression la plus complète, le moment le plus total dont un homme est capable, lorsqu’il reverra plus tard cet homme dans la vie réelle, aura presque toujours l’impression de voir une caricature.

310. Les deux principes de la vie nouvelle.

Premier principe : il faut organiser la vie de la façon la plus sûre, la plus démontrable, et non point, comme on fit jusqu'à présent, selon des perspectives lointaines, incertaines, comme un horizon gros de nuages. *Deuxième principe :* il faut fixer, à part soi, la *succession* des choses prochaines et voisines, certaines et moins certaines, avant que d'organiser sa vie et de lui donner une direction définitive.

311. Irritabilité dangereuse.

Les hommes doués, mais nonchalants, auront toujours l’air un peu irrités lorsque l’un de leurs amis aura terminé un bon travail. Leur jalousie s’éveille, ils ont honte de leur paresse — ou plutôt ils craignent que l’homme actif ne les méprise alors encore *plus* que d’ordinaire. C’est dans cette disposition d’esprit qu’ils critiquent l’œuvre nouvelle — et leur critique devient de la vengeance, au grand étonnement de l’auteur.

312. Destruction des illusions.

Les illusions sont certainement des plaisirs coûteux : mais la destruction des illusions est encore plus coûteuse — quand on la considère comme un plaisir, ce qu’elle est incontestablement chez certaines gens.

313. La monotonie du sage.

Les vaches ont parfois une expression d’étonnement qui a l’air d’une interrogation demeurée en route. Par contre le *nil admirari* se reflète dans l’œil de l’intelligence supérieure comme la monotonie d’un ciel sans nuages.

314. Ne pas être malade trop longtemps.

Il faut se garder d’être longtemps malade : car bientôt les spectateurs sont impatientés par l’obligation habituelle de témoigner de la compassion — vu qu’ils ont trop de peine à se maintenir longtemps dans cet état d’esprit. Et, presque sans transition, ils en viennent à soupçonner votre caractère et à conclure « que vous *méritez* d’être malade et qu’il est inutile de faire un effort de pitié ».

315. Avertissement aux enthousiastes.

Que celui qui aime à se laisser *entraîner* et qui désirerait se voir porté vers le ciel prenne garde à ne pas devenir *trop lourd :* c’est-à-dire qu’il n’apprenne pas trop de choses et surtout qu’il ne se laisse pas *envahir* par la science. C’est cela qui rend lourd ! — prenez garde, ô enthousiastes !

316. Savoir se surprendre.

Celui qui veut se voir lui-même tel qu'il est doit savoir se *surprendre* avec le flambeau à la main. Car il en est des choses spirituelles comme des choses corporelles : celui qui est habitué à se voir dans la glace oublie toujours sa laideur : ce n'est que par le peintre qu'il en reçoit de nouveau l'impression. Mais il s'habitue aussi à la peinture et il oublie sa laideur pour la seconde fois. — Ceci conformément à la loi générale qui fait que l'homme ne *supporte pas* ce qui est immuablement laid, si ce n'est pour un moment : il l'oublie et il le nie dans tous les cas. — Les moralistes ont besoin de compter sur ce « moment » pour placer leurs vérités.

317. Opinions et poissons.

On est possesseur de ses opinions comme on est possesseur de poissons, — en ce sens que l’on possède un étang à poissons. Il faut aller à la pêche et avoir de la chance, — alors on tient *ses* poissons, *ses* opinions. Je parle ici d’opinions vivantes, de poissons vivants. D’autres sont satisfaits lorsqu’ils possèdent une collection de fossiles — et, dans leur cerveau, des « convictions ». —

318. Signes de liberté et de contrainte.

Satisfaire soi-même autant que possible, ses besoins les plus impérieux fût-ce même d'une façon imparfaite, c'est la façon d'arriver à la *liberté de l'esprit et de la personne*. Satisfaire, à l'aide des autres, et aussi parfaitement que possible, beaucoup de besoins superflus — cela finit par vous mettre dans un état de *contrainte*. Le sophiste Hippias qui avait acquis et créé lui-même tout ce qu'il portait, intérieurement et extérieurement, est par là le représentant de ce courant qui aboutit à la plus haute liberté de l'esprit et de la personne. Il importe peu que tout soit également bien travaillé, également parfait : la fierté reprisera les endroits défectueux.

319. Croire en soi-même.

De nos jours on se méfie toujours de celui qui croit en lui-même ; autrefois croire en soi-même cela suffisait pour que les autres croient également en vous. La recette pour trouver créance aujourd'hui c'est : « Ne te ménage pas toi-même ! Si tu veux que ton opinion soit vue sous un jour favorable, commence par allumer ta propre chaumière » !

320. Plus riche et plus pauvre, tout à la fois.

Je connais un homme qui, encore enfant, s'était déjà habitué à bien penser de l'intellectualité des hommes, c'est-à-dire de leur véritable penchant pour les objets de l'esprit, de leur goût désintéressé pour les choses reconnues vraies, etc., à avoir par contre une idée très médiocre de son esprit à lui (jugement, mémoire, présence d'esprit, imagination). Il ne s'accordait aucune valeur, lorsqu'il se comparait à d'autres. Mais au cours des années il fut forcé, une fois d'abord, puis cent fois, de changer d'opinion sur ce point, — on pourrait croire que ce fut à sa grande joie et à sa grande satisfaction. En effet, il y avait quelque chose de cela, mais, comme il disait une fois : « Il s'y mêle une amertume de la pire espèce, une amertume que je n'ai pas connue dans les années antérieures : car depuis que j'apprécie les hommes et moi-même, avec plus de justice, par rapport aux besoins intellectuels, mon esprit me paraît moins utile ; avec lui je ne crois plus pouvoir faire œuvre bonne, parce que l'esprit des autres ne s'entend pas à l'accepter : je vois maintenant toujours devant moi l'abîme affreux qui existe entre l'homme secourable et celui qui a besoin de secours. Voilà pourquoi je suis tourmenté par la misère de posséder mon esprit à moi seul et d'en jouir autant qu'il est supportable. Mais *donner* vaut mieux que *posséder* : et qu'est l'homme le plus riche lorsqu'il vit dans la solitude d'un désert ? »

321. Comment il faut attaquer.

Les raisons qui font que l’on croit en quelque chose ou que l’on n’y croit pas sont rarement, et chez très peu d’hommes, aussi fortes *qu’elles peuvent l’être*. Ordinairement, pour ébranler la foi en quelque chose, on n’a nullement besoin d’amener, sans plus, la grosse artillerie de combat ; chez beaucoup on atteint déjà son but en attaquant avec un peu de bruit, de sorte que les pois fulminants suffisent. Mais contre les personnes très vaniteuses c’est assez d’avoir l’*attitude* d’une attaque violente : celles-ci se figurent alors qu’on les prend très au sérieux — et elles cèdent.

322. Mort.

Par la perspective certaine de la mort, on pourrait mêler à la vie une goutte délicieuse et parfumée d’insouciance — mais, vous autres, singuliers pharmaciens de l’âme que vous êtes, vous avez fait de cette goutte un poison infect, qui rend répugnante la vie tout entière !

323. Remords.

Ne jamais donner libre cours au remords, mais se dire de suite : ce serait là ajouter une seconde bêtise à la première. — Si l’on a occasionné le mal, il faut songer à faire le bien. — Si l’on est puni à cause de sa mauvaise action, il faut subir sa peine avec le sentiment que par là on fait une chose bonne : on empêche, par l’exemple, les autres de tomber dans la même folie. Tout malfaiteur puni doit se considérer comme un bienfaiteur de l’humanité.

324. Devenir penseur.

Comment quelqu’un peut-il devenir un penseur s’il ne passe pas au moins le tiers de sa journée sans passions, sans hommes et sans livres ?

325. Le meilleur remède.

Un peu de santé par ci par là, c’est pour le malade le meilleur remède.

326. Ne touchez pas !

Il y a des hommes néfastes qui, au lieu de résoudre un problème, l’obscurcissent pour tous ceux qui s’en occupent et le rendent encore plus difficile à résoudre. Celui qui ne s’entend pas à frapper juste doit être prié de ne pas frapper du tout.

327. La nature oubliée.

Nous parlons de la nature et, tout en parlant, nous nous oublions nous-mêmes ; mais nous aussi, nous sommes la nature, *quand même*. — Par conséquent la nature est tout autre chose que ce que nous ressentons en la nommant.

328. Profondeur et ennui.

Pour les hommes profonds, comme pour les puits profonds, il se passe un certain temps jusqu’à ce que l’objet que l’on y jette atteigne le fond. Les spectateurs qui n’attendent généralement pas assez longtemps s’imaginent volontiers que de tels hommes sont insensibles et durs — ou bien encore qu’ils sont ennuyeux.

329. Quand il est temps de se faire serment de fidélité.

On s’égare parfois dans une direction intellectuelle qui est en contradiction avec nos talents ; pendant un certain temps on lutte héroïquement contre le flot et le vent, c’est-à-dire contre soi-même ; on se fatigue et on finit par gémir. Ce que nous accomplissons ne nous fait pas un plaisir véritable, car nos succès nous ont fait perdre trop de choses. Il arrive même que l’on *désespère* de sa fécondité, de son avenir, lorsque l’on est peut-être en pleine victoire. Enfin, enfin, on finit par retourner *en arrière* — et maintenant le vent s’engouffre dans notre voile et nous pousse dans *notre* courant. Quel bonheur ! Combien nous nous sentons *certains de la victoire !* Maintenant seulement nous savons ce que nous sommes et ce que nous voulons, maintenant nous nous jurons fidélité à nous-mêmes et nous avons *le droit* de le faire — puisque nous savons.

330. Ceux qui prédisent le temps.

De même que les nuages nous révèlent où courent, bien au-dessus de nous, les vents, de même les esprits les plus légers et les plus libres, dans leurs courants, prédisent le temps qui va venir. Le vent de la vallée et les opinions de la place publique d’aujourd’hui ne signifient rien pour ce qui est de l’avenir, mais ne parlent que de ce qui est du passé.

331. Constante accélération.

Les personnes qui commencent lentement et qui se familiarisent difficilement avec une chose, possèdent parfois plus tard la qualité de l’accélération constante, — en sorte que personne ne peut deviner « en fin de compte » où le flot pourra encore les entraîner.

332. Trois bonnes choses.

La grandeur, le calme et la lumière du soleil — ces trois choses enveloppent tout ce qu'un penseur peut désirer et exiger de lui-même : ses espérances et ses devoirs, ses prétentions sur le domaine intellectuel et moral, je dirai même sa façon quotidienne de vivre et l'orientation du lieu où il habite. À ces trois choses correspondent d'une part des pensées qui *élèvent*, ensuite des pensées qui *tranquillisent*, en troisième lieu des pensées qui *illuminent* — mais en quatrième lieu des pensées qui participent de ces trois qualités, des pensées où tout ce qui est terrestre arrive à se transfigurer : c'est l'empire où règne la grande *trinité de la joie*.

333. Mourir pour la « vérité ».

Nous ne nous ferions pas brûler pour nos opinions, tant nous sommes peu sûrs d’elles. Mais peut-être pour le droit d’avoir nos opinions et de pouvoir en changer.

334. Avoir sa taxe.

Si l’on veut passer exactement pour ce que l’on *est*, il faut être quelque chose qui possède *sa taxe*. Mais n’a une taxe que ce qui est d’un usage vulgaire. Par conséquent ce désir est ou bien la suite d’une modestie intelligente — ou d’une immodestie stupide.

335. Morale pour ceux qui bâtissent.

Il faut enlever les échafaudages lorsque la maison est construite.

336. Sophocléisme.

Qui a mis plus d’eau dans son vin que les Grecs ! La sobriété alliée à la grâce — ce fut là le privilège de noblesse des Athéniens du temps de Sophocle et de ceux qui vinrent après lui. Que celui qui le peut fasse de même ! Dans la vie et dans la création !

337. L’héroïsme.

L’héroïsme consiste à faire de grandes choses (ou à *ne pas* faire quelque chose d’une façon grande), sans avoir, dans la lutte *avec* les autres, le sentiment d’être *devant* les autres. Le héros porte avec lui le désert et la terre sainte aux limites infranchissables, où qu’il aille.

338. Double de la nature.

Dans certaines contrées de la nature nous nous découvrons nous-mêmes avec un frisson agréable ; c'est pour nous la plus belle façon d'avoir un double. — Combien doit être heureux celui qui peut avoir ce sentiment, *ici* même, dans cette atmosphère d'automne sans cesse ensoleillé, sous le souffle malicieux et heureux du vent, qui se prolonge du matin au soir, enveloppé de cette clarté la plus pure et de cette fraîcheur tempérée, et se retrouver dans le caractère riant et sérieux, à la fois, des collines, des lacs et des forêts de ce plateau, qui s'étend sans crainte à côté de l'épouvante de la neige éternelle, là où l'Italie et la Finlande ont formé alliance et semblent être la patrie de toutes les nuances argentées de la nature : — heureux celui qui peut dire : « Il y a certainement beaucoup de choses plus grandes et plus belles dans la nature, mais *ceci* est étroitement et intimement parent avec moi, j'y suis lié par les liens du sang, par plus encore ! »

339. Affabilité du sage.

Le sage sera involontairement affable avec les autres hommes, comme ferait un prince, et, malgré toutes les différences de dons, de conditions et de manières, il lui arrivera de les traiter comme des égaux : ce qu’on lui reproche amèrement dès qu’on s’en aperçoit.

340. Or.

Tout ce qui est or ne brille pas. Le rayonnement doux est le propre du métal le plus précieux.

341. Roue et frein.

La roue et le frein ont des devoirs différents, mais ils en ont aussi un semblable : celui de se faire mal.

342. Dérangements du penseur.

Tout ce qui l’interrompt dans ses réflexions (le *dérange*, comme on dit), le penseur doit le regarder paisiblement comme un nouveau modèle qui entre par la porte pour s’offrir à l’artiste. Les interruptions sont les corbeaux qui apportent sa nourriture au solitaire.

343. Avoir beaucoup d’esprit.

Avoir beaucoup d’esprit conserve jeune : mais il faut supporter avec cela de passer pour plus vieux qu’on est. Car les hommes lisent les traits d’esprit comme si c’étaient des traces d’*expérience* de la vie, c’est-à-dire des témoignages que l’on a beaucoup vécu et mal vécu, que l’on a souffert, que l’on s’est trompé et que l’on s’est repenti. Donc : on passe auprès d’eux pour plus vieux, tout aussi bien que pour *plus mauvais* qu’on n’est, lorsque l’on a beaucoup d’esprit et qu’on le montre.

344. Comment il faut vaincre.

Il ne faut pas vouloir vaincre lorsque l’on a seulement la perspective de dépasser son adversaire d’un cheveu. La bonne victoire doit réjouir le vaincu, et avoir quelque chose de divin qui épargne l’*humiliation*.

345. Illusion des esprits supérieurs.

Les esprits supérieurs ont de la peine à se délivrer d’une illusion : ils se figurent qu’ils éveillent la jalousie des médiocres et qu’ils sont considérés comme des exceptions. Mais en réalité on les considère comme quelque chose de superflu, dont on se passerait, si cela n’existait pas.

346. Exigence de la vanité.

Changer ses opinions, c’est, pour certaines natures, une exigence de propreté, de même que changer de vêtements : mais pour d’autres natures ce n’est qu’une exigence de la vanité.

347. Digne d’un héros.

Voici un héros qui n’a pas fait autre chose que de secouer l’arbre dès que les fruits étaient mûrs. Cela vous semble-t-il être trop peu de chose ? Voyez donc l’arbre qu’il a secoué.

348. À quoi l'on peut mesurer la sagesse

Le surcroît de sagesse se laisse mesurer exactement d’après la diminution de bile.

349. L’erreur présentée d’une façon désagréable.

Ce n’est pas du goût de tout le monde d’entendre la vérité dite d’une façon agréable. Mais personne ne doit s’imaginer que l’erreur devient vérité lorsqu’on la présente d’une façon *désagréable*.

350. La maxime dorée.

On a mis beaucoup de chaînes à l'homme pour qu'il désapprenne de se comporter comme un animal : et, en vérité, il est devenu plus doux, plus spirituel, plus joyeux, plus réfléchi que ne sont tous les animaux. Mais dès lors il souffre encore d'avoir manqué si longtemps d'air pur et de mouvements libres : — ces chaînes cependant, je le répète encore et toujours, ce sont ces erreurs lourdes et significatives des représentations morales, religieuses et métaphysiques. C'est seulement quand la *maladie des chaînes* sera surmontée que le premier grand but sera entièrement atteint : la séparation de l'homme et de l'animal. — Or, nous nous trouvons au milieu de notre travail pour enlever les chaînes, et il nous faut pour cela les plus grandes précautions. Ce n'est qu'à *l'homme anobli* que la *liberté d'esprit* peut être donnée ; lui seulement est touché par l'*allègement de la vie* qui met du baume dans ses blessures ; il est le premier à pouvoir dire qu'il vit à cause de la *joie* et à cause de nul autre but ; et, dans toute autre bouche, la devise serait dangereuse : *Paix autour de moi et bonne volonté à l'égard de toutes les choses prochaines*. — Cette devise pour les individus le fait songer à une parole ancienne, magnifique et touchante à la fois, qui était faite pour *tous* et qui est demeurée au-dessus de l'humanité, comme une devise et un avertissement dont périront tous ceux qui en orneront trop tôt leur bannière, — une devise qui fit périr le christianisme. Il semble bien que *les temps ne sont pas encore venus* où tous les hommes pourront avoir le sort de ces bergers qui virent le ciel s'illuminer au-dessus d'eux et qui entendirent ces paroles : « Paix sur la terre, bonne volonté envers les hommes[20] » — Le temps appartient encore aux *individus*.

L'ombre :
De tout ce que tu as énoncé, rien ne m'a autant plu qu'une de tes promesses : vous voulez redevenir bons prochains des choses prochaines. Cela nous profitera bien, à nous aussi,

pauvres ombres. Car, avouez-le donc, vous avez eu jusqu'ici trop de plaisir à nous calomnier.

Le voyageur :
Calomnier ? Mais pourquoi ne vous être jamais défendues ? Vous aviez bien nos oreilles à proximité.

L'ombre :
Il nous semblait que nous étions justement trop près de vous pour pouvoir parler de nous-mêmes.

Le voyageur :
Délicat ! très délicat ! Ah ! vous autres ombres êtes « meilleures gens » que nous, je le remarque.

L'ombre :
Et pourtant, vous nous appeliez « indiscrètes » — nous qui nous entendons bien à une chose, au moins, nous taire et attendre — pas d'Anglais qui s'y entende mieux. Il est vrai qu'on nous trouve très, très souvent à la suite de l'homme, mais non pas dans sa domesticité. Quand l'homme appréhende la lumière, nous appréhendons l'homme : c'est la mesure de notre liberté.

Le voyageur :
Ah ! la lumière appréhende encore plus souvent l'homme, et alors vous l'abandonnez aussi.

L'ombre :
Je t'ai souvent abandonné à regret : pour moi qui suis jalouse de savoir, il est bien des choses dans l'homme qui sont restées obscures, parce que je ne puis être toujours à ses côtés. Au prix de la connaissance complète de l'homme, j'accepterais même d'être ton esclave.

Le voyageur :
Sais-tu donc, sais-je donc si par là à ton insu, d'esclave tu ne deviendrais pas maîtresse ? Ou bien resterais-tu esclave, mais,

ayant le mépris de ton maître, mènerais-tu une vie d'humiliation, de dégoût ? Contentons-nous l'un et l'autre de la liberté telle qu'elle t'est restée — à toi *et* à moi ! Car l'aspect d'un être sans liberté empoisonnerait mes plus grandes joies, la meilleure chose me répugnerait, si quelqu'un *devait* la partager avec moi, — je ne veux pas savoir d'esclaves autour de moi. C'est pourquoi je ne puis souffrir le chien, l'écornifleur fainéant qui frétille de la queue, qui n'est devenu « cynique » qu'en qualité de valet de l'homme, et qu'ils ont coutume de vanter, disant qu'il est fidèle à son maître et le suit comme son…

L'ombre :
Comme son ombre, c'est ainsi qu'ils disent. Peut-être t'ai-je aujourd'hui suivi trop longtemps. C'était le jour le plus long, mais nous voici au bout, aie un petit moment de patience encore. Ce gazon est humide, j'ai le frisson.

Le voyageur :
Oh ! est-il déjà temps de nous séparer ? Et il a fallu pour finir que je te fasse mal, j'ai vu que tu en devenais plus sombre.

L'ombre :
J'ai rougi, dans la couleur où il m'est possible. Il m'est revenu que j'ai souvent couché à tes pieds comme un chien et qu'alors tu…

Le voyageur :
Et ne pourrais-je pas en toute hâte faire quelque chose qui te fit plaisir ? N'as-tu point de souhait à former ?

L'ombre :
Pas d'autre que le souhait que formait le « chien » philosophe devant le grand Alexandre : Ôte-toi un peu de mon soleil, je commence à avoir trop froid.

Le voyageur :
Que dois-je faire ?

L’ombre :
Marche sous ces pins et regarde autour de toi vers les montagnes, le soleil se couche.

Le voyageur :
Où es-tu ? Où es-tu ?

Notes de Henri Albert

Les deux recueils d'aphorismes qui forment la deuxième partie d'*Humain, trop humain*, ont été composés d'après des notes dont quelques-unes remontent à 1876. Après la publication de la première partie (voir les notes au premier volume d'*Humain, trop humain*), Nietzsche fit un nouveau triage dans ses papiers de Sorente et reprit de nombreuses sentences qu'il n'avait pas encore utilisées.

Les *Opinions et Sentences mêlées* se cristallisèrent autour de ce noyau primitif. D'après un brouillon écrit de la main du philosophe, dans les derniers mois de l'année 1878, à Bâle, M^me^ Marie Baumgartner rédigea avec soin un premier manuscrit qui fut ensuite retravaillé par Nietzsche. Imprimé à Chemnitz au commencement de l'année 1879, cet opuscule parut chez E. Schmeitzner à la fin du mois de mars sous le titre de : « *Humain, trop humain. Un livre dédié aux esprits libres. Appendice : Opinions et Sentences mêlées*.

La rédaction du deuxième recueil, *Le Voyageur et son ombre*, se fit au printemps et en été de 1879, surtout pendant un long séjour à Saint-Moritz, d'où le titre primitif « *Suites de Saint-Moritz* ». Au commencement de septembre, une rédaction plusieurs fois refondue fut envoyée de là à Venise, à M. P. Gast, qui rédigea le manuscrit pour l'impression. Après une nouvelle révision de la part de Nietzsche, l'opuscule fut imprimé en octobre et en novembre de la même année et parut sous le titre de : « *Le Voyageur et son ombre. Chemnitz, 1880. Ernest Schmeitzner, éditeur*. » Au verso de la page de titre se trouvait cette phrase : « Deuxième et dernier appendice à un recueil de pensées précédemment publié : *Humain, trop humain. Un livre dédié aux esprits libres*. »

Les deux opuscules furent réunis sous une forme définitive en 1886 et prirent le titre de « Humain, trop humain. Deuxième partie », lorsque E. W. Fritzsch, à Leipzig, devint l'éditeur des œuvres de Nietzsche. Pour cette nouvelle édition Nietzsche écrivit (en septembre 1886, à Sils-Maria) l'avant-propos qu'on

a lu en tête de l'ouvrage.

La présente traduction a été faite sur le troisième volume des *Œuvres complètes de Nietzsche* publié en 1894 chez C. - G. Naumann, à Leipzig, par les soins du « *Nietzsche-Archiv* ».

Au moment de la réimpression en 1886 le philosophe avait songé à refondre entièrement les deux volumes d'*Humain, trop humain*, et à leur donner une forme semblable à celle de *Par-delà le Bien et le Mal*. L'idée fut abandonnée provisoirement, mais il rédigea alors ce fragment de préface qui peut en aider la compréhension.

1.

« Humain, trop humain : ce titre indique la volonté d'une grande *séparation*, une entreprise individuelle pour se dégager des préjugés anciens qui parlent *en faveur* de l'homme, pour se dégager et suivre tous les chemins qui mènent assez haut pour permettre de regarder, ne fût-ce qu'un instant, *vers en bas*, sur l'homme. Non point mépriser ce qu'il y a de méprisable dans l'homme, mais se demander, jusque dans les causes profondes, s'il n'y a pas quelque chose qu'il faudrait mépriser dans tout ce dont l'homme a été fier jusqu'à présent, et dans cette fierté elle-même, dans la confiance innocente et superficielle que l'homme mettait dans ses jugements de valeurs. Cette tâche temporaire et difficultueuse fut un moyen parmi tous les autres moyens à quoi me força une tâche grandiose. Quelqu'un veut-il parcourir avec moi ces chemins ? Je ne *conseille* à personne de le faire. — Mais vous le voulez ? Mettons-nous en route !

2.

Pour celui qui a en lui les désirs d’une âme haute et difficile, les dangers seront toujours très grands : mais aujourd’hui, ils sont extraordinaires. Jeté dans une époque bruyante et populacière dont il se soucie peu de partager la nourriture, il court le risque de mourir de faim et de soif, ou encore de dégoût, pour le cas où il se déciderait à prendre place à la table. Il faut bien que quelques *hasards heureux* viennent, au bon moment, en aide à un pareil homme.

C’est pourquoi je ne saurais assez louer les trois hasards heureux de ma vie, qui vinrent à temps pour combler le dommage que m’avait causé une jeunesse trop solitaire, avide et pleine de désirs. Le premier fut d’avoir trouvé, dès mes jeunes années, une occupation honorable et savante, qui me permit de me rendre familier le voisinage des Grecs, si l’on veut me passer cette expression peu modeste, mais intelligible. Ainsi placé à l’écart et occupé au mieux, il ne me fut pas facile de m’émouvoir violemment de quelque chose qui se passe aujourd’hui. J’étais, de plus, dévoué à un philosophe qui savait contredire, avec bravoure, tout ce qui est actuel, ainsi que les « idées modernes », sans déraciner, par un excès de négations, l’esprit vénérateur de ses disciples. Enfin je fus, dès ma plus tendre enfance, amateur de musique et aussi, de tous temps, l’ami de bons musiciens : de tout cela il résultait que j’avais peu de raison de m’occuper des hommes actuels : — car les bons musiciens sont tous des ermites qui se mettent en dehors du temps.

3.

Je ne compris que très tard ce qui, en somme, me manquait encore tout à fait : je veux dire la Justice. « Qu’est-ce que la justice ? Et si elle n’était pas possible, comment la vie serait-elle tolérable ? » — c’est ce que je me demandais sans cesse. J’étais profondément inquiet de ne trouver partout où je scrutais en moi-même, que des passions, des perspectives incomplètes, l’assurance de quelqu’un à qui les conditions premières de la justice font défaut ; mais où donc était la circonspection ? — je veux dire la circonspection qu’engendre une profonde compréhension. Je ne m’accordai que du *courage* et une certaine dureté, qui est le fruit d’une longue domination de soi : et il faut, en effet, du courage et de la dureté, pour s’avouer tant de choses, et encore si tard.

4.

Ce livre introductif, qui a su trouver ses lecteurs dans un vaste cercle de pays et de peuples, et qui doit posséder, par conséquent, l'art de séduire les esprits, môme les plus secs et les plus récalcitrants, ce livre est demeuré le plus incompréhensible pour mes amis les plus proches : — lorsqu'il parut, ils furent pris de terreur et il leur apparut comme une énigme, mettant, entre eux et moi, une gêne angoissante. En effet, l'état d'âme d'où il tira son origine, était gros de problèmes et de contradictions ; j'étais alors *très* heureux et *très* souffrant, conscient, avec fierté, d'une victoire que je venais de remporter sur moi-même, — mais d'une de ces victoires dont on périt généralement. Un jour — c'était durant l'été de 1876 — je sentis naître en moi un mépris soudain et une compréhension nouvelle : impitoyablement, je passai sur les belles aspirations et les beaux rêves, tels que jusqu'à présent ma jeunesse les avait aimés, impitoyablement, je continuai à suivre mon chemin, le chemin de la « connaissance à tout prix » : et ce fut avec une telle dureté, avec une telle impatience dans la curiosité, et aussi avec une telle pétulance que je gâtai ma santé, pour quelques années.

5.

Que se passa-t-il alors, en somme, avec moi ? Je ne me comprenais pas moi-même, mais l'incitation était comme un commandement. Il semble que notre destinée future dispose de nous ; ce qui nous arrive est longtemps une énigme pour nous. Le choix des événements, la poussée et le désir soudain, la répulsion en face de ce qu'il y a de plus agréable, souvent de plus vénéré : de pareilles choses nous effrayent, comme si l'arbitraire jaillissait de nous, quelque chose de capricieux, de fou, de volcanique. Mais ce n'est que la raison supérieure et la précaution de notre tâche future. La longue phrase de ma vie — me disais-je avec inquiétude — faut-il peut-être la lire *à rebours ?* En lisant autrement, cela est certain, les paroles que je lisais n'avaient « pas de sens ».

Une grande *séparation*, toujours plus grande, un éloignement volontaire, un besoin de distance, un refroidissement et un assainissement — tout cela, et rien autre chose, fut mon désir pendant ces années. J'examinai tout ce à quoi mon cœur avait été attaché jusque-là, je retournai les choses, les meilleures et les plus aimées, et je ne regardai que leurs revers, j'agis à rebours avec tout ce que l'art humain de la calomnie et de la médisance avait pratiqué le plus finement. Alors je me mis à tourner autour de certaines choses qui jusqu'à m'étaient demeurées étrangères, avec une curiosité pleine de ménagements et même d'affection. J'appris à juger, d'une façon équitable, notre temps et tout ce qui est « moderne ». Il se peut que ce fût une façon de mauvais jeu, car j'en fus souvent malade. Mais ma résolution demeura inébranlable, et, même malade, je fis encore la meilleure mine

à mon « jeu » et je me défendis méchamment contre toute conclusion à quoi la maladie ou la solitude, ou encore la fatigue des pérégrinations eussent pu contribuer. « En avant, me disais-je, demain tu seras bien portant ; aujourd'hui, il te suffit de passer pour tel. » À cette époque, je me rendis maître de tout ce qu'il y avait en moi de « pessimiste » ; la *volonté* même de la santé, le cabotinage furent mes remèdes. Ce que je considérais alors comme de la santé, ce que je *voulais*, est assez bien exprimé et révélé par ces phrases : « Une âme solide, douce et joyeuse au fond, un état d'esprit qui n'a pas besoin de se garder des perfidies et des éclats soudains et qui, dans ses manifestations, n'a rien du ton grondeur et de l'irritation qui sont les qualités particulières et désagréables des vieux chiens et des hommes qui ont longtemps été enchaînés. » — La condition la plus désirable me semblait être « ce balancement libre et sans crainte au-dessus des hommes, des mœurs, des lois et des appréciations traditionnelles des choses ». — C'était, en effet, une espèce d'indépendance d'oiseau, de coup d'œil d'oiseau, curiosité et mépris, tout à la fois, tels que les connaît celui qui, sans y être mêlé, jette un regard sur un grand nombre de choses — je parvins à cette nouvelle condition et je la supportai longtemps. « Un esprit libre » — ce mot froid fait du bien en cet état, il réchauffe presque ; l'homme est devenu le contraire de ceux qui s'occupent de choses qui ne les regardent pas ; l'esprit libre s'intéressait à beaucoup de choses qui ne le « préoccupent » plus.

6.

Le résultat personnel de tout cela, ce fut, ainsi que je le dénommai, la négation logique du monde : je veux dire la conviction que le monde *qui nous regarde de quelque façon* est faux. « Ce n'est pas le monde en tant que chose en soi — celui-ci est vide, vide de sens et digne d'un rire homérique I — c'est le monde en tant qu'*erreur* qui est si riche en signification, si profond, si merveilleux, portant dans son sein le bonheur et le malheur » : voilà ce que j'ai décrété alors. — La « victoire sur la métaphysique », qui est « affaire de la plus haute tension dans la réflexion humaine », était à mes yeux chose atteinte ; et en même temps, j'émis l'opinion qu'il fallait garder pour ces métaphysiques *vaincues*, attendu que « la plus grande accélération de l'humanité » était venue d'elles, un sentiment de profonde reconnaissance.

Mais à l'arrière-plan se trouvait le désir d'une curiosité bien plus vaste encore, et même d'une tentative immense : je commençais à me demander si toutes les valeurs ne pouvaient pas être renversées, et sans cesse je me posais cette question : que signifient, en général, toutes les évaluations humaines? Que laissent-elles deviner des conditions de la vie, de *ta* vie tout d'abord, puis de la vie humaine, et enfin, de la vie universelle ?

7.

J’avais déjà dépassé la vingtième année, lorsque je compris que la *connaissance des hommes* me faisait défaut. Et comment saurait-il en être autrement pour quelqu’un qui n’a dirigé son esprit ni sur les honneurs, ni sur l’argent, ni sur les places, ni sur les femmes, et qui passe la plus grande partie de chaque jour seul avec lui-même ? Il y aurait là maint motif à railleries, si ce n’était pas contraire au bon goût, dans la préface d’un livre, de se moquer de son auteur. Bref, j’ai trouvé des raisons et des raisons toujours meilleures, pour me méfier de mes louanges, ainsi que de mes blâmes, et pour rire de la dignité magistrale que j’avais usurpée ; je finis même par m’*interdire* humblement tout droit à un Oui et à un Non ; en même temps s’éveilla en moi, une curiosité soudaine et violente du « monde inconnu » ; — je me décidai à me soumettre à une nouvelle discipline, dure et longue, aussi loin que possible de mon coin habituel ! Peut-être qu’en route la justice elle-même viendrait de nouveau à ma rencontre.

Donc vinrent pour moi les années de *pérégrinations*, qui furent les années de *guérison :* des années compliquées, pleines de transformations multicolores et douloureusement charmantes, d’événements que les hommes bien portants, les esprits carrés doivent comprendre et sentir tout aussi peu que les malades et les condamnés, ceux qui sont prédestinés à la mort et non pas à la vie. À ce moment-là, je ne m’étais pas encore trouvé, mais je m’étais mis bravement en route pour arriver à mon « moi », et j’examinai mille choses et mille gens auprès de qui je passai, pour voir s’ils ne faisaient pas partie de « moi », ou du moins s’ils en savaient quelque chose.

8.

Peu à peu, il me vint un étonnement plus pur et plus profond, — il y eut plus de chaleur autour de moi, une atmosphère plus lumineuse. J'eus le sentiment qu'après de pareilles perspectives lointaines, mes yeux, les yeux pour mon « voisinage », commençaient seulement à s'ouvrir. Ces choses voisines et proches, quel duvet, quel charme, dans l'intervalle, avait été le leur ! Combien j'eus de reconnaissance envers mes aventures ! Et comme je fus heureux de ne pas être demeuré chez moi, au coin du feu, blotti frileusement dans un coin. Que de surprises ! Que de nouvelles émotions ! Que de bonheur encore dans la fatigue ! Quel repos sous les rayons du soleil ! Et cette nouvelle voix que j'entendais, ces rencontres, ces rares tendresses ! Que n'ai-je entendu alors ! II est vrai que toujours la vieille voix dure me parvenait à l'oreille, la voix qui commandait : « Éloigne-toi d'ici ! En avant ! Mets-toi en route ! L'homme n'a pas encore été découvert par toi ! Il reste bien des pays et bien des mers qu'il te faudra voir : on ne sait pas qui tu pourras bien rencontrer ! Qui sait, toi-même peut-être ! »

9.

Comme cela arrive à chacun, mes amis, lorsqu'il reste longtemps en chemin, plein de curiosité, séjournant longtemps à l'étranger, moi aussi j'ai vu passer sur mon chemin maint esprit singulier et dangereux : mais c'en était un, avant tout, qui revenait sans cesse, et non des moindres — nul autre que le dieu Dionysos, ce grand dieu équivoque et tentateur, à qui j'avais offert jadis, comme vous savez, en toute « vénération humaine », mon œuvre de début : — c'était un véritable holocauste de jeunesse, plus fumée que flamme !

Entre temps, j'appris bien des choses, trop de choses, sur la philosophie de ce dieu — et peut-être viendra pour moi un jour de si grand calme et de bonheur alcyonien, que mes lèvres déborderont pour raconter tout ce que je sais, pour vous raconter, mes amis, la philosophie de Dionysos. À mi-voix, bien entendu, car il s'agit là de maintes choses mystérieuses, nouvelles, étranges, problématiques et même inquiétantes. Mais Dionysos est un philosophe et les dieux, eux aussi, font de la philosophie, cela me semble être une nouveauté bien problématique et pleine de choses insidieuses, qui éveillera peut-être de la méfiance, surtout parmi les philosophes : — parmi vous, mes amis, elle soulèvera peut-être moins d'objections, à moins qu'elle ne vous parvienne pas en temps opportun, car je me suis laissé dire que, de nos jours, on est mal disposé, parmi vous, en faveur des dieux !

10.

C’était le printemps et dans tous les arbres montait la jeune sève, En traversant les bois, tandis que je réfléchissais à un enfantillage, je me mis à tailler une flûte, sans savoir au juste ce que je faisais. Mais à peine l’avais-je portée à mes lèvres pour siffler, que le *dieu* apparut devant moi, le dieu que je connaissais depuis longtemps, et il se prit à dire :

— Eh bien ! attrapeur de rats, que viens-tu donc faire ici ? Toi qui es à moitié jésuite et à moitié musicien, et presque un Allemand ? »

(Je m’étonnai qu’un dieu cherchât à me flatter de cette manière, et je me proposai d’être sur mes gardes à son égard.)

— J’ai tout fait pour les rendre bêtes, reprit-il. Je les ai fait suer dans leur lit, je leur ai fait manger des *klœsse* et leur ai commandé de boire jusqu’à s’affaisser par terre, je fis d’eux des casaniers et des savants, et leur ai donné les sentiments misérables d’une âme de domestiques…

— Tu me sembles venir avec de mauvaises intentions, répondis-je. Tu as l’air de vouloir la destruction de l’homme.

— Peut-être, répondit le dieu. Mais de façon à ce que le résultat soit heureux pour lui…

— Quoi donc ? m’écriai-je avec curiosité.

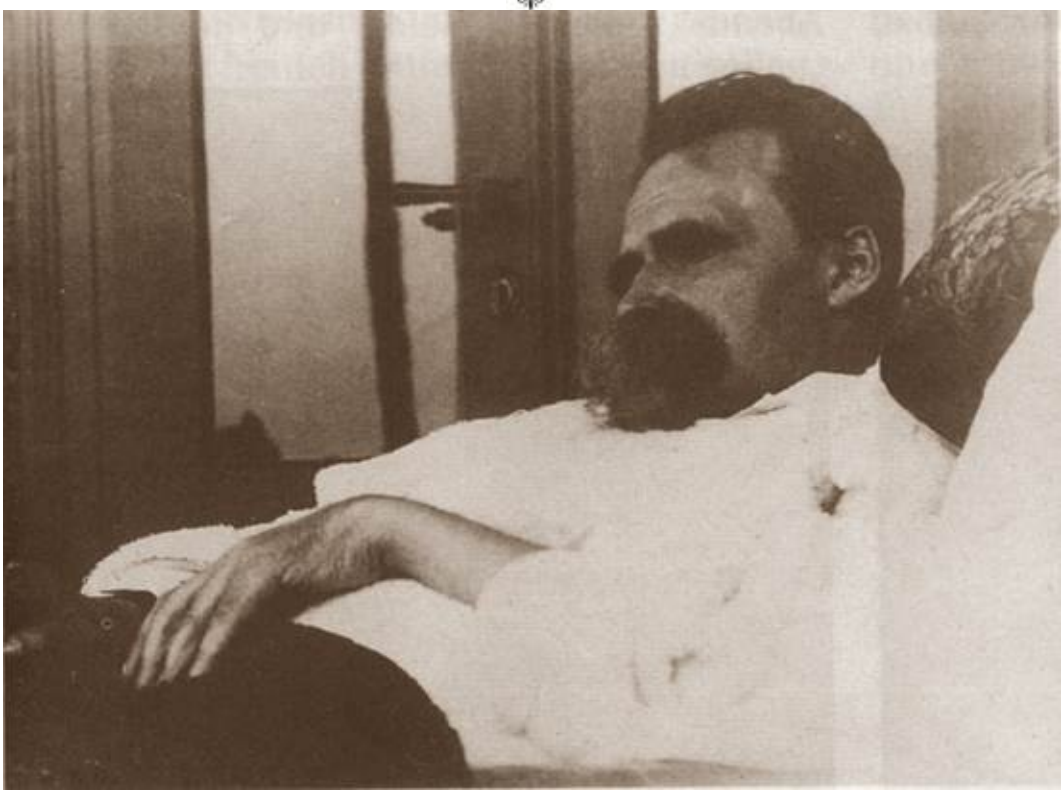
— *Qui* donc ? devrais-tu demander ! — Ainsi parla Dionysos, puis il se tut de la façon qui lui est particulière, c’est-à-dire en séducteur. Vous auriez dû voir l’air qu’il avait !

C’était le printemps, et dans tous les arbres montait la jeune sève. »

La disposition selon laquelle Nietzsche a groupé les matières dans la première partie d'*Humain, trop humain* est la même pour ce volume-ci. Chacun des deux opuscules devrait se diviser en neuf chapitres, mais l'auteur n'a pas marqué par des divisions visibles ce parallélisme intérieur, laissant à chaque lecteur le soin de reconnaître dans cet ouvrage un développement logique et une amplification de l'œuvre principale.

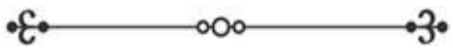
Henri ALBERT

FIN DE
HUMAIN, TROP HUMAIN II



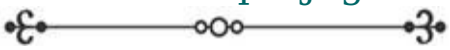
Nietzsche, après avoir perdu la raison.

Nietzsche : Œuvres complètes



AURORE

Réflexions sur les préjugés moraux



F. NIETZSCHE

Traduction : H. ALBERT

Retour à la liste des oeuvres

Pour toutes remarques ou suggestions :
editions@arvensa.com
Ou rendez-vous sur :
www.arvensa.com

Nietzsche a commencé de rédiger *Aurore* en 1880. Le volume parut en 1881, sous le titre de *L'Aurore. Réflexions sur les préjugés moraux.* Cf la note détaillée d'Henri Albert en fin de volume.

L'ouvrage de référence de cette édition numérique est l'édition de la Société du Mercure de France, Paris 1887. La traduction est d'Henri Albert.

Les notes de l'éditeur sont indiquées par la mention N. D. E., celles du traducteur par la mention N. D. T.

Aurore et Tithon [1]

AURORE

Retour à la liste des oeuvres

Table des matières

Avant-propos
- 1.
- 2.
- 3.
- 4.
- 5.

Note de Henri Albert

LIVRE PREMIER
- 1. Raison ultérieure.
- 2. Préjugé des savants.
- 3. Toute chose a son temps.
- 4. Contre le rêve d’une dissonance des sphères.
- 5. Soyez reconnaissants !
- 6. Le prestidigitateur et son contraire.
- 7. Changer son sentiment de l’espace.
- 8. Transfiguration.
- 9. Idée de la moralité des mœurs.
- 10. Mouvement réciproque entre le sens de la moralité et le sens de la causalité.
- 11. Morale populaire et médecine populaire.
- 12. La conséquence comme adjuvant.
- 13. Pour l’éducation nouvelle du genre humain.
- 14. Signification de la folie dans l’histoire de l’humanité.
- 15. Les plus anciens moyens de consolation.
- 16. Premier principe de la civilisation.
- 17. La nature bonne et mauvaise.
- 18. La morale de la souffrance volontaire.
- 19. Moralité et abêtissement.
- 20. Libres agisseurs et libres penseurs.
- 21. « Accomplissement de la loi. »
- 22. Les œuvres et la foi.
- 23. En quoi nous sommes le plus subtils.
- 24. La démonstration du précepte.

25. Les mœurs et la beauté.
26. Les animaux et la morale.
27. La valeur dans la croyance aux passions surhumaines.
28. La disposition d’esprit comme argument.
29. Les comédiens de la vertu et du péché.
30. La cruauté raffinée en tant que vertu.
31 La fierté de l’esprit.
32. Le sabot d’enrayure.
33. Le mépris des causes, des conséquences et des réalités.
34. Les sentiments moraux et les concepts moraux.
35. Les sentiments et l’origine qu’ils tirent des jugements.
36. Une folie de la piété pleine d’arrière-pensées.
37. Fausses conclusions que l’on tire de l’utilité.
38. Les instincts transformés par les jugements moraux.
39. Le préjugé de l'« esprit pur ».
40. Les investigations au sujet des usages.
41. Pour déterminer la valeur de la vie contemplative.
42. Origine de la vie contemplative.
43. Combien de forces le penseur doit maintenant réunir en lui.
44. Origine et signification.
45. Un dénouement tragique de la connaissance.
46. Douter que l’on doute.
47. Les mots entravent notre chemin !
48. Connais-toi toi-même », c’est là toute la science.
49. Le nouveau sentiment fondamental : notre nature définitivement périssable.
50. La foi en l’ivresse.
51. Tels que nous sommes !
52. Où sont les nouveaux médecins de l’âme ?
53. L’empiétement sur les gens consciencieux.
54. Les idées sur la maladie.
55. Les « chemins ».
56. L’apostat de l’esprit libre.
57. Autre crainte, autre certitude.
58. Le christianisme et les passions.

59. L’erreur comme cordial.
60. Tout esprit finit par devenir réellement visible.
61. Le sacrifice nécessaire.
62. De l’origine des religions.
63. Haine du prochain.
64. Les désespérés.
65. Brahmanisme et christianisme.
66. Faculté de vision.
67. Le prix des croyants.
68. Le premier chrétien.
69. Inimitable.
70. À quoi sert une intelligence grossière.
71. La vengeance chrétienne contre Rome.
72. L’« outre-tombe ».
73. Pour la « vérité » !
74. Arrière-pensée chrétienne.
75. Ni européen ni noble.
76. Mal penser c’est rendre mauvais.
77. Les tortures de l’âme.
78. La justice vengeresse.
79. Une proposition.
80. Le chrétien compatissant.
81. Humanité du saint.
82. L’attaque intellectuelle.
83. Pauvre humanité !
84. La philologie du christianisme.
85. Subtilité dans la pénurie.
86. Les interprètes chrétiens du corps.
87. Le miracle moral.
88. Luther, le grand bienfaiteur.
89. Le doute comme péché.
90. Égoïsme contre égoïsme.
91. La bonne foi de Dieu.
92. Au lit de mort du christianisme.
93. Qu’est-ce que la vérité ?
94. Remède contre le déplaisir.
95. La réfutation historique est la réfutation définitive.

96. In hoc signo vinces !

LIVRE DEUXIÈME

97. Si l’on agit d’une façon morale — ce n’est pas parce que l’on est moral !
98. Les changements en morale.
99. En quoi nous sommes tous déraisonnables.
100. Se réveiller du rêve.
101. Digne de réflexion.
102. Les plus anciens jugements moraux.
103. Il y a deux espèces de négateurs de la moralité.
104. Nos appréciations.
105. L’égoïsme apparent.
106. Contre la définition du but moral.
107. Notre droit à nos folies.
108. Quelques thèses.
109. L’empire sur soi-même, la modération et leurs derniers motifs.
110. Ce qui s’oppose.
111. Aux admirateurs de l’objectivité.
112. Pour l’histoire naturelle du devoir et du droit.
113. L’aspiration à la distinction.
114. La connaissance de celui qui souffre.
115. Ce que l’on appelle le « moi ».
116. Le monde inconnu du « sujet ».
117. En prison.
118. Qu’est-ce donc que notre prochain ?
119. Vivre et inventer.
120. Pour tranquilliser le sceptique.
121. « Effet et cause ! ».
122. Les causes finales dans la nature.
123. Raison.
124. Qu’est-ce que vouloir ?
125. Du « royaume de la liberté ».
126. L’oubli.
127. En vue d’un but.
128. Le rêve et la responsabilité.

129. La prétendue lutte des motifs.
130. Causes finales ? volonté ?
131. Les modes morales.
132. Les derniers échos du christianisme dans la morale.
133. « Ne plus penser à soi ».
134. En quelle mesure il faut se garder de la compassion.
135. Exciter la pitié.
136. Le bonheur dans la compassion.
137. Pourquoi doubler le « moi ».
138. Devenir plus tendre.
139. Soi-disant plus haut !
140. Louanges et blâme.
141. Plus beau, mais de valeur moindre.
142. Sympathie.
143. Malheur à nous si cette tendance se mettait à faire rage !
144. Nous abstraire de la misère des autres.
145. « Non égoïste ! ».
146. Regarder au-delà du prochain.
147. Cause de l'« altruisme ».
148. Regard dans le lointain.

LIVRE TROISIÈME
149. De petites actions divergentes sont nécessaires !
150. Le hasard des mariages.
151. Il y a ici un nouvel idéal à inventer.
152. Formule de serment.
153. Un mécontent.
154. Consolations dans le péril.
155. Scepticisme éteint.
156. Méchant par orgueil…
157. Le culte des onomatopées.
158. Climat du flatteur.
159. Les évocateurs des morts.
160. Vaniteux, avide et peu sage.
161. La beauté est conforme à l'époque.
162. L'ironie des hommes actuels.

163. Contre Rousseau.
164. Peut-être anticipé.
165. La morale qui n’ennuie pas.
166. Au carrefour.
167. Les hommages absolus.
168. Un modèle.
169. Le génie grec nous est très étranger.
170. Autres perspectives du sentiment.
171. L’alimentation de l’homme moderne.
172. Tragédie et musique.
173. Les louangeurs du travail.
174. Mode morale d’une société commerçante.
175. Idée fondamentale d’une culture de commerçants.
176. La critique des pères.
177. Apprendre la solitude.
178. Ceux qui s’usent quotidiennement.
179. Aussi peu d’« état » que possible !
180. Les guerres.
181. Gouverner.
182. La logique grossière.
183. Les vieux et les jeunes.
184. L’État, un produit des anarchistes.
185. Mendiants.
186. Gens d’affaires.
187. Un avenir possible.
188. Ivresse et nutrition.
189. De la grande politique.
190. L’ancienne culture allemande.
191. Hommes meilleurs.
192. Désirer des adversaires parfaits.
193. Esprit et morale. [7]
194. Vanité des maîtres de morale.
195. Ce que l’on appelle l’éducation classique.
196. Les questions les plus personnelles de la vérité.
197. L’inimitié des Allemands contre le rationalisme.
198. Assigner un rang à son peuple.
199. Nous sommes plus nobles.

200. Supporter la pauvreté.
201. Avenir de la noblesse.
202. Les soins à donner à la santé.
203. Contre le mauvais régime.
204. Danaé et le dieu en or.
205. Du peuple d’Israël.
206. L’état impossible.
207. Comment se comportent les Allemands vis-à-vis de la morale.

LIVRE QUATRIÈME
208. Question de conscience.
209. L’utilité des théories les plus sévères.
210. Ce qui est « en soi ».
211. À ceux qui rêvent l’immortalité.
212. En quoi l’on se connaît.
213. Les hommes de la vie manquée.
214. À quoi bon des égards !
215. La morale des victimes.
216. Les méchants et la musique.
217. L’artiste.
218. Agir en artiste avec ses faiblesses !
219. La supercherie dans l’humiliation.
220. La dignité et la crainte.
221. Moralité du sacrifice.
222. Où il faut désirer le fanatisme.
223. L’œil que l’on craint.
224. Ce qu’il y a d'« édifiant » dans le malheur du prochain.
225. Moyen pour être méprisé vite.
226. Du rapport avec les célébrités.
227. Porteurs de chaînes.
228. Vengeance dans la louange.
229. Fierté.
230. « Utilitaire ».
231. De la vertu allemande.
232. D’une discussion.

233. Les « consciencieux ».
234. La crainte de la gloire.
235. Repousser un remerciement.
236. Punition.
237. Danger dans un parti.
238. L’aspiration à l’élégance.
239. Avertissement pour les moralistes.
240. De la moralité du tréteau.
241. Crainte et intelligence.
242. Indépendance.
243. Les deux courants.
244. Le plaisir que cause la réalité.
245. Subtilité du sentiment de puissance.
246. Aristote et le mariage.
247. Origine du mauvais tempérament.
248. Simulation par devoir.
249. Qui donc est jamais seul !
250. La nuit et la musique.
251. D’une façon stoïque.
252. Que l’on considère !
253. Évidence.
254. Ceux qui anticipent.
255. Conversation sur la musique.
256. Bonheur des méchants.
257. Les mots qui nous sont présents.
258. Flatter le chien.
259. Le louangeur d’autrefois.
260. Amulette des hommes dépendants.
261. Pourquoi si sublime !
262. Le démon de la puissance.
263. La contradiction incarnée et animée.
264. Vouloir se tromper.
265. Le théâtre a son temps.
266. Sans grâce.
267. Pourquoi si fier !
268. Charybde et Scylla chez l’orateur.
269. Les malades et l’art.

270. Tolérance apparente.
271. L’impression de fête.
272. La purification de la race.
273. Les louanges.
274. Droit et privilèges de l’homme.
275. L’homme transformé.
276. Souvent ! sans que l’on s’y attende !
277. Vertus chaudes et froides.
278. La mémoire courtoise.
279. En quoi nous devenons des artistes.
280. Enfantin.
281. Le « moi » veut tout avoir.
282. Danger dans la beauté.
283. Paix de la maison et paix de l’âme.
284. Présenter une nouvelle comme si elle était ancienne.
285. Où cesse le « moi » ?
286. Bêtes domestiques et d’appartement.
287. Deux amis.
288. Comédie des hommes nobles.
289. Où l’on ne peut rien dire contre une vertu.
290. Un gaspillage.
291. Présomption.
292. Une espèce de méconnaissance.
293. Reconnaissant.
294. Saints.
295. Servir avec subtilité.
296. Le duel.
297. Néfaste.
298. Le culte des héros et ses fanatiques.
299. Apparence d’héroïsme.
300. Bienveillant à l’égard du flatteur.
301. « Plein de caractère ».
302. Une fois, deux fois et trois fois vrai.
303. Passe-temps du connaisseur d’hommes.
304. Les destructeurs du monde.
305. Avarice.
306. Idéal grec.

307. Facta ! oui Facta Ficta !
308. Ne pas s’entendre au commerce est distingué.
309. Crainte et amour.
310. Les êtres bonasses.
311. Ce que l’on appelle l’âme.
312. Les oublieux.
313. L’ami que l’on ne désire plus.
314. Dans la société des penseurs.
315. Se dessaisir.
316. Les sectes faibles.
317. Le jugement du soir.
318. Gardez-vous des systématiques !
319. Hospitalité.
320. Du beau et du mauvais temps.
321. Danger dans l’innocence.
322. Vivre si possible sans médecin.
323. Obscurcissement du ciel.
324. Philosophie des comédiens.
325. Vivre à l’écart et avoir la foi.
327. Une fable.
326. Connaître ses circonstances.
328. Ce que les théories idéalistes laissent deviner.
329. Les calomniateurs de la sérénité.
330. Pas encore assez !
331. Droit et limite.
332. Le style ampoulé.
333. « Humanité ».
334. L’homme charitable.
335. Pour que l’on considère l’amour comme de l’amour.
336. De quoi sommes-nous capables ?
337. « Naturel ».
338. Compensation de conscience.
339. Transformation des devoirs.
340. L’évidence est contre l’historien.
341. Avantage de la méconnaissance.
342. Ne pas confondre.
343. Prétendu moral.

344. Subtilité dans la méprise.
345. Notre bonheur n’est pas un argument pour ou contre.
346. Ennemis des femmes.
347. L’école de l’orateur.
348. Sentiment de puissance.
349. Pas si important que cela.
350. Comment on promet le mieux.
351. Généralement méconnu.
352. Centre.
353. Liberté oratoire.
354. Courage de souffrir.
355. Admirateur.
356. Effet du bonheur.
357. La morale des mouches piqueuses.
358. Les raisons et leur déraison.
359. Approuver quelque chose.
360. Point utilitaires.
361. Paraître laid.
362. Différents dans la haine.
363. Hommes du hasard.
364. Choix de l’entourage.
365. Vanité.
366. Misère du criminel.
367. Paraître toujours heureux.
368. La raison qui nous fait souvent méconnaître.
369. Pour s’élever au-dessus de sa bassesse.
370. En quelle mesure le penseur aime son ennemi.
371. Le mal de la force.
372. À l’honneur des connaisseurs.
373. Blâme révélateur.
374. Valeur du sacrifice.
375. Parler trop distinctement.
376. Dormir beaucoup.
377. Ce qu’il faut conclure d’un idéal fantasque.
378. Main propre et mur propre.
379. Vraisemblable et invraisemblable.

380. Conseil expérimenté.
381. Connaître sa particularité.
382. Jardinier et jardin.
383. La comédie de la pitié.
384. Hommes singuliers.
385. Les vaniteux.
386. Les pathétiques et les naïfs.
387. Comment on réfléchit avant le mariage.
388. La fourberie en bonne conscience.
389. Un peu trop lourds.
390. Cacher son esprit.
391. Le mauvais moment.
392. Conditions de la politesse.
393. Vertus dangereuses.
394. Sans vanité.
395. La contemplation.
396. À la chasse.
397. Éducation.
398. À quoi l’on reconnaît le plus fougueux.
399. Se défendre.
400. Amollissement moral.
401. Oubli dangereux.
402. Une tolérance comme une autre.
403. Fiertés différentes.
404. À qui l’on rend rarement justice.
405. Luxe.
406. Rendre immortel.
407. Contre notre caractère.
408. Où il faut beaucoup de douceur.
409. Maladie.
410. Les êtres craintifs.
411. Sans haine.
412. Spirituel et borné.
413. Les accusateurs privés et publics.
414. Les aveugles volontaires.
415. Remedium amoris.
416. Où est le pire ennemi ?

417. Limites de toute humilité.
418. Le jeu de la vérité.
419. Le courage dans le parti.
420. Astuce de la victime.
421. À travers d’autres.
422. Faire plaisir à d’autres.

LIVRE CINQUIÈME
423. Dans le grand silence.
424. Pour qui la vérité ?
425. Nous autres dieux en exil ! —
426. Daltonisme des penseurs.
427. L’embellissement de la science.
428. Deux espèces de moralistes.
429. La nouvelle passion.
430. Cela aussi est héroïque.
431. Les opinions des adversaires.
432. Chercheur et tentateur.
433. Voir avec des yeux nouveaux.
434. Intercéder.
435 Ne pas périr imperceptiblement.
436. Casuistique.
437. Privilèges.
438. L’homme et les choses.
439. Signes distinctifs du bonheur.
440. Ne point abdiquer !
441. Pourquoi le prochain devient pour nous de plus en plus lointain.
442. La règle.
443. Pour l’éducation.
444. L’étonnement que cause la résistance.
445. En quoi les plus nobles se trompent.
446. Classification.
447. Maître et élève.
448. Honorer la réalité.
449. Où sont ceux qui ont besoin de l’esprit ?
450. La séduction de la connaissance.

451. Ceux qui ont besoin d’un fou de cour.
452. Impatience.
453. Interrègne moral.
454. Interruption.
455. La première nature.
456. Une vertu qui est dans son devenir.
457. Dernière discrétion.
458. Le gros lot.
459. La générosité du penseur.
460. Utiliser ses heures dangereuses.
461. Hic Rhodus, hic salta.
462. Cures lentes.
463. Le septième jour.
464 Pudeur de celui qui donne.
465 En se rencontrant.
466. Perte dans la gloire.
467. Double patience !
468. L’empire de la beauté est plus grand.
469. L’inhumanité du sage.
470. Au banquet du grand nombre.
471. Un autre amour du prochain.
472. Ne point se justifier.
473. Où il faut construire sa maison.
474. Les seuls chemins.
475. Devenir lourd.
476. La fête de la moisson de l’esprit.
477. Délivré du scepticisme.
478. Passons !
479. Amour et véracité.
480. Inévitable.
481. Deux Allemands.
482. Choisir ses fréquentations.
483. Être rassasié de l’homme.
484. Notre chemin.
485. Perspectives lointaines.
486. L’or et la faim.
487. Honte.

488. Contre la prodigalité en amour.
489. Amis dans la misère.
490. Les petites vérités.
491. À cause de cela la solitude !
492. Sous les vents du sud.
493. Sur son propre arbre.
494. Dernier argument du brave.
495. Nos maîtres.
496. Le principe mauvais.
497. L'œil purificateur.
498. Ne pas exiger.
499. Le méchant.
500. À rebrousse-poil.
501 Âmes mortelles !
502. Un seul mot pour trois états différents.
503. Amitié.
504. Concilier !
505. Les hommes pratiques.
506. La nécessité de faire tout ce qui est bon.
507. Contre la tyrannie du vrai.
508. Ne pas prendre sur un ton pathétique.
509. Le troisième œil.
510. Échapper à ses vertus.
511. La tentatrice.
512. Courageux en face des choses.
513. Entraves et beauté.
514. Aux plus forts.
515. Augmentation de la beauté.
516. Ne pas faire entrer son démon dans le prochain.
517. Induire à l'amour.
518. Résignation.
519. Être dupe.
520. L'éternelle cérémonie funèbre.
521. Vanité d'exception.
522. La sagesse sans oreilles.
523. Questions insidieuses.
524. Jalousie des solitaires.

525. L’effet des louanges.
526. Ne pas vouloir servir de symbole.
527. Les hommes cachés.
528. Abstinence plus rare.
529. Par quoi les hommes et les peuples prennent de l’éclat.
530. Détours du penseur.
531. Avoir un autre sentiment en face de l’art.
532. « L’amour rend égaux ».
533. Nous autres commençants !
534. Les petites doses.
535. La vérité a besoin de la puissance.
536. Les poucettes.
537. Maîtrise.
538. Aliénation morale du génie.
539. Savez-vous aussi ce que vous voulez ?
540. Apprendre.
541. Comment il faut se pétrifier.
542. Le philosophe et la vieillesse.
543. Ne pas faire de la passion un argument pour la vérité !
544. Comment on fait maintenant de la philosophie.
545. Mais nous ne vous croyons pas !
546. Esclave et idéaliste.
547. Les tyrans de l’esprit.
548. La victoire sur la force.
549. La fuite devant soi-même.
550. Connaissance et beauté.
551. Des vertus de l’avenir.
552. L’égoïsme idéaliste.
553. Avec des détours.
554. Un pas en avant.
555. Les plus médiocres suffisent.
556. Les quatre vertus.
557. Au-devant de l’ennemi.
558. Il ne faut pas non plus cacher ses vertus !
559. « Rien de trop ! »

560. Ce qui nous est ouvert.
561. Éclairer son bonheur.
562. Les sédentaires et les hommes libres.
563. L’illusion de l’ordre moral.
564. À côté de l’expérience !
565. La gravité alliée à l’ignorance.
566. Vivre à bon compte.
567. En campagne.
568. Poète et oiseau.
569. Aux solitaires.
570. Pertes.
571. Pharmacie militaire de l’âme.
572. La vie doit nous tranquilliser.
573. Changer de peau.
574. Ne pas oublier !
575. Nous autres aéronautes de l’esprit.

NOTES

Avant-propos

1.

Dans ce livre on trouvera au travail un homme « souterrain », un homme qui perce, creuse et ronge. On verra, en admettant que l’on ait des yeux pour un tel travail des profondeurs —, comme il s’avance lentement, avec circonspection et une douce inflexibilité, sans que l’on devine trop la misère qu’apporte avec elle toute longue privation d’air et de lumière ; on pourrait presque le croire heureux de son travail obscur. Ne semble-t-il pas que quelque foi le conduise, que quelque consolation le dédommage ? Qu’il veuille peut-être avoir une longue obscurité pour lui, des choses qui lui soient propres, des choses incompréhensibles, cachées, énigmatiques, parce qu’il sait ce qu’il aura en retour : son matin à lui, sa propre rédemption, sa propre *aurore ?*... Certainement, il reviendra : ne lui demandez pas ce qu’il veut là en bas, il finira bien par vous le dire lui-même, ce Trophonios, cet homme d’apparence souterraine, dès qu’il se sera de nouveau « fait homme ». On désapprend foncièrement de se taire lorsque l’on a été *taupe* aussi longtemps que lui, seul aussi longtemps que lui.

2.

En effet, mes amis patients, je veux vous dire ce que je voulais faire là en bas, je veux vous le dire dans cette préface tardive qui aurait facilement pu devenir une nécrologie, une oraison funèbre : car je suis revenu et — je m'en suis tiré. Ne croyez surtout pas que je vais vous engager à une semblable entreprise chanceuse, ou même seulement à une pareille solitude ! Car celui qui suit de tels chemins particuliers ne rencontre personne : cela tient aux « chemins particuliers ». Personne ne vient à son aide ; il faut qu'il se tire tout seul de tous les dangers, de tous les hasards, de toutes les méchancetés, de tous les mauvais temps qui surviennent. Car il a son chemin *à lui* — et, comme de raison, son amertume, parfois son dépit, à cause de cet « à lui » : il faut ranger, parmi ces sujets d'amertume et de dépit, par exemple l'incapacité où se trouvent ses amis de deviner où il est, où il va ; au point qu'ils se demanderont parfois « Comment ? est-ce là avancer ? a-t-il encore − un chemin ? » — Alors j'entrepris quelque chose qui ne pouvait être l'affaire de tout le monde : je descendis dans les profondeurs : je me mis à percer le fond, je commençai à examiner et à saper une vieille *confiance*, sur quoi, depuis quelques milliers d'années, nous autres philosophes, nous avons l'habitude de construire, comme sur le terrain le plus solide, − de construire toujours à nouveau, quoique jusqu'à présent chaque construction se soit effondrée : je commençai à saper notre *confiance en la morale*. Mais vous ne me comprenez pas ?

3.

C’est sur le bien et le mal que l’on a jusqu’à présent le plus pauvrement réfléchi : ce fut là toujours une chose trop dangereuse. La conscience, le bon renom, l’enfer, parfois même la police ne permettaient et ne permettent pas d’impartialité ; c’est qu’en présence de la morale, comme en regard de toute autorité, il n’est pas permis de réfléchir et, encore moins, de parler : là il faut —*obéir !* Depuis que le monde existe, aucune autorité n’a encore voulu se laisser prendre pour objet de la critique ; et aller jusqu’à critiquer la morale, la morale en tant que problème, tenir la morale pour problématique : comment ? cela n’a-t-il pas été — cela n’*est*-il pas — immoral ? — La morale cependant ne dispose pas seulement de toute espèce de moyens d’intimidation, pour tenir à distance les investigations critiques et les instruments de torture ; sa certitude repose davantage encore sur un certain art de séduction à quoi elle s’entend — elle sait « enthousiasmer ». Elle réussit parfois avec un seul regard à paralyser la volonté critique, ou encore à attirer celle-ci de son côté, il y a même des cas où elle s’entend à la faire se tourner contre elle-même : en sorte que, pareille au scorpion, elle enfonce l’aiguillon dans son propre corps. Car la morale connaît depuis longtemps toute espèce de diablerie dans l’art de convaincre : aujourd’hui encore, il n’y a pas un orateur qui ne s’adresse à elle pour lui demander secours (que l’on écoute, par exemple, jusqu’à nos anarchistes : comme ils parlent moralement pour convaincre ! Ils finissent par s’appeler eux-mêmes « les bons et les justes ».) C’est que la morale, de tous temps, depuis que l’on parle et convainc sur la terre, s’est affirmée comme la plus grande maîtresse en séduction — et, ce qui nous importe à nous autres philosophes,

comme la véritable *Circé des philosophes*. À quoi cela tient-il donc si, depuis Platon, tous les constructeurs philosophiques en Europe ont construit en vain ? Si tout menace de s'effondrer ou se trouve déjà perdu dans les décombres — tout ce qu'ils croyaient eux-mêmes, loyalement et sérieusement, être *ære perennius ?* Hélas ! combien est erronée la réponse qu'aujourd'hui encore on tient prête à une semblable question : « Puisqu'ils ont tous négligé d'admettre l'hypothèse, l'examen du fondement, une critique de toute la raison. » — C'est là cette néfaste réponse de Kant qui ne nous a certainement pas attirés, nous autres philosophes, sur un terrain plus solide et moins trompeur ! (— et, soit dit en passant, n'était-il pas un peu singulier de demander à ce qu'un instrument se mît à critiquer sa propre perfection et sa propre aptitude ? que l'intellect lui-même « connût » sa valeur, sa force, ses limites ? n'était-ce pas un peu absurde même ? —) La véritable réponse eût été, au contraire, que tous les philosophes ont construit leurs édifices sous la séduction de la morale, Kant comme les autres —, que leur intention ne se portait qu'en apparence sur la certitude, sur la « vérité », mais en réalité sur le *majestueux édifice morale ;*pour nous servir encore une fois de l'innocent langage de Kant qui considérait comme sa tâche et son travail, une tâche « moins brillante, mais qui n'est pas sans mérite », « d'aplanir et de rendre solide le terrain où s'édifierait ce majestueux édifice moral » (*Critique de la raison pure*, II). Hélas ! il n'y a pas réussi, tout au contraire ! — il faut le dire aujourd'hui. Avec des intentions aussi exaltées, Kant était le véritable fils de son siècle qui peut être appelé, plus que tout autre, le siècle de l'exaltation : comme il l'est demeuré encore, et cela est heureux, par rapport au côté le plus précieux de son siècle (par exemple avec ce bon sensualisme qu'il introduisit dans sa théorie de la connaissance). Lui aussi avait été mordu par cette tarentule morale qu'était Rousseau, lui aussi sentait peser sur son âme le fanatisme moral, dont un autre disciple de Rousseau se croyait et se proclamait l'exécuteur, je veux dire Robespierre, qui voulait « *fonder sur la terre l'empire de la sagesse, de la justice et de la vertu* »**[2]** (Discours du 7 juin

1794). D’autre part, avec un tel fanatisme français au cœur, on ne pouvait pas s’y prendre d’une façon moins française, plus profonde, plus solide, plus allemande — si de nos jours le mot « allemand » est encore permis dans ce sens — que ne s’y est pris Kant : pour faire de la place à son « empire moral », il se vit forcé de rajouter un monde indémontrable, un « au-delà » logique, — c’est pourquoi il lui fallut sa critique de la raison pure ! Autrement dit : *il n’en aurait pas eu besoin* s’il n’y avait pas eu une chose qui lui importât plus que toute autre — rendre le « monde moral » inattaquable, mieux encore insaisissable à la raison, — car il sentait trop violemment la vulnérabilité d’un ordre moral en face de la raison ! En regard de la nature et de l’histoire, en regard de la foncière immoralité de la nature et de l’histoire, Kant, comme tout bon Allemand, dès l’origine, était pessimiste ; il croyait en la morale, non parce qu’elle est démontrée par la nature et par l’histoire, mais malgré que la nature et l’histoire y contredisent sans cesse. Pour comprendre ce « malgré que », on pourra peut-être se souvenir de quelque chose de voisin chez Luther, chez cet autre grand pessimiste, qui, avec toute l’intrépidité luthérienne, voulut un jour le rendre sensible à ses amis : « Si l’on pouvait comprendre par la raison combien le Dieu qui montre tant de colère et de méchanceté peut être juste et bon, à quoi servirait alors la *foi ?* » Car, de tous temps, rien n’a fait une impression plus profonde sur l’âme allemande, rien ne l’a plus « tentée », que cette déduction, la plus dangereuse de toutes, une déduction qui apparaîtra à tout véritable Latin tel un péché contre l’esprit : *credo quia absurdum est*. Avec elle, la logique allemande entre pour la première fois dans l’histoire du dogme chrétien ; mais aujourd’hui encore, mille années plus tard, nous autres Allemands d’aujourd’hui, Allemands tard-venus à tous points de vue — nous pressentons quelque chose de la vérité, une *possibilité* de la vérité, derrière le célèbre principe fondamental de la dialectique, par lequel Hegel aida naguère à la victoire de l’esprit allemand sur l’Europe — « la contradiction est le moteur du monde, toutes choses se contredisent elles-mêmes » — : car nous sommes, jusque dans

la logique, des pessimistes.

4.

Mais ce ne sont pas les jugements *logiques* qui sont les plus inférieurs et les plus fondamentaux, vers quoi puisse descendre la bravoure de notre suspicion : la confiance en la raison qui est inséparable de la validité de ces jugements, en tant que confiance, est un phénomène *moral*… Peut-être le pessimiste allemand a-t-il encore à faire son dernier pas ? Peut-être lui faudra-t-il, encore une fois, d'une façon terrible, mettre l'un en face de l'autre son *credo* et son *absurdum ?* Et si ce livre, jusque dans la morale, jusque par-delà la confiance en la morale, est un livre pessimiste, — ne serait-il pas, par cela même, un livre allemand ? Car il représente en effet une contradiction et ne craint pas cette contradiction : on s'y dédit de la confiance en la morale — pourquoi donc ? *Par moralité !* Ou bien comment devons-nous appeler ce qui se passe dans ce livre, ce qui se passe *en nous ?* — car nous préférerions à notre goût des expressions plus modestes. Mais il n'y a aucun doute, à nous aussi parle un « tu dois », nous aussi nous obéissons à une loi sévère au-dessus de nous, — et c'est là la dernière morale qui se rende encore intelligible pour nous, la dernière morale que, nous aussi, nous puissions encore *vivre* ; si en quelque chose nous sommes encore *hommes de la conscience*, c'est bien en cela : car nous ne voulons pas revenir à ce que nous regardons comme surmonté et caduc, à quelque chose que nous ne considérons pas comme digne de foi, quel que soit le nom qu'on lui donne : Dieu, vertu, vérité, justice, amour du prochain ; nous ne voulons pas nous ouvrir de voie mensongère vers un idéal ancien ; nous avons une aversion profonde contre tout ce qui en nous voudrait rapprocher et servir de médiateur ; nous sommes les ennemis de toute espèce de foi et

de christianisme actuels ; ennemis des demi-mesures de tout ce qui est romantisme et de tout esprit patriotard ; ennemi aussi du raffinement artiste, du manque de conscience artiste qui voudrait nous persuader qu'il faut adorer là où nous ne croyons plus — car nous sommes des artistes ; — ennemis, en un mot, de tout le *féminisme* européen (ou idéalisme, si l'on préfère que je dise ainsi) qui éternellement « attire en haut » et qui, par cela même, « rabaisse » éternellement. Or, en tant qu'hommes de *cette* conscience, nous croyons encore remonter à la droiture et la piété allemandes de milliers d'années, quoique nous en soyons les descendants incertains et ultimes, nous autres immoralistes et impies d'aujourd'hui, nous nous considérons même, en un certain sens, comme les héritiers de cette droiture et de cette piété, comme les exécuteurs de leur volonté intérieure, d'une volonté pessimiste, comme je l'ai indiqué, qui ne craint pas de se nier elle-même, parce qu'elle nie avec *joie !* En nous s'accomplit, pour le cas où vous désireriez une formule, —*l'autosuppression de la morale*.

5.

— En fin de compte cependant : pourquoi nous faut-il dire si haut et avec une telle ardeur, ce que nous sommes, ce que nous voulons et ce que nous ne voulons pas ? Regardons cela plus froidement et plus sagement, de plus loin et de plus haut, disons-le comme cela peut être dit entre nous, à voix si basse que le monde entier ne l'entend pas, que le monde entier ne *nous* entend pas ! Avant tout, disons-le *lentement*… Cette préface arrive tardivement, mais non trop tard ; qu'importent, en somme, cinq ou six ans ! Un tel livre et un tel problème n'ont nulle hâte ; et nous sommes, de plus, amis du *lento*, moi tout aussi bien que mon livre. Ce n'est pas en vain que l'on a été philologue, on l'est peut-être encore. Philologue, cela veut dire maître de la lente lecture : on finit même par écrire lentement. Maintenant ce n'est pas seulement conforme à mon habitude, c'est aussi mon goût qui est ainsi fait, — un goût malicieux peut-être ? — Ne rien écrire d'autre que ce qui pourrait désespérer l'espèce d'hommes qui « se hâte ». Car la philologie est cet art vénérable qui, de ses admirateurs, exige avant tout une chose, se tenir à l'écart, prendre du temps, devenir silencieux, devenir lent, — un art d'orfèvrerie, et une maîtrise d'orfèvre dans la connaissance du *mot*, un art qui demande un travail subtil et délicat, et qui ne réalise rien s'il ne s'applique avec lenteur. Mais c'est justement à cause de cela qu'il est aujourd'hui plus nécessaire que jamais, justement par là qu'il charme et séduit le plus, au milieu d'un âge du « travail » : je veux dire de la précipitation, de la hâte indécente qui s'échauffe et qui veut vite « en finir » de toute chose, même d'un livre, fût-il ancien ou nouveau. — Cet art lui-même n'en finit pas facilement avec quoi que ce soit, il

enseigne à *bien* lire, c’est-à-dire lentement, avec profondeur, égards et précautions, avec des arrière-pensées, des portes ouvertes, avec des doigts et des yeux délicats… Amis patients, ce livre ne souhaite pour lui que des lecteurs et des philologues parfaits : *apprenez* à me bien lire ! —

Ruta près Gênes,

en automne de l’année 1886.

Note de Henri Albert

Les sujets que Nietzsche traite dans *Aurore* peuvent se classer à peu près comme suit :

Livre premier.
Aphorismes 1-40 : De l'histoire des mœurs et de la moralité.
Aphorismes 41-51 : De l'histoire de la pensée et de la connaissance.
Aphorismes 52-96 : Des préjugés chrétiens.

Livre deuxième.
Aphorismes 97-113 : De la nature et de l'histoire des sentiments moraux.
Aphorismes 114-130 : Des préjugés philosophiques.
Aphorismes 131-148 : Des préjugés de la morale altruiste.

Livre troisième.
Aphorismes 149-178 : Culture et cultures.
Aphorismes 179-207 : L'État, la politique et les peuples.

Livre quatrième.
Aphorismes 108-422 : Choses humaines.

Livre cinquième.
Aphorismes 423-575 : L'univers du penseur.

Henri Albert.

Livre premier

1. Raison ultérieure.

Toutes les choses qui vivent longtemps sont peu à peu tellement imbibées de raison que l’origine qu’elles tirent de la déraison devient invraisemblable. Le sentiment ne croit-il pas au paradoxe et au blasphème chaque fois qu’on lui montre l’histoire exacte d’une origine ? Un bon historien n’est-il pas, au fond, sans cesse *en contradiction* avec son milieu ?

2. Préjugé des savants.

Les savants sont dans le vrai lorsqu’ils jugent que les hommes de toutes les époques ont cru *savoir* ce qui était bon et mauvais. Mais c’est un préjugé des savants de croire que *maintenant* nous en soyons *mieux* informés que dans tout autre temps.

3. Toute chose a son temps.

À l’époque où l’homme prêtait un sexe à toute chose, il ne croyait pas se livrer à un jeu, mais élargir son entendement : — il ne s’est avoué que plus tard, et pas encore entièrement de nos jours, l’énormité de cette erreur. De même l’homme a attribué, à tout ce qui existe, un rapport avec la morale, jetant sur les épaules du monde le manteau d’une *signification* éthique. Tout cela aura un jour autant et pas plus de valeur que n’en a aujourd’hui déjà la croyance au sexe masculin ou féminin du soleil.

4. Contre le rêve d’une dissonance des sphères.

Il nous faut à nouveau faire disparaître du monde l’abondance de *fausse* sublimité, parce qu’elle est contraire à la justice que les choses peuvent revendiquer ! Et pour cela il importe de ne pas prétendre à concevoir le monde avec moins d’harmonie qu’il n’en a !

5. Soyez reconnaissants !

Le grand résultat que l’humanité a obtenu jusqu’à présent, c’est que nous n’avons plus besoin d’être dans une crainte continuelle des bêtes sauvages, des barbares, des dieux et de nos rêves.

6. Le prestidigitateur et son contraire.

Ce qu’il y a d’étonnant dans la science est contraire à ce qu’il y a d’étonnant dans l’art du prestidigitateur. Car celui-ci veut nous persuader de voir une causalité très simple là où, en réalité, une causalité très compliquée est en jeu. La science, par contre, nous force à abandonner la croyance à la causalité simple, dans les cas où tout paraît extrêmement simple et où nous ne sommes que les victimes de l’apparence. Les choses les plus « simples » sont très *compliquées*, — on ne peut pas assez s’en étonner !

7. Changer son sentiment de l’espace.

Sont-ce les choses réelles ou les choses imaginées qui ont le plus contribué au bonheur humain ? Ce qu’il y a de certain, c’est que la *dimension de l’espace* qui existe entre le plus grand bonheur et le plus profond malheur n’a pu être établie qu’à l’aide des choses imaginées. Par conséquent, *ce* genre de sentiment de l’espace, sous l’influence de la science, devient toujours plus petit : de même que la science nous a enseigné et nous enseigne encore à considérer la terre comme petite et tout le système solaire comme un point.

8. Transfiguration.

Ceux qui souffrent sans espoir, ceux qui rêvent d’une façon désordonnée, ceux qui sont ravis dans l’au-delà, — voilà les trois degrés qu’établit Raphaël pour diviser l’humanité. Nous ne regardons plus le monde de cette façon — et Raphaël, lui aussi, n’aurait plus le *droit* de le regarder ainsi : il verrait de ses yeux une nouvelle transfiguration.

9. Idée de la moralité des mœurs.

Si l’on compare notre façon de vivre à celle de l’humanité pendant des milliers d’années, on constatera que, nous autres, hommes d’aujourd’hui, vivons dans une époque très immorale ; la puissance des mœurs est affaiblie d’une façon surprenante et le sens moral s’est tellement subtilisé et élevé que l’on peut tout aussi bien le considérer comme volatilisé. C’est pourquoi, nous autres, hommes tardifs, pénétrons si difficilement les idées directrices qui ont présidé à la formation de la morale et, si nous arrivons à les découvrir, nous répugnons encore à les publier, tant elles nous paraissent grossières ! tant elles ont l’air de calomnier la moralité ! Voici déjà, par exemple, la *proposition principale :* la moralité n’est pas autre chose (donc, avant tout, pas plus) que l’obéissance aux mœurs, quel que soit le genre de celles-ci ; mais les mœurs, c’est la façon traditionnelle d’agir et d’évoluer. Partout où les coutumes ne commandent pas il n’y a pas de moralité ; et moins l’existence est déterminée par les coutumes, moins est grand le cercle de la moralité. L’homme libre est immoral, puisque, en toutes choses, il *veut* dépendre de lui-même et non d’un usage établi : dans tous les états primitifs de l’humanité « mal » est équivalent d’« intellectuel », de « libre », d’« arbitraire », d’« inaccoutumé », d’« imprévu », d’« incalculable ». Dans ces mêmes états primitifs, toujours selon la même évaluation : si une action est exécutée, non parce que la tradition la commande, mais pour d’autres raisons (par exemple à cause de son utilité individuelle), et même pour ces mêmes raisons qui autrefois ont établi la coutume, elle est qualifiée d’immorale et considérée comme telle, même par celui qui l’exécute : car celui-ci ne s’est pas inspiré de l’obéissance envers la tradition.

Qu’est-ce que la tradition ? Une autorité supérieure à laquelle on obéit, non parce qu’elle commande l’*utile*, mais parce qu’elle *commande*. — En quoi ce sentiment de la tradition se distingue-t-il d’un sentiment général de crainte ? C’est la crainte d’une intelligence supérieure qui ordonne, la crainte d’une puissance incompréhensible et indéfinie, de quelque chose qui est plus que personnel, — il y a de la *superstition* dans cette crainte. — Autrefois, l’éducation tout entière et les soins de la santé, le mariage, l’art médical, l’agriculture, la guerre, la parole et le silence, les rapports entre hommes et les rapports avec les dieux appartenaient au domaine de la moralité : la moralité exigeait que l’on observât des prescriptions, sans penser s*oi-même* en tant qu’individu. Dans les temps primitifs, tout dépendait donc de l’usage, des mœurs, et celui qui voulait s’élever au-dessus des mœurs devait se faire législateur, guérisseur et quelque chose comme un demi-dieu : c’est-à-dire qu’il lui fallait *créer des mœurs*, — chose épouvantable et fort dangereuse ! — Quel est l’homme le plus moral ? *D’une part*, celui qui accomplit la loi le plus souvent : celui donc qui, comme le brahmane, porte la conscience de la loi partout et dans la plus petite division du temps, de sorte que son esprit s’ingénie sans cesse à trouver des occasions pour accomplir la loi. *D’autre part*, celui qui accomplit aussi la loi dans les cas les plus difficiles. Le plus moral est celui qui *sacrifie* le plus souvent aux mœurs : mais quels sont les plus grands sacrifices ? En répondant à cette question l’on arrive à développer plusieurs morales distinctives : mais la différence qui sépare la moralité de l’accomplissement *plus fréquent* de la moralité de l’accomplissement *le plus difficile* est cependant la plus importante. Que l’on ne se trompe pas sur les motifs de cette morale qui exige, comme signe de la moralité, l’accomplissement d’un usage dans les cas les plus difficiles ! La victoire sur soi-même n’est *pas* demandée à cause des conséquences utiles qu’elle a pour l’individu, mais pour que les mœurs, la tradition apparaissent comme dominantes, malgré toutes les velléités contraires et tous les avantages individuels : l’individu doit se sacrifier — ainsi l’exige la moralité des

mœurs. Par contre, ces moralistes qui, pareils aux successeurs de *Socrate*, recommandent à l'*individu* la domination de soi et la sobriété, comme ses *avantages* les plus particuliers, comme la clef de son bonheur le plus personnel, ces moralistes ne sont que l'*exception* — et s'il nous paraît en être autrement, c'est simplement parce que nous avons été élevés sous leur influence. Ils suivent tous une voie nouvelle et sont victimes de la désapprobation absolue de tous les représentants de la moralité des mœurs, — ils s'excluent de la communauté, étant immoraux, et ils sont, au sens le plus profond, des méchants. De même, un Romain vertueux de la vieille école considérait comme mauvais tout *chrétien* qui « aspirait, avant tout, à son propre salut ». — Partout où existe une communauté et, par conséquent, une moralité des mœurs, domine l'idée que la peine pour la violation des mœurs touche avant tout la communauté elle-même : cette peine est une peine surnaturelle, dont la manifestation et les limites sont si difficiles à saisir pour l'esprit qui les approfondit avec une peur superstitieuse. La communauté peut forcer l'individu à racheter, auprès d'un autre individu ou de la communauté même, le dommage immédiat qui est la conséquence de son acte, elle peut aussi exercer une sorte de vengeance sur l'individu parce que, à cause de lui — comme une prétendue conséquence de son acte — les nuages divins et les explosions de la colère divine se sont accumulés sur la communauté, — mais elle considère pourtant, avant tout, la culpabilité de l'individu comme sa culpabilité à elle, et elle porte la punition de l'individu comme sa punition à elle. — « Les mœurs se sont relâchées », ainsi gémit l'âme de chacun, quand de pareils actes sont possibles. Toute action individuelle, toute façon de penser individuelle font frémir ; il est tout à fait impossible de déterminer ce que les esprits rares, choisis, primesautiers, ont dû souffrir au cours des temps par le fait qu'ils ont toujours été considérés comme des êtres méchants et dangereux, par le fait qu'ils se considéraient *eux-mêmes comme tels*. Sous la domination de la moralité des mœurs, toute espèce d'originalité avait mauvaise conscience ; l'horizon de l'élite

paraissait encore plus sombre qu’il ne devait l’être.

10. Mouvement réciproque entre le sens de la moralité et le sens de la causalité.

Dans la mesure où le sens de la causalité augmente, l’étendue du domaine de la moralité diminue : car chaque fois que l’on a compris les effets nécessaires, que l’on parvient à les imaginer isolés de tous les hasards, de toutes les suites occasionnelles (*post hoc*), on a, du même coup, détruit un nombre énorme de *causalités imaginaires*, de ces causalités que, jusque-là, on croyait être les fondements de la morale, — le monde réel est beaucoup plus petit que le monde de l’imagination, — on a chaque fois fait disparaître du monde une partie de la crainte et de la contrainte, chaque fois aussi une partie de la vénération et de l’autorité dont jouissaient les mœurs : la moralité a subi une perte dans son ensemble. Celui qui, par contre, veut augmenter la moralité doit savoir éviter que les succès puissent devenir *contrôlables*.

11. Morale populaire et médecine populaire.

Il se fait, sur la morale qui règne dans une communauté un travail constant auquel chacun participe : la plupart des gens veulent ajouter un exemple après l’autre qui démontre le *rapport prétendu entre la cause et l’effet*, le crime et la punition ; ils contribuent ainsi à confirmer le bien-fondé de ce rapport et augmentent la foi que l’on y ajoute. Quelques-uns font de nouvelles observations sur les actes et les suites de ces actes, ils en tirent des conclusions et des lois : le plus petit nombre se formalise çà et là et affaiblit la croyance sur tel ou tel point. — Mais tous se ressemblent dans la façon grossière et antiscientifique de leur action ; qu’il s’agisse d’exemple, d’observations ou d’obstacles, ou qu’il s’agisse de la démonstration, de l’affirmation, de l’expression ou de la réfutation d’une loi, ce sont toujours des matériaux sans valeur, sous une expression sans valeur, comme les matériaux et l’expression de toute médecine populaire sont de même acabit et ne devraient plus, comme c’est toujours l’usage, être appréciées de façon si différente : toutes deux sont des sciences *apparentes* de la plus dangereuse espèce.

12. La conséquence comme adjuvant.

Autrefois on considérait le succès d’une action non comme une conséquence de cette action, mais comme un libre adjuvant venant de Dieu. Peut-on imaginer une plus grossière confusion ! Il fallait s’efforcer différemment en vue de l’action et en vue du succès, avec des pratiques et des moyens tout différents !

13. Pour l’éducation nouvelle du genre humain.

Collaborez à une œuvre, vous qui êtes secourables et bien pensants : aidez à éloigner du monde l’idée de punition qui partout est devenue envahissante ! Il n’y a pas mauvaise herbe plus dangereuse ! On a introduit cette idée, non seulement dans les conséquences de notre façon d’agir — et qu’y a-t-il de plus néfaste et de plus déraisonnable que d’interpréter la cause et l’effet comme cause et comme punition ! — Mais on a fait pis que cela encore, on a privé les événements purement fortuits de leur innocence en se servant de ce maudit art d’interprétation par l’idée de punition. — On a même poussé la folie jusqu’à inviter à voir dans l’existence elle-même une punition. — On dirait que c’est l’imagination extravagante des geôliers et des bourreaux qui a dirigé jusqu’à présent l’éducation de l’humanité !

14. Signification de la folie dans l’histoire de l’humanité.

Si, malgré ce formidable joug de la moralité des mœurs, sous lequel toutes les sociétés humaines ont vécu, si — durant des milliers d’années avant notre ère, et encore au cours de celle-ci jusqu’à nos jours (nous habitons nous-mêmes, dans un petit monde d’exception et en quelque sorte dans la zone mauvaise) — les idées nouvelles et divergentes, les appréciations et les instincts contraires ont surgi toujours de nouveau, ce ne fut cependant que parce qu’elles étaient sous l’égide d’un sauf-conduit terrible : presque partout, c’est la folie qui aplanit le chemin de l’idée nouvelle, qui rompt le ban d’une coutume, d’une superstition vénérée. Comprenez-vous pourquoi il fallut l’assistance de la folie ? De quelque chose qui fût aussi terrifiant et aussi incalculable, dans la voix et dans l’attitude, que les caprices démoniaques de la tempête et de la mer, et, par conséquent, de quelque chose qui fût, au même titre, digne de la crainte et du respect ? De quelque chose qui portât, autant que les convulsions et l’écume de l’épileptique, le signe visible d’une manifestation absolument involontaire ? De quelque chose qui parût imprimer à l’aliéné le sceau de quelque divinité dont il semblait être le masque et le porte-parole ? De quelque chose qui inspirât, même au promoteur d’une idée nouvelle, la vénération et la crainte de lui-même, et non plus des remords, et qui le poussât à être le prophète et le martyr de cette idée ? — Tandis que de nos jours on nous donne sans cesse à entendre que le génie possède au lieu d’un grain de bon sens un grain de folie, les hommes d’autrefois étaient bien plus près de l’idée que là où il y a de la folie il y a

aussi un grain de génie et de sagesse, — quelque chose de « divin », comme on se murmurait à l'oreille. Ou plutôt, on s'exprimait plus nettement : « Par la folie, les plus grands bienfaits ont été répandus sur la Grèce, », disait Platon avec toute l'humanité antique. Avançons encore d'un pas : à tous ces hommes supérieurs poussés irrésistiblement à briser le joug d'une moralité quelconque et à proclamer des lois nouvelles, il ne resta pas autre chose à faire, *lorsqu'ils n'étaient pas véritablement fous*, que de le devenir ou de simuler la folie. — Et il en est ainsi de tous les novateurs sur tous les domaines, et non seulement de ceux des institutions sacerdotales et politiques : — les novateurs du mètre poétique furent eux-mêmes forcés de s'accréditer par la folie. (Jusqu'à des époques beaucoup plus tempérées, la folie resta comme une espèce de convention chez les poètes : Solon s'en servit lorsqu'il enflamma les Athéniens à reconquérir Salamine.) — « Comment se rend-on fou lorsqu'on ne l'est pas et lorsqu'on n'a pas le courage de faire semblant de l'être ? » Presque tous les hommes éminents de l'ancienne civilisation se sont livrés à cet épouvantable raisonnement ; une doctrine secrète, faite d'artifices et d'indications diététiques, s'est conservée à ce sujet, en même temps que le sentiment de l'innocence et même de la sainteté d'une telle intention et d'un tel rêve. Les formules pour devenir médecin chez les Indiens, saint chez les chrétiens du moyen âge, « anguécoque » chez les Groënlandais, « paje » chez les Brésiliens sont, dans leurs lignes générales, les mêmes ; le jeûne à outrance, la continuelle abstinence sexuelle, la retraite dans le désert ou sur une montagne ou encore au haut d'une colonne, ou bien aussi « le séjour dans un vieux saule au bord d'un lac » et l'ordonnance de ne pas penser à autre chose qu'à ce qui peut amener le ravissement et le désordre de l'esprit. Qui donc oserait jeter un regard dans l'enfer des angoisses morales, les plus amères et les plus inutiles, où se sont probablement consumés les hommes les plus féconds de toutes les époques ! Qui osera écouter les soupirs des solitaires et des égarés : « Hélas ! accordez-moi donc la folie, puissances divines ! la folie pour

que je finisse enfin par croire en moi-même ! Donnez-moi des délires et des convulsions, des heures de clarté et d'obscurité soudaines, effrayez-moi avec des frissons et des ardeurs que jamais mortel n'éprouva, entourez-moi de fracas et de fantômes ! laissez-moi hurler et gémir et ramper comme une bête : pourvu que j'obtienne la foi en moi-même ! Le doute me dévore, j'ai tué la loi et j'ai pour la loi l'horreur des vivants pour un cadavre ; à moins d'être au-dessus de la loi, je suis le plus réprouvé d'entre les réprouvés. L'esprit nouveau qui est en moi, d'où me vient-il s'il ne vient pas de vous ? Prouvez-moi donc que je vous appartiens ! — La folie seule me le démontre. » Et ce n'est que trop souvent que cette ferveur atteignit son but : à l'époque où le christianisme faisait le plus largement preuve de sa fertilité en multipliant les saints et les anachorètes, croyant ainsi s'affirmer soi-même, il y avait à Jérusalem de grands établissements d'aliénés pour les saints naufragés, pour ceux qui avaient sacrifié leur dernier grain de raison.

15. Les plus anciens moyens de consolation.

Premier degré : l’homme voit dans tout malaise, dans toute calamité du sort, quelque chose pour quoi il lui faut faire souffrir quelqu’un d’autre, n’importe qui, — c’est ainsi qu’il se rend compte de la puissance qui lui reste encore, et cela le console. Deuxième degré : l’homme voit dans tout malaise et dans toute calamité du sort une punition, c’est-à-dire l’expiation de la faute et le moyen de se *débarrasser* du « mauvais sort » d’un enchantement réel ou imaginaire. S’il s’aperçoit de cet *avantage* que le malheur apporte avec lui, il ne croira plus devoir faire souffrir quelqu’un d’autre pour ce malheur, — il renoncera à ce genre de satisfaction parce qu’il en a maintenant un autre.

16. Premier principe de la civilisation.

Chez les peuples sauvages il y a une catégorie de mœurs qui semblent viser à être une coutume générale : ce sont des ordonnances pénibles et, au fond, superflues (par exemple la coutume répandue chez les Kamtchadales de ne jamais gratter avec un couteau la neige attachée aux chaussures, de ne jamais embrocher un charbon avec un couteau, de ne jamais mettre un fer au feu — et la mort frappe celui qui contrevient à ces coutumes !) — mais ces ordonnances maintiennent sans cesse dans la conscience l’idée de la coutume, la contrainte ininterrompue d’obéir à la coutume : ceci pour renforcer le grand principe par quoi la civilisation commence : toute coutume vaut mieux que l’absence de coutumes.

17. La nature bonne et mauvaise.

Les hommes ont commencé par substituer leur propre personne à la nature : ils se voyaient partout eux-mêmes, ils voyaient leurs semblables, c’est-à-dire qu’ils voyaient leur mauvaise et capricieuse humeur, cachée en quelque sorte sous les nuées, les orages, les bêtes fauves, les arbres et les plantes : c’est alors qu’ils inventèrent la « nature mauvaise ». Après cela vint un autre temps, où l’on voulut se différencier de la nature, l’époque de Rousseau : on avait tellement assez de soi-même que l’on voulut absolument posséder un coin du monde que l’homme ne pût pas atteindre, avec sa misère : on inventa la « nature bonne ».

18. La morale de la souffrance volontaire.

Quelle est la jouissance la plus élevée pour les hommes en état de guerre, dans cette petite communauté sans cesse en danger, où règne la moralité la plus stricte ? Je veux dire, pour les âmes vigoureuses, assoiffées de vengeance, haineuses, perfides, prêtes aux événements les plus terribles, endurcies par les privations et la morale ? — La jouissance de la *cruauté :* tout comme chez de pareilles âmes, en telle situation, c'est une *vertu* d'être inventif et insatiable dans la vengeance. La communauté se réconforte au spectacle des actions de l'homme cruel et elle jette loin d'elle, pour une fois, l'austérité de la crainte et des continuelles précautions. La cruauté est une des plus anciennes réjouissances de l'humanité. On estime, par conséquent, que les dieux, eux aussi, se réconfortent et se réjouissent lorsqu'on leur offre le spectacle de la cruauté, — de telle sorte que l'idée du sens et de la valeur supérieure qu'il y a dans la *souffrance volontaire* et dans le martyre choisi librement s'introduit dans le monde. Peu à peu, la coutume dans la communauté établit une pratique conforme à cette idée : on se méfie dorénavant de tout bien-être exubérant et l'on reprend confiance chaque fois que l'on est dans un état de grande douleur ; on se dit que les dieux pourraient être défavorables à cause du bonheur et favorables à cause du malheur — être défavorables et non pas s'apitoyer ! Car la pitié est considérée comme méprisable et indigne d'une âme forte et terrible ; — mais les dieux sont favorables parce que le spectacle des misères les amuse et les met de bonne humeur : car la cruauté procure la plus haute volupté du sentiment de puissance. C'est ainsi que s'introduit dans la notion de l'« homme moral », telle qu'elle existe dans la communauté, la

vertu de la souffrance fréquente, de la privation, de l'existence pénible, de la mortification cruelle, — *non*, pour le répéter encore, comme moyen de discipline, de domination de soi, d'aspiration au bonheur personnel, — mais comme une vertu qui dispose favorablement pour la communauté les dieux méchants, parce qu'elle élève sans cesse à eux la fumée d'un sacrifice expiatoire. Tous les conducteurs spirituels des peuples qui s'entendirent à mettre en mouvement la bourbe paresseuse et terrible des mœurs ont eu besoin, pour trouver créance, outre la folie, du martyre volontaire — et aussi, avant tout et le plus souvent, de la foi en eux-mêmes ! Plus leur esprit suivait justement des voies nouvelles, étant, par conséquent, tourmenté par les remords et la crainte, plus ils luttaient cruellement contre leur propre chair, leur propre désir et leur propre santé, — comme pour offrir à la divinité une compensation en joies, pour le cas où elle s'irriterait à cause des coutumes négligées et combattues à cause des buts nouveaux que l'on s'est tracés. Il ne faut pas s'imaginer, cependant, avec trop de complaisance, que de nos jours nous nous sommes entièrement débarrassés d'une telle logique de sentiment ! Que les âmes les plus héroïques s'interrogent à ce sujet dans leur for intérieur ! Le moindre pas fait en avant, dans le domaine de la libre pensée et de la vie individuelle, a été conquis, de tous temps, avec des tortures intellectuelles et physiques : et ce ne fut pas seulement la marche en avant, non ! toute espèce de pas, de mouvement, de changement a nécessité des martyrs innombrables, au cours de ces milliers d'années qui cherchaient leurs voies et qui édifiaient des bases, mais auxquelles on ne songe pas lorsque l'on parle de cet espace de temps ridiculement petit, dans l'existence de l'humanité, et que l'on appelle « histoire universelle » ; et même dans le domaine de cette histoire universelle qui n'est, en somme, que le bruit que l'on fait autour des dernières nouveautés, il n'y a pas de sujet plus essentiel et plus important que l'antique tragédie des martyrs qui veulent *se mouvoir dans le bourbier*. Rien n'a été payé plus chèrement que cette petite parcelle de raison humaine et de sentiment de

la liberté dont nous sommes si fiers maintenant. Mais c'est à cause de cette fierté qu'il nous est presque impossible aujourd'hui d'avoir le sens de cet énorme laps de temps où régnait la « moralité des mœurs » et qui précède l'« histoire universelle », *époque réelle et décisive, de la première importance historique, qui a fixé le caractère de l'humanité*, époque où la souffrance était une vertu, la cruauté une vertu, la dissimulation une vertu, la vengeance une vertu, la négation de la raison une vertu, où le bien-être, par contre, était un danger, la soif du savoir un danger, la paix un danger, la compassion un danger, l'excitation à la pitié une honte, le travail une honte, la folie quelque chose de divin, le changement quelque chose d'immoral, gros de danger ! — Vous vous imaginez que tout cela est devenu autre et que, par le fait, l'humanité a changé son caractère ? Oh ! connaisseurs du cœur humain, apprenez à vous mieux connaître !

19. Moralité et abêtissement.

Les mœurs représentent les expériences des hommes antérieurs sur ce qu’ils considéraient comme utile et nuisible, — mais le *sentiment des mœurs* (de la moralité) ne se rapporte pas à ses expériences, mais à l’antiquité, à la sainteté, à l’indiscutabilité des mœurs. Voilà pourquoi ce sentiment s’oppose à ce que l’on fasse des expériences nouvelles et à ce que l’on corrige les mœurs : ce qui veut dire que la moralité s’oppose à la formation des mœurs nouvelles et meilleures : elle abêtit.

20. Libres agisseurs et libres penseurs.

Les libres agisseurs sont en désavantage sur les libres penseurs parce que les hommes souffrent d’une façon plus visible des conséquences des actes que des conséquences des pensées. Mais si l’on considère que les uns comme les autres cherchent leur satisfaction, et que les libres penseurs trouvent déjà cette satisfaction dans le fait de réfléchir aux choses défendues et de les exprimer, en regard des motifs il y aura confusion des deux cas : et, en regard des résultats, les libres agisseurs l’emporteront même sur les libres penseurs, en admettant que l’on ne juge pas conformément à la visibilité la plus prochaine et la plus vulgaire — c’est-à-dire comme tout le monde. Il faut en revenir sur bien des calomnies dont les hommes ont comblé tous ceux qui ont brisé par l’action l’autorité d’une coutume, — généralement on appelle ceux-ci des criminels. Tous ceux qui ont renversé la loi morale établie ont toujours été considérés d’abord comme de *méchants hommes :* mais lorsque l’on ne parvenait pas à rétablir cette loi et que l’on s’accommodait du changement, l’attribut se transformait peu à peu ; — l’histoire traite presque exclusivement de ces méchants hommes qui, plus tard, ont été appelés *bons !*

21. « Accomplissement de la loi. »

Dans le cas où l’observation d’un précepte moral aboutit à un résultat différent de celui que l’on avait promis et attendu, et n’apporte pas à l’homme moral le bonheur promis, mais, contre toute attente, le malheur et la misère, il reste toujours à l’homme consciencieux et craintif l’excuse de dire : « On a fait une erreur dans l’*exécution*. » Au cas extrême, une humanité opprimée qui souffre profondément finira même par décréter : « Il est impossible de bien exécuter le précepte, nous sommes faibles et pécheurs jusqu’au fond de l’âme et profondément incapables de moralité, par conséquent nous ne pouvons avoir aucune prétention au bonheur et à la réussite. Les promesses et les préceptes moraux sont pour des êtres meilleurs que nous ne sommes. »

22. Les œuvres et la foi.

Les docteurs protestants continuent à propager cette erreur fondamentale que seule la foi importe et que les œuvres sont une conséquence naturelle de la foi. Cette doctrine n’est tout bonnement pas vraie, mais elle a l’air si séduisante qu’elle a déjà ébloui des intelligences bien autres que celle de Luther (je veux dire celle de Socrate et de Platon) : quoique l’évidence et l’expérience de tous les jours prouve le contraire. La connaissance et la foi, malgré toutes les promesses qu’elles renferment, ne peuvent donner ni la force pour l’action, ni l’habileté pour l’action, elles ne peuvent pas remplacer l’habitude de ce mécanisme subtil et multiple qui a dû être mis en mouvement pour que n’importe quoi puisse passer de la représentation à l’action. Avant tout, et en premier lieu, les œuvres ! C’est-à-dire l’exercice, l’exercice, et encore l’exercice ! La « foi » qui en fait partie se trouvera par surcroît — soyez-en certain !

23. En quoi nous sommes le plus subtils.

Par le fait que, pendant des milliers d’années, on a considéré les *choses* (la nature, les instruments, la propriété de tout genre) comme vivantes et animées, avec la force de nuire et de se soustraire aux intentions humaines, le sentiment de l’impuissance, parmi les hommes, a été beaucoup plus grand et plus fréquent qu’il n’aurait dû l’être : car il était nécessaire que l’on s’assurât des objets, tout comme des hommes et des animaux, par la force, la contrainte, la flatterie, les traités, les sacrifices, — et c’est là l’origine de la plupart des coutumes superstitieuses, c’est-à-dire d’une partie, peut-être la *plus grande*, et pourtant la plus inutilement gaspillée, de l’activité humaine. — Mais, puisque le sentiment de l’impuissance et de la crainte se trouvait dans un état d’irritation si violent, si continuel et presque permanent, le sentiment de la *puissance* s’est développé d’une façon tellement *subtile* que l’homme peut maintenant, en cette matière, se mesurer avec le trébuchet le plus sensible. Ce sentiment est devenu son inclination la plus violente ; les moyens que l’on a découverts pour se le procurer forment presque l’histoire de la culture.

24. La démonstration du précepte.

D’une façon générale la valeur ou la non-valeur d’un précepte — par exemple celui pour cuire du pain — se démontre par le fait que le résultat promis se présente ou ne se présente pas, en admettant toutefois qu’on l’exécute minutieusement. Or, il en est autrement des préceptes moraux : car, dans ce cas particulier, il n’est pas possible de se rendre compte des résultats, de les interpréter et de les définir. Ces préceptes reposent sur des hypothèses d’une très faible valeur scientifique, dont la démonstration ou la réfutation par les résultats sont en somme également impossibles : — mais autrefois, du temps où toute science était grossière et primitive et où l’on n’avait que de faibles prétentions à considérer une chose comme démontrée, — autrefois la valeur ou la non-valeur d’un précepte de moralité se déterminaient de la même façon que tout autre précepte : en rendant attentif aux résultats. Chez les indigènes de l’Amérique russe, il y a un précepte qui dit : « Tu ne dois ni jeter au feu les os d’animaux ni les donner aux chiens », — et on démontre ce précepte en ajoutant : « Si tu le fais tu n’auras pas de chance à la chasse. » Or, dans un sens ou dans un autre, il arrive presque toujours que l’on n’a pas de chance à la chasse ; il n’est donc pas facile de *réfuter* de cette manière la valeur du précepte, surtout lorsque c’est la communauté tout entière, et non pas seulement l’individu, qui porte le poids de la faute ; il y aura, par conséquent, toujours une circonstance qui semblera démontrer la valeur du précepte.

25. Les mœurs et la beauté.

Il ne faut pas passer sous silence cet argument en faveur des mœurs, que chez chacun de ceux qui s’y soumettent entièrement, de tout cœur et dès l’origine, les organes d’attaque et de défense — tant physiques qu’intellectuels — s’atrophient : ce qui permet à cet individu de devenir toujours plus beau. Car c’est l’exercice de ces organes, et le sentiment correspondant, qui rendent laid et qui conservent la laideur. C’est pourquoi le vieux babouin est plus laid que le jeune et c’est pourquoi le jeune babouin femelle ressemble le plus à l’homme et se trouve donc être le plus beau. — Que l’on tire de là une conclusion sur l’origine de la beauté chez la femme !

26. Les animaux et la morale.

Les pratiques que l’on exige dans la société raffinée : éviter avec précaution tout ce qui est ridicule, bizarre, prétentieux, réfréner ses vertus tout aussi bien que ses désirs violents, se montrer d’humeur égale, se soumettre à des règles, s’amoindrir, — tout cela, en tant que morale sociale, se retrouve jusqu’à l’échelle la plus basse de l’espèce animale, — et ce n’est qu’à ce degré inférieur que nous voyons les idées de derrière la tête de toutes ces aimables réglementations : on veut échapper à ses persécuteurs et être favorisé dans la chasse au butin. C’est pourquoi les animaux apprennent à se dominer et à se déguiser au point que certains d’entre eux parviennent à assimiler leur couleur à la couleur de leur entourage (en vertu de ce que l’on appelle les « fonctions chromatiques »), à simuler la mort, à adopter les formes et les couleurs d’autres animaux, ou encore l’aspect du sable, des feuilles, des lichens ou des éponges (ce que les naturalistes anglais appellent *mimicry*). C’est ainsi que l’individu se cache sous l’universalité du terme générique « homme » ou parmi la « société », ou bien encore il s’adapte et s’assimile aux princes, aux castes, aux partis, aux opinions de son temps ou de son entourage. À toutes ses façons subtiles de nous faire passer pour heureux, reconnaissants, puissants, amoureux, on trouvera facilement l’équivalent animal. Le sens de la vérité lui aussi, ce sens qui, au fond, n’est pas autre chose que le sens de la sécurité, l’homme l’a en commun avec l’animal : on ne veut pas se laisser tromper, ne pas se laisser égarer par soi-même, on écoute avec méfiance les encouragements de ses propres passions, on se domine et l’on demeure méfiant à l’égard de soi-même ; tout cela, l’animal l’entend à l’égal de l’homme ;

chez lui aussi la domination de soi tire son origine du sens de la réalité (de la sagesse). De même l'animal observe les effets qu'il exerce sur l'imagination des autres animaux, il apprend à faire ainsi un retour sur lui-même, à se considérer objectivement, lui aussi, à posséder, en une certaine mesure, la connaissance de soi. L'animal juge des mouvements de ses adversaires et de ses amis, il apprend par cœur leurs particularités : contre les individus d'une certaine espèce il renonce, une fois pour toutes, à la lutte, et de même il devine, à l'approche de certaines variétés d'animaux, les intentions de paix et de contrat. Les origines de la justice, comme celles de la sagesse, de la modération, de la bravoure, — en un mot de tout ce que nous désignons sous le nom de *vertus* socratiques — sont *animales :* ces vertus sont une conséquence de ces instincts qui enseigne à chercher la nourriture et à échapper aux ennemis. Si nous considérons donc que l'homme supérieur n'a fait que s'élever et s'affiner dans la *qualité* de sa nourriture et dans l'idée de ce qu'il considère comme opposé à sa nature, il ne sera pas interdit de qualifier d'animal le phénomène moral tout entier.

27. La valeur dans la croyance aux passions surhumaines.

L’institution du mariage maintient opiniâtrement la croyance que l’amour, bien qu’il soit une passion, est cependant susceptible de durer en tant que passion, la croyance que l’amour durable, l’amour à vie peut être considéré comme la règle. Par cette ténacité d’une noble croyance, maintenue, malgré des réfutations si fréquentes qu’elles sont presque la règle et qui en font par conséquent une *pia fraus*, l’institution du mariage a conféré à l’amour une noblesse supérieure. Toutes les institutions qui ont concédé à une passion la *croyance en la durée* de celle-ci, et la responsabilité de la durée, malgré l’essence même de la passion, ont procuré à cette passion un rang nouveau : et celui qui dès lors est pris d’une semblable passion ne se croit plus, comme jadis, abaissé ou mis en danger à cause d’elle, mais, au contraire, élevé par elle devant lui-même et devant ses semblables. Que l’on songe aux institutions et aux coutumes qui ont fait de l’abandon fougueux d’un moment une fidélité éternelle, du plaisir de la colère l’éternelle vengeance, du désespoir le deuil éternel, de la parole soudaine et unique l’éternel engagement. Par de telles transformations, beaucoup d’hypocrisie et de mensonge s’est chaque fois introduit dans le monde : chaque fois aussi, et à ce prix seulement, une conception *surhumaine* qui élève l’homme.

28. La disposition d’esprit comme argument.

D’où vient la joyeuse résolution qui s’empare de nous devant l’action ? — C’est là une question qui a beaucoup préoccupé les hommes. La réponse la plus ancienne, qui demeure toujours courante, c’est qu’il faut en faire remonter la cause à Dieu qui nous donne à entendre par là qu’il approuve notre décision. Lorsque l’on interrogeait autrefois les oracles on voulait rentrer chez soi en rapportant cette joyeuse résolution ; et chacun répondait aux doutes qui lui venaient, lorsque se présentaient à son âme plusieurs actions possibles : « Je ferai la chose qui sera accompagnée d’un pareil sentiment. » On ne se décidait donc pas pour ce qu’il y avait de plus raisonnable, mais pour le projet dont l’image rendait l’âme courageuse et pleine d’espérance. La bonne disposition était placée comme argument sur la balance et pesait plus lourd que la raison : puisque la disposition d’esprit était interprétée d’une façon superstitieuse, comme l’effet d’un dieu qui promet la réussite et qui veut ainsi faire parler, à sa raison, le langage de la sagesse supérieure. Or, considérez les conséquences d’un pareil préjugé, lorsque des hommes rusés et avides de puissance s’en servaient — lorsqu’ils s’en servent encore ! « Disposer favorablement les esprits ! » — avec cela on peut remplacer tous les arguments et vaincre toutes les objections !

29. Les comédiens de la vertu et du péché.

Parmi les hommes de l’antiquité qui devinrent célèbres par leur vertu il y en eut, semble-t-il, un nombre considérable qui jouaient *la comédie devant eux-mêmes* : ce sont surtout les Grecs qui, étant des comédiens invétérés, ont dû simuler ainsi tout à fait inconsciemment et trouver qu’il était bon de simuler. Du reste, chacun se trouvait en lutte pour sa vertu avec la vertu d’un autre ou de tous les autres : comment n’aurait-on pas rassemblé tous les artifices pour faire montre de ses vertus, avant tout devant soi-même, ne fût-ce que pour en prendre l’habitude ! À quoi servait une vertu que l’on ne pouvait montrer ou qui ne s’entendait pas à se montrer elle-même ! — Le christianisme imposa un frein à ces comédiens de la vertu : il inventa l’usage d’étaler ses péchés d’une façon répugnante, d’en faire parade, il amena dans le monde l’état de péché *mensonger* (jusqu’à nos jours il est considérée comme étant de « bon ton » parmi les bons chrétiens).

30. La cruauté raffinée en tant que vertu.

Voici une moralité qui repose entièrement sur le *penchant de la distinction*, — n'en pensez pas trop de bien ! Quel penchant est-ce donc au fond et quelle est l'arrière-pensée qui le dirige ? On aspire à ce que notre vue *fasse mal* à notre voisin et à son esprit d'envie, éveille son sentiment d'impuissance et de déchéance ; on veut lui faire goûter l'amertume de sa destinée, en répandant sur sa langue une goutte de *notre* miel et, tandis qu'on lui fait goûter ce prétendu bienfait, on le regarde dans le blanc des yeux, fixement et d'un air de triomphe. Le voici devenu humble et parfait maintenant dans son humilité, — cherchez ceux à qui, par son humilité, il préparait depuis longtemps une torture ; vous finirez bien par les trouver ! Celui-ci témoigne de la pitié à l'égard des animaux et on l'admire à cause de cela, — mais il y a certaines gens à qui, par là, il a voulu faire subir sa cruauté. Voici un grand artiste : la volupté qu'il goûte d'avance, en se figurant l'envie des rivaux terrassés, n'a pas laissé dormir sa vigueur jusqu'à ce qu'il soit devenu un grand homme — combien de moments amers chez d'autres âmes s'est-il fait payer pour atteindre à sa grandeur ! La chasteté de la nonne : de quels yeux menaçants dévisage-t-elle les femmes qui vivent autrement qu'elle ! Quelle joie vengeresse il y a dans ses yeux ! Le thème est court, les variations pourraient en être innombrables, mais elles ne sauraient devenir fastidieuses, — car affirmer que la moralité de la distinction n'est, en dernière instance, que la joie que procure la cruauté raffinée, c'est là une nouveauté par trop paradoxale et presque blessante. En dernière instance — je veux dire : chaque fois dans la première génération. Car, lorsque l'habitude d'une action qui distingue devient

héréditaire, l’arrière-pensée ne se transmet pas (seuls les sentiments et non les pensées peuvent s’hériter) : et, en supposant que l’on ne l’introduise pas à nouveau par l’éducation, à la seconde génération la joie de la cruauté, dans l’action qui distingue, n’existe déjà plus : mais seulement encore la joie que procure l’habitude de cette action, à elle seule et comme telle. Mais cette joie-là est le premier degré du « bien ».

31 La fierté de l’esprit.

La fierté de l’homme qui se rebiffe contre la doctrine de la descendance des animaux et qui établit entre la nature et l’homme un grand abîme — cette fierté trouve sa raison dans un *préjugé* sur la conformation de l’esprit, et ce préjugé est relativement *récent*. Durant la longue période préhistorique de l’humanité, on supposait que l’esprit était partout et l’on ne songeait pas du tout à le vénérer comme une prérogative de l’homme. Parce que l’on considérait tout au contraire le spirituel (ainsi que tous les instincts, les malices, les penchants) comme appartenant à tout le monde, comme étant, par conséquent, d’essence vulgaire, on n’avait pas honte de descendre d’animaux ou d’arbres (les races *nobles* se croyaient honorées par de pareilles légendes), l’on voyait dans l’esprit ce qui nous unit à la nature et non ce qui nous sépare d’elle. C’est ainsi que l’on était élevé dans la *modestie*, — et c’était aussi par suite d’un *préjugé*.

32. Le sabot d’enrayure.

Souffrir moralement et apprendre, par la suite, que cette espèce de souffrance repose sur une *erreur*, c’est là ce qui révolte. Car il y a une consolation unique à affirmer, par sa souffrance, « un monde de vérité » plus profond que ne l’est toute autre espèce de monde, et l’on *préfère* de beaucoup souffrir et se sentir de la sorte *transporté* au-dessus de la réalité (par la conscience de s’approcher ainsi de ce « monde de vérité plus profond »), que de vivre sans souffrance et d’être privé de ce sentiment du sublime. Par conséquent, c’est la fierté et la façon habituelle de la satisfaire qui *s'oppose* à la nouvelle interprétation de la morale. Quelle force faudra-t-il donc employer pour supprimer ce sabot d’enrayure ? Plus de fierté ? Une nouvelle fierté ?

33. Le mépris des causes, des conséquences et des réalités.

Ces hasards néfastes qui frappent une communauté, tels que les orages subits, les sécheresses ou les épidémies, éveillent chez tous les membres de la communauté le soupçon que des fautes contre les mœurs ont été commises, ou font croire qu'il faut inventer de nouvelles coutumes, pour apaiser une nouvelle puissance et une nouvelle lubie des démons. Ce genre de suspicion et de raisonnement évite donc justement d'approfondir la véritable cause naturelle et considère la cause démoniaque comme raison première. Il y a là une des sources des travers héréditaires de l'esprit humain : et l'autre source se trouve tout à côté, car, de même et tout aussi systématiquement, on accorde une attention beaucoup moindre aux *conséquences* véritables et naturelles d'une action que celle que l'on accorde aux conséquences surnaturelles (ce que l'on appelle les punitions et les grâces de la divinité). Il existe, par exemple, une prescription qui exige certains bains à prendre à des moments déterminés : on ne se baigne pas pour des raisons de propreté, mais parce que cela est prescrit. On n'apprend pas à fuir les véritables conséquences de la malpropreté, mais le prétendu déplaisir qu'éprouverait la divinité à vous voir négliger un bain. Sous la pression d'une crainte superstitieuse on soupçonne que ces lavages du corps malpropre ont plus d'importance qu'ils en ont l'air, on y introduit des significations de seconde et de troisième main, on se gâte la joie et le sens de la réalité, et l'on finit par n'attacher d'importance à ces lavages qu'*en tant qu'ils peuvent être un symbole*. De telle sorte que, sous l'empire de la moralité des

mœurs, l’homme méprise premièrement les causes, en second lieu les conséquences, en troisième lieu la réalité, et il relie tous ses sentiments élevés (de vénération, de noblesse, de fierté, de reconnaissance, d’amour) *à un monde imaginaire :* qu’il appelle un monde supérieur. Et, aujourd’hui encore, nous en voyons les conséquences : dès que les sentiments d’un homme *s'élèvent* d’une façon ou d’une autre, ce monde imaginaire est en jeu. C’est triste à dire, mais provisoirement *tous les sentiments élevés* doivent être suspects pour l’homme de science, tant il s’y mêle d’illusions et d’extravagances. Non que ces sentiments dussent être suspects en soi et pour toujours, mais, de toutes les *épurations* graduelles qui attendent l’humanité, l’épuration des sentiments élevés sera une des plus lentes.

34. Les sentiments moraux et les concepts moraux.

Il est évident que les sentiments moraux se transmettent par le fait que les enfants remarquent chez les adultes des prédilections violentes et de fortes antipathies à l'égard de certaines actions, et que ces enfants, étant des singes de naissance, *imitent* les prédilections et les antipathies ; plus tard, au cours de leur existence, alors qu'ils sont pleins de ces sentiments bien appris et bien exercés, ils considèrent un examen tardif, une espèce d'exposé des motifs qui justifieraient ces prédilections et ces antipathies comme affaire de convenance. Mais cet « exposé des motifs » n'a rien à voir chez eux ni avec l'origine, ni avec le degré des sentiments : on se contente de se mettre en règle avec la convenance, qui veut qu'un être raisonnable connaisse les arguments de son pour et de son contre, des arguments qu'il puisse indiquer et qui soient acceptables. En ce sens l'histoire des sentiments moraux est toute différente de l'histoire des concepts moraux. Les premiers sont puissants *avant* l'action, les seconds surtout *après* l'action, en face de la nécessité de s'expliquer à leur sujet.

35. Les sentiments et l’origine qu’ils tirent des jugements.

« Fie-toi à ton sentiment ! » — Mais les sentiments ne sont rien de définitif, rien d’original ; derrière les sentiments il y a les jugements et les appréciations qui nous sont transmis sous forme de sentiments (prédilections, antipathies). L’inspiration qui découle d’un sentiment est petite-fille d’un jugement — souvent d’un jugement erroné ! — et, en tous les cas, pas d’un jugement qui te soit personnel. — C’est obéir plus à son grand-père, à sa grand-mère et aux grands-parents de ceux-ci, qu’aux dieux qui sont en nous, notre raison et notre expérience.

36. Une folie de la piété pleine d’arrière-pensées.

Comment ! les inventeurs des antiques cultures, les premiers constructeurs d’instruments et de cordeaux, de chariots, de canots et de maisons, les premiers observateurs de la conformité des lois du système céleste et de la table de multiplication, — seraient différents des inventeurs et des observateurs de notre temps et supérieurs à ceux-ci ? Les premiers pas en avant auraient une valeur que n’égaleraient pas tous nos voyages, toutes nos navigations circulaires dans le domaine des découvertes ? Ainsi parle la voix du préjugé ; on argumente ainsi pour rabaisser l’importance de l’esprit actuel. Et pourtant il est évident qu’autrefois le hasard fut le plus grand inventeur et le plus grand observateur, le bienveillant inspirateur de cette époque ingénieuse et que, pour les inventions les plus insignifiantes que l’on fait maintenant, on use plus d’esprit, plus d’énergie et d’imagination scientifique qu’il n’en existait autrefois pendant de longs espaces de temps.

37. Fausses conclusions que l’on tire de l’utilité.

Lorsque l’on a démontré la plus haute utilité d’une chose on n’a pas encore fait un pas pour expliquer l’origine de cette chose : ce qui veut dire que l’on ne peut jamais expliquer, par l’utilité, la nécessité de l’existence. Mais c’est précisément le jugement contraire qui a dominé jusqu’à présent — et jusque dans le domaine de la science la plus sévère. Les astronomes ne sont-ils pas allés jusqu’à prétendre que l’utilité (supposée) dans l’économie des satellites (— remplacer d’une autre façon la lumière affaiblie par une trop grande distance du soleil, pour que les habitants des astres ne manquassent pas de lumière —) était le but final de cette économie et en expliquait l’origine ? On se souviendra aussi du raisonnement de Christophe Colomb : la terre est faite pour l’homme, donc, s’il y a des contrées il faut qu’elles soient habitées. « Est-il possible que le soleil répande ses rayons sur le néant et que la veille nocturne des étoiles soit gaspillée pour des mers sans voies et des régions inhabitées ? »

38. Les instincts transformés par les jugements moraux.

Le même instinct devient le sentiment pénible de la *lâcheté*, sous l'impression du blâme que les mœurs ont fait reposer sur lui : ou bien le sentiment agréable de l'*humilité*, si une morale, telle que la morale chrétienne, l'a pris à cœur et l'a appelé *bon*. Ce qui signifie que cet instinct jouira soit d'une bonne, soit d'une mauvaise conscience ! En soi, *comme tout instinct*, il est indépendant de la conscience, il ne possède ni un caractère, ni une désignation morale, et n'est pas même accompagné d'un sentiment de plaisir ou de déplaisir déterminé : il ne fait qu'acquérir tout cela, comme une seconde nature, lorsqu'il entre en relation avec d'autres instincts qui ont déjà reçu le baptême du bien et du mal, ou si l'on reconnaît qu'il est l'attribut d'un être que le peuple a déjà déterminé et évalué au point de vue moral. — Ainsi les anciens Grecs avaient d'autres sentiments sur l'*envie* que nous autres ; Hésiode la nomme parmi les effets de la *bonne* et bienfaisante Eris et il ne se choquait pas à la pensée que les dieux ont quelque chose d'envieux : cela se comprend dans un état de choses dont la lutte était l'âme ; la lutte cependant était considérée comme bonne et appréciée comme telle. De même les Grecs différaient de nous dans l'évaluation de l'*espérance :* on la considérait comme aveugle et perfide ; Hésiode a indiqué dans une fable ce que l'on peut dire de plus violent contre elle, et ce qu'il dit est si étrange qu'aucun interprète nouveau n'y a compris quelque chose, — car c'est contraire à l'esprit moderne qui a appris du christianisme à croire à l'espérance comme à une vertu. Chez les Grecs, par contre, la science de l'avenir ne

paraissait pas entièrement fermée, et l'information au sujet de l'avenir était devenue, dans des cas innombrables, un devoir religieux. Alors que nous nous contentons de l'espérance, les Grecs, grâce aux prédictions de leurs devins, estimaient fort peu l'espérance et l'abaissaient à la hauteur d'un mal ou d'un danger. — Les juifs, qui considéraient la *colère* autrement que nous, l'ont sanctifiée : c'est pourquoi ils ont placé la sombre majesté de l'homme qui accompagnait la colère si haut qu'un Européen ne saurait l'imaginer : ils ont façonné la sainteté de leur Jéhovah en colère d'après la sainteté de leurs prophètes en colère. Les grands courroucés parmi les Européens, si on les évalue d'après une telle mesure, ne sont, en quelque sorte, que des créatures de seconde main.

39. Le préjugé de l'« esprit pur ».

Partout où a régné la doctrine de la *spiritualité pure*, elle a détruit par ses excès la force nerveuse : elle enseignait à mépriser le corps, à le négliger ou à le tourmenter, à tourmenter et à mépriser l’homme lui-même, à cause de tous ses instincts ; elle produisait des âmes assombries, raidies et oppressées, — qui en outre, croyaient connaître la cause de leur sentiment de misère et espéraient pouvoir supprimer cette cause. « Il faut qu’elle se trouve dans le corps ! il est toujours encore trop florissant ! » — ainsi concluaient-ils, tandis qu’en réalité le corps, par ses douleurs, ne cessait de s’élever contre le continuel mépris qu’on lui témoignait. Une extrême nervosité devenue générale et chronique, finissait par être l’apanage de ces vertueux esprits purs : ils n’apprenaient plus à connaître la *joie* que sous la forme de l’extase et autres prodromes de la folie — et leur système atteignait son apogée lorsqu’ils considéraient l’extase comme point culminant de la vie et comme étalon pour *condamner* tout ce qui est terrestre.

40. Les investigations au sujet des usages.

Les nombreux préceptes moraux que l’on tirait, à la hâte, d’un événement unique et étrange finissaient très vite par devenir incompréhensibles : il était tout aussi difficile d’en déduire des intentions que de reconnaître la pénalité qui devait suivre une infraction ; on avait même des doutes au sujet de la succession des cérémonies ; mais, tandis que l’on se concertait tout au long à ce sujet, l’objet d’une pareille investigation grandissait en valeur, et ce qu’il y avait justement d’absurde dans une coutume finissait par devenir la sacro-sainte sainteté. Que l’on ne juge pas à la légère la force que l’humanité a dépensée là pendant des milliers d’années et surtout pas l’effet que produisaient ces *investigations au sujet des usages !* Nous voici arrivés sur l’énorme terrain de manœuvre de l’intelligence : non seulement les religions s’y développent et s’y achèvent, mais la science, elle aussi, y trouve ses précurseurs vénérables, quoique terribles encore ; c’est là que le poète, le penseur, le médecin, le législateur ont grandi ! La peur de l’intelligible qui, d’une façon équivoque, exige de nous des cérémonies a revêtu peu à peu l’attrait de ce qui est difficile à comprendre, et, lorsque l’on ne parvenait pas à approfondir, on apprenait à créer.

41. Pour déterminer la valeur de la vie contemplative.

N’oublions pas, étant des hommes de la vie contemplative, de quelle sorte furent les malheurs et les malédictions qui atteignirent les hommes de la vie active par les différents contrecoups de la contemplation, — en un mot quel compte la vie active aurait à nous présenter, à nous, si nous nous targuions avec trop d’orgueil de nos bienfaits. Elle nous opposerait *en premier lieu :* les natures dites *religieuses* qui, par leur nombre, prédominent parmi les contemplatifs et en fournissent, par conséquent, l’espèce la plus commune ; elles ont, de tout temps, agi de façon à rendre la vie difficile aux hommes pratiques, à les en dégoûter si possible : obscurcir le ciel, effacer le soleil, rendre la joie suspecte, déprécier les espérances, paralyser la main active, — c’est ce à quoi elles se sont entendues, tout comme elles ont eu, pour les époques et les sentiments misérables, leurs consolations, leurs aumônes, leurs mains tendues et leurs bénédictions. *En deuxième lieu :* les artistes, une espèce d’hommes de la vie contemplative plus rare que la religieuse, mais encore assez fréquente ; par leurs personnes ils ont généralement été insupportables, capricieux, envieux, violents, querelleurs : cette impression est à déduire de l’impression rassérénante et exaltante de leurs œuvres. *En troisième lieu* : les philosophes, une espèce où se trouvent réunies des forces religieuses et artistiques, pourtant de façon à ce qu’un troisième élément s’y puisse placer, l’élément dialectique, le plaisir de disputer ; ils ont été les créateurs du mal au même sens que les hommes religieux et les artistes, et, de plus, par leur penchant dialectique, ils ont produit de l’ennui

chez beaucoup d'hommes ; mais leur nombre fut toujours très petit. *En quatrième lieu :* les penseurs et les ouvriers scientifiques ; ils ont rarement cherché à produire des effets, se contentant de creuser en silence leurs trous de taupe, ce qui fait qu'ils ont suscité peu d'ennui et de plaisir. Étant des objets d'hilarité et de moquerie, ils ont même, sans le vouloir, allégé l'existence des hommes de la vie active. Enfin, la science a fini par devenir quelque chose de très utile pour tous : si, *à cause de cette utilité*, beaucoup d'hommes prédestinés à la vie active se frayent un chemin vers la science, à la sueur de leur front et non sans malédictions et casse-tête, la foule des penseurs et des ouvriers scientifiques ne porte cependant pas la faute d'un pareil inconvénient : c'est là « de la misère créée par soi-même ».

42. Origine de la vie contemplative.

Pendant les époques barbares, lorsque règnent les jugements pessimistes à l’égard des hommes et du monde, l’individu s’applique toujours, confiant dans la plénitude de sa force, à agir conformément à ces jugements, c’est-à-dire à mettre les idées en action, par la chasse, le pillage, la surprise, la brutalité et le meurtre, y compris les formes réduites de ces actes, tels qu’on les tolère seulement dans le sein de la communauté. Mais si la vigueur de l’individu se relâche, s’il se sent fatigué ou malade, mélancolique ou rassasié, et, par conséquent, d’une façon temporaire, sans désirs et sans appétits, il devient un homme relativement meilleur, c’est-à-dire moins dangereux, et ses idées pessimistes ne se formulent à présent que par des paroles et des réflexions, par exemple sur ses compagnons, sa femme, sa vie ou ses dieux, — et les jugements qu’il émettra alors seront des jugements *mauvais*. Dans cet état d’esprit il deviendra penseur et annonciateur, ou bien son imagination développera ses superstitions, inventera des usages nouveaux, raillera ses ennemis — : mais quoi qu’il puisse imaginer, toutes les productions de son esprit refléteront nécessairement son état, donc l’augmentation de la crainte et de la fatigue, l’abaissement de ses évaluations quant aux actes et aux jouissances. Il faudra que la teneur de pareilles productions corresponde aux éléments de l’état d’âme poétique, imaginatif et sacerdotal ; il faudra que le jugement mauvais y règne. Plus tard, tous ceux qui faisaient d’une façon continue ce qu’autrefois l’individu faisait en cette disposition, ceux donc qui portaient des jugements mauvais, vivaient mélancoliquement et demeuraient pauvres en actions, étaient appelés poètes ou penseurs, prêtres ou « médecins » — : parce

qu’ils n’agissaient pas suffisamment, on eût volontiers méprisé de pareils hommes ou bien on les eût chassés de la commune ; mais il y avait à cela un danger, — ils s’étaient mis sur la piste de la superstition et sur les traces de la puissance divine, on ne doutait pas qu’ils ne disposassent de moyens appartenant à des puissances inconnues. C’est en cette estime qu’étaient tenues les *plus anciennes générations de natures contemplatives*, — estimées exactement au degré où elles n’éveillaient pas la crainte. Sous cette forme masquée, en ce respect douteux, avec un mauvais cœur et un esprit souvent tourmenté, la contemplation a fait sa première apparition sur la terre, faible en même temps que terrible, méprisée en secret et couverte publiquement des marques d’un respect superstitieux ! Il faut dire ici comme toujours : *pudenda origo !*

43. Combien de forces le penseur doit maintenant réunir en lui.

Devenir étranger aux considérations des sens, s'élever à l'abstraction, — c'est ce qui a véritablement été considéré autrefois comme de l'*élévation :* nous ne pouvons plus avoir tout à fait les mêmes sentiments. L'ivresse créée par les plus pâles images des mots et des choses, le commerce avec les êtres invisibles, imperceptibles, intangibles, étaient considérés comme existence dans un autre monde *supérieur*, une existence née du profond mépris pour le monde perceptible aux sens, un monde séducteur et mauvais. « Ces abstractions n'éconduisent plus, mais elles peuvent nous conduire ! »[3] — à ces paroles on s'élançait comme si l'on voulait gravir des sommets. Ce n'est pas ce que contenaient ces jeux spirituels, ce sont ces jeux eux-mêmes qui furent « la chose supérieure » dans les temps primitifs de la science. De là l'admiration de Platon pour la dialectique, de là sa foi enthousiaste en les rapports nécessaires de celle-ci avec l'homme bon, délivré des sens. Ce ne sont pas seulement les différentes façons de connaissance qui ont été découvertes séparément et peu à peu, mais encore les moyens de connaissance en général, les conditions et les opérations, qui, dans l'homme, précèdent la connaissance. Et toujours il semblait que l'opération nouvellement découverte, ou les états d'âme nouveaux ne fussent point un moyen pour arriver à toute connaissance, mais le but désiré, la teneur et la somme de ce qu'il faut connaître. Le penseur a besoin de l'imagination, de l'élan, de l'abstraction, de la spiritualisation, du sens inventif, du pressentiment, de l'induction, de la dialectique, de la

déduction, de la critique, du groupement des matériaux, de la pensée impersonnelle, de la contemplation et de la synthèse, et non au moindre degré de justice et d'amour à l'égard de tout ce qui est, — mais tous ces moyens ont été considérés une fois, chacun séparément, dans l'histoire de la *vie contemplative*, comme but et comme but suprême, et ils ont procuré à leurs inventeurs cette béatitude qui emplit l'âme humaine lorsqu'elle s'éclaire du rayonnement d'un but *suprême*.

44. Origine et signification.

Pourquoi cette pensée revient-elle sans cesse à mon esprit et prend-elle des couleurs de plus en plus vives ? — La pensée qu'*autrefois* les philosophes, lorsqu'ils étaient sur la voie de l'origine des choses, s'imaginaient toujours qu'ils trouveraient quelque chose qui aurait une signification inappréciable pour toute espèce d'action et de jugement. On admettait même *préalablement* que le salut des hommes devait dépendre de l'intelligence qu'il avait de l'origine des choses : maintenant au contraire, ainsi se complétait ma pensée, plus nous nous livrons à la recherche des origines, moins notre intérêt participe à cette opération, toutes nos évaluations, au contraire, tous les « intérêts » que nous avons placés dans les choses, commencent à perdre leur signification à mesure que nous reculons dans la connaissance pour serrer de près les choses elles-mêmes, *avec l'intelligence de l'origine l'insignifiance de l'origine augmente :* tandis que ce qui est *proche*, ce qui est en nous et autour de nous commence peu à peu à s'annoncer riche de couleurs, de beautés, d'énigmes et de significations, dont l'humanité ancienne ne se doutait pas en rêve. Jadis les penseurs rôdaient comme des bêtes enfermées, dévorées d'une rage secrète, l'œil toujours fixé sur les barreaux de leur cage, bondissant contre ces barreaux pour essayer de les briser ; et *bienheureux* semblait être celui qui, à travers un interstice, croyait voir quelque chose du dehors, de l'au-delà et du lointain.

45. Un dénouement tragique de la connaissance.

De tous les moyens d’exaltations ce sont les sacrifices humains qui, de tous temps, ont le plus élevé et spiritualisé l’homme. Et peut-être y a-t-il une seule idée prodigieuse qui, maintenant encore, pourrait anéantir toute autre aspiration, en sorte qu’elle remporterait la victoire sur le plus victorieux, — je veux dire l’idée de l’*humanité qui se sacrifie*. Mais à qui devrait-elle se sacrifier ? On peut déjà jurer que, si jamais la constellation de cette idée apparaît à l’horizon, la connaissance de la vérité demeurera le seul but énorme à quoi un pareil sacrifice serait proportionné, parce que pour la connaissance aucun sacrifice n’est trop grand. En attendant le problème n’a jamais été posé, on ne s’est jamais demandé en quel sens sont possibles des démarches pour encourager l’humanité dans son ensemble ; et moins encore quel serait l’instinct de connaissance qui pousserait l’humanité à s’offrir elle-même en holocauste pour mourir avec dans les yeux la lumière d’une sagesse anticipée. Peut-être que lorsque l’on sera parvenu à fraterniser avec les habitants d’autres planètes, en vue de parvenir à la connaissance, et que, pendant quelques milliers d’années, on se sera communiqué son savoir d’étoile en étoile, peut-être qu’alors le flot d’enthousiasme provoqué par la connaissance aura atteint une pareille hauteur !

46. Douter que l’on doute.

« Quel bon oreiller est le doute pour une tête bien équilibrée ! » — ce mot de Montaigne a toujours exaspéré Pascal, car personne n’a jamais désiré aussi violemment que lui un bon oreiller. À quoi cela tenait-il donc ?

47. Les mots entravent notre chemin !

Partout où les anciens des premiers âges plaçaient un mot ils croyaient avoir fait une découverte. Combien en vérité il en était autrement ! — ils avaient touché à un problème et, en croyant l'avoir *résolu*, ils avaient créé une entrave à la solution. — Maintenant, pour atteindre la connaissance, il faut trébucher sur des mots devenus éternels et durs comme la pierre, et on s'y cassera plutôt une jambe que de briser un mot.

48. Connais-toi toi-même », c’est là toute la science.

Ce n’est que lorsque l’homme aura atteint la connaissance de toute chose qu’il pourra se connaître lui-même. Car les choses ne sont que les frontières de l’homme.

49. Le nouveau sentiment fondamental : notre nature définitivement périssable.

Autrefois, on cherchait à éveiller le sentiment de la souveraineté de l'homme en montrant son *origine* divine : ceci est devenu maintenant un chemin interdit, car à sa porte il y a le singe, avec quelque autre gent animale non moins effroyable : — elle grince des dents, comme si elle voulait dire : pas un pas de plus dans cette direction ! On fait, par conséquent, des tentatives dans la direction opposée : le chemin que *prend* l'humanité doit servir de preuve à sa souveraineté et à sa nature divine. Hélas ! de cela aussi il n'en est rien ! Au bout de ce chemin se trouve l'urne funéraire du *dernier* homme qui enterre les morts (avec l'inscription : « *nihil humani a me alienum puto* »). Quel que soit le degré de supériorité que puisse atteindre l'évolution humaine — et peut-être sera-t-elle à la fin inférieure à ce qu'elle a été au début ! — il n'y a pour elle point de passage dans un ordre supérieur, tout aussi peu que la fourmi et le perce-oreille, à la fin de leur carrière terrestre, entrent dans l'éternité et le sein de Dieu. Le devenir traîne derrière lui ce qui fut le passé : pourquoi y aurait-il pour une petite étoile quelconque et encore pour une petite espèce sur cette étoile, une exception à cet éternel spectacle ! Éloignons de nous de telles sentimentalités.

50. La foi en l’ivresse.

Les hommes qui ont des moments de sublime ravissement, et qui, en temps ordinaires, à cause du contraste et de l’extrême usure de leurs forces nerveuses, se sentent misérables et désolés, considèrent de pareils moments comme la véritable manifestation d’eux-mêmes, de leur « moi », la misère et la désolation, par contre, comme *l’effet du « non-moi »*. C’est pourquoi ils pensent à leur entourage, leur époque, leur monde tout entier, avec des sentiments de vengeance. L’ivresse passe à leurs yeux pour être la vie vraie, le moi véritable : ailleurs ils voient les adversaires et les empêcheurs de l’ivresse, quelle que soit l’espèce de cette ivresse, spirituelle, morale, religieuse ou artistique. L’humanité doit une bonne part de ses malheurs à ces ivrognes enthousiastes : car ceux-ci sont les insatiables semeurs de l’ivraie du mécontentement avec soi-même et avec le prochain, du mépris de l’époque et du monde, et surtout de la lassitude. Peut-être tout un enfer de *criminels* ne saurait-il produire ces suites néfastes et lointaines, ces effets lourds et inquiétants qui corrompent la terre et l’air, et qui sont l’apanage de cette noble petite communauté d’êtres effrénés, fantasques et à moitié toqués, de génies qui ne savent pas se dominer et qui ne parviennent à toutes les jouissances d’eux-mêmes que s’ils se perdent complètement : tandis qu’au contraire le criminel donne souvent encore une preuve d’admirable domination de soi, de sacrifice et de sagesse, et maintient vivantes ces qualités chez ceux qui le craignent. Par lui la voûte céleste qui s’élève au-dessus de la vie devient peut-être dangereuse et obscure, mais l’atmosphère demeure vigoureuse et sévère. — De plus, ces illuminés mettent toutes leurs forces à implanter

dans la vie la foi en l’ivresse, comme étant la vie par excellence : une terrible croyance ! Tout comme l’on corrompt maintenant à bref délai les sauvages par l’« eau de feu » qui les fait périr, l’humanité a été corrompue dans son ensemble, lentement et foncièrement, par les eaux de feu *spirituelles* des sentiments enivrants et par ceux qui en maintenaient vivace le désir : peut-être finira-t-elle par en périr.

51. Tels que nous sommes !

« Soyons indulgents envers les grands borgnes ! » — a dit Stuart Mill : comme s’il fallait demander de l’indulgence là où l’on est habitué à accorder de la croyance et même de l’admiration ! Je dis : soyons indulgents à l’égard des hommes à deux yeux, les grands et les petits, car, *tels que nous sommes*, nous n’arriverons cependant pas au-delà de l’indulgence !

52. Où sont les nouveaux médecins de l’âme ?

Ce sont les moyens de consolation qui ont imprimé à la vie ce caractère foncièrement misérable auquel on croit maintenant ; la plus grande maladie des hommes est née de la lutte contre les maladies, et les remèdes apparents ont produit à la longue des choses plus fâcheuses que ce dont on voulait se débarrasser par leur moyen. Par ignorance, l’on considérait les remèdes stupéfiants et engourdissants qui agissaient immédiatement, ce que l’on appelait des « consolations », comme des curatifs proprement dits. On ne remarquait même pas que l’on payait souvent ce soulagement immédiat avec une altération de la santé, profonde et générale, que les malades souffraient des effets de l’ivresse, puis de l’absence d’ivresse et enfin d’un sentiment d’inquiétude, d’oppression, de tremblements nerveux et de malaise général. Lorsque l’on était tombé malade jusqu’à un certain degré, on ne guérissait plus, — les médecins de l’âme veillaient à cela, ces médecins généralement accrédités et adorés. — On dit, avec raison, que Schopenhauer a de nouveau pris au sérieux les souffrances de l’humanité : où est celui qui s’avisera enfin de prendre au sérieux l’antidote contre ces souffrances et qui mettra au pilori l’inqualifiable charlatanisme dont s’est servi jusqu’à présent l’humanité pour traiter ses maladies de l’âme sous les noms les plus sublimes ?

53. L’empiétement sur les gens consciencieux.

Ce sont les gens consciencieux et non *pas* ceux qui manquaient de conscience qui eurent terriblement à souffrir sous la pression des exhortations à la pénitence et de la crainte de l’enfer, surtout s’ils étaient en même temps des hommes d’imagination. On a donc attristé la vie de ceux justement qui avaient le plus besoin de sérénité et d’images agréables — non seulement pour leur propre réconfort et leur propre guérison, mais pour que l’humanité puisse se réjouir de leur aspect et absorber en elle le rayonnement de leur beauté. Hélas ! combien de cruautés superflues, combien de mauvais traitements sont venus des religions qui ont inventé le péché ! Et des hommes qui, par ces religions, ont voulu avoir la plus haute jouissance de leur pouvoir !

54. Les idées sur la maladie.

Tranquilliser l’imagination du malade pour qu’il n’ait plus à souffrir des idées qu’il se fait de sa maladie, *plus* que de la maladie elle-même, — je pense que c’est quelque chose ! Et ce n’est pas peu de chose ! Comprenez-vous maintenant notre tâche ?

55. Les « chemins ».

Les chemins que l’on a appelés « les plus courts » ont toujours fait courir à l’humanité les plus grands dangers ; lorsqu’elle apprend la bonne nouvelle qu’un pareil chemin plus court a été trouvé, l’humanité quitte toujours son chemin — et elle *perd le chemin*.

56. L’apostat de l’esprit libre.

Qui donc aurait une aversion contre les hommes pieux et fermes dans leur foi ? Ne les regardons-nous pas, au contraire, avec une vénération silencieuse, en nous réjouissant de leur aspect, avec le regret profond que ces hommes excellents n’aient pas les mêmes sentiments que nous ? Mais d’où vient cette aversion soudaine et sans raison contre celui qui a *possédé* toute la liberté d’esprit et qui est *devenu*« croyant » ? Lorsque nous y songeons nous avons l’impression d’avoir vu un spectacle dégoûtant qu’il nous faudrait vite effacer de notre âme ! Ne tournerions-nous pas le dos à l’homme le plus vénéré si nous avions à ce sujet quelque soupçon à son égard ? Et ce ne serait pas puisque nous le condamnerions au point de vue moral, mais à cause du dégoût et de l’effroi qui nous prendraient soudain ! D’où vient cette sévérité de sentiment ? Peut-être l’un ou l’autre voudrait-il nous faire entendre qu’au fond nous ne sommes pas tout à fait sûrs de nous-mêmes ! Que nous plantons autour de nous, au bon moment, les buissons du mépris le plus épineux, pour qu’au moment décisif où l’âge nous rend faibles et oublieux, nous ne puissions plus enjamber notre mépris ! — Franchement, cette supposition porte à faux, et celui qui la fait ne sait rien de ce qui agite et détermine l’esprit libre : combien peu, pour l’esprit libre, le *changement* d’une opinion paraît-il méprisable en soi ! Combien il vénère, au contraire, la *faculté* de changer son opinion, une qualité rare et supérieure, surtout lorsqu’on la garde jusqu’à un âge avancé ! Et son orgueil (et non pas sa pusillanimité) va jusqu’à cueillir les fruits défendus du *spernerese sperni* et du *spernere se ipsum*, loin de s’arrêter à la crainte des vaniteux et des nonchalants. De plus, la doctrine de l’*innocence de toutes les*

opinions lui paraît aussi certaine que la doctrine de l'innocence de toutes les actions : comment pourrait-il se faire le juge et le bourreau des apostats de la liberté intellectuelle ? L'aspect d'un tel apostat le touche par contre de la même façon dont l'aspect d'une maladie répugnante touche un médecin : le dégoût physique devant ce qui est spongieux, amolli, envahissant, purulent, surmonte un instant la raison et la volonté d'aider. Ainsi notre bonne volonté est terrassée par l'idée de la monstrueuse *déloyauté* qui a dû dominer chez l'apostat de l'esprit libre, par l'idée d'une dégénérescence générale rongeant jusqu'à l'ossature du caractère.

57. Autre crainte, autre certitude.

Le christianisme avait fait planer sur la vie une *menace* illimitée et toute nouvelle, et créé, de même, des certitudes, des jouissances, des récréations toutes nouvelles et de nouvelles évaluations des choses. Notre siècle nie l’existence de cette menace, et en bonne conscience : et pourtant il traîne encore après lui les vieilles habitudes de la certitude chrétienne, de la jouissance, de la récréation, de l’évaluation chrétiennes ! Et jusque dans ses arts et ses philosophies les plus nobles ! Comme tout cela doit paraître faible et usé, boiteux et gauche, arbitrairement fanatique et, avant tout, combien incertain tout cela doit paraître, maintenant que le terrible contraste de tout cela s’est perdu : l’omniprésente crainte du chrétien pour son salut *éternel !*

58. Le christianisme et les passions.

On devine dans le christianisme une grande protestation populaire contre la philosophie : la raison des sages anciens avait déconseillé à l’homme les passions, le christianisme veut *rendre* les passions aux hommes. À cette fin, il dénie toute valeur morale à la vertu, telle que l’entendaient les philosophes, — comme une victoire de la raison sur la passion, — condamne d’une façon générale, toute espèce de bon sens et invite les passions à se manifester avec la plus grande mesure de force et de splendeur : comme *amour* de Dieu, *crainte* de Dieu, *foi* fanatique en Dieu, *espoir* aveugle en Dieu.

59. L’erreur comme cordial.

On dira ce que l’on voudra, mais il est certain que le christianisme a voulu délivrer l’homme du poids des engagements moraux en croyant montrer *le chemin le plus court vers la perfection :* tout comme quelques philosophes croyaient pouvoir se soustraire à la dialectique pénible et longue et à la récolte de faits sévèrement contrôlés, pour renvoyer à « un chemin royal qui mène à la vérité ». C’était une erreur dans les deux cas, — mais pourtant un grand cordial pour les désespérés mourant de fatigue dans le désert.

60. Tout esprit finit par devenir réellement visible.

Le christianisme s’est assimilé tout l’esprit d’un nombre incalculable d’individus qui avaient besoin d’assujettissement, de tous ces subtils ou grossiers enthousiastes de l’humiliation et de la dévotion. Il s’est ainsi débarrassé de sa lourdeur campagnarde — à quoi l’on pense par exemple vivement en voyant la première image de l’apôtre Paul — pour devenir une religion très *spirituelle*, avec un visage marqué de mille rides, de faux-fuyants et d’arrière-pensées ; il a donné de l’esprit à l’humanité en Europe, et ne s’est pas contenté de la rendre astucieuse au point de vue théologique. Dans cet esprit, allié à la puissance et très souvent à la profonde conviction et à la loyauté de l’abnégation, il a façonné les individualités les plus subtiles qu’il y ait jamais eu dans la société humaine : les individualités du clergé catholique supérieur et le plus élevé, surtout lorsque celles-ci tiraient leur origine d’une famille noble et apportaient, dès l’origine, la grâce innée des gestes, les yeux dominateurs, de belles mains et des pieds fins. Là le visage humain atteint cette spiritualisation que produit le flot continuel de deux espèces de bonheur (le sentiment de puissance et le sentiment de soumission), après qu’un genre de vie préconçu ait dominé la bête dans l’homme ; là une activité qui consiste à bénir, à pardonner les péchés, à représenter la divinité, maintient sans cesse en éveil, dans l’âme, et *même dans le corps*, le sentiment d’une mission surhumaine ; là règne ce mépris noble à l’égard de la fragilité du corps, du bien-être et du bonheur, tel qu’il appartient aux soldats de naissance ; on a sa fierté dans l’obéissance, ce qui est le signe distinctif de

tous les aristocrates ; on a son idéalisme et son excuse dans l'énorme impossibilité de sa tâche. La puissante beauté et la finesse des princes de l'Église ont toujours démontré chez le peuple la vérité de l'Église ; une brutalisation momentanée du clergé (comme du temps de Luther) amène toujours la croyance au contraire. — Et *ce* résultat de la beauté et de la finesse humaines, dans l'harmonie de l'extérieur, de l'esprit et de la tâche, serait anéanti en même temps que finissent les religions ? Et il n'y aurait pas moyen d'atteindre quelque chose de plus haut, ni même d'y songer ?

61. Le sacrifice nécessaire.

Ces hommes sérieux, solides, loyaux, d'une sensibilité profonde qui sont maintenant encore chrétiens de cœur : ils se doivent à eux-mêmes d'essayer une fois, pendant un certain temps, de vivre sans christianisme ; ils doivent *à leur foi* d'élire ainsi domicile « dans le désert » — afin d'acquérir le droit d'être juges dans la question de savoir si le christianisme est nécessaire. En attendant, ils demeurent attachés à leur glèbe et de là ils insultent le monde qui se trouve par delà leur glèbe : ils s'irritent même lorsque quelqu'un donne à entendre que c'est justement par-delà que se trouve le monde entier, que le christianisme n'est, somme toute, qu'un recoin ! Non, votre témoignage n'aura de poids que lorsque vous aurez vécu pendant des années sans christianisme, avec un loyal désir de pouvoir, au contraire, exister sans christianisme : jusqu'à ce que vous vous soyez éloigné, bien, bien loin de lui. Ce n'est pas lorsque votre mal du pays vous ramène au bercail, mais lorsque c'est le *jugement* basé sur une *comparaison* sévère, que votre retour prend une signification ! — Les hommes de l'avenir agiront un jour ainsi avec tous les jugements des valeurs du passé ; il faut les *revivre* volontairement encore une fois, et de même leurs contraires, — pour avoir enfin le droit de les passer au crible.

62. De l’origine des religions.

Comment quelqu’un peut-il considérer comme une révélation sa propre opinion sur les choses ? C’est là le problème de la formation des religions : un homme entrait chaque fois en jeu chez qui ce phénomène était possible. La condition première c’était qu’il crût déjà précédemment aux révélations. Soudain, une nouvelle idée lui vient un jour, *son* idée, et ce qu’il y a d’enivrant dans une grande hypothèse personnelle qui embrasse l’existence et le monde tout entier, pénètre avec tant de puissance dans sa conscience, qu’il n’ose pas se croire le créateur d’une telle béatitude, et qu’il en attribue la cause, et aussi la cause qui occasionne cette pensée nouvelle, à son Dieu : en tant que révélation de ce Dieu. Comment un homme pourrait-il être l’auteur d’un si grand bonheur ? — interroge son doute pessimiste. Mais il y a en plus d’autres leviers qui agissent en secret : on *fortifie* par exemple une opinion devant soi-même en la considérant comme une révélation, on lui enlève ainsi ce qu’elle a d’hypothétique, on la soustrait à la critique et même au doute, on la rend sacrée. Il est vrai que l’on s’abaisse de la sorte au rôle d’organe, mais notre pensée finit par être victorieuse sous le nom de pensée divine, — ce sentiment de demeurer vainqueur avec elle en fin de compte, ce sentiment se met à prédominer sur le sentiment d’abaissement. Un autre sentiment s’agite encore à l’arrière-plan : lorsque l’on élève son *produit* au-dessus de soi, faisant, en apparence, abstraction de sa propre valeur, on garde pourtant une espèce d’allégresse de l’amour paternel et de la fierté paternelle qui efface tout, qui fait encore plus qu’effacer.

63. Haine du prochain.

En admettant que nous considérons notre prochain comme il se considère lui-même — Schopenhauer appelle cela de la compassion, ce serait plus exactement de l'auto-passion[4], — nous serions forcés de le haïr, si, comme Pascal, il se croit lui-même haïssable. Et c'était bien le sentiment général de Pascal à l'égard des hommes, et aussi celui de l'ancien christianisme que, sous Néron, l'on « convainquit » de l'*odium generis humani*, comme rapporte Tacite.

64. Les désespérés.

Le christianisme possède le flair du chasseur pour tous ceux que, de quelque façon que ce soit, on peut amener au désespoir, — (seule une partie de l’humanité y est susceptible). Il est toujours à la poursuite de ceux-ci, toujours à l’affût. Pascal fit l’expérience d’amener chacun au désespoir, au moyen de la connaissance la plus incisive ; — la tentative échoua, ce qui lui procura un second désespoir.

65. Brahmanisme et christianisme.

Il y a des ordonnances pour arriver au sentiment de puissance : d’une part pour ceux qui savent se dominer eux-mêmes et auxquels, par ce fait, le sentiment de puissance est déjà familier ; d’autre part, pour ceux qui ne savent pas se dominer. Le brahmanisme a eu soin des hommes de la première espèce, le christianisme des hommes de la seconde espèce.

66. Faculté de vision.

À travers tout le moyen âge, le signe distinctif et véritable de l’humanité supérieure était la faculté d’avoir des visions — c’est-à-dire d’être possédé d’un profond trouble cérébral ! Et, au fond, les règles de vie, de toutes les natures supérieures du moyen âge (les natures religieuses) visent à rendre l’homme *capable* de visions. Quoi d’étonnant si l’estime exagérée où l’on tient les personnes à moitié dérangées, fantasques, fanatiques, soi-disant géniales, ait persisté jusqu’à nos jours ? « Elles ont vu des choses que d’autres ne voient pas » — certainement, et cela devrait nous mettre en garde contre elles et nullement nous rendre crédules !

67. Le prix des croyants.

Celui qui tient tellement à ce que l’on ait foi en lui qu’il garantit le ciel en récompense de cette croyance, qu’il le garantit à tout le monde, même au larron sur la croix, — celui-là a dû souffrir d’un doute épouvantable et apprendre à connaître les crucifiements de toute espèce : autrement il ne payerait pas ses croyants un prix aussi élevé.

68. Le premier chrétien.

Le monde entier croit encore au métier d'auteur chez le « Saint-Esprit », ou subit les contrecoups de cette croyance : si l'on ouvre la bible c'est pour « s'édifier », pour trouver à sa propre misère, grande ou petite, un mot de consolation, — bref on s'y cherche et on s'y trouve soi-même. Qu'elle rapporte aussi l'histoire d'une âme des plus ambitieuses et des plus importunes, d'un esprit aussi plein de superstition que d'astuce, l'histoire de l'apôtre Paul, — qui est-ce qui sait cela en dehors de quelques savants ? Pourtant, sans cette histoire singulière, sans les troubles et les orages d'un tel esprit, d'une telle âme, il n'y aurait pas de monde chrétien ; à peine aurions-nous entendu parler d'une petite secte juive dont le maître mourut en croix. Il est vrai que, si l'on avait compris à temps cette histoire, si l'on avait lu, véritablement lu, les écrits de saint Paul, non pas comme on lit les révélations du « Saint-Esprit », mais avec la droiture d'un esprit libre et primesautier, sans songer à toute notre détresse personnelle — pendant quinze cents ans il n'y eut pas de pareils lecteurs —, il y a longtemps que c'en serait fait du christianisme : tant il est vrai que ces pages du Pascal juif mettent à nu les origines du christianisme, tout comme les pages du Pascal français nous dévoilent sa destinée et la raison de son issue fatale. Si le vaisseau du christianisme a jeté par-dessus son bord un bon parti de son lest judaïque, s'il est entré, s'il a pu entrer dans les eaux du paganisme, — c'est à l'histoire d'un seul homme qu'il le doit, de cette nature tourmentée, digne de pitié, de cet homme désagréable aux autres et à lui-même. Il souffrait d'une idée fixe, ou plutôt d'une *question fixe*, toujours présente et toujours brûlante : savoir ce qui en était de la loi juive ? de

l’*accomplissement de cette loi ?* Dans sa jeunesse, il avait voulu y satisfaire lui-même, avide de cette suprême distinction que pouvaient imaginer les juifs, — ce peuple qui a pratiqué la fantaisie du sublime moral plus haut que tout autre peuple et qui a seul réuni la création d’un Dieu saint, avec l’idée du péché considéré comme manquement à cette sainteté. Saint Paul était devenu à la fois le défenseur fanatique et le garde d’honneur de ce Dieu et de sa loi. Sans cesse en lutte et aux aguets contre les transgresseurs de cette loi et contre ceux qui la mettaient en doute, il était dur et impitoyable pour eux et disposé à les punir de la façon la plus rigoureuse. Et voici qu’il fit l’expérience sur sa propre personne qu’un homme tel que lui — violent, sensuel, mélancolique, comme il l’était, raffinant la haine — ne *pouvait* pas accomplir cette loi ; bien plus, et ce qui lui parut le plus étrange : il s’aperçut que son ambition effrénée était continuellement provoquée à l’enfreindre et qu’il lui fallait céder à cet aiguillon. Qu’est-ce à dire ? Était-ce bien « l’inclination charnelle » qui, toujours à nouveau, le forçait à transgresser la loi ? N’était-ce pas plutôt, comme il s’en douta plus tard, derrière cette inclination, la loi elle-même qui se trouvait ainsi, forcément, inaccomplissable, poussant sans cesse à l’infraction, avec un charme irrésistible ? Mais en ce temps-là il ne possédait pas encore cette échappatoire. Peut-être avait-il sur la conscience, ainsi qu’il le fait entrevoir, la haine, le crime, la sorcellerie, l’idolâtrie, la luxure, l’ivrognerie, le plaisir dans la débauche et dans l’orgie — et quoi qu’il puisse faire pour soulager cette conscience et, plus encore, son désir de domination, par l’extrême fanatisme qu’il mettait dans la défense et la vénération de la loi, il avait des moments où il se disait : « Tout est en vain ! Il n’est pas possible de vaincre le tourment de la loi inaccomplie. » Luther a dû éprouver un sentiment analogue lorsqu’il voulut devenir, dans son cloître, l’homme de l’idéal ecclésiastique et de même que de Luther — qui se mit un jour à haïr et l’idéal ecclésiastique, et le pape, et ses saints, et tout le clergé, avec une haine d’autant plus mortelle qu’il ne pouvait se l’avouer — de même il en advint de saint Paul. La loi devint la croix où il se sentait cloué : combien

il la haïssait ! combien il lui en voulait ! comme il se mit à fureter de tous côtés pour trouver un moyen propre à l'*anéantir* — et non plus à l'accomplir dans sa propre personne ! Mais voici qu'enfin le jour se fit tout à coup dans son esprit, grâce à une vision, comme il ne pouvait en être autrement chez cet épileptique, il est frappé d'une idée libératrice : lui, le fougueux zélateur de la loi qui, au fond de son âme, en était fatigué jusqu'à la mort, voit apparaître sur une route solitaire le Christ avec un rayonnement divin sur le visage, et saint Paul entend ces paroles : « Pourquoi me persécutes-tu ? » Or, en substance, voici ce qui s'était passé : son esprit s'était tout à coup éclairci, et il s'était dit : « L'absurdité, c'est précisément de persécuter ce Jésus-Christ ! Le voilà l'expédient que je cherchais, voilà la vengeance complète, là et nulle part ailleurs j'ai entre les mains le *destructeur de la loi !* » Le malade à l'orgueil tourmenté se sent du même coup revenir à la santé, le désespoir moral s'est envolé, car la morale elle-même s'est envolée, anéantie — c'est-à-dire accomplie, là-haut, sur la croix ! Jusqu'à présent cette mort ignominieuse lui avait tenu lieu d'argument principal contre cette « vocation messianique » dont parlaient les adhérents de la nouvelle doctrine : mais qu'adviendrait-il si elle avait été *nécessaire*, pour *abolir* la loi ? — Les conséquences énormes de cette idée subite, de cette solution de l'énigme, tourbillonnent devant ses yeux, et il devient tout à coup le plus heureux des hommes, — la destinée des juifs, non, la destinée de l'humanité tout entière, lui semble liée à cette seconde d'illumination soudaine, il tient l'idée des idées, la clef des clefs, la lumière des lumières ; autour de lui gravite désormais l'histoire ! Dès lors il est l'apôtre de *l'anéantissement de la loi !* Mourir au mal — cela veut dire aussi mourir à la loi ; c'est vivre selon la chair — vivre aussi selon la loi ! Être devenu *un* avec le Christ — cela veut dire être devenu, comme lui, destructeur de la loi ; être mort en Christ — cela veut dire aussi mort à la loi ! Quand même il serait possible de pécher encore, ce ne serait du moins pas contre la loi ; « je suis en dehors de la loi », dit-il, et il ajoute : « Si je voulais maintenant confesser de nouveau la loi et m'y

soumettre, je rendrais le Christ complice du péché » ; car la loi n'existait que pour engendrer toujours le péché, comme un sang corrompu fait sourdre la maladie ; Dieu n'aurait jamais pu décider la mort du Christ si l'accomplissement de la loi avait été possible sans cette mort ; désormais non seulement tous les péchés nous sont remis, mais le péché lui-même est aboli ; désormais la loi est morte, désormais est mort l'esprit charnel où elle habitait — ou bien du moins cet esprit est sans cesse en train de mourir, de tomber en putréfaction. Quelques jours à vivre encore au sein de cette putréfaction ! — tel est le sort du chrétien, avant qu'uni avec le Christ il ne ressuscite avec le Christ, participant avec le Christ à la gloire divine, désormais « fils de Dieu » comme le Christ. — Ici l'exaltation de saint Paul est à son comble et avec elle l'importunité de son âme, — l'idée de l'union avec le Christ lui a fait perdre toute pudeur, toute mesure, toute soumission, et l'indomptable volonté de domination se révèle dans un enivrement anticipant la gloire *divine*. — Tel fut le *premier chrétien*, l'inventeur du christianisme ! Avant lui il n'y avait que quelques sectaires juifs.

69. Inimitable.

Il y a une énorme tension *entre* l’envie et l’amitié, entre le mépris de soi et la fierté : les Grecs vivaient dans la première, les chrétiens dans la seconde.

70. À quoi sert une intelligence grossière.

L’église chrétienne est une encyclopédie des cultes d’autrefois, des conceptions d’origines multiples, et c’est pour cela qu’elle a tant de succès avec ses missions : elle pouvait aller jadis et elle peut encore maintenant aller où elle veut, elle se trouvait et elle se trouve toujours en présence de quelque chose qui lui ressemble, à quoi elle peut s’assimiler, et substituer peu à peu son sens propre. Ce n’est pas ce qu’elle a en elle de chrétien, mais ce qu’il y a d’universellement païen dans ses *usages* qui est cause du développement de cette religion universelle ; ses idées qui ont leurs racines en même temps dans l’esprit judaïque et dans l’esprit hellénique, ont su s’élever dès l’abord, tant au-dessus des séparations et des subtilités de races et de nations qu’au-dessus des préjugés. Bien que l’on ait le droit d’admirer cette *force* de marier les choses les plus différentes, il ne faut cependant pas oublier les qualités méprisables de cette force, — cette étonnante grossièreté, cette sobriété de son intellect, au moment où l’Église s’est formée, qui lui permettaient de s’accommoder ainsi de *tous les régimes* et de digérer les contradictions comme les cailloux.

71. La vengeance chrétienne contre Rome.

Rien ne fatigue peut-être autant que l’aspect d’un perpétuel vainqueur, — on avait vu Rome s’assujettir pendant deux cents ans, un peuple après l’autre, le cercle était accompli, tout avenir semblait arrêté, toute chose était préparée à durer éternellement, — et lorsque l’empire construisait, on construisait avec l’arrière-pensée de l’« *aere perennius* » ; — nous qui ne connaissons que la « mélancolie des ruines », pouvons à peine comprendre cette mélancolie toute différente des *constructions éternelles*, contre quoi il fallait tâcher de se défendre comme on pouvait, — par exemple avec la légèreté d’Horace. D’autres cherchèrent d’autres consolations contre la fatigue qui frisait le désespoir, contre la conscience mortelle que dès lors tous mouvements de la pensée et du cœur seraient sans espoir, que partout guettait la grosse araignée qui boirait impitoyablement le sang où qu’il puisse encore couler. — Cette haine muette du spectateur fatigué, longue d’un siècle, cette haine contre Rome partout où dominait Rome, finit par se décharger dans le *christianisme* qui résuma Rome, le « monde » et le « péché », dans un seul sentiment ; on se vengea de Rome en imaginant la fin du monde prochaine et soudaine, on se vengea de Rome en introduisant de nouveau un avenir — Rome avait su tout transformer en histoire de *son* passé et de son présent — un avenir avec lequel Rome ne supporterait pas la comparaison ; on se vengea de Rome en rêvant du *jugement* dernier, — et le juif crucifié, symbole du salut, apparaissait comme la plus profonde dérision, en face des superbes préteurs des provinces romaines, car dès lors ils apparurent comme les symboles de la perdition et du « monde » mûr pour sa chute.

72. L'« outre-tombe ».

Le christianisme trouva la conception des peines infernales dans tout l'Empire romain : les nombreux cultes mystiques avaient couvé cette idée avec une complaisance toute particulière, comme si c'était là l'œuf le plus fécond de leur puissance. Épicure ne croyait rien pouvoir faire de plus grand pour ses semblables que d'extirper cette croyance jusque dans ses racines : son triomphe a trouvé son plus bel écho dans la bouche d'un disciple de sa doctrine, disciple sombre, mais venu à la clarté, le Romain Lucrèce. Hélas ! son triomphe vint trop tôt, — le christianisme prit sous sa protection particulière la croyance aux épouvantes du Styx, qui se flétrissait déjà, et il fit bien ! Comment, sans ce coup d'audace en plein paganisme, aurait-il pu remporter la victoire sur la popularité des cultes de Mitra et d'Isis ? C'est ainsi qu'il mit les gens craintifs de son côté, — les adhérents les plus enthousiastes d'une foi nouvelle ! Les juifs, étant un peuple qui tenait et tient à la vie, comme les Grecs et plus encore que les Grecs, avaient peu cultivé cette idée. La mort définitive, comme châtiment du pécheur, la mort sans résurrection, comme menace extrême, — voilà qui impressionnait suffisamment ces hommes singuliers qui ne voulaient pas se débarrasser de leur corps, mais qui, dans leur égypticisme raffiné, espéraient se sauver pour toute éternité. (Un martyr juif dont il est question au deuxième livre des Macchabées, ne songe pas à renoncer aux entrailles qui lui ont été arrachées ; il tient à *les avoir* lorsque ressusciteront les morts — cela est bien juif !) Les premiers chrétiens étaient bien loin de l'idée des peines éternelles, ils pensaient être *délivrés* « de la mort » et ils attendaient, de jour en jour, une métamorphose et non plus une mort. (Quelle étrange

impression a dû produire le premier décès parmi ces gens qui étaient dans l'attente ! Quel mélange d'étonnement, d'allégresse, de doute, de pudeur et de passion ! — c'est là vraiment un sujet digne du génie d'un grand artiste !). Saint Paul ne sut rien dire de mieux à la louange de son Sauveur si ce n'est qu'il avait *ouvert* à chacun les portes de l'immortalité, — il ne croyait pas encore à la résurrection de ceux qui n'étaient pas sauvés ; bien plus, en raison de sa doctrine de la loi inaccomplissable et de la mort considérée comme conséquence du péché, il soupçonnait même que personne en somme n'était jusqu'alors devenu immortel (sauf un petit nombre, un petit nombre d'élus, par la grâce et sans mérite) ; ce n'est que maintenant que l'immortalité *commence* à ouvrir ses portes, — et peu d'élus y ont accès : l'orgueil de celui qui est élu ne peut pas manquer d'ajouter cette restriction. Ailleurs, lorsque l'instinct de vie n'était pas aussi grand que parmi les juifs et les juifs chrétiens, et lorsque la perspective de l'immortalité ne paraissait pas, simplement, plus précieuse que la perspective d'une mort définitive, l'adjonction, païenne il est vrai, mais point totalement anti-judaïque de l'enfer devint un instrument propice aux mains des missionnaires : alors naquit cette nouvelle doctrine que le pécheur et le non-sauvé sont, eux aussi, immortels, la doctrine de la damnation éternelle, et cette doctrine fut plus puissante que l'idée de la *mort définitive* qui se mit à pâlir dès lors. C'est la *science* qui a dû refaire la conquête de cette idée, en repoussant en même temps toute autre représentation de la mort et toute espèce de vie dans l'au-delà. Nous sommes devenus plus pauvres d'une chose intéressante : la vie « après la mort » ne nous regarde plus ! — c'est là un indicible bienfait qui est encore trop récent pour être considéré comme tel dans le monde entier. — Et voici qu'Épicure triomphe de nouveau !

73. Pour la « vérité » !

« La vérité du christianisme était démontrée par la conduite vertueuse des chrétiens, leur fermeté dans la souffrance, leur foi inébranlable et avant tout par leur expansion et leur accroissement malgré toutes les misères. » — Vous parlez ainsi aujourd’hui encore ! C’est à faire pitié ! Apprenez donc que tout cela ne prouve rien, ni pour ni contre la vérité, qu’il faut démontrer la vérité autrement que la véracité, et que cette dernière n’est nullement un argument en faveur de la première.

74. Arrière-pensée chrétienne.

Les chrétiens des premiers siècles n’auraient-ils pas eu généralement cette arrière-pensée : « Il vaut mieux se persuader que l’on est coupable que de se persuader que l’on est innocent, car on ne sait jamais comment un juge aussi *puissant* pourra être disposé, — mais il est à craindre qu’il n’espère trouver que des coupables qui ont conscience de leur faute. Avec sa grande puissance il fera plutôt grâce à un coupable que d’avouer que celui-ci est dans son droit. » — C’était là le sentiment des pauvres gens de province devant le préteur romain : « Il est trop fier pour que nous osions être innocents. » Pourquoi ce sentiment n’aurait-il pas reparu lorsque les chrétiens voulurent se représenter le juge suprême !

75. Ni européen ni noble.

Il y a quelque chose d’oriental et quelque chose de féminin dans le christianisme : c’est ce que révèle, à propos de Dieu, la pensée « qui aime bien châtie bien » ; car les femmes en Orient considèrent le châtiment et la claustration sévère de leur personne, à l’écart du monde, comme un témoignage d’amour de la part de leur mari, et elles se plaignent lorsque ce témoignage fait défaut.

76. Mal penser c’est rendre mauvais.

Les passions deviennent mauvaises et perfides lorsqu’on les considère d’une façon mauvaise et perfide. C’est ainsi que le christianisme a réussi à faire d’Éros et d’Aphrodite — sublimes puissances capables d’idéalité — des génies infernaux et des esprits trompeurs, en créant dans la conscience des croyants, à chaque excitation sexuelle, des remords qui allaient jusqu’à la torture. N’est-ce pas épouvantable de transformer des sensations nécessaires et régulières en une source de misère intérieure et de rendre ainsi, volontairement, la misère intérieure nécessaire et régulière *chez tous les hommes !* De plus, cette misère demeure secrète, mais elle n’en a que des racines plus profondes : car tous n’ont pas comme Shakespeare dans ses sonnets le courage d’avouer sur ce point leur mélancolie chrétienne. — Une chose, contre quoi l’on est forcé de lutter, que l’on doit maintenir dans ses limites, ou même, dans certains cas, se sortir complètement de la tête, devra-t-elle donc toujours être appelée *mauvaise ?* N’est-ce pas l’habitude des âmes *vulgaires* de considérer toujours un ennemi comme mauvais ? A-t-on le droit d’appeler Éros un ennemi ? Les sensations sexuelles, tout comme les sensations de pitié et d’adoration, ont cela de particulier qu’en les éprouvant l’homme fait du bien à un autre homme par son plaisir — on ne rencontre déjà pas tant de ces dispositions bienfaisantes dans la nature ! Et c’est justement l’une d’elles que l’on calomnie et que l’on corrompt par la mauvaise conscience ! On assimile la procréation de l’homme à la mauvaise conscience ! — Mais cette diabolisation d’Éros a fini par avoir un dénouement de comédie : le « démon » Éros est devenu peu à peu plus intéressant pour les hommes que les

anges et les saints, grâce aux cachotteries et aux allures mystérieuses de l'Église dans toutes les choses érotiques : c'est grâce à l'Église que les *affaires d'amour* devinrent le seul intérêt véritable commun à tous les milieux, — avec une exagération qui paraîtrait incompréhensible à l'antiquité — et qui ne manquera pas un jour de provoquer l'hilarité. Toute notre poésie, toute notre pensée, du plus haut au plus bas, est marquée et plus que marquée par l'importance diffuse que l'on donne à l'amour, présenté toujours comme événement principal. Peut-être qu'à cause de ce jugement la postérité trouvera à tout l'héritage de la civilisation chrétienne quelque chose de mesquin et de fou.

77. Les tortures de l’âme.

Pour les moindres tortures que quelqu’un fait subir à un corps étranger, tout le monde pousse maintenant les hauts cris ; l’indignation contre un homme capable d’une pareille action éclate spontanément ; nous allons même jusqu’à trembler rien qu’en nous figurant la torture que l’on pourrait infliger à un homme ou à un animal, et notre souffrance devient insupportable lorsque nous entendons parler d’un acte manifeste de cet ordre. Mais on est encore bien éloigné d’avoir le même sentiment, aussi général et aussi déterminé, pour ce qui en est des tortures de l’âme et de ce qu’elles ont d’épouvantable. Le christianisme les a mises en usage dans une mesure insolite et il prêche encore constamment ce genre de martyre, il va même jusqu’à se plaindre de défections et de tiédeurs lorsqu’il rencontre un état d’âme sans de telles tortures. — De tout cela il résulte que l’humanité se comporte encore aujourd’hui, en face des bûchers spirituels, des tortures de l’esprit et des instruments de torture, avec la même patience et la même incertitude craintives qu’elle avait autrefois à l’égard des cruautés commises sur des corps d’hommes ou d’animaux. Certes, l’enfer n’est pas demeuré une vaine parole ; et aux réelles craintes de l’enfer qui venaient d’être créées correspondait une nouvelle espèce de pitié, une horrible et pesante compassion, autrefois inconnue, avec ces êtres « irrévocablement damnés », la pitié que manifeste par exemple l’Hôte de Pierre vis-à-vis de Don Juan et qui, durant les siècles chrétiens, a dû souvent faire gémir les pierres. Plutarque présente une sombre image de l’état de l’homme superstitieux dans le paganisme : cette image devient anodine lorsque l’on met en parallèle le chrétien du moyen âge qui

présume qu'il ne pourra plus échapper aux « tourments éternels ». Il voit apparaître devant lui d'épouvantables présages : Peut-être une cigogne qui tient un serpent dans son bec et qui *hésite* à l'avaler. Ou bien il voit la nature tout entière pâlir soudain, ou bien des couleurs enflammées courir sur le sol. Ou bien les fantômes des parents morts apparaissent avec des visages qui portent les traces de souffrances horribles. Ou bien encore les murs obscurs dans la chambre de l'homme endormi s'illuminent, et, dans de jaunes fumées se dressent des instruments de torture, s'agite un fouillis de serpents et de démons. Quel épouvantable asile le christianisme a-t-il su faire de cette terre, rien qu'en exigeant partout des crucifix, désignant ainsi la terre comme un lieu où « le juste est tourmenté à mort » ! Et lorsque l'ardeur d'un grand prédicateur présentait en public les secrètes souffrances de l'individu, les tortures de la « chambre solitaire », lorsque, par exemple, un Whitefield prêchait « comme un mourant à des mourants », tantôt pleurant à chaudes larmes, tantôt frappant violemment du pied, parlant avec passion, d'un ton brusque et incisif, sans craindre de diriger tout le poids de son attaque sur une seule personne présente, la repoussant de la communauté avec une dureté excessive, — ne semblait-il pas que la terre voulût se transformer chaque fois en un « champ de malédiction » ! On vit alors des hommes accourus en masses, les uns auprès des autres, comme saisis d'un accès de folie ; beaucoup étaient pris de crampes d'angoisse ; d'autres gisaient évanouis et sans mouvements ; quelques-uns tremblaient violemment, ou bien le bruit strident de leurs cris traversait l'air pendant des heures. Partout c'était la respiration saccadée de gens à moitié étranglés qui aspirent l'air avec bruit. « Et, en vérité, dit le témoin oculaire d'un pareil sermon, presque tous les sons que l'on percevait semblaient être provoqués par les amères *souffrances des agonisants*. » — N'oublions pas que ce fut le christianisme qui fit du *lit de mort* un lit de martyre et que les scènes que l'on y vit depuis lors, les accents terrifiants qui pour la première fois y furent possibles, les sens et le sang d'innombrables témoins furent empoisonnés pour le présent et

pour l’avenir dans leurs enfants. Que l’on se figure un homme candide qui ne peut effacer le souvenir de paroles comme celles-ci : « Ô éternité ! Puissé-je ne pas avoir d’âme ! Puissé-je n’être jamais né ! Je suis damné, damné, perdu à jamais ! Il y a six jours vous auriez pu m’aider. Mais c’est fini maintenant. J’appartiens au diable, avec lui je veux aller en enfer. Brisez-vous, pauvres cœurs de pierre ! Vous ne voulez pas vous briser ? Que peut-on faire de plus pour des cœurs de pierre ? Je suis damné, afin que vous soyez sauvés ! Le voici ! Oui, le voici ! Viens, bon démon ! Viens ! » —

78. La justice vengeresse.

Le malheur et la faute — ces deux choses ont été mises par le christianisme sur une même balance : en sorte que, lorsque le malheur qui succède à une faute est grand, l'on mesure, maintenant encore, involontairement, la grandeur de la faute ancienne d'après ce malheur. Mais ce n'est pas là une évaluation *antique* et c'est pourquoi la tragédie grecque, où il est si abondamment question de malheur et de faute, bien que dans un autre sens, fait partie des grandes libératrices de l'esprit, en une mesure que les anciens mêmes ne pouvaient comprendre. Ceux-ci étaient demeurés assez insouciants pour ne pas fixer de « relation adéquate » entre la faute et le malheur. La faute de leurs héros tragiques est, à vrai dire, le caillou qui les fait trébucher, par quoi il leur arrive bien de se casser un bras ou de perdre un œil ; et le sentiment antique ne manquait pas de dire : « Certes, il aurait dû suivre son chemin avec un peu plus de précaution et moins d'orgueil ! » Mais c'est au christianisme qu'il fut réservé de dire : Il y a là un grand malheur et derrière ce grand malheur il *faut* qu'une grande faute, *une faute tout aussi grand*e se trouve cachée, bien que nous ne puissions pas la voir distinctement ! Si tu ne sens pas cela, malheureux, c'est que ton cœur est *endurci*, — et il t'arrivera des choses bien pires encore ! » — Il y eut aussi, dans l'antiquité, des malheurs véritables, des malheurs purs, innocents. Ce n'est que dans le christianisme que toute punition devint punition méritée : le christianisme rend encore souffrante l'imagination de celui qui souffre, en sorte que le moindre malaise provoque chez cette victime le sentiment d'être moralement réprouvé et répréhensible. Pauvre humanité ! — Les Grecs ont un mot particulier pour désigner le

sentiment de révolte qu'inspirait le malheur des autres : chez les peuples chrétiens ce sentiment était interdit, c'est pourquoi ils ne donnent point de nom à ce frère *plus viril* de la pitié.

79. Une proposition.

Si, d’après Pascal et le christianisme, notre moi est toujours *haïssable*, comment pouvons-nous autoriser et accepter que d’autres se mettent à l’aimer — fussent-ils Dieu ou hommes ? Ce serait contraire à toute bonne convenance de se laisser aimer alors que l’on sait fort bien que l’on ne *mérite* que la haine, — pour ne point parler d’autres sentiments défensifs — « Mais c’est là justement le règne de la grâce. » — Votre amour du prochain est donc une grâce ? Votre pitié est une grâce ? Eh bien ! si cela vous est possible, faites un pas de plus : aimez-vous vous-mêmes par grâce, — alors vous n’aurez plus du tout besoin de votre Dieu, et tout le drame de la chute et de la rédemption se déroulera en vous-mêmes jusqu’à sa fin !

80. Le chrétien compatissant.

La compassion chrétienne en face de la souffrance du prochain a un revers : c’est la profonde suspicion en face de toutes les joies du prochain, de la joie que cause au prochain tout ce qu’il veut, tout ce qu’il peut.

81. Humanité du saint.

Un saint s’était égaré parmi les croyants et ne parvenait pas à supporter la haine continuelle de ceux-ci contre le péché. Enfin il finit par dire : « Dieu a créé toutes choses, sauf le péché : quoi d’étonnant s’il ne lui veut pas de bien ? — Mais l’homme a créé le péché — et il repousserait cet enfant unique, rien que parce qu’il déplaît à Dieu, le grand-père du péché : Est-ce humain ? À tout seigneur tout honneur ! — mais le cœur et le devoir devraient avant tout parler en faveur de l’enfant — et en second lieu seulement pour l’honneur du grand-père ! »

82. L’attaque intellectuelle.

« Il faut que tu arranges cela avec toi-même, car c’est ta vie qui est en jeu. » C’est Luther qui nous interpelle ainsi et il croit nous mettre le couteau sur la gorge. Mais nous le repoussons avec les paroles de quelqu’un de plus haut et de plus circonspect : « Il nous appartient de ne point nous former d’opinion sur telle ou telle chose, pour épargner de la sorte l’inquiétude à notre âme. Car, de par leur nature, les choses ne peuvent nous *forcer* à avoir une opinion. »

83. Pauvre humanité !

Une goutte de sang de plus ou de moins dans le cerveau peut rendre notre vie indiciblement misérable et pénible. Cette goutte nous fait alors souffrir plus que l’aigle ne faisait souffrir Prométhée. Mais cela n’est vraiment tout à fait épouvantable que lorsque l’on ne *sait* même pas que c’est cette goutte qui en est la cause. Et que l’on se figure que c’est « le diable », ou bien « le péché » ! —

84. La philologie du christianisme.

On peut assez bien se rendre compte combien peu le christianisme développe le sens de la probité et de la justice en analysant le caractère des œuvres de ses savants. Ceux-ci avancent leurs suppositions avec autant d'audace que si elles étaient des dogmes, et l'interprétation d'un passage de la Bible les met rarement dans un embarras loyal. On lit sans cesse : « J'ai raison, car il est écrit — », et alors c'est une telle impertinence arbitraire dans l'interprétation qu'elle fait s'arrêter un philologue entre la colère et le rire pour se demander toujours à nouveau : Est-il possible ! Cela est-il loyal ? Est-ce seulement convenable ? Les déloyautés que l'on commet à ce sujet sur les chaires protestantes, la façon grossière dont le prédicateur exploite le fait que personne ne peut lui répondre, déforme et accommode la Bible et inculque ainsi au peuple, de toutes les manières, *l'art de mal lire*, — tout cela ne sera méconnu que par celui qui ne va jamais ou qui va toujours à l'église. Mais, en fin de compte, que peut-on attendre des effets d'une religion qui, pendant les siècles de sa fondation, a exécuté cette extraordinaire farce philologique autour de l'Ancien Testament ? Je veux dire la tentative d'enlever l'Ancien Testament aux juifs avec l'affirmation qu'il ne contenait que des doctrines chrétiennes et qu'il ne devait *appartenir* qu'aux chrétiens, le *véritable* peuple d'Israël, tandis que les juifs n'avaient fait que se l'arroger. Il y eut alors une rage d'interprétation et de substitution qui ne pouvait certainement pas s'allier à la bonne conscience ; quelles que fussent les protestations des juifs, partout, dans l'Ancien Testament, il devait être question du Christ, et rien que du Christ, partout notamment de sa croix, et tous les passages où

il était question de bois, de verge, d'échelle, de rameau, d'arbre, de roseau, de bâton ne pouvaient être que des prophéties relatives aux bois de la croix : même l'érection de la licorne et du serpent d'airain, Moïse lui-même avec les bras étendus pour la prière, et les lances où rôtissait l'agneau pascal, — tout cela n'était que des allusions et, en quelque sorte, des préludes de la croix ! Ceux qui prétendaient ces choses, les ont-ils jamais *crues ?* L'Église n'a même pas reculé devant des interpolations dans le texte de la version des Septentes (par exemple au psaume 96, verset 10), pour donner après coup au passage frauduleusement introduit le sens d'une prophétie chrétienne. C'est que l'on se trouvait en état de lutte et que l'on songeait aux adversaires et non à la loyauté.

85. Subtilité dans la pénurie.

Gardez-vous surtout de vous moquer de la mythologie des Grecs, sous prétexte qu’elle ressemble si peu à votre profonde métaphysique ! Vous devriez admirer un peuple qui, dans ce cas particulier, a imposé un arrêt à sa rigoureuse intelligence et qui a eu longtemps assez de tact pour échapper au danger de la scolastique et de la superstition sophistique.

86. Les interprètes chrétiens du corps.

Tout ce qui peut provenir de l’estomac, des intestins, des battements du cœur, des nerfs, de la bile, de la semence — toutes ces indispositions, ces affaiblissements, ces irritations, tous les hasards de la machine, qui nous est si peu connue — tout cela un chrétien comme Pascal le considère comme un phénomène moral et religieux, et il se demande si c’est Dieu ou le diable, le bien ou le mal, le salut ou la damnation qui y sont en cause. Hélas ! quel interprète malheureux ! Comme il lui faut contourner et torturer son système ! Comme il lui faut se tourner et se torturer lui-même pour garder raison !

87. Le miracle moral.

Dans le domaine moral, le chrétien ne connaît que le miracle : le changement soudain de toutes les évaluations, le renoncement soudain à toutes les habitudes, le penchant soudain et irrésistible vers des personnes et des objets nouveaux. Il considère ce phénomène comme l'action de Dieu et l'appelle acte de régénération, il lui prête une valeur unique et incomparable. — Tout ce qui pour le reste s'appelle encore moralité et qui est sans rapport avec ce miracle, devient, de la sorte, indifférent au chrétien, et, en tant que sentiment de bien-être et de fierté, peut-être même un objet de crainte. Le canon de la vertu, de la loi accomplie, est établi dans le Nouveau Testament, mais de façon à ce que ce soit le canon de la *vertu impossible :* les hommes qui *aspirent* encore à une perfection morale doivent apprendre, en regard d'un pareil canon, à se sentir de plus en plus *éloignés* de leur but, ils doivent *désespérer* de la vertu et finir par *se jeter au cœur* de l'Être compatissant. — Ce n'est qu'avec cette conclusion que les *efforts* moraux chez le chrétien pouvaient encore être regardés comme ayant de la valeur ; la condition que ces efforts demeurassent toujours stériles, pénibles et mélancoliques, était donc indispensable ; c'est ainsi qu'ils pouvaient encore servir à provoquer cette minute extatique où l'homme assiste au « débordement de la grâce » et au miracle moral : — pourtant, cette lutte pour la moralité n'est pas *nécessaire*, car il n'est point rare que ce miracle n'assaille le pécheur, justement à l'endroit où fleurit, en quelque sorte, la lèpre du péché ; l'écart hors du péché le plus profond et le plus foncier apparaît même plus facile, et aussi, comme preuve évidente du miracle, plus *désirable*. — Pénétrer le sens d'un tel

revirement soudain, déraisonnable et irrésistible, d'un tel passage de la plus profonde misère au plus profond sentiment de bien-être, au point de vue physiologique (peut-être est-ce une épilepsie masquée ?) — c'est l'affaire des médecins aliénistes qui ont abondamment l'occasion d'observer de pareils « miracles » (par exemple sous forme de manie du crime ou de manie du suicide). Le « *résultat plus agréable* », relativement du moins, dans le cas du chrétien, — ne crée pas de différence essentielle.

88. Luther, le grand bienfaiteur.

Ce que Luther a fait de plus important, c’est d’avoir éveillé la méfiance à l’égard des saints et de la vie contemplative tout entière : à partir de son époque seulement le chemin qui mène à une vie contemplative non chrétienne a de nouveau été rendu accessible en Europe et un frein a été mis au mépris de l’activité laïque. Luther, qui resta un brave fils de mineur lorsqu’on l’eut enfermé dans un couvent, où, à défaut d’autres profondeurs et d’autres « filons », il descendit en lui-même pour y creuser de terribles galeries souterraines ; Luther s’aperçut enfin qu’une vie sainte et contemplative lui était impossible et que l’« activité » qu’il tenait de naissance le minerait corps et âme. Trop longtemps il essaya de trouver par les mortifications le chemin qui mène à la sainteté, — mais il finit enfin par prendre une résolution et par se dire à part lui : « Il n’existe pas de véritable vie contemplative ! Nous nous sommes laissés tromper ! Les saints ne valaient pas plus que nous tous. » — C’était là, il est vrai, une façon bien paysanne d’avoir raison, — mais pour des Allemands de cette époque, c’était la seule qui fût véritablement appropriée : comme ils étaient édifiés de pouvoir lire dans le catéchisme de Luther : « En dehors des dix commandements, il n’y a pas d’œuvre qui puisse *plaire* à Dieu, — les œuvres spirituelles, tant *vantées* des saints, sont purement imaginaires » !

89. Le doute comme péché.

Le christianisme a fait tout ce qui lui était possible pour fermer un cercle autour de lui : il a déclaré que le doute, à lui seul, constituait un péché. On doit être précipité dans la foi sans l’aide de la raison, par un miracle, et y nager dès lors comme dans l’élément le plus clair et le moins équivoque : un regard jeté vers la terre ferme, la pensée seule que l’on pourrait peut-être ne pas exister que pour nager, le moindre mouvement de notre nature d’amphibie — suffisent pour nous faire commettre un péché ! Il faut remarquer que, de la sorte, les preuves de la foi et toute réflexion sur l’origine de la foi sont condamnables. On exige l’aveuglement et l’ivresse, et un chant éternel au-dessus des vagues où la raison s’est noyée !

90. Égoïsme contre égoïsme.

Combien y en a-t-il qui tirent encore cette conclusion : « La vie serait intolérable s’il n’y avait point de Dieu ! » (Ou bien comme on dit dans les milieux idéalistes : « La vie serait intolérable si elle n’avait pas au fond sa signification morale ! ») — Donc il faut qu’il y ait un Dieu (ou bien une signification morale de l’existence) ! En vérité, il en est tout autrement. Celui qui s’est habitué à cette idée ne désire pas vivre sans elle : elle est donc nécessaire à sa conservation, — mais quelle présomption de décréter que tout ce qui est nécessaire à ma conservation doit exister *en réalité !* Comme si ma conservation était quelque chose de nécessaire ! Que serait-ce si d’autres avaient le sentiment contraire ! s’ils se refusaient justement à vivre sous les conditions de ces deux articles de foi, et si, une fois ces conditions réalisées, la vie ne leur semblait plus digne d’être vécue ! — Et il en est maintenant ainsi !

91. La bonne foi de Dieu.

Un Dieu qui est omniscient et omnipotent et qui ne veillerait même pas à ce que ses intentions fussent comprises par ses créatures — serait-ce là un Dieu de bonté ? Un Dieu qui laisse subsister pendant des milliers d'années des doutes et des hésitations innombrables, comme si ces doutes et ces hésitations étaient sans importance pour le salut de l'humanité, et qui pourtant fait prévoir les conséquences les plus épouvantables au cas où l'on se méprendrait sur la vérité ? Ne serait-il pas un Dieu cruel s'il possédait la vérité et s'il pouvait assister froidement au spectacle de l'humanité se tourmentant pitoyablement à cause d'elle ? — Mais peut-être est-il quand même un Dieu d'amour et ne *pouvait*-il pas s'exprimer plus clairement ! Manquait-il peut-être d'esprit pour cela ? ou d'éloquence ? Ce serait d'autant plus grave ! Car alors il se serait peut-être trompé dans ce qu'il appelle sa « vérité » et il ressemblerait beaucoup au « pauvre diable dupé » ! Ne lui faut-il pas alors supporter presque les tourments de l'enfer quand il voit ainsi souffrir ses créatures, et plus encore, souffrir pour toute éternité, à cause de la connaissance de sa personne, et qu'il ne peut ni conseiller ni secourir, si ce n'est comme un sourd-muet qui fait toutes sortes de signes indistincts lorsque son enfant ou son chien est assailli du danger le plus épouvantable. Un croyant dans la détresse qui raisonnerait ainsi serait vraiment pardonnable si la compassion avec le Dieu souffrant était plus à sa portée que la compassion avec les « prochains », — car ceux-ci ne sont plus ses prochains si ce grand solitaire originaire est le plus souffrant de tous, celui qui a le plus besoin de consolation. — Toutes les religions portent l'indice d'une origine redevable à un état d'intellectualité

humaine trop jeune et qui n'avait pas encore atteint sa maturité, elles prennent toutes extraordinairement à la légère l'obligation de dire la vérité : elles ne savent encore rien d'un *devoir de Dieu* envers les hommes, le devoir d'être précis et véridique dans ses communications. — Personne n'a été plus éloquent que Pascal pour parler du « Dieu caché » et des raisons qu'il a à se tenir si caché et à ne dire jamais les choses qu'à demi, ce qui indique bien que Pascal n'a jamais pu se tranquilliser à ce sujet : mais il parle avec tant de confiance que l'on pourrait croire qu'il s'est trouvé par hasard dans les coulisses. Il sentait vaguement que le « *deus absconditus* » ressemblait à quelque chose comme de l'immoralité, mais il aurait eu honte et il aurait craint de se l'avouer à lui-même : c'est pourquoi il parlait aussi haut qu'il pouvait, comme quelqu'un qui a peur.

92. Au lit de mort du christianisme.

Les hommes véritablement actifs se passent maintenant de christianisme, et les hommes plus tempérés et plus contemplatifs de la moyenne intellectuelle ne possèdent plus qu’un christianisme apprêté, c’est-à-dire singulièrement *simplifié*. Un Dieu qui, dans son amour, dispose tout pour notre bien final, un Dieu qui nous donne et nous prend notre vertu tout comme notre bonheur, en sorte que tout finit, en somme, par bien se passer, et qu’il ne reste plus de raison pour prendre la vie en mauvaise part ou même pour l’accuser, en un mot la résignation et l’humilité élevées au rang de divinité, — c’est là ce qui est demeuré du christianisme de meilleur et de plus vivant. Mais on devrait s’apercevoir que, de cette manière, le christianisme a passé à un doux *moralisme :* à la place de « Dieu, la liberté et l’immortalité », c’est une façon de bienveillance et de sentiments honnêtes qui est resté, et aussi la croyance que, dans l’univers tout entier, règneront la bienveillance et les sentiments honnêtes : c’est l’*euthanasie* du christianisme.

93. Qu’est-ce que la vérité ?

Qui ne se plaira à écouter les déductions que font volontiers les croyants : « La science ne peut pas être vraie, car elle nie Dieu. Donc elle ne vient pas de Dieu ; donc elle n’est pas vraie, car Dieu est la vérité. » Ce n’est pas la déduction, mais l’hypothèse première qui contient l’erreur. Comment, si Dieu n’était précisément *pas* la vérité, et si c’était cela qui est maintenant démontré ? S’il était la vanité, le désir de puissance, l’impatience, la crainte, la folie ravie et épouvantée des hommes ?

94. Remède contre le déplaisir.

Saint Paul déjà croyait qu’un sacrifice était nécessaire afin que le profond déplaisir de Dieu à cause du péché fût supprimé : et depuis lors les chrétiens n’ont pas cessé d’épancher sur une *victime* la mauvaise humeur qu’ils se causaient à eux-mêmes, — que ce soit le « monde », ou l’« histoire », ou la « raison », ou la joie, ou encore la tranquillité des autres hommes, — il faut que n’importe quoi, mais quelque chose de bien, meure pour *leurs* péchés (si ce n’est même qu’en effigie) !

95. La réfutation historique est la réfutation définitive.

Autrefois, on cherchait à démontrer qu’il n’y a point de Dieu, — aujourd’hui l’on montre comment cette foi en l’existence d’un Dieu a pu se *former* et par quoi cette foi a pris du poids et de l’importance : c’est ainsi que la contre-preuve qu’il n’y a point de Dieu devient inutile. — Autrefois, lorsque l’on avait réfuté les « preuves de l’existence de Dieu » que l’on vous avançait, un doute continuait encore à subsister, à savoir si l’on ne pourrait pas trouver des preuves meilleures que celles que l’on venait de réfuter : à cette époque-là les athées ne s’entendaient pas à faire table rase.

96. *In hoc signo vinces* !

Quel que soit le degré du progrès qu'ait atteint l'Europe par ailleurs : en matière religieuse elle n'est pas encore arrivée à la naïveté libérale des vieux Brahmanes, ce qui prouve que, dans les Indes, il y a quatre mille ans, l'on réfléchissait plus et l'on transmettait à ses descendants plus de plaisir à la réflexion que ce n'est le cas de nos jours. Car ces Brahmanes croyaient premièrement que les prêtres étaient plus puissants que les dieux, et en deuxième lieu que c'étaient les usages qui constituaient la puissance des prêtres : c'est pourquoi leurs poètes ne se fatiguaient pas de glorifier les usages (prières, cérémonies, sacrifices, chants, mélopées), qu'ils considéraient comme les véritables dispensateurs de tous les bienfaits. Quel que soit le degré de superstition et de poésie qui se mêlent à tout cela : les principes demeurent *vrais !* Un pas de plus et l'on jetait les dieux de côté, — ce que l'Europe devra également faire un jour ! Encore un pas de plus, et l'on pouvait aussi se passer des prêtres et des intermédiaires ; le prophète vint qui enseignait *la religion de la rédemption par soi-même*, Bouddha : — combien l'Europe est encore éloignée de ce degré de culture ! Quand enfin tous les usages et toutes les coutumes, sur quoi s'appuie la puissance des dieux, des prêtres et des sauveurs, seront détruits, donc, quand la morale, au sens ancien, sera morte, alors adviendra… qu'est-ce qui adviendra alors ? Mais ne cherchons pas à deviner, cherchons plutôt à rattraper ce qui, dans les Indes, au milieu de ce peuple de penseurs, fut considéré, déjà il y a quelques milliers d'années, comme commandement de la pensée ! Il y a maintenant peut-être dix à vingt millions d'hommes, parmi les différents peuples de l'Europe, qui « ne croient plus en Dieu », — est-ce trop

demander que de vouloir qu'ils *se fassent signe ?* Dès qu'ils se *reconnaîtront* de la sorte ils se feront aussi connaître, — immédiatement, ils seront une *puissance* en Europe, et heureusement une puissance *parmi* les peuples ! parmi les castes ! parmi les riches et les pauvres ! parmi ceux qui commandent et ceux qui obéissent ! parmi les hommes les plus inquiets et les plus tranquilles, les plus tranquillisants !

Livre deuxième

97. Si l’on agit d’une façon morale — ce n’est pas parce que l’on est moral !

La soumission aux lois de la morale peut être provoquée par l’instinct d’esclavage ou par la vanité, par l’égoïsme ou la résignation, par le fanatisme ou l’irréflexion. Elle peut être un acte de désespoir comme la soumission à l’autorité d’un souverain : en soi elle n’a rien de moral.

98. Les changements en morale.

Un constant travail de transformation s’opère sur la morale, — les *crimes aux issues heureuses* en sont la cause (j’y compte par exemple toutes les innovations dans les jugements moraux).

99. En quoi nous sommes tous déraisonnables.

Nous continuons à tirer toujours les conséquences de jugements que nous considérons comme faux, de doctrines auxquelles nous ne croyons plus, — par nos sentiments.

100. Se réveiller du rêve.

Il y a eu des hommes nobles et sages qui ont cru jadis à l’harmonie des sphères : il y a encore des hommes nobles et sages qui croient à « la valeur morale de l’existence ». Mais voici venir le jour où cette harmonie, elle aussi, ne sera plus perceptible à leur oreille ! Ils se réveilleront et s’apercevront que leur oreille a rêvé.

101. Digne de réflexion.

Accepter une croyance simplement parce qu’il est d’usage de l’accepter — ne serait-ce pas là être de mauvaise foi, être lâche, être paresseux ! — La mauvaise foi, la lâcheté, la paresse seraient-elles donc la condition première de la moralité ?

102. Les plus anciens jugements moraux.

Quelle est donc notre attitude vis-à-vis des actes de notre prochain ? – Tout d'abord, nous regardons ce qui résulte pour nous de ces actes, — nous ne les jugeons qu'à ce point de vue. C'est cet effet causé sur nous que nous considérons comme l'*intention* de l'acte — et enfin les intentions attribuées à notre prochain deviennent chez lui des qualités *permanentes*, en sorte que nous en faisons, par exemple, « un homme dangereux ». Triple erreur ! Triple méprise, vieille comme le monde ! Peut-être cet héritage nous vient-il des animaux et de leur faculté de jugement. Ne faut-il pas chercher l'origine de toute morale dans ces horribles petites conclusions : « Ce qui *me* nuit est quelque chose de *mauvais* (qui porte préjudice par soi-même) ; ce qui m'est utile est *bon* (bienfaisant et profitable par soi-même) ; ce qui me nuit *une* ou *plusieurs fois* m'est hostile par soi-même ; ce qui m'est utile *une* ou *plusieurs fois* m'est favorable par soi-même. » *O pudenda origo !* Cela ne veut-il pas dire : interpréter les *relations* pitoyables, occasionnelles et accidentelles qu'un autre peut avoir avec nous comme si ces relations étaient l'essence et le fond de son être, et prétendre qu'envers tout le monde et envers soi-même il n'est capable que de rapports semblables aux rapports que nous avons eus avec lui une ou plusieurs fois ? Et derrière cette véritable folie n'y a-t-il pas la plus immodeste de toutes les arrière-pensées : croire qu'il faut que nous soyons nous-mêmes le principe du bien puisque le bien et le mal se déterminent d'après nous ?

103. Il y a deux espèces de négateurs de la moralité.

« Nier la moralité » – cela peut vouloir dire d’abord : nier que les motifs éthiques que *prétextent* les hommes les aient vraiment poussés à leurs actes, — cela équivaut donc à dire que la moralité est affaire de mots et qu’elle fait partie de ces duperies grossières ou subtiles (le plus souvent duperies de soi-même) qui sont le propre de l’homme, surtout peut-être des hommes célèbres par leurs vertus. Et *ensuite :* nier que les jugements moraux reposent sur des vérités. Dans ce cas, l’on accorde que ces jugements sont vraiment les motifs des actions, mais que ce sont des *erreurs*, fondements de tous les jugements moraux, qui poussent les hommes à leurs actions morales. Ce dernier point de vue est le mien : pourtant je ne nie pas que dans *beaucoup de cas* une subtile méfiance à la façon du premier, c’est-à-dire, dans l’esprit de La Rochefoucauld, ne soit à sa place et en tous les cas d’une haute utilité générale. – Je nie donc la moralité comme je nie l’alchimie ; et si je nie les hypothèses, je ne nie pas qu’il y ait eu des alchimistes qui ont cru en ces hypothèses et se sont basés sur elles. — Je nie de même l’immoralité : non qu’il y ait une infinité d’hommes qui se *sentent* immoraux, mais qu’il y ait en vérité une raison pour qu’ils se sentent ainsi. Je ne nie pas, ainsi qu’il va de soi — en admettant que je ne sois pas insensé —, qu’il faut éviter et combattre beaucoup d’actions que l’on dit immorales ; de même qu’il faut exécuter et encourager beaucoup de celles que l’on dit morales ; mais je crois qu’il faut faire l’une et l’autre chose *pour d’autres raisons* qu’on l’a fait jusqu’à présent. Il faut que nous changions notre *façon de voir*

— pour arriver enfin, peut-être très tard, à changer notre *façon de sentir*.

104. Nos appréciations.

Il faut ramener toutes nos actions à des façons d’apprécier ; toutes nos appréciations nous sont *propres* ou bien elles sont *acquises*. — Ces dernières sont les plus nombreuses. Pourquoi les adoptons-nous ? Par crainte : c’est-à-dire que notre prudence nous conseille d’avoir l’air de les prendre pour nôtres — et nous nous habituons à cette idée, en sorte qu’elle finit par devenir notre seconde nature. Avoir une appréciation personnelle : cela ne veut-il pas dire mesurer une chose d’après le plaisir ou le déplaisir qu’elle nous cause, à nous et à personne autre, — mais c’est là quelque chose d’extrêmement rare ! Il faudra du moins que notre appréciation au sujet d’une autre personne qui nous pousse à nous servir, dans la plupart des cas, des appréciations de cette personne, *parte* de nous et soit notre *propre* motif déterminant. Mais ces déterminations nous les créons pendant notre enfance et rarement nous changeons d’avis à leur sujet sur elles ; nous demeurons le plus souvent, durant toute notre vie, dupes de jugements enfantins auxquels nous nous sommes habitués, et cela dans la façon dont nous jugeons nos prochains (leur esprit, leur rang, leur moralité, leur caractère, ce qu’ils ont de louable ou de blâmable) en rendant hommage à leurs appréciations.

105. L’égoïsme apparent.

La plupart des gens, quoi qu’ils puissent penser et dire de leur « égoïsme », ne font rien, leur vie durant, pour leur *ego*, mais seulement pour le fantôme de leur *ego* qui s’est formé à leur sujet dans le cerveau de leur entourage avant de se communiquer à eux ; — par conséquent, ils vivent tous dans une nuée d’opinions impersonnelles, d’appréciations fortuites et fictives, l’un à l’égard de l’autre, et ainsi de suite d’esprit en esprit. Singulier monde de fantasmes qui sait se donner une apparence si raisonnable ! Cette brume d’opinions et d’habitudes grandit et vit presque indépendamment des hommes qu’elle entoure ; c’est elle qui cause la disproportion inhérente aux jugements d’ordre général que l’on porte sur « l’homme » — tous ces hommes inconnus l’un à l’autre croient à cette chose abstraite qui s’appelle « l’homme », c’est-à-dire à une fiction ; et tout changement tenté sur cette chose abstraite par les jugements d’individualités puissantes (telles que les princes et les philosophes) fait un effet extraordinaire et insensé sur le grand nombre. — Tout cela parce que chaque individu ne sait pas opposer, dans ce grand nombre, un *ego* véritable, qui lui est propre et qu’il a approfondi, à la pâle fiction universelle qu’il détruirait par là même.

106. Contre la définition du but moral.

De tous côtés on entend maintenant dire que le but de la morale est quelque chose comme la conservation et l'encouragement de l'humanité ; mais c'est là vouloir une formule et rien de plus. Conservation *de* quoi ? faut-il demander avant tout, encouragement *à* quoi ? — N'a-t-on pas oublié l'essentiel dans la formule : la réponse à ce « de quoi », à cet « à quoi » ? Qu'en résulte-t-il pour la doctrine des devoirs de l'homme qui n'ait pas été fixé déjà tacitement et sans y penser ? Cette formule dit-elle suffisamment s'il faut voir à prolonger le plus l'existence de l'espèce humaine, ou à faire sortir autant que possible l'homme de l'animalité ? Combien différents devraient être dans les deux cas les moyens, c'est-à-dire la morale pratique ! En admettant que l'on veuille donner à l'humanité son plus grand bon sens, cela ne garantirait certes pas sa plus longue durée ! Ou bien, en admettant que l'on songe à son « plus grand bonheur », pour répondre à ce « de quoi », à cet « à quoi » : songe-t-on alors au plus haut degré de bonheur que quelques individus pourraient atteindre peu à peu ? Ou bien à un dernier eudémonisme moyen, indéfinissable, mais que tous pourraient atteindre ? Et pourquoi choisirait-on la moralité pour arriver à ce but ? La moralité n'a-t-elle pas, dans son ensemble, créé une telle source de déplaisir que l'on pourrait plutôt prétendre qu'avec chaque affinement de la moralité l'homme est devenu plus *mécontent* de lui-même, de son prochain et de son sort dans l'existence ? L'homme qui jusqu'à présent a été le plus moral n'a-t-il pas cru que le seul état de l'homme qui puisse se justifier vis-à-vis de la morale était *la plus profonde misère ?*

107. Notre droit à nos folies.

Comment doit-on agir ? Pourquoi doit-on agir ? – Pour les besoins prochains et quotidiens de l'individu il est facile de répondre à ces questions, mais plus on entre dans un domaine d'actions plus subtiles, plus étendu et plus important, plus le problème devient incertain et soumis à l'arbitraire. Cependant, il faut qu'ici précisément soit écarté l'arbitraire dans la décision ! — c'est ce qu'exige l'autorité de la morale : une crainte et un respect obscurs doivent guider l'homme sans retard dans ces actes dont il n'aperçoit pas *de suite* le but et les moyens ! Cette autorité de la morale lie la pensée, dans les choses où il pourrait être dangereux de penser *faux :* — c'est ainsi du moins que la morale a l'habitude de se justifier devant ses accusateurs. « *Faux* », cela veut dire ici « dangereux » —, mais dangereux pour qui ? Ce n'est généralement pas le danger de l'action que les promoteurs de la morale autoritaire ont en vue, mais leur danger *à eux*, la perte que pourraient subir leur puissance et leur influence, dès que le droit d'agir d'après la raison propre, grande ou petite, serait accordé à tous, follement et arbitrairement : car, pour leur propre compte, ils usent sans hésiter du droit à l'arbitraire et à la folie, — ils *commandent*, même quand les questions « comment dois-je agir, pourquoi dois-je agir ? » ne peuvent être résolues qu'avec peine et difficulté. Et si la *raison* de l'humanité grandit avec une si extraordinaire lenteur que l'on a pu nier parfois cette croissance pour toute la marche de l'humanité, à qui faut-il s'en prendre, si ce n'est à cette solennelle présence, je dirai même omniprésence, de commandements moraux qui ne permettent même pas à la question individuelle du « pourquoi » et du « comment » de se poser. Notre éducation

ne s’est-elle pas faite en vue d’évoquer en nous des *sentiments pathétiques*, de nous faire fuir dans l’obscurité, lorsque notre raison devrait garder toute sa clarté et tout son sang-froid ? Je veux dire dans toutes les circonstances élevées et importantes.

108. Quelques thèses.

À l’individu, *en tant* qu’il veut son bonheur, il ne faut pas donner de préceptes sur le chemin qui mène au bonheur : car le bonheur individuel jaillit de par des lois inconnues à tout le monde, il ne peut être qu’entravé et arrêté par des préceptes qui viennent du dehors. — Les préceptes que l’on appelle « moraux » sont en vérité dirigés contre les individus et ne veulent absolument pas le bonheur des individus. Ces préceptes se rapportent tout aussi peu « au bonheur et au bien de l’humanité » — car il est absolument impossible de donner à ces mots une signification précise et moins encore de s’en servir comme d’un fanal sur l’obscur océan des aspirations morales. — C’est un préjugé de croire que la moralité soit plus favorable au développement de la raison que l’immoralité. — C’est une erreur de croire que le *but inconscient* dans l’évolution de chaque être conscient (animal, homme, humanité, etc.) soit son « plus grand bonheur » : il y a, au contraire, sur toutes les échelles de l’évolution, un bonheur particulier et incomparable à atteindre, un bonheur qui n’est ni haut ni bas, mais précisément individuel. L’évolution ne veut pas le bonheur, elle veut l’évolution et rien de plus. — Ce n’est que si l’humanité avait un *but* universellement reconnu que l’on pourrait proposer des « impératifs », dans la façon d’agir : provisoirement un pareil but n’existe pas. Donc il ne faut pas mettre les prétentions de la morale en rapport avec l’humanité, c’est là de la déraison et de l’enfantillage. — Tout autre chose serait de *recommander* un but à l’humanité : ce but serait alors quelque chose qui *dépend de notre gré ;* en admettant qu’il convienne à l’humanité, elle pourrait alors *se donner* aussi une loi morale qui lui conviendrait. Mais jusqu’à présent la loi

morale devait être placée *au-dessus* de notre gré : proprement on ne voulait pas *se donner* cette loi, on voulait la *prendre* quelque part, la *découvrir, se laisser commander* par elle de quelque part.

109. L’empire sur soi-même, la modération et leurs derniers motifs.

Je ne trouve pas moins de six méthodes profondément différentes pour combattre la violence d’un instinct. Premièrement, on peut se dérober aux motifs de satisfaire un instinct, affaiblir et dessécher cet instinct en s’abstenant de le satisfaire pendant des périodes de plus en plus longues. Deuxièmement, on peut se faire une loi d’un ordre sévère et régulier dans l’assouvissement de ses appétits ; on les soumet ainsi à une règle, on enferme leur flux et leur reflux dans des limites stables, pour gagner les intervalles où ils ne gênent plus ; — en partant de là on pourra peut-être passer à la première méthode. Troisièmement, on peut s’abandonner, avec intention, à la satisfaction d’un instinct sauvage et effréné, jusqu’à en avoir le dégoût pour obtenir, par ce dégoût, une puissance sur l’instinct : en admettant toutefois que l’on ne fasse pas comme le cavalier qui, voulant éreinter son cheval, se casse le cou — ce qui est malheureusement la règle en de pareilles tentatives. Quatrièmement, il existe une pratique intellectuelle qui consiste à associer à l’idée de satisfaction une pensée pénible et cela avec tant d’intensité qu’avec un peu d’habitude l’idée de satisfaction devient chaque fois pénible elle aussi. (Par exemple lorsque le chrétien s’habitue à songer pendant la jouissance sexuelle, à la présence et au ricanement du diable, ou à l’enfer éternel pour un crime par vengeance, ou bien encore au mépris qu’il encourrait aux yeux des hommes qu’il vénère le plus, s’il commettait un vol. De même quelqu’un peut réprimer un violent désir de suicide qui lui est venu cent fois lorsqu’il songe à la désolation de ses parents et de ses amis

et aux reproches qu'ils se feront, et c'est ainsi qu'il arrive à se maintenir dans la vie : — car dès lors ces représentations se succèdent dans son esprit comme la cause et l'effet.) Il faut encore mentionner ici la fierté de l'homme qui se révolte, comme firent par exemple Byron et Napoléon, qui ressentirent comme une offense la prépondérance d'une passion sur la tenue et la règle générale de la raison : de là provient alors l'habitude et la joie de tyranniser l'instinct et de le broyer en quelque sorte. (« Je ne veux pas être l'esclave d'un appétit quelconque », — écrivait Byron dans son journal.) Cinquièmement : on entreprend une dislocation de ses forces accumulées en se contraignant à un travail quelconque, difficile et fatigant, ou bien en se soumettant avec intention à des attraits et des plaisirs nouveaux, afin de diriger ainsi, dans des voies nouvelles, les pensées et le jeu des forces physiques. Il en est de même lorsque l'on favorise temporairement un autre instinct, en lui donnant de nombreuses occasions de se satisfaire, pour le rendre dispensateur de cette force que dominerait, dans l'autre cas, l'instinct qui importune, par sa violence, et que l'on veut réfréner. Tel autre saura peut-être aussi contenir la passion qui voudrait agir en maître, en accordant à tous les autres instincts, qu'il connaît, un encouragement et une licence momentanée, pour qu'ils dévorent la nourriture que le tyran voudrait accaparer. Et enfin, sixièmement, celui qui supporte et trouve raisonnable d'affaiblir et de déprimer *toute* son organisation physique et psychique atteint naturellement de même le but d'affaiblir un seul instinct violent : comme fait par exemple celui qui affame sa sensualité et qui détruit, il est vrai, en même temps sa vigueur et souvent aussi sa raison, comme fait l'ascète. — Donc : éviter les occasions, implanter la règle dans l'instinct, créer la satiété et le dégoût de l'instinct, amener l'association d'une idée martyrisante (comme celle de la honte, des suites néfastes ou de la fierté offensée), ensuite la dislocation des forces et enfin l'affaiblissement et l'épuisement général, — ce sont là les six méthodes. Mais la *volonté* de combattre la violence d'un instinct est en dehors de notre puissance, tout

aussi bien que la méthode sur laquelle on tombe et le succès que l'on peut avoir dans l'application de cette méthode. Dans tout ce procès notre intellect n'est au contraire qu'instrument aveugle *d'un autre instinct* qui est le *rival* de l'instinct dont la violence nous tourmente, que ce soit le besoin de repos, ou la crainte de la honte et d'autres suites néfastes, ou bien encore l'amour. Donc, tandis que nous croyons nous plaindre de la violence d'un instinct, c'est au fond un instinct *qui se plaint d'un autre* instinct ; ce qui veut dire que la perception de la souffrance que nous cause une telle *violence* a pour condition un autre instinct tout aussi violent, ou plus violent encore et qu'une *lutte* se prépare où notre intellect est forcé de prendre parti.

110. Ce qui s’oppose.

On peut observer sur soi le procès suivant et je voudrais qu’il fût observé et confirmé souvent. Il se forme en nous le flair d’une espèce de *plaisir* que nous ne connaissions pas encore, d’où il naît en nous un nouveau *désir*. Il s’agit maintenant de savoir ce qui *s’oppose* à ce désir : si ce sont des choses et des égards d’espèce commune, et aussi des hommes que nous estimons peu, — le but du nouveau désir prendra l’apparence d’un sentiment « noble, bon, louable, digne de sacrifice », toutes les dispositions morales héréditaires s’y glisseront, et le but deviendra un but moral — et maintenant nous ne croyons plus aspirer à un plaisir, mais à une moralité : ce qui augmente beaucoup l’assurance de notre aspiration.

111. Aux admirateurs de l’objectivité.

Celui qui, comme enfant, a remarqué chez les parents et connaissances au milieu desquels il a grandi des sentiments multiples et violents, mais peu de jugements subtils et de penchants vers la justice intellectuelle, celui donc qui a usé sa meilleure force et son temps le plus précieux à imiter des sentiments : celui-là remarque sur lui-même, lorsqu’il a atteint l’âge d’homme, que toute chose nouvelle, tout homme nouveau, suscitent immédiatement en lui de la sympathie ou de l’aversion, ou encore de l’envie et du mépris ; sous l’empire de cette expérience qu’il est impuissant à secouer, il admire la *neutralité des sentiments*, l’« objectivité », comme une chose extraordinaire, presque géniale et d’une rare moralité, et il ne veut pas admettre que cette neutralité, elle aussi, n’est que le produit *de l’éducation et de l’habitude*.

112. Pour l’histoire naturelle du devoir et du droit.

Nos devoirs — ce sont les droits que les autres ont sur nous. Comment les ont-ils acquis ? Par le fait qu’ils nous considérèrent comme capables de conclure des engagements et de les tenir, qu’ils nous tinrent pour leurs égaux et leurs semblables, qu’en conséquence ils nous ont confié quelque chose, ils nous ont éduqués, instruits et soutenus. Nous remplissons notre devoir — c’est-à-dire que nous justifions cette idée de notre puissance, l’idée qui nous a valu tout le bien que l’on nous fait, nous rendons dans la mesure où l’on nous a donné. C’est donc notre fierté qui nous ordonne de faire notre devoir, — nous voulons rétablir notre autonomie, en opposant à ce que d’autres firent pour nous quelque chose que nous faisons pour eux, — car les autres ont empiété sur l’étendue de notre pouvoir et y laisseraient la main d’une façon durable, si par le « devoir » nous n’usions de représailles, c’est-à-dire si nous n’empiétions sur leur pouvoir à eux. Ce n’est que sur ce qui est en notre pouvoir que les droits des autres peuvent se rapporter ; ce serait déraisonnable de quelqu’un de nous demander quelque chose qui ne nous appartînt pas. Il faudrait dire plus exactement : seulement sur ce qu’ils croient être en notre pouvoir, en admettant que ce soit la même chose que ce que nous considérons nous-mêmes comme étant en notre pouvoir. La même erreur pourrait facilement se produire des deux côtés. Le sentiment du devoir exige que nous ayons sur l’étendue de notre pouvoir la même *croyance* que les autres ; c’est-à-dire que nous *puissions* promettre certaines choses, nous engager à les faire (« libre-arbitre »). — Mes droits : c’est

là cette partie de mon pouvoir que les autres m'ont non seulement concédée, mais qu'ils veulent aussi maintenir pour moi. Comment y arrivent-ils ? D'une part, par leur sagesse, leur crainte et leur circonspection : soit qu'ils attendent de nous quelque chose de semblable (la protection de leurs droits), soit qu'ils considèrent une lutte avec nous comme dangereuse et inopportune, soit qu'ils voient dans chaque amoindrissement de notre force un désavantage pour eux-mêmes, puisque dans ce cas nous serions inaptes à une alliance avec eux contre une troisième puissance ennemie. D'autre part, par des donations et des cessions. Dans ce cas les autres ont suffisamment de pouvoir pour être à même d'en abandonner et pour pouvoir se porter garants de donation : ou bien il faut admettre un certain sentiment du pouvoir chez celui qui se laisse gratifier. C'est ainsi que se forment les droits : des degrés de pouvoir reconnus et garantis. Si des rapports de pouvoirs se déplacent d'une façon importante, des droits disparaissent et il s'en forme d'autres, — c'est ce que démontre le droit des peuples dans son va-et-vient incessant. Si notre pouvoir diminue beaucoup, le sentiment de ceux qui garantissaient jusqu'à présent notre droit se transforme : ils pèsent les raisons qu'ils avaient à nous accorder notre ancienne possession. Si cet examen n'est pas en notre faveur, ils nient dorénavant « nos droits ». De même, si notre pouvoir augmente d'une façon considérable, le sentiment de ceux qui le reconnaissaient jusqu'à présent et dont nous n'avons plus besoin se transforme : ils essayeront bien de réduire ce pouvoir à sa dimension première, ils voudront s'occuper de nos affaires en s'appuyant sur leur devoir, — mais ce ne sont là que paroles inutiles. Partout où *règne le droit* on maintient un état et un certain degré de pouvoir, on repousse toute augmentation et toute diminution. Le droit des autres est une concession de notre sentiment du pouvoir, au sentiment du pouvoir des autres. Quand notre pouvoir se montre profondément ébranlé et brisé, nos droits cessent : par contre, quand nous sommes devenus beaucoup plus puissants, les droits des autres cessent pour nous d'être ce qu'ils ont été jusqu'à présent. — L'« homme

équitable » a donc besoin sans cesse du toucher subtil d’une balance pour évaluer les degrés de pouvoir et de droit qui, avec la vanité des choses humaines, ne resteront en équilibre que très peu de temps et ne feront que descendre ou monter : — être équitable est donc difficile et exige beaucoup d’expérience, de la bonne volonté et énormément d’*esprit*.

113. L’aspiration à la distinction.

Celui qui aspire à la distinction a sans cesse l’œil sur le prochain et veut savoir quels sont les sentiments de celui-ci : mais la sympathie et l’abandon dont ce penchant a besoin pour se satisfaire sont bien éloignés d’être inspirés par l’innocence, la compassion ou la bienveillance. On veut au contraire percevoir ou deviner de quelle façon le prochain *souffre* intérieurement ou extérieurement à notre aspect, comment il perd sa puissance sur lui-même et cède à l’impression que notre main ou notre aspect fait sur lui ; et quand même celui qui aspire à la distinction ferait ou voudrait faire une impression joyeuse, exaltante ou rassérénante, il ne jouirait cependant pas de ce succès en tant qu’il réjouirait, exalterait ou rassérénerait le prochain, mais en tant qu’il laisserait son *empreinte* dans l’âme de celui-ci, qu’il en changerait la forme et la dominerait selon sa volonté. L’aspiration à la distinction c’est l’aspiration à subjuguer le prochain, ne fût-ce que d’une façon indirecte, rien que par le sentiment ou même seulement en rêve. Il y a une longue série de degrés dans cette secrète volonté d’asservir, et pour en épuiser la nomenclature il faudrait presque écrire une histoire de la civilisation, depuis la première barbarie grimaçante jusqu’à la grimace du raffinement et de l’idéalité maladive. L’aspiration à la distinction procure successivement *au prochain* — pour désigner par leurs noms quelques degrés de cette longue échelle : d’abord la torture, puis des coups, puis de l’épouvante, puis de l’étonnement angoissé, puis de la surprise, puis de l’envie, puis de l’admiration, puis de l’édification, puis du plaisir, puis de la joie, puis des rires, puis des railleries, puis des ricanements, puis des insultes, puis des coups donnés, puis

des tortures infligées : — là, au bout de l'échelle, se trouvent placés l'*ascète* et le martyr ; il éprouve la plus grande jouissance, justement par suite de son aspiration à la distinction, à subir lui-même ce que son opposé sur le premier degré de l'échelle, le *barbare*, fait souffrir à l'autre, devant qui il veut se distinguer. Le triomphe de l'ascète sur lui-même, son œil dirigé vers l'intérieur, apercevant l'homme dédoublé en un être souffrant et un spectateur et qui, dès lors, ne regarde plus le monde extérieur que pour y ramasser, en quelque sorte, du bois pour son propre bûcher, cette dernière tragédie de l'instinct de distinction, où il ne reste plus qu'une seule personne qui se carbonise en elle-même, — c'est là le digne dénouement qui complète les origines : dans les deux cas un indicible bonheur à l'*aspect des tortures !* En effet, le bonheur considéré comme sentiment de puissance développé à l'extrême ne s'est peut-être jamais rencontré sur la terre d'une façon aussi intense que dans l'âme des ascètes superstitieux. Les Brahmanes expriment cela dans l'histoire du roi Viçvamitra qui puisa dans les *exercices de pénitence* de mille années une telle force qu'il entreprit de construire un nouveau *ciel*. Je crois que, dans toute cette catégorie d'événements intérieurs, nous sommes maintenant de grossiers novices et de tâtonnants devineurs d'énigmes ; il y a quatre mille ans on était mieux au fait de cette maudite subtilisation de la jouissance de soi. La création du monde fut peut-être alors figurée par un rêveur hindou comme une opération ascétique qu'un dieu entreprend sur lui-même. Peut-être ce dieu voulut-il s'enfermer dans la nature mobile comme dans un instrument de torture, pour sentir ainsi doublées sa félicité et sa puissance ! Et, en admettant que ce fût même un dieu d'amour : quelle jouissance pour lui de créer des hommes *souffrants*, de souffrir très divinement et surhumainement à l'aspect des continuelles tortures de ceux-ci et de se tyranniser ainsi lui-même ! Plus encore, en admettant que ce Dieu soit non seulement un Dieu d'amour, mais encore un Dieu de sainteté et d'innocence : se doute-t-on du délire qu'éprouve cet ascète divin, lorsqu'il crée le péché, et les pécheurs, et la damnation éternelle, et encore

sous son ciel, au pied de son trône, une demeure énorme de tortures éternelles, d'éternels gémissements ! — Il n'est pas tout à fait impossible que l'âme d'un saint Paul, d'un Dante, d'un Calvin et de leurs semblables, n'ait une fois pénétré dans les terrifiants mystères d'une telle volupté de la puissance ; — en regard de semblables états d'âme on peut se demander si le mouvement circulaire dans l'aspiration à la distinction est véritablement revenu à son point de départ, si, avec l'ascète, il a atteint sa dernière extrémité. Ce cercle ne pourrait-il pas être parcouru pour la seconde fois en maintenant l'idée fondamentale de l'ascète et en même temps du dieu compatissant ? Je veux dire : faire mal aux autres pour se faire mal *à soi-même* et pour triompher ainsi de soi et de sa compassion, pour jouir de l'extrême volupté de la puissance ! — Pardonnez ces digressions qui se présentent à mon esprit tandis que je songe à toutes les possibilités sur le vaste champ des débauches psychiques auxquelles s'est livré le désir de puissance.

114. La connaissance de celui qui souffre.

La condition des hommes malades que leur souffrance torture longtemps et horriblement et dont, malgré cela, la raison ne se trouble point, n’est pas sans valeur pour la connaissance, — abstraction faite des bienfaits intellectuels que toute profonde solitude, toute libération soudaine et permise des devoirs et des habitudes apportent avec elles. Celui qui souffre profondément, enfermé en quelque sorte dans sa souffrance, jette un regard glacial *au-dehors*, sur les choses : tous ces petits enchantements mensongers où se meuvent généralement les choses, lorsque le regard de l’homme bien-portant s’y arrête, ont disparu pour lui : il s’aperçoit lui-même couché devant lui, sans éclat et sans couleurs. Pour le cas où il aurait vécu jusque-là dans une espèce de rêverie dangereuse : ce suprême désenchantement par la douleur sera le moyen pour l’en tirer, et peut-être est-ce le seul moyen. (Il est possible qu’il en advint ainsi du fondateur du christianisme suspendu à la croix, car les paroles les plus amères qui furent jamais prononcées « mon Dieu, pourquoi m’as-tu abandonné ! » contiennent, lorsqu’on les interprète dans toute leur profondeur, comme on en a le droit, le témoignage d’une complète désillusion, de la plus grande clairvoyance sur le mirage de la vie ; au moment de la souffrance suprême, le Christ devint clairvoyant sur lui-même, tout comme le fut aussi, ainsi que le conte le poète, ce pauvre Don Quichotte mourant.) La formidable tension de l’intellect qui veut s’opposer à la douleur illumine dès lors tout ce qu’il regarde d’une lumière nouvelle : et l’indicible charme que prêtent tous les nouveaux éclairages est souvent assez puissant pour résister à toutes les séductions du suicide et pour faire paraître très désirable à

celui qui souffre la continuation de la vie. Il songe avec mépris au monde vague, chaud et confortable où l'homme bien-portant séjourne sans scrupule ; il songe avec mépris aux illusions les plus nobles et les plus chéries, où jadis il se jouait de lui-même ; c'est pour lui une véritable jouissance d'évoquer ce mépris comme s'il venait des profondeurs de l'enfer et d'infliger ainsi à l'âme les plus amères souffrances : c'est par ce contrepoids qu'il tient tête à la souffrance physique, — il sent que maintenant ce contrepoids est nécessaire ! Avec une épouvantable clairvoyance au sujet de sa propre nature, il s'écrie : « Sois une fois ton propre accusateur et ton propre bourreau, prends ta souffrance comme une punition que tu t'es infligée à toi-même ! Jouis de ta supériorité en tant que juge ; mieux encore : jouis de ton bon plaisir, de ton arbitraire tyrannie ! Élève-toi au-dessus de ta vie, comme au-dessus de ta souffrance, regarde au fond des raisons et des déraisons ! » Notre fierté se révolte comme jamais elle n'a fait : elle éprouve une séduction incomparable à défendre la vie contre un tyran tel que la souffrance et contre toutes les insinuations de ce tyran qui voudrait nous pousser à rendre témoignage contre la vie, — à *représenter la vie* justement en face du tyran. Dans cet état on se défend avec amertume contre toute espèce de pessimisme, pour que celui-ci n'apparaisse pas comme une *conséquence* de notre état et qu'il ne nous humilie pas en notre qualité de vaincus. Jamais non plus la tentation d'être juste dans nos jugements n'est plus grande que maintenant, car maintenant la justice est un triomphe sur nous-mêmes et sur l'état le plus irritable que l'on puisse imaginer, un état qui excuserait tout jugement injuste ; — mais nous ne voulons pas être excusés, nous voulons montrer maintenant que nous pouvons être « sans tache ». Nous passons par de véritables crises d'orgueil. — Et maintenant survient la première aurore de l'adoucissement, de la guérison — c'est presque son premier effet que nous défendions contre la prépondérance de notre orgueil : — nous nous appelons niais et vaniteux, — comme s'il nous était arrivé quelque chose d'unique ! Nous humilions sans reconnaissance la fierté toute-puissante qui nous fit supporter

la douleur, et nous réclamons avec violence un antidote contre la fierté : nous voulons devenir étrangers à nous-mêmes et être dégagés de notre personne, après que trop longtemps la douleur nous avait rendus *personnels* avec violence. « Loin de nous cette fierté, nous écrions-nous, elle était une maladie et une crise de plus ! » Nous regardons de nouveau les hommes et la nature — avec un œil de désir : nous nous souvenons, en souriant avec tristesse, que nous avons maintenant, à leur sujet, certaines idées nouvelles et différentes de celles d'autrefois, qu'un voile est tombé. — Mais nous sommes réconfortés de revoir les *lumières tempérées de la vie*, et de sortir de ce jour terriblement cru, sous lequel, lorsque nous souffrions, nous voyions les choses, nous regardions à travers les choses. Nous ne nous mettons pas en colère si la magie de la santé recommence son jeu, — nous contemplons ce spectacle comme si nous étions transformés, bienveillants et fatigués encore. Dans cet état on ne peut pas entendre de musique sans pleurer. —

115. Ce que l’on appelle le « moi ».

Le langage et les préjugés sur quoi s’édifie le langage forment souvent obstacle à l’approfondissement des phénomènes intérieurs et des instincts : par le fait qu’il n’existe de mots que pour les degrés *superlatifs* de ces phénomènes et de ces instincts. — Or nous sommes habitués à ne plus observer exactement dès que les mots nous manquent, puisqu’il est alors pénible de penser avec précision ; on allait même autrefois jusqu’à décréter involontairement que là où cesse le règne des mots, cesse aussi le règne de l’existence. Colère, haine, amour, pitié, désir, connaissance, joie, douleur, — ce ne sont là que des noms pour des conditions extrêmes ; les degrés plus pondérés, plus moyens nous échappent, plus encore les degrés inférieurs, sans cesse en jeu, et c’est pourtant eux qui tissent la toile de notre caractère et de notre destinée. Il arrive souvent que ces explosions extrêmes — et le plaisir ou le déplaisir les plus médiocres, dont nous sommes *conscients*, soit en mangeant un mets, soit en écoutant un son, constituent peut-être encore, selon une évaluation exacte, des explosions extrêmes — déchirent la toile et forment alors des exceptions violentes, le plus souvent par suite de surrections : — et combien, comme telles, peuvent-elles induire l’observateur en erreur ! Tout comme elles trompent, d’ailleurs, l’homme actif. Tous, *tant que nous sommes*, nous ne sommes pas ce que nous paraissons être selon les conditions en vue desquelles nous avons seuls la conscience et les paroles — et, par conséquent, le blâme et la louange ; nous nous *méconnaissons* d’après ces explosions grossières qui nous sont seules connues, nous tirons des conclusions d’après une matière où les exceptions l’emportent sur la règle, nous nous

trompons en lisant ce grimoire de notre moi, clair en apparence. Cependant, *l'opinion que nous avons de nous-mêmes*, cette opinion que nous nous sommes formée par cette fausse voie, ce que l'on appelle le « moi », travaille dès lors à former notre caractère et notre destinée. —

116. Le monde inconnu du « sujet ».

Ce qui est si difficile à comprendre pour les hommes, c’est leur ignorance au sujet d’eux-mêmes, depuis les temps les plus reculés jusqu’à nos jours ! Non seulement au sujet du bien et du mal, mais encore au sujet de choses bien plus importantes. Conformément à une illusion ancienne on se figure toujours que l’on sait exactement comment *s’effectue l’action humaine* dans chaque cas particulier. Non seulement « Dieu qui voit au fond du cœur », non seulement l’homme qui agit et qui réfléchit à son action, — mais encore n’importe quelle autre personne ne doute pas qu’elle ne comprenne le phénomène de l’action chez toute autre personne. « Je sais ce que je veux, ce que j’ai fait, je suis libre et responsable de mon acte, je rends les autres responsables de ce qu’ils font, je puis nommer par leur nom toutes les possibilités morales, tous les mouvements intérieurs qui précèdent un acte ; quelle que soit la façon dont vous agissez, — je m’y comprends moi-même et je vous y comprends tous ! » – C’est ainsi que tout le monde pensait autrefois, c’est ainsi que pense encore presque tout le monde. Socrate et Platon qui, en cette matière, furent de grands sceptiques et d’admirables novateurs, furent cependant innocemment crédules pour ce qui en est de ce préjugé néfaste, de cette profonde erreur, qui prétend que « le juste entendement doit être suivi forcément par l’action juste ». — Avec ce principe ils étaient toujours les héritiers de la folie et de la présomption universelles qui prétendent que l’on connaît l’essence d’une action. « Ce serait affreux, si la compréhension de l’essence d’un acte véritable n’était pas suivie par cet acte véritable », — c’est là la seule façon dont ces grands hommes jugèrent nécessaire de démontrer cette idée, le contraire leur

semblait inimaginable et fou — et pourtant ce contraire répond à la réalité toute nue, démontrée quotidiennement et à toute heure, de toute éternité. N'est-ce pas là précisément la vérité « terrible » que ce que l'on peut savoir d'un acte ne suffit *jamais* pour l'accomplir, que le passage qui va de l'entendement à l'acte n'a été établi jusqu'à présent dans aucun cas ? Les actions ne sont *jamais* ce qu'elles nous paraissent être ! Nous avons eu tant de peine à apprendre que les choses extérieures ne sont pas telles qu'elles nous paraissent — eh bien ! il en est de même du monde intérieur ! Les actes sont en réalité « quelque chose d'autre », — nous ne pouvons pas en dire davantage : et tous les actes sont essentiellement inconnus. Le contraire est et demeure la croyance habituelle ; nous avons contre nous le plus ancien réalisme ; jusqu'à présent l'humanité pensait : « Une action est telle qu'elle nous paraît être. » (En relisant ces paroles il me vient en mémoire un très expressif passage de Schopenhauer que je veux citer pour démontrer que, lui aussi, était encore resté accroché sans aucune espèce de scrupule à ce réalisme moral : « En réalité, chacun de nous est un juge moral, compétent et parfait, connaissant exactement le bien et le mal, sanctifié en aimant le bien et en détestant le mal, — chacun est tout cela, tant que ce ne sont pas ses propres actes, mais des actes étrangers qui sont en cause, et qu'il peut se contenter d'approuver ou de désapprouver, tandis que le poids de l'exécution est porté par des épaules étrangères. Chacun peut, par conséquent, tenir comme confesseur la place de Dieu. »)

117. En prison.

Mon œil, qu’il soit perçant ou qu’il soit faible, ne voit qu’à une certaine distance. Je vis et j’agis dans cet espace, cette ligne d’horizon est ma plus proche destinée, grande ou petite, à laquelle je ne puis échapper. Autour de chaque être s’étend ainsi un cercle concentrique qui lui est particulier. De même notre oreille nous enferme dans un petit espace, de même notre sens du toucher. C’est d’après ces horizons, où nos sens enferment chacun de nous, comme dans les murs d’une prison, que nous mesurons le monde, en disant que telle chose est près, telle autre loin, telle chose grande, telle autre petite, telle chose dure et telle autre molle : nous appelons « sensation » cette façon de mesurer, — et tout cela est erreur en soi ! D’après le nombre des événements et des émotions qui sont, en moyenne, possibles pour nous, dans un espace de temps donné, on mesure sa vie, on la dit courte ou longue, riche ou pauvre, remplie ou vide : et d’après la moyenne de la vie humaine, on mesure celle de tous les autres êtres, — et tout cela, tout cela est erreur en soi ! Si nous avions un œil cent fois plus perçant pour les choses proches, l’homme nous semblerait énorme ; on pourrait même imaginer des organes au moyen desquels l’homme nous apparaîtrait incommensurable. D’autre part, certains organes pourraient être conformés de façon à réduire et à rétrécir des systèmes solaires tout entiers, pour les rendre pareils à une seule cellule : et pour des êtres de l’ordre inverse une seule cellule du corps humain pourrait apparaître, dans sa construction, son mouvement et son harmonie, tel un système solaire. Les habitudes de nos sens nous ont enveloppés dans un tissu de sensations mensongères qui sont, à leur tour, la base de tous nos jugements et de notre « entendement », — il n’y a

absolument pas d’issue, pas d’échappatoire, pas de sentier détourné vers le monde réel ! Nous sommes dans notre toile comme des araignées, et quoi que nous puissions y prendre, ce ne sera toujours que ce qui se *laissera* prendre à *notre* toile.

118. Qu’est-ce donc que notre prochain ?

Qu’est-ce donc que nous considérons chez notre prochain comme ses limites, je veux dire ce par quoi il met en quelque sorte son empreinte sur nous ? Tout ce que nous comprenons de lui ce sont les *changements* qui ont lieu *sur notre personne* et dont il est la cause — ce que nous savons de lui ressemble à un espace creux *modelé*. Nous lui prêtons les sentiments que ses actes provoquent en nous et nous lui donnons ainsi le reflet d’un faux positif. Nous le formons d’après la connaissance que nous avons de nous-mêmes, pour en faire un satellite de notre propre système : et lorsqu’il s’éclaire ou s’obscurcit pour nous et que c’est nous, dans les deux cas, qui en sommes la cause dernière, — nous nous figurons cependant le contraire ! Monde de fantômes où nous vivons ! Monde renversé, tourné à rebours et vide, et que pourtant nous voyons comme en rêve sous un aspect *droit et plein !*

119. Vivre et inventer.

Quel que soit le degré que quelqu'un puisse atteindre dans la connaissance de soi, rien ne peut être plus incomplet que l'image qu'il se fait des *instincts* qui constituent son individu. À peine s'il sait nommer par leurs noms les instincts les plus grossiers : leur nombre et leur force, leur flux et leur reflux, leur jeu réciproque, et avant tout les lois de leur *nutrition* lui demeurent complètement inconnus. Cette nutrition devient donc une œuvre du hasard : les événements quotidiens de notre vie jettent leur proie tantôt à tel instinct, tantôt à tel autre ; il les saisit avidement, mais le va-et-vient de ces événements se trouve en dehors de toute corrélation raisonnable avec les besoins nutritifs de l'ensemble des instincts : en sorte qu'il arrivera toujours deux choses — les uns dépériront et mourront d'inanition, les autres seront gavés de nourriture. Chaque moment de notre vie fait croître quelques bras du polype de notre être et en fait se dessécher quelques autres, selon la nourriture que le moment porte ou ne porte pas en lui. À ce point de vue, toutes nos expériences sont des aliments, mais répandus d'une main aveugle, ignorant celui qui a faim et celui qui est déjà rassasié. Par suite de cette nutrition de chaque partie, laissée au hasard, l'état du polype, dans son développement complet, sera quelque chose d'aussi fortuit que l'a été son développement. Pour parler plus exactement : en admettant qu'un instinct se trouve au point où il demande à être satisfait — ou à exercer sa force, ou à la satisfaire, ou à remplir un vide — tout cela est dit au figuré — : il examinera chaque événement du jour pour savoir comment il peut l'utiliser, en vue de remplir son but ; quelle que soit la condition où se trouve l'homme, qu'il marche ou qu'il se

repose, qu'il lise ou qu'il parle, qu'il se fâche ou qu'il lutte, ou qu'il jubile, l'instinct altéré tâte en quelque sorte chacune de ces conditions, et, dans la plupart des cas, il ne trouvera rien à son goût, il faut alors qu'il attende et qu'il continue à avoir soif : encore un moment et il s'affaiblira, et, au bout de quelques jours ou de quelques mois, s'il n'est pas satisfait, il desséchera comme une plante sans pluie. Peut-être cette cruauté du hasard apparaîtrait-elle sous des couleurs plus vives encore si tous les instincts demandaient à être satisfaits aussi foncièrement que la *faim* qui ne se contente pas d'*aliments vus en rêve ;* mais la plupart des instincts, surtout ceux que l'on appelle moraux, *en sont précisément là*, — s'il est permis de supposer que nos *rêves* servent à *compenser*, en une certaine mesure, l'absence accidentelle de « nourritures » pendant le jour. Pourquoi le rêve d'hier était-il plein de tendresses et de larmes, celui d'avant-hier plaisant et présomptueux, tel autre, plus ancien encore, aventureux et plein de recherches inquiètes ? D'où vient que dans ce rêve je jouis des indescriptibles beautés de la musique, d'où vient que dans cet autre je plane et je m'élève, avec la volupté de l'aigle, jusqu'aux cimes les plus lointaines ? Ces imaginations, où se déchargent et se donnent jeu nos instincts de tendresse, ou de raillerie ou d'excentricité, nos désirs de musique et de sommets — et chacun aura sous la main des exemples plus frappants encore —, sont les interprétations de nos excitations nerveuses pendant le sommeil, des interprétations *très libres*, très arbitraires de la circulation du sang, du travail des intestins, de la pression des bras et de la couverture, du son des cloches d'une église, du bruit d'une girouette, des pas des noctambules et d'autres choses du même genre. Si ce texte qui, en général, demeure le même pour une nuit comme pour l'autre, reçoit des commentaires variés au point que la raison créatrice *imagine* hier ou aujourd'hui des *causes* si différentes pour les mêmes excitations nerveuses : cela tient au fait que le souffleur de cette raison fut différent aujourd'hui de ce qu'il a été hier, — un autre *instinct* voulut se satisfaire, se manifester, s'exercer, se soulager, se décharger, — c'est cet instinct-là qui atteignait son

flot et hier c'en était un autre. — La vie de veille ne possède pas la même *liberté* d'interprétation que la vie de rêve, elle est moins poétique, moins effrénée, — mais me faut-il ajouter que nos instincts en état de veille ne font également pas autre chose que d'interpréter les excitations nerveuses et d'en fixer les « causes » selon leurs besoins ? qu'entre l'état de veille et le rêve il n'y a pas de différence *essentielle ?* que, même dans la comparaison de degrés de culture très différents, la liberté d'interprétation éveillée sur l'un de ces degrés ne le cède en rien à la liberté d'interprétation en rêve de l'autre ? que nos évaluations et nos jugements moraux ne sont que des images et des fantaisies, cachant un processus physiologique inconnu à nous, une espèce de langage convenu pour désigner certaines irritations nerveuses ? que tout ce que nous appelons conscience n'est en somme que le commentaire plus ou moins fantaisiste d'un texte inconnu, peut-être inconnaissable, mais pressenti ? Que l'on se remette en mémoire un petit fait quelconque. Admettons que nous nous apercevions un jour, tandis que nous traversons la place publique, que quelqu'un se moque de nous : selon que tel ou tel instinct a atteint en nous son point culminant, cet événement aura pour nous telle ou telle signification, — et selon l'espèce d'homme que nous sommes, ce sera un événement tout différent. Un tel l'accueillera comme une goutte de pluie, tel autre le secouera loin de lui comme un insecte ; l'un y cherchera un motif de querelle, l'autre examinera ses vêtements pour voir s'ils prêtent à rire, tel autre encore songera, comme conséquence, au ridicule en soi ; enfin il y en aura peut-être un qui se réjouira d'avoir involontairement contribué à ajouter un rayon de soleil à la joie du monde — et, dans chacun de ces cas, un instinct trouvera à se satisfaire, que ce soit celui du dépit, de la combativité, de la méditation ou de la bienveillance. Cet instinct, quel qu'il soit, s'est emparé de l'incident comme d'un butin ; pourquoi justement celui-là ? Puisqu'il était à l'affût, avide et affamé. — Dernièrement, à onze heures du matin, un homme s'est affaissé droit devant moi, comme frappé de la foudre ; toutes les femmes du voisinage se mirent à pousser

des cris ; moi-même je le remis sur pied et j'attendis auprès de lui que la parole lui revînt, — pendant ce temps aucun muscle de mon visage ne bougea et je ne fus pris d'aucun sentiment, ni de crainte ni de pitié, je fis simplement ce qu'il y avait à faire de plus pressant et de plus raisonnable, puis je m'en allai froidement. En admettant que l'on m'ait annoncé la veille que le lendemain à onze heures quelqu'un tomberait ainsi devant mes pieds, j'aurais souffert les tortures les plus variées, je n'aurais pas dormi de toute la nuit, et au moment décisif je serais peut-être devenu semblable à cet homme au lieu de le secourir. Car dans l'intervalle tous les instincts imaginables auraient *eu le temps* de se figurer et de commenter le fait divers. — Que sont donc les événements de notre vie ? Bien *plus* ce que nous y mettons que ce qui s'y trouve ! Ou bien faudrait-il même dire : ils sont vides par eux-mêmes ? Vivre, c'est inventer ? —

120. Pour tranquilliser le sceptique.

« Je ne sais absolument pas ce que je *fais !* Je ne sais absolument pas ce que je *dois faire !* » — Tu as raison, mais n’aie à ce sujet aucun doute : *c’est toi que l’on fait !* Dans chaque moment de ta vie ! L’humanité a, de tous temps, confondu l’actif et le passif, ce fut là son éternelle faute de grammaire.

121. « Effet et cause ! ».

Sur ce miroir — et notre intellect est un miroir — il se passe quelque chose qui manifeste de la régularité, une chose déterminée suit chaque fois une autre chose déterminée, — c’est ce que nous appelons, lorsque nous nous en apercevons, et que nous voulons lui donner un nom, cause et effet — insensés que nous sommes ! Comme si, dans ce cas, nous avions compris quelque chose, pu comprendre quelque chose ! Or, nous n’avons rien vu que les *images* des « effets » et des « causes » ! Et c’est précisément cette vision en images qui rend impossible de voir des liens essentiels tels qu’en comporte une succession !

122. Les causes finales dans la nature.

Celui qui, savant impartial, recherche l’histoire de l’œil et de ses formes chez les êtres inférieurs, pour montrer le lent développement de l’organe visuel, arrivera forcément à la conclusion énorme que, dans la formation de l’œil, la vue n’a *pas* été le but, qu’elle s’est au contraire manifestée lorsque *le hasard* eut constitué l’appareil. Un seul de ces exemples et les « causes finales » nous tombent des yeux comme des écailles !

123. Raison.

Comment la raison est-elle venue dans le monde ? D’une façon raisonnable, comme de juste — par le hasard. Il faudra deviner ce hasard comme une énigme.

124. Qu’est-ce que vouloir ?

Nous rions de celui qui passe le seuil de sa porte au moment où le soleil passe le seuil de la sienne et qui dit : « *Je veux* que le soleil se lève. » Et de celui qui ne peut pas arrêter une roue et qui dit : « *Je veux* qu’elle roule. » Et de celui qui est terrassé dans une lutte et qui dit : « Me voici couché là, mais *je veux* être couché là ! » Mais, en dépit des plaisanteries, agissons-nous jamais autrement que l’un de ces trois, lorsque nous employons le mot : « *Je veux* » ?

125. Du « royaume de la liberté ».

Nous pouvons imaginer beaucoup plus de choses que nous ne pouvons en faire et en vivre, — ce qui veut dire que notre pensée est superficielle et satisfaite de la surface, elle ne s’aperçoit même pas de cette surface. Si notre intellect était *développé* sévèrement, d’après la mesure de notre force, et de l’exercice que nous avons de notre force, nous érigerions en premier principe de notre réflexion que nous ne pouvons comprendre que ce que nous pouvons *faire*, — si d’une façon générale il existe une compréhension. L’homme qui a soif est privé d’eau, mais son esprit lui présente sans cesse devant les yeux l’image de l’eau, comme si rien n’était plus facile que de s’en procurer. — La qualité superficielle et facile à contenter de l’intellect ne peut pas comprendre l’existence d’un besoin véritable et se sent supérieure : elle est fière de pouvoir davantage, de courir plus vite, d’être en un instant presque au but, — et ainsi le royaume des idées, par contraste avec le royaume de l’action, du vouloir et du « vivre », apparaît comme le *royaume de la liberté :* tandis que, comme je l’ai dit, il n’est que le royaume de la superficie et de la sobriété.

126. L’oubli.

Il n’est pas encore démontré que l’oubli existe ; tout ce que nous savons c’est qu’il n’est pas en notre pouvoir de nous ressouvenir. Nous avons placé provisoirement, dans cette lacune de notre pouvoir, le mot oubli : comme si c’était là un pouvoir de plus dans le registre. Mais, en fin de compte, qu’est-ce qui est en notre pouvoir ! — Si ce mot se trouve dans une lacune de notre puissance, les autres mots ne se trouveraient-ils pas dans une autre lacune que laisse la *science* que nous possédons au sujet *de notre pouvoir ?*

127. En vue d’un but.

De tous les actes humains on comprend certainement le moins bien ceux qui se font en vue d’un but, parce qu’ils ont toujours été regardés comme les plus intelligibles et que, pour notre entendement, ils sont les plus habituels. Les grands problèmes gisent dans la rue.

128. Le rêve et la responsabilité.

Vous voulez être responsables de toutes choses ! Excepté de vos rêves ! Quelle misérable faiblesse, quel manque de courage logique ! Rien ne vous appartient *plus* en propre que vos rêves ! Rien n’est davantage *votre* œuvre ! Sujet, forme, durée, acteur, spectateur, — dans ces comédies vous êtes tout vous-mêmes ! Et c’est là justement que vous avez peur et que vous avez honte de vous-mêmes. Œdipe déjà, le sage Œdipe, s’entendait à puiser une consolation dans l’idée que nous n’en pouvons rien, si nous rêvons telle ou telle chose ! J’en conclus que la grande majorité des hommes doit avoir à se reprocher des rêves épouvantables. S’il en était autrement, combien aurait-on exploité sa poésie nocturne en faveur de l’orgueil de l’homme ! — Me faut-il ajouter que le sage Œdipe avait raison, que nous ne sommes vraiment pas responsables de nos rêves, — mais pas davantage de notre état de veille, et que la doctrine du libre arbitre a son père et sa mère dans la fierté et dans le sentiment de puissance de l’homme ? Je dis cela peut-être trop souvent : mais ce n’est pas une raison pour que ce soit un mensonge.

129. La prétendue lutte des motifs.

On parle de la « lutte des motifs », mais on désigne ainsi une lutte qui n’est *pas* la lutte des motifs. Je veux dire que, dans notre conscience délibérative, avant une action, se présentent les *conséquences* d’actions différentes que nous croyons pouvoir exécuter toutes, et nous comparons ces conséquences. Nous croyons être décidés à une action lorsque nous avons établi que les conséquences de celles-ci seront les plus favorables ; avant d’être arrivé à cette conclusion de notre examen, nous nous tourmentons souvent loyalement à cause des grandes difficultés qu’il y a à deviner les conséquences, à les apercevoir dans toute leur force, toutes, sans exception : après quoi il faudrait d’ailleurs encore diviser le compte par le hasard. Mais c’est alors que vient le plus difficile : toutes les conséquences que nous avons déterminées séparément, avec tant de difficulté, doivent être pesées les unes contre les autres sur la même balance ; et trop souvent nous manquons, pour cette casuistique de l’avantage, de balance, tout autant que de poids, à cause de la différence dans la *qualité* de toutes ces conséquences imaginables. En admettant cependant que nous nous en tirions de cette opération comme des autres, et que le hasard ait mis sur notre chemin des conséquences réciproquement pesables : il nous restera alors effectivement, dans l’*image des conséquences* d’une action déterminée, un *motif* d’accomplir cette action — oui ! Un motif ! Mais au moment où nous nous décidons à agir, nous sommes souvent déterminés par une catégorie de motifs différente de celle de la catégorie décrite ici, celle qui fait partie de l’« image des conséquences ». Alors agit l'habitude du jeu de nos forces, ou bien la petite impulsion d’une personne que nous craignons,

vénérons ou aimons, ou bien encore la nonchalance qui préfère exécuter ce qui est sous la main, ou bien enfin l'éveil de l'imagination provoqué au moment décisif par un petit événement quelconque — alors agit aussi l'élément corporel qui se présente sans que l'on puisse le déterminer, ou encore l'humeur du moment, le saut d'une passion quelconque qui est, par hasard, prête à sauter : en un mot, des motifs agissent que nous connaissons mal ou que nous ne connaissons point, et que nous ne pouvons jamais faire entrer *d'avance* dans notre calcul. Il est *probable* qu'entre eux aussi il y ait une lutte, un chassé-croisé, un soulèvement et une répression d'unités — et c'est là ce qui serait la véritable « lutte des motifs » : — quelque chose qui, pour nous, est tout à fait invisible et inconscient. J'ai calculé les successions et les succès et j'ai rangé ainsi un instinct très important dans l'ordre de bataille des motifs, — mais cet ordre de bataille je l'établis tout aussi peu que je le vois : la lutte elle-même est cachée et la victoire, en tant que victoire, également ; car j'apprends bien ce que je finis par *faire*, mais je n'apprends pas quel est le motif qui finalement a été victorieux. Nous sommes, en effet, habitués à ne *pas* faire entrer en ligne de compte tous ces phénomènes inconscients et à ne nous imaginer la préparation d'un acte qu'en tant qu'elle est inconsciente : et c'est pourquoi nous confondons la lutte des motifs avec la comparaison des conséquences possibles de différentes actions, — une des confusions les plus riches en conséquences et les plus néfastes pour le développement de la morale !

130. Causes finales ? volonté ?

Nous nous sommes habitués à croire à deux royaumes, le royaume des *causes finales et de la volonté*, et le royaume du *hasard*. Dans ce dernier royaume, tout est vide de sens, tout s'y passe, va et vient, sans que quelqu'un puisse dire pourquoi, à quoi bon. — Nous craignons ce puissant royaume de la grande bêtise cosmique, car nous apprenons généralement à le connaître lorsqu'il tombe dans l'autre monde, celui des causes finales et des intentions, comme une tuile d'un toit, assommant toujours un quelconque de nos buts sublimes. Cette croyance aux deux royaumes provient d'un vieux romantisme et d'une légende : nous autres nains malins, avec notre volonté et nos causes finales, nous sommes importunés, foulés aux pieds, souvent assommés, par des géants imbéciles, archi-imbéciles : les hasards, — mais malgré tout cela nous n'aimerions pas être privés de l'épouvantable poésie de ce voisinage, car ces monstres surviennent souvent, lorsque l'existence dans la *toile d'araignée* des causes finales est devenue trop ennuyeuse et trop pusillanime, et ils provoquent une diversion supérieure en *déchirant* soudain de leurs mains la toile tout entière. — Non que ce soit là l'intention de ces êtres déraisonnables ! Ils ne s'en aperçoivent même pas. Mais leurs mains grossièrement osseuses passent à travers la toile comme si c'était de l'air pur. — Les Grecs appelaient *Moira* ce royaume des impondérables et de la sublime et éternelle étroitesse d'esprit et ils le plaçaient comme un horizon autour de leurs dieux, un horizon hors duquel ceux-ci ne pouvaient ni voir, ni agir. Chez plusieurs peuples cependant, on rencontre une secrète mutinerie contre les dieux : on voulait bien les adorer, mais on gardait contre eux un dernier atout entre les mains ; chez les Hindous et les

Perses, par exemple, on se les imaginait dépendants du *sacrifice* des mortels, de sorte que, le cas échéant, les mortels pouvaient laisser mourir les dieux de faim et de soif ; chez les Scandinaves, durs et mélancoliques, on se créait, par l'idée d'un futur crépuscule des dieux, la jouissance d'une vengeance silencieuse, en compensation de la crainte perpétuelle que provoquaient les dieux. Il en est autrement du christianisme, dont les idées fondamentales ne sont ni hindoues, ni persanes, ni grecques, ni scandinaves. Le christianisme qui enseigna à adorer, dans la poussière, *l'esprit de puissance* voulut encore que l'on embrassât la poussière après : il fit comprendre que ce tout-puissant « royaume de la bêtise » n'est pas aussi bête qu'il en a l'air, que c'est au contraire nous qui sommes les imbéciles, nous qui ne nous apercevons pas que, derrière ce royaume, il y a — le bon Dieu, qui jusqu'à présent fut méconnu sous le nom de race de géants ou de *Moira*, et qui tisse lui-même la toile des causes finales, cette toile plus fine encore que celle de notre intelligence, — en sorte qu'il *fallut* que notre intelligence la trouvât incompréhensible et même déraisonnable. —Cette légende était un renversement si audacieux et un paradoxe si osé que le monde antique, devenu trop fragile, ne put y résister, tant la chose parut folle et contradictoire ; — car, soit dit entre nous, il y avait là une contradiction : si notre raison ne peut pas deviner la raison et les fins de Dieu, comment fit-elle pour deviner la conformation de sa raison, la raison de la raison, et la conformation de la raison de Dieu ? — Dans les temps les plus récents, on s'est en effet demandé, avec méfiance, si la tuile qui tombe du toit a été jetée par l'« amour divin » — et les hommes commencent à revenir sur les traces anciennes du romantisme des géants et des nains. *Apprenons* donc, parce qu'il en est grand temps, que dans notre royaume particulier des causes finales et de la raison ce sont aussi les géants qui gouvernent ! Et nos propres toiles sont tout aussi souvent déchirées *par nous-mêmes* et, tout aussi grossièrement, que par la fameuse tuile. Et n'est pas finalité tout ce que l'on appelle ainsi, et moins encore volonté tout ce qui est ainsi nommé. Et, si vous vouliez conclure : « Il n'y a

donc qu’un seul royaume, celui de la bêtise et du hasard ? » — il faudrait ajouter : oui, peut-être n’y a-t-il qu’un seul royaume, peut-être n’y a-t-il ni volonté, ni causes finales, et peut-être est-ce nous qui nous les sommes imaginées. Ces mains de fer de la nécessité qui secouent le cornet du hasard continuent leur jeu indéfiniment : il arrivera donc *forcément* que certains coups ressemblent parfaitement à la finalité et à la sagesse. Peut-être nos actes de volonté, nos causes finales ne sont-ils pas autre chose que de tels coups — et nous sommes seulement trop bornés et trop vaniteux pour comprendre notre extrême étroitesse d’esprit qui ne sait pas que c’est nous-mêmes qui secouons, avec des mains de fer, le cornet des dés, que, dans nos actes les plus intentionnels, nous ne faisons pas autre chose que de jouer le jeu de la nécessité. Peut-être ! — Pour aller au-delà de ce peut-être, il faudrait avoir été déjà l’hôte de l’enfer, assis à la table de Perséphone, et avoir parié et joué aux dés avec l’hôtesse elle-même.

131. Les modes morales.

Comme l’ensemble des jugements moraux s’est déplacé ! Ces chefs-d’œuvre de la moralité antique, les plus grands de tous, par exemple le génie d’Épictète, ne savaient rien de la glorification maintenant coutumière de l’esprit de sacrifice, de la vie pour les autres ; d’après nos modes morales, il faudrait littéralement les taxer d’immoralité, car ils ont lutté de toutes leurs forces pour leur *ego* et *contre* la compassion que nous inspirent les autres (surtout leurs souffrances et leurs faiblesses morales). Peut-être nous répondraient-ils : « Si vous êtes pour vous-mêmes un tel objet d’ennui ou un spectacle si laid, vous faites bien de penser aux autres plutôt qu’à vous ! »

132. Les derniers échos du christianisme dans la morale.

« *On n'est bon que par la pitié : il faut donc qu'il y ait quelque pitié dans tous nos sentiments* » [5] — c'est la morale du jour ! Et d'où cela vient-il ? — Le fait que l'homme qui accomplit des actions sociales sympathiques, désintéressées, d'un intérêt commun, est considéré maintenant comme homme *moral*, — c'est peut-être là l'effet le plus général, la transformation la plus complète que le christianisme ait produit en Europe : bien malgré lui peut-être et sans que ce soit là sa doctrine. Mais ce fut le résidu des sentiments chrétiens qui prévalut lorsque la croyance fondamentale, très opposée et foncièrement égoïste, à la « seule chose nécessaire », à l'importance absolue du salut éternel et *personnel*, ainsi que les dogmes sur quoi reposait cette croyance se retirèrent peu à peu, et que la croyance accessoire à « l'amour », à « l'amour du prochain », en conformité de vue avec la pratique monstrueuse de la charité ecclésiastique, fut ainsi poussée au premier plan. Plus on se séparait des dogmes, plus on cherchait en quelque sorte la *justification* de cette séparation dans un culte de l'amour de l'humanité : ne point rester en arrière en cela sur l'idéal chrétien, mais *surenchérir* encore sur lui, si cela est possible, ce fut là le secret aiguillon des libres penseurs français, depuis Voltaire jusqu'à Auguste Comte : et ce dernier, avec sa célèbre formule morale « vivre pour autrui », a, en effet, *surchristianisé* le christianisme. Sur le terrain allemand, c'est Schopenhauer, sur le terrain anglais John Stuart Mill qui ont donné la plus grande célébrité à la doctrine des affections sympathiques et de la pitié, ou de l'utilité pour les autres,

comme principe de l'action : mais ils ne furent eux-mêmes que des échos, — ces doctrines ont surgi partout en même temps, sous des formes subtiles ou grossières, avec une vitalité extraordinaire, depuis l'époque de la Révolution française à peu près, et tous les systèmes socialistes se sont placés comme involontairement sur le terrain commun de ces doctrines. Il n'existe peut-être pas aujourd'hui de préjugé plus répandu que celui de croire que l'on *sait* ce qui constitue véritablement la chose morale. Chacun semble maintenant entendre avec *satisfaction* que la société est en train d'*adapter* l'individu aux besoins généraux, et que c'est en même temps le *bonheur et le sacrifice de chacun* de se considérer comme membre utile et comme instrument d'un tout : cependant on hésite encore beaucoup en ce moment pour savoir où il faut chercher ce tout, si c'est dans l'ordre établi ou dans un ordre à fonder, si c'est dans la nation ou dans la fraternité des peuples, ou encore dans de nouvelles petites communautés économiques. Il y a maintenant, à ce sujet, beaucoup de réflexions, d'hésitations, de luttes, beaucoup d'excitation et de passion : mais singulière et unanime est l'harmonie dans l'exigence que l'*ego* doit s'effacer jusqu'à ce qu'il reçoive de nouveau, sous forme d'adaptation au tout, son cercle fixe de droits et de devoirs, — jusqu'à ce qu'il soit devenu quelque chose de nouveau et de tout différent. On ne veut rien moins — qu'on se l'avoue ou non — qu'une transformation foncière, qu'un affaiblissement même, qu'une suppression de l'*individu :* on ne se fatigue point d'énumérer et d'accuser tout ce qu'il y a de mauvais, d'hostile, de prodigue, de dispendieux, de luxueux dans l'existence individuelle, pratiquée jusqu'à ce jour, on espère diriger la société à meilleur compte, avec moins de danger et plus d'unité, lorsqu'il n'y aura plus que de *grands corps* et les *membres* de ceux-ci. On considère comme *bon* tout ce qui, d'une façon ou d'une autre, correspond à cet instinct de groupement et à ses sous-instincts, c'est là le *courant fondamental* dans la morale de notre époque ; la sympathie et les sentiments sociaux s'y confondent. (Kant se trouve encore en dehors de ce mouvement : il enseigne expressément que

nous devons être insensibles vis-à-vis de la souffrance étrangère, si nos bienfaits doivent avoir une valeur morale, — ce que Schopenhauer appelle, avec une colère très concevable de sa part, l'*absurdité kantienne*.)

133. « Ne plus penser à soi ».

Il faudrait y réfléchir sérieusement : pourquoi saute-t-on à l’eau pour repêcher quelqu’un que l’on voit s’y noyer, quoique l’on n’ait aucune sympathie pour sa personne ? Par pitié : l’on ne pense plus qu’à son prochain, — répond l’étourderie. Pourquoi éprouve-t-on la douleur et le malaise de celui qui crache du sang, tandis qu’en réalité on lui veut même du mal ? Par pitié : on ne pense plus à soi, — répond la même étourderie. La vérité c’est que dans la pitié, — je veux dire dans ce que l’on a l’habitude d’appeler pitié, d’une façon erronée — nous ne pensons plus à nous consciemment, mais que nous y pensons encore très *fortement* d’une manière *inconsciente*, comme quand notre pied glisse, nous faisons, inconsciemment maintenant, les mouvements contraires qui rétablissent l’équilibre, à quoi nous employons visiblement toute notre raison. L’accident d’une autre personne nous offense, il nous ferait sentir notre impuissance, peut-être notre lâcheté, si nous n’y portions remède. Ou bien il amène déjà, par lui-même, un amoindrissement de notre honneur devant les autres ou devant nous-mêmes. Ou bien encore nous trouvons dans l’accident et la souffrance un avertissement du danger qui nous guette aussi ; et ne fût-ce que comme indices de l’incertitude et de la fragilité humaines ils peuvent produire sur nous un effet pénible. Nous repoussons ce genre de misère et d’offense et nous y répondons par un acte de compassion, où il peut y avoir une subtile défense et aussi de la vengeance. On devine que nous pensons au fond beaucoup à nous-mêmes en voyant la décision que nous prenons dans tous les cas où nous *pouvons* éviter l’aspect de ceux qui souffrent, gémissent et sont dans la misère : nous nous décidons à ne *pas* éviter cet aspect

lorsque nous pouvons nous approcher en hommes puissants et secourables, certains des approbations, voulant éprouver ce qui est l'opposé de notre bonheur, ou bien encore espérant divertir notre ennui de vivre. Nous prêtons à confusion en appelant compassion (*Mittleid*) la souffrance (*Leid*) que l'on nous cause par un tel aspect et qui peut être d'espèce très variée, car en tous les cas, c'est là une souffrance dont est *indemne* celui qui souffre devant nous : elle nous est propre comme lui est particulière sa souffrance à lui. Nous ne nous délivrons donc que de cette *souffrance personnelle*, en nous livrant à des actes de compassion. Cependant, nous n'agissons jamais ainsi pour un seul motif : de même qu'il est certain que nous voulons nous délivrer d'une souffrance, il est certain aussi que, pour la même action, nous cédons à *une impulsion de joie*, — la joie est provoquée par l'aspect d'une situation contraire à la nôtre, car l'idée de pouvoir aider à condition que nous le voulions, par la pensée des louanges et de la reconnaissance que nous récolterions, dans le cas où nous aiderions, par l'activité du secours lui-même, à condition que l'acte réussisse (et comme il réussit progressivement il fait plaisir par lui-même à l'exécutant), mais surtout par le sentiment que notre intervention met un terme à une injustice révoltante (donner cours à son indignation suffit déjà pour soulager). Tout cela, y compris des choses plus subtiles encore, est de la « pitié » : — combien lourdement le langage assaille avec ce mot un organisme aussi complexe ! – Que par contre la pitié soit *identique* à la souffrance dont l'aspect la provoque, ou qu'elle ait pour celle-ci une compréhension particulièrement pénétrante et subtile — cela est en contradiction avec *l'expérience*, et celui qui a glorifié la pitié sous ces deux rapports *manque* d'expérience suffisante dans le domaine de la morale. C'est pourquoi j'élève des doutes en lisant les choses incroyables que Schopenhauer rapporte sur la morale : lui qui voudrait par là nous amener à croire à la grande nouveauté de son invention, que la pitié — cette pitié qu'il observe si imparfaitement et qu'il décrit si mal — est la source de toute action morale présente et future — justement à cause des

attributions qu'il a dû commencer par *inventer* pour elle. — Qu'est-ce qui distingue, en fin de compte, les hommes sans pitié des hommes compatissants ? Avant tout, pour ne donner encore qu'une esquisse à gros traits, ils n'ont pas l'imagination irritable de la crainte, la subtile faculté de pressentir le danger ; aussi leur vanité est-elle blessée moins vite s'il arrive quelque chose qu'ils auraient pu éviter (la précaution de leur fierté leur ordonne de ne pas se mêler inutilement des affaires des autres, ils aiment même, puisqu'ils agissent ainsi, que chacun s'aide soi-même et joue de ses propres cartes). De plus, ils sont généralement plus habitués à supporter les douleurs que les hommes compatissants, et il ne leur semble pas injuste que d'autres souffrent puisqu'ils ont souffert eux-mêmes. Enfin l'aspect des cœurs sensibles leur fait de la peine, comme l'aspect de la stoïque impassibilité aux hommes compatissants ; ils n'ont, pour les cœurs sensibles, que des paroles dédaigneuses et craignent que leur esprit viril et leur froide bravoure ne soient en danger, ils cachent leurs larmes devant les autres et ils les essuient, irrités contre eux-mêmes. Ils font partie d'une *autre* espèce d'égoïstes que les compatissants ; — mais les appeler *méchants* dans un sens distinctif, et, appeler les hommes compatissants *bons*, ce n'est là qu'une mode morale qui a son temps : tout comme la mode contraire a eu son temps, un temps très long.

134. En quelle mesure il faut se garder de la compassion.

La compassion, pour peu qu’elle crée véritablement de la souffrance — et cela doit être ici notre seul point de vue — est une faiblesse comme tout abandon à une passion *préjudiciable*. Elle *augmente* la souffrance dans le monde : si, çà et là, par suite de la compassion, une souffrance est indirectement amoindrie ou supprimée, il ne faut pas se servir de ses conséquences occasionnelles, tout à fait insignifiantes dans leur ensemble, pour justifier les façons de la pitié qui portent dommage. En admettant que ces façons prédominassent, ne fût-ce que pendant un seul jour, elles pousseraient immédiatement l’humanité à sa perte. Par elle-même la compassion ne possède pas plus un caractère bienfaisant que tout autre instinct : c’est seulement quand on l’exige et la vante — et cela arrive lorsqu’on ne comprend pas ce qui porte préjudice en elle, mais que l’on y découvre une *source de joie* — qu’elle revêt une sorte de bonne conscience ; seulement alors on s’abandonne volontiers à elle et on ne craint pas ses conséquences. Dans d’autres circonstances, où l’on comprendra facilement qu’elle est dangereuse, elle est considérée comme une faiblesse : ou bien, ainsi que c’était le cas chez les Grecs, comme un périodique accès maladif, auquel on pouvait enlever son caractère nuisible par des décharges momentanées et volontaires. — Celui qui obéit une fois à l’essai et avec intention, aux occasions de la pitié qu’il rencontre dans la vie pratique et qui se représente, dans son for intérieur, toute la misère dont son entourage peut lui offrir le spectacle, devient inévitablement malade et mélancolique. Mais celui qui,

dans un sens ou dans un autre, veut servir de médecin à l'humanité, devra être plein de précautions à l'égard de ce sentiment — qui le paralyse dans tous les moments décisifs, entrave sa science et sa main subtile et secourable.

135. Exciter la pitié.

Parmi les sauvages, on songe avec une sainte terreur que l’on pourrait être plaint : ce serait la preuve que l’on est privé de toute vertu. Compatir équivaut à mépriser : on ne veut pas voir souffrir un être méprisable, cela ne procure aucune jouissance. Voir souffrir par contre un ennemi, que l’on considère comme son égal en fierté, mais que la torture ne fait pas abandonner son attitude, et, en général, voir souffrir tout être qui ne veut pas se décider à en appeler à la pitié, c’est-à-dire à l’humiliation la plus honteuse et la plus profonde, c’est là la jouissance des jouissances, l’âme du sauvage s’y édifie jusqu’à l’*admiration :* il finit par tuer un pareil brave, lorsque cela est en son pouvoir, et il lui rend, à lui l’*inflexible*, les derniers honneurs. S’il avait gémi, si son visage avait perdu son expression de froid dédain, s’il s’était montré digne de mépris, — eh bien ! il aurait pu continuer à vivre comme un chien, — il n’aurait plus excité la fierté du spectateur et la pitié aurait remplacé l’admiration.

136. Le bonheur dans la compassion.

Lorsque, comme les Hindous, on place le but de toute activité intellectuelle dans la connaissance de la *misère* humaine, et lorsque, à travers plusieurs générations, on demeure fidèle à cet épouvantable précepte, la *compassion* finit par avoir, aux yeux de tels hommes du pessimisme *héréditaire*, une valeur nouvelle en tant que valeur *conservatrice de la vie*, qui aide à supporter l'existence bien qu'elle paraisse digne d'être rejetée avec dégoût et effroi. La compassion devient l'antidote du suicide, étant un sentiment qui contient de la joie et qui procure le goût de la supériorité à petites doses ; elle détourne de nous-mêmes, fait déborder le cœur, chasse la crainte et l'engourdissement, incite aux paroles, aux plaintes et aux actions, — elle est un *bonheur relatif*, si on la compare à la misère de la connaissance qui met, de tous les côtés, l'individu à l'étroit, le pousse dans l'obscurité, et lui enlève l'haleine. Le bonheur, cependant, quel qu'il soit, donne de l'air, de la lumière et de libres mouvements.

137. Pourquoi doubler le « moi ».

Regarder les événements de notre propre vie avec les mêmes yeux dont nous regardons les événements de la vie d’un autre, — cela tranquillise beaucoup et est une médecine convenable. Regarder et accueillir par contre les événements de la vie des autres, *comme s’ils étaient les nôtres* — la revendication d’une philosophie de la pitié —, cela nous ruinerait à fond, en très peu de temps ; que l’on en fasse donc l’expérience sans divaguer plus longtemps. Cette première maxime est en outre, certainement, plus *conforme* à la raison et à la bonne volonté raisonnable, car nous jugeons plus objectivement de la valeur et du sens d’un événement lorsqu’il se présente chez les autres et non pas chez nous : par exemple de la valeur d’un décès, d’une perte d’argent, d’une calomnie. La pitié comme principe de l’action avec ce commandement : souffre du mal de l’autre *autant* qu'il en souffre lui-même, amènerait par contre forcément le point de vue du *moi*, avec son exagération et ses déviations, à devenir aussi le point de vue de l’autre, du compatissant : en sorte que nous aurions à souffrir en même temps de notre moi et du moi de l’autre, et que nous nous accablerions ainsi volontairement d’une double déraison, au lieu de rendre le poids de la nôtre aussi léger que possible.

138. Devenir plus tendre.

Lorsque nous aimons, vénérons et admirons quelqu'un et que nous nous apercevons après coup qu'il *souffre*, — et c'est toujours avec beaucoup d'étonnement, parce qu'il nous paraît inadmissible que le bonheur qui jaillit de lui sur nous ne parte pas d'une source de bonheur *personnel* — notre sentiment d'amour, de vénération et d'admiration se transforme *dans son essence :* il devient plus *tendre*, c'est-à-dire que le gouffre qui nous sépare semble se combler, un rapprochement d'égal à égal semble avoir lieu. Maintenant il nous semble possible de lui donner *en retour*, tandis que nous nous le figurions autrefois supérieur à notre reconnaissance. Cette faculté de donner en retour nous émeut et nous cause un grand plaisir. Nous cherchons à deviner ce qui peut calmer la douleur de notre ami et nous le lui donnons ; s'il veut des paroles, des regards, des attentions, des services, des présents consolants, — nous les lui donnons ; mais avant tout, s'il nous veut souffrants à l'aspect de sa souffrance, nous nous donnons pour souffrants, car tout cela nous procure avant tout *les délices de la reconnaissance active :* ce qui équivaut, en un mot, à la *bonne vengeance*. S'il ne veut rien accepter et n'accepte rien de nous, nous nous en allons refroidis et tristes, presque blessés : c'est comme si l'on rejetait notre reconnaissance, — et, sur ce point d'honneur, le meilleur homme est chatouilleux. — De tout cela il faut conclure que, même au meilleur cas, il y a quelque chose d'abaissant dans la souffrance et, dans la compassion, quelque chose qui élève et donne de la supériorité ; ce qui sépare éternellement l'un de l'autre les deux sentiments.

139. Soi-disant plus haut !

Vous dites que la morale de la pitié est une morale plus haute que celle du stoïcisme ? Prouvez-le, mais remarquez-bien que sur ce qui est « supérieur » et « inférieur » en morale, il ne faut pas de nouveau décider selon des évaluations morales : car il n’y a pas de morale absolue. Cherchez donc ailleurs vos étalons et — prenez garde à vous !

140. Louanges et blâme.

Si une guerre finit malheureusement on demande à qui en est la « faute » ; si elle se termine victorieusement, on loue son auteur. Partout où il y a insuccès on cherche la faute, car l'insuccès apporte avec lui un mécontentement, contre quoi l'on emploie involontairement le seul remède : une nouvelle excitation du *sentiment de puissance* — et cette excitation se trouve dans la *condamnation* du « coupable ». Ce coupable n'est pas, comme on pourrait le croire, le bouc émissaire pour la faute des autres : il est la victime des faibles, des humiliés, des abaissés qui veulent se prouver, sur n'importe quoi, qu'ils ont encore de la force. Se condamner soi-même peut aussi être un moyen pour se procurer, après la défaite, le sentiment de la force. — Par contre, la glorification de l'*auteur* est souvent le résultat tout aussi aveugle d'un autre instinct qui veut avoir sa victime — et, dans ce cas, le sacrifice paraît même doux et séduisant pour la victime : — cela arrive lorsque le sentiment de puissance est comblé chez un peuple, dans une société, par un succès si grand et si prestigieux qu'il survient une *fatigue de la victoire* et que l'on abandonne une partie de sa fierté ; il naît alors un sentiment d'*abnégation* qui cherche un objet. — Que nous soyons *loués* ou *blâmés*, nous ne sommes généralement, pour nos voisins, que les occasions, et trop souvent les occasions arbitrairement saisies par les cheveux, pour laisser libre cours à leurs instincts de blâme ou de louange accumulés en eux : nous leur témoignons dans les deux cas un bienfait pour lequel nous n'avons pas de mérite et eux point de reconnaissance.

141. Plus beau, mais de valeur moindre.

Voici la moralité picturale : c’est la moralité des passions s’élevant en lignes abruptes, des attitudes et des gestes pathétiques, incisifs, terribles et solennels. C’est là le degré *demi-sauvage* de la moralité : que l’on ne se laisse pas tenter par son charme esthétique pour lui assigner un rang supérieur.

142. Sympathie.

Si, pour comprendre notre prochain, c’est-à-dire pour *reproduire ses sentiments en nous*, nous revenons souvent au fond de ses sentiments, déterminés de telle ou telle façon, nous demandant par exemple : *pourquoi* est-il triste ? — afin de devenir tristes nous-mêmes pour la même raison —, il est beaucoup plus fréquent que nous négligions d’agir ainsi et que nous provoquions ces sentiments en nous d’après les *effets* qui se font sentir et en sont visibles chez notre prochain, en imitant sur notre corps l’expression de ses yeux, de sa voix, de sa démarche, de son attitude (au moins jusqu’à une légère ressemblance du jeu des muscles et de l’innervation —) ou même la figuration de tout cela dans la parole, la peinture, la musique. Alors naît en nous un sentiment analogue, par suite d’une vieille association de mouvements et de sentiments qui est dressée à s’étendre en avant et en arrière. Nous sommes allés très loin dans cette habileté à comprendre les sentiments des autres, et, en présence de quelqu’un, nous exerçons toujours presque involontairement cette habileté : que l’on examine surtout le jeu des traits, sur un visage féminin, comme il frémit et rayonne entièrement sous l’empire d’une constante imitation, reproduisant sans cesse les sentiments qui s’agitent autour de lui. Mais c’est la musique qui nous montre le plus distinctement quels maîtres nous sommes dans la divination rapide et subtile des sentiments et dans la sympathie : car, si la musique est l’imitation d’une imitation de sentiments et si, malgré ce qu’il y a là d’éloigné et de vague, elle nous fait participer souvent encore de ces sentiments, en sorte que nous devenons tristes sans avoir aucun prétexte à la tristesse, comme font les fous, simplement parce que nous entendons des

sons et des rythmes qui rappellent d'une façon quelconque l'intonation et le mouvement de ceux qui sont en deuil ou même les usages de ceux-ci. On raconte d'un roi danois qu'il fut transporté par la musique d'un ménestrel dans un tel enthousiasme guerrier qu'il se précipita de son trône et qu'il tua cinq personnes de sa cour assemblée autour de lui : il n'y avait là ni guerre ni ennemi, et plutôt le contraire de tout cela, mais la force *concluant en arrière du sentiment à la cause* était assez violente pour surmonter l'évidence et la raison. Or, c'est là presque toujours l'effet de la musique (en admettant, bien entendu, qu'elle ait un *effet* —), et l'on n'a pas besoin de cas aussi paradoxaux pour s'en rendre compte : l'état de sentiments où nous transporte la musique est presque toujours en contradiction avec l'évidence de notre situation réelle et de la raison qui reconnaît cette situation réelle. — Si nous interrogeons pour savoir comment l'imitation des sentiments des autres nous est devenue si courante, il n'y aura aucun doute sur la réponse : l'homme étant la créature la plus craintive de toutes, grâce à sa nature subtile et fragile, a trouvé dans sa *disposition craintive* l'initiatrice à cette sympathie, à cette rapide compréhension des sentiments des autres (même des animaux). À travers des milliers d'années, il a vu un danger dans tout ce qui lui était étranger, dans tout ce qui était vivant : dès qu'un semblable spectacle s'offrait à ses yeux il imitait les traits et l'attitude qu'il voyait devant lui, et il tirait une conclusion sur le genre des mauvaises intentions qu'il y avait derrière ces traits et cette attitude. Cette interprétation de tous les mouvements et de tous les traits dans le sens des intentions, l'homme l'a même reportée à la nature des choses inanimées — porté comme il l'était par l'illusion qu'il n'existe rien d'inanimé. Je crois que tout ce que nous appelons *sentiment de la nature* et qui nous saisit à l'aspect du ciel, des prairies, des rochers, des forêts, des orages, des étoiles, des mers, des paysages, du printemps, trouve ici son origine. Sans la vieille pratique de la crainte qui nous forçait à voir tout cela sous un sens secondaire et lointain, nous serions privés maintenant des joies de la nature, tout comme l'homme et les

animaux nous laisseraient sans plaisir, si nous n'avions pas eu cette initiatrice de toute compréhension, la crainte. D'autre part, la joie et la surprise agréable, et enfin le sentiment du ridicule, sont les enfants de la sympathie, enfants derniers-nés et frères beaucoup plus jeunes de la crainte. — La faculté de compréhension rapide — qui repose donc sur la faculté de *dissimuler rapidement* — diminue chez les hommes et les peuples fiers et souverains, puisqu'ils sont moins craintifs : par contre toutes les catégories de la compréhension et de la dissimulation sont familières aux peuples craintifs ; là encore se trouve la véritable patrie des arts imitatifs et de l'intelligence supérieure. — Si, en regard de cette théorie de la sympathie, telle que je la propose ici, je songe à cette théorie d'un processus mystique, théorie très aimée maintenant et sacro-sainte, au moyen de quoi la *pitié*, de deux êtres, n'en fait qu'un seul et rend ainsi possible, pour l'un d'eux, la compréhension immédiate de l'autre : si je me souviens qu'un cerveau aussi clair que celui de Schopenhauer prenait son plaisir à de telles billevesées exaltées et misérables, et qu'il a transmis ce plaisir à d'autres cerveaux lucides et demi-lucides : mon étonnement et ma tristesse sont sans fin. Combien doit être grand le plaisir que nous font les incompréhensibles sottises ! Combien près de l'insensé se trouve encore l'homme lorsqu'il écoute ses *secrets* désirs intellectuels ! — (Qu'est-ce donc qui disposait Schopenhauer à une telle reconnaissance à l'égard de Kant, à de si profondes obligations ? Il l'a révélé une fois sans équivoque. Quelqu'un avait parlé de la façon dont la *qualitas occulta* pouvait être enlevée à l'impératif catégorique pour rendre celui-ci *intelligible*. Sur ce, Schopenhauer de s'écrier : « Intelligibilité de l'impératif catégorique ! Idée profondément erronée ! Ténèbres d'Égypte ! Plaise au ciel qu'il ne devienne intelligible ! C'est justement qu'il y ait quelque chose d'inintelligible, que *cette misère de la raison* et de ses concepts soit quelque chose de limité, de conditionné, de fini, de trompeur : c'est cette certitude qui est le grand résultat de Kant. » — Je laisse à penser, si quelqu'un possède la bonne volonté de *connaître* les choses morales, lorsque, de prime-

abord il s’exalte sur la croyance en l’*inintelligibilité de ces choses !* Quelqu’un qui croit encore loyalement aux illuminations d’en haut, à la magie et aux apparitions et à la laideur métaphysique du crapeau !).

143. Malheur à nous si cette tendance se mettait à faire rage !

En admettant que la tendance au dévouement et à la sollicitude pour les autres (l'« affection sympathique ») soit doublement plus forte qu'elle ne l'est, le séjour sur la terre deviendrait *intolérable*. Que l'on songe seulement aux sottises que commet chacun, tous les jours et à toute heure, par dévouement et par sollicitude *pour lui-même*, et combien son aspect est insupportable : que serait-ce si nous devenions, *pour les autres*, l'objet de ces folies et de ces importunités, dont, jusqu'à présent, ils se sont seulement frappés eux-mêmes ! Ne faudrait-il pas alors prendre aveuglément la fuite, dès qu'un « prochain » s'approche de nous ? Et accabler l'affection sympathique des mêmes paroles injurieuses dont nous couvrons maintenant l'égoïsme ?

144. Nous abstraire de la misère des autres.

Si nous nous laissons assombrir par la misère et les souffrances des autres mortels et si nous couvrons de nuages notre propre ciel, qui donc portera les conséquences d’un tel assombrissement ? Certainement les autres mortels, et ce sera un poids à ajouter à leurs autres charges ! Nous ne pouvons être pour eux ni *secourables*, ni *réconfortants*, si nous voulons être l’écho de leur misère, et aussi si nous voulons sans cesse prêter l’oreille à cette misère, — à moins que nous n’apprenions l’art des Olympiens et que nous ne cherchions dorénavant à nous *édifier* du malheur des hommes au lieu d’en être malheureux. Mais pour nous cela est un peu trop à la façon de l’Olympe : quoique, par la jouissance de la tragédie, nous ayons déjà fait un pas en avant vers ce cannibalisme idéal des dieux.

145. « Non égoïste ! ».

Celui-ci est vide et voudrait être plein, et celui-là est comblé et voudrait se vider, — tous deux se sentent poussés à se chercher un individu qui puisse les aider à cela. Et ce phénomène, interprété dans un sens supérieur, porte dans les deux cas le même nom : Amour. — Comment ? l’amour serait-il quelque chose de non égoïste ?

146. Regarder au-delà du prochain.

Comment ? L’essence de ce qui est véritablement moral consisterait, pour nous, à envisager les conséquences prochaines et immédiates que peuvent avoir nos actions pour les autres, et à nous décider d’après ces conséquences ? Ceci n’est qu’une morale étroite et bourgeoise, bien que cela soit encore une morale : mais il me semble que ce serait d’une pensée supérieure et plus subtile de *regarder au delà* de ces conséquences immédiates pour le prochain, afin d’encourager des desseins plus lointains, au risque de faire souffrir les autres, — par exemple d’encourager la connaissance, malgré la certitude que notre liberté d’esprit commencera d’abord par jeter les autres dans le doute, le chagrin et quelque chose de pire encore. N’avons-nous pas le droit de traiter notre prochain au moins de la même façon dont nous nous traitons nous-mêmes ? Et, si nous ne pensons pas pour nous-mêmes, d’une façon aussi étroite et bourgeoise, aux conséquences et aux souffrances immédiates, pourquoi serions-nous *forcés* d'agir ainsi pour notre prochain ? En admettant que nous ayons pour nous-mêmes le sens du sacrifice : qu’est-ce qui nous interdirait de sacrifier le prochain avec nous ? – comme firent jusqu’à présent l’État et les souverains, en sacrifiant un citoyen aux autres citoyens, « pour l’intérêt général ! » comme l’on disait. Mais nous aussi, nous avons des intérêts généraux et peut-être sont-ce des intérêts plus généraux encore : pourquoi n’aurait-on pas le droit de sacrifier quelques individus de la génération actuelle en faveur des générations futures ? en sorte que leurs peines, leurs inquiétudes, leurs désespoirs, leurs méprises et leurs hésitations fussent jugés nécessaires, parce qu’un nouveau soc de charrue doit fouiller le sol et le rendre fécond

pour tous ? — Et finalement nous communiquons au prochain un sentiment qui le fait *se considérer comme victime*, nous le persuadons d'accepter la tâche à quoi nous l'employons. Sommes-nous donc sans pitié ? Si pourtant, *par-delà notre pitié*, nous voulions remporter une victoire sur nous-mêmes, ne serait-ce pas là une attitude morale plus haute et plus libre que celle où l'on se sent à couvert, qu'une action fasse *du bien ou du mal* au prochain ? Car, par le sacrifice — où nous sommes compris, *nous* tout aussi bien que *les prochains* — nous fortifierions et nous élèverions le sentiment général de la *puissance* humaine, en admettant que nous n'atteignions pas davantage. Mais cela serait déjà une augmentation positive du *bonheur*. — Et en fin de compte, si cela était même… mais pas un mot de plus ! Un regard suffit, vous m'avez compris.

147. Cause de l’« altruisme ».

Les hommes ont en somme parlé de l’amour avec tant d’emphase et d’adoration parce qu’*ils n’en ont jamais trouvé beaucoup* et qu’ils ne pouvaient jamais se rassasier de cette nourriture : c’est ainsi qu’elle finit par devenir pour eux « nourriture divine ». Si un poète voulait montrer l’image réalisée de l’utopie de l’*universel amour des hommes :* certainement il lui faudrait décrire un état atroce et ridicule dont jamais on ne vit l’équivalent sur la terre, — chacun serait harcelé, importuné et désiré, non par un seul homme aimant, comme cela arrive maintenant, mais par des milliers, et même par tout le monde, grâce à une tendance irrésistible que l’on insultera alors, que l’on maudira autant que l’a fait l’humanité ancienne avec l’égoïsme. Et les poètes de cet état nouveau, si on leur laisse le temps de composer des œuvres, ne rêveront que du passé bienheureux et sans amour, du divin égoïsme, de la solitude qui jadis était encore possible sur la terre, de la tranquillité, de l’état d’antipathie, de haine, de mépris, et quels que soient les noms que l’on veuille donner à l’infamie de la chère animalité, où *nous* vivons.

148. Regard dans le lointain.

Si seules sont appelées morales, ainsi que le veut une définition, les actions que l’on fait à cause du prochain et rien qu’à cause du prochain, il n’y a pas d’actions morales ! Si seules sont appelées morales, ainsi que le veut une autre définition, les actions faites sous l’influence de la volonté libre, il n’y a encore pas d’actions morales ! — Et qu’est-ce donc que l’on nomme ainsi, qu’est-ce ceci qui existe donc certainement et veut par conséquent être expliqué ? Ce sont les effets de quelques méprises intellectuelles. — Et, en admettant que l’on se délivrât de ces erreurs, que deviendraient les « actions morales » ? — Au moyen de ces erreurs, nous avons jusqu’à présent prêté à quelques actions une valeur supérieure à celle qu’elles ont en réalité : nous les avons séparées des actions « égoïstes » et des actions « non affranchies ». Si maintenant nous les adjoignons de nouveau à celles-ci, comme nous devons faire, nous en *diminuons* certainement la valeur (leur sentiment de valeur), et cela au-dessous de la mesure raisonnable, puisque les actions « égoïstes » et « non affranchies » ont été évaluées trop bas jusqu’à présent, à cause de cette prétendue différence intime et profonde. — Seraient-elles donc, dès lors, exécutées moins souvent, puisque, dès lors on les estime de moindre valeur ? — Inévitablement ! Du moins pour un certain temps, aussi longtemps que la balance du sentiment de valeur se trouve sous la réaction de fautes anciennes ! Mais nous calculons que nous rendrons aux hommes le bon courage pour les actions décriées comme égoïstes et que nous en rétablirons ainsi la valeur, — *nous leur enlevons la mauvaise conscience !* Et puisque, jusqu’à présent, les actions égoïstes furent les plus fréquentes et qu’elles le seront encore pour toute éternité,

nous enlevons à l’image des actions et de la vie leur *apparence mauvaise !* C’est là un résultat supérieur. Lorsque l’homme ne se considérera plus comme mauvais, il cessera de l’être !

Livre troisième

149. De petites actions divergentes sont nécessaires !

Sur le chapitre des mœurs, agir une fois contre son meilleur jugement ; céder ici, en pratique et se réserver la liberté intellectuelle ; se comporter comme tout le monde et faire ainsi, à tout le monde, une amabilité et un bienfait, pour les dédommager en quelque sorte des divergences de nos opinions : — tout cela est considéré, chez les hommes quelque peu indépendants, non seulement comme admissible, mais encore comme « honnête », « humain », « tolérant », « point pédant », et quels que soient les termes dont on se sert pour endormir la conscience intellectuelle : et c'est ainsi qu'un tel fait baptiser chrétiennement son enfant et n'en est pas moins athée, tel autre fait du service militaire, comme tout le monde, bien qu'il condamne sévèrement la haine des peuples, et un troisième se présente à l'église avec une femme parce qu'il a une parenté pieuse, et il fait des promesses devant un prêtre sans avoir honte de son inconséquence. « Cela n'a pas d'*importance* si quelqu'un de nous fait ce que tout le monde fait et a toujours fait. » — Ainsi parle le *préjugé* grossier ! Et l'erreur *grossière !* Car rien n'est plus *important* que de confirmer encore une fois ce qui est déjà puissant, traditionnel et reconnu sans raison, par l'acte de quelqu'un de notoirement raisonnable : c'est ainsi que l'on donne à cette chose, aux yeux de tous ceux qui en entendent parler, la sanction de la raison même ! Respect à vos opinions ! Mais les *petites actions divergentes* ont plus de valeur !

150. Le hasard des mariages.

Si j’étais un dieu et un dieu bienveillant, les *mariages* des hommes m’impatienteraient plus que toute autre chose. Un individu peut aller très, très loin pendant les soixante-dix, et même pendant les trente années de sa vie, — cela est très surprenant, même pour les dieux ! Mais, si l’on voit alors comment il accroche l’héritage et le legs de cette lutte et de cette victoire, les lauriers de son humanité, au premier endroit venu, où une petite femme peut les déchirer ; si l’on voit combien il s’entend bien à acquérir et mal à garder, et qu’il ne songe même pas que, par la procréation, il peut préparer une vie plus victorieuse encore : on finit par devenir impatient et par se dire : « À la longue, il ne peut rien résulter de l’humanité, les individus sont gaspillés, le hasard des mariages rend impossible toute raison d’une grande marche de l’humanité ; — cessons d’être les spectateurs assidus et les fous de ce spectacle sans but ! » — Dans cette disposition d’esprit, les dieux d’Épicure se retirèrent jadis dans leur silence et leur béatitude divine : ils étaient fatigués des hommes et de leurs affaires d’amour.

151. Il y a ici un nouvel idéal à inventer.

Il ne devrait pas être permis, lorsque l’on est amoureux, de prendre une décision sur sa vie, et de fixer une fois pour toutes, à cause d’un caprice violent, le caractère de sa société : on devrait, publiquement, déclarer invalables les serments des amoureux et leur refuser le mariage : — et cela parce que l’on devrait attacher au mariage une importance beaucoup plus grande ! en sorte que, dans les cas où il se concluait jusqu’à présent, il ne se conclurait justement pas ! La plupart des mariages ne sont-ils pas faits de telle sorte que l’on ne désire pas avoir pour témoin une troisième personne ? Et cette troisième personne ne manque généralement pas — c’est l’enfant — elle est plus que le témoin, elle est le bouc émissaire !

152. Formule de serment.

« Si je mens maintenant, je ne suis plus un honnête homme et chacun doit avoir le droit de me le dire en plein visage. » — Je recommande cette formule en lieu et place du serment juridique et de l’usuelle invocation de Dieu : elle est *plus forte*. L’homme pieux, lui aussi, n’a pas de raison de s’y soustraire : car dès que le serment habituel ne *sert* plus suffisamment, il faut que l’homme pieux écoute son catéchisme qui lui prescrit : « Tu n’invoqueras pas *en vain* le nom du Seigneur, ton Dieu ! »

153. Un mécontent.

C’est un de ces vieux braves : il se fâche contre la civilisation, parce qu’il croit que celle-ci vise à rendre accessibles toutes les bonnes choses, les honneurs, les trésors, les belles femmes — aux lâches comme aux braves.

154. Consolations dans le péril.

Les Grecs, dans une vie où les grands dangers et les cataclysmes étaient toujours proches, cherchaient dans la méditation et dans la connaissance une sorte de sûreté du sentiment et un dernier refuge. Nous qui vivons dans une quiétude incomparablement plus grande, nous avons porté le danger dans la méditation et la connaissance, et c’est *dans la vie* que nous nous reposons et que nous nous calmons de ce danger.

155. Scepticisme éteint.

Les entreprises périlleuses sont plus rares dans les temps modernes que dans l’antiquité et pendant le Moyen Âge, — probablement parce que les temps modernes n’ont plus la croyance aux signes, aux oracles, aux constellations et aux devins. C’est-à-dire que nous sommes devenus incapables de *croire à un avenir* qui *nous* est réservé, comme faisaient les anciens qui — à l’inverse de nous — étaient beaucoup moins sceptiques en ce qui concerne ce qui *arrive* qu’en ce qui concerne ce qui *est*.

156. Méchant par orgueil…

« Pourvu que nous ne nous sentions pas trop à notre aise ! »- c’était là la crainte secrète des Grecs dans le bon temps. *Voilà* pourquoi ils se prêchaient la mesure. Et nous !

157. Le culte des onomatopées.

Quelle indication faut-il trouver dans le fait que notre culture est non seulement patiente à l’égard des manifestations de la douleur, à l’égard des larmes, des plaintes, des reproches, des attitudes de rage ou d’humilité, mais qu’elle les approuve encore et qu’elle les compte parmi les choses nobles et inévitables ? — tandis que l’esprit de la philosophie antique s’abaissait avec mépris vers elles et ne leur reconnaissait absolument pas de nécessité. Que l’on se souvienne donc de la façon dont Platon — qui n’était pas un des philosophes les plus inhumains — parle du Philoctète de la scène tragique. Notre civilisation moderne manquerait-elle peut-être de « philosophie » ? Selon l’appréciation de ces anciens philosophes, ferions-nous peut-être tous partie de la « populace » ?

158. Climat du flatteur.

Il ne faut plus chercher maintenant les flatteurs, qui font les chiens couchants, dans le voisinage des princes, ––ceux-ci ont tous le goût militaire qui répugne au flatteur. Mais cette fleur s’épanouit maintenant encore dans le voisinage des banquiers et des artistes.

159. Les évocateurs des morts.

Certains hommes vaniteux apprécient plus haut un fragment du passé à partir du moment où ils peuvent le revivre en imagination (surtout si cela est difficile), ils voudraient même, au besoin, le faire ressusciter des morts. Mais, puisque le nombre des vaniteux est toujours considérable, le danger que présentent les études historiques, dès que toute une époque leur est soumise, n’est pas mince : on gaspille alors trop de force pour toutes les résurrections imaginables. Peut-être comprendra-t-on mieux tout le mouvement du romantisme en partant de ce point de vue.

160. Vaniteux, avide et peu sage.

Vos désirs sont plus grands que votre raison, et votre vanité est encore plus grande que vos désirs, — à des hommes de votre espèce il faut recommander foncièrement *beaucoup* de pratique chrétienne, et, de plus, un peu de théorie schopenhauérienne.

161. La beauté est conforme à l’époque.

Si nos sculpteurs, nos peintres et nos musiciens voulaient saisir le sens de l’époque, il leur faudrait montrer la beauté bouffie, gigantesque et nerveuse : tout comme les Grecs, sous la contrainte de leur morale de la mesure, voyaient et figuraient la beauté dans l’Apollon du Belvédère. Nous devrions, en somme, le trouver *laid*. Mais les « classicistes » pédants nous ont enlevé toute loyauté !

162. L’ironie des hommes actuels.

Actuellement c’est la façon des Européens de traiter tous les grands intérêts avec ironie, parce que, à force d’être affairé au service de ceux-ci, on n’a pas le temps de les prendre au sérieux.

163. Contre Rousseau.

S’il est vrai que notre civilisation est, par elle-même, quelque chose de déplorable : vous avez le choix de poursuivre dans vos conclusions avec Rousseau : « cette civilisation déplorable est cause de notre *mauvaise* moralité », ou de conclure en arrière contre Rousseau : « Notre *bonne* moralité est cause de cette déplorable civilisation. Nos conceptions sociales du bien et du mal, faibles et efféminées, leur énorme prépondérance sur le corps et l’âme, ont fini par affaiblir tous les corps et toutes les âmes et par briser les hommes indépendants, autonomes, sans préjugés, les véritables piliers d’une civilisation forte : partout où l’on rencontre aujourd’hui encore la *mauvaise* moralité, on voit les dernières ruines de ces piliers. » Il y a donc paradoxe contre paradoxe ! La vérité ne peut, à aucun prix, être des deux côtés : est-elle en général de l’un ou de l’autre côté ? Qu’on examine !

164. Peut-être anticipé.

Il semble qu’actuellement, sous différents noms erronés qui induisent en erreur et le plus souvent avec un grand manque de netteté, ceux qui ne se sentent pas attachés aux mœurs et aux lois établies fassent les premières tentatives pour s’organiser et pour se créer ainsi un *droit :* tandis que jusqu’à présent tous les criminels, les libres penseurs, tous les hommes immoraux et scélérats vivaient décriés et hors la loi, dépérissant sous le poids de la mauvaise conscience. On devrait, somme toute, *approuver* cela et le trouver *bien*, quoique le siècle à venir y perde en sécurité et qu’il faudra peut-être que chacun prenne son fusil sur l’épaule : — ne fût-ce que pour qu’il y ait une puissance d’opposition qui rappelle toujours qu’il n’y a pas de morale absolue et exclusive, et que toute moralité qui s’affirme à l’exclusion de toute autre détruit trop de force vive et coûte trop cher à l’humanité. Les divergents qui sont si souvent les inventifs et les créateurs ne doivent plus être sacrifiés ; il ne faut plus que cela soit considéré comme honteux de s’écarter de la morale, en actions et en pensées ; il faut que l’on fasse de nombreuses tentatives nouvelles pour transformer l’existence et la communauté ; il faut qu’un poids énorme de mauvaise conscience soit supprimé du monde, — il faut que ces buts généraux soient reconnus et encouragés par tous les gens loyaux qui cherchent la vérité !

165. La morale qui n’ennuie pas.

Les commandements principaux qu’un peuple se laisse enseigner et prêcher, toujours à nouveau, sont en rapport avec ses défauts principaux et c’est pourquoi il ne les trouve point ennuyeux. Les Grecs, qui perdaient si souvent la modération, le sang-froid, le sens de la justice et en général la sagesse, prêtaient l’oreille aux quatre vertus socratiques, — car on avait tant besoin de ces vertus et justement si peu de talent pour elles !

166. Au carrefour.

Honte à vous ! vous voulez entrer dans un système où il faut être un rouage, pleinement et entièrement, au risque d’être écrasé par ce rouage ! Où il va de soi que chacun *soit* ce que ses supérieurs *font* de lui ! Où la recherche de « connexions » fait partie des devoirs naturels ! Où personne ne se sent offensé lorsqu’on le rend attentif à un homme avec la remarque « qu’il peut une fois lui être utile » ! Où l’on n’a pas honte de faire des visites pour demander l’intercession de quelqu’un ! Où l’on ne se doute même pas que, par une subordination aussi intentionnelle à de pareilles mœurs, on s’est, une fois pour toutes, désigné comme de vulgaire poterie de la nature, que les autres peuvent user et briser à leur gré, sans se considérer très responsable de cela ; comme si l’on voulait dire : « Il ne manquera jamais des gens de mon espèce : usez donc de moi, sans vous gêner ! » —

167. Les hommages absolus.

Lorsque je songe au philosophe allemand le plus lu, au musicien allemand que l’on écoute le plus, à l’homme d’État allemand le plus considérable, il faut que je m’avoue à moi-même : si l’on rend maintenant la vie très dure aux Allemands, ce peuple des sentiments *absolus*, cela tient à leurs propres grands hommes. Il y a là trois fois un magnifique spectacle à contempler : c’est chaque fois un fleuve, si puissamment agité dans le lit qu’il s’est creusé lui-même que l’on pourrait croire souvent qu’il veut monter la montagne. Et pourtant, quel que soit le degré où l’on pousse son admiration, qui n’aimerait pas être, somme toute, d’une *autre* opinion que Schopenhauer ! Et qui aimerait partager maintenant, dans les grandes et dans les petites choses, les opinions de Richard Wagner ? quelle que soit la vérité de la réflexion que fit un jour quelqu’un : lorsqu’il prétendit que partout où Wagner donne et prend une impulsion il y a un problème de *caché*, — il suffit, car il ne le tire pas à la lumière. — Et enfin combien y en aurait-il qui aimeraient, de tout cœur, être d’accord avec Bismarck, à condition qu’il fût d’accord avec lui-même ou qu’il prît du moins des airs de l’être dorénavant ! Il est vrai que d’être *sans principes*, mais d’avoir des *instincts dominants*, esprit mobile, au service de violents instincts dominants et pour cela sans principes, — cela ne devrait pas être, chez un homme d’État, quelque chose de surprenant mais être plutôt considéré comme juste et conforme à la nature. Hélas ! ce fut jusqu’à présent si peu allemand ! De même que le bruit autour de la musique, la dissonance et la mauvaise humeur à cause du musicien ! De même que la position nouvelle et extraordinaire que choisit Schopenhauer : il ne se sentit ni *au-dessus* des choses ni à genoux devant elles

— dans les deux cas cela eût encore été allemand, — mais il agit *contre* les choses ! Incroyable et désagréable ! Se placer sur le même rang que les choses et être quand même leur adversaire et, en fin de compte, l'adversaire de soi-même ! — que doit faire l'admirateur absolu avec un pareil modèle ? Et que doit-il faire encore de trois de ces modèles qui n'ont même pas le désir d'être en paix entre eux ! Voici Schopenhauer adversaire de la musique de Wagner et Wagner adversaire de la politique de Bismarck et Bismarck adversaire de tout wagnérisme, de tout schopenhauerisme ! Que reste-t-il à faire ? Où faut-il se réfugier avec sa soif de « vénération en bloc » ? Pourrait-on peut-être choisir, dans la musique du musicien, quelques centaines de bonnes mesures qui vous tiennent à cœur et que l'on aime à prendre à cœur, parce qu'elles ont un cœur — pourrait-on se mettre à l'écart avec ce petit butin et oublier tout le reste ? Et rechercher pareille combinaison par rapport au philosophe et à l'homme d'État — choisir, prendre à cœur, et surtout *oublier le reste ?* Hélas ! s'il n'était pas si difficile d'oublier ! Il y avait une fois un homme très fier qui, à aucun prix, ne voulait rien accepter que de lui-même, en bien et en mal : mais lorsqu'il eut besoin de l'*oubli* il ne put se le donner et il fut forcé de conjurer les esprits, trois fois ; ils vinrent, ils entendirent son désir et ils finirent par dire : « Cela seul n'est pas en notre pouvoir ! » Les Allemands ne devraient-ils pas profiter de l'expérience de *Manfred ?* Pourquoi d'abord conjurer les esprits ? Cela ne sert de rien, on n'oublie pas lorsque l'on veut oublier. Et combien grand serait « le reste » qu'il faudrait oublier, chez ces trois grands hommes de l'époque, pour pouvoir être dorénavant leur admirateur en bloc ! Il serait donc préférable de profiter de la bonne occasion pour essayer quelque chose de nouveau : je veux dire, progresser dans la *probité vis-à-vis de soi-même* et devenir, au lieu d'un peuple qui répète d'une façon crédule et qui hait méchamment et aveuglément, un peuple d'approbation conditionnelle et d'opposition bienveillante ; mais apprendre avant tout que les hommages absolus devant les personnes sont quelque chose de ridicule, que changer son avis là-dessus

ne serait pas déshonorant, même pour les Allemands, et qu'il existe un mot profond, digne d'être pris à cœur : « *Ce qui importe, ce ne sont point les personnes, mais les choses*. »[6] Ce mot est, comme celui qui l'a prononcé, grand, brave, simple et silencieux, — tout comme Carnot, le soldat et le républicain. — Mais peut-on parler maintenant ainsi d'un Français à des Allemands, et de plus d'un républicain ? Peut-être point, et peut-être n'a-t-on même pas le droit de rappeler ce que Niebur put dire jadis aux Allemands : que personne autant que Carnot ne lui avait fait l'impression de la *véritable grandeur*.

168. Un modèle.

Qu’est-ce que j’aime en Thucydide, qu’est-ce qui fait que je l’estime plus que Platon ? Il a le plaisir le plus étendu et le plus désintéressé à tout ce qui est typique chez l’homme et dans les événements, et il trouve qu’à chaque type appartient une quantité de *bon sens :* c’est ce bon sens qu’il cherche à découvrir. Il possède une plus grande justice pratique que Platon ; il ne calomnie et ne rapetisse pas les hommes qui ne lui plaisent pas ou bien qui lui ont fait mal dans la vie. Au contraire : il ajoute et introduit quelque chose de grand dans toutes les choses et toutes les personnes, en ne voyant partout que des types. Que ferait aussi toute la postérité, à quoi il voue son œuvre, avec ce qui n’est pas typique ! C’est ainsi que cette *culture de la connaissance désintéressée du monde* arrive en lui, le penseur-homme, à une floraison merveilleuse, cette culture qui a son poète en Sophocle, son homme d’État en Périclès, son médecin en Hippocrate, son savant naturaliste en Démocrite : cette culture qui mérite d’être baptisée du nom de ses maîtres, les *sophistes*, et qui malheureusement, dès le moment de son baptême, commence à devenir soudain pâle et insaisissable pour nous, — car dès lors nous soupçonnons que cette culture, qui fut combattue par Platon et par toutes les écoles socratiques, devait être bien immorale ! La vérité est ici si compliquée et si enchevêtrée que l’on répugne à la démêler : que la vieille erreur (*error veritate simplicior*) suive donc son vieux chemin !

169. Le génie grec nous est très étranger.

Oriental ou moderne, asiatique ou européen : comparé au grec, toute chose possède en propre l’énormité et la jouissance des grandes masses, comme langage du sublime, tandis qu’à Pæstum, à Pompéi et à Athènes on s’étonne, devant toute l’architecture grecque, de voir *avec quelles petites masses* les Grecs savaient exprimer quelque chose de sublime et *aimaient* à l’exprimer ainsi. — De même : combien en Grèce les hommes étaient simples dans l’idée *qu’ils se faisaient d’eux-mêmes !* Combien nous les dépassons dans la connaissance des hommes ! Combien pleines de labyrinthes aussi, apparaissent nos âmes et nos représentations de l’âme, en comparaison des leurs ! Si nous voulions tenter une architecture d’après le mode de *notre* âme (nous sommes trop lâches pour cela) : — le labyrinthe devrait être notre prototype ! La musique qui nous est propre et qui nous exprime véritablement laisse déjà deviner le labyrinthe (car en musique les hommes se laissent aller parce qu’ils se figurent qu’il n’y a personne qui soit capable de les voir mêmes *sous* leur musique).

170. Autres perspectives du sentiment.

Que signifie notre bavardage à propos des Grecs ! Qu’entendons-nous donc à leur art, dont l’âme est la passion pour la beauté *masculine* nue ! – Ce n’est qu’*en partant de là* qu’ils avaient le sentiment de la beauté féminine. Ils avaient donc, pour celle-ci, une toute autre perspective que nous. Et il en était de même de leur amour de la femme : ils vénéraient autrement, ils méprisaient autrement.

171. L’alimentation de l’homme moderne.

L’homme moderne s’entend à digérer beaucoup de choses et même à digérer presque tout, — c’est là sa vanité à lui : mais il serait d’une espèce supérieure justement s’il ne s’entendait *pas* à cela : *homo pamphagus,* ce n’est pas ce qu’il y a de plus fin. Nous vivons entre un passé qui avait un goût plus maniaque et plus entêté que nous et un avenir qui en aura peut-être un plus choisi, — nous vivons trop au milieu.

172. Tragédie et musique.

Les hommes qui se trouvent dans une disposition d’esprit guerrière, comme par exemple les Grecs du temps d’Eschyle, sont *difficiles à émouvoir*, et lorsque la pitié triomphe une fois de leur dureté, une espèce de vertige s’empare d’eux, semblable à une force « démoniaque », — ils se sentent alors contraints et secoués par une émotion religieuse. Après coup, ils font leurs réserves sur cet état ; tant qu’ils y sont pris, ils jouissent du ravissement que leur procurent l’ivresse et le merveilleux, mêlé à l’absinthe la plus amère de la souffrance : c’est là véritablement une boisson pour les guerriers, quelque chose de rare, de dangereux, de doux et d’amer que l’on n’a pas facilement en partage. — La tragédie s’adresse aux âmes qui ressentent ainsi la pitié, aux âmes dures et guerrières que l’on terrasse difficilement, soit par la crainte, soit par la pitié, mais auxquelles il est utile d’être *amollies* de temps en temps. Mais que peut donner la tragédie à ceux qui sont ouverts aux « affections sympathiques » comme la voile au vent ! Lorsque les Athéniens furent devenus plus doux et plus sensibles, du temps de Platon, — hélas ! combien ils étaient encore loin de la sensiblerie des habitants de nos grandes et de nos petites villes ! — et pourtant les philosophes se plaignaient déjà du caractère *nuisible* de la tragédie. Une époque pleine de danger, comme celle qui commence en ce moment, où la bravoure et la virilité montent en prix, rendra peut-être lentement les âmes assez dures, pour que des poètes tragiques leur soient nécessaires : jusqu’à présent ceux-ci étaient un peu *superflus*, — pour employer le mot le plus bénin. — C’est ainsi que viendra peut-être encore pour la musique une époque meilleure (ce sera certainement la plus *méchante !*), celle où les artistes

musiciens auront à s’adresser à des hommes strictement personnels, durs par eux-mêmes, dominés par le sombre sérieux de leur propre passion : mais à quoi sert la musique pour ces petites âmes contemporaines de l’époque qui s’en va, âmes par trop mobiles, d’une croissance imparfaite, mi-personnelles, curieuses et désireuses de tout ?

173. Les louangeurs du travail.

Dans la glorification du « travail », dans les infatigables discours de la « bénédiction du travail », je vois la même arrière-pensée que dans les louanges des actes impersonnels et d'un intérêt général : l'arrière-pensée de la crainte de tout ce qui est individuel. On se rend maintenant très bien compte, à l'aspect du travail — c'est-à-dire de cette dure activité du matin au soir — que c'est là la meilleure police, qu'elle tient chacun en bride et qu'elle s'entend vigoureusement à entraver le développement de la raison, des convoitises, des envies d'indépendance. Car le travail use la force nerveuse dans des proportions extraordinaires, il retire cette force à la réflexion, à la méditation, aux rêves, aux soucis, à l'amour et à la haine, il place toujours devant les yeux un but minime et accorde des satisfactions faciles et régulières. Ainsi une société, où l'on travaille sans cesse durement, jouira d'une plus grande sécurité : et c'est la sécurité que l'on adore maintenant comme divinité suprême. — Et voici (ô épouvante !) que c'est justement le « travailleur » qui est devenu *dangereux !* Les « individus dangereux » fourmillent ! Et derrière eux il y a le danger des dangers — l'*individuum !*

174. Mode morale d’une société commerçante.

Derrière ce principe de l’actuelle mode morale : « les actions morales sont les actions de la sympathie pour les autres, » je vois dominer l’instinct social de la crainte qui prend ainsi un déguisement intellectuel : cet instinct pose comme principe supérieur, le plus important et le plus prochain, qu’il faut enlever à la vie le caractère *dangereux* qu'elle avait autrefois, et que *chacun* doit aider à cela de toutes ses forces. C’est pourquoi seules les actions qui visent à la sécurité générale et au sentiment de sécurité de la société peuvent recevoir l’attribut « bon » ! — Combien peu de plaisirs les hommes doivent-ils avoir dès lors à leur propre aspect, si une telle tyrannie de la crainte leur prescrit la loi morale supérieure, s’ils se laissent ainsi recommander sans objection de passer sur eux-mêmes, à côté d’eux-mêmes, mais d’avoir des yeux de lynx pour toute misère, pour toute souffrance étrangères ! Avec notre intention, poussée jusqu’à l’énormité, de vouloir enlever à la vie toute rudesse dans les contours, toute espèce de coins, ne sommes-nous pas en bonne passe de réduire l’humanité jusqu’à en faire du *sable ?* Du sable ! Du sable fin, mou, granuleux, infini ! Est-ce là votre idéal, à vous qui êtes les héros des affections sympathiques ? — En attendant, la question reste à résoudre si l’on sert *davantage* son prochain en courant immédiatement et sans cesse à son secours et en lui *aidant*, ce qui ne peut se faire que très superficiellement à moins de devenir une mainmise tyrannique, ou si l’on *fait* de soi-même quelque chose que le prochain voit avec plaisir, par exemple un beau jardin tranquille et fermé qui possède de

hautes murailles contre la tempête et la poussière des grandes routes, mais aussi une porte hospitalière.

175. Idée fondamentale d’une culture de commerçants.

On voit maintenant se former, de différents côtés, la culture d’une société dont le *commerce* est l’âme tout aussi bien que le combat singulier était l’âme de la culture chez les anciens Grecs, la guerre, la victoire et le droit chez les Romains. Celui qui s’adonne au commerce s’entend à tout taxer sans le produire, à le taxer *d’après le besoin du consommateur* et non d’après son besoin personnel ; chez lui la question des questions c’est de savoir « quelles personnes et combien de personnes consomment cela ? » Il emploie donc dès lors, instinctivement et sans cesse, ce type de la taxation : à propos de tout, donc aussi à propos des productions des arts et des sciences, des penseurs, des savants, des artistes, des hommes d’État, des peuples, des partis et même d’époques tout entières : il s’informe à propos de tout ce qui se crée, de l’offre et de la demande, afin *de fixer, pour lui-même, la valeur d’une chose*. Ceci, érigé en principe de toute une culture, étudié depuis l’illimité jusqu’au plus subtil et imposé à toute espèce de vouloir et de savoir, sera la fierté de vous autres hommes du prochain siècle : si les prophètes de la classe commerçante ont raison de le mettre en votre possession ! Mais j’ai peu de foi en ces prophètes. *Credat Judœus Apella*, — pour parler avec Horace.

176. La critique des pères.

Pourquoi supporte-t-on maintenant déjà la vérité sur le passé le plus récent ? Parce qu’il existe toujours une nouvelle génération qui se sent en *contradiction* avec ce passé, et qui jouit, dans cette critique, des prémices du sentiment de puissance. Autrefois, la génération nouvelle voulait, au contraire, se *fonder* sur l’ancienne et elle commençait à avoir *conscience* d’elle-même, non seulement en acceptant les opinions des pères, mais en les défendant plus *sévèrement* encore, si cela était possible. Critiquer l’autorité paternelle était autrefois un vice : maintenant les jeunes idéalistes *commencent* par là.

177. Apprendre la solitude.

Oh ! pauvres hères, vous qui habitez les grandes villes de la politique mondiale, jeunes hommes très doués, martyrisés par la vanité, vous considérez que c’est votre devoir de dire votre mot dans tous les événements (— car il se passe toujours quelque chose) ! Vous croyez que, lorsque vous avez fait ainsi de la poussière et du bruit, vous êtes le carrosse de l’histoire ! Vous écoutez toujours et vous attendez sans cesse le moment où vous pourrez jeter votre parole au public, et vous perdez ainsi toute productivité véritable ! Quel que soit votre désir des grandes œuvres, le profond silence de l’incubation ne vient pas jusqu’à vous ! L’événement du jour vous chasse devant lui comme de la paille légère, tandis que vous avez l’illusion de chasser l’événement, — pauvres diables ! — Lorsque l’on veut être un héros sur la scène, il ne faut pas songer à jouer le chœur, on ne doit même pas savoir comment on fait *chorus*.

178. Ceux qui s’usent quotidiennement.

Ces jeunes gens ne manquent ni de caractère, ni de dispositions, ni de zèle : mais on ne leur a jamais laissé le temps de se donner une direction à eux-mêmes, les habituant, au contraire, dès leur plus jeune âge, à recevoir une direction. Autrefois, lorsqu’ils étaient mûrs pour être « envoyés dans le désert », on en agissait autrement avec eux, — on les utilisait, on les dérobait à eux-mêmes, on les élevait à être *usés* quotidiennement, on leur faisait de cela un devoir et un principe — et maintenant ils ne peuvent plus s’en passer, ils ne veulent pas qu’il en soit autrement. Mais, à ces pauvres bêtes de trait, il ne faut pas refuser leurs « vacances » — ainsi nomme-t-on cet idéal forcé d’un siècle surmené : des vacances où l’on peut une fois paresser à cœur joie, être stupide et enfantin.

179. Aussi peu d’« état » que possible !

Toutes les conditions politiques et sociales ne valent pas que ce soient justement les esprits les plus doués qui aient le droit de s’en occuper et qui y soient forcés : un tel gaspillage des esprits est en somme plus grave qu’un état de misère. La politique est le champ de travail pour des cerveaux plus médiocres, et ce champ de travail ne devrait pas être ouvert à d’autres : que plutôt encore la machine s’en aille en morceaux ! Mais telles que les choses se présentent aujourd’hui, où non seulement tous croient devoir être informés quotidiennement des choses politiques, mais où chacun veut encore y être actif à tout instant, et abandonne pour cela son propre travail, elles sont une grande et ridicule folie. On paye la « sécurité publique » beaucoup trop cher à ce prix : et, ce qu’il y a de plus fou, on aboutit de la sorte au contraire de la sécurité publique, ainsi que notre excellent siècle est en train de le démontrer : comme si cela n’avait jamais été fait ! Donner à la société la sécurité contre les voleurs et contre le feu, la rendre infiniment commode pour toute espèce de commerce et de relations, et transformer l’État en providence, au bon et au mauvais sens, — ce sont là des buts inférieurs, médiocres et nullement indispensables, à quoi l’on ne devrait pas viser avec les moyens et les instruments les plus élevés *qu’il y ait*, — les moyens que l’on devrait *réserver* justement aux fins supérieures et les plus rares ! Notre époque, bien qu’elle parle beaucoup d’économie, est bien gaspilleuse : elle gaspille ce qu’il y a de plus précieux, l’esprit.

180. Les guerres.

Les grandes guerres contemporaines sont le résultat des études historiques.

181. Gouverner.

Les uns gouvernent par joie de gouverner, les autres pour ne pas être eux-mêmes gouvernés : — Entre deux maux celui-ci n’est que le moindre.

182. La logique grossière.

On dit d’un homme, avec le plus profond respect : « C’est un caractère ! » — Oui ! s’il étale une logique grossière, une logique qui saute aux yeux les moins clairvoyants ! Mais dès qu’il s’agit d’un esprit plus subtil et plus profond, conséquent à sa manière, la manière supérieure, les spectateurs nient l’existence du caractère. C’est pourquoi les hommes d’État rusés jouent généralement leur comédie sous le couvert de la conséquence grossière.

183. Les vieux et les jeunes.

« Il y a quelque chose d’immoral dans l’existence des parlements — ainsi pense toujours l’un ou l’autre —, car on a le droit d’y exprimer des opinions contre le gouvernement ! » — « Il faut toujours avoir sur les choses l’opinion que notre maître et seigneur commande ! » — C’est là le onzième commandement de certaines cervelles, vieilles braves, surtout dans l’Allemagne du Nord. On en rit comme d’une mode désuète : mais autrefois c’était la morale ! Peut-être rira-t-on aussi un jour de ce qui, dans la jeune génération, à éducation parlementaire, est le fait considéré comme moral : je veux dire de placer la politique des partis au-dessus de la sagesse personnelle, et de répondre à chaque question qui concerne le bien public, selon le vent dont il faut gonfler les voiles du parti. « Il faut avoir à ce sujet l’opinion qu’exige la situation du parti » tels seraient les termes du canon. On fait maintenant, au service d’une pareille morale, toute espèce de sacrifices, jusqu’à la victoire sur soi-même et le martyre.

184. L’État, un produit des anarchistes.

Dans les pays où les hommes sont disciplinés, il reste toujours assez de retardataires non disciplinés : immédiatement ils se joignent aux camps socialistes, plus que partout ailleurs. Si ceux-ci venaient une fois à faire des *lois*, on peut compter qu’ils s’imposeront des chaînes de fer et qu’ils exerceront une discipline terrible : — *ils se connaissent !* Et ils supporteront ces lois avec la conscience qu’ils se les sont données eux-mêmes, — le sentiment de puissance, et de *cette* puissance est trop récent chez eux et trop séduisant pour qu’ils ne souffrent pas tout à cause de lui.

185. Mendiants.

Il faut supprimer les mendiants, car on se fâche lorsqu’on leur donne l’aumône et l’on se fâche lorsqu’on ne la leur donne point.

186. Gens d’affaires.

Vos affaires — ce sont là vos plus grands préjugés, elles vous lient à l’endroit où vous êtes, à votre société, à vos goûts. Appliqués aux affaires, — mais paresseux pour ce qui est de l’esprit, satisfaits de votre insuffisance, le tablier du devoir accroché sur cette satisfaction : c’est ainsi que vous vivez, c’est ainsi que vous voulez que soient vos enfants !

187. Un avenir possible.

Ne pourrait-on pas imaginer un état social où le malfaiteur se déclarerait lui-même coupable, se dicterait publiquement, à lui-même, sa peine, avec le sentiment orgueilleux qu'il honore la loi qu'il a faite lui-même, qu'il exerce sa puissance en se punissant, la puissance du législateur ; il peut une fois faillir, mais par sa punition volontaire il s'élève au-dessus de son délit, il efface non seulement le délit, par sa franchise, sa grandeur et sa tranquillité, il y ajoute encore un bienfait public. — Ce serait là le criminel d'un avenir possible, le criminel qui pose, il est vrai, comme condition, l'existence d'une législation de l'avenir, avec l'idée fondamentale : « Je me soumets seulement à la loi que j'ai promulguée moi-même, dans les grandes et dans les petites choses. » Il y a bien des tentatives qui devraient encore être faites ! Bien des avenirs qui devraient être apportés à la lumière !

188. Ivresse et nutrition.

Les peuples sont trompés à un tel point parce qu'ils *cherchent* toujours un imposteur, c'est-à-dire un vin excitant pour leurs sens. Pourvu qu'ils puissent avoir ce vin-là, ils se contenteront de pain médiocre. L'ivresse leur est plus que la nourriture, — voilà l'amorce où ils se laisseront toujours prendre ! Que sont pour eux les hommes choisis dans leurs milieu — fussent-ils les spécialistes les plus autorisés — à côté de conquérants brillants, de vieilles et somptueuses maisons princières ? Il faudrait du moins que l'homme du peuple, pour réussir, leur ouvrît la perspective de conquêtes et d'apparat : cela lui ferait peut-être trouver créance. Les peuples obéissent toujours et vont plus loin encore, à condition qu'ils puissent s'enivrer ! On n'a pas même le droit de leur offrir le plaisir sans la couronne de lauriers et la force que renferme celle-ci, la force qui rend fou. Mais ce goût populacier qui tient l'*ivresse pour plus importante que la nutrition* n'a nullement son origine dans les profondeurs de la populace : il y a, au contraire, été porté et transplanté pour y croître tardivement avec plus d'abondance, tandis qu'il tient son origine des intelligences les plus hautes, où il s'est épanoui durant des milliers d'années. Le peuple est le dernier *terrain inculte* où puisse encore prospérer cette éclatante ivraie. — Comment ! et c'est justement au peuple que l'on voudrait confier la politique ? Pour qu'il y puise son ivresse quotidienne ?

189. De la grande politique.

Quelle que soit la part que prennent, dans la *grande politique*, l'utilitarisme et la vanité des individus comme des peuples : la force la plus vivace qui les pousse en avant est le *besoin de puissance*, qui, non seulement dans l'âme des princes et des puissants, mais encore, et non pour la moindre part, dans les couches inférieures du peuple, jaillit, de temps en temps, de sources inépuisables. L'heure revient toujours à nouveau, l'heure où les masses *sont prêtes* à sacrifier leur vie, leur fortune, leur conscience, leur vertu pour se créer cette jouissance supérieure et pour régner, en nation victorieuse et tyranniquement arbitraire, sur d'autres nations (ou du moins pour se figurer qu'elles règnent). Alors les sentiments de prodigalité, de sacrifice, d'espérance, de confiance, d'audace extraordinaire, d'enthousiasme jaillissent si abondamment que le souverain ambitieux ou prévoyant avec sagesse, peut saisir le premier prétexte à une guerre et substituer à son injustice la bonne conscience du peuple. Les grands conquérants ont toujours tenu le langage pathétique de la vertu : ils avaient toujours autour d'eux des masses qui se trouvaient en état d'exaltation et ne voulaient entendre que des discours exaltés. Singulière folie des jugements moraux ! Lorsque l'homme a le sentiment de la puissance, il se croit et s'appelle *bon :* et c'est alors justement que les autres, sur lesquels il lui faut *épancher* sa puissance, l'appellent *méchant !*Hésiode, dans sa fable des âges de l'homme, a peint deux fois de suite la même époque, celle des héros d'Homère, et c'est ainsi que d'*une* seule époque il en a fait *deux :* vue par l'esprit de ceux qui se trouvaient sous une contrainte épouvantable, sous la contrainte d'airain de ces héros aventureux de la force ou qui en avaient entendu parler

par leurs ancêtres, cette époque apparaissait comme *mauvaise :* mais les descendants de ces générations chevaleresques vénéraient en elle le *bon* vieux temps, presque bienheureux. C’est pourquoi le poète ne sut point s’en tirer autrement que comme il fit, — car il avait probablement autour de lui des auditeurs des deux espèces !

190. L’ancienne culture allemande.

Lorsque les Allemands commencèrent à devenir intéressants pour les autres peuples de l’Europe — il n’y a pas si longtemps de cela, — ce fut grâce à une culture qu’ils ne possèdent plus aujourd’hui, qu’ils ont secouée avec une ardeur aveugle, comme si ç’avait été là une maladie : et pourtant ils ne surent rien mettre de mieux en place que la folie politique et nationale. Il est vrai qu’ils ont abouti par là à devenir encore beaucoup plus intéressants pour les autres peuples qu’ils ne l’étaient autrefois par leur culture : qu’on leur laisse donc cette satisfaction ! Il est cependant indéniable que cette culture allemande a dupé les Européens et qu’elle n’était digne ni d’être imitée ni de l’intérêt qu'on lui a porté, et moins encore des emprunts qu’on rivalisait à lui faire. Que l’on se renseigne donc aujourd’hui sur Schiller, Guillaume de Humboldt, Schleiermacher, Hegel, Schelling, qu’on lise leurs correspondances et qu’on se fasse introduire dans le grand cercle de leurs adhérents : qu’est-ce qui leur est commun, qu’est-ce qui, chez eux, nous impressionne, tels que nous sommes maintenant, tantôt d’une façon si insupportable, tantôt d’une façon si touchante et si pitoyable ? D’une part la rage de paraître, à tout prix, moralement ému ; d’autre part le désir d’une universalité brillante et sans consistance, ainsi que l’intention arrêtée de voir tout en beau (les caractères, les passions, les époques, les mœurs), — malheureusement ce « beau » répondait à un mauvais goût vague qui néanmoins se vantait d’être de provenance grecque. C’est un idéalisme, doux, bonasse, avec des reflets argentés, qui veut avant tout avoir des attitudes et des accents noblement travestis, quelque chose de prétentieux autant qu’inoffensif, animé d’une cordiale

aversion contre la réalité « froide » ou « sèche », contre l'anatomie, contre les passions complètes, contre toute espèce de continence et de scepticisme philosophique, mais surtout contre la connaissance de la nature, pour peu qu'elle ne puisse pas servir à un symbolisme religieux. Gœthe assistait à sa façon à ces agitations de la culture allemande : se plaçant en dehors, résistant doucement, silencieux, s'affermissant toujours davantage sur son propre chemin meilleur. Un peu plus tard Schopenhauer lui aussi y assistait, — selon lui une bonne part du monde véritable et des diableries du monde étaient de nouveau devenus visibles, et il en parlait avec autant de grossièreté que d'enthousiasme : car dans cette diablerie il y avait de la beauté ! — Et qu'est-ce qui séduisit au fond les étrangers, qu'est-ce qui les fit ne point se comporter comme Gœthe et Schopenhauer, ou simplement regarder ailleurs ? C'était cet éclat mat, cette énigmatique lumière de voie lactée qui brillait autour de cette culture : cela faisait dire aux étrangers : « Voilà quelque chose qui est très, très lointain pour nous ; nous y perdons la vue, l'ouïe, l'entendement, le sens de la jouissance et de l'évaluation ; mais, malgré tout, cela pourrait bien être des astres ! Les Allemands auraient-ils découvert en toute douceur un coin du ciel et s'y seraient-ils installés ? Il faut essayer de s'approcher des Allemands. » Et on s'approcha d'eux ; tandis que, peu de temps après, ces mêmes Allemands commencèrent à se donner de la peine pour se débarrasser de cet éclat de voie lactée ; ils savaient trop bien qu'ils n'avaient pas été au ciel, — mais dans un nuage !

191. Hommes meilleurs.

On me dit que notre art s’adresse aux hommes du présent, avides, insatiables, indomptés, dégoûtés, tourmentés, et qu’il leur montre une image de la béatitude, de l’élévation, de la sublimité, à côté de l’image de leur laideur : afin qu’il leur soit possible d’oublier une fois et de respirer librement, peut-être même de rapporter de cet oubli une incitation à la fuite et à la conversion. Pauvres artistes, qui ont un pareil public ! Avec de telles arrière-pensées qui tiennent du prêtre et du médecin aliéniste ! Combien plus heureux était Corneille — « le grand Corneille », comme s’exclamait M^me^ de Sévigné, avec l’accent de la femme devant un *homme* complet, — combien supérieur le public de Corneille à qui il pouvait faire du bien avec les images de la vertu chevaleresque, du devoir sévère, du sacrifice généreux, de l’héroïque discipline de soi-même ! Combien différemment l’un et l’autre aimaient l’existence, non pas créée par une « volonté » aveugle et inculte, que l’on maudit parce qu’on ne sait pas la détruire, mais aimant l’existence comme un lieu où la grandeur et l’humanité sont *possibles* en même temps, et où même la contrainte la plus sévère des formes, la soumission au bon plaisir princier ou ecclésiastique, ne peuvent étouffer ni la fierté, ni le sentiment chevaleresque, ni la grâce, ni l’esprit de tous les individus, mais sont plutôt considérés comme un *charme* de plus et un *aiguillon* à créer un *contraste* à la souveraineté et à la noblesse de naissance, à la puissance héréditaire du vouloir et de la passion !

192. Désirer des adversaires parfaits.

On ne saurait contester aux Français qu'ils ont été le peuple le plus *chrétien* de la terre : non point qu'en France la dévotion des masses ait été plus grande qu'ailleurs, mais les formes les plus difficiles à réaliser de l'idéal chrétien s'y sont incarnées en des hommes et n'y sont point demeurées à l'état de conception, d'intention, d'ébauche imparfaite. Voici Pascal, dans l'union de la ferveur, de l'esprit et de la loyauté, le plus grand de tous les chrétiens, — et que l'on songe à tout ce qu'il s'agissait d'allier ici ! Voici Fénelon, l'expression la plus parfaite et la plus séduisante de la *culture chrétienne*, sous toutes ses formes : un moyen-terme sublime, dont, comme historien, on serait tenté de démontrer l'impossibilité, tandis qu'en réalité il ne fut qu'une perfection d'une difficulté et d'une invraisemblance infinies. Voici Madame de Guyon, parmi ses semblables, les Quiétistes français : et tout ce que l'éloquence et l'ardeur de l'apôtre Paul a essayé de deviner au sujet de l'état de semi-divinité du chrétien, l'état le plus sublime, le plus aimant, le plus silencieux, le plus extasié, s'est ici fait vérité, en se dépouillant de cette importunité juive dont saint Paul fait preuve à l'endroit de Dieu, en la rejetant grâce à une naïveté de la parole et du geste, naïveté vraiment toute féminine, subtile et distinguée et toute française des temps jadis. Voici le fondateur de l'ordre des Trappistes, le dernier qui ait pris au sérieux l'idéal ascétique du christianisme, non pas qu'il fût une exception parmi les Français, mais, au contraire, en vrai Français : car jusqu'à présent sa sombre création ne put s'acclimater et prospérer que chez les Français, elle les a suivis en Alsace et en Algérie. N'oublions pas les Huguenots : depuis eux il n'y a pas encore eu de plus bel alliage d'esprit guerrier

et d’amour du travail, de mœurs raffinées et de rigueur chrétienne. Voici encore Port-Royal, où l’on assiste à la dernière floraison de la haute érudition chrétienne : et pour ce qui est de la floraison, en France les grands hommes s’y entendent mieux qu’ailleurs. Loin d’être superficiel, un grand Français n’en a pas moins sa superficie, une enveloppe naturelle qui entoure son fond et sa profondeur, — tandis que la profondeur d’un grand Allemand est généralement tenue renfermée dans une fiole étrangement contournée, comme un élixir qui cherche à se garantir, par son enveloppe dure et singulière, de la clarté du jour et des mains étourdies. — Et que l’on devine après cela pourquoi ce peuple, qui possède les types les plus accomplis de la chrétienté, engendra nécessairement aussi les types contraires les plus accomplis de la libre pensée anti-chrétienne ! Le libertin français a, dans son for intérieur, toujours livré bataille à de vrais grands hommes, et non pas seulement à des dogmes et à de sublimes avortons, comme les libertins des autres peuples.

193. Esprit et morale. [7]

L’Allemand, qui possède le secret d’être ennuyeux avec de l’esprit, du savoir et du sentiment et qui s’est habitué à considérer l’ennui comme moral, — l’Allemand éprouve devant l’*esprit* français la peur que celui-ci n’arrache les yeux à la morale — et cette peur est semblable pourtant à la crainte et la joie du petit oiseau devant le serpent à sonnettes. Parmi les Allemands célèbres, nul n’a peut-être eu plus d’*esprit* qu’*Hegel* — mais il avait de plus une si grosse peur allemande en face de l’esprit que cette peur a créé un style particulièrement défectueux. Le propre de ce mauvais style c’est d’envelopper un noyau, de l’envelopper encore et toujours, jusqu’à ce qu’il transperce à peine, hasardant un regard honteux et curieux — comme « le regard d’une jeune femme à travers son voile », pour parler avec Eschyle, ce vieil ennemi des femmes — : mais ce noyau est une saillie spirituelle, souvent impertinente, sur un sujet des plus intellectuels, une combinaison de mots, subtile et osée, telle qu’il en faut dans une *société de penseurs*, comme hors-d’œuvre de la science, — mais présenté dans ce fouillis, c’est la science abstruse elle-même et le plus complet ennui moral ! Les Allemands trouvèrent là une forme permise de l’*esprit* et ils en jouirent avec un ravissement si manifeste que l’excellente raison de Schopenhauer en fut stupéfait d’étonnement, — durant toute sa vie il tonna contre le spectacle que lui offraient les Allemands, mais il ne sut jamais se l’expliquer.

194. Vanité des maîtres de morale.

Le succès, en somme assez médiocre, que remportèrent les maîtres de morale s’explique par le fait qu’ils voulaient trop de choses à la fois, c’est-à-dire qu’ils étaient trop ambitieux : ils aimaient trop à donner des préceptes *pour tout le monde*. Mais c’est là errer dans le vague et tenir des discours aux animaux pour en faire des hommes : quoi d’étonnant si les animaux trouvent cela ennuyeux ! Il faudrait se choisir des cercles restreints, chercher et encourager la morale pour ceux-ci, tenir par exemple des discours devant les loups pour en faire des chiens. Cependant, le grand succès reste généralement à celui qui ne veut éduquer ni tout le monde, ni des cercles restreints, mais un seul individu et qui ne regarde pas à droite et à gauche. Le siècle passé est précisément supérieur au nôtre parce qu’il possédait tant d’hommes éduqués individuellement, ainsi que d’éducateurs dans la même proportion, qui avaient trouvé là la tâche de leur vie, — et avec la tâche aussi la *dignité* devant eux-mêmes et devant toute autre « bonne compagnie ».

195. Ce que l’on appelle l’éducation classique.

Découvrir que notre vie est *vouée* à la connaissance ; que nous la gaspillerions, non ! que nous l’aurions gaspillée, si cette consécration ne nous protégeait pas devant nous-mêmes ; se répéter ces vers, souvent et avec émotion :

Destinée, je te *suis !* Si je ne le voulais point,
Il me *faudrait* le faire, même parmi les larmes !

— Et maintenant, en faisant un retour sur le chemin de la vie, découvrir également qu’il y a quelque chose qui est irréparable : la dissipation de notre jeunesse, lorsque nos éducateurs n’ont point employé ces années ardentes et avides de savoir, pour nous mener au-devant de la *connaissance* des choses, mais qu’ils les ont usées à l'« éducation classique » ! La dissipation de notre jeunesse, lorsque l’on nous inculqua, avec autant de maladresse que de barbarie, un savoir imparfait, concernant les Grecs et les Romains, ainsi que leurs langues, agissant à l’encontre du principe supérieur de toute culture, qu’il ne faut donner un aliment qu’à celui qui *a faim* de cet aliment ! Lorsqu’on nous imposa par la force, les mathématiques, au lieu de nous amener d’abord au désespoir de l’ignorance et de réduire notre petite vie quotidienne, nos mouvements et tout ce qui se passe du matin au soir dans l’atelier, au ciel et dans la nature, à des milliers de problèmes, de problèmes suppliciants, humiliants, irritants, — pour montrer alors à notre désir que nous avons avant tout *besoin* d’un savoir mathématique et mécanique, et nous enseigner ensuite le premier *ravissement* scientifique que procure la

logique absolue de ce savoir ! Que ne nous a-t-on enseigné, ne fût-ce que le *respect* devant ces sciences ; que n'a-t-on fait trembler d'émotion notre âme, rien qu'une seule fois, devant les luttes, les défaites, les reprises de combat des grands hommes, devant le martyrologe qu'est l'histoire de la science pure ! Au contraire, nous étions saisis d'un certain mépris en face des sciences véritables, en faveur des études « historiques », de l'« instruction propre à développer l'esprit » et du « classicisme » ! Et nous nous sommes laissés tromper si facilement ! Instruction propre à développer l'esprit ! N'aurions-nous pas pu montrer du doigt les meilleurs professeurs de nos lycées et demander en riant : « Où est donc là l'instruction propre à développer l'esprit ? Et si elle manque, comment sauraient-ils l'enseigner ? » Et le classicisme ! Avons-nous appris quelque chose de ce que justement les Grecs enseignaient à leur jeunesse ? Avons-nous appris à parler comme eux, à écrire comme eux ? Nous sommes-nous exercés, sans trêve, dans l'escrime de la conversation, dans la dialectique ? Avons-nous appris à nous mouvoir avec beauté et fierté, comme eux, à exceller dans la lutte, au jeu, au pugilat, comme eux ? Avons-nous appris quelque chose de l'ascétisme pratique de tous les philosophes grecs ? Avons-nous été exercés dans une seule vertu antique, et à la façon dont les Anciens s'y exerçaient ? Notre éducation tout entière ne manquait-elle pas de toutes méditations au sujet de la morale, et combien davantage de la seule critique possible de celle-ci, ces tentatives courageuses de *vivre* dans telle ou telle morale ? Provoquait-on en nous un sentiment quelconque que les Anciens estimaient plus que les modernes ? Nous montrait-on la division du jour et de la vie et les fins qu'un esprit antique plaçait au-dessus de la vie ? Avons-nous appris les langues anciennes comme nous apprenons celles des peuples vivants, — c'est-à-dire pour parler, pour parler commodément et bien ? Nulle part un savoir-faire véritable, une faculté nouvelle, résultat des années pénibles ! Mais des renseignements sur ce que les hommes savaient et pouvaient faire autrefois ! Et quels renseignements ! Rien ne m'apparaît d'année en année plus

distinctement, que le monde grec et antique, malgré la simplicité et la notoriété où il semble s'étaler devant nous, est très difficile à comprendre et à peine accessible, et que la facilité habituelle dont on parle des Anciens est, ou bien de la légèreté, ou bien la vieille vanité héréditaire de l'étourderie. Les mots et les idées semblables nous trompent : mais derrière eux se cache toujours un sentiment qui *devrait paraître* étrange et incompréhensible au sentiment moderne. Voilà des domaines où des enfants avaient le droit de s'agiter ! Il suffit que nous l'ayons fait quand nous étions des enfants, et que nous y ayons presque gagné une antipathie définitive contre l'antiquité, l'antipathie d'une familiarité en apparence trop grande ! Car la fatuité de nos éducateurs classiques, qui prétendent être en quelque sorte *en possession des anciens*, qui veulent transmettre cette possession à ceux qu'ils éduquent avec l'idée que, bien qu'elle ne soit pas faite pour rendre bienheureux, elle peut du moins suffire à de pauvres vieux rats de bibliothèque, braves et fous. « Qu'ils gardent leur trésor, il est certainement digne d'eux ! » — Avec cette silencieuse arrière-pensée s'achève notre éducation classique. — Il n'y a rien à réparer à cela — du moins pas sur nous ! Mais ne pensons pas à nous !

196. Les questions les plus personnelles de la vérité.

« Qu’est-ce au fond ce que je *fais ?* Et à quoi veux-je en venir, *moi ?* — c’est là la question de la vérité, que l’on n’enseigne pas dans l’état actuel de notre culture et que, par conséquent, l’on ne pose point, car on n’en trouverait pas le temps. Par contre, dire des bêtises aux enfants et non point leur parler de la vérité, dire des amabilités aux femmes qui seront plus tard des mères, et non point leur parler de la vérité, parler aux jeunes gens de leur avenir et de leurs plaisirs, et non point de la vérité, — à cela on trouve toujours du temps et du plaisir ! — Mais qu’est-ce que soixante-dix ans à passer ! — cela finit bientôt ; il est tellement indifférent que la vague sache où la porte la mer ! Il pourrait même y avoir de la sagesse à *ne pas le savoir*. — « Convenu : mais c’est un manque de fierté de ne pas même s’en *informer ;* notre civilisation ne rend pas les hommes fiers. » — Tant mieux ! — « Est-ce vraiment tant mieux ? »

197. L’inimitié des Allemands contre le rationalisme.

Passons en revue les contributions que, par leur travail intellectuel, les Allemands de la première moitié de ce siècle ont apportées à la culture générale. En premier lieu les philosophes allemands : ils sont revenus au degré primitif de la spéculation, car ils se satisfaisaient de concepts au lieu d’explications, pareils aux penseurs des époques de rêve — une espèce de philosophie préscientifique fut ranimée par eux. En deuxième lieu les historiens et les romantiques allemands : leurs efforts généraux visèrent à remettre en honneur des sentiments anciens et primitifs, surtout le christianisme, l’âme populaire, les légendes populaires, les idiomes populaires, le moyen-âge, l’ascétisme oriental, l’hindouisme. En troisième lieu les savants : ils luttèrent contre l’esprit de Newton et de Voltaire, ils essayèrent de redresser, comme Gœthe et Schopenhauer, l’idée d’une nature divinisée ou diabolisée, et la signification toute morale et symbolique de cette idée. La grande tendance générale des Allemands est allée contre le rationalisme et aussi contre la Révolution de la société qui, par un grossier malentendu, fut considérée comme la conséquence du rationalisme : la piété pour les choses établies cherchait à se transformer en piété de tout ce qui était établi autrefois, rien que pour permettre au cœur et à l’esprit de se *gonfler* de nouveau et de ne plus laisser d’espace aux vues à venir et novatrices. Le culte du sentiment fut dressé en place du culte de la raison, et les musiciens allemands, étant les artistes de l’invisible, de l’exaltation, de la légende, du désir infini, aidèrent à construire le temple nouveau, avec plus de succès

que tous les artistes du verbe et de la pensée. En tenant compte que, dans les détails, il a été dit et découvert beaucoup de bonnes choses et qu'il y en a certaines qui depuis lors ont été jugées plus équitablement que jadis, il faut cependant conclure que l'ensemble constituait *un danger public* et non des moindres, le danger d'abaisser en général, sous l'apparence de la connaissance entière et définitive du passé, la connaissance au-dessous du sentiment, et — pour parler avec Kant qui définit ainsi sa propre tâche — « d'ouvrir de nouveau le chemin à la foi, en fixant ses limites à la science ». Respirons de nouveau le grand air : l'heure de ce danger est passée ! Et, chose singulière : les esprits que les Allemands évoquaient justement avec tant d'éloquence sont devenus, à la longue, les plus dangereux pour les intentions de leurs évocateurs, — l'histoire, la compréhension de l'origine et de l'évolution, la sympathie pour le passé, la passion ressuscitée du sentiment et de la connaissance, tout cela, après s'être mis pendant un certain temps au service de l'esprit obscurci, exalté, rétrograde, a revêtu un jour une autre nature, et s'élève maintenant, avec de plus larges ailes, sous les yeux de ses anciens évocateurs, et devient le génie fort et nouveau, *justement de ce rationalisme*, contre quoi on l'avait évoqué, ce rationalisme, c'est à nous maintenant de le conduire plus loin, — sans nous soucier qu'il a été fait contre lui une « grande Révolution » et aussi une « grande Réaction » et que tant la révolution que la réaction existent toujours : ce n'est là en somme que le jeu de vagues, en comparaison du flot véritablement grand où *nous* nous agitons, où nous voulons nous agiter !

198. Assigner un rang à son peuple.

Avoir beaucoup de grandes expériences intérieures et se reposer sur elles et au-dessus d’elles avec un œil intellectuel, — c’est cela qui fait les hommes de la culture qui assignent un *rang* à leur peuple. En France et en Italie, c’était l’affaire de la noblesse, en Allemagne, où jusqu’à présent la noblesse faisait en somme partie des pauvres d’esprit (peut-être n’est-ce plus pour longtemps), c’était l’affaire des prêtres, des professeurs et de leurs descendants.

199. Nous sommes plus nobles.

La fidélité, la générosité, la pudeur de la bonne réputation : ces trois choses réunies en un seul sentiment — c'est ce que nous appelons *noble*, *distingué*, et par là nous dépassons les Grecs. À aucun prix nous ne voudrions y renoncer, sous prétexte que les objets anciens de ces vertus sont tombés dans l'estime (et cela avec raison), mais nous voudrions substituer, avec précaution, des objets nouveaux à cet héritage, le plus précieux de tous. Pour comprendre que les sentiments des Grecs les plus nobles, au milieu de notre noblesse toujours chevaleresque et féodale, devraient passer pour médiocres et à peine convenables, il faut se souvenir de ces paroles de consolation qui sortent de la bouche d'Ulysse dans les situations les plus ignominieuses : « Supporte cela, cher cœur ! tu en as supporté bien d'autres, plus détestables encore ! » On peut mettre en parallèle, comme mise en pratique du modèle mythique, l'histoire de cet officier athénien qui, devant l'état-major tout entier, menacé de la canne par un autre officier, secoua la honte avec ces paroles : « Bats-moi ! mais écoute-moi aussi ! » (C'est ce que fit Thémistocle, ce très habile Ulysse de la période classique, qui était bien l'homme à adresser à « son cher cœur », dans ce moment ignominieux, ces vers de consolation et de détresse). Les Grecs étaient bien loin de prendre à la légère la vie et la mort à cause d'un outrage, comme nous faisons sous l'influence d'un esprit d'aventure, chevaleresque et héréditaire, et d'un certain besoin de sacrifice ; bien loin aussi de chercher des occasions où l'on pouvait risquer honorablement la vie et la mort comme dans les duels ; ou bien d'estimer la conservation d'un nom sans tache (honneur) plus que le mauvais renom, quand celui-ci est

compatible avec la gloire et le sentiment de puissance ; ou encore d'être fidèle aux préjugés et aux articles de foi d'une caste, lorsqu'ils pourraient empêcher la venue d'un tyran. Car ceci est le secret peu noble de tout bon aristocrate grec : une profonde jalousie lui fait traiter au pied de l'égalité chacun des membres de sa caste, mais il est prêt, à chaque instant, à fondre comme un tigre sur sa proie — le despotisme : que lui importe alors le mensonge, le crime, la trahison, la perte volontaire de sa ville natale ! La justice était extrêmement difficile aux yeux de cette espèce d'hommes, elle passait presque pour quelque chose d'incroyable ; « le juste », ce mot sonnait aux oreilles des Grecs, comme « le saint » aux oreilles des chrétiens. Mais lorsque Socrate se hasardait à dire : « L'homme vertueux est le plus heureux », on n'en croyait pas ses oreilles, on pensait avoir entendu quelque chose de fou. Car, en voyant l'image de l'homme le plus heureux, chaque citoyen d'extraction noble songeait au plus complet manque d'égard, au diabolisme du tyran qui sacrifiait tout et tous, à son orgueil et à son plaisir. Parmi les hommes dont l'imagination s'agitait en secret à la poursuite sauvage d'un pareil bonheur, la vénération de l'État ne pouvait pas être implantée assez profondément, — mais je veux dire : que pour les hommes dont le désir de puissance n'est plus aussi aveugle que celui de ces nobles Grecs, cette idolâtrie de la conception de l'État, au moyen de quoi ce désir fut jadis tenu en bride, n'est plus aussi nécessaire.

200. Supporter la pauvreté.

La grande supériorité de l’origine noble, c’est qu’elle permet de supporter mieux la pauvreté.

201. Avenir de la noblesse.

L’attitude du monde aristocratique exprime que dans tous ses membres le sentiment de la puissance joue sans cesse son jeu charmant. C’est ainsi que l’individu de mœurs nobles, qu’il soit homme ou femme, ne se laisse pas aller à des gestes d’abandon, il évite de se mettre à son aise devant tout le monde, par exemple de s’adosser en chemin de fer aux coussins du wagon, il ne semble pas se fatiguer de rester sur pied pendant des heures à la cour, il installe sa maison, non selon son agrément, mais pour qu’elle produise l’impression de quelque chose de vaste et d’imposant, comme si elle devait servir de séjour à des êtres plus grands (qui vivent plus longtemps), il répond à un discours provoquant par de la retenue, avec un esprit clair, non comme s’il était scandalisé, anéanti, honteux, hors d’haleine, à la façon des plébéiens. Tout comme il sait garder l’apparence d’une force physique supérieure, toujours présente, il désire aussi maintenir, par une sécurité continuelle et beaucoup d’aménité, même dans les situations les plus pénibles, l’impression que son âme et son esprit sont à la hauteur des dangers et des surprises. Une culture noble peut ressembler, pour ce qui en est de la passion, soit à un cavalier qui éprouve du plaisir à faire marcher une bête ardente et fière au pas espagnol — que l’on se représente l’époque de Louis XIV — soit encore à un cavalier qui sent que sa monture s’élance sous lui comme une force de la nature, et qu’ils ne sont pas loin, tous deux, de perdre la tête, mais qu’ils se redressent avec fierté, jouissant de leur allure : dans les deux cas la *culture* noble respire la puissance et si très souvent, dans ses mœurs, elle n’exige que l’apparence du sentiment de puissance, le véritable sentiment de la supériorité

grandit pourtant sans cesse par l’impression que ce jeu fait sur ceux qui ne sont point nobles et par le spectacle de cette impression. — Cet incontestable bonheur de la culture noble, qui s’édifie sur le sentiment de la supériorité, commence maintenant à monter à un degré supérieur encore, parce que, grâce à tous les esprits libres, il est dès lors permis et il n’est plus déshonorant, de pénétrer dans l’ordre de la connaissance pour y chercher des consécrations plus intellectuelles, y apprendre une courtoisie supérieure, permis de regarder vers cet idéal de la *sagesse victorieuse* que nulle époque ne put encore dresser devant elle, avec une si bonne conscience que l’époque qui veut s’ouvrir. Et, en fin de compte, de quoi s’occuperait dès lors la noblesse, s’il apparaît de jour en jour plus clairement qu’il est indécent de s’occuper de politique ?

202. Les soins à donner à la santé.

On a à peine commencé à réfléchir à la physiologie des criminels et cependant on se trouve déjà devant l'impérieuse certitude qu'entre les criminels et les aliénés il n'y a pas de différence essentielle : à condition que l'on ait la *certitude* que l'habituelle façon de penser en morale soit la façon de penser de la *santé morale*. Mais nulle croyance n'est aujourd'hui si bien admise que celle-ci. Il ne faudrait donc pas craindre d'en tirer les conséquences et de traiter le criminel comme un aliéné : surtout de ne pas le traiter avec charité hautaine, mais avec une sagesse de médecin et une bonne volonté de médecin. Il a besoin de changement d'air et de société, d'un éloignement momentané, peut-être de solitude et d'occupations nouvelles, — parfait ! Peut-être trouve-t-il lui-même que c'est son avantage de vivre pendant un certain temps sous surveillance, pour trouver ainsi une protection contre lui-même et son fâcheux *instinct tyrannique*, — parfait ! Il faut lui présenter clairement la possibilité et les moyens de guérir (d'extirper, de transformer, de sublimer cet instinct, et aussi, au pis aller, l'invraisemblance de celui-ci) ; il faut offrir au criminel incurable qui se fait horreur à lui-même l'occasion du suicide. Ceci réservé, comme moyen suprême d'allègement, il ne faut rien négliger pour rendre avant tout au criminel le bon courage et la liberté d'esprit ; il faut effacer de son âme tous les remords, comme si c'était là une affaire de propreté, et lui indiquer comment il peut compenser le tort qu'il a peut-être fait à quelqu'un par un bienfait exercé auprès de quelqu'un d'autre, bienfait qui surpassera peut-être le tort. Tout cela, avec d'extrêmes ménagements et surtout d'une façon anonyme ou sous des noms nouveaux, avec de fréquents changements du

lieu de résidence, afin que l'intégrité de la réputation et la vie future du criminel y courent aussi peu de dangers que possible. Il est vrai qu'aujourd'hui encore celui à qui un dommage a été causé, abstraction faite de la façon dont ce dommage pourrait être réparé, veut avoir sa *vengeance* et s'adresse aux tribunaux pour l'obtenir — c'est pourquoi, provisoirement, notre horrible pénalité subsiste encore, avec sa balance d'épicier et sa *volonté de compenser la faute par la peine*. Mais n'y aurait-il pas moyen d'aller au-delà de tout cela ? Combien serait allégé le sentiment général de la vie si, avec la croyance à la faute, on pouvait se débarrasser aussi du vieil instinct de vengeance et si l'on considérait que c'est une subtile sagesse des hommes heureux de bénir ses ennemis, comme fait le christianisme, et de *faire du bien* à ceux qui nous ont offensés ! Éloignons du monde l'idée du *péché* — et ne manquons pas d'envoyer à sa suite l'idée de *punition !* Que ces démons en exil aillent vivre dorénavant ailleurs que parmi les hommes, s'ils tiennent absolument à vivre et à ne pas mourir de leur propre dégoût ! — Mais que l'on considère en attendant que le dommage causé à la société et à l'individu par le criminel est de même espèce que celui que leur causent les malades ; les malades répandent les soucis, la mauvaise humeur, ils ne produisent rien et dévorent le revenu des autres, ils ont besoin de gardiens, de médecins, d'entretien, et ils vivent du temps et des forces des hommes bien-portants. Néanmoins, on considérerait maintenant comme inhumain celui qui voudrait se *venger* de tout cela sur le malade. Il est vrai qu'autrefois on agissait ainsi ; dans les conditions grossières de la civilisation et maintenant encore, chez certains peuples sauvages, le malade est considéré comme criminel, comme danger pour la communauté et comme siège d'un être démoniaque quelconque, qui, par la suite de sa faute, s'est incarné en lui ; — c'est alors que l'on dit : tout malade est un coupable ! Et nous, ne serions-nous pas encore mûrs pour la conception contraire ? N'aurions-nous pas encore le droit de dire : tout « coupable » est un malade ? — Non, l'heure n'est pas encore venue pour cela. Ce sont les médecins qui manquent encore

avant tout, les médecins pour qui ce que nous avons appelé jusqu'ici morale pratique devra se transformer en un chapitre de l'art de guérir, de la science de guérir ; l'intérêt avide que devraient provoquer ces choses manque encore généralement, un intérêt qui ne paraîtra peut-être pas un jour sans ressemblance avec les agitations troublées que provoquait autrefois la religion ; les églises ne sont pas encore entre les mains de ceux qui soignent les malades ; l'étude du corps et du régime sanitaire n'appartient pas encore à l'enseignement obligatoire de toutes les écoles supérieures et inférieures ; il n'y a pas encore d'associations silencieuses de ceux qui se sont engagés à renoncer à l'aide des tribunaux, à punir ceux qui leur ont fait du mal et à se venger sur eux ; nul penseur n'a encore eu le courage de mesurer la santé d'une société et des individus qui la composent d'après le nombre des parasites qu'elle peut supporter ; nul homme d'État ne s'est encore trouvé qui menât sa charrue dans l'esprit de ces discours généreux et doux : « Si tu veux cultiver la terre, cultive-la avec la charrue : alors jouiront de toi l'oiseau et le loup qui vont derrière ta charrue, — *toutes les créatures jouiront de toi*. »

203. Contre le mauvais régime.

Fi des repas que font maintenant les hommes, tant dans les restaurants que dans tous les endroits où vit la classe aisée de la société ! Lors même que se réunissent des savants considérés ce sont des coutumes semblables qui chargent leur table, tout comme celle des banquiers : selon le principe de la trop grande abondance et de la multiplicité, — d'où il suit que les mets sont préparés en vue de l'effet et non en vue des conséquences et qu'il faut que des boissons excitantes aident à chasser la lourdeur de l'estomac et du cerveau. Fi de la dissolution et de la sensibilité exagérée que tout cela doit amener à la suite ! Fi des rêves qui viendront à ces gens-là ! Fi des arts et des livres qui seront le dessert de pareils repas ! Et qu'ils agissent comme ils voudront, leurs actes seront régis par le poivre et par la contradiction, ou par la lassitude universelle ! (Les classes riches, en Angleterre, ont besoin de leur christianisme pour pouvoir supporter leur mauvaise digestion et leurs maux de tête.) En fin de compte, pour dire non seulement tout ce que cela a de dégoûtant, mais encore ce qu'il y a là de joyeux, ces hommes ne sont nullement des viveurs ; notre siècle et sa façon d'activité sont plus puissants sur les extrémités que sur le ventre. Que veulent donc alors ces repas ? — *Ils représentent !* Quoi donc, bon Dieu ? Le rang ? — Non, l'argent : on n'a plus de rang ! On est « individu » ! Mais, l'argent c'est la puissance, la gloire, la prééminence, la dignité, l'influence ; l'argent crée maintenant pour un homme le grand ou le petit préjugé, selon qu'il en a ! Personne ne voudrait le mettre sous un boisseau, personne ne voudrait l'étaler sur la table ; il faut donc que l'argent ait un représentant que l'on puisse mettre sur la table : voyez nos repas ! —

204. Danaé et le dieu en or.

D’où vient cette excessive impatience qui fait maintenant de l’homme un criminel, dans des situations qui expliqueraient plutôt le penchant contraire. Car, si celui-ci pèse à faux poids, si cet autre allume sa maison après l’avoir assurée au-dessus de sa valeur, si cet autre encore contribue à frapper de la fausse monnaie, si les trois quarts de la haute société s’adonnent à une fraude permise et se chargent la conscience d’opérations de bourse et de spéculations : qu’est-ce qui les pousse ? Ce n’est pas la misère véritable, leur existence n’est pas tout à fait précaire, peut-être même mangent-ils et boivent-ils sans soucis, — mais c’est une terrible impatience de voir que l’argent s’amasse si lentement et une joie et un amour tout aussi terribles pour l’argent amassé, qui les poussent nuit et jour. Dans cette impatience et dans cet amour, cependant, reparaît ce fanatisme du *désir de puissance* qui fut enflammé autrefois par la croyance d’être en possession de la vérité, ce fanatisme qui portait de si beaux noms que l’on pouvait se hasarder à être inhumain avec une *bonne conscience* (à brûler des juifs, des hérétiques et de bons livres, et à exterminer des civilisations supérieures tout entières, comme celles du Pérou et du Mexique). Les moyens dont se sert le désir de puissance se sont transformés, mais le même volcan bouillonne toujours, l’impatience et l’amour démesuré veulent avoir leurs victimes : et ce que l’on faisait autrefois « pour la volonté de Dieu », on le fait maintenant pour la volonté de l’argent, c’est-à-dire à cause de ce qui donne *maintenant* le sentiment de puissance le plus élevé et la meilleure conscience.

205. Du peuple d’Israël.

Parmi les spectacles à quoi nous invite le prochain siècle, il faut compter le règlement définitif dans la destinée des juifs européens. Il est de toute évidence maintenant qu’ils ont jeté leurs dés, qu’ils ont passé leur Rubicon : il ne leur reste plus qu’à devenir les maîtres de l’Europe ou à perdre l’Europe, comme au temps jadis ils ont perdu l’Égypte, où ils s’étaient placés devant une semblable alternative.

En Europe cependant, ils ont traversé une école de dix-huit siècles, comme il n’a été donné à aucun autre peuple de la subir, et cela de façon à ce que ce soit non pas la communauté, mais d’autant plus l’individu à qui profitent les expériences de cet épouvantable temps d’épreuves. La conséquence de cela c’est que chez les juifs actuels les ressources de l’âme et de l’esprit sont extraordinaires ; parmi tous les habitants de l’Europe ce sont eux qui, dans la misère, ont le plus rarement recours à la boisson et au suicide pour se tirer d’un embarras profond, — ce qui est tellement à la portée des gens de moindre capacité. Tout juif trouve dans l’histoire de ses pères et de ses ancêtres une source d’exemples de froid raisonnement et de persévérance dans des situations terribles, de la plus subtile utilisation du malheur et du hasard par la ruse ; leur bravoure sous le couvert du plus mesquin asservissement, leur héroïsme dans le *spernere se sperni* dépassent les vertus de tous les saints. On a voulu les rendre méprisables en les traitant avec mépris pendant deux mille ans, en leur interdisant l’accès à tous les honneurs, à tout ce qui est honorable, en les poussant par contre d’autant plus profondément dans les métiers malpropres, — et vraiment, ce procédé ne les a pas rendus moins sales. Méprisables peut-

être ? Ils n’ont jamais cessé eux-mêmes de se croire appelés aux plus grandes choses et les vertus de tous ceux qui souffrent n’ont pas cessé de les parer. La façon dont ils honorent leurs pères et leurs enfants, la raison qu’il y a dans leurs mariages et dans leurs mœurs conjugales les distinguent parmi tous les Européens. Et encore s’entendaient-ils à se créer un sentiment de puissance et de vengeance éternelle avec les professions qu’on leur abandonnait (ou à quoi on les abandonnait) ; il faut le dire à l’honneur même de leur usure, que sans cette torture de leurs contempteurs, agréable et utile à l’occasion, ils auraient difficilement supporté de s’estimer eux-mêmes si longtemps. Car notre estime de nous-mêmes est liée au fait que nous puissions user de représailles en bien et en mal. Avec cela les juifs ne se sont pas laissés pousser trop loin par leur vengeance : car ils ont tous la liberté de l’esprit, et aussi celle de l’âme, que produisent chez l’homme le changement fréquent du lieu, du climat, le contact des mœurs des voisins et des oppresseurs ; ils possèdent la plus grande expérience pour tout ce qui est des relations avec les hommes et, même dans la passion, ils utilisent la circonspection de cette expérience. Ils sont si sûrs de leur souplesse intellectuelle et de leur savoir-faire que jamais, même dans les situations les plus pénibles, ils n’ont besoin de gagner leur pain avec la force physique, comme travailleurs grossiers, portefaix, esclaves d’agriculture. On voit encore à leurs manières qu’on ne leur a jamais mis dans l’âme des sentiments chevaleresques et nobles, et de belles armures autour du corps : quelque chose d’indiscret alterne avec une soumission souvent tendre, presque toujours pénible. Mais maintenant qu’ils s’apparentent nécessairement, d’année en année davantage, avec la meilleure noblesse de l’Europe, ils auront bientôt fait un héritage considérable dans les bonnes manières de l’esprit et du corps : en sorte que dans cent ans ils auront un aspect assez noble pour ne pas provoquer la *honte*, en tant que maîtres, chez ceux qui leur seront soumis. Et c’est là ce qui importe ! C’est pourquoi un règlement de leur cause est maintenant encore prématuré ! Ils savent le mieux eux-mêmes qu’il n’y a pas à songer pour eux à une conquête de

l’Europe et à un acte de violence quelconque : mais ils savent bien aussi que, comme un fruit mûr, l’Europe pourrait, un jour, tomber dans leur main qui n’aurait qu’à se tendre. En attendant il leur faut, pour cela, se distinguer dans tous les domaines de la distinction européenne, il leur faut partout être parmi les premiers, jusqu’à ce qu’ils en arrivent eux-mêmes à déterminer ce qui doit distinguer. Alors ils seront les inventeurs et les indicateurs des Européens et ils n’offenseront plus la pudeur de ceux-ci. Et où donc s’écoulerait cette abondance de grandes impressions accumulées que l’histoire juive laisse dans chaque famille juive, cette abondance de passions, de décisions, de renoncements, des luttes, de victoires de toute espèce, — si ce n’est, en fin de compte, dans de grandes œuvres et de grands hommes intellectuels ! C’est alors, quand les juifs pourront renvoyer à de tels joyaux et vases dorés, qui seront leur œuvre, — les peuples européens d’expérience plus courte et moins profonde ne sont pas et n’ont pas été capables d’en produire de pareils —, quand Israël aura changé sa vengeance éternelle en bénédiction éternelle pour l’Europe : alors ce septième jour sera revenu de nouveau, ce septième jour où le Dieu ancien des juifs pourra se *réjouir* sur lui-même, sur sa création et sur son peuple élu, — et nous tous, tous, nous voulons nous réjouir avec lui !

206. L’état impossible.

Pauvre, joyeux et indépendant ! — ces qualités se trouvent réunies chez une seule personne ; pauvre, joyeux et esclave ! — cela se trouve aussi, — et je ne saurais rien de mieux à dire aux ouvriers de l’esclavage des fabriques : en admettant que cela ne leur apparaisse pas en général comme une *honte* d’être *utilisés*, ainsi que cela arrive, comme la vis d’une machine et en quelque sorte comme bouche-trou de l’esprit inventif des hommes. Fi de croire que, par un salaire plus élevé, ce qu’il y a d’*essentiel* dans leur misère, je veux dire leur asservissement impersonnel, pourrait être supprimé ! Fi de se laisser convaincre que, par une augmentation de cette impersonnalité, au milieu des rouages de machine d’une nouvelle société, la honte de l’esclavage pourrait être transformée en vertu ! Fi d’avoir un prix pour lequel on cesse d’être une personne pour devenir une vis ! Êtes-vous complices de la folie actuelle des nations, ces nations qui veulent avant tout produire beaucoup et être aussi riches que possible ? C’est à vous de leur présenter un autre décompte, de leur montrer quelles grandes sommes de valeur *intérieure* sont gaspillées pour un tel but extérieur ! Mais où est votre valeur intérieure si vous ne savez plus ce que c’est que respirer librement ? si vous savez à peine suffisamment vous posséder vous-mêmes ? si vous êtes trop souvent fatigués de vous-mêmes, comme d’une boisson qui a perdu sa fraîcheur ? si vous prêtez l’oreille à la voix des journaux et regardez de travers votre voisin riche, dévorés d’envie en voyant la montée et la chute rapide du pouvoir, de l’argent et des opinions ? si vous n’avez plus foi en la philosophie qui va en haillons, en la liberté d’esprit de celui qui est dépourvu de besoins ? si la pauvreté volontaire et idyllique,

le manque de profession et le célibat, tels qu'ils devraient convenir parfaitement aux plus intellectuels d'entre vous, sont devenus pour vous un objet de risée ? Par contre, le fifre socialiste des attrapeurs de rats vous résonne toujours à l'oreille, — ces attrapeurs de rats qui veulent vous enflammer d'espoirs absurdes ! qui vous disent d'être *prêts* et rien de plus, prêts d'aujourd'hui à demain, en sorte que vous attendez quelque chose du dehors, que vous attendez sans cesse, vivant pour le reste comme d'habitude — jusqu'à ce que cette attente se change en faim et en soif, en fièvre et en folie, et que se lève enfin, dans toute sa splendeur, le jour de la bête triomphante ! — Au contraire chacun devrait penser à part soi : « Plutôt émigrer, pour chercher à devenir *maître* dans des contrées du monde sauvages et nouvelles et, avant tout, pour devenir maître de moi-même ; changer de lieu de résidence, tant qu'il restera pour moi une menace quelconque d'esclavage ; ne pas éviter l'aventure et la guerre et, pour les pires hasards, me tenir prêt à la mort : pourvu que cette inconvenante servilité ne se prolonge pas, pourvu que cesse cette tendance à s'aigrir, à devenir venimeux, conspirateur ! » Voici quel serait le véritable sentiment : les travailleurs en Europe devraient dorénavant se considérer comme une véritable impossibilité *en tant que classe*, et non pas comme quelque chose de durement conditionné et d'improprement organisé ; ils devraient amener un âge de grand essaimage hors de la ruche européenne, tel que l'on n'en a pas encore vu jusqu'ici, et protester par cet acte de liberté d'établissement, un acte de grand style, contre la machine, le capital et l'alternative qui les menace maintenant : *devoir* être soit l'esclave de l'État, soit l'esclave d'un parti révolutionnaire. Que l'Europe s'allège du quart de ses habitants ! Ce sera là un allègement pour elle et pour eux. Ce n'est que dans les entreprises lointaines des colons, qui émigreront en essaims, que l'on reconnaîtra combien de bon sens et d'équité, combien de saine méfiance la mère Europe a incorporé à ses fils, — à ces fils qui ne pouvaient plus supporter de vivre à côté d'elle, la vieille femme hébétée, et qui couraient le danger de devenir moroses, irritables et jouisseurs tout

comme elle. En dehors de l’Europe ce seraient les vertus de l’Europe qui voyageraient avec ces travailleurs et ce qui, sur la terre natale, commençait à dégénérer en un malaise dangereux et un penchant criminel, gagnerait au dehors un naturel sauvage et beau et s’appellerait héroïsme. — C’est ainsi qu’un air plus pur reviendrait sur la vieille Europe maintenant trop peuplée et repliée sur elle-même ! Qu’importe si l’on manque un peu de « bras » pour le travail ! Peut-être se souviendra-t-on alors que l’on ne s’est habitué à beaucoup de besoins que depuis qu’il devint *facile* de les satisfaire, — il suffira de désapprendre quelques besoins ! Peut-être aussi introduira-t-on alors des *Chinois :* et ceux-ci amèneraient la façon de vivre et de penser qui convient à des fourmis travailleuses. Ils pourraient même, en somme, contribuer à infuser au sang de l’Europe turbulente et qui se consume, un peu de calme et de contemplations asiatiques et — ce qui certes est le plus nécessaire — d’*endurance* asiatique.

207. Comment se comportent les Allemands vis-à-vis de la morale.

Un Allemand est capable de grandes choses, mais il est peu probable qu'il les accomplisse, car il obéit, *où il le peut*, ainsi que cela convient aux esprits paresseux par essence. S'il est placé dans la situation périlleuse de demeurer seul et de secouer sa paresse, s'il ne lui est plus possible de se tapir comme un chiffre dans un nombre (en cette qualité, il a infiniment moins de valeur qu'un Français ou un Anglais) — il découvrira ses forces : alors il devient dangereux, méchant, profond, audacieux et il apporte à la lumière le trésor d'énergie latente qu'il porte en lui, un trésor auquel, par ailleurs, personne ne croit (ni lui, ni un autre). Lorsque, dans un cas pareil, un Allemand s'obéit à lui-même — c'est la grande exception — il le fait avec la même lourdeur, la même inflexibilité, la même endurance qu'il met généralement à obéir à son souverain et à ses devoirs professionnels : il est alors à la hauteur de grandes choses, qui ne sont nullement en proportion avec la « faiblesse de caractère » qu'il se prête lui-même. En temps habituels, cependant, il craint de dépendre de lui *tout seul*, il craint *d'improviser* (c'est pourquoi l'Allemagne use tant de fonctionnaires, tant d'encre). — La légèreté de caractère lui est étrangère, il est trop craintif pour s'y abandonner ; mais dans des situations toutes nouvelles qui le tirent de sa torpeur il est *presque* d'esprit frivole ; il jouit alors de la rareté de sa nouvelle situation comme d'une ivresse, et il s'entend à l'ivresse ! C'est ainsi que l'Allemand est maintenant presque frivole en politique ; si, là aussi, il a pour lui le préjugé de la profondeur et du sérieux, et s'il s'en sert en abondance

dans ses rapports avec les autres puissances politiques, il est cependant secrètement plein de présomption pour avoir eu le droit de s'exalter une fois, d'être une fois fantasque et novateur, et de changer de personnes, de partis et d'espérances comme de masques. — Les savants allemands, qui semblaient être jusqu'à présent les plus Allemands parmi les Allemands, étaient, et sont peut-être encore, aussi bons que les soldats allemands, à cause de leur penchant à obéir, profond et presque enfantin, dans toutes les choses extérieures, à cause de leur obligation d'être très isolés dans la science et de répondre de beaucoup de choses ; s'ils savent se réserver leur attitude fière, simple et patiente, et leur indépendance des folies politiques, en des temps où le vent souffle autrement, on peut encore attendre d'eux de grandes choses ; tels qu'ils sont (ou tels qu'ils étaient), ils sont l'état embryonnaire, quelque chose de *supérieur*. — L'avantage et le désavantage des Allemands, même chez leurs savants, c'est qu'ils se trouvaient jusqu'à présent plus près de la superstition et du besoin de croire que les autres peuples ; leurs vices sont, avant comme après, l'ivrognerie et le penchant au suicide (ce dernier est un signe de lourdeur d'esprit qui se laisse facilement pousser à abandonner les rênes) ; le danger pour eux se trouve dans tout ce qui lie les forces de la raison et déchaîne les passions (comme, par exemple, l'usage excessif de la musique et des boissons spiritueuses) : car la passion allemande se retourne contre ce qui lui est personnellement utile, elle est destructive d'elle-même, comme celle de l'ivrogne. L'enthousiasme lui-même a moins de valeur en Allemagne qu'ailleurs, car il est stérile. Si jamais un Allemand a fait quelque chose de grand, cela a été dans le danger, en état de bravoure, avec les dents serrées, l'esprit tendu et souvent avec un penchant à la générosité. — Il serait à conseiller de se mettre en rapports suivis avec les Allemands, — car chacun a quelque chose à *donner*, si l'on sait le pousser à le *trouver*, à le *retrouver* (car il est foncièrement désordonné). —— Si un peuple de cette espèce s'occupe de morale : quelle sera la morale qui justement le satisfera ? Il voudra certainement

avant tout que son penchant cordial à l'obéissance y paraisse idéalisé. « Il faut que l'homme ait quelque chose à quoi il puisse obéir d'une façon absolue » — c'est là un sentiment allemand, une déduction allemande : on la rencontre au fond de toutes les doctrines morales allemandes. Combien différente est l'impression que l'on ressent en face de toute la morale antique ! Tous les penseurs grecs, quelle que soit la multiplicité sous laquelle nous apparaisse leur image, semblent ressembler, en tant que moralistes, au maître de gymnastique qui apostrophe un jeune homme : « Viens ! suis-moi ! Abandonne-toi à ma discipline ! Tu arriveras peut-être alors à remporter un prix devant tous les Hellènes. » La distinction personnelle, c'est là la vertu antique. Se soumettre, obéir, publiquement ou en secret, — c'est là la vertu allemande. — Longtemps avant Kant et son impératif catégorique, Luther avait dit, guidé par le même sentiment, qu'il fallait qu'il y ait un être en qui l'homme puisse se confier d'une façon absolue, — c'était là sa *preuve* de l'existence de Dieu ; il voulait, plus grossier et plus populaire que Kant, que l'on obéisse aveuglément, non à une idée, mais à une personne, et, en fin de compte, Kant n'a pris son détour par la morale que pour en arriver à l'*obéissance envers la personne :*car c'est là le culte de l'Allemand, quelle que soit la trace imperceptible de culte qui soit restée dans sa religion. Les Grecs et les Romains avaient d'autres sentiments et se seraient moqués d'un tel : « il faut qu'il y ait un être » : cela fait partie de leur liberté de sentiment toute méridionale de se défendre contre la « confiance absolue » et de retenir dans le dernier repli de leur cœur un petit scepticisme contre tout et chacun, que ce soit Dieu, ou homme, ou idée. Le philosophe antique va plus loin encore ! *Nil admirari* — dans ce mot il voit toute philosophie. Et un Allemand, c'est-à-dire Schopenhauer, va jusqu'à dire au contraire : *admirari est philosophari*. — Que sera-ce donc, si l'Allemand, comme cela arrive parfois, en arrive à l'état d'esprit où il est capable de *grandes choses ?* Si l'heure de l'*exception* arrive, l'heure de la désobéissance ? — Je ne crois pas que Schopenhauer dise avec raison que le seul avantage des Allemands sur les autres peuples ce soit qu'il y ait

parmi eux plus d’athées qu’ailleurs, — mais je sais une chose : lorsque l’Allemand est placé dans la condition où il est capable de grandes choses, *il s’élève chaque fois au-dessus de la morale !* Et pourquoi ne le ferait-il pas ? Maintenant il est dans le cas de faire quelque chose de nouveau, c’est-à-dire commander — à soi ou bien aux autres ! Mais c’est de commander que sa morale allemande ne lui a pas appris ! L’art de commander y a été oublié !

Livre quatrième

208. Question de conscience.

« Et, en résumé, que voulez-vous au fond de nouveau ? » — Nous ne voulons plus que les causes soient des péchés et les effets des bourreaux.

209. L’utilité des théories les plus sévères.

On est indulgent à l’égard des faiblesses morales d’un homme et si on le passe au crible, c’est à travers de grosses mailles, à *condition* qu’il confesse toujours sa foi en une *morale* sévère. Par contre, on a toujours regardé au microscope la vie des moralistes d’esprit libre : avec l’arrière-pensée qu’un faux pas dans la vie serait le meilleur argument contre une profession de foi gênante.

210. Ce qui est « en soi ».

Autrefois l’on demandait : qu’est-ce qui fait rire ? comme s’il y avait, en dehors de nous-mêmes, des choses dont c’est la propriété de faire rire et l’on s’épuisait à en imaginer (un théologien prétendit même que c’était la « naïveté du péché »). Maintenant l’on demande : Qu’est-ce que le rire ? Comment se produit le rire ? On a réfléchi et l’on a enfin déterminé qu’en soi il n’y a rien de bon, rien de beau, rien de sublime, rien de mauvais, mais plutôt des états d’âme qui nous font attribuer aux choses en dehors de nous-mêmes de tels qualificatifs. Nous avons de nouveau *retiré* leurs attributs aux choses, ou, du moins, nous nous sommes souvenus que nous n’avions fait que les leur *prêter :* — veillons à ce que cette conviction ne nous fasse pas perdre la *faculté* de prêter et mettons-nous en garde pour ne pas devenir, en même temps, *plus riches* et *plus avares*.

211. À ceux qui rêvent l’immortalité.

Vous souhaitez donc la *durée éternelle* de cette belle conscience de vous-mêmes ? N’est-ce pas honteux ? Oubliez-vous toutes les autres choses qui, à leur tour, auraient à *vous* supporter, pour toute éternité, comme elles vous ont supporté jusqu’à présent, avec une impatience plus que chrétienne ? Ou bien croyez-vous que votre aspect leur procure un sentiment de bien-être éternel ? Un seul homme immortel sur la terre suffirait déjà pour inspirer, à tout ce qui resterait d’autre autour de lui, un tel *dégoût* qu’il en résulterait une véritable épidémie de suicide. Et vous, pauvres habitants de la terre que vous êtes, avec vos petites conceptions de quelques milliers de minutes dans le temps, vous voudriez éternellement être à charge à l’éternelle existence universelle ! Y a-t-il quelque chose de plus importun ? — Mais, en fin de compte, soyons indulgents à l’égard d’un être de soixante-dix ans ! — Il n’a pas pu exercer son imagination à dépeindre son *propre* « ennui éternel », — le temps lui a manqué pour cela !

212. En quoi l’on se connaît.

Dès qu’un animal en voit un autre il se mesure en esprit avec lui, et les hommes des époques sauvages font de même. Il s’en suit que presque chaque homme n’apprend à se connaître que par rapport à sa force d’attaque et de défense.

213. Les hommes de la vie manquée.

Les uns sont pétris d’une telle matière qu’il est permis à la société de *faire* d’eux ceci ou cela : à tous égards ils s’en trouveront bien et n’auront pas à se plaindre d’une vie manquée. Les autres sont pétris d’une matière trop spéciale — point n’est besoin que ce soit une matière particulièrement noble, mais seulement une matière plus noble — pour qu’il leur soit possible de ne pas se sentir mal à l’aise, sauf dans un seul cas, celui où ils pourraient vivre conformément aux seules fins qu’il leur est possible d’avoir. Car tout ce qui apparaît à l’individu comme une vie manquée, mal réussie, tout son fardeau de découragement, d’impuissance, de maladie, d’irritabilité, de convoitise, il le rejette sur la société — et c’est ainsi que se forme autour de la société une atmosphère viciée et lourde, ou, dans le cas le plus favorable, un nuage d’orage.

214. À quoi bon des égards !

Vous souffrez et vous exigez que nous soyons indulgents[8] pour vous lorsque votre souffrance vous fait être injuste envers les choses et les hommes ! Mais qu’importent les égards que nous avons ! Vous, cependant, vous devriez être plus *circonspects* à cause de vous-mêmes ! Voilà une belle façon de se dédommager de sa souffrance en causant encore un *dommage à son jugement !* C’est sur vous-mêmes que retombe votre propre vengeance, lorsque vous décriez quelque chose ; vous troublez ainsi *votre* œil et non pas celui des autres : vous vous habituez à *voir faux et de travers !*

215. La morale des victimes.

« Se sacrifier avec enthousiasme », « s’immoler soi-même » — ce sont là les clichés de votre morale, et je crois volontiers que, comme vous le dites, vous parlez « avec franchise » : mais je vous connais mieux que vous ne vous connaissez, si votre « bonne foi » est capable d’aller de pair avec une pareille morale. Vous regardez de toute sa hauteur sur cette autre morale sobre qui exige la domination de soi, la sévérité, l’obéissance, vous allez jusqu’à l’appeler égoïste, et certes ! — vous *êtes* francs à l’égard de vous-mêmes en disant qu’elle vous déplaît, — *il faut* qu’elle vous déplaise ! Car, en vous sacrifiant avec enthousiasme, en vous immolant vous-mêmes, vous jouissez avec ivresse de l’idée que vous êtes dès lors *uns* avec le puissant, fût-il dieu ou homme, à qui vous vous consacrez : vous savourez le sentiment de sa puissance qui vient de s’affirmer de nouveau par un sacrifice. En réalité, vous ne vous sacrifiez qu’*en apparence*, votre imagination fait de vous des dieux et vous jouissez de vous-mêmes comme si vous étiez des dieux. Évaluée au point de vue de cette jouissance, combien vous semble faible et pauvre cette morale « égoïste » de l’obéissance, du devoir, de la raison : elle vous déplaît parce que là il faut véritablement sacrifier et immoler sans que le sacrificateur ait comme vous l’illusion d’être métamorphosé en dieu. En un mot, vous voulez l’ivresse et l’excès, et cette morale méprisée par vous s’élève contre l’ivresse et contre l’excès, — je crois volontiers qu’elle vous cause du déplaisir !

216. Les méchants et la musique.

La totale béatitude de l’amour qu’il y a dans la *confiance absolue* serait-elle jamais échue en partage à d’autres personnes qu’à celles qui sont profondément méfiantes, méchantes et bilieuses ? Car celles-ci jouissent dans cette béatitude de la formidable *exception* de leur âme, une exception qui leur paraît incroyable et à quoi ils n’ont jamais cru. Un jour survient pour eux, pareil à une vision, ce sentiment sans borne, qui se détache sur tout le reste de leur vie secrète et visible : telle une délicieuse énigme, une merveille aux scintillements d’or, dépassant toutes les paroles et toutes les images. La confiance absolue rend muet ; il y a même une espèce de souffrance et de lourdeur dans ce bienheureux mutisme, c’est pourquoi de telles âmes, oppressées par le bonheur, ont généralement plus de reconnaissance envers *la musique* que toutes les autres, toutes celles qui sont meilleures : car, au travers de la musique, elles voient et elles entendent, comme dans une nuée coloriée, leur amour devenu en quelque sorte plus *lointain*, plus touchant et moins lourd ; la musique est pour elles le seul moyen d’*être spectatrice* de leur condition extraordinaire et de participer de son aspect, avec une espèce d’éloignement et d’allégement. Tout homme qui aime pense en écoutant la musique : « Elle parle de moi, elle parle à ma place, *elle sait tout !* » —

217. L’artiste.

Les Allemands veulent être transportés par l’artiste dans une espèce de passion rêvée ; les Italiens veulent, par son moyen, se reposer de leurs passions véritables ; les Français veulent qu’il leur donne l’occasion de démontrer leur jugement et qu’il soit ainsi un prétexte aux discours. Soyons donc équitables !

218. Agir en artiste avec ses faiblesses !

S’il faut absolument que nous ayons des faiblesses et aussi que nous les reconnaissions comme des lois au-dessus de nous, je souhaite à chacun assez de capacités artistiques pour savoir donner du relief à ses vertus au moyen de ses faiblesses, de façon à nous rendre, par ses faiblesses, avides de ses vertus : c’est ce que les grands musiciens ont su faire à un degré si exceptionnel. Il y a souvent, dans la musique de Beethoven, un ton grossier, ergoteur, impatient, chez Mozart une jovialité d’honnête homme dont le cœur et l’esprit doivent se contenter, chez Richard Wagner une inquiétude fuyante et insinuante, où le plus patient est *sur le point* de perdre sa bonne humeur, au moment où le compositeur reprend sa force, tout comme les autres. Tous, ils ont créé en nous, par leur faiblesse, une faim dévorante, avide de leurs vertus, et une langue dix fois plus sensible à chaque goutte d’esprit sonore, de beauté sonore, de bonté sonore.

219. La supercherie dans l’humiliation.

Tu as causé, par ta déraison, une peine infinie à ton prochain, et tu as détruit un bonheur sans retour, maintenant tu surmontes ta vanité, tu vas t’humilier auprès de lui, tu voues, devant lui, ta déraison au mépris et tu t’imagines qu’après cette scène difficile extrêmement pénible pour toi, tout est arrangé, que le dommage volontaire de ton honneur compense le dommage involontaire du bonheur de l’autre : rempli de ce sentiment, tu t’éloignes, réconforté, avec le sentiment d’avoir réparé ta vertu. Mais l’autre a gardé la profonde douleur qu’il avait précédemment, il n’y a rien du tout de consolant pour lui dans le fait que tu es déraisonnable et que tu le lui as dit, il se souvient même du spectacle pénible que tu lui as procuré en te méprisant devant lui, comme d’une nouvelle blessure qu’il te devrait, il ne songe cependant pas à la vengeance et ne comprend pas comment, entre toi et lui, quelque chose pourrait être *aplani*. Au fond, tu as joué cette scène devant toi-même, pour toi-même : tu y avais invité un témoin, encore à cause de toi et non à cause de lui, — ne sois pas ta propre dupe !

220. La dignité et la crainte.

Les cérémonies, les costumes d’apparat et de dignité, les visages sérieux, les airs solennels, les discours contournés et tout ce qui, en général, s’appelle dignité : c’est la manière d’envisager les choses propres à ceux qui portent la crainte au fond d’eux-mêmes, ils veulent ainsi inspirer la peur (d’eux-mêmes ou de ce qu’ils représentent). Ceux qui sont sans crainte, c’est-à-dire primitivement ceux qui sont toujours et indubitablement terribles, n’ont besoin ni de dignité ni de cérémonies, par leurs paroles et leurs attitudes ils soutiennent le bon et davantage encore le mauvais renom de l’honnêteté et de la loyauté, pour indiquer qu’ils ont conscience de leur caractère redoutable.

221. Moralité du sacrifice.

La moralité qui se mesure d’après l’esprit de sacrifice est celle de la demi-sauvagerie. La raison doit remporter une victoire difficile et sanglante dans l’intérieur de l’âme, il y a là à terrasser de terribles instincts contraires ; cela ne peut pas se passer sans une espèce de cruauté, comme dans les sacrifices qu’exigent les dieux cannibales.

222. Où il faut désirer le fanatisme.

On ne peut enthousiasmer les natures flegmatiques qu’en les fanatisant.

223. L’œil que l’on craint.

Il n’y a rien que les artistes, les poètes et les écrivains craignent plus que l’œil qui s’aperçoit de leur *petite supercherie*, qui se rend compte après coup qu’ils se sont souvent arrêtés à la limite, avant de s’adonner à l’innocente joie de se glorifier eux-mêmes, ou de tomber dans les effets faciles ; l’œil qui vérifie s’il n’y a pas des choses minimes qu’ils ont voulu vendre trop cher, s’ils n’ont pas essayé d’exalter et de parer, sans être exaltés eux-mêmes ; l’œil qui, à travers tous les artifices de leur art, voit la pensée telle qu’elle se présentait primitivement devant eux, peut-être comme une ravissante vision de lumière, mais peut-être aussi comme un emprunt à tout le monde, comme une pensée quotidienne qu’il leur fallut délayer, raccourcir, colorier, développer, épicer, pour en faire quelque chose, au lieu que ce soit la pensée qui fait d’eux quelque chose. — Oh ! cet œil qui remarque dans votre ouvrage toute votre inquiétude, votre espionnage et votre convoitise, votre imitation et votre exagération (qui n’est qu’une imitation envieuse), qui connaît la rougeur de votre honte aussi bien que votre art de cacher cette rougeur et de lui donner un autre sens devant vous-mêmes !

224. Ce qu’il y a d'« édifiant » dans le malheur du prochain.

Il est dans le malheur et voici que s’amènent les gens « apitoyés » qui lui dépeignent son malheur. — Lorsqu’ils s’en vont enfin, satisfaits et édifiés, ils se sont repus de l’épouvante du malheureux, comme de leur propre épouvante et ils ont passé une bonne après-midi.

225. Moyen pour être méprisé vite.

Un homme qui parle vite et beaucoup tombe extraordinairement bas dans notre estime après les relations les plus brèves, et c’est même le cas lorsqu’il parle raisonnablement, — et non seulement dans la mesure où il nous est importun, mais bien plus bas. Car nous devinons qu’il est déjà devenu importun à bien des gens et nous ajoutons au déplaisir qu’il nous cause tous les autres déplaisirs que nous lui supposons avoir causés.

226. Du rapport avec les célébrités.

A : Mais pourquoi évites-tu ce grand homme ? — B : Je ne voudrais pas apprendre à le méconnaître ! Nos défauts ne s’accordent pas ensemble : je suis myope et méfiant et il porte aussi volontiers ses diamants faux que ses diamants vrais.

227. Porteurs de chaînes.

Porteurs de chaînes. — Gardez-vous de tous les esprits enchaînés ! Par exemple des femmes intelligentes que leur destinée a bannies dans un entourage mesquin et borné, et qui y vieillissent. Elles sont couchées là au soleil, en apparence paresseuses et à moitié aveugles : mais chaque pas étranger, toute espèce d’imprévu les fait sursauter et montrer les dents ; elles se vengent de tout ce qui a su s’échapper de leur chenil.

228. Vengeance dans la louange.

Voici une page écrite pleine de louanges et vous dites qu’elle est plate : mais, si vous devinez qu’il y a de la vengeance cachée dans ces louanges, vous trouverez cette page presque trop subtile et vous vous amuserez beaucoup de sa richesse en petits traits et en figures audacieuses. Ce n’est pas l’homme lui-même, c’est sa vengeance qui est si subtile, si riche et si inventive ; lui-même s’en aperçoit à peine.

229. Fierté.

Hélas ! aucun de nous ne connaît le sentiment qu’éprouve le torturé après l’application de la torture, lorsqu’on l’a ramené dans sa cellule et son secret avec lui ! il le tient toujours encore entre ses dents. Comment voulez-vous connaître la jubilation de la fierté humaine !

230. « Utilitaire ».

Maintenant, les sentiments s’entrecroisent dans les choses de la morale, au point que, pour tel homme, on démontre une morale par son utilité et que, pour tel autre, on la réfute précisément par son utilité.

231. De la vertu allemande.

Combien un peuple a dû être dégénéré dans son goût, combien il a dû s’abaisser avec des sentiments d’esclaves devant les dignités, les castes, les costumes, la pompe et l’apparat, pour considérer ce qui est *simple* comme ce qui est *mauvais*, l’homme simple — *schlicht* — comme homme mauvais — *schlecht !* Il faut opposer toujours à l’orgueil moral des Allemands ce petit mot « mauvais » et rien de plus !

232. D’une discussion.

A : Ami, vous vous êtes enroué à force de parler ! — B : Je suis donc réfuté. N’en parlons plus !

233. Les « consciencieux ».

Avez-vous remarqué quels étaient les hommes qui attachaient la plus grande importance à la conscience la plus sévère ? Ceux qui se connaissent beaucoup de sentiments misérables, qui pensent à eux-mêmes avec crainte et ont peur des autres, ceux qui veulent cacher leur intérieur autant que cela est possible, — ils cherchent à *s’en imposer à eux-mêmes*, par cette sévérité consciencieuse et cette rigueur du devoir, en amenant ainsi l’impression sévère et rigide que les autres (surtout les subordonnés) doivent en ressentir.

234. La crainte de la gloire.

A : Que quelqu’un évite sa propre gloire, que quelqu’un blesse volontairement ses louangeurs, que quelqu’un craigne d’entendre les jugements que l’on porte contre lui, par crainte de la louange, —*cela se trouve, cela existe*, — croyez-le ou ne le croyez pas ! — B : Cela se trouve, cela existe ! jeune arrogant !

235. Repousser un remerciement.

On peut bien refuser d’accorder une prière, mais on n’a jamais le droit de refuser des remerciements (ou, ce qui revient au même, de les accepter froidement et d’une façon conventionnelle). Cela blesserait profondément — et pourquoi ?

236. Punition.

Quelle singulière chose que notre façon de punir ! Elle ne purifie pas le criminel, elle n’est pas une expiation : au contraire, elle souille davantage que le crime lui-même.

237. Danger dans un parti.

Il y a presque dans chaque parti une affliction ridicule, mais qui n’est pas sans danger : tous ceux-là en souffrent qui furent pendant de longues années les défenseurs fidèles et vénérables de l’opinion du parti, et qui s’aperçoivent soudain un jour que quelqu’un de beaucoup plus puissant s’est emparé de la trompette. Comment supporteraient-ils d’être réduits au silence ? Et c’est pourquoi ils se mettent à parler haut, et parfois dans des notes nouvelles.

238. L’aspiration à l’élégance.

Lorsqu’une nature vigoureuse ne possède pas de penchant à la cruauté, et n’est pas toujours occupée d’elle-même, elle aspire involontairement à *l’élégance* — c’est là son signe distinctif. Les caractères faibles, par contre, aiment les jugements rudes, — ils s’associent aux héros du mépris de l’humanité, aux calomniateurs de l’existence, religieux ou philosophiques, ou bien ils se garent derrière des mœurs sévères, et une stricte « vocation » : c’est ainsi qu’ils cherchent à se créer un caractère et une espèce de vigueur. Et, cela aussi, ils le font involontairement.

239. Avertissement pour les moralistes.

Nos musiciens ont fait une grande découverte : ils ont trouvé que la *laideur intéressante*, elle aussi, était possible dans leur art ! C’est pourquoi ils se jettent avec ivresse dans l’océan de la laideur et jamais encore il n’a été aussi facile de faire de la musique. Maintenant on a conquis l’arrière-plan général, de couleur sombre, où un rayon lumineux de belle musique, si petit fût-il, reçoit l’éclat de l’or et de l’émeraude, maintenant on ose provoquer chez l’auditeur la tempête et la révolte, le mettre hors d’haleine, pour lui donner ensuite, dans un moment d’affaissement et d’apaisement, un sentiment de béatitude qui dispose à goûter de la musique. On a découvert le contraste : c’est maintenant que les effets les plus puissants sont possibles, et *à bon compte*. Personne ne s’inquiète plus de la bonne musique. Mais il faut vous dépêcher ! À tout art qui en est arrivé à cette découverte il ne reste plus à vivre qu’un court espace de temps. — Ah ! si nos penseurs avaient des oreilles pour écouter, au moyen de leur musique, ce qui se passe dans l’âme de nos musiciens ! Combien de temps faudra-t-il attendre avant qu’il ne se représente une pareille occasion pour surprendre l’homme intérieur en flagrant délit d’une aussi mauvaise action commise en toute innocence ! Car nos musiciens sont bien loin de se douter qu’ils mettent en musique leur propre histoire, histoire de l’enlaidissement de l’âme. Autrefois, un bon musicien était presque forcé par son art de devenir un homme bon. — Et maintenant !

240. De la moralité du tréteau.

Celui-là se trompe qui s’imagine que l’effet produit par le théâtre de Shakespeare est moral et que la vue de Macbeth éloigne sans retour du mal de l’ambition : et il se trompe une seconde fois lorsqu’il se figure que Shakespeare a eu le même sentiment que lui. Celui qui est véritablement possédé par une ambition furieuse contemple avec *joie* cette image de lui-même ; et lorsque le héros périt par sa passion, c’est précisément là l’épice la plus mordante dans la chaude boisson de cette joie. Le poète a-t-il donc eu un autre sentiment ? Son ambitieux court à son but, royalement et sans avoir rien du fripon, dès que le grand crime est accompli. Ce n’est qu’à partir de ce moment qu’il attire « diaboliquement » et qu’il pousse à l’imitation les natures semblables ; — diaboliquement, cela veut dire ici : en révolte *contre* l’avantage et la vie, au bénéfice d’une idée et d’un instinct. Croyez-vous donc que Tristan et Isolde témoignent *contre* l’adultère, par le fait que l’adultère les fait périr tous les deux ? Ce serait là placer les poètes sur la tête, les poètes qui, surtout comme Shakespeare, sont amoureux de la passion en soi, et non pour le moins de la disposition *à la mort* qu’elle engendre : cette disposition où le cœur ne tient pas plus à la vie qu’une goutte d’eau au verre. Ce n’est pas la faute et ses conséquences fâcheuses qui les intéressent, Shakespeare tout aussi peu que Sophocle (dans *Ajax*, *Philoctète*, *Œdipe*) : bien qu’il eût été facile, dans les cas indiqués, de faire de la faute le levier du drame, on l’évite expressément. De même le poète tragique, par ses images de la vie, ne veut pas prévenir contre la vie. Il s’écrie au contraire : « C’est le charme de tous les charmes, cette existence agitée, changeante, dangereuse, sombre et souvent ardemment

ensoleillée ! Vivre est une *aventure*, prenez dans la vie tel parti ou tel autre, toujours elle gardera ce caractère ! » C’est ainsi qu’il parle en une époque inquiète et vigoureuse qui est presque ivre et stupéfiée par sa surabondance de sang et d’énergie, en une époque bien pire que la nôtre : voilà pourquoi nous avons besoin de nous *accommoder commodément* le but d’un drame de Shakespeare, c’est-à-dire de ne le point comprendre.

241. Crainte et intelligence.

Si ce que l’on affirme maintenant expressément est vrai, qu’il ne faut *pas* chercher dans la lumière la cause du pigment noir de la peau : ce phénomène pourrait peut-être rester le dernier effet de fréquents accès de rage accumulés pendant des siècles (et d’afflux de sang sous la peau) ? Tandis que, chez d’autres races plus *intelligentes*, le phénomène de pâleur et de frayeur, tout aussi fréquent, aurait fini par produire la couleur blanche de la peau ? — Car le degré de crainte est une mesure de l’intelligence : et le fait de s’abandonner souvent à une colère aveugle est le signe que l’animalité est encore toute proche et voudrait de nouveau se faire prévaloir, — gris-brun, ce serait peut-être là la couleur primitive de l’homme, — quelque chose qui tient du singe et de l’ours, comme de juste.

242. Indépendance.

L’indépendance (appelée « liberté de pensée » dans sa dose la plus faible) est la forme de renoncement que l’esprit dominateur finit par accepter, — lui qui a longtemps cherché ce qu’il pourrait dominer et qui n’a pas trouvé autre chose que lui-même.

243. Les deux courants.

Si nous essayons de considérer le miroir en soi, nous finissons par y trouver seulement les objets que nous y voyons. Si nous voulons saisir ces objets nous revenons à ne voir que le miroir. — Ceci est l’histoire générale de la connaissance.

244. Le plaisir que cause la réalité.

Notre penchant actuel à trouver du plaisir dans la réalité — nous l’avons presque tous — ne peut se comprendre autrement qu’en admettant que nous avons longtemps, et jusqu’à la satiété, trouvé notre plaisir dans l’irréalité. Ce penchant, tel qu’il se présente maintenant, sans choix et sans finesse, n’est pas dépourvu de danger : — son moindre danger, c’est le manque de goût.

245. Subtilité du sentiment de puissance.

Napoléon enrageait de parler mal et sur ce chapitre ne se mentait pas à lui-même : mais son désir de dominer qui ne méprisait aucune occasion de se manifester et qui était plus subtil que son esprit subtil, l'amena à parler encore plus mal *qu'il ne le pouvait*. C'est ainsi qu'il se vengeait de sa propre colère (il était jaloux de toutes ses passions, parce qu'elles avaient de la *puissance*) pour jouir de son *bon vouloir* autocratique. Puis il jouissait une seconde fois de ce bon vouloir, par rapport aux oreilles et au jugement des auditeurs : comme si c'était assez bon pour eux de leur parler ainsi. Il jubilait même secrètement à la pensée d'assourdir le jugement et d'égarer le goût par l'éclair et le tonnerre de la plus haute autorité — qui réside dans l'union de la puissance à la génialité — ; tandis que, tant son jugement que son goût gardaient en lui-même la conviction qu'il parlait *mal*. — Napoléon, comme type complet, entièrement développé d'un seul instinct, appartient à l'humanité antique, dont on reconnaît assez facilement le signe — la construction simple et le développement ingénieux d'un seul ou d'un petit nombre de motifs.

246. Aristote et le mariage.

Chez les enfants des grands génies éclate la folie, chez les enfants des grands vertueux l’idiotie-fait remarquer Aristote. Voulait-il ainsi inviter au mariage les hommes d’exception ?

247. Origine du mauvais tempérament.

L’injustice et l’instabilité dans l’esprit de certains hommes, leur désordre et leur manque de mesure, sont les dernières conséquences d’innombrables inexactitudes logiques, de manques de profondeur, de conclusions hâtives dont leurs ancêtres se sont rendus coupables. Les hommes à bon tempérament, par contre, descendent de races réfléchies et solides, qui ont placé bien haut la raison, — que ce soit à des fins louables ou mauvaises, cela a moins d’importance.

248. Simulation par devoir.

La bonté a été le mieux développée par une simulation persistante qui cherche à être de la bonté : partout où existait une grande puissance on se rendait compte de la nécessité particulière de cette espèce de simulation, — elle inspire la sécurité et la confiance, et centuple la somme réelle de puissance physique. Le mensonge est, sinon le père, du moins le nourricier de la bonté. De même l’honnêteté a été formée le plus par l’exigence d’un semblant d’honnêteté et de probité : dans l’aristocratie héréditaire. De l’exercice persistant d’une simulation finit par naître la *nature :* la simulation, à la longue, se supprime elle-même, des organes et des instincts sont les fruits inattendus dans le jardin de l’hypocrisie.

249. Qui donc est jamais seul !

L’homme craintif ne sait pas ce que c’est que d’être seul ; derrière sa chaise il y a toujours un ennemi. — Ah ! qui donc saurait nous raconter l’histoire de ce sentiment subtil qui s’appelle la solitude !

250. La nuit et la musique.

Ce n’est que dans la nuit et dans la demi-obscurité des sombres forêts et des cavernes que l’oreille, organe de la crainte, a pu se développer aussi abondamment qu’elle a fait grâce à la façon de vivre de l’époque craintive, c’est-à-dire de la plus longue époque humaine qu’il y ait eu : lorsqu’il fait clair, l’oreille est beaucoup moins nécessaire. De là le caractère de la musique, un art de la nuit et de la demi-obscurité.

251. D’une façon stoïque.

Il y a une sérénité particulière chez le stoïcien lorsqu’il se sent à l’étroit dans le cérémonial qu’il a lui-même prescrit à ses actions ; il se considère comme dominateur.

252. Que l’on considère !

Celui que l’on punit n’est plus celui qui a commis l’action. Il est toujours le bouc émissaire.

253. Évidence.

C’est triste à dire, mais il y a une chose qu’il faut démontrer avec le plus de rigueur et d’opiniâtreté, c’est l’évidence. Car la plupart des gens manquent d’yeux pour la voir. Mais cette démonstration est si ennuyeuse !

254. Ceux qui anticipent.

Ce qui distingue les natures poétiques, mais est aussi un danger pour elles, c’est leur imagination qui *épuise* d’avance : l’imagination qui anticipe ce qui arrivera ou pourrait arriver, qui en jouit et en souffre d’avance, et qui, au moment final de l’événement ou de l’action, se trouve déjà *fatiguée*. Lord Byron, qui connaissait trop bien tout cela, écrivit dans son journal : « Si jamais j’ai un fils il devra devenir quelque chose de tout à fait prosaïque — juriste ou pirate. »

255. Conversation sur la musique.

A : Que dites-vous de cette musique ? — B : Elle m’a subjugué, je n’ai rien à dire du tout. Écoutez ! La voici qui reprend ! — A : Tant mieux ! Veillons à ce que ce soit cette fois *nous* qui la subjuguions. Puis-je écrire quelques paroles sur cette musique ? Et aussi vous montrer un drame que vous ne vouliez peut-être pas voir à la première audition ? — B : Je vous écoute ! J’ai deux oreilles et davantage si cela est nécessaire. Approchez-vous tout près de moi ! — A : Ce n’est pas encore cela qu’il veut nous dire, jusqu’à présent, il promet seulement qu’il veut dire quelque chose, quelque chose d’inouï, ainsi qu’il le donne à entendre par ces gestes. Car ce sont des gestes. Comme il fait signe ! comme il se redresse ! comme il gesticule ! Et voilà que le moment de tension suprême lui semble arrivé : encore deux fanfares et il présentera son thème superbe et paré, comme ruisselant de pierres précieuses. Est-ce une belle femme ? Ou bien un beau cheval ? Bref, il regarde autour de lui, ravi, car il a des coups d’œil de ravissement à rassembler ; — ce n’est qu’à présent que son thème lui plaît entièrement, maintenant seulement il devient inventif, il ose des traits nouveaux et audacieux. Comme il fait ressortir son thème ! Ah ! prenez garde ! — il ne s’entend pas seulement à orner, mais aussi à *farder* ![9] Il sait bien quelle est la couleur de la santé, il s’entend à la faire apparaître, — il est plus fin dans sa connaissance de soi que je ne le pensais. Et maintenant il est persuadé qu’il a convaincu ses auditeurs, il présente ses inventions comme si elles étaient les choses les plus importantes sous le soleil, il indique son thème d’un doigt insolent, comme s’il était trop bon pour ce monde. — Ah ! comme il est méfiant ! Il a peur que nous ne nous fatiguions !

C’est pourquoi il enfouit ses mélodies sous des choses doucereuses, — le voici qui fait même appel à nos sens plus grossiers, pour nous émouvoir et nous tenir de nouveau sous sa puissance. Écoutez comme il évoque la force élémentaire des rythmes, de la tempête et de l’orage ! Et maintenant qu’il s’aperçoit que ceux-ci nous saisissent, nous étranglent et sont prêts à nous écraser, il ose mêler de nouveau son thème au jeu des éléments, pour nous *convaincre*, nous qui sommes à moitié assourdis et ébranlés, que notre assourdissement et notre émotion sont les effets de son thème miraculeux. Et désormais les auditeurs lui prêtent foi : dès que le thème retentit un souvenir de ces émouvants effets élémentaires naît dans leur mémoire, — et le thème profite maintenant de ce souvenir, — le voici devenu « démoniaque » ! Quel connaisseur de l’âme humaine est ce musicien ! Il nous domine avec les artifices d’un orateur populaire. — Mais la musique se tait ! — B : Et elle fait joliment bien ! car je ne puis plus supporter de *vous* entendre ! Je préfère dix fois me *laisser tromper* que de connaître une fois la vérité à votre façon ! — A : Voilà ce que je voulais entendre de vous. Les meilleurs sont maintenant faits à votre image : vous êtes satisfaits de vous laisser tromper ! Vous venez ici avec des oreilles grossières et pleines de convoitise, vous n’apportez pas la conscience de l’art d’écouter. En route, vous avez jeté loin de vous votre *plus subtile bonne foi*. Et ainsi vous corrompez l’art et les artistes. Toujours, lorsque vous applaudissez et jubilez, vous avez, entre les mains, la conscience de l’artiste — et malheur à eux, s’ils s’aperçoivent que vous ne savez pas discerner la musique innocente de la musique coupable ! Je ne veux vraiment pas parler de « bonne » et de « mauvaise » musique, — il y en a de celle-ci et de celle-là dans les deux espèces ! Mais j’appelle *musique innocente* celle qui ne pense absolument qu’à soi, ne croit qu’à soi et qui, à cause d’elle-même, aura oublié le monde, — la plus profonde solitude, qui élève sa voix, qui se parle d’elle-même, à elle-même, et qui ne sait plus qu’il y a là dehors des auditeurs qui prêtent l’oreille, des effets, des malentendus et des insuccès. — En fin de compte : la musique que nous venons

d’entendre *est* précisément de cette espèce noble et rare, et tout ce que j’ai dit d’elle était mensonger, — excusez ma méchanceté, si l’envie vous en prend ! — B : Ah ! vous aimez donc aussi cette musique ? Alors beaucoup de péchés vous sont pardonnés.

256. Bonheur des méchants.

Ces hommes silencieux, sombres et méchants ont quelque chose que vous ne pouvez pas leur disputer, une jouissance rare et singulière dans le *dolce far niente*, un repos du soir et du coucher de soleil, comme seul le connaît un cœur qui a été trop souvent dévoré, déchiré, empoisonné par les passions.

257. Les mots qui nous sont présents.

Nous savons seulement exprimer nos pensées avec les mots que nous avons sous la main. Ou plutôt, pour exprimer tous mes soupçons : nous n’avons à chaque moment que la pensée pour laquelle nous sont présents à la mémoire, les mots qui peuvent l’exprimer à peu près.

258. Flatter le chien.

Il suffit de caresser une fois le poil de ce chien : de suite il se met à vibrer et à lancer des étincelles comme ferait tout autre flatteur — et il est spirituel à sa façon. Pourquoi ne le supporterions-nous pas ?

259. Le louangeur d’autrefois.

« Il se tait sur mon compte quoiqu’il sache maintenant la vérité et qu’il pourrait la dire. Mais elle sonnerait comme de la vengeance — et il estime si haut la vérité, cet homme estimable ! »

260. Amulette des hommes dépendants.

Celui qui dépend inévitablement d’un maître doit posséder quelque chose qui inspire la crainte et tient le maître en bride, par exemple la probité, ou la franchise, ou bien une mauvaise langue.

261. Pourquoi si sublime !

Hélas, vous connaissez cette gent animale ! Il est vrai qu’elle se plaît mieux à elle-même lorsqu’elle s’avance sur deux jambes « comme un Dieu », — mais quand elle est retombée sur ses quatre pattes, c’est à moi qu’elle plaît mieux : cela lui est si incomparablement plus naturel !

262. Le démon de la puissance.

Ce n’est pas le besoin, ce n’est pas le désir — non, c’est l’amour de la puissance qui est le démon des hommes. Qu’on leur donne tout, la santé, la nourriture, le logement, l’entretien, — ils demeureront malheureux et capricieux, car le démon attend et attend toujours, il veut être satisfait. Qu’on leur prenne tout et qu’on satisfasse le démon et ils seront presque heureux, — aussi heureux que peuvent l’être des hommes et des démons. Mais pourquoi répéterais-je cela ? Luther l’a déjà dit, et mieux que moi, dans les vers : « S’ils nous prennent corps et bien, honneur, femme et enfants : laissez-les faire, — l’empire nous restera quand même ! » Oui ! oui ! L'« empire » !

263. La contradiction incarnée et animée.

Dans ce que l’on appelle génie il y a une contradiction physiologique ; le génie possède d’une part beaucoup de mouvement sauvage, désordonné, involontaire, et d’autre part beaucoup d’activité supérieure dans le mouvement, — avec cela il a en propre un miroir qui montre les deux mouvements l’un à côté de l’autre, emmêlés, mais assez souvent aussi opposés l’un à l’autre. La conséquence de cet aspect, c’est que le génie est souvent malheureux, et s’il se sent le plus heureux dans la création, c’est parce qu’il oublie que justement alors, dans son activité supérieure, il fait quelque chose de fantastique et de déraisonnable (tout art est ainsi) — et il faut qu’il le fasse.

264. Vouloir se tromper.

Les hommes envieux qui ont un flair subtil ne cherchent pas à connaître de près leur rival, afin de pouvoir se sentir supérieurs à lui.

265. Le théâtre a son temps.

Lorsque l’imagination d’un peuple se relâche, un penchant naît en lui de se faire représenter ses légendes sur la scène, il *supporte* les grossiers remplaçants de l’imagination, — mais pour l’époque à laquelle appartient le rhapsode épique, le théâtre et le comédien déguisé en héros sont une entrave au lieu d’une aile de l’imagination : ils sont trop près, trop définis, trop lourds, trop peu rêve et vol d’oiseau.

266. Sans grâce.

Il manque de grâce et il le sait : Oh ! comme il s’entend à masquer cela ! Par une vertu sévère, par le sérieux du regard, par une méfiance acquise à l’égard des hommes et de l’existence, par des tours grossiers, par le mépris d’un genre de vie raffiné, par le pathos et les exigences, par une philosophie cynique, — oui il a même su devenir un caractère dans la conscience continuelle de ce qui lui manquait.

267. Pourquoi si fier !

Un caractère noble se distingue d’un caractère vulgaire par le fait qu’il n’a pas *à sa portée*, comme celui-ci, un certain nombre d’habitudes et de points de vue, le hasard veut qu’ils ne lui soient venus ni par héritage, ni par éducation.

268. Charybde et Scylla chez l’orateur.

Combien il était difficile, à Athènes, de parler de façon à gagner les auditeurs à une cause, sans les repousser *par la forme*, ou sans les éloigner de la cause avec la forme ! Combien il est encore difficile en France d’écrire de la même façon.

269. Les malades et l’art.

Contre toute espèce de tristesse et de misère de l’âme il faut avant tout essayer un changement de régime et un dur travail corporel. Mais les hommes ont l’habitude dans ce cas de recourir à des procédés d’enivrement : par exemple à l’art, — pour leur malheur et aussi pour celui de l’art ! Ne remarquez-vous pas que si vous recourez à l’art, en tant que malades, vous rendez l’art malade ?

270. Tolérance apparente.

Voilà de bonnes paroles, bienveillantes et compréhensives, sur la science et en faveur de la science, mais ! mais ! je regarde *derrière* votre tolérance à l'égard de la science ! Dans un coin de votre cœur vous pensez, malgré tout cela, *qu'elle ne vous est pas nécessaire*, que c'est de votre part de la grandeur d'âme de l'admettre et d'être même son avocat, d'autant plus que la science n'a pas, de son côté, cette magnanimité à l'égard de votre opinion ! Savez-vous que vous n'avez aucun droit à exercer cette tolérance ? que ce geste de condescendance est une plus grossière atteinte à l'honneur de la science que le franc dédain que se permettent à son égard quelque prêtre ou quelque artiste impétueux ? Il vous manque cette conscience sévère pour ce qui est vrai et véritable, vous n'êtes pas tourmenté et martyrisé de trouver la science en contradiction avec vos sentiments, vous ignorez le désir avide de la connaissance qui vous gouvernerait comme une loi, vous ne sentez pas un devoir dans le besoin d'être présent avec les yeux partout où l'on « connaît », de ne rien laisser échapper de ce qui est « connu ». Vous *ignorez* ce que vous traitez avec tant de tolérance ! Et c'est seulement *parce que* vous l'ignorez que vous réussissez à prendre une mine aussi gracieuse. Vous, vous surtout, vous auriez un regard de haine et de fanatisme si la science voulait une fois vous éclairer le visage de *ses* yeux ! — Que nous importe donc que vous usiez de tolérance — à l'égard d'un *fantôme !* et pas même à notre égard ! — Et qu'importe de nous !

271. L’impression de fête.

C’est justement pour ces hommes qui aspirent le plus impétueusement à la puissance qu’il est infiniment agréable de se sentir *subjugués !* S’enfoncer soudain profondément dans un sentiment comme en un tourbillon ! Se laisser arracher les guides de la main et être spectateur d’un mouvement qui conduira on ne sait où ! Quelle que soit la personne, quelle que soit la chose qui nous rend ce service, — c’est un grand service : nous sommes si heureux et haletants, et nous sentons autour de nous un silence exceptionnel, comme au plus profond centre de la terre. Être une fois entièrement sans puissance ! Un jouet entre les mains de forces primordiales ! Il y a un repos dans ce bonheur, un allègement du grand fardeau, une descente sans fatigue, comme si l’on était abandonné à une pesanteur aveugle. C’est le rêve de l’homme qui gravit les montagnes et qui, quoiqu’il ait son but au-dessus de lui, s’endort une fois en route dans une profonde fatigue et rêve du *bonheur dans le contraire* — de rouler sans peine au bas de la montagne. — Je décris le bonheur comme je me le figure dans notre société actuelle, notre société d’Europe et d’Amérique, pourchassée et altérée de puissance. De-ci, de-là, ils veulent retomber dans l’*impuissance*, — les guerres, les arts, les religions, les génies leur offrent cette jouissance. Lorsque l’on s’est une fois abandonné à une impression momentanée qui dévore et étouffe tout — c’est l’*impression de fête* moderne ! — on redevient après plus libre, plus reposé, plus froid, plus sévère et l’on aspire alors, sans repos, à atteindre le contraire : la *puissance*. —

272. La purification de la race.

Il n’y a probablement pas de races pures, mais seulement des races épurées, et celles-ci sont extrêmement rares. Ce qu’il y a de plus répandu ce sont les races croisées chez lesquelles, à côté des défauts d’harmonie dans les formes corporelles (par exemple quand les yeux et la bouche ne s’accordent pas) se trouvent nécessairement toujours des défauts d’harmonie dans les habitudes et les appréciations. (Livingstone entendit une fois dire quelqu’un : « Dieu créa des hommes blancs et des hommes noirs, mais le diable créa les races mêlées. ») Les races croisées produisent toujours, en même temps que des cultures croisées, des moralités croisées : elles sont généralement plus méchantes, plus cruelles, plus inquiètes. La pureté est le dernier résultat d’innombrables assimilations, d’absorptions et d’éliminations, et le progrès vers la pureté se montre en cela que la force présente dans une race se *restreint*, de plus en plus, à quelques fonctions choisies, tandis que précédemment elle avait à accomplir, trop souvent, trop de choses contradictoires : une telle restriction aura toujours des apparences d’*appauvrissement* et il ne faut la juger qu’avec prudence et modération. Mais enfin, lorsque le processus de l’épuration a réussi, toutes les forces qui autrefois se perdaient dans la lutte entre les qualités sans harmonie se trouvent à la disposition de l’ensemble de l’organisme : c’est pourquoi les races épurées sont toujours devenues plus *fortes* et plus *belles*. — Les Grecs nous présentent le modèle d’une race et d’une culture ainsi épurées : et il faut espérer que la création d’une race et d’une culture européennes pures réussira également un jour.

273. Les louanges.

Tu t’aperçois chez quelqu’un qu’il veut te louer : tu te mords les lèvres, ton cœur se serre, hélas ! que ce calice te soit épargné ! Mais il ne s’éloigne pas, il vient ! Buvons donc la douce impertinence du louangeur, surmontons le dégoût et le profond mépris que nous inspire le fond de ses louanges, donnons à notre visage les plis de la joie reconnaissante ! — il voulait nous être agréable ! Et maintenant que cela est fait, nous savons qu’il se sent très élevé, il a remporté une victoire sur nous, — et aussi sur lui-même, l’animal ! — car cela ne lui a pas été facile de s’extorquer ces louanges.

274. Droit et privilèges de l’homme.

Nous autres hommes, nous sommes la seule créature qui, lorsqu’elle ne réussit pas, peut se supprimer elle-même, comme une phrase mal venue, — soit que nous agissions ainsi pour l’honneur de l’humanité, ou par pitié pour elle, soit encore par aversion envers nous-mêmes.

275. L’homme transformé.

Maintenant il devient vertueux, uniquement pour blesser les autres. Ne regardez pas trop de son côté !

276. Souvent ! sans que l’on s’y attende !

Combien d’hommes mariés ont vu venir le matin où ils s’apercevaient que leur jeune femme était ennuyeuse et se figurait le contraire ! Pour ne point parler de ces femmes dont la chair est prompte, mais l’esprit faible !

277. Vertus chaudes et froides.

Le courage, en tant que résolution froide et inébranlable, et le courage, en tant que bravoure fougueuse et demi-aveugle — pour ces deux courages il n’y a qu’un mot ! Combien différentes sont pourtant les *vertus froides* des *vertus chaudes !* Et fou serait celui qui s’imaginerait que la « qualité » de la vertu n’est ajoutée que par la chaleur, plus fou encore celui qui ne l’attribuerait qu’à la froideur ! À vrai dire, l’humanité a jugé très utile le courage de sang-froid et le courage fougueux, pourtant cette distinction n’était pas assez fréquente pour qu’elle les fasse briller parmi ses joyaux sous deux couleurs différentes.

278. La mémoire courtoise.

Celui qui occupe un rang élevé fera bien de se procurer une mémoire courtoise, c’est-à-dire de retenir sur les gens tout le bien possible et d’arrêter ensuite le compte : on les tient ainsi en une agréable dépendance. L’homme peut aussi procéder ainsi avec lui-même : a-t-il une mémoire courtoise ou non, c’est le point décisif pour juger de son attitude vis-à-vis de lui-même, de la noblesse, de la bonté ou de la méfiance dans l’observation de ses penchants et de ses intentions, et finalement de la qualité même des penchants et des intentions.

279. En quoi nous devenons des artistes.

Celui qui fait de quelqu’un son idole essaie de se justifier devant lui-même en l’élevant dans l’idéal ; il se fait artiste, sur la personne de son idole, pour avoir une bonne conscience. S’il souffre il ne souffre, pas de son *ignorance*, mais du mensonge qu’il se fait à soi-même en affectant l’ignorance. — La misère et la joie intérieures d’un pareil homme (— et tous ceux qui aiment avec passion son ainsi faits —) ne peuvent s’épuiser avec des seaux de dimension normale.

280. Enfantin.

Celui qui vit comme les enfants — celui donc qui ne lutte pas pour gagner son pain et ne croit pas que ses actions aient une signification finale — celui-là reste enfantin.

281. Le « moi » veut tout avoir.

Il semble que l’homme n’agisse en général que pour posséder : du moins les langues qui ne considèrent toute action passée que comme aboutissant à une possession permettent-elles cette supposition (« *j’ai* parlé, lutté, vaincu », cela veut dire : je suis maintenant en possession de ma parole, de ma lutte, de ma victoire). Comme l’homme apparaît avide ! Ne pas se laisser arracher le passé, désirer l’*avoir* encore, lui aussi !

282. Danger dans la beauté.

Cette femme est belle et intelligente ; hélas ! combien elle serait devenue plus intelligente si elle n’était pas belle.

283. Paix de la maison et paix de l’âme.

Notre état d’esprit habituel dépend de l’état d’esprit où nous savons maintenir notre entourage.

284. Présenter une nouvelle comme si elle était ancienne.

Beaucoup de gens paraissent irrités lorsqu’on leur apprend une nouvelle, ils ressentent la prépondérance que donne la nouvelle à celui qui la sait le premier.

285. Où cesse le « moi » ?

La plupart des gens prennent sous leur protection une chose qu’ils *savent*, comme si le fait de la savoir en faisait déjà leur propriété. Le besoin d’accaparement du sentiment personnel n’a pas de limites : les grands hommes parlent comme s’ils avaient derrière eux l’ensemble du temps et s’ils étaient la tête de ce corps énorme, et les bonnes femmes se font un mérite de la beauté de leurs enfants, de leurs vêtements, de leur chien, de leur médecin, de leur ville, mais elles n’osent pas dire « Je suis tout cela ». — *Chi non ha, non è* — comme on dit en Italie.

286. Bêtes domestiques et d’appartement.

Y a-t-il quelque chose de plus répugnant que la sentimentalité à l’égard des plantes et des animaux, de la part d’êtres qui, dès l’origine, ont fait des ravages parmi ceux-ci, comme s’ils étaient les ennemis les plus féroces et qui finissent par vouloir prétendre même à des sentiments tendres de la part de leurs victimes affaiblies et mutilées ! Devant ce genre de « nature » il importe que l’homme soit avant tout *sérieux*, s’il est un homme pensant.

287. Deux amis.

Ils étaient amis, mais ils ont cessé de l’être, et ils ont en même temps dégagé leur amitié des deux côtés, l’un parce qu’il se croyait trop méconnu, l’autre parce qu’il se croyait trop reconnu — et en cela ils se sont trompés tous deux ! — car chacun ne se connaissait pas assez lui-même.

288. Comédie des hommes nobles.

Ceux à qui ne réussit pas la familiarité noble et cordiale essayent de laisser deviner la noblesse de leur nature par de la réserve et de la sévérité et un certain mépris de la familiarité : comme si le sentiment violent de leur confiance avait honte de se montrer.

289. Où l’on ne peut rien dire contre une vertu.

Parmi les lâches il est de mauvais ton de dire quelque chose contre la bravoure, on provoque ainsi le mépris ; et les hommes sans égards se montrent courroucés lorsque l’on dit quelque chose contre la pitié.

290. Un gaspillage.

Chez les natures irritables et imprévues, les premières paroles et les premiers actes ne *signifient* généralement rien pour ce qui en est de leur caractère propre (ils sont inspirés par les circonstances et sont en quelque sorte des reproductions de l’esprit des circonstances), mais puisque ces paroles ont été dites et ces actes exécutés, les paroles et les actes de caractère qui viennent après sont souvent *sacrifiés* à atténuer et à réparer.

291. Présomption.

La présomption est une fierté jouée et feinte ; mais c’est précisément le propre de la fierté qu’elle ne peut ni ne veut jouer, simuler ou feindre, — en ce sens la présomption est l’hypocrisie de l’incapacité de feindre, quelque chose de très difficile qui échoue le plus souvent. En admettant cependant que, ce qui arrive généralement, il se trahit à son jeu, un triple désagrément attend le présomptueux : on lui en veut parce qu’il veut nous tromper, on lui en veut parce qu’il a voulu se montrer supérieur à nous, — et finalement on rit de lui, parce qu’il a échoué dans les deux cas. On ne peut donc assez déconseiller la présomption.

292. Une espèce de méconnaissance.

Lorsque nous entendons parler quelqu’un, il suffit quelquefois du son d’une seule consonne (par exemple d’un r) pour nous inspirer des doutes sur la loyauté de son sentiment : *nous* ne sommes pas habitués à ce son et nous serions forcés de mettre de l’intention à le reproduire, — il nous paraît « factice ». Là est le domaine de la plus grossière méconnaissance : et il en est de même du style d’un écrivain qui a des habitudes qui ne sont pas les habitudes de tout le monde. Il est seul à sentir son « naturel » comme tel, et c’est justement avec ce qu’il considère lui-même comme « factice », parce qu’il y a une fois cédé à la mode et au « bon goût » — qu’il plaira peut-être et qu’il éveillera la confiance.

293. Reconnaissant.

Une parcelle de reconnaissance et de piété de trop et l’on en souffre comme d’un vice — malgré toute son indépendance et sa volonté on se met à avoir mauvaise conscience.

294. Saints.

Ce sont les hommes les plus sensuels qui fuient devant les femmes et qui sont forcés de se martyriser le corps.

295. Servir avec subtilité.

Dans le grand art de servir une des tâches les plus subtiles c’est de servir un ambitieux effréné qui, s’il est en toutes choses l’égoïste le plus fieffé, ne veut à aucun prix passer pour tel (c’est là justement une partie de son ambition), qui exige que tout soit fait selon sa volonté et son humeur, et pourtant toujours de façon à ce qu’il ait l’air de se sacrifier et de vouloir rarement quelque chose pour lui-même.

296. Le duel.

Je considère comme un avantage, disait quelqu’un, de pouvoir provoquer un duel quand j’en ai un besoin impérieux ; car il y a toujours de braves camarades autour de moi. Le duel est le seul moyen de suicide absolument honorable qui nous soit resté, c’est malheureusement un moyen détourné et encore n’est-il pas tout à fait sûr.

297. Néfaste.

On gâte le plus sûrement un jeune homme en l’instruisant à estimer plus haut quelqu’un qui pense comme lui que quelqu’un qui pense autrement.

298. Le culte des héros et ses fanatiques.

Le fanatique d’un idéal qui possède chair et sang a généralement raison tant qu’il *nie* — et, dans sa négation, il est terrible : il connaît ce qu’il nie aussi bien que lui-même, par la raison bien simple qu’il en vient, qu’il y est chez lui et qu’il craint toujours secrètement d’être forcé d’y revenir, il veut se rendre le retour impossible par la façon dont il nie. Mais dès qu’il affirme, il ferme à moitié les yeux et se met à idéaliser (ce n’est souvent que pour faire mal à ceux qui sont restés dans la maison qu’il a quittée). On appellera peut-être artistique la forme de son affirmation, — fort bien, mais elle a aussi quelque chose de déloyal. L’idéaliste d’une personne place cette personne tellement loin de lui qu’il ne peut plus la voir distinctement, et maintenant il interprète en « beau » ce qu’il peut encore apercevoir, c’est-à-dire qu’il en considère la symétrie, les lignes indécises, le manque de précision. Puisque, dès lors, il voudra adorer cet idéal qui flotte dans le lointain et dans les hauteurs, il lui faut construire, pour le protéger contre le *profanum vulgus*, un temple à son adoration. Il y apporte tous les objets vénérables et sanctifiés qu’il possède encore, pour que l’idéal bénéficie de leur charme et que cette *nourriture* le fasse grandir et devenir toujours plus divin. En fin de compte, il a véritablement réussi à parachever son dieu, mais malheur à lui ! il y a quelqu’un qui sait comment tout cela s’est passé, c’est sa conscience intellectuelle, et il y a aussi quelqu’un qui, tout à fait inconsciemment, se met à protester, c’est le divinisé lui-même, qui, sous l’effet du culte, des louanges et de l’encens, devient maintenant complètement insupportable et trahit, de la façon la plus évidente et la plus horrible, sa non-divinité et ses qualités beaucoup trop

humaines. Alors il ne reste plus à notre fanatique qu'une seule issue : il se laisse patiemment maltraiter, lui et ses semblables, et il se remet à interpréter toute cette misère, encore *in majorem dei gloriam*, par une nouvelle espèce de duperie de soi et de noble mensonge : il prend parti contre lui-même, et il ressent, ainsi maltraité et en interprète de ce mauvais traitement, quelque chose comme un martyre, — de cette façon il arrive au sommet de sa présomption. Des hommes de cette espèce vécurent par exemple dans l'entourage de *Napoléon :* oui, c'est peut-être justement lui qui a jeté dans l'âme de ce siècle cette prostration romanesque devant le « génie » et le « héros » si étrangère à l'esprit rationaliste du siècle dernier, lui devant qui un Byron n'avait pas honte de dire qu'il n'était qu'un « ver à côté d'un pareil être ». (Les formules d'une semblable prostration ont été trouvées par Thomas Carlyle, ce vieux grognon embrouillé et prétentieux qui s'est employé, sa longue vie durant, à rendre romantique la raison de ses Anglais : en vain !)

299. Apparence d’héroïsme.

Le fait de se jeter au milieu de ses ennemis peut être l’indice de la lâcheté.

300. Bienveillant à l’égard du flatteur.

La dernière sagesse des ambitieux insatiables c’est de ne pas laisser voir le mépris pour les hommes que l’aspect des flatteurs leur inspire : mais de paraître bienveillants même à l’égard de ceux-ci, comme un dieu qui ne saurait être que bienveillant.

301. « Plein de caractère ».

« Ce que j’ai dit une fois, je le fais » — cette façon de penser semble pleine de caractère. Combien d’actions n’accomplit-on pas, non parce qu’on les a choisies à cause de ce qu’elles ont de raisonnable, mais parce que, au moment où l’on en a eu l’idée, elles ont excité, d’une façon ou d’une autre, l’ambition et la vanité, en sorte que l’on s’y arrête en les exécutant aveuglément. Ainsi elles augmentent en nous la croyance en notre caractère et notre bonne conscience, donc, en somme, notre *force :* tandis que le choix de ce qu’il y a de plus raisonnable entretient un certain scepticisme vis-à-vis de nous-mêmes et dans la même mesure, un sentiment de faiblesse en nous.

302. Une fois, deux fois et trois fois vrai.

Les hommes mentent indiciblement beaucoup, mais ils n’y pensent plus après coup et n’y croient pas en général.

303. Passe-temps du connaisseur d’hommes.

Il pense me connaître et il se croit subtil et important lorsqu’il agit de telle ou telle façon dans ses rapports avec moi : je me garde bien de le détromper. Car il me revaudrait cela en mal, tandis que maintenant il me veut du bien, parce que je lui procure un sentiment de supériorité consciente. — En voici un autre qui craint que je ne me figure le connaître et cela lui fait éprouver un sentiment d’infériorité. C’est pourquoi il se comporte à mon égard avec brusquerie et inconséquence et cherche à m’égarer sur son compte, — pour s’élever de nouveau au-dessus de moi.

304. Les destructeurs du monde.

Celui-ci est incapable d’accomplir telle chose et finit par s’écrier plein de révolte : « Que le monde entier périsse jusque dans sa base ! » Ce sentiment odieux est le comble de l’envie qui voudrait déduire : « Parce que je ne puis pas avoir *une chose,* le monde entier ne doit *rien* avoir ! le monde entier ne doit pas *être !* »

305. Avarice.

Notre avarice, lorsque nous faisons un achat, augmente avec le bon marché de l’objet, — pourquoi ? Est-ce parce que ce sont les petites différences de prix qui *créent* le petit œil de l’avarice ?

306. Idéal grec.

Qu’est-ce que les Grecs admirent en Ulysse ? Avant tout la faculté de mentir et de répondre par des représailles rusées et terribles ; puis d’être à la hauteur des circonstances ; paraître, si cela est nécessaire, plus noble que le plus noble ; savoir être tout *ce que l’on veut ;* l’opiniâtreté héroïque ; mettre tous les moyens à son service ; avoir de l’esprit — l’esprit d’Ulysse fait l’admiration des dieux, ils sourient en y songeant : — tout cela est de l’*idéal* grec ! Ce qu’il y a de curieux dans tout cela, c’est que l’on ne sent pas du tout la contradiction entre *être* et *paraître* et que par conséquent on n’y attache aucune valeur morale. Y eut-il jamais des comédiens aussi accomplis ?

307. *Facta !* oui *Facta Ficta !*

L’historien n’a pas à s’occuper des événements tels qu’ils se sont passés en réalité, mais seulement tels qu’on les suppose s’être passés : car c’est ainsi qu’ils ont produit leur *effet*. Il en est de même pour lui des héros présumés. Son objet, ce que l’on appelle l’histoire universelle : qu’est-ce, sinon des opinions présumées sur des actions présumées qui, à leur tour, ont donné lieu à des opinions et des actions dont la réalité cependant s’est immédiatement évaporée et n’*agit* plus que comme une vapeur, — c’est un continuel enfantement de fantômes sur les profondes nuées de la réalité impénétrable. Tous les historiens racontent des choses qui n’ont jamais existé, si ce n’est dans l’imagination.

308. Ne pas s’entendre au commerce est distingué.

Ne vendre sa vertu qu’au plus haut prix ou même se livrer à l’usure avec elle, comme professeur, fonctionnaire ou artiste — c’est ce qui fait du talent et du génie une question d’épicier. Il faut veiller à ne pas vouloir être *habile* avec sa sagesse !

309. Crainte et amour.

La crainte a fait progresser la connaissance générale des hommes plus que l’amour, car la crainte veut deviner qui est l’autre, ce qu’il sait, ce qu’il veut : en se trompant dans ce cas on créerait un danger ou un préjudice. Par contre, l’amour est porté secrètement à voir dans l’autre des choses aussi belles que possible, ou bien à élever l’autre autant qu’il se peut : ce serait pour lui une joie et un avantage de s’y tromper, — c’est pourquoi il le fait.

310. Les êtres bonasses.

Les êtres bonasses ont acquis leur caractère par la crainte perpétuelle qu’inspiraient à leurs ancêtres les empiétements étrangers, — ils atténuaient, tranquillisaient, demandaient pardon, prévenaient, distrayaient, flattaient, s’humiliaient, cachaient la douleur et le dépit, lissaient les traits de leur visage — et finalement tout ce mécanisme, fin et bien conformé, s’est transporté à leurs enfants et petits-enfants. À ceux-ci un sort plus favorable ne donna pas l’occasion d’une crainte perpétuelle : néanmoins ils jouent continuellement sur leur instrument.

311. Ce que l’on appelle l’âme.

La somme des mouvements intérieurs qui sont *faciles* à l’homme, et qu’il fait par conséquent volontiers et avec grâce, cette somme est appelée âme ; — l’homme passe pour être dépourvu d’âme lorsqu’il laisse voir que les mouvements de l’âme lui sont pénibles et durs.

312. Les oublieux.

Dans les explosions de la passion et dans les délires du rêve et de la folie, l’homme reconnaît son histoire primitive et celle de l’humanité : il reconnaît *l’animalité* et ses grimaces sauvages ; alors sa mémoire revient assez loin en arrière, tandis qu’au contraire son état civilisé s’était développé de l’oubli de ces expériences primitives, c’est-à-dire du relâchement de cette mémoire. Celui qui, homme oublieux d’espèce supérieure, est toujours resté très loin de ces choses, *ne comprend pas les hommes*, — mais c’est un avantage si, de temps en temps, il y a des individus qui « ne les comprennent pas », des individus engendrés en quelque sorte par la semence divine et mis au monde par la raison.

313. L’ami que l’on ne désire plus.

On souhaite plutôt avoir pour ennemi l’ami dont on ne peut pas satisfaire les espérances.

314. Dans la société des penseurs.

Au milieu de l’océan du devenir nous nous réveillons sur un îlot qui n’est pas plus grand qu’une nacelle, nous autres aventuriers et oiseaux voyageurs, et là nous regardons un moment autour de nous : avec autant de hâte et de curiosité que possible, car un vent peut nous chasser à tout instant, ou une vague nous balayer de l’îlot, en sorte qu’il ne demeurerait plus rien de nous ! Mais ici, sur ce petit espace, nous rencontrons d’autres oiseaux voyageurs et nous entendons parler d’oiseaux plus anciens encore, — et ainsi nous avons une minute délicieuse de connaissance et de divination, gazouillant ensemble en battant joyeusement des ailes, tandis que notre esprit vagabonde sur l’océan, non moins fier que l’océan lui-même !

315. Se dessaisir.

Abandonner quelque chose de sa propriété, renoncer à un droit — cela fait plaisir lorsque c’est l’indice de grandes richesses. C’est dans ce domaine qu’il faut placer sa générosité.

316. Les sectes faibles.

Les sectes qui sentent qu’elles demeureront faibles en nombre se mettent en chasse pour découvrir quelques adhérents intelligents, et veulent remplacer par la qualité ce qui leur manque au point de vue de la quantité. Il y a là, pour l’intelligence, un danger qu’il ne faudrait pas négliger.

317. Le jugement du soir.

Celui qui réfléchit à sa tâche de la journée ou de la vie, lorsqu'il est arrivé au bout et qu'il est fatigué, se livre généralement à des considérations mélancoliques : mais il ne faut s'en prendre ni au jour ni à la vie, mais à la fatigue. — Au milieu du travail fécond nous ne prenons généralement pas le temps de juger la vie et l'existence, et pas davantage au milieu de la jouissance : mais si d'aventure nous nous y arrêtons quand même, nous ne donnons plus raison à celui qui attend le septième jour et le repos, pour trouver bien tout ce qui est, — il a laissé passer le moment le *meilleur*.

318. Gardez-vous des systématiques !

Il y a une comédie de systématiques : en voulant remplir un système et en arrondissant l’horizon tout autour de celui-ci, il faut qu’ils tentent de présenter leurs qualités faibles dans le même style que leurs qualités fortes, — ils veulent signifier des natures complètes et uniment fortes.

319. Hospitalité.

Le sens qu’il faut prêter aux usages de l’hospitalité, c’est de paralyser l’inimitié chez l’étranger ; dès que, chez lui, on ne sent plus avant tout l’ennemi, l’hospitalité diminue ; elle fleurit tant que fleurissent les mauvaises suppositions.

320. Du beau et du mauvais temps.

Un temps très exceptionnel et incertain rend aussi les hommes méfiants les uns à l’égard des autres ; ils y deviennent avides d’innovations, car il faut qu’ils changent leurs habitudes. C’est pourquoi les despotes aiment toutes les contrées où le temps est moral.

321. Danger dans l’innocence.

Les hommes innocents deviennent des victimes en toutes choses, puisque leur innocence les empêche de distinguer entre la mesure et l’exagération, d’être, en temps voulus, sur leurs gardes vis-à-vis d’eux-mêmes. C’est ainsi que les jeunes femmes innocentes, c’est-à-dire ignorantes, s’habituent aux jouissances fréquentes des aphrodisies, et, plus tard, ces jouissances leur manquent beaucoup, quand leurs maris tombent malades ou vieillissent avant l’âge ; c’est justement parce que, candides et confiantes, elles s’imaginent que les rapports fréquents sont la règle et un droit, qu’elles sont amenées à un besoin qui les expose plus tard aux tentations les plus violentes et à pis que cela. Mais, pour se placer à un point de vue plus général et plus élevé : celui qui aime un homme ou une chose, sans les connaître, devient la proie de quelque chose qu’il n’aimerait pas s’il pouvait le voir. Partout où l’expérience, les précautions et les démarches prudentes sont nécessaires, l’innocent pâtit le plus cruellement, car il faut qu’il boive aveuglément la lie et le poison le plus secret d’une chose. Que l’on considère les procédés de tous les princes, des églises, des sectes, des partis, des corporations : n’emploie-t-on pas toujours l’innocent comme amorce désignée, dans les cas les plus difficiles et les plus décriés ? — comme Ulysse se servit de cet innocent Néoptolémos pour dérober son arc et ses flèches au vieil ermite malade de Lemnos. — Le christianisme, avec son mépris du monde, a fait de l’ignorance une vertu chrétienne, peut-être parce que le résultat le plus fréquent de cette innocence se trouve être, comme je l’ai indiqué, la faute, le sentiment de la faute, le désespoir, donc une vertu qui mène au ciel par le détour de l’enfer : car maintenant seulement les

sombres propylées du salut chrétien peuvent s’ouvrir, maintenant seulement agit la promesse d’une *seconde innocence* posthume : — c’est une des plus belles inventions du christianisme !

322. Vivre si possible sans médecin.

Il me semble qu’un malade vit plus à la légère lorsqu’il a un médecin que lorsqu’il s’occupe lui-même de sa santé. Dans le premier cas il lui suffit d’être sévère pour tout ce qui lui est prescrit ; dans le second, nous observons avec plus de conscience ce à quoi s’adressent ces prescriptions, je veux dire à notre santé, nous remarquons plus de choses, nous nous ordonnons et nous interdisons plus de choses que ne le ferait l’intervention du médecin. — Toutes les règles ont cet effet : elles détournent du but qui se trouve derrière la règle et rendent plus léger. — Mais l’insouciance de l’humanité se serait élevée jusqu’au déchaînement et à la destruction, si elle avait jamais tout abandonné, complètement et loyalement, au bras de la divinité, son médecin, conformément à la parole « selon la volonté de Dieu » ! —

323. Obscurcissement du ciel.

Connaissez-vous la vengeance des hommes timides qui se comportent dans la société comme s’ils avaient volé leurs membres ? La vengeance des âmes humbles, à la manière chrétienne, qui, partout sur la terre, ne font que se glisser furtivement ? La vengeance de ceux qui jugent toujours et auxquels on donne toujours tort ? La vengeance des ivrognes de tout genre pour qui le matin est ce qu’il y a de plus néfaste dans la journée ? De même celle des infirmes de toute espèce, des malades et des abattus qui n’ont plus le courage de guérir ? Le nombre de ces petites gens avides de vengeance et, à plus forte raison, le nombre de leurs petits actes de vengeance, est incalculable ; l’atmosphère tout entière est sillonnée sans cesse des flèches et des fléchettes tirées par leur méchanceté, en sorte que le soleil et le ciel de la vie en sont obscurcis — non seulement pour eux, mais aussi pour nous autres, pour les autres : ce qui est plus grave que s’ils nous égratignaient trop souvent la peau et le cœur. Ne *nions*-nous pas quelquefois le soleil et le ciel, uniquement parce qu’il y a longtemps que nous ne les avons vus ? — Donc : la solitude ! À cause de cela aussi, la solitude !

324. Philosophie des comédiens.

Une illusion qui fait le bonheur des grands comédiens, c’est celle de croire que les personnages historiques qu’ils interprètent étaient véritablement dans le même état d’esprit que celui où ils se trouvent pendant leur interprétation ; — mais en cela ils se trompent grandement : leur force imitatrice et divinatrice qu’ils aimeraient bien faire passer pour une puissance lucide, pénètre tout juste assez loin pour expliquer les gestes, les intonations, les regards et, en général, tout ce qui est extérieur ; ce qui veut dire qu’ils saisissent l’ombre de l’âme d’un grand héros, d’un homme d’État, d’un guerrier, d’un ambitieux, d’un jaloux, d’un désespéré, ils pénètrent jusque tout près de l’âme, mais non pas jusque dans l’esprit de leur sujet. Ce serait là vraiment une belle découverte, s’il suffisait du comédien clairvoyant, au lieu du penseur, du connaisseur, du spécialiste, pour éclairer l’*essence* même d’un état moral quelconque ! N’oublions donc jamais, chaque fois que de pareilles prétentions se font entendre, que le comédien n’est qu’un singe idéal et qu’il est tellement singe qu’il n’est même pas capable de croire à l’« essence » et à l’« essentiel » : tout devient pour lui jeu, intonation, attitude, scène, coulisse et public.

325. Vivre à l’écart et avoir la foi.

Le moyen pour devenir le prophète et le thaumaturge de son temps est aujourd’hui encore le même qu’autrefois : il faut vivre à l’écart, avec peu de connaissances, quelques idées et beaucoup de présomption, — nous finissons alors par nous imaginer que l’humanité ne peut pas se passer de nous parce qu’il est *absolument clair* que *nous* pouvons nous passer d’elle. Dès que l’on est rempli de cette croyance on trouve aussi la foi. Pour finir, un conseil à celui qui pourrait en avoir besoin (il a été donné à Wesley par Bœhler, son maître spirituel) : « Prêche la foi jusqu’à ce que tu l’aies trouvée, alors tu la prêcheras parce que tu l’as ! »

327. Une fable.

Le don Juan de la connaissance : aucun philosophe, aucun poète ne l’a encore découvert. Il lui manque l’amour des choses qu’il découvre, mais il a de l’esprit et de la volupté et il jouit des chasses et des intrigues de la connaissance — qu’il poursuit jusqu’aux étoiles les plus hautes et les plus lointaines ! — jusqu’à ce qu’enfin il ne lui reste plus rien à chasser, si ce n’est ce qu’il y a d’absolument *douloureux* dans la connaissance, comme l’ivrogne qui finit par boire de l’absinthe et de l’eau-forte. C’est pourquoi il finit par désirer l’enfer, — c’est la dernière connaissance qui le *séduit*. Peut-être qu’elle aussi le désappointera comme tout ce qui lui est connu ! Alors il lui faudrait s’arrêter pour toute éternité, cloué à la déception et devenu lui-même l’hôte de pierre, il aura le désir d’un repas du soir de la connaissance, ce repas qui jamais plus ne lui tombera en partage ! — Car le monde des choses tout entier ne trouvera plus une bouchée à donner à cet affamé.

326. Connaître ses circonstances.

Nous pouvons évaluer nos forces, mais non pas notre *force*. Non seulement ce sont les circonstances qui nous la montrent et nous la dérobent tour à tour, mais encore les mêmes circonstances qui l’agrandissent ou la rapetissent. Il faut se considérer comme une grandeur variable dont la capacité productrice peut, dans des circonstances favorables, atteindre ce qu’il y a de plus élevé : il faut donc réfléchir sur les circonstances et être plein d’ardeur à les observer.

328. Ce que les théories idéalistes laissent deviner.

On trouve les théories idéalistes le plus sûrement chez les hommes résolument pratiques ; car ceux-ci ont besoin du rayonnement de ces théories pour leur réputation. Ils s’en emparent avec leurs instincts et n’y mettent point du tout de sentiment d’hypocrisie : tout aussi peu qu’un Anglais se sent hypocrite avec son christianisme et sa sanctification du dimanche. Au contraire : les natures contemplatives qui ont à se tenir en garde contre toute espèce d’improvisation et qui craignent la réputation d’exaltation se satisfont uniquement des dures théories réalistes : elles s’en emparent avec la même nécessité instinctive et sans y perdre leur probité.

329. Les calomniateurs de la sérénité.

Les hommes qui ont reçu de la vie une blessure profonde ont mis en suspicion toute sérénité, comme si elle était toujours enfantine et puérile, et si elle révélait une déraison dont l'aspect ne pourrait provoquer que la pitié et l'attendrissement, tel le sentiment que l'on éprouve lorsqu'un enfant tout près de la mort caresse encore ses jouets sur son lit. De tels hommes voient, sous toutes les roses des tombes cachées et dissimulées ; les réjouissances, le bruit, la musique joyeuse leur apparaissent comme les illusions volontaires d'un homme dangereusement malade qui veut encore s'abreuver, pendant une minute, à l'ivresse de la vie. Mais ce jugement sur la sérénité n'est pas autre chose que la réfraction de celle-ci sur le fond obscur de la fatigue et de la maladie : il est lui-même quelque chose de touchant, de déraisonnable qui incite à la pitié, quelque chose d'enfantin, de puéril même, mais qui vient de cette *seconde confiance* qui suit la vieillesse et qui précède la mort.

330. Pas encore assez !

Il ne suffit pas de démontrer une chose, il faut encore y induire les hommes ou les élever jusqu’à elle. C’est pourquoi l’initié doit apprendre à *dire* sa sagesse : et souvent de façon à ce qu’elle *sonne* comme une folie !

331. Droit et limite.

L’ascétisme est la vraie façon de penser pour ceux qui doivent détruire leurs instincts charnels, parce que ces instincts sont des bêtes féroces. Mais pour ceux-là seulement !

332. Le style ampoulé.

Un artiste qui ne peut pas mettre ses sentiments sublimes dans une œuvre, pour s’en alléger ainsi, mais qui veut au contraire faire part de son sentiment d’élévation devient boursouflé et son style est le style ampoulé.

333. « Humanité ».

Nous ne considérons pas les animaux comme des êtres moraux. Mais pensez-vous donc que les animaux nous tiennent pour des êtres moraux ? — Un animal qui savait parler a dit : « L’humanité est un préjugé dont nous autres animaux nous ne souffrons du moins pas. »

334. L’homme charitable.

L’homme charitable satisfait un besoin de son esprit en faisant le bien. Plus ce besoin est violent, moins il se met à la place de celui à qui il est secourable et qui lui sert à satisfaire ce besoin ; il devient dur et même blessant dans certains cas. (La bienfaisance et la charité judaïques ont cette réputation : on sait qu’elles sont un peu plus violentes que celles des autres peuples.)

335. Pour que l’on considère l’amour comme de l’amour.

Nous avons besoin d’être francs à l’égard de nous-mêmes et de bien nous connaître pour pouvoir exercer à l’égard des autres cette simulation bienveillante que l’on appelle amour et bonté.

336. De quoi sommes-nous capables ?

Quelqu’un avait été tourmenté toute la journée par son fils méchant et indiscipliné, au point qu’il le tua le soir et qu’il dit au reste de la famille, en poussant un soupir de délivrance : « Enfin, nous allons pouvoir dormir tranquillement ! » Savons-nous où les circonstances *pourraient* nous pousser !

337. « Naturel ».

Être *naturel,* au moins dans ses défauts, c’est peut-être le dernier éloge que l’on puisse faire à un artiste artificiel, comédien et factice en toute autre chose. C’est pourquoi un tel être laissera toujours effrontément libre cours à ses défauts.

338. Compensation de conscience.

Tel homme peut être la conscience de tel autre homme, et cela est surtout important quand l’autre n’en a pas.

339. Transformation des devoirs.

Lorsque les devoirs cessent d’être d’un accomplissement difficile, lorsqu’ils se transforment, après un long exercice, en penchants agréables et en besoins, les droits des autres, à quoi se rapportent nos devoirs, maintenant nos penchants, deviennent autre chose : je veux dire qu’ils deviennent l’occasion de sentiments agréables pour nous. Dès lors, l'« autre », au moyen de ses droits, devient digne d’être aimé (au lieu de n’être que vénérable ou terrible, comme précédemment). Nous cherchons notre *agrément*, lorsque nous reconnaissons et entretenons maintenant le domaine de sa puissance. Quand les quiétistes ne sentirent plus le poids de leur christianisme et ne trouvèrent plus que de la joie en Dieu, ils prirent pour devise : « Tout à la gloire de Dieu ! » Quoi qu’ils fissent d’ailleurs dans ce sens, ce n’était plus un sacrifice ; cela revenait à dire : « Tout pour notre plaisir ! » Exiger que le devoir soit *toujours* quelque peu incommode, comme le fait Kant, c’est exiger qu’il n’entre jamais dans les habitudes et les mœurs : dans cette exigence, il y a un petit reste de cruauté ascétique.

340. L’évidence est contre l’historien.

C’est une chose bien démontrée que les hommes sortent du ventre de leur mère : malgré cela les enfants devenus grands qui se trouvent à côté de leur mère font apparaître très absurde cette hypothèse : elle a l’évidence contre elle.

341. Avantage de la méconnaissance.

Quelqu’un disait qu’il avait eu dans son enfance un tel mépris des caprices et des coquetteries du tempérament mélancolique qu’il ignora jusqu’au milieu de sa vie quel était son tempérament : c’était justement le tempérament mélancolique. Il déclarait que c’était là la meilleure de toutes les ignorances possibles.

342. Ne pas confondre.

Oui ! Il examine la chose de tous les côtés et vous croyez que c’est là un véritable chercheur de la connaissance. Mais il veut seulement en rabaisser le prix — il veut l’acheter !

343. Prétendu moral.

Vous ne voulez jamais être mécontents de vous-mêmes, ne jamais souffrir à cause de vous-mêmes, — et vous appelez cela votre penchant moral ! Eh bien ! un autre dira que c’est là votre lâcheté. Mais il y a une chose certaine, c’est que vous ne ferez jamais le voyage autour du monde (que vous êtes vous-mêmes) et vous resterez, en vous-mêmes, un hasard, une motte de terre sur une motte de terre. Croyez-vous donc que, nous qui sommes d’une autre confession, nous nous exposions par pure folie au voyage à travers notre propres néant, nos marécages et nos sommets de glace, que nous avons choisi volontairement les douleurs et le dégoût comme les anachorètes stylites ?

344. Subtilité dans la méprise.

Si Homère, comme on le dit, a dormi quelquefois, il était plus sage que tous les artistes de l’ambition sans sommeil. Il faut laisser reprendre haleine aux admirateurs en les transformant de temps en temps en censeurs ; car personne ne supporte une bonté ininterrompue, brillante et éveillée ; et au lieu d’être bienfaisant un maître de ce genre devient un bourreau que l’on hait, tandis qu’il marche devant nous.

345. Notre bonheur n’est pas un argument pour ou contre.

Beaucoup d’hommes ne sont capables que d’un bonheur minime : ce n’est pas un argument contre leur sagesse si celle-ci ne peut pas leur donner plus de bonheur, tout aussi peu que c’est un argument contre la médecine si certains hommes sont inguérissables et d’autres toujours maladifs. Puisse chacun avoir la chance de trouver la conception de l’existence qui lui fasse réaliser *sa* plus haute mesure de bonheur : cela ne pourrait pas empêcher sa vie d’être pitoyable et peu enviable.

346. Ennemis des femmes.

« La femme est notre ennemie » — celui qui, en tant qu’homme, parle ainsi à des hommes, celui-là fait parler l’instinct indompté qui, non seulement se hait lui-même, mais encore ses moyens.

347. L’école de l’orateur.

Lorsque l’on se tait pendant un an on désapprend le bavardage et l’on apprend la parole. Les Pythagoriciens étaient les meilleurs hommes d’État de leur temps.

348. Sentiment de puissance.

Que l’on veuille bien distinguer : Celui qui veut acquérir le sentiment de la puissance s’empare de tous les moyens et ne méprise rien de ce qui peut nourrir ce sentiment. Mais celui qui le possède est devenu très difficile et noble dans son goût ; il est rare que quelque chose le satisfasse encore.

349. Pas si important que cela.

Lorsque l’on est présent dans un cas de décès, il vous vient régulièrement une idée que l’on étouffe en soi par un faux sentiment de convenance : on songe que l’acte de la mort est moins important que ne le prétend l’habituelle vénération, et que le mourant a probablement perdu dans sa vie des choses plus essentielles que ce qu’il est en train de perdre ici. Dans ce cas la fin n’est certainement pas le but.

350. Comment on promet le mieux.

Lorsque l’on fait une promesse, ce n’est pas la parole qui promet, mais ce qu’il y a d’inexprimé derrière la parole. Les mots affaiblissent même une promesse en déchargeant et en usant une force qui est une partie de cette force qui promet. Faites-vous donc donner la main en mettant un doigt sur la bouche, — c’est ainsi que vous faites les vœux les plus sûrs.

351. Généralement méconnu.

Dans la conversation on remarque que l’un s’applique à tendre un piège où l’autre se jette, non par méchanceté, comme l’on pourrait penser, mais à cause du plaisir que lui procure sa propre finesse ; d’autres encore préparent le mot d’esprit pour que quelqu’un le fasse ou bien ils emmêlent les fils pour que l’on fasse le nœud : non par bienveillance, comme l’on pourrait penser, mais par méchanceté et par mépris de l’intelligence grossière.

352. Centre.

Ce sentiment : « je suis le centre du monde ! » se présente avec beaucoup d’intensité, lorsque l’on est soudain accablé de honte ; on est alors comme abasourdi au milieu des brisants et l’on se sent comme aveuglé par un seul œil énorme qui regarde de tous les côtés, sur nous et au fond de nous-mêmes.

353. Liberté oratoire.

« Il faut que la vérité soit dite, le monde dût-il se briser en mille morceaux ! » — ainsi s’écrie de sa grande bouche le grand Fichte ! — Très bien ! encore faudrait-il la posséder, cette vérité ! — Mais il prétend que chacun devrait dire son opinion, même si tout devait être mis sens dessus dessous. Ceci me paraît au moins discutable.

354. Courage de souffrir.

Tels que nous sommes faits maintenant, nous sommes capables de supporter une certaine dose de déplaisir et notre estomac est habitué à ces nourritures indigestes. Peut-être que sans elles nous trouverions fade le repas de la vie : et sans la bonne volonté de souffrir nous serions forcés de laisser échapper beaucoup trop de joies.

355. Admirateur.

Celui qui admire au point qu’il crucifie celui qui n’admire pas, doit être compté parmi les bourreaux de son parti, que l’on se garde bien de lui donner la main, même lorsque l’on est de son parti.

356. Effet du bonheur.

Le premier effet du bonheur est le *sentiment de puissance :* cet effet veut *se manifester*, soit vis-à-vis de nous-mêmes, soit vis-à-vis d’autres hommes, soit encore vis-à-vis de représentations ou d’êtres imaginaires. Les façons les plus habituelles de se manifester sont : de faire des présents, de se moquer, de détruire, — toutes les trois choses conformément à un commun instinct fondamental.

357. La morale des mouches piqueuses.

Ces moralistes qui sont dépourvus d’amour de la connaissance et qui ne connaissent que la joie de faire mal — ces moralistes ont l’esprit et l’ennui des petites villes ; leur plaisir, aussi cruel que lamentable, c’est d’observer les doigts de son voisin et de lui présenter inopinément une aiguille de façon à ce qu’il s’y pique. Ils ont gardé quelque chose de la méchanceté des petits garçons qui ne peuvent pas s’amuser sans pourchasser et maltraiter quelque chose de vivant ou quelque chose de mort.

358. Les raisons et leur déraison.

Tu as une aversion contre lui et tu présentes des raisons abondantes à cette aversion, — mais je n’ajoute foi qu’à ton aversion et non pas à tes raisons ! Tu fais des belles manières devant toi-même, en te présentant et en me présentant, ce qui se fait instinctivement, comme une déduction logique.

359. Approuver quelque chose.

Approuver quelque chose. — On approuve le mariage, premièrement parce qu’on ne le connaît pas encore, en deuxième lieu parce que l’on s’est habitué à lui, en troisième lieu parce qu’on l’a conclu, — c’est-à-dire qu’il en est ainsi dans presque tous les cas. Et pourtant rien n’est ainsi démontré pour la valeur du mariage en général.

360. Point utilitaires.

« La puissance dont on dit beaucoup de mal vaut plus que l’impuissance à laquelle il n’arrive que du bien », — tel était le sentiment des Grecs. Ce qui veut dire que chez eux le sentiment de la puissance était estimé supérieur à toute espèce d’utilité ou de bon renom.

361. Paraître laid.

La tempérance se voit elle-même en beau ; elle n’y peut rien si, aux yeux des intempérants, elle paraît grossière et insipide, par conséquent laide.

362. Différents dans la haine.

Il y en a qui ne commencent à haïr que lorsqu’ils se sentent faibles et fatigués ; autrement ils sont équitables et supérieurs. D’autres ne commencent à haïr que lorsqu’ils entrevoient la possibilité de la vengeance : autrement ils se gardent de toute colère secrète et publique, et ils passent outre lorsqu’ils en ont l’occasion.

363. Hommes du hasard.

Dans toute invention, c’est au hasard que revient la plus grosse part, mais la plupart des hommes ne rencontrent pas ce hasard.

364. Choix de l’entourage.

Que l’on se garde bien de vivre dans un entourage où l’on ne peut ni se taire dignement ni faire connaître ses pensées supérieures, en sorte qu’il ne nous reste pas autre chose à communiquer que nos plaintes et nos besoins et toute l’histoire de nos misères. On devient ainsi mécontent de soi-même et mécontent de cet entourage, et l’on ajoute encore à la misère qui porte à se plaindre, le dépit que l’on ressent à être toujours dans la posture de l’homme qui se plaint. Au contraire, il faut vivre à un endroit où l’on *a honte de* parler de soi et où l’on n’en a pas le besoin. — Mais qui donc songe à de pareilles choses, à un *choix* dans de pareilles choses ! On parle de sa « destinée », on fait le gros dos et l’on soupire : « malheureux Atlas que je suis ! »

365. Vanité.

La vanité est la crainte de paraître original, elle est donc un manque de fierté, mais point nécessairement un manque d’originalité.

366. Misère du criminel.

Un criminel dont le crime a été découvert ne souffre pas de son crime, mais soit de la honte et du dépit que lui causent une bêtise qu’il a faite, soit de la privation de l’élément qui lui est habituel, et il faut être d’une rare subtilité pour savoir discerner dans ce cas. Tous ceux qui ont eu souvent affaire dans les prisons et les maisons de correction s’étonnent combien rarement il s’y rencontre un « remords » sans équivoque : mais d’autant plus souvent le mal du pays après l’ancien crime, le crime mauvais et adoré.

367. Paraître toujours heureux.

Lorsque la philosophie était affaire d’émulation publique, dans la Grèce du troisième siècle, il y avait un certain nombre de philosophes que rendait heureux l’arrière-pensée du dépit que devait exciter leur bonheur, chez ceux qui vivaient selon d’autres principes et qui en avaient de l’inquiétude : ils pensaient réfuter ceux-ci avec leur bonheur, mieux qu’avec toute autre chose et ils croyaient que, pour atteindre ce but, il leur suffisait de paraître toujours heureux ; mais, de cette manière, ils devaient forcément arriver, à la longue, à être véritablement heureux ! C’était par exemple le sort des cyniques.

368. La raison qui nous fait souvent méconnaître.

La moralité de la force nerveuse qui va en augmentant est joyeuse et agitée ; la moralité de la force nerveuse qui diminue, le soir ou chez les malades et les vieillards, pousse à la passivité, au calme, à l’attente et à la mélancolie, parfois aux idées noires. Selon que l’on possède l’une ou l’autre de ces moralités, on ne comprend pas celle qui vous manque et on l’interprète chez d’autres comme de l’immoralité et de la faiblesse.

369. Pour s’élever au-dessus de sa bassesse.

Voilà de fiers individus qui, pour amener le sentiment de leur dignité et de leur importance, ont toujours besoin d’autres hommes qu’ils puissent rabrouer et violenter : de ceux dont l’impuissance et la lâcheté permettent que quelqu’un fasse impunément, devant eux, des gestes sublimes et furieux ! — Il faut que leur entourage soit pitoyable pour qu’ils puissent s’élever un moment au-dessus de leur bassesse ! — Il y en a qui pour cela ont besoin d’un chien, d’autres d’un ami, d’autres encore d’une femme ou d’un parti, et enfin, dans des cas très rares, de toute une époque.

370. En quelle mesure le penseur aime son ennemi.

Ne jamais rien retenir ou taire, devant toi-même, de ce que l’on pourrait opposer à tes pensées ! Fais-en le vœu ! Cela fait partie de la première probité du penseur. Il faut que chaque jour tu fasses aussi ta campagne contre toi-même. Une victoire ou la prise d’une redoute ne sont plus ton affaire à toi, mais l’affaire de la vérité, — cependant ta défaite elle aussi n’est plus ton affaire !

371. Le mal de la force.

Il faut entendre la violence résultant de la passion, par exemple de la colère, au point de vue physiologique, comme une tentative pour éviter un accès d’étouffement qui vous menace. D’innombrables actes de présomption qui se font jour sur d’autres personnes ont été les dérivatifs de congestions subites, par une violente action musculaire : et peut-être faut-il considérer sous ce point de vue tout « le mal de la force ». (Le mal de la force blesse les autres, sans que l’on y songe, — il *faut* qu’il se fasse jour ; le mal de la faiblesse *veut* faire mal et contempler les marques de la souffrance.)

372. À l’honneur des connaisseurs.

Dès que quelqu’un, sans être connaisseur, joue cependant au juge, il faut immédiatement protester, qu’il soit homme ou femme. L’enthousiasme ou le ravissement, devant une chose ou un homme, ne sont pas des arguments : la répugnance et la haine n’en sont pas davantage.

373. Blâme révélateur.

« Il ne connaît pas les hommes » — cela veut dire dans la bouche des uns : « Il ne connaît pas la bassesse », et dans la bouche des autres : « Il ne connaît pas ce qui est exceptionnel et il connaît trop bien la bassesse. »

374. Valeur du sacrifice.

Plus on conteste aux États et aux princes le droit de sacrifier l’individu (dans la façon de rendre la justice, de lever les armées, etc.) plus grandira la valeur du sacrifice de soi.

375. Parler trop distinctement.

Il y a plusieurs raisons pour articuler distinctement en parlant : d’une part la méfiance à l’égard de soi-même dans l’usage d’une langue nouvelle qui ne vous est pas courante, d’autre part aussi la méfiance à l’égard des autres à cause de leur bêtise ou de leur lenteur de compréhension. Et il en est de même des choses spirituelles : notre communication est parfois trop appuyée, trop pénible, parce que, s’il en était autrement, ceux à qui nous nous communiquons ne nous entendraient pas. Par conséquent le style parfait et léger n’est *permis* que devant un auditoire parfait.

376. Dormir beaucoup.

Que faire pour se stimuler lorsque l’on est fatigué et que l’on a assez de soi-même ? L’un recommande la table de jeu, l’autre le christianisme, un troisième l’électricité. Mais ce qu’il y a de meilleur, mon cher mélancolique, c’est encore de *beaucoup dormir*, au sens propre et au figuré ! C’est ainsi que l’on finira par avoir de nouveau son matin ! Un tour de force dans la sagesse de la vie, c’est de savoir intercaler à temps le sommeil sous toutes ses formes.

377. Ce qu’il faut conclure d’un idéal fantasque.

Là où se trouvent nos faiblesses vont s’égarer nos exaltations. Le principe enthousiaste « aimez vos ennemis ! » a dû être inventé par des juifs, les meilleurs *haïsseurs* qu’il y ait jamais eu, et la plus belle glorification de la chasteté a été écrite par ceux qui, dans leur jeunesse, ont mené l’existence la plus libertine et la plus abominable.

378. Main propre et mur propre.

Il ne faut peindre sur le mur ni Dieu ni le diable. On gâterait ainsi son mur et son voisinage.

379. Vraisemblable et invraisemblable.

Une femme aimait secrètement un homme, l’élevait bien au-dessus d’elle et se disait cent fois en secret : « Si un pareil homme m’aimait ce serait comme une grâce devant laquelle il faudrait que je me prosterne dans la poussière ! » Et il en était de même pour l’homme, précisément pour la même femme, et à part lui, dans le secret de son être, il se répétait des paroles semblables. Lorsqu'enfin il se trouva que la langue de tous deux fut déliée et qu’ils purent se dire ce que tous deux avaient sur le cœur de profondément secret, il y eut un silence et une certaine hésitation. Puis la femme reprit d’une voix refroidie : « Mais il est tout à fait clair que nous ne sommes pas tous deux pareils à ce que nous avons aimé ! Si tu es ce que tu dis, et si tu n’es pas davantage je me suis abaissée en vain pour t’aimer ; le démon m’a égarée tout comme toi. » — Cette histoire très vraisemblable n’arrive jamais, — pourquoi ?

380. Conseil expérimenté.

De tous les moyens de consolation il n’y en a aucun qui soit aussi efficace pour celui qui en a besoin que l’affirmation que, pour son cas, il n’y a pas de consolation. Il y a là pour lui, une telle distinction que, sans tarder, il redresse la tête.

381. Connaître sa particularité.

Nous oublions trop souvent qu’aux yeux des étrangers qui nous voient pour la première fois nous sommes tout autre chose que ce pour quoi nous nous tenons nous-mêmes : on ne voit généralement pas autre chose qu’une particularité qui saute aux yeux et qui détermine l’impression. C’est ainsi que l’homme le plus paisible et le plus raisonnable, pour le cas où il aurait une grande moustache, pourrait s’asseoir en quelque sorte à l’ombre de cette moustache et s’y asseoir en toute sécurité, — les yeux ordinaires voient en lui les *accessoires* d’une grande moustache, je veux dire : un caractère militaire qui s’emporte facilement et peut même aller jusqu’à la violence — et devant lui on se comporte en conséquence.

382. Jardinier et jardin.

Les jours humides et sombres, la solitude, les paroles sans amour que l’on nous adresse, engendrent des *conclusions* semblables à des champignons : nous les voyons apparaître devant nous, un matin, sans que nous sachions d’où elles viennent et elles nous regardent, grises et moroses. Malheur au penseur qui n’est pas le jardinier, mais seulement le terrain de ses plantes !

383. La comédie de la pitié.

Quelle que soit la part que nous prenions au sort d’un malheureux, en sa présence nous jouons toujours un peu la comédie, nous ne disons pas beaucoup de choses que nous pensons et telles que nous les pensons, avec la circonspection d’un médecin au lit d’un malade qui est en danger de mort.

384. Hommes singuliers.

Il y a des gens pusillanimes qui ont mauvaise opinion de ce qu’il y a de meilleur dans leur œuvre et qui parviennent mal à en faire comprendre la portée : mais, par une sorte de vengeance, ils ont aussi mauvaise opinion de la sympathie des autres et n’attachent aucune croyance à la sympathie ; ils ont honte de paraître entraînés par eux-mêmes et semblent se complaire, avec entêtement, à devenir ridicules. — Ce sont là des états d’âme de l’artiste mélancolique.

385. Les vaniteux.

Nous sommes comme des étalages de magasins, où nous passons notre temps à disposer, à cacher, à mettre en lumière les prétendues qualités que les autres nous prêtent — pour nous tromper nous-mêmes.

386. Les pathétiques et les naïfs.

C’est peut-être une habitude très vulgaire de ne pas laisser passer une occasion où l’on peut se montrer pathétique : à cause de la jouissance qu’il y a à se figurer le spectateur qui se frappe la poitrine et se sent lui-même petit et misérable. Par conséquent, c’est peut-être aussi un signe de noblesse de s’amuser des situations pathétiques et de s’y conduire d’une façon indigne. La vieille noblesse guerrière en France possédait cette façon de distinction et de subtilité.

387. Comment on réfléchit avant le mariage.

En admettant qu’elle m’aime, comme elle m’importunerait à la longue ! Et, en admettant qu’elle ne m’aime pas, comme il y aurait des raisons plus grandes encore pour qu’à la longue elle me devienne importune ! — Il n’y a là en présence que deux façons d’être importun-marions-nous donc !

388. La fourberie en bonne conscience.

Il est extrêmement désagréable d’être exploité pour ses petites emplettes dans certains pays, par exemple dans le Tyrol, seulement parce que, en plus du mauvais marché, on est encore forcé de s’accommoder de la mauvaise figure et de la cupidité brutale du marchand coquin, ainsi que de la mauvaise conscience et de la grossière inimitié qui lui viennent à notre égard. À Venise, par contre, le berneur se réjouit de tout cœur du tour de fripon qui lui a réussi et n’en veut nullement au berné, il est même tout disposé à lui faire des amabilités et surtout à rire avec lui, pour le cas où celui-ci y serait disposé. — En un mot, il faut aussi avoir l’esprit et la bonne conscience de sa fourberie : cela réconcilie presque l’homme trompé avec la tromperie.

389. Un peu trop lourds.

De très braves gens, qui sont un peu trop lourds pour être polis et aimables, cherchent immédiatement à répondre à une gentillesse par un service sérieux ou par une mise en action de leur force. Il est touchant de voir comme ils apportent timidement leurs pièces d’or, lorsqu’un autre leur a offert ses sous dorés.

390. Cacher son esprit.

Lorsque nous surprenons quelqu’un à cacher son esprit devant nous, nous le traitons de méchant : à plus forte raison, si nous soupçonnons que c’est l’amabilité et la bienveillance qui l’y ont poussé.

391. Le mauvais moment.

Les natures vives ne mentent que pendant un moment : elles se sont alors menti à elles-mêmes, et elles restent convaincues et probes.

392. Conditions de la politesse.

La politesse est une très bonne chose et, véritablement, une des quatre vertus cardinales (bien qu’elle soit la dernière) : mais pour que nous ne nous importunions pas les uns les autres avec elle, il faut que celui avec qui j’ai justement affaire ait une nuance de politesse de plus ou de moins que moi, — autrement nous finirons par prendre racine, car le baume n’embaume pas seulement, il nous colle aussi sur place.

393. Vertus dangereuses.

« Il n’oublie rien, mais il pardonne tout. » — Alors il sera doublement haï, car il fait doublement honte, avec sa mémoire et avec sa générosité.

394. Sans vanité.

Les hommes passionnés pensent peu à ce à quoi pensent les autres, leur état les élève au-dessus de la vanité.

395. La contemplation.

Chez tel penseur l’état contemplatif qui est particulier aux penseurs suit toujours l’état de crainte, chez tel autre toujours l’état de désir. Chez le premier la contemplation s’allie donc au sentiment de *quiétude*, chez le second au sentiment de *satiété* — ce qui veut dire que celui-là est en disposition de quiétude, tandis que celui-ci reste dégoûté et neutre.

396. À la chasse.

L’un est à la chasse pour prendre des vérités agréables, l’autre des vérités — désagréables. Aussi le premier a-t-il plus de plaisir à la chasse qu’au butin.

397. Éducation.

L’éducation est une continuation de la procréation et souvent une espèce de palliation ultérieure de celle-ci.

398. À quoi l’on reconnaît le plus fougueux.

De deux personnes qui luttent ensemble ou bien qui s’aiment ou s’admirent, celle qui est la plus fougueuse prend toujours la situation la moins commode. Il en est de même de deux peuples.

399. Se défendre.

Certains hommes ont plein droit d’agir de telle ou telle façon ; mais lorsqu’ils veulent défendre leurs actes on ne croit plus qu’il en est ainsi — et l’on a tort.

400. Amollissement moral.

Il y a des natures morales tendres qui ont honte de chacun de leurs succès et des remords de chaque insuccès.

401. Oubli dangereux.

On commence par désapprendre d’aimer les autres et l’on finit par ne plus rien trouver chez soi-même qui soit digne d’être aimé.

402. Une tolérance comme une autre.

« Rester une minute de trop sur les charbons ardents et s’y *brûler* un peu, — cela importe peu chez les hommes et les châtaignes ! Cette petite amertume et cette petite dureté permettent de sentir enfin combien le cœur est doux et tendre. » — Oui ! C’est ainsi que vous jugez, vous autres jouisseurs ! Vous autres sublimes anthropophages !

403. Fiertés différentes.

Ce sont les femmes qui pâlissent à l’idée que leur amant pourrait ne pas être digne d’elles ; ce sont les hommes qui pâlissent à l’idée qu’ils pourraient ne pas être dignes de leur maîtresse. Il s’agit ici de femmes complètes, d’hommes complets. De tels hommes qui possèdent, *en temps ordinaire*, la confiance en eux-mêmes et le sentiment de la puissance, éprouvent, en état de passion, de la timidité et une sorte de doute au sujet d’eux-mêmes ; de telles femmes cependant se considèrent toujours comme des êtres faibles, prêts à l’abandon, mais dans l’*exception* sublime de la passion, elles ont leur fierté et leur sentiment de puissance, — lesquels interrogent : qui donc est digne de *moi* ?

404. À qui l’on rend rarement justice.

Certains hommes ne peuvent s’enthousiasmer pour quelque chose de bien et de grand sans commettre, d’un côté ou d’un autre, une lourde injustice : c’est là une moralité à leur manière.

405. Luxe.

Le goût du luxe va jusque dans les profondeurs d’un homme : il révèle que c’est dans les flots de l’abondance et de l’excessif que son âme nage le plus volontiers.

406. Rendre immortel.

Que celui qui veut tuer son adversaire considère si ce ne serait pas là une façon de l’éterniser en soi-même.

407. Contre notre caractère.

Lorsque la vérité que nous avons à dire va contre notre caractère — comme cela arrive souvent —, nous nous comportons en la disant comme si nous savions mal mentir, et nous éveillons la méfiance.

408. Où il faut beaucoup de douceur.

Certaines natures n’ont que le choix d’être ou bien des malfaiteurs publics ou bien de secrets porteurs de croix.

409. Maladie.

Il faut entendre par maladie : l’approche d’une vieillesse précoce, de la laideur et des jugements pessimistes : trois choses qui vont ensemble.

410. Les êtres craintifs.

Ce sont justement les êtres maladroits et craintifs qui deviennent facilement des criminels : ils ne s’entendent pas à la petite défense, conforme au but ou à la vengeance ; à force de manquer d’esprit et de présence d’esprit, leur haine ne connaît pas d’autre issue que l’anéantissement.

411. Sans haine.

Tu veux prendre congé de ta passion ! Fais-le, mais fais-le *sans haine* contre elle ! Autrement il te viendra une seconde passion. — L’âme du chrétien qui s’est libéré du péché se ruine généralement après coup par la haine contre le péché. Voyez les visages des grands chrétiens ! Ce sont les visages de grands hommes de haine.

412. Spirituel et borné.

Il ne sait rien apprécier en dehors de lui-même ; et lorsqu’il veut estimer d’autres gens, il faut toujours qu’il commence par les transformer en lui-même. En cela il est spirituel.

413. Les accusateurs privés et publics.

Regardez de près chacun de ceux qui accusent et interrogent, — il y révèle son caractère : or il n’est point rare que ce caractère soit plus mauvais que celui de la victime dont il poursuit le crime. L’accusateur se figure innocemment que l’adversaire d’un forfait et d’un malfaiteur doit être, de par sa nature, de bon caractère ou du moins passer pour bon, — et c’est pourquoi il se laisse aller, c’est-à-dire qu’il se *déverse*.

414. Les aveugles volontaires.

Il y a une façon d’abandon enthousiaste, poussé jusqu’à l’extrême, à une personne ou à un parti, qui révèle que nous nous sentons secrètement supérieurs à cette personne ou à ce parti, et qu’à cause de cela nous nous en voulons à nous-mêmes. Nous nous aveuglons en quelque sorte volontairement pour punir nos yeux d’en avoir trop vu.

415. *Remedium amoris.*

Il n’y a encore d’efficace contre l’amour, dans la plupart des cas, que ce vieux remède radical : l’amour en retour.

416. Où est le pire ennemi ?

Celui qui sait bien mener son affaire et en a conscience éprouve généralement des sentiments conciliants à l’égard de ses adversaires. Mais s’imaginer qu’on lutte pour la bonne cause et savoir que l’on n’est *pas* habile à la défendre, — c’est cela qui vous fait poursuivre ses adversaires d’une haine secrète et implacable. — Que chacun calcule d’après cela où il doit chercher ses pires ennemis !

417. Limites de toute humilité.

Il y en a certainement beaucoup qui sont parvenus à l’humilité qui dit : *credo quia absurdum est*, et qui offre sa raison en sacrifice : mais, autant que je puis en juger, personne n’est encore parvenu à cette humilité qui pourtant n’est éloignée de l’autre que d’un pas et qui dit : *credo quia absurdus sum*.

418. Le jeu de la vérité.

Il y en a qui sont véridiques, — non parce qu’ils détestent de simuler des sentiments, mais parce qu’ils réussiraient mal à faire accorder créance à leur dissimulation. Bref ils n’ont pas confiance en leur talent de comédien et ils préfèrent la probité, la « fin de la vérité ».

419. Le courage dans le parti.

Les pauvres brebis disent à leur conducteur : « Va toujours devant, et nous ne manquerons jamais de courage pour te suivre. » Mais le pauvre conducteur pense à part soi : « Suivez-moi toujours, et je ne manquerai jamais du courage qu’il faut pour vous conduire. »

420. Astuce de la victime.

Il y a une triste astuce à vouloir se tromper sur quelqu’un à qui l’on s’est sacrifié, en lui fournissant l’occasion de nous apparaître tel que nous désirons qu’il fût.

421. À travers d’autres.

Il y a des hommes qui ne veulent pas du tout être vus autrement que projetant leurs rayons à travers d’autres. Et il y a beaucoup d’habileté à cela.

422. Faire plaisir à d’autres.

Pourquoi le fait de faire plaisir est-il supérieur à tous les autres plaisirs ? — Parce que de cette manière on peut faire plaisir en une fois aux cinquante instincts qui vous sont propres. Ce seront peut-être quelques très petites joies : mais si on les réunit toutes dans une seule main, on aura la main plus pleine que jamais, — et le cœur aussi ! —

Livre cinquième

423. Dans le grand silence.

Voici la mer, ici nous pouvons oublier la ville. Il est vrai que les cloches sonnent encore l'*Ave Maria* — c'est ce bruit funèbre et insensé, mais doux, au carrefour du jour et de la nuit. Attendez un moment encore ! Maintenant tout se tait ! La mer s'étend pâle et brillante, elle ne peut pas parler. Le ciel joue avec des couleurs rouges, jaunes et vertes son éternel et muet jeu du soir, il ne peut pas parler. Les petites falaises et les récifs qui courent dans la mer, comme pour y trouver l'endroit le plus solitaire, tous ils ne peuvent pas parler. Cet énorme mutisme qui nous surprend soudain, comme il est beau, et cruel à dilater l'âme ! — Hélas ! quelle duplicité il y a dans cette muette beauté ! Comme elle saurait bien parler, et mal parler aussi, si elle le voulait ! Sa langue liée et le bonheur souffrant empreint sur son visage, tout cela n'est que malice pour se moquer de ta compassion ! — Qu'il en soit ainsi ! Je n'ai pas honte d'être la risée de pareilles puissances. Mais j'ai pitié de toi, nature, parce qu'il faut que tu te taises, quand même ce ne serait que ta malice qui te lie la langue : oui, j'ai pitié de toi à cause de ta malice ! — Hélas ! voici que le silence grandit encore, et mon cœur se gonfle derechef : il s'effraye d'une nouvelle vérité, *lui aussi ne peut pas parler*, il se met de concert avec la nature pour narguer, lorsque la bouche veut jeter des paroles au milieu de cette beauté, il jouit lui-même de la douce malice du silence. La parole, la pensée même me deviennent odieuses : est-ce que je n'entends pas, derrière chaque parole, rire et l'erreur, et l'imagination, et l'esprit d'illusion ? Ne faut-il pas que je me moque de ma pitié ? que je me moque de ma moquerie ? — Ô mer ! Ô soir ! Vous êtes des maîtres malicieux ! Vous apprenez à l'homme à cesser d'être

homme ! Doit-il s’abandonner à vous ? Doit-il devenir comme vous êtes maintenant, pâle, brillant, muet, immense, se reposant en soi-même ? Élevé au-dessus de lui-même ?

424. Pour qui la vérité ?

Jusqu’à présent, les erreurs ont été les puissances les plus *riches* en consolations : maintenant on attend les mêmes services des vérités reconnues et l’on attend un peu longtemps. Comment, les vérités ne seraient-elles peut-être justement pas à même de consoler ? — Serait-ce donc là un argument contre les vérités ? Qu’ont-elles de commun avec l’état maladif des hommes souffrants et dégénérés, pour que l’on puisse exiger qu’elles fussent utiles à ceux-ci ? On ne prouve rien contre la *vérité* d’une plante si l’on établit qu’elle ne saurait contribuer, en aucune façon, à la guérison des hommes malades. Mais jadis on était convaincu que l’homme était le but de la nature, au point que l’on admettait, sans plus, que la connaissance ne pouvait rien révéler qui ne fût salutaire et utile à l’homme, et même qu’il ne saurait, *à aucun prix*, y avoir autre chose au monde. Peut-être pourra-t-on conclure de tout cela que la vérité, comme entité et ensemble, n’existe que pour les âmes à la fois puissantes et désintéressées, joyeuses et apaisées (telle qu’était celle d’Aristote), de même que ces âmes aussi seront seules à même *de la chercher :* car les autres cherchent des *remèdes* à leur usage, quel que soit d’ailleurs l’orgueil qu’ils mettent à vanter leur intellect et la liberté de cet intellect, — ils ne cherchent point la vérité. Voilà pourquoi la science procure si peu de joie véritable à ces autres hommes qui lui font un reproche de sa froideur, de sa sécheresse et de son inhumanité : c’est là le jugement des malades sur les jeux de ceux qui se portent bien. — Les dieux de la Grèce, eux aussi, ne s’entendaient pas à consoler ; lorsque l’humanité grecque finit par tomber malade, elle aussi, ce fut une raison pour que périssent de pareils dieux.

425. Nous autres dieux en exil ! —

Par des erreurs au sujet de son origine, de sa situation unique, de sa destinée, et par des exigences qui reposaient sur ces erreurs, l’humanité s’est élevée très haut et elle s’est sans cesse « surpassée elle-même » : mais, par ces mêmes erreurs, des souffrances indicibles, des persécutions, des suspicions et des méconnaissances réciproques, et un plus grand nombre encore de misères de l’individu, en soi et sur soi, sont entrées dans le monde. Les hommes sont devenus des créatures *souffrantes*, par suite de leurs morales : ce qu’ils y ont gagné ce fut, somme toute, le sentiment qu’ils étaient foncièrement trop bons et trop éminents pour la terre et qu’ils n’y séjournaient que passagèrement. « L’orgueilleux qui souffre », c’est là, pour le moment encore, le type supérieur de l’homme.

426. Daltonisme des penseurs.

Daltonisme des penseurs. — Les Grecs voyaient la nature d’une autre façon que nous, car il faut admettre que leur œil était aveugle pour le bleu et le vert et qu’ils voyaient, au lieu du bleu, un brun plus profond, au lieu du vert un jaune (ils désignent donc, par le même mot, la couleur d’une chevelure sombre, celle du bluet et celle des mers méridionales, et encore, par le même mot, la couleur des plantes vertes et de la peau humaine, du miel et des résines jaunes : en sorte que leurs plus grands peintres, ainsi qu’il a été démontré, n’ont pu reproduire le monde qui les entourait que par le noir, le blanc, le rouge et le jaune). — Comme la nature a dû leur paraître différente et plus près de l’homme, puisqu’à leurs yeux les couleurs de l’homme prédominaient aussi dans la nature et que celle-ci nageait en quelque sorte dans l’éther colorié de l’humanité ! (Le bleu et le vert dépouillent la nature de son humanité plus que toute autre couleur.) C’est par ce *défaut* que s’est développée la facilité enfantine, particulière aux Grecs, de considérer les phénomènes de la nature comme des dieux et des demi-dieux, c’est-à-dire de les voir sous forme humaine. — Mais que ceci serve de symbole à une autre supposition. Tout penseur peint son monde à lui et les choses qui l’entourent avec moins de couleurs *qu’il n’en existe*, et il est aveugle à l’égard de certaines couleurs. Ce n’est pas là uniquement un défaut. Grâce à ce rapprochement et à cette simplification, il introduit, *dans les choses*, des harmonies de couleurs qui ont un grand charme et qui peuvent produire un enrichissement de la nature. Peut-être est-ce par cette voie seulement que l’humanité a appris *la jouissance* en regard de la vie : par ce fait que l’existence lui fut d’abord présentée avec un ou deux

tons, et, par conséquent, d’une façon plus harmonieuse : elle s’habitua, en quelque sorte, à ces tons simples, avant de passer à des nuances plus variées. Et maintenant encore, certains individus s’efforcent de sortir d’un daltonisme partiel, pour parvenir à une vue plus riche et une plus grande différenciation ; à quoi non seulement ils trouvent des jouissances nouvelles, mais ils sont encore forcés d’en *abandonner* et d’en *perdre* quelques anciennes.

427. L’embellissement de la science.

De même que s’est formé le *rococo* dans l’horticulture, provoqué par le sentiment : « la nature est laide, sauvage, ennuyeuse, — eh bien ! embellissons-la (*embellir la nature !*) »**[10]** — de même le sentiment : « la science est laide, sèche, désespérée, difficile, ennuyeuse, — eh bien ! embellissons-la ! » provoque toujours à nouveau quelque chose qui s’appelle *la philosophie*. Celle-ci veut ce que veulent tous les arts et tous les poèmes : *divertir*, avant toute autre chose. Mais elle veut cela, conformément à une fierté héréditaire, d’une façon supérieure et plus sublime, devant des esprits d’élite. Créer pour elle une horticulture, dont le charme principal serait, comme pour l’horticulture plus « vulgaire », de créer une *illusion de l’œil* (par des temples, des points de vue, des grottes, des labyrinthes, des cascades, pour parler en images), présenter la science en extrait, avec toutes sortes d’éclairages merveilleux et soudains, y mêler assez de vague, de déraison et de rêverie pour que l’on puisse s’y promener « comme dans la nature sauvage », et pourtant sans peine et sans ennui, — ce n’est pas là une mince ambition : celui qui en est possédé rêve même de rendre ainsi la religion superflue, la religion qui, chez les hommes d’autrefois, présentait la forme la plus haute de l’art d’agrément. — Cela va ainsi son train pour atteindre un jour son point culminant : maintenant déjà, des voix d’opposition contre la philosophie se font entendre, des voix qui s’écrient : « Retour à la science, à la nature et au naturel de la science ! » — Par quoi *commence* peut-être une époque qui découvre la beauté la plus puissante, justement dans les parties « sauvages et horribles » de la science, tout comme ce n’est que depuis Rousseau que l’on a découvert le

sens pour la beauté des sites alpestres et des déserts.

428. Deux espèces de moralistes.

Voir et voir complètement, pour la première fois, une loi de la nature, c’est-à-dire *démontrer* cette loi (par exemple, celle de la chute des corps, de la réflexion, de la réfraction du son), c’est là tout autre chose que de l’*expliquer*, et aussi l’affaire de tous autres esprits. C’est ainsi que se distinguent aussi ces moralistes qui voient et notent les lois et les habitudes humaines — les moralistes à l’oreille, au nez et à l’œil subtils — de ceux qui expliquent ce qu’ils ont observé. Il faut que ces derniers soient avant tout *inventifs* et qu’ils possèdent une imagination *déliée* par la sagacité et le savoir.

429. La nouvelle passion.

Pourquoi craignons et haïssons-nous la possibilité d'un retour à la barbarie ? Serait-ce peut-être parce que la barbarie rendrait les hommes plus malheureux qu'ils ne le sont ? Hélas, non ! Les barbares de tous les temps avaient *plus* de bonheur : ne nous y trompons pas. — Mais c'est notre *instinct de connaissance* qui est trop développé pour que nous puissions encore apprécier le bonheur sans connaissance, ou bien le bonheur d'une illusion solide et vigoureuse ; nous souffrons rien qu'à nous représenter un pareil état de choses ! L'inquiétude de la découverte et de la divination a pris pour nous autant de charme et nous est devenue tout aussi indispensable que ne l'est, pour l'amoureux, l'amour malheureux : à aucun prix il n'aimerait l'abandonner pour l'état d'indifférence ; — oui, peut-être sommes-nous, nous aussi, des amants *malheureux*. La connaissance s'est transformée chez nous en passion qui ne s'effraye d'aucun sacrifice et n'a, au fond, qu'une seule crainte, celle de s'éteindre elle-même ; nous croyons sincèrement que l'humanité tout entière, accablée sous le poids de *cette* passion, doit se croire plus altière et mieux consolée qu'elle ne l'a été jusqu'à présent, alors qu'elle n'avait pas encore surmonté la satisfaction plus grossière qui accompagne la barbarie. La passion de la connaissance fera peut-être même périr l'humanité ! — cette pensée, elle aussi, est sans puissance sur nous. Le christianisme s'est-il donc effrayé d'idées semblables ? La passion et la mort ne sont-elles pas sœurs ? Oui, nous haïssons la barbarie, — nous préférons tous voir l'humanité périr plutôt que de voir la connaissance revenir sur ses pas ! Et, en fin de compte : si la *passion* ne fait pas périr l'humanité, elle périra de *faiblesse*. Que préfère-t-on ?

C’est là la question principale. Voulons-nous que l’humanité finisse dans le feu et dans la lumière ou bien dans le sable ?

430. Cela aussi est héroïque.

Faire les choses les plus mal odorantes dont on ose à peine parler, mais qui sont utiles et nécessaires, — cela aussi est héroïque. Les Grecs n’ont pas eu honte de compter parmi les grands travaux d’Hercule le nettoyage d’une étable.

431. Les opinions des adversaires.

Pour mesurer combien se montrent naturellement subtils ou faibles les cerveaux même les plus intelligents, il faut regarder à la façon dont ils conçoivent et rendent les opinions de leurs adversaires : la mesure naturelle de tout intellect s’y révèle. — Le sage parfait élève, sans le vouloir, son adversaire dans l’idéal et libère la contradiction de celui-ci de toute tache et de toute accidence : ce n’est que lorsque son adversaire est devenu un dieu aux armes lumineuses qu’il lutte contre lui.

432. Chercheur et tentateur.

Il n’existe pas de méthode scientifique en dehors de laquelle il n’y a point de savoir ! Il faut que nous procédions vis-à-vis des choses comme à l’essai, que nous soyons tantôt bons, tantôt méchants à leur égard, agissant tour à tour avec justice, passion et froideur. Un tel s’entretient avec les choses en policier, tel autre en confesseur, un troisième en voyageur et en curieux. On parviendra à leur arracher une parcelle d’elles-mêmes soit avec la sympathie, soit avec la violence ; l’un est poussé en avant, poussé à voir clair, par la vénération que lui inspirent leurs secrets, l’autre au contraire par l’indiscrétion et la malice dans l’interprétation des mystères. Nous autres chercheurs, comme tous les conquérants, tous les explorateurs, tous les navigateurs, tous les aventuriers, nous sommes d’une moralité audacieuse et il nous faut trouver bon que l’on nous fasse passer, somme toute, pour méchants.

433. Voir avec des yeux nouveaux.

En admettant que par beauté dans l’art on entende toujours la *figuration de l’homme heureux* — et c’est là ce que je tiens pour vrai — selon qu’une époque, un peuple, un grand individu qui se fixe ses lois par lui-même, se représentent l’homme heureux : quelles indications l’art des artistes actuels, appelé *réalisme*, donnera-t-il sur le bonheur de notre temps ? Il est certain que c’est *là* la façon de beauté que nous saisissons maintenant le plus facilement et dont nous jouissons le mieux. Par conséquent, il faut bien penser que le bonheur actuel, ce bonheur qui *nous* est propre, trouve à se satisfaire dans le réalisme, avec des sens aussi aigus que possible et une conception aussi fidèle que possible de ce qui est réel, donc nullement *dans* la réalité, mais dans le savoir *au sujet de la réalité ?* Les résultats de la science ont déjà tellement gagné en profondeur et en ampleur que les artistes du siècle sont devenus, sans le vouloir, les glorificateurs du « suprême bonheur » scientifique !

434. Intercéder.

Les contrées sans prétentions sont là pour les grands paysagistes, les contrées singulières et rares pour les petits. C’est-à-dire que les grandes choses de la nature et de l’humanité doivent intercéder auprès de leurs admirateurs pour tout ce qui est petit, médiocre et vaniteux, — mais celui qui est *grand* intercède pour les choses *frustes*.

435 Ne pas périr imperceptiblement.

Ce n’est pas en une seule fois, mais sans cesse que notre capacité et notre grandeur s’effritent ; la petite végétation qui pousse partout, qui s’introduit parmi les choses et qui s’entend à s’attacher à elles, — c’est cette petite végétation qui ruine ce qu’il y a de grand en nous, — la petitesse de notre entourage, ce que nous avons sous les yeux tous les jours à toute heure, les mille petites racines de tel sentiment mesquin qui poussent autour de nous dans nos fonctions, nos fréquentations, notre emploi du temps. Si nous laissons cette petite mauvaise herbe sans l’apercevoir, elle nous fera périr imperceptiblement ! — Et si vous voulez absolument vous perdre faites-le plutôt d’un seul coup et subitement : alors il restera peut-être de vous *des ruines altières !* Et non, comme c’est à craindre maintenant, des taupinières ! Du gazon et de la mauvaise herbe sur ces taupinières, indices de petites victoires, humbles comme celles de naguère et trop misérables même pour triompher !

436. Casuistique.

Il y a une alternative amère que la bravoure et le caractère de chacun ne sauraient atteindre : c’est de découvrir, lorsque l’on est passager d’un bateau, que le capitaine et le pilote font des fautes dangereuses et qu’on leur est supérieur en art nautique. On demande dès lors : Eh quoi ! si tu excitais une mutinerie contre eux et si tu les faisais faire prisonniers tous deux ? Ta supériorité ne t’y engage-t-elle pas ? Et n’ont-ils pas de leur côté le droit de t’enfermer parce que tu mines l’obéissance ? — C’est là un symbole pour des situations plus hautes et plus mauvaises : et, en fin de compte, une question demeure toujours ouverte, savoir ce qui garantit, en de pareils cas, notre supériorité, notre foi en nous-mêmes. Le succès ? Mais alors il faut déjà *faire* la chose qui porte en elle tous les dangers, — et non seulement des dangers pour nous, mais encore pour le bateau.

437. Privilèges.

Celui qui se possède véritablement, c’est-à-dire celui qui s’est définitivement *conquis*, considère dorénavant que c’est son propre privilège de se punir, de se faire grâce, de s’apitoyer sur lui-même : il n’a besoin de concéder cela à personne, mais il peut aussi librement s’en remettre à un autre, par exemple à un ami, — il sait cependant qu’ainsi il confère un *droit* et que ce n’est que basé sur la possession du *pouvoir* que l’on peut conférer des droits.

438. L’homme et les choses.

Pourquoi l’homme ne voit-il pas les choses ? Il se trouve lui-même dans le chemin : il cache les choses.

439. Signes distinctifs du bonheur.

Toutes les sensations de bonheur ont deux choses en commun, la *plénitude* du sentiment et la *pétulance* qui en résulte ; en sorte que l’on se sent dans son élément comme un poisson dans l’eau et que l’on s’y agite. De bons chrétiens comprendront ce que c’est que l’exubérance chrétienne.

440. Ne point abdiquer !

Renoncer au monde sans le connaître, comme une *nonne*, — c’est aboutir à une solitude stérile, peut-être mélancolique. Cela n’a rien de commun avec la solitude de la vie contemplative chez le penseur : lorsqu’il choisit cette solitude il ne veut nullement renoncer ; ce serait tout au contraire pour lui du renoncement, de la mélancolie, la destruction de soi-même, de devoir persister dans la *vie pratique :* il renonce à celle-ci, puisqu’il la connaît, puisqu’il se connaît. C’est ainsi qu’il fait un bond dans *son eau*, c’est ainsi qu’il gagne *sa* sérénité.

441. Pourquoi le prochain devient pour nous de plus en plus lointain.

Plus nous songeons à tout ce qui était, à tout ce qui sera, plus nous apparaît atténué ce qui fortuitement se trouve dans le présent. Si nous vivons avec les morts et si nous mourons de leur agonie, que sont encore pour nous les « prochains » ? Nous devenons plus solitaires, — et cela *parce que* le flot de l’humanité tout entière bruit autour de nous. L’ardeur qui est en nous, l’ardeur qui embrase tout ce qui est humain, augmente sans cesse — c’est *pourquoi* nous regardons tout ce qui nous entoure comme si c’était devenu plus indifférent, plus semblable à un fantôme. — Mais la froideur de notre regard *offense !*

442. La règle.

« La règle est toujours plus intéressante pour moi que l’exception » — celui qui pense ainsi est allé de l’avant dans la connaissance et fait partie des initiés.

443. Pour l’éducation.

J’ai vu clair peu à peu sur le défaut le plus général de notre façon d’enseigner et d’éduquer. Personne n’apprend, personne n’aspire, personne n’enseigne — *à supporter la solitude*.

444. L’étonnement que cause la résistance.

Parce qu’une chose a fini par nous paraître transparente nous nous figurons que dès lors elle ne pourra plus nous résister — et nous nous étonnons alors de voir au travers sans pouvoir la traverser ! C’est la même folie et le même étonnement où se trouve plongée une mouche lorsqu’elle est en présence d’une vitre.

445. En quoi les plus nobles se trompent.

On finit par donner à quelqu’un ce que l’on a de meilleur, son trésor, — et maintenant l’amour n’a plus rien à donner : mais celui qui accepte cela n’y trouve certainement pas ce qu’il a, *lui*, de meilleur, et par conséquent il lui manque cette pleine et dernière reconnaissance, sur quoi compte celui qui donne.

446. Classification.

Il y a en premier lieu des penseurs superficiels, en deuxième lieu des penseurs profonds — de ceux qui vont dans les profondeurs d’une chose —, en troisième lieu des penseurs fondamentaux, qui veulent descendre jusqu’au dernier fond d’une chose,[11] — ce qui a bien plus de valeur que de ne descendre que dans sa profondeur ! — Enfin il y a les penseurs qui enfoncent leur tête dans le marécage : ce qui ne devrait être ni un signe de profondeur, ni un signe de pensée approfondie ! Ce sont ces bons fouilleurs de bas-fonds.

447. Maître et élève.

Il faut qu’un maître mette ses disciples en garde contre lui-même, cela fait partie de son humanité.

448. Honorer la réalité.

Comment peut-on regarder cette foule populaire en jubilation sans larmes et sans applaudissements ! Nous songions autrefois avec mépris à l’objet de leur joie et il en serait encore ainsi, *si* nous n’avions pas vécu nous-mêmes ces joies ! À quoi les événements peuvent-ils donc nous entraîner ! Que sont nos opinions ! Pour ne pas se perdre, pour ne pas perdre la *raison*, il faut fuir devant les événements. C’est ainsi que Platon s’enfuit devant la réalité et ne voulut plus contempler des choses que les pâles images idéales ; il était plein de sensibilité et il savait combien facilement les vagues de la sensibilité passaient sur sa raison. — Le sage devrait par conséquent se dire : « Je veux honorer la *réalité*, mais lui tourner le dos, *parce que* je la connais et que je la crains ? » — il devrait agir comme certaines peuplades africaines devant leur souverain, ces peuplades qui ne s’approchent qu’à reculons et qui savent montrer leur vénération en même temps que leur crainte ?

449. Où sont ceux qui ont besoin de l’esprit ?

Hélas ! comme il me répugne d’*imposer* à un autre mes propres pensées. Je veux me réjouir de chaque pensée qui me vient, de chaque retour secret qui s’opère en moi, où les idées des autres se font valoir contre les miennes propres ! Mais, de temps en temps, survient une fête plus grande encore, lorsqu’il est permis de *répandre* son bien spirituel, semblable au confesseur assis dans un coin, avide de voir arriver quelqu’un qui ait *besoin* de consolation, qui parle de la misère de ses pensées, afin de lui remplir, à nouveau, le cœur et la main, et d’*alléger* son âme inquiète ! Non seulement le confesseur ne veut point en avoir de gloire : il voudrait aussi échapper à la reconnaissance, car elle est indiscrète et sans pudeur devant la solitude et le silence. Mais vivre sans nom ou doucement raillé, trop obscurément pour éveiller l’envie ou l’inimitié, armé d’un cerveau sans fièvre, d’une poignée de connaissances, et d’une poche pleine d’expériences, être en quelque sorte un médecin des pauvres d’esprit et aider à l’un ou l’autre, quand sa tête est *troublée par des opinions*, sans qu’il s’aperçoive au juste qui lui a aidé ! Ne point vouloir garder raison devant lui et célébrer une victoire, mais lui parler de façon à ce que, après une petite indication imperceptible, ou une objection, il trouve de lui-même ce qui est vrai et qu’il s’en aille fièrement à cause de cela ! Être comme une auberge médiocre qui ne repousse personne qui est dans le besoin, mais que l’on oublie après coup et dont on se moque ! N’avoir l’avantage en rien, ni la nourriture meilleure, ni l’air plus pur, ni l’esprit plus joyeux, — mais toujours donner, rendre, communiquer, devenir plus pauvre ! Savoir être petit pour être accessible à beaucoup de monde et n’humilier personne ! Prendre sur soi beaucoup

d’injustice et avoir rampé comme des vers à travers toute espèce d’erreurs, pour pouvoir pénétrer, sur des chemins secrets, auprès de beaucoup d’âmes cachées ! Toujours dans une même façon d’amour et toujours dans un même égoïsme et une même jouissance de soi ! Être en possession d’un pouvoir et demeurer cependant caché, renonciateur ! Être sans cesse couché au soleil de la douceur et de la grâce et savoir cependant que l’accès du sublime est à portée de la main ! — Voilà qui serait une vie ! Voilà qui serait une raison pour vivre longtemps !

450. La séduction de la connaissance.

Sur les esprits passionnés un regard jeté sur le seuil de la science agit comme la séduction des séductions ; il est à prévoir que ces esprits deviendront ainsi des imaginatifs et, dans le cas le plus favorable, des poètes : tant est grand leur désir du bonheur de la connaissance. Ne vous saisit-il pas par tous les sens, — ce ton de douce séduction que prend la science pour annoncer sa bonne parole, avec cent paroles et le plus merveilleusement dans la cent unième : « Fais disparaître l’illusion, et le « malheur à moi ! » disparaîtra en même temps ; et avec le « malheur à moi » s’en ira aussi la douleur » (Marc Aurèle).

451. Ceux qui ont besoin d’un fou de cour.

Ceux qui sont très beaux, très bons, très puissants, n’apprennent presque jamais, quel que soit le sujet, la vérité entière et vulgaire, — car, en leur présence, on ment involontairement un peu, parce que l’on est sous leur impression, et que, conformément à cette impression, on présente ce que l’on pourrait dire de vérité sous forme d’*adaptation* (on fausse donc la couleur et le degré des faits, on omet ou l’on ajoute des détails et l’on garde à part soi ce qui ne se laisse point assimiler). Si des hommes de cette espèce veulent apprendre la vérité, malgré cela et à tout prix, il faut qu’ils se tiennent un fou de cour, — un être qui possède le privilège du fou de ne point pouvoir s’assimiler.

452. Impatience.

Il y a un degré d’impatience chez les hommes de pensée et d’action, qui, au moindre insuccès, les fait passer de suite au camp opposé, les pousse à s’y passionner et à s’adonner à des entreprises, — jusqu’à ce que, là aussi, ils soient chassés par une hésitation de succès : c’est ainsi qu’ils errent, aventureux et violents, à travers la pratique de beaucoup de royaumes et de natures variées, et il se peut qu’ils finissent par devenir, par la connaissance universelle des hommes et des choses, que laisse en eux l’expérience prodigieuse de leurs aventures, et en adoucissant un peu leur instinct, — des praticiens puissants. C’est ainsi qu’un défaut de caractère devient une école de génie.

453. Interrègne moral.

Qui serait capable de décrire maintenant déjà ce qui *remplacera* un jour les sentiments et les jugements moraux ? — bien que l'on soit à même de se rendre compte que ceux-ci sont entachés d'erreurs dès leur base, et que leur édifice ne se peut réparer : leur sanction diminue forcément de jour en jour, dans la mesure où la sanction de la raison ne diminue pas. Édifier à nouveau les lois de la vie et de l'action, — pour accomplir cette tâche, nos sciences de la physiologie, de la médecine, de la société et de la solitude ne sont pas encore assez sûres d'elles-mêmes : et ce n'est qu'à ces sciences que l'on peut emprunter les pierres fondamentales d'un idéal nouveau (si ce n'est cet idéal lui-même). Nous vivons donc d'une existence *provisoire* ou d'une existence de traînards[12], selon notre goût et selon nos talents, et ce que nous faisons de mieux, dans cet interrègne, c'est d'être, autant que possible, nos propres *reges* et de ne point fonder de petits *États à l'essai*. Nous sommes des expériences. Ayons la volonté d'en être !

454. Interruption.

Un livre comme celui-ci n’est pas fait pour être lu hâtivement d’un bout à l’autre, ni pour en faire la lecture à haute voix. Il faut l’ouvrir souvent, surtout en se promenant ou en voyage ; il faut pouvoir s’y plonger, puis regarder ailleurs et ne rien trouver d’habituel autour de soi.

455. La première nature.

Tel que l’on nous élève maintenant, il nous vient d’abord une *seconde nature :* et nous la possédons lorsque le monde nous dit arrivés à maturité, émancipés, utilisables. Seul un petit nombre est assez serpent pour repousser un jour cette peau, alors que, sous son enveloppe, la *première nature* est arrivée à maturité. Mais chez la plupart des gens le germe en est étouffé.

456. Une vertu qui est dans son devenir.

Les affirmations et les promesses, comme celles que nous fait la philosophie antique au sujet de l’harmonie entre la vertu et la béatitude, ou bien celles que nous fait le christianisme en disant : « Aspirez avant tout au royaume de Dieu et tout le reste vous sera donné par surcroît ! » — n’ont jamais été faites avec une sincérité absolue, mais toujours sans mauvaise conscience. On présentait audacieusement de telles propositions que l’on désirait tenir pour vraies, comme si elles étaient la vérité même, bien qu’elles fussent en opposition avec l’évidence, et cela sans avoir de remords de conscience religieux ou moral — car, *in honorem majorem* de la vertu ou de Dieu, on avait dépassé la réalité, sans aucune intention égoïste ! Un grand nombre de très braves gens se trouvent encore sur ce *degré de véracité :* lorsqu’ils se *sentent* désintéressés, ils se croient autorisés à prendre la vérité plus *à la légère*. Que l’on considère que, ni parmi les vertus chrétiennes, ni parmi les vertus socratiques ne figure la *loyauté ;* c’est là une des vertus les plus jeunes, elle est encore peu mûrie, on la confond et on la méconnaît souvent ; à peine consciente d’elle-même, elle est quelque chose qui se développe, que nous pouvons accélérer ou entraver, selon les tendances de notre esprit.

457. Dernière discrétion.

Il y a des hommes à qui arrive l’aventure des chercheurs de trésors : ils découvrent par hasard, dans une âme étrangère, les choses gardées cachées et ils en tirent une expérience qui est souvent difficile à porter ! On peut, dans certaines circonstances, connaître les vivants et les morts, avoir la révélation de leur âme au point qu’il nous devient pénible de s’en expliquer vis-à-vis des autres : chaque parole vous fait craindre d’être indiscret. — Je m’imaginerais facilement l’historien le plus sage devenant soudain muet.

458. Le gros lot.

Il existe quelque chose d’excessivement rare et qui vous plonge dans le ravissement : je veux dire l’homme à l’esprit admirablement formé qui possède aussi le caractère et les penchants qui font partie d’un pareil esprit et qui rencontre dans sa vie *les aventures* qui y correspondent.

459. La générosité du penseur.

Rousseau et Schopenhauer — tous deux furent assez fiers pour inscrire sur leur existence la devise : *vitam impendere vero*. Et combien encore ils ont dû souffrir tous deux dans leur fierté, de ne pas réussir *verum impendere vitae !* — *verum*, tel que l’entendait chacun d’eux — de voir leur vie courir à côté de leur connaissance, comme un basson capricieux qui ne veut pas s’accorder avec la mélodie. — Mais la connaissance se trouverait en fâcheuse posture si elle n’était mesurée au penseur qu’autant qu’elle s’adapte à son corps ! Et le penseur serait en fâcheuse posture, lui aussi, si sa vanité était tellement grande qu’un tel ajustage serait le seul qu’il pût supporter. C’est en cela surtout que brille la plus belle vertu du grand penseur : la générosité qu’il met à s’offrir lui-même, à offrir sa propre vie en sacrifice, lorsqu’il cherche la connaissance, souvent humilié, souvent avec une suprême ironie et — en souriant.

460. Utiliser ses heures dangereuses.

On apprend à connaître tout autrement un homme et une situation lorsque, dans chaque geste, il y a un danger au sujet du bien, de l’honneur, de la vie ou de la mort, un danger pour nous ou nos proches : Tibère, par exemple, a dû réfléchir plus profondément sur l’âme de l’empereur Auguste et le règne de celui-ci, il a dû les connaître mieux qu’il ne serait possible à l’historien le plus sage. Or nous vivons tous, comparativement, dans un état de sécurité beaucoup trop grand pour pouvoir devenir bons connaisseurs de l’âme humaine : l’un connaît par dilettantisme, l’autre par désœuvrement, un troisième par habitude ; jamais ils ne se disent : « Connais ou tu périras ! » Tant que les vérités ne s’inscrivent pas dans notre chair à coups de couteau, nous gardons vis-à-vis d’elles, à part nous, une certaine réserve qui ressemble à du mépris : elles nous apparaissent encore trop semblables à des « rêves emplumés », comme si nous pouvions les atteindre ou ne pas les atteindre, selon notre gré, — comme si nous pouvions nous *réveiller* de ces vérités ainsi que d’un rêve !

461. *Hic Rhodus, hic salta.*

Notre musique qui peut prendre toutes les formes et qui doit se transformer, parce que, pareille au démon de la mer, en soi elle n’a point de caractère propre : cette musique a hanté jadis l’esprit du savant chrétien, traduisant en harmonies l’idéal de celui-ci : pourquoi ne trouverait-elle pas enfin ces harmonies plus claires, plus joyeuses, plus universelles qui correspondent *au penseur idéal ?* — une musique qui saurait enfin se bercer *familièrement* sous les vastes voûtes flottantes de *son* âme ? — Notre musique fut jusqu’à présent si grande, si bonne : chez elle nulle chose n’était impossible. Qu’elle montre donc qu’il est possible de sentir, en même temps, ces trois choses : la grandeur, la lumière profonde et chaude, et la joie de la logique la plus haute !

462. Cures lentes.

Les maladies chroniques du corps se forment, comme celles de l’âme, très rarement à la suite d’un seul manquement grossier à la raison du corps et de l’âme, mais généralement par d’innombrables petites négligences imperceptibles. — Celui qui, par exemple, jour par jour, à un degré insignifiant, respire trop faiblement, et aspire trop peu d’air dans les poumons, en sorte que, dans leur ensemble, il ne leur demande pas un effort suffisant et ne les exerce pas assez, finit par s’attirer une pneumonie chronique : dans un cas pareil, la guérison ne peut être atteinte autrement qu’en corrigeant, insensiblement, les mauvaises habitudes par des habitudes contraires et des petits exercices, en se faisant, par exemple, pour règle d’aspirer une fois tous les quarts d’heure, fortement et profondément (si possible en se couchant par terre à plat ; il faudrait alors se servir d’une montre à secondes qui sonne les quarts d’heure). Toutes ces cures sont *lentes* et minutieuses, et celui qui veut guérir son âme doit, lui aussi, songer à changer les plus petites habitudes. Certain adresse dix fois par jour une parole froide et mauvaise à son entourage et il s’en préoccupe fort peu, ne songeant surtout pas qu’au bout de quelques années il a créé, au-dessus de lui, une *loi* de l’habitude qui le *force* dès lors à indisposer son entourage dix fois par jour. Mais il peut aussi s’habituer à lui faire dix fois du bien ! —

463. Le septième jour.

« Vous louez ceci comme mon *œuvre ?* Je n’ai fait qu’enlever de moi ce qui m’importunait ! Mon âme est élevée au-dessus de la vanité des créateurs. — Vous louez cela comme ma *résignation ?* Je n’ai fait qu’enlever de moi ce qui m’importunait ! Mon âme est élevée au-dessus de la vanité des résignés. »

464 Pudeur de celui qui donne.

Il y a un tel manque de générosité dans le fait de jouer sans cesse à celui qui donne et répand des bienfaits en se montrant partout ! Mais donner et répandre des bienfaits et cacher et son nom et sa faveur ! Ou bien ne pas avoir de nom du tout, comme la nature aveugle, qui nous réconforte avant tout parce que nous n'y rencontrons plus, enfin ! quelqu'un qui donne et répand ses bienfaits, quelqu'un au « visage gracieux » ! — Il est vrai que vous nous gâtez aussi ce réconfort, car vous avez mis un dieu dans cette nature — et voici que tout redevient sans liberté et plein de contrainte ! Comment ? Ne jamais avoir le droit d'être seul avec soi-même ? Toujours surveillé, gardé, tiraillé, gratifié ? S'il y a toujours quelqu'un d'autre autour de nous, la meilleure part de courage et de bonté est rendu impossible dans le monde. Ne serait-on pas tenté d'aller à tous les diables devant cette indiscrétion du ciel, en face de ce voisin inévitable et surnaturel ! — Mais c'est inutile, ce ne fut qu'un rêve ! Réveillons-nous donc !

465 En se rencontrant.

A : Où regardes-tu donc ? Je te vois immobile depuis longtemps. — B : C’est toujours la même chose, toujours nouvelle pour moi ! L’intérêt que suscite une chose me la fait poursuivre si loin que je finis par arriver au fond et par m’apercevoir qu’elle ne valait pas toute la peine que je me donne. À la fin de toutes ces expériences, il y a une espèce de tristesse et de stupeur. Ceci m’arrive en petit jusqu’à trois fois par jour.

466. Perte dans la gloire.

Quel avantage de pouvoir parler aux hommes en inconnu ! Les dieux nous prennent « la moitié de nos vertus » en nous enlevant l’incognito et en nous rendant célèbres.

467. Double patience !

« Tu causes ainsi de la souffrance à beaucoup d’hommes. » — Je le sais et je sais aussi qu’il faudra que j’en pâtisse doublement, d’une part à cause de la compassion que j’aurai avec leur douleur et, d’autre part, à cause de la vengeance qu’ils tireront de moi. Mais malgré cela, il est nécessaire que j’agisse ainsi.

468. L’empire de la beauté est plus grand.

De même que nous nous promenons dans la nature, astucieux et contents, pour surprendre dans toute chose sa beauté propre, comme en flagrant délit, de même que, tantôt au soleil, tantôt sous un ciel orageux, nous faisons un effort pour voir tel espace de la côte, avec ses rochers, ses baies, ses oliviers et ses pins, sous un aspect de perfection et de maîtrise : de même nous devrions aussi nous promener parmi les hommes, tels des explorateurs et des inquisiteurs, leur faisant du bien et du mal pour que se révèle la beauté qui leur est propre, ensoleillée chez celui-ci, orageuse chez celui-là, ne s’épanouissant chez un troisième que dans le demi-jour et sous un ciel de pluie. Est-il donc interdit de *jouir* de l’homme *méchant* comme d’un paysage sauvage, qui possède ses propres lignes audacieuses et ses effets de lumière, lorsque ce même homme, tant qu’il se donne pour bon et conforme à la loi, apparaît à notre regard comme une erreur de dessin et une caricature et nous fait souffrir comme une tache dans la nature ? — Certainement, cela est interdit : jusqu’à présent il n’était permis de chercher la beauté que dans ce qui est *moralement bon*, — ce fut une raison suffisante pour trouver si peu de choses et pour être forcé de s’enquérir de beautés imaginaires sans chair ni os ! — De même qu’il existe certainement cent espèces de bonheur parmi les méchants, dont les vertueux ne se doutent pas, de même il existe chez eux cent espèces de beautés : et beaucoup d’entre elles ne sont pas encore découvertes.

469. L’inhumanité du sage.

À côté de l’allure lourde du sage qui brise tout et qui, comme dit l’hymne bouddhique, « marche solitaire comme le rhinocéros », — il faut, de temps en temps, la marque d’une humanité conciliante et adoucie ; et non seulement de ces pas accélérés, de ces tours d’esprit familiers, non seulement de ces saillies et d’une certaine ironie de soi, mais encore d’une certaine contradiction, d’un retour occasionnel aux absurdités dominantes. Pour qu’il ne ressemble pas au rouleau compresseur qui s’avance comme le destin, il faut que le sage qui veut enseigner utilise ses défauts pour s’enjoliver lui-même, et, en disant « méprisez-moi ! » il implore la grâce d’être le défenseur d’une vérité usurpée. Il veut vous conduire dans les montagnes, il mettra peut-être votre vie en danger : c’est pourquoi il vous autorise volontairement à vous venger, avant ou après, d’un pareil guide, — à ce prix il se réserve la jouissance de marcher devant les autres, *en chef de file*. — Vous souvenez-vous de ce qui vous est venu à l’esprit lorsqu’il vous conduisit un jour à travers une caverne obscure, sur un sentier glissant ? Votre cœur battait et se disait avec humeur : « Ce guide pourrait faire mieux que de ramper par ici ! Il appartient à une espèce de paresseux pleins de curiosité : — ne lui faisons-nous pas trop d’honneur en faisant semblant de lui prêter de la valeur, lorsque nous le *suivons !* »

470. Au banquet du grand nombre.

Combien l’on est heureux lorsque l’on est nourri, comme les oiseaux, de la main d’un seul homme qui leur jette son grain sans les examiner de près, sans savoir exactement s’ils en sont dignes ! Vivre comme un oiseau qui vient et s’envole et qui ne porte pas de nom dans son bec ! C’est ma joie de me rassasier ainsi au banquet du grand nombre.

471. Un autre amour du prochain.

L’allure agitée, bruyante, inégale, nerveuse est en opposition avec la *grande passion :* celle-ci, demeurant au fond de l’homme comme un brasier silencieux et sombre, accumulant là toute chaleur et toute impétuosité, permet à l’homme de regarder au-dehors, avec froideur et indifférence, et imprime aux traits une certaine impassibilité. De tels hommes sont bien capables à l’occasion de manifester de l’*amour du prochain*, — mais cet amour est d’une autre espèce que celui des gens sociables et avides de plaire : il s’affirme dans une douce bienveillance, contemplative et calme. Ces hommes regardent en quelque sorte du haut de leur tour, qui est leur forteresse et par cela même leur prison : — le regard jeté au dehors, dans ce qui est étranger et *différent*, leur fait tant de bien !

472. Ne point se justifier.

A : Mais pourquoi ne veux-tu pas te justifier ? — B : Je le pourrais en cela et en mille autres choses, mais je méprise le plaisir qu’il y a dans la justification : car tout cela importe peu pour moi, et je préfère porter sur moi des taches que de procurer à ces gens mesquins le plaisir perfide de se dire : « Il accorde beaucoup d’importance à ces choses ! » C’est là justement ce qui n’est pas vrai ! Peut-être faudrait-il que j’accorde plus d’importance à moi-même pour avoir le devoir de rectifier les idées fausses que l’on se fait à mon sujet ; — je suis trop indifférent et trop indolent à l’égard de moi-même et, par conséquent aussi à l’égard de ce qui est provoqué par moi.

473. Où il faut construire sa maison.

Si tu te sens grand et fécond dans la solitude, la société des hommes t’amoindrira et te rendra stérile : et inversement. Une puissante douceur comme celle d’un père : — où ce sentiment s’emparera de toi, c’est là qu’il faudra édifier ta demeure — que ce soit dans la foule grouillante ou dans le silence. *Ubi pater sum, ibi patria*.

474. Les seuls chemins.

« La dialectique est le seul chemin pour parvenir à l’être divin, pour parvenir derrière le voile de l’apparence » — c’est ce que Platon prétendait, avec autant de solennité et de passion que Schopenhauer ne le prétendait du contraire de la dialectique, — et tous deux ont eu tort. Car ce vers quoi ils veulent indiquer un chemin n’existe pas du tout. Et toutes les grandes passions de l’humanité ne furent-elles pas jusqu’à présent de ces passions pour un néant ? Et toutes les solennités de l’humanité — des solennités à cause d’un néant ?

475. Devenir lourd.

Vous ne le connaissez pas : il peut suspendre après lui bien des poids, il les emporte néanmoins tous dans les hauteurs. Et vous jugez, d’après votre petit essor, qu’il veut rester *en bas, parce qu’*il suspend ces poids après lui.

476. La fête de la moisson de l’esprit.

Cela augmente et s’accumule de jour en jour, les expériences, les événements de la vie, les réflexions à leur sujet, les rêves que provoquent ces réflexions, — une richesse immense et ravissante ! L’aspect de cette richesse donne le vertige ; je ne comprends plus comment on peut appeler bienheureux les pauvres d’esprit ! — Mais je les envie parfois, alors que je suis fatigué : car la *gestion* d’une pareille richesse est une chose difficile et il n’est pas rare que sa difficulté écrase toute espèce de bonheur. — Hélas ! si l’on pouvait se contenter de contempler sa richesse ! Si l’on était que l’avare de sa connaissance !

477. Délivré du scepticisme.

A : D’autres sortent d’un universel scepticisme moral ennuyés et faibles, rongés et vermoulus, et même corrodés plus qu’à moitié, — mais moi j’en sors plus courageux et mieux portant que jamais, avec des instincts reconquis. Lorsque la brise est aiguë, la mer haute, lorsqu’il n’y a point de petits dangers à surmonter, je commence à me sentir à mon aise. Je ne suis pas devenu ver bien qu’il m’ait souvent fallu travailler et ronger comme un ver. — B : C’est que tu as *cessé* d’être sceptique, car tu *nies !* — A : Et par cela même j’ai réappris à *affirmer*.

478. Passons !

Ménagez-le ! Laissez-le dans sa solitude ! Voulez-vous le briser entièrement ? Il s’est fêlé comme un verre où l’on verse un liquide trop chaud, — et il était d’une matière si précieuse !

479. Amour et véracité.

Nous sommes devenus, par amour, de dangereux criminels à l’endroit de la vérité, des recéleurs par habitude, qui proclament plus de vérités qu’ils n’en admettent, — c’est pourquoi il faut que le penseur mette en fuite, de temps en temps, les personnes qu’il aime (ce ne seront précisément pas celles qui l’aiment lui), afin qu’elles montrent leur aiguillon et leur méchanceté et qu’elles cessent de le *séduire*. C’est pourquoi la bonté du penseur aura sa lune croissante et décroissante.

480. Inévitable.

Qu’il vous arrive ce que vous voudrez : celui qui ne vous veut pas de bien verra dans ce qui vous arrive un prétexte à vous amoindrir. Subissez les plus profonds bouleversements de l’esprit et de la connaissance et parvenez enfin, comme un convalescent, avec un sourire douloureux, à la liberté et à la lumière silencieuse : — il y aura toujours quelqu’un pour dire : « Celui-ci prend sa maladie pour un argument, son impuissance pour la démonstration de l’impuissance de tous ; il est assez vaniteux pour tomber malade, afin de sentir la prépondérance de la douleur. » — Et, en admettant que quelqu’un brise ses liens et qu’il s’y blesse profondément, un autre y fera allusion par plaisanterie : « Combien grande est sa maladresse, dira-t-il, il en adviendra toujours ainsi d’un homme qui est habitué à ses liens et qui est assez fou pour les briser ! »

481. Deux Allemands.

Si l’on compare Kant et Schopenhauer avec Platon, Spinoza, Pascal, Rousseau, Gœthe, pour ce qui en est de leur âme et non de leur esprit : on s’apercevra que les deux premiers penseurs sont en posture désavantageuse : leurs idées ne représentent pas l’histoire d’une âme passionnée, il n’y a là point de roman à deviner, point de crises, de catastrophes et d’heures d’angoisse, leur pensée n’est pas en même temps l’involontaire biographie d’une âme, mais, dans le cas de Kant, celle d’un *cerveau*, dans le cas de Schopenhauer, la description et le reflet d’un *caractère*(d’un caractère « immuable ») et la joie que cause le « miroir » lui-même, c’est-à-dire la joie de rencontrer un intellect de tout premier ordre. Kant se présente, lorsqu’il transparaît à travers ses idées, brave et honorable au meilleur sens, insignifiant : il manque de largeur et de puissance ; il n’a pas vécu trop de choses et sa façon de travailler lui prend le *temps* qu’il lui faudrait pour vivre quelque chose, — je ne veux pas parler, bien entendu, de grossiers « événements » du dehors, mais de destinées et d’oscillations à quoi la vie la plus solitaire et la plus silencieuse est sujette, lorsqu’elle a des loisirs et qu’elle se consume dans la passion de la méditation. Schopenhauer a une avance sur lui : il possède du moins une certaine *laideur violente* de la nature, dans la haine, les désirs, la vanité, la méfiance, il a des dispositions un peu plus féroces et, pour sa part, il avait le temps et les loisirs pour cette férocité. Mais il lui manquait l'« évolution », tout comme elle manquait à son cercle d’idées ; il n’avait pas d'« histoire ».

482. Choisir ses fréquentations.

Est-ce trop demander que de vouloir rechercher la fréquentation d’hommes qui sont devenus doux, agréables au goût et nourrissants, comme les châtaignes que l’on a mises au four à temps et retirées du feu au bon moment ? D’hommes qui attendent peu de la vie et préfèrent accepter celle-ci en cadeau plutôt que de la mériter, comme si les oiseaux et les abeilles la leur avaient apportée ? D’hommes qui sont trop fiers pour pouvoir se sentir jamais récompensés ? Et trop sérieux dans leur passion de la connaissance et de la droiture pour avoir le temps et la complaisance de la gloire ? — Nous appelons philosophes de pareils hommes, et toujours ils trouveront pour eux-mêmes un nom plus modeste.

483. Être rassasié de l’homme.

A : Cherche la connaissance ! Oui ! Mais toujours comme homme ! Comment ? Être toujours spectateur de la même comédie, jouer toujours un rôle dans la même comédie ? Ne jamais pouvoir contempler les choses autrement qu’avec ces mêmes yeux ? Et combien doit-il y avoir d’êtres innombrables dont les organes sont plus aptes à la connaissance ! Qu’est-ce que l’humanité aura fini par reconnaître au bout de toute sa connaissance ? — ses organes ! Et cela veut peut-être dire : impossibilité de la connaissance ! Misère et dégoût ! — B : Tu es pris d’un mauvais accès, — la raison t’assaille ! Mais demain tu seras de nouveau en plein dans la connaissance, et, par cela même, en plein dans la déraison, je veux dire dans la *joie* que te cause tout ce qui est humain. Allons au bord de la mer ! —

484. Notre chemin.

Lorsque nous faisons le pas décisif et que nous nous engageons dans le chemin qui est « notre chemin », alors un secret se révèle soudain à nous : tous ceux qui étaient nos amis et nos familiers, — tous s’étaient jusqu’alors arrogé une supériorité sur nous, et se trouvent soudain offensés. Les meilleurs d’entre eux sont indulgents et attendent patiemment que nous retrouvions le « droit chemin » — celui qu’ils connaissent si bien ! Les autres raillent et feignent de croire à un accès de folie passagère, ou ils désignent amèrement un séducteur. Les plus méchants nous déclarent de simples fous et cherchent à incriminer les motifs de notre conduite ; le pire de tous voit en nous son pire ennemi, qu’une longue dépendance a assoiffé de vengeance, — et il a peur de nous. — Que faut-il donc faire ? Voici : inaugurer notre règne en assurant d’avance pour un an amnistie plénière à nos amis pour toute espèce de péchés.

485. Perspectives lointaines.

A : Mais pourquoi donc cette solitude ? — B : Je ne suis fâché avec personne. Lorsque je suis seul cependant, il me semble que je vois mieux mes amis, que je les vois sous un jour plus favorable que lorsque je me trouve auprès d’eux et lorsque j’aimais le plus la musique, lorsque j’en avais le sentiment le plus exact, je vivais loin d’elle. Il semble qu’il me faille les perspectives lointaines pour bien penser des choses.

486. L’or et la faim.

De-ci de-là on rencontre un homme qui transmue en or tout ce qu’il touche. Un beau jour il finira par découvrir qu’à ce jeu il lui faudra mourir de faim. Tout ce qui est autour de lui est brillant, superbe, idéal et inaccessible, et maintenant il aspire à trouver des choses qu’il lui est *absolument impossible* de transmuer en or. Et avec quelle violence il se met à désirer ! Comme quelqu’un qui meurt de faim aspire à la nourriture ! — De quoi s’emparera-t-il ?

487. Honte.

Voici le beau coursier qui piaffe et hennit, il est impatient de la course et aime celui qui le monte habituellement, — mais, ô honte ! le cavalier ne parvient pas à monter en selle, il est fatigué. — C’est là la honte du penseur fatigué devant sa propre philosophie.

488. Contre la prodigalité en amour.

Ne rougissons-nous pas lorsque nous nous surprenons en flagrant délit d’une aversion violente ? Mais nous devrions rougir également de nos sympathies violentes, à cause de l’injustice qu’il y a aussi en elles. Plus encore : il y a des hommes dont le cœur se serre et qui se sentent comme à l’étroit lorsque quelqu’un ne leur prodigue sa sympathie qu’en en *retirant* une part aux autres. Lorsqu’ils entendent à la voix que c’est eux que l’on choisit, préfère ! Hélas ! je ne suis pas reconnaissant pour ce genre de choix, je m’aperçois que j’en veux à celui qui veut me distinguer ainsi : il ne doit pas m’aimer *aux dépens* des autres ! J’ai déjà de la peine à me contenir moi-même ! Et souvent encore mon cœur déborde et il y a des raisons à ma pétulance. — À quelqu’un qui possède cela il ne faut pas apporter ce qui, à d'*autres* est nécessaire, amèrement nécessaire !

489. Amis dans la misère.

Il nous arrive parfois de remarquer qu’un de nos amis s’accorde mieux avec un autre de nos amis qu’avec nous-mêmes, que sa délicatesse se tourmente de ce choix à faire et que son égoïsme n’est pas à la hauteur de cette décision : alors il nous faut lui faciliter la séparation et l’*offenser* pour l’éloigner de nous. — Cela est également nécessaire lorsque nous passons à une façon de penser qui lui serait néfaste : il faut que notre affection pour lui nous pousse à lui créer, par une injustice que nous prenons sur nous, une bonne conscience qui lui permette de se séparer de nous.

490. Les petites vérités.

« Vous connaissez tout cela, mais vous ne l’avez jamais vécu, — je n’accepte pas votre témoignage. Les « petites vérités » ! — elles vous semblent petites parce que vous ne les avez pas payées avec votre sang ! » — « Mais seraient-elles donc grandes, pour la raison que l’on a payé trop cher pour elles ? Et le sang est toujours trop cher ! » — « Croyez-vous ?… Comme vous êtes avare de votre sang ! »

491. À cause de cela la solitude !

A : Tu veux donc retourner dans ton désert ? — B : Je ne suis pas leste, il faut que je m’attende moi-même, — il se fait chaque fois tard jusqu’à ce que l’eau du puits de mon moi monte jusqu’au jour, et souvent il faut que je souffre de la faim plus longtemps que je n’en ai la patience. C’est pourquoi je vais dans la solitude, pour ne pas boire dans les citernes qui sont là pour tout le monde. Au milieu du grand nombre je vis comme le grand nombre et je ne pense pas comme je pense ; au bout d’un certain temps j’éprouve toujours le sentiment que l’on veut m’exiler de moi-même et me dérober l’âme — et je me mets à en vouloir à tout le monde et à craindre tout le monde. J’ai alors besoin du désert pour redevenir bon.

492. Sous les vents du sud.

A : Je ne m’entends plus ! Hier encore, je sentais en moi la tempête, quelque chose de chaud et d’ensoleillé et d’extrêmement clair. Et aujourd’hui ! Voici que tout est tranquille, vaste, mélancolique et sombre comme la lagune de Venise : — je ne désire rien et je pousse un soupir de soulagement, et pourtant je suis secrètement indigné de ce « non vouloir : — ainsi les vagues clapotent de-ci de-là dans le lac de ma mélancolie. — B : Tu décris là une petite maladie agréable. Le prochain vent du nord-est te l’enlèvera ! — A : Pourquoi donc !

493. Sur son propre arbre.

A : « Nulle idée d’un penseur ne me fait autant de plaisir que les miennes propres : il est vrai que cela ne prouve rien en leur faveur, mais ce serait une folie de ma part de vouloir écarter des fruits savoureux pour moi, rien que parce que ces fruits poussent par hasard sur *mon* arbre ! — Et j’ai fait autrefois cette folie. — B : Chez d’autres, c’est l’inverse qui arrive : et cela aussi ne veut rien dire pour la valeur de leurs idées ni surtout contre la valeur de ces idées.

494. Dernier argument du brave.

« Dans ce buisson il y a des serpents. — Bien, je vais me rendre dans les buissons et les tuer. — Mais peut-être seras-tu la victime et ne seront-ils pas même la tienne ! — Qu’importe de moi ! »

495. Nos maîtres.

Pendant sa jeunesse on prend ses maîtres et ses conducteurs dans le présent et dans les cercles où le hasard nous place : nous avons la conviction irraisonnée que le présent doit posséder des maîtres qui peuvent nous servir plus qu’à tout autre, et qu’il nous faut les trouver sans les chercher. On pâtit durement plus tard pour cet enfantillage : *il faut expier ses maîtres sur soi-même*. Alors on parcourra peut-être le monde entier, présent et passé, à chercher les véritables indicateurs, — mais il sera peut-être trop tard. Et, au pis aller, nous découvrons qu’ils ont vécu lorsque nous étions jeunes — et qu’alors nous nous sommes trompés.

496. Le principe mauvais.

Platon a merveilleusement montré comment le penseur philosophique, dans toute société établie, sera forcément considéré comme le type de toute scélératesse : car, en tant que critique des mœurs, il est l'opposé de tout homme moral, et s'il n'arrive pas jusqu'à devenir le législateur de mœurs nouvelles son souvenir demeure dans la mémoire des hommes sous le nom de « principe mauvais ». Nous pouvons deviner par là quel parti la ville d'Athènes, assez libérale et novatrice, a fait, de son vivant, à la réputation de Platon : quoi d'étonnant si celui-ci, qui, comme il le disait lui-même, avait « l'instinct politique » dans le ventre — a fait trois fois une tentative de réforme en Sicile, où semblait s'organiser justement alors un État grec méditerranéen ? Dans cet État et par lui, Platon pensait faire pour les Grecs ce que Mahomet fit plus tard pour les Arabes : fixer les grands et les petits usages et surtout la vie quotidienne de chacun. La réalisation de ses idées était possible autant que le fut celle des idées de Mahomet : n'a-t-il pas été démontré que des idées bien plus incroyables encore, celles du christianisme, étaient réalisables ? — Quelques hasards en moins, quelques autres hasards en plus — et le monde aurait assisté à la platonisation du midi européen : et, en admettant que cet état de choses durât encore, il serait probable que nous adorerions aujourd'hui en Platon, le « principe bon ». Mais le succès lui fit défaut : et c'est ainsi qu'il garda la réputation d'un rêveur et d'un utopiste, — les épithètes plus dures ont disparu avec l'ancienne Athènes.

497. L’œil purificateur.

Il faudrait surtout parler de « génie » chez des hommes comme Platon, Spinoza, Gœthe, où l’esprit ne paraît attaché que d’une façon *relâchée* au caractère et au tempérament, tel un être ailé qui s’en sépare facilement et qui peut alors s’élever très haut au-dessus d’eux. Par contre, ce sont ceux qui n’arrivèrent jamais à *s’arracher* à leur tempérament, qui se parèrent avec le plus d’insistance de leur « génie », ceux qui surent donner à leur tempérament l’expression la plus spiritualisée, la plus vaste et la plus générale, une expression cosmique, même dans certaines circonstances (par exemple Schopenhauer). Ces génies ne surent pas voler au-delà d’eux-mêmes, mais ils crurent *se* trouver, *se* retrouver, quel que soit l’endroit où ils dirigeaient leur vol, — c’est là leur « grandeur », cela *peut* être de la grandeur ! — Les autres à qui ce nom s’attribue plus exactement possèdent l’œil *pur, purifiant* qui ne semble pas sortir de leur tempérament et de leur caractère, mais qui, libre de ceux-ci, et le plus souvent dans une douce contradiction avec eux, regarde le monde comme s’il était un dieu, et qui aime ce dieu. À eux aussi cet œil n’a pas été donné en une seule fois. Il y a une préparation et un apprentissage dans l’art de voir, et celui qui a une chance véritable trouve aussi à temps un maître qui lui enseigne la vision pure.

498. Ne pas exiger.

Vous ne le connaissez pas ! Il est vrai qu’il se soumet facilement et librement aux hommes et aux choses, et qu’il a des bontés pour tous deux — tout ce qu’il demande c’est qu’on le laisse tranquille — mais seulement tant que les hommes et les choses n’*exigent* pas de soumission. Toute exigence le rend fier, farouche et belliqueux.

499. Le méchant.

Il n’y a de méchant que l’homme solitaire, s’écria Diderot : et de suite Rousseau se sentit visé et en fut blessé mortellement. Ce qui prouve qu’il s’avoua que Diderot avait raison. Il est vrai que tout mauvais instinct est forcé de s’imposer, dans la société et les relations sociales, une telle contrainte, est forcé de mettre tant de masques, de se coucher soi-même si souvent dans le lit de Procuste de la vertu, que l’on pourrait très bien parler d’un martyre de l’homme méchant. Dans la solitude tout cela disparaît. Celui qui est méchant l’est le plus dans la solitude : et aussi le mieux — par conséquent, pour celui dont l’œil ne voit partout que spectacle, c’est là aussi qu’il l’est avec le plus de perfection.

500. À rebrousse-poil.

Un penseur peut se contraindre pendant des années de penser à rebrousse-poil : je veux dire de ne pas suivre les pensées qui s’offrent à lui, venant de son intérieur, mais celles à quoi semblent l’obliger un emploi, une division prescrite du temps, une façon arbitraire de s’appliquer. Mais il finit par tomber malade : car cette apparente contrainte morale détruit sa force nerveuse aussi radicalement que pourrait le faire une débauche dont il se serait fait une règle.

501 Âmes mortelles !

Par rapport à la connaissance, la plus utile conquête qui ait peut-être été faite, c'est d'avoir renoncé à la croyance en l'âme immortelle. Maintenant l'humanité a le droit d'attendre, maintenant elle n'a plus besoin de se précipiter et d'accepter des idées mal examinées, comme il lui fallait faire autrefois. Car alors le salut de la pauvre « âme immortelle » dépendait de ses convictions durant une courte existence, il lui fallait se *décider* d'aujourd'hui à demain, — la « connaissance » avait une importance épouvantable ! Nous avons reconquis le bon courage à errer, à essayer, à prendre provisoirement — tout cela a moins d'importance ! — et c'est justement pour cela que des individus et des générations entières peuvent envisager des tâches si grandioses qu'elles seraient apparues au temps jadis comme de la folie et un jeu impie avec le ciel et l'enfer. Nous avons le droit de faire des expériences avec nous-mêmes ! L'humanité tout entière en a même le droit ! Les plus grands sacrifices n'ont pas encore été portés à la connaissance, —*soupçonner* de pareilles pensées, telles qu'elles précèdent maintenant nos actes, cela aurait déjà constitué jadis un sacrilège et l'abandon de notre salut éternel.

502. Un seul mot pour trois états différents.

Chez celui-ci la passion fait éclater la bête sauvage, horrible et intolérable ; celui-là s’élève par elle à une hauteur, une largeur et une splendeur d’attitude qui font paraître mesquine son existence coutumière. Un troisième, dont toute la personne est pénétrée de noblesse, reste noble dans son impétuosité et représente, dans cet état, la *nature sauvage et belle*, se trouvant seulement un degré plus bas que la grande nature tranquille et belle qu’il représente habituellement ; mais les hommes le comprennent mieux dans la passion et ils le vénèrent davantage à cause de ces moments-là, — il se trouve alors plus près d’eux d’un pas et il leur ressemble davantage. Ils ressentent du ravissement et de l’épouvante à un pareil aspect et c’est *alors justement* qu’ils l’appellent divin.

503. Amitié.

Cette objection à la vie philosophique que par elle on devient *inutile* à ses amis ne serait jamais venue à l’esprit d’un homme moderne, elle est antique. L’antiquité a profondément et fortement vécu la notion de l’amitié, elle l’a presque emportée dans sa tombe. Ceci est l’avance qu’elle possède sur nous : nous pouvons présenter par contre l’amour idéal des sexes. Toutes les grandes choses qui ont été faites par l’humanité antique trouvaient leur force dans le fait que *l’homme* se trouvait à côté de *l’homme* et qu’aucune femme ne pouvait élever la prétention d’être pour l’homme l’objet de l’amour le plus proche et le plus haut, ou même l’objet unique, — comme l’enseigne le sentiment de la passion. Peut-être nos arbres ne poussent-ils pas si haut à cause du lierre et de la vigne qui s’y attachent.

504. Concilier !

Serait-ce donc la tâche des philosophes de concilier ce que l’*enfant* a appris avec ce que l’*homme* connaît par l’expérience ? La philosophie serait-elle la tâche des jeunes gens, puisque ceux-ci tiennent le milieu entre l’enfant et l’homme et ont des besoins moyens ? Il semblerait presque qu’il en soit ainsi si l’on considère à quels âges de la vie les philosophes ont maintenant coutume de créer leur conception : alors qu’il est trop tard pour la foi et trop tôt pour la science.

505. Les hommes pratiques.

C’est à nous autres penseurs qu’appartient le droit de fixer le bon goût de toutes choses et de le décréter au besoin. Les gens pratiques nous l’empruntent et leur dépendance à notre sujet est infiniment grande ; c’est là le spectacle le plus ridicule que l’on puisse voir, bien qu’ils veuillent ignorer cette dépendance et qu’ils aiment à nous traiter, avec fierté, de gens qui manquent de sens pratique : ils iraient même jusqu’à mépriser leur vie pratique si nous voulions la mépriser : ce à quoi une petite envie de vengeance pourrait de temps en temps nous inciter.

506. La nécessité de faire tout ce qui est bon.

Comment ! il faut considérer une œuvre de la même façon que l’on considère le temps qui l’a produite ? Mais on a plus de joie, plus d’étonnement, on s’instruit aussi davantage si on ne la considère point ainsi ! N’avez-vous pas remarqué que tant qu’une œuvre bonne et nouvelle reste couchée à l’air humide de son temps elle possède sa moindre valeur, justement parce qu’elle garde encore sur elle, à un tel point, l’odeur de la place publique, de l’opposition, des opinions récentes et de tout ce qui est périssable entre aujourd’hui et demain ? Plus tard elle dessèche, sa « vie temporelle » s’éteint, — et alors elle prend son profond éclat et son parfum et, si elle est faite en conséquence, l'œil tranquille de l’éternité.

507. Contre la tyrannie du vrai.

Quand même nous serions assez insensés pour considérer comme vraies toutes nos opinions, nous ne désirerions cependant pas qu’elles existassent seules — : je ne sais pas pourquoi il faudrait désirer la toute-puissance et la tyrannie de la vérité ; il me suffit de savoir que la vérité possède une *grande puissance*. Mais il faut qu’elle puisse *lutter*, et qu’elle ait une opposition, et que l’on puisse de temps en temps se *reposer* d’elle dans le non-vrai, — autrement elle deviendrait pour nous ennuyeuse, sans goût et sans force et elle nous rendrait également ainsi.

508. Ne pas prendre sur un ton pathétique.

Ce que nous faisons pour nous être *utiles* à nous-mêmes ne doit pas nous rapporter de louanges morales, ni de la part des autres, ni de notre part ; tout aussi peu que ce que nous faisons pour nous *réjouir* sur nous-mêmes. Se garder, dans des cas pareils, de prendre les choses sur un ton pathétique et s’abstenir soi-même de tout ce qui est pathétique, c’est *le bon ton* chez tous les hommes supérieurs : et celui qui s’y est habitué a retrouvé la naïveté.

509. Le troisième œil.

Comment ! Tu as encore besoin du théâtre ! Es-tu encore si jeune ? Deviens raisonnable et cherche la tragédie et la comédie là où on les joue mieux ! À l’endroit où cela se passe d’une façon plus intéressante et plus intéressée. Certes, il n’est pas facile d’y demeurer spectateur seulement —, mais apprends-le ! Et dans presque toutes les situations qui te paraîtront difficiles et pénibles tu trouveras une issue vers la joie et un refuge, même lorsque tu seras assailli par tes propres passions. Ouvre ton œil de théâtre, le grand troisième œil qui regarde le monde à travers les deux autres.

510. Échapper à ses vertus.

Qu’importe d’un penseur qui ne sait pas à l’occasion s’échapper de ses propres vertus ! Car il ne doit pas être « non seulement un être moral » !

511. La tentatrice.

La probité est la grande tentatrice de tous les fanatiques. Ce qui semblait s’approcher de Luther sous les traits du diable ou d’une belle femme, et ce dont il se défendit d’une manière si grossière devait bien être la probité et peut-être même, dans des cas plus rares, la vérité.

512. Courageux en face des choses.

Celui qui, conformément à sa nature, est plein d’égards et de crainte vis-à-vis des personnes, mais qui possède tout son courage en face des choses, craint les relations nouvelles et les nouvelles intimités et restreint les anciennes, pour que son incognito et son radicalisme dans la vérité se confondent.

513. Entraves et beauté.

Cherches-tu des hommes avec une *belle* culture ? Il te faudra accepter alors, comme lorsque tu cherches de belles contrées, des points de vue et des aspects restreints. — Certes, il y a aussi des hommes panoramiques, ils sont instructifs et étonnants : mais ils sont dépourvus de beauté.

514. Aux plus forts.

Esprits plus forts et orgueilleux, on ne vous demande qu’une chose : ne nous imposez pas de charge nouvelle à nous autres, mais prenez sur vous une partie de notre fardeau, vous qui êtes les plus forts ! Mais vous aimez tant à faire l’inverse : car vous voulez prendre votre vol, et c’est pourquoi nous devons ajouter votre fardeau au nôtre : c’est-à-dire que nous devons ramper !

515. Augmentation de la beauté.

Pourquoi la beauté augmente-t-elle avec la civilisation ? Parce que chez les hommes civilisés, les trois occasions à la laideur se présentent rarement et toujours plus rarement : en premier lieu les passions dans leurs explosions les plus sauvages, en deuxième lieu l’effort physique poussé à l’extrême, en troisième lieu la nécessité d’inspirer la crainte par son aspect, cette nécessité qui, sur les échelons inférieurs et mal établis de la culture, est si grande et si fréquente qu’elle fixe même les attitudes et les cérémonies, qu’elle fait de la laideur un *devoir*.

516. Ne pas faire entrer son démon dans le prochain.

Restons-en toujours pour ces temps-ci à l’opinion que la bienveillance et les bienfaits constituent l’homme bon ; mais ne manquons pas d’ajouter : « à condition qu’il commence par se servir de sa bienveillance et de ses bienfaits *à l’égard de lui-même !* » Car *autrement* — s’il fuit devant lui-même, s’il se déteste et se fait du mal — il ne sera certainement pas un homme bon. Alors il ne fera que se sauver de lui-même *dans les autres :* que les autres prennent garde à ce qu’il ne leur advienne rien de mal, malgré tout le bien qu’il semble leur vouloir ! — Mais c’est justement cela : fuir et haïr son *moi*, vivre dans et pour les autres — que l’on a appelé jusqu’à présent, avec autant de déraison que d’assurance, « *non-égoïste* », *et, par conséquent*, « *bon* » !

517. Induire à l’amour.

Il faut craindre celui qui se hait lui-même, car nous serons les victimes de sa colère et de sa vengeance. Ayons donc soin de l’induire à l’amour de lui-même !

518. Résignation.

Qu’est-ce que la résignation ? C’est la situation la plus commode d’un malade qui s’est longtemps agité dans les souffrances pour la *trouver,* que cette agitation a *fatigué* — ce qui lui a fait trouver la résignation !

519. Être dupe.

Dès que vous voulez agir, il vous faut fermer les portes du doute, — disait un homme d’action. — Et ne crains-tu pas, de cette façon, d’être *dupe ?* — répondit un contemplatif.

520. L’éternelle cérémonie funèbre.

À écouter l’histoire tout entière on pourrait croire que l’on entend une continuelle oraison funèbre : on a toujours enterré et l’on enterre encore ce que l’on a de plus cher, pensées et espoirs, on en reçoit et on en a reçu en retour de la fierté, *gloria mundi*, c’est-à-dire la pompe du discours mortuaire. C’est ainsi que tout doit s’arranger ! Et celui qui prononce l’oraison funèbre est encore le plus grand bienfaiteur public !

521. Vanité d’exception.

Celui-ci possède une haute qualité, qui sert à sa propre consolation : son regard passe avec mépris sur le reste de son être — et presque tout fait partie de ce reste ! Mais il se repose de lui-même lorsqu’il s’approche de cette façon de sanctuaire ; le chemin qui y mène lui apparaît déjà comme une montée sur des marches larges et douces : — et, cruels que vous êtes ! vous voudriez l’appeler vain à cause de cela.

522. La sagesse sans oreilles.

Entendre quotidiennement ce que l’on dit de nous, ou même chercher à découvrir ce que l’on pense de nous, — cela finit par anéantir l’homme le plus fort. C’est pour garder quotidiennement raison contre nous que les autres nous laissent vivre ! Ils ne nous toléreraient pas si nous avions raison contre eux, et moins encore si nous *voulions* avoir raison ! En un mot, faisons ce sacrifice à la bonne entente générale, n’écoutons pas lorsque l’on parle de nous, lorsque l’on nous loue ou nous blâme, lorsque l’on exprime des désirs et des espoirs à notre sujet, n’y songeons même pas !

523. Questions insidieuses.

À tout ce qu’un homme laisse devenir visible on peut demander : que veut-il cacher ? De quoi veut-il détourner le regard ? Quel préjugé veut-il évoquer ? Et encore : jusqu’où va la subtilité de cette dissimulation ? Et jusqu’à quel point commet-il une méprise ?

524. Jalousie des solitaires.

Entre les natures sociables et les natures solitaires il y a cette différence (en admettant qu’elles aient toutes deux de l’esprit !) : les premières sont satisfaites ou presque satisfaites d’une chose, quelle qu’elle soit, du moment qu’elles ont trouvé dans leur esprit une tournure heureuse et communicable à son sujet, — cela les réconcilie avec le diable lui-même ! Les solitaires, par contre, prennent à une chose un plaisir silencieux ou bien elle leur cause une silencieuse douleur, ils détestent l’exposé spirituel et brillant de leurs problèmes intérieurs, tout comme ils détestent pour leur bien-aimée, un costume trop recherchée : ils la regardent alors mélancoliquement comme s’ils la soupçonnaient de vouloir plaire à d’autres. C’est là la jalousie que tous les penseurs solitaires, que tous les rêveurs passionnés gardent vis-à-vis de l’esprit.

525. L’effet des louanges.

Les uns deviennent honteux en face de grandes louanges, les autres impertinents.

526. Ne pas vouloir servir de symbole.

Je plains les princes : il ne leur est pas permis de s’annuler de temps en temps en société, et ainsi ils n’apprennent à connaître les hommes que dans une posture fâcheuse et une constante dissimulation ; la contrainte continuelle de signifier quelque chose finit par en faire effectivement de solennelles nullités. — Et il en sera ainsi de tous ceux pour qui c’est le devoir d’être des symboles.

527. Les hommes cachés.

N’avez-vous pas encore découvert ces hommes qui arrêtent et serrent leur cœur ravi et qui préfèrent devenir muets que de perdre la honte de la mesure ? — Et ces hommes gênants et souvent si bonasses, ne les avez-vous pas trouvés non plus encore, ces hommes qui ne veulent pas être reconnus et qui effacent toujours à nouveau leur trace dans le sable, qui vont jusqu’à se tromper, eux et les autres, pour demeurer cachés !

528. Abstinence plus rare.

C’est souvent un signe d’humanité qui n’est pas sans importance que de ne pas vouloir juger quelqu’un et de se refuser à faire des réflexions à son sujet.

529. Par quoi les hommes et les peuples prennent de l’éclat.

Combien y a-t-il d’actions très *individuelles* dont on *s’abstient* seulement parce que, avant de les exécuter, on s’aperçoit qu’elles seraient mal interprétées ou bien que l’on craint qu’elles ne le soient ! — ce sont donc justement les actions qui ont une *valeur véritable*, en bien et en mal. Donc plus une époque, un peuple, estiment les individus, plus on leur accorde de droit et de prépondérance, plus les actions de cette espèce se hasarderont au grand jour — et ainsi une sorte de lueur d’honnêteté, de franchise, dans le bien et dans le mal, finit par se répandre sur des époques, sur des peuples tout entiers, en sorte que, comme il en est par exemple des Grecs, ils continuent, pareils à certaines étoiles, à projeter leurs rayons encore, pendant des milliers d’années après leur disparition.

530. Détours du penseur.

Chez certains hommes la marche de la pensée tout entière est sévère et inflexiblement audacieuse, elle va même, dans certains cas, jusqu’à être cruelle à l’égard de soi, pourtant dans le détail ces hommes sont doux et souples ; ils tournent dix fois autour d’une chose, avec une hésitation bienveillante, mais ils finissent par suivre leur chemin sévère. Ce sont des fleuves aux boucles nombreuses et avec des ermitages isolés ; il y a des endroits sur leur cours où les eaux jouent à la cachette avec elles-mêmes et se permettent en passant de courtes idylles avec des îlots, des arbres, des grottes, des chutes d’eau : puis elles continuent à suivre leur cours, passant devant des rochers et se frayant un chemin à travers les roches les plus dures.

531. Avoir un autre sentiment en face de l’art.

À partir du moment où l’on se met à vivre en ermite, dévorant et dévoré, avec la seule compagnie de ses pensées profondes et fécondes, on ne veut plus rien savoir du tout de l’art, ou bien on lui demande tout autre chose que jadis, — c’est-à-dire que l’on change son goût. Car autrefois, par le moyen de l’art, on voulait, pour un moment, pénétrer dans l’élément où l’on vit maintenant d’une façon stable ; alors on évoquait en rêve le ravissement d’une possession, maintenant on possède. Au contraire, jeter loin de soi ce que l’on tient à présent, et rêver que l’on est pauvre, enfant, mendiant et fou — cela peut maintenant nous faire plaisir à l’occasion.

532. « L’amour rend égaux ».

L’amour veut épargner à celui à qui il se voue tout sentiment d’être étranger, il est par conséquent plein de dissimulation et d’assimilation, il trompe sans cesse et il joue une égalité qui n’existe pas en réalité. Et cela se fait si instinctivement que des femmes aimantes nient cette dissimulation et cette duperie douce et continuelle et prétendent avec audace que l’amour *rend égaux* (ce qui veut dire qu’il fait un miracle !) — Ce phénomène est très simple lorsqu’une personne *se laisse aimer*, et ne juge pas nécessaire de feindre, laissant cela à l’autre personne aimante : mais il n’y a pas comédie plus embrouillée et plus inextricable que lorsque tous deux sont en pleine passion l’un pour l’autre, et que, par conséquent, chacun renonce à soi-même et se met sur le pied de l’autre, voulant partout faire comme lui : alors aucun des deux ne sait plus ce qu’il doit imiter, ce qu’il doit feindre, pour quoi il doit se donner. La belle folie de ce spectacle est trop belle pour ce monde et trop subtile pour l’œil humain.

533. Nous autres commençants !

Combien y a-t-il de choses que devine et voit un comédien lorsqu’il en voit jouer un autre ! Il s’en aperçoit, lorsque dans un geste un muscle refuse son service, il met à part ces petites choses factices qui sont exercées séparément et de sang-froid devant la glace et qui ne veulent pas se fondre avec l’ensemble ; il le sent lorsque l’acteur est surpris sur la scène par sa propre invention et que, dans sa surprise, il en gâte l’effet. — Combien différemment un peintre regarde-t-il un homme qui se meut devant lui ! Il voit surtout beaucoup plus de choses qu’il n’en existe en réalité, pour pouvoir compléter ce qui est en présence et lui faire donner son effet complet ; il essaye dans sa mémoire plusieurs éclairages du même objet, il divise l’ensemble de l’effet par une opposition qu’il ajoute. — Que n’avons-nous déjà l’œil de ce comédien et de ce peintre pour le royaume de l’âme humaine !

534. Les petites doses.

Si une transformation doit s’étendre autant que possible, dans les profondeurs, il faut administrer le remède à petite doses, mais sans interruption, sur un vaste espace de temps ! Que peut-on créer de grand en une seule fois ? Nous nous garderons donc bien d’échanger, précipitamment et avec des violences, les conditions morales auxquelles nous sommes habitués, contre une nouvelle évaluation des choses, — au contraire, nous voulons continuer à y vivre encore très longtemps, — jusqu’à ce que, probablement très tard, nous nous apercevions que l’*évaluation nouvelle* est devenue prépondérante en nous, et que les petites doses auxquelles, *à partir de maintenant, il nous faut nous habituer*, ont mis en nous une nature nouvelle. — On commence aussi à se rendre compte de ceci, que la dernière tentative d’un grand changement dans les évaluations — celles qui concernent les choses politiques — je veux dire la « grande révolution », — ne fut pas *plus* qu'un pathétique et sanglant *charlatanisme* qui, par des crises soudaines, sut inculquer à l’Europe croyante l’espoir en une guérison *soudaine* — ayant rendu par là, jusqu’à ce jour tous les malades politiques *impatients et dangereux*. —

535. La vérité a besoin de la puissance.

Par elle-même, la vérité n’est absolument pas une puissance, — quoi qu’en disent généralement les faiseurs rationalistes ! — Il faut au contraire qu’elle tire la puissance de son côté, ou qu’elle se mette du côté de la puissance, autrement elle périra toujours à nouveau ! Cela a été démontré à satiété !

536. Les poucettes.

On finit par être révolté de voir avec quelle cruauté chacun impose sans cesse aux autres, qui par hasard ne les ont pas, ses quelques vertus privées, comment il les tourmente et les torture avec ces vertus. Soyons donc humains, nous aussi, avec le « sens de la loyauté », quelle que soit notre certitude de posséder en celui-ci des poucettes pour faire souffrir jusqu’au sang tous ces égoïstes grandioses qui maintenant encore veulent imposer leur croyance au monde entier : — nous avons essayé ces poucettes sur nous-mêmes !

537. Maîtrise.

La maîtrise est atteinte lorsque l’on ne se trompe *ni n’hésite,* dans l’exécution.

538. Aliénation morale du génie.

On peut observer chez une certaine catégorie de grands esprits un spectacle pénible, parfois épouvantable : leurs moments les plus féconds, leurs vols en haut et dans le lointain ne semblent pas être conformes à l'ensemble de leur constitution, et en dépasser la force d'une façon ou d'une autre, de sorte qu'il en reste toujours une tare et qu'il en résulte à la longue une *défectuosité de la machine*, laquelle se manifeste encore chez les natures d'une si haute intellectualité, dont il est question ici, dans toutes sortes de symptômes moraux et intellectuels, beaucoup plus régulièrement que dans des états de maladies corporels. Ces côtés incompréhensibles de leur nature, ce qu'ils ont de craintif, de vaniteux, de haineux, d'envieux, de rétréci et de rétrécissant, et qui se manifeste soudain chez eux, ce qu'il y a de trop personnel et de contraint dans des natures comme celles de Rousseau et de Schopenhauer, pourrait très bien être les conséquences d'une maladie de cœur périodique : celle-ci cependant la conséquence d'une maladie des nerfs, et celle-ci enfin la conséquence de — —. Tant que le génie habite en nous, nous sommes pleins de hardiesse, nous sommes comme fous et nous nous soucions peu de la santé, de la vie et de l'honneur ; nous traversons le jour de notre vol plus libres qu'un aigle, et dans l'obscurité, nous nous sentons plus en sécurité qu'un hibou. Mais soudain le génie nous abandonne et aussitôt une crainte profonde nous envahit : nous ne nous comprenons plus nous-mêmes, nous souffrons de tout ce que nous avons vécu et de tout ce que nous n'avons pas vécu, c'est comme si nous étions sous des rochers nus avant la tempête, et nous sommes en même temps comme de pitoyables âmes d'enfant qui ont peur

d’un bruissement et d’une ombre. — Les trois quarts de ce qui se fait de mal sur la terre se fait par crainte : et cela est avant tout un phénomène physiologique ! —

539. Savez-vous aussi ce que vous voulez ?

N’avez-vous jamais été tourmentés par la crainte de ne pas être aptes du tout à reconnaître ce qui est vrai ? La crainte que votre sens est encore trop émoussé et votre subtilité visuelle encore beaucoup trop grossière ? Si vous pouviez remarquer une fois quelle volonté domine derrière votre vision ! Par exemple comme hier vous vouliez voir *plus* qu’un autre, aujourd’hui *autrement* que cet autre, ou bien comme, dès l’abord, vous aspiriez à voir quelque chose qui se trouve en conformité ou en opposition avec ce que l’on a cru remarquer jusqu’à présent ! Ô honteuses envies ! Comme vous êtes souvent à l’affût de l’effet violent, ou encore de ce qui tranquillise, — puis que vous voici fatigués ! Toujours pleins de pressentiments secrets sur la façon dont la vérité devrait être conformée pour que vous, justement vous, puissiez l’accepter ! Ou bien croyez-vous qu’aujourd’hui, parce que vous avez gelé et que vous êtes maintenant secs comme un matin clair en hiver et que rien ne vous oppresse le cœur, croyez-vous que vos yeux sont meilleurs ? Ne faut-il pas de la chaleur et de l’enthousiasme pour rendre *justice* à une chose de la pensée ? — et c’est cela *que l’on appelle voir !* Comme s’il vous était possible d’avoir avec les choses de la pensée des rapports différents de ceux que vous avez avec les hommes ! Il y a dans ces relations la même moralité, la même honorabilité, la même arrière-pensée, le même relâchement, la même crainte, — il y a là tout votre moi aimable et haïssable ! Vos affaiblissements physiques prêteront aux choses des couleurs ternes, vos fièvres en feront des monstres ! Votre matin n’éclaire-t-il pas autrement les choses que votre soir ? Ne craignez-vous pas de retrouver dans la caverne de tout ce qui est la connaissance

votre propre fantôme, filet où s’enveloppe la vérité pour se déguiser devant vous ? N’est-ce pas une comédie épouvantable où vous voulez jouer si étourdiment votre rôle ?

540. Apprendre.

Michel-Ange voyait en Raphaël l’étude, en lui-même la nature : là l’*art appris*, ici le *don naturel*. Cela cependant est une pédanterie, soit dit sans vouloir manquer de respect au grand pédant. Le talent qu’est-il d’autre, si ce n’est le nom que l’on donne à une étude *antérieure*, à une expérience, un exercice, une appropriation, une assimilation, étude qui remonte peut-être au temps de nos pères, ou plus loin encore ! Et de plus : celui qui apprend *se crée ses propres dons*, — cependant il n’est pas facile d’*apprendre* et ce n’est pas seulement affaire de bonne volonté ; il faut *pouvoir* apprendre. Chez un artiste c’est souvent l’envie qui s’y oppose, ou bien cette fierté qui, dès que s’élève le sentiment de l’étrange, se met immédiatement en état de défense, au lieu de se mettre en état réceptif. Raphaël n’avait ni cette envie ni cette fierté, tout comme Gœthe, et c’est pourquoi ils furent tous deux de *grands apprentis*, et non pas seulement les exploiteurs de ces filons qui s’étaient formés par les déplacements de couches et par la généalogie de leurs ancêtres. Raphaël disparaît à nos yeux au moment où il apprend encore, occupé qu’il était à s’assimiler ce que son grand rival appelle *sa* « nature » : il en enlevait tous les jours un morceau, ce noble voleur ; mais avant d’avoir transporté chez lui Michel-Ange tout entier, il mourut — et la dernière série de ses œuvres, *début* d’un nouveau plan d’études, est moins parfaite et moins bonne absolument, — justement parce que le grand apprenti fut troublé par la mort, dans l’accomplissement de sa tâche la plus difficile, et qu’il a emporté avec lui le dernier but justificateur vers quoi il visait.

541. Comment il faut se pétrifier.

Devenir dur, lentement, lentement, comme une pierre précieuse — et finalement demeurer là tranquillement, pour la joie de l’éternité.

542. Le philosophe et la vieillesse.

On a tort de permettre au soir de juger le jour, car trop souvent alors la fatigue se fait justicière de la force, du succès et de la bonne volonté. Et de même s'imposerait la plus grande précaution, en ce qui concerne la *vieillesse* et son jugement de la vie, vu que la vieillesse, tout comme le soir, aime à vêtir le déguisement d'une moralité nouvelle et charmante et qu'elle sait humilier le jour par les rougeurs du couchant, par le crépuscule, le calme paisible ou plein de désirs. La piété que nous apportons au vieillard, surtout lorsque ce vieillard est un vieux penseur et un vieux sage, nous rend facilement aveugles à l'égard du *vieillissement de son esprit*, et il est toujours nécessaire de mettre au jour les *symptômes* d'un tel vieillissement et d'une telle lassitude, c'est-à-dire de montrer le phénomène *physiologique* qui se cache derrière le jugement et le préjugé moral, nécessaire de ne pas être dupe de la piété et de ne pas porter préjudice à la connaissance. Car il n'est pas rare que l'illusion d'une grande rénovation morale et d'une régénération s'empare du vieillard. Basé sur ce sentiment, celui-ci émet, sur l'œuvre et le développement de sa vie, des jugements qui voudraient faire croire que ce n'est qu'à partir de maintenant qu'il est devenu clairvoyant : et pourtant l'inspiratrice de ce bien-être, et de ce jugement plein d'assurance est, non la sagesse, mais la *fatigue*. Le signe le plus dangereux de cette fatigue est certainement la *croyance au génie* qui ne s'empare généralement des grands et des demi-grands hommes de pensée qu'à cette limite de la vie : la croyance à une situation exceptionnelle et à des droits exceptionnels. Le penseur ainsi visité par le génie se croit dès lors permis de prendre les choses *à la légère* et de décréter

plus qu'il ne démontre ; mais il est probable que c'est précisément le besoin d'*allègement* qu'éprouve la fatigue de l'esprit qui est la principale source de cette croyance, il la précède dans le temps bien qu'il en paraisse autrement. On veut en outre *jouir* à ce moment des résultats de sa pensée, conformément au besoin de jouissance commun à tous les gens fatigués et à tous les vieillards. Au lieu d'examiner à nouveau ces résultats et de recommencer à les semer on a besoin de les apprêter à un goût nouveau, pour se les rendre supportables et leur enlever leur sécheresse, leur froideur et leur manque de saveur. C'est ce qui fait que le vieux penseur s'élève en apparence au-dessus de l'œuvre de sa vie, mais qu'en réalité il la gâte par l'exaltation, les douceurs, les épices, la brume poétique et les lumières mystiques qu'il y mêle. C'est ce qui finit par arriver à Platon, c'est ce qui finit aussi par arriver à ce grand et loyal Français, à qui ni les Allemands ni les Anglais de ce siècle ne peuvent opposer personne — personne qui comme lui ait saisi et terrassé la science sévère, — Auguste Comte. Un troisième symptôme de la fatigue : cette ambition qui agitait la poitrine du grand penseur lorsqu'il était jeune et qui alors ne trouvait à se satisfaire nulle part, cette ambition est devenue vieille, elle aussi ; comme quelqu'un qui n'a plus rien à perdre elle s'empare des moyens de satisfaction les plus grossiers et les plus proches, c'est-à-dire de ceux des natures actives, dominatrices, violentes, conquérantes : dès lors il veut fonder des institutions qui portent son nom au lieu de fonder des édifices d'idées. Que sont pour lui maintenant les victoires et les honneurs éthérés dans le royaume des démonstrations et des réfutations ! Que lui est une immortalité par des livres, une jubilation frissonnante dans l'âme d'un lecteur ! L'institution par contre est un temple, — c'est ce qu'il sait bien, et un temple de pierre, un temple durable, qui fait vivre son dieu avec plus de certitude que les holocaustes des âmes tendres et rares. Peut-être lui arrive-t-il aussi, vers cette époque, de trouver pour la première fois cet amour qui s'adresse plutôt à un dieu qu'à un homme, alors tout son être s'adoucit et s'amollit sous les rayons d'un pareil soleil, tel un fruit à

l’automne. Il devient aussi plus divin et plus beau, le grand vieillard — et c’est, malgré tout, l’âge et la fatigue qui lui *permettent* de mûrir de la sorte, de devenir silencieux et de se reposer dans la lumineuse adulation d’une femme. C’en est fait maintenant de son ancien désir altier de disciples véritables, désir supérieur même à son propre moi, de disciples qui seraient le véritable prolongement de sa pensée, c’est-à-dire des adversaires : ce désir avait sa source dans la force non affaiblie, dans la fierté consciente et la certitude de pouvoir devenir lui aussi, à tout moment, l’adversaire et l’ennemi irréconciliable de sa propre doctrine, — maintenant il lui faut des partisans déclarés, des camarades sans scrupules, des troupes auxiliaires, des hérauts, une suite pompeuse. Maintenant il n’est plus capable de supporter l’isolement terrible où vit tout esprit qui prend son vol en avant et avant les autres, il s’entoure dès lors d’objets de vénération, de communion, d’attendrissement et d’amour, il veut enfin jouir des mêmes privilèges que tous les hommes religieux et célébrer ce qu’il vénère dans la *communauté*, il ira même jusqu’à inventer une religion pour avoir la communauté. C’est ainsi que vit le sage vieillard, et il finit par tomber imperceptiblement dans un voisinage si affligeant des excès cléricaux et poétiques que l’on ose à peine se souvenir de sa jeunesse sage et sévère, de sa rigide moralité cérébrale d’alors, de sa crainte véritablement virile des idées extravagantes et des divagations. Lorsqu’il se comparait autrefois avec d’autres penseurs plus anciens, c’était pour mesurer sérieusement sa faiblesse avec leur force et pour devenir plus froid et plus libre à l’égard de lui-même : maintenant il ne se livre plus à cette comparaison que pour s’enivrer de sa propre folie. Autrefois il songeait avec confiance aux penseurs à venir, il se voyait même disparaître avec une extrême joie dans leur lumière plus pleine : maintenant il est tourmenté par l’idée de ne pas pouvoir être le dernier penseur, il songe au moyen d’imposer aux hommes, avec l’héritage qu’il leur laisse, une restriction de la pensée souveraine, il craint et il calomnie la fierté et la soif de liberté des esprits individuels ; — après lui, personne ne doit

plus laisser gouverner librement son intellect ; il veut lui-même demeurer à jamais la digue où déferlent sans cesse les flots de la pensée, — ce sont là ses désirs souvent secrets et parfois avoués ! Le fait brutal qui apparaît derrière de pareils désirs, c'est qu'il s'est *arrêté* lui-même devant sa doctrine, c'est qu'avec elle il s'est dressé une borne, un « jusqu'ici et pas plus loin ». En se *canonisant* lui-même il s'est dressé son propre certificat de décès : à partir de ce moment son esprit n'a plus le droit de se développer, le temps est passé pour lui, l'aiguille s'arrête. Lorsqu'un grand penseur veut faire de lui-même une institution, liant l'humanité de l'avenir, on peut admettre avec certitude qu'il est allé au-delà du sommet de sa force, qu'il est très fatigué et tout près de son déclin.

543. Ne pas faire de la passion un argument pour la vérité !

Ô fanatiques d'un bon naturel, fanatiques nobles même, je vous connais ! Vous voulez garder raison devant nous, mais aussi, et avant tout, devant vous-mêmes ! — et une mauvaise conscience subtile et irritable vous pousse souvent justement contre votre fanatisme ! Comme vous êtes alors pleins d'esprit pour duper et pour endormir cette conscience ! Combien vous haïssez les gens honnêtes, simples et propres ! comme vous évitez leurs yeux innocents. Cette *certitude contraire* dont *ils* sont les représentants et dont vous entendez, en vous-mêmes, la voix qui doute de votre croyance, — comme vous cherchez à la rendre suspecte, sous le nom de mauvaise conscience, de maladie du temps, de négligence dans les soins de votre propre santé ! Vous allez jusqu'à la haine de la critique, de la science, de la raison ! Il vous faut falsifier l'histoire pour qu'elle témoigne en votre faveur, il vous faut nier des vertus pour qu'elles ne mettent pas dans l'ombre les vertus de vos idoles et de votre idéal ! Des images coloriées là où il faudrait les raisons de la raison ! L'ardeur et la puissance de l'expression ! Du brouillard argenté ! Des nuits ambrosiaques ! Vous vous entendez à illuminer et à obscurcir, à obscurcir avec de la *lumière !* Et, en vérité, si votre passion se met en fureur il vient un moment où vous vous dites : maintenant je me suis *conquis* la bonne conscience, maintenant je suis magnanime, courageux, désintéressé, grandiose, maintenant je suis honnête ! Combien vous êtes avides de ces moments où votre passion vous confère un droit plein et absolu devant vous-mêmes, vous donne en quelque sorte l'innocence, de ces

moments où, dans la lutte, l'ivresse, le courage, l'espoir, vous êtes en dehors de vous-mêmes et au-dessus de tous les doutes, où vous décrétez : « celui qui, comme nous, n'est pas en dehors de lui-même, ne peut pas savoir du tout ce qu'est la vérité, où est la vérité ! » Combien vous êtes avides de trouver des hommes de votre croyance qui sont dans cet état — c'est celui de la *dépravation de l'intellect* — et d'attiser votre feu à leur incendie ! Malheur à votre martyre ! Malheur à votre victoire du mensonge sanctifié ! Faut-il que vous vous fassiez *tant* de mal à vous-mêmes ? — *Faut-il ?*

544. Comment on fait maintenant de la philosophie.

Je remarque que nos jeunes gens, nos artistes et nos femmes qui veulent philosopher demandent maintenant à la philosophie de lui donner le contraire de ce qu'en recevaient les Grecs ! Celui qui n'entend pas la jubilation continuelle qui traverse chaque propos et chaque réplique d'un dialogue de Platon, la jubilation à cause de l'invention nouvelle de la pensée raisonnable, que comprendra-t-il à Platon, quoi à la philosophie ancienne ? En ce temps-là les âmes s'emplissaient d'allégresse, lorsqu'on se livrait au jeu sévère et sobre des idées, des généralisations, des réfutations — avec cette allégresse qu'ont peut-être connue aussi ces grands, et sévères, et sobres contrepointistes de la musique. En ce temps-là en Grèce on avait encore sur la langue cet autre goût plus ancien et autrefois tout-puissant : et à côté de ce goût, le goût nouveau apparaissait avec tant de charme que l'on se mettait à chanter et à balbutier, comme si l'on était en ivresse d'amour, à chanter la dialectique, « l'art divin ». Le goût ancien, c'était la pensée sous l'empire des mœurs, pour laquelle n'existaient que des jugements fixes, des faits déterminés et point d'autres raisons que celles de l'autorité : en sorte que penser ce n'était que *répéter*, et que toute jouissance du discours et du dialogue ne pouvait reposer que dans la *forme*. (Partout où le fond est considéré comme éternel et vrai, dans sa généralité, il n'y a qu'une seule grande magie : celle de la forme qui change, c'est-à-dire de la mode. Chez les poètes eux aussi, depuis l'époque d'Homère et plus tard chez les plastiques, les Grecs ne goûtaient pas l'originalité, mais l'opposé de celle-ci.) Ce fut

Socrate qui découvrit la magie contraire, celle de la cause et de l’effet, de la raison et de la conséquence : et nous autres hommes modernes, nous sommes tellement habitués à la nécessité de la logique et élevés dans l’idée de cette nécessité, qu’elle se présente à nous comme le goût normal et que, comme tel, il faut qu’elle répugne aux gens ardents et présomptueux. Ce qui se différencie du goût normal les ravit ! leur ambition plus subtile s’efforce de croire que leur âme est exceptionnelle, qu’ils ne sont point des êtres dialectiques et raisonnables, mais… par exemple des « êtres intuitifs » doués d’un « sens intérieur » ou d’une « contemplation intellectuelle ». Mais, avant tout, ils veulent être des « natures artistiques », avec un génie dans la tête et un démon dans le corps, et possédant par conséquent aussi des droits exceptionnels pour ce monde et pour l’autre, et surtout le privilège divin d’être incompréhensibles. — Et *cela* se met à faire de la philosophie ! Je crains qu’ils ne s’aperçoivent un jour qu’ils se sont trompés, — ce qu’ils veulent, c’est une religion !

545. Mais nous ne vous croyons pas !

Vous aimeriez bien vous donner pour connaisseurs d’hommes, mais vous ne vous échapperez pas ! Ne devons-nous pas remarquer que vous vous représentez comme plus expérimentés, plus profonds, plus perspicaces que vous ne l’êtes ? Tout aussi bien que nous sentons que, chez ce peintre, il y a de la présomption rien que dans la façon dont il manie le pinceau : tout aussi bien que nous entendons chez ce musicien, à la façon dont il introduit son thème, qu’il voudrait le donner pour supérieur à ce qu’il est. Avez-vous vécu de l’*histoire* au fond de vous-mêmes, des commotions et des secousses, de longues et de vastes tristesses, les coups de foudre de la joie ? Avez-vous été insensés avec de grands et de petits fous ? Avez-vous vraiment porté l’illusion et la douleur des hommes bons ? Et aussi la douleur et cette façon de bonheur des hommes mauvais ? Alors parlez-moi de morale, autrement, non !

546. Esclave et idéaliste.

L’homme d’Épictète ne serait certes pas du goût de ceux qui aspirent maintenant à l’idéal. La tension continuelle de son être, le regard infatigable tourné à l’intérieur, ce que son œil a de fermé, de prudent, de réservé lorsqu’il lui arrive de se tourner vers le monde extérieur ; et encore ses silences et ses paroles courtes : tout cela ce sont des signes de la bravoure la plus sévère, — que serait-ce pour nos idéalistes qui sont avant tout avides d’*expansion !* Avec tout cela il n’est point fanatique, il déteste la mise en vue et la vantardise de nos idéalistes : son orgueil, quelque grand qu’il soit, ne veut cependant pas déranger les autres : il admet un certain rapprochement bienveillant et ne voudrait gâter la bonne humeur de personne, — il sait même sourire ! Il y a beaucoup d’humanité antique dans cet idéal ! Mais ce qu’il y a de plus beau c’est que la crainte de Dieu lui manque totalement, qu’il croit sévèrement à la raison, qu’il n’exhorte pas à la pénitence. Épictète était un esclave : son homme idéal est sans caste et il est possible dans toutes les situations sociales, mais il faudra le chercher avant tout dans les masses profondes et basses, où il sera l’homme silencieux qui se suffit à lui-même, au milieu d’un asservissement général, qui est sans cesse en état de défense pour se garer contre l’extérieur et se maintenir dans la plus haute bravoure. Il se distingue du *chrétien* surtout en cela que celui-ci vit dans l’espoir d’« inexprimables félicités », qu’il se laisse faire des présents, qu’il attend et accepte ce qu’il y a de meilleur de la grâce et de l’amour divins : tandis qu’Épictète n’espère point et ne se laisse pas offrir ce qu’il a de meilleur, — il le possède déjà, il le tient bravement entre les mains et le défendrait contre le monde entier s’il voulait le lui prendre. Le

christianisme était fait pour une autre espèce d’esclaves antiques, pour ceux qui sont faibles de volonté et de raison, donc pour la grande masse des esclaves.

547. Les tyrans de l’esprit.

La marche de la science n’est plus contrecarrée maintenant, comme ce fut trop longtemps le cas, par le fait fortuit que l’homme atteint un âge de soixante-dix ans environ. Autrefois on voulait arriver au bout de la connaissance pendant cet espace de temps, et l’on estimait les méthodes de la connaissance d’après ce désir universel. Les petites questions et expériences spéciales étaient considérées comme méprisables, on voulait choisir le chemin le plus court, on croyait que, puisque tout dans ce bas monde paraissait être organisé *en vue de l’homme*, la perceptibilité des choses, elle aussi, était préparée à une mesure humaine du temps. Tout résoudre d’un seul coup, en un seul mot, — c’était là le désir secret : on se représentait le problème sous couleur du nœud gordien ou de l’œuf de Colomb ; on était persuadé qu’il était possible, sur le domaine de la connaissance, d’arriver au but, à la façon d’Alexandre et de Colomb, et d’élucider toutes les questions avec une seule réponse. « Il y a une énigme à résoudre » : c’est ainsi que la vie se présentait aux yeux du philosophe ; il fallait en premier lieu trouver l’énigme et condenser le problème du monde dans la formule la plus simple. L’ambition sans limites et la joie d’être le « déchiffreur du monde » remplissaient les rêves du penseur ; rien ne lui semblait valoir la peine en ce monde si ce n’était de trouver le moyen de tout mener à bonne fin *pour lui*. Ainsi la philosophie était une espèce de lutte suprême pour la tyrannie de l’esprit. Personne ne doutait que celle-ci ne soit réservée à quelqu’un de très heureux, de subtil, d’ingénieux, de brave et de puissant — à un seul ! — Et il y en a eu plusieurs, en dernier lieu encore Schopenhauer, qui ont cru qu’ils étaient ce seul et unique. —

De cela il résulte que, somme toute, la science est jusqu'à présent demeurée en arrière par suite de l'*étroitesse morale* de ses disciples, et qu'il faut s'y livrer dorénavant avec une idée directrice plus haute et plus *généreuse*. « Qu'importe de moi ! » — Voilà ce qui se trouve écrit sur la porte des penseurs futurs.

548. La victoire sur la force.

Si l’on considère tout ce qui a été vénéré jusqu’à présent sous le nom d'« esprit surhumain », de « génie », on arrive à la triste conclusion que, dans son ensemble, l’intellectualité humaine a dû être quelque chose de très bas et de très pauvre : tant il fallut peu d’esprit pour se sentir considérablement supérieur à elle ! Qu’est-ce que la gloire facile du « génie » ? Son trône est si vite atteint ! son adoration est devenue un usage ! On adore toujours la *force* à genoux — selon la vieille habitude des esclaves — et pourtant, lorsqu’il faut déterminer le degré de *vénérabilité*, le degré de *raison dans la force* est seul déterminant : il faut évaluer en quelle mesure la force a été surmontée par quelque chose de supérieur, à quoi elle obéit dès lors comme instrument et comme moyen ! Mais pour de pareilles évaluations il y a encore trop peu d’yeux, on va même jusqu’à considérer comme un blasphème l’évaluation du génie. Ce qui fait que ce qu’il y a de plus beau se passe peut-être toujours dans l’obscurité et, à peine né, s’effondre dans la nuit éternelle — je veux dire le spectacle de cette force qu’un génie emploie, *non à des œuvres*, mais au développement de *soi-même, en tant qu’œuvre*, c’est-à-dire à la domination de soi, à la purification de son imagination, à l’ordonnance et au choix dans les inspirations et dans les tâches qui surviennent. Le grand homme reste toujours invisible, comme une étoile lointaine, dans ce qu’il a de plus grand, qui exige l’admiration : sa *victoire sur la force* demeure sans témoins et par conséquent aussi sans être glorifiée et chantée. La hiérarchie dans la grandeur de l’humanité passée n’est pas encore déterminée.

549. La fuite devant soi-même.

Ces hommes des luttes intellectuelles qui sont impatients à l’égard d’eux-mêmes et assombris, comme Byron ou Alfred de Musset, et qui, dans tout ce qu’ils font, ressemblent à des chevaux qui s’emportent, ces hommes qui dans leur propre œuvre ne trouvent qu’une courte joie et une ardeur qui fait presque éclater les veines, et ensuite la froide stérilité et le désenchantement : — comment ces hommes supporteraient-ils de s’approfondir *sur eux-mêmes ?* Ils ont soif de s’anéantir dans un « *en dehors de soi* » ; si, avec une pareille soif, on est chrétien, on visera à s’anéantir en Dieu, à s’identifier avec lui ; si l’on est Shakespeare on se contentera de s’anéantir dans les images de la vie passionnée ; si l’on est Byron on aura soif d’*actions* parce que celles-ci nous détournent de nous-mêmes plus encore que les pensées, les sentiments et les œuvres. Le besoin d’action serait-il donc au fond le besoin de fuite devant soi-même ? — ainsi demanderait Pascal. Et, en effet, les représentants les plus nobles du besoin d’action prouveraient cette assertion : il suffirait de considérer, avec la science et l’expérience d’un aliéniste, bien entendu — que les quatre hommes qui, dans tous les temps, furent les plus assoiffés d’action ont été des épileptiques (j’ai nommé Alexandre, César, Mahomet et Napoléon) : tout comme Byron lui aussi a été affligé de ce mal.

550. Connaissance et beauté.

Si les hommes réservent toujours leur vénération et leur sentiment de joie pour les œuvres de l’imagination et de l’idée, il ne faut pas s’étonner si, devant l’opposé de l’imagination et de l’idée, ils éprouvent de la froideur et du déplaisir. Le ravissement qui se manifeste au moindre pas en avant, sûr et définitif, que l’on fait dans la connaissance, au point où en est actuellement la science, est fréquent et presque universel. Mais, provisoirement, ceux-là ne l’admettent pas qui se sont habitués à n’être transportés qu’en quittant la réalité, en faisant un bond dans les profondeurs de l’apparence. Ceux-ci croient que la réalité est laide : ils ne songent pas que la connaissance de la réalité même la plus laide est belle cependant, et que celui qui connaît souvent et beaucoup finit par être très éloigné de trouver laid l’ensemble de la réalité qui lui a procuré tant de bonheur. Il y a-t-il donc quelque chose qui est « beau en soi » ? Le bonheur de ceux qui connaissent augmente la beauté du monde et ensoleille tout ce qui est ; la connaissance non seulement enveloppe les choses de sa beauté, elle introduit aussi sa beauté, d’une façon durable, dans les choses ; — que l’humanité de l’avenir rende témoignage de cette affirmation ! En attendant, souvenons-nous d’une vieille expérience : deux hommes aussi foncièrement différents que Platon et Aristote s’entendirent sur ce qui constitue le bonheur suprême, non seulement pour eux et pour les hommes, mais le bonheur en soi-même, pour les dieux des dernières béatitudes : ils le trouvèrent dans la *connaissance*, dans l’activité d’une *raison* exercée à trouver et à inventer (et *nullement* dans l’« intuition », comme firent les théologiens et les demi-théologiens allemands, *nullement* dans

la vision, comme firent les mystiques, et de même *nullement* dans le travail, comme firent tous les praticiens). Descartes et Spinoza portent le même jugement : combien ils ont dû tous *jouir* de la connaissance ! Et quel danger il y avait pour leur loyauté de devenir ainsi des panégyristes des choses !

551. Des vertus de l’avenir.

D’où vient-il donc que plus le monde est devenu intelligible plus a diminué toute espèce de solennité ? Était-ce parce que la crainte fut si souvent l’élément fondamental de cette vénération qui s’emparait de nous devant tout ce qui nous paraissait inconnu, mystérieux, et qui nous faisait nous prosterner et demander grâce devant l’incompréhensible ? Et le monde, par le fait que nous sommes devenus moins craintifs, n’aurait-il pas perdu de son charme pour nous ? En même temps que notre disposition à la crainte, notre propre dignité, notre solennité, notre *caractère redoutable* ne seraient-ils pas devenus moindres ? Peut-être estimons-nous moins le monde et nous-mêmes depuis que nous avons à son sujet et au nôtre des pensées plus courageuses ? Peut-être viendra-t-il un moment, dans l’avenir, où ce courage du penseur aura tellement grandi qu’il aura le suprême orgueil de se sentir au-dessus des hommes et des choses, — où le sage, étant le plus courageux, sera celui qui se verra lui-même et l’existence tout entière le plus profondément à ses pieds ? — Cette catégorie du courage qui n’est pas éloignée d’une excessive générosité, a *manqué* jusqu’à présent à l’humanité. Ah ! les poètes, que ne veulent-ils redevenir ce qu’ils furent peut-être autrefois : des visionnaires qui nous disent *quelque chose* de ce qui est *possible*. Maintenant qu’on leur retire des mains et qu’il faut de plus en plus leur retirer des mains ce qui est réel et ce qui est du passé, — car l’époque de l’innocent faux-monnayage est close ! — ils devraient nous dire quelque chose de ce qui touche *les vertus à venir !* ou les vertus qui ne seront jamais sur la terre, bien qu’elles puissent être quelque part dans le monde, — les constellations empourprées et les grandes voies lactées du

beau ! Où êtes-vous, astronomes de l’idéal ?

552. L’égoïsme idéaliste.

Il y a-t-il un état plus sacré que celui de la grossesse ? Faire tout ce que l’on fait avec la conviction intime que, d’une façon ou d’une autre, cela profitera à ce qui est en nous en état de devenir ! que cela *augmentera* la valeur secrète, à quoi nous pensons avec ravissement du mystère que nous portons en nous. C’est alors que l’on évite bien des choses sans être forcé de se contraindre durement ! On étouffe une parole violente, on donne la main conciliante d’une façon : l’enfant doit naître de ce qu’il y a de meilleur et de plus doux. Nous nous épouvantons de notre violence et de notre brusquerie, comme si elles versaient, au cher inconnu, une goutte de malheur dans le gobelet de sa vie ! Tout est voilé, rempli de pressentiments, on ne sait pas comment cela se passe, on attend et on cherche à être *prêt*. Pendant ce temps, un sentiment pur et purifiant de profonde irresponsabilité domine en nous, un sentiment pareil à celui du spectateur devant le rideau baissé. — *Cela* grandit, *cela* vient au jour, *nous* n’avons rien entre les mains pour déterminer sa valeur ou l’heure de sa venue. Nous en sommes entièrement réduits aux influences indirectes bienfaisantes et défensives. « Il y a là quelque chose qui grandit, quelque chose de plus grand que nous » — Tel est notre plus secret espoir : nous préparons tout en vue de sa naissance et de sa prospérité : non seulement tout ce qui est utile, mais encore le superflu, les réconfortants et les couronnes de notre âme. — Il faut vivre avec *ce feu sacré !* On peut vivre ainsi ! Et soit que nous soyons dans l’attente d’une pensée ou d’une action, — en face de tout accomplissement essentiel nous ne pouvons nous comporter autrement que devant une grossesse, et nous devrions chasser à tous les vents les prétentieux discours qui

parlent de « vouloir » et de « création » ! C’est le véritable *égoïsme idéaliste* de toujours avoir soin, de veiller et de tenir l’âme en repos, pour que notre fécondité *aboutisse avec succès*. Ainsi nous veillons et nous prenons soin, d’une façon indirecte, pour le *bien de tous* et l’état d’esprit où nous vivons, cet état d’esprit altier et doux est une huile qui se répand au loin autour de nous, même sur les âmes inquiètes. — Mais les femmes enceintes sont *bizarres !* Soyons donc comme elles bizarres et ne faisons pas nos reproches aux autres de devoir l’être aussi ! Et même quand ce phénomène devient grave et dangereux : dans notre vénération devant tout ce qui est en état de devenir ne demeurons pas en reste sur la justice terrestre qui ne permet pas à un juge ou à un bourreau de toucher une femme enceinte.

553. Avec des détours.

Où veut aboutir toute cette philosophie avec tous ses détours ? Fait-elle plus que de transposer en quelque sorte, en raison, un instinct constant et fort qui demande un soleil bienfaisant, une atmosphère lumineuse et agitée, des plantes méridionales, l'air de la mer, une nourriture hâtive de viande, d'œufs et de fruits, de l'eau chaude pour les boissons, les promenades silencieuses pendant des journées entières, une conversation peu fréquente, peu de lectures faites avec précaution, une habitation solitaire, des habitudes de propreté, simples et presque militaires, en un mot toutes choses qui sont le plus à mon goût personnel, qui sont les plus salutaires justement pour moi ? Une philosophie qui est au fond l'instinct d'un régime personnel ? Un instinct qui cherche mon atmosphère, mon attitude, ma température, la santé qu'il me faut, par le détour de mon cerveau ? Il y a beaucoup d'autres sublimités de la philosophie et aussi beaucoup de sublimités plus hautes. Elles ne sont pas toutes plus sombres et plus exigeantes que la mienne, — peut-être ne sont-elles aussi toutes que les détours intellectuels vers de pareils instincts personnels ? — Tandis que je réfléchis à cela, je regarde d'un œil nouveau le vol mystérieux et solitaire d'un papillon, là-haut, près de la falaise du lac, où croissent tant de bonnes plantes : il vole çà et là sans se soucier de ce que sa vie ne durera plus qu'un jour et que la nuit sera trop froide pour sa fragilité ailée. Pour lui aussi il serait possible de trouver une philosophie, bien qu'il me semble difficile que ce soit la mienne.

554. Un pas en avant.

Lorsque l’on vante le *progrès* on ne fait que vanter le mouvement et ceux qui ne nous font pas demeurer à la même place, — dans certains cas, on fait déjà beaucoup en faisant cela, en particulier lorsque l’on vit parmi les Égyptiens. Dans l’Europe mobile, cependant, où le mouvement (comme on dit) « va de soi » — hélas ! si du moins nous y entendions quelque chose ! — je loue le *pas en avant* et ceux qui marchent en avant, c’est-à-dire ceux qui se laissent sans cesse eux-mêmes en arrière, et qui ne songent pas du tout à regarder si quelqu’un d’autre peut les suivre. « Partout où je m’arrête, je me trouve seul : pourquoi m’arrêterai-je ! Le désert est grand ! » — tel est le sentiment de ces hommes qui vont de l’avant.

555. Les plus médiocres suffisent.

Il faut éviter les événements lorsque l’on sait que les plus *médiocres* laissent sur nous une empreinte assez forte — et à ceux-là nous ne pouvons point échapper. — Le penseur doit avoir en lui un canon approximatif de toutes les choses qu’il *veut* encore *vivre*.

556. Les quatre vertus.

Loyal envers nous-mêmes et ce qui est encore notre ami ; *brave* en face de l’ennemi ; *généreux* pour le vaincu ; *poli* — toujours : c’est ainsi que nous veulent les quatre vertus cardinales.

557. Au-devant de l’ennemi.

Comme la mauvaise musique et les mauvaises raisons sonnent bien lorsque l’on marche au-devant de l’ennemi !

558. Il ne faut pas non plus cacher ses vertus !

J’aime les hommes qui sont comme l’eau transparente et qui, pour parler avec Pope, « laissent voir les impuretés qui gisent au fond de leur flot ». Même pour eux il y a encore une vanité, il est vrai qu’elle est d’espèce rare et sublime : quelques-uns d’entre eux veulent que l’on ne voie que les impuretés et que l’on ne tienne point compte de la transparence de l’eau qui rend cette vue possible. Bouddha lui-même a imaginé la vanité de ce petit nombre dans la formule : « Laissez voir vos péchés devant le monde et cachez vos vertus ! » C’est là donner au monde un vilain spectacle, — c’est un péché contre le goût.

559. « Rien de trop ! »

Combien souvent on conseille à l’individu de se fixer un but qu’il ne peut pas atteindre et qui est au-dessus de ses forces, pour qu’il atteigne du moins ce que peuvent rendre ses forces *sous la plus haute pression*. Mais cela est-il vraiment si désirable ? Les meilleurs hommes qui vivent selon ce principe et les meilleurs actes ne prennent-ils pas quelque chose d’exagéré et de contourné, justement parce qu’il y a en eux trop de tension ? Un sombre voile d’*insuccès* ne s’étend-il pas sur le monde par le fait que l’on voit toujours des athlètes en lutte, des gestes énormes et nulle part un vainqueur couronné et joyeux de sa victoire ?

560. Ce qui nous est ouvert.

On peut agir avec ses instincts comme un jardinier et, ce que peu de gens savent, cultiver les germes de la colère, de la pitié, de la subtilité, de la vanité, de façon à les rendre aussi féconds et productifs qu’un beau fruit d’espalier ; on peut s’y prendre en usant du bon ou du mauvais goût d’un jardinier, et en quelque sorte à la façon française, ou anglaise, ou hollandaise, ou chinoise ; on peut aussi laisser faire la nature et veiller seulement çà et là à un peu de netteté et de propreté ; on peut enfin, sans aucune science et sans raison directrice, laisser croître les plantes avec leurs avantages et leurs obstacles naturels et les abandonner à la lutte qu’elles se livrent entre elles, — on peut même vouloir prendre plaisir à un tel chaos, et rechercher justement ce plaisir malgré l’ennui qu’on en a. Tout cela nous est ouvert : mais combien y en a-t-il donc qui savent que cela nous est ouvert ? Presque tous les hommes ne *croient*-ils pas en eux-mêmes, comme à des faits accomplis, *arrivés à leur maturité ?* De grands philosophes n’ont-ils pas mis leur sceau sur ce préjugé, avec leur doctrine de l’immuabilité du caractère ?

561. Éclairer son bonheur.

Les peintres ne peuvent atteindre par aucun moyen le ton profond et lumineux du ciel, tel qu'il existe dans la nature. Par conséquent ils sont forcés de prendre toutes les couleurs, dont ils ont besoin pour leur paysage, de quelques nuances plus basses que ne les montre la nature. C'est ainsi qu'ils réussissent à atteindre par les artifices de leur art une ressemblance dans l'éclat et une harmonie des tons qui correspondent à la nature. De même il faut que les poètes et les philosophes pour qui l'éclat lumineux du bonheur est inaccessible, sachent se tirer d'affaire. En donnant à toutes les choses un coloris de quelque ton plus sombres que celui qui leur est particulier, la lumière à quoi ils s'entendent fait un effet presque ensoleillé et ressemble à la lumière du plein bonheur. — Le pessimiste, qui donne à toutes choses les couleurs les plus noires et les plus sombres, ne se sert que de flammes et d'éclairs, de gloires célestes et de tout ce qui possède une force lumineuse très vive et qui rend les yeux hésitants ; chez lui la clarté n'est là que pour augmenter l'épouvante et pour faire soupçonner dans les choses plus de terreur qu'il n'y en a en réalité.

562. Les sédentaires et les hommes libres.

Ce n’est que dans les enfers que l’on nous montre quelque chose du fond sombre qu’il y a derrière cette béatitude d’aventuriers qui enveloppe Ulysse et ses semblables, comme d’une éternelle luminosité, — de ce fond que l’on ne peut plus oublier alors : la mère d’Ulysse est morte de chagrin et du désir de son enfant ! L’un est poussé de lieu en lieu, et c’est là ce qui brise le cœur de l’autre, de l’être tendre et sédentaire ! L’affliction brise le cœur de ceux qui voient celui qu’ils aiment le plus, abandonner les idées et la foi du passé, — tout cela appartient à la tragédie que *créent* les esprits libres — cette tragédie dont ceux-ci ont quelquefois *connaissance !* Alors il leur arrivera d’être forcés de descendre parmi les morts pour leur enlever leur chagrin et pour tranquilliser leur tendresse.

563. L’illusion de l’ordre moral.

Il n’y a pas de nécessité éternelle qui exige que toute faute soit expiée et payée, — croire à cette nécessité, c’était là une terrible illusion, à peine utile : — de même que c’est une illusion de croire que tout ce qui est considéré comme une faute en est une en réalité. Ce ne sont pas *les choses* qui ont tellement troublé les hommes, mais les opinions que l’on se fait *des choses qui n’existent pas*.

564. À côté de l’expérience !

Les grands esprits eux-mêmes n’ont qu’une expérience large de cinq doigts, — immédiatement après cesse la réflexion et leur vide indéfini, leur bêtise commence.

565. La gravité alliée à l’ignorance.

Partout où nous comprenons nous devenons aimables, heureux, inventifs, et partout où nous avons appris suffisamment, où nous nous sommes *fait* des yeux et des oreilles, notre esprit montre plus de souplesse et de grâce. Mais nous comprenons peu de choses et sommes pauvrement informés, en sorte qu’il arrive rarement que nous embrassions une chose et qu’en même temps nous nous rendions dignes d’amour : raides et insensibles, plutôt, nous traversons la ville, la nature et l’histoire et nous nous enorgueillissons de cette attitude et de cette froideur, comme si elles étaient l’effet de la supériorité. Notre ignorance et notre médiocre soif de savoir s’entendent même très bien à prendre le masque de la dignité et du caractère.

566. Vivre à bon compte.

La façon de vivre la meilleure marche et la plus insouciante est celle du penseur : car, pour dire tout de suite ce qui importe, c’est lui qui a le plus besoin des choses que les autres méprisent et abandonnent. — Il se réjouit du reste facilement et ne connaît pas les coûteux accès au plaisir ; son travail n’est pas dur, mais, en quelque sorte, méridional ; ses jours et ses nuits ne sont pas gâtés par le remords ; il se meut, mange, boit et dort selon la mesure qui convient à son esprit, pour que celui-ci devienne de plus en plus tranquille, fort et clair : il se réjouit de son corps et n’a pas de raison pour le craindre ; il n’a pas besoin de société, si ce n’est de temps en temps, pour embrasser ensuite sa solitude avec d’autant plus de tendresse ; les morts le dédommagent des vivants et il trouve même à remplacer ses amis, en évoquant parmi les morts les meilleurs qui aient jamais vécu. — Que l’on se demande une fois si ce ne sont pas les désirs et les habitudes contraires qui rendent la vie des hommes coûteuse, et par conséquent pénible et souvent insupportable. — Dans un autre sens pourtant la vie du penseur est la plus coûteuse, — rien n’est trop bon pour lui ; et être privé de ce qu’il y a *de meilleur*, ce serait pour le penseur une privation *insupportable*.

567. En campagne.

« Il nous faut prendre les choses plus joyeusement qu’elles ne le méritent ; surtout parce que nous les avons prises au sérieux plus longtemps qu’elles ne le méritent. » — Ainsi parlent les braves soldats de la connaissance.

568. Poète et oiseau.

L’oiseau Phénix montra au poète un rouleau embrasé qui se carbonisait : « Ne t’effraye pas, dit-il, c’est ton œuvre ! Elle n’a pas l’esprit de l’époque et moins encore l’esprit de ceux qui vont contre l’époque : par conséquent, il faut qu’elle soit brûlée. Mais c’est là un bon signe : il y a maintes espèces d’aurores. »

569. Aux solitaires.

Si nous ne ménageons pas l’honneur des autres personnes, autant dans nos soliloques qu’en public, nous sommes des hommes malhonnêtes.

570. Pertes.

Certaines pertes communiquent à l’âme une sublimité qui la fait s’abstenir de toute plainte et marcher en silence, comme de hauts cyprès noirs.

571. Pharmacie militaire de l’âme.

Quel est le médicament le plus efficace ? — La victoire.

572. La vie doit nous tranquilliser.

Si, comme le penseur, on vit habituellement dans le grand courant des idées et des sentiments et que même nos rêves de la nuit suivent ce courant, on demande à la vie le calme et le silence, — tandis que d’autres veulent justement se reposer de la vie, quand ils s’abandonnent à la méditation.

573. Changer de peau.

Le serpent périt lorsqu’il ne peut pas changer de peau. De même les esprits que l’on empêche de changer leurs opinions cessent d’être des esprits.

574. Ne pas oublier !

Plus nous nous élevons, plus nous paraissons petits aux regards de ceux qui ne savent pas voler.

575. Nous autres aéronautes de l’esprit.

Tous ces oiseaux hardis qui s’envolent vers des espaces lointains, toujours plus lointains, — il viendra certainement un moment où ils ne pourront aller plus loin, où ils se percheront sur un mât ou sur quelque aride récif — bien heureux encore de trouver ce misérable asile ! Mais qui aurait le droit de conclure qu’il n’y a plus devant eux une voie libre et sans fin et qu’ils ont volé si loin qu’on *peut* voler ? Pourtant, tous nos grands initiateurs et tous nos précurseurs ont fini par s’arrêter, et quand la fatigue s’arrête elle ne prend pas les attitudes les plus nobles et les plus gracieuses : il en sera ainsi de toi et de moi ! Mais qu’importe de toi et de moi ! *D’autres oiseaux voleront plus loin !* Cette pensée, cette foi qui nous anime, prend son essor, elle rivalise avec eux, elle vole toujours plus loin, plus haut, elle s’élance tout droit dans l’air, au-dessus de notre tête et de l’impuissance de notre tête, et du haut du ciel elle voit dans les lointains de l’espace, elle voit des troupes d’oiseaux bien plus puissants que nous qui s’élanceront dans la direction où nous nous élancions, où tout n’est encore que mer, mer, et encore mer ! — Où voulons-nous donc aller ? Voulons-nous franchir la mer ? Où nous entraîne cette passion puissante, qui prime pour nous toute autre passion ? Pourquoi ce vol éperdu dans cette direction, vers le point où jusqu’à présent tous les soleils *déclinèrent* et *s’éteignirent ?* Dira-t-on peut-être un jour de nous que, nous aussi, gouvernant toujours vers l’ouest, nous espérions atteindre une Inde inconnue, — mais que c’était notre destinée d’échouer devant l’infini ? Ou bien, mes frères, ou bien ? —

Notes

Les premières ébauches d'*Aurore* furent commencées au printemps de l'année 1880 à Venise. M. Peter Gast, le fidèle ami du philosophe, notait alors — de la mi-mars à fin juin — des pensées dictées par Nietzsche ou recueillies dans ses conversations. Ce cahier de notes fut intitulé « *L'Ombra di Venezia* » et servit de base au volume. D'autres ébauches furent poursuivies à Marienbad (juillet, août) et à Stresa, sur le lac Majeur (octobre, novembre). En décembre 1880 et janvier 1881, à Gênes, Nietzsche put enfin rédiger le volume dans ses lignes générales sur un cahier qui prit le titre « *Le Soc de la charrue* ». Puis une série d'aphorismes terminée le 12 février y fut encore ajoutée.

Imprimé chez B. G. Teubner, à Leipzig, le volume parut en juillet 1881, chez E. Schmeitzner, à Chemnitz, sous le titre de « *L'Aurore. Réflexions sur les préjugés moraux* ». Lorsque l'éditeur Fritzsch, de Leipzig, devint dépositaire des œuvres de Nietzsche, *Aurore* fut augmenté de sa préface actuelle, écrite à Ruta, près Gênes, en octobre 1886.

La présente traduction a été faite sur le quatrième volume des *Œuvres complètes*, publié en 1894 par le *Nietzsche-Archiv*, chez C. G. Naumann, à Leipzig.

À propos d'*Aurore*, Nietzsche écrivit en automne 1888, dans *Ecce Homo*, ces pages autobiographiques : « L'hiver suivant, mon premier hiver de Gênes, cette espèce d'adoucissement et de spiritualisation, qui est presque la conséquence d'une extrême pauvreté de sang et de muscles, donna naissance à *Aurore*. La complète clarté, la disposition sereine, je dirai même l'exubérance de l'esprit que reflète cet ouvrage, s'accorde chez moi, non seulement avec la plus profonde faiblesse physiologique, mais encore avec un excès de souffrance…

« Avec ce livre commence ma campagne contre la *morale*. Non que l'on y sente le moins du monde l'odeur de la poudre ; — on lui trouvera de tout autres senteurs, bien plus agréables,

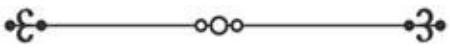
pour peu que l'on ait quelque délicatesse de flair. Pas de fracas d'artillerie, pas même de feu de tirailleurs : — si l'effet de ce livre est négatif, ses procédés ne le sont en aucune façon, et de ces procédés l'effet se dégage comme un résultat logique, mais non avec la logique brutale d'un coup de canon. On sort de la lecture de ce livre avec une défiance ombrageuse à l'endroit de tout ce qu'on honorait et même adorait jusqu'à présent sous le nom de morale ; et pourtant on ne trouve dans tout le livre ni une négation, ni une attaque, ni une méchanceté ; — bien au contraire, il s'étend au soleil, lisse et heureux, telle une bête marine qui prend un bain de soleil parmi les récifs. Aussi bien étais-je moi-même cette bête marine : presque chaque phrase de ce livre a été pensée et comme capturée dans les mille recoins de ce chaos de rochers près de Gênes, où je vivais tout seul, en une familière intimité avec la mer. Maintenant encore, si par aventure je reprends contact avec ce livre, chaque phrase presque est pour moi comme un bout de fil à l'aide duquel je ramène des profondeurs quelque merveille incomparable ; sur sa peau courent partout des frissons délicats de souvenir. L'art qui distingue ce livre n'est point à dédaigner ; il sait surprendre les choses qui passent légèrement et sans bruit, des instants que je compare à de divins lézards, et les fixer un instant, — non pas avec la cruauté de ce jeune dieu grec qui embrochait simplement les pauvres petits lézards, — mais pourtant à l'aide d'une pointe acérée — la plume… « Il y a tant d'aurores qui n'ont pas encore lui », cette inscription hindoue se dresse au seuil de ce livre. Où l'auteur cherche-t-il cette aube nouvelle, cette rougeur délicate, invisible encore, qui annonce un jour nouveau, — oh ! toute une série, tout un monde de jours nouveaux ? Dans une *transmutation de toutes les valeurs*, par quoi l'homme s'affranchira de toutes les valeurs morales reconnues jusqu'alors, dira « oui » et osera croire à tout ce qui, jusqu'à présent, fut interdit, méprisé, maudit. Ce livre, tout d'*affirmation*, épand sa lumière, son amour, sa tendresse, sur toutes sortes de choses mauvaises, et il leur restitue leur « âme », la bonne conscience, leur droit souverain, supérieur à

l’existence. La morale n’est pas attaquée, elle ne compte plus… Ce livre se termine par un : « Ou bien ! », — c’est le seul livre au monde qui finisse par : « Ou bien ! »… »

Henri Albert.

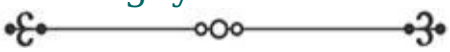
FIN
De
AURORE – RÉFLEXIONS SUR LES PRÉJUGÉS MORAUX

Nietzsche : Œuvres complètes



LE GAI SAVOIR

«La gaya scienza »



F. NIETZSCHE

Traduction : H. ALBERT

Retour à la liste des oeuvres

Pour toutes remarques ou suggestions :
editions@arvensa.com
Ou rendez-vous sur :
www.arvensa.com

Nietzsche a commencé de rédiger *Gai Savoir* en 1881. La rédaction définitive date de 1882. La première édition date de septembre de la même année. Cf la note détaillée d’Henri Albert en fin de volume.

L'ouvrage de référence de cette édition numérique est l'édition de la Société du Mercure de France, Paris 1887. La traduction est d'Henri Albert.

Les notes de l'éditeur sont indiquées par la mention N. D. E., celles du traducteur par la mention N. D. T.

Société philologique[13]. Nietzsche est debout, au second rang, le troisième à partir de la gauche.

J’habite ma propre demeure,
Jamais je n’ai imité personne,
Et je me ris de tous les maîtres
Qui ne se moquent pas d’eux-mêmes.

Écrit au-dessus de ma porte

Table des matières

Avant-propos
- 1.
- 2.
- 3.
- 4.

Plaisanterie, ruse et vengeance
- l. Invitation
- 2. Mon bonheur
- 3. Intrépidité
- 4. Colloque
- 5. Aux vertueux
- 6. Sagesse du monde
- 7. Vademecum — Vademecum
- 8. Lors du troisième changement de peau
- 9. Mes roses
- 10. Le dédaigneux
- 11. Le proverbe parle
- 12. À un ami de la lumière
- 13. Pour les danseurs
- 14. Le brave
- 15. Rouille
- 16. Vers les hauteurs
- 17. Sentence de l'homme fort
- 18. Âmes étroites
- 19. Le séducteur involontaire
- 20. À considérer
- 21. Contre la vanité
- 22. Homme et femme
- 23. Interprétation
- 24. Médicament pour le pessimiste
- 25. Prière
- 26. Ma dureté
- 27. Le voyageur
- 28. Consolation pour les débutants

29. Égoïsme des étoiles
30. Le prochain
31. Le saint masqué
32. L'assujetti
33. Le solitaire
34. Seneca et hoc genus omne
35. Glace
36. Écrit pour la jeunesse
37. Attention
38. L'homme pieux parle
39. En été
40. Sans envie
41. Héraclitisme
42. Principe des trop subtils
43. Conseil
44. À fond
45. Pour toujours
46. Jugements des hommes fatigués
47. Descente
48. Contre les lois
49. Le sage parle
50. Avoir perdu la tête
51. Pieux souhait
52. Écrire avec le pied
53. « Humain, trop humain », un livre
54. À mon lecteur
55. Le peintre réaliste
56. Vanité de poète
57. Le goût qui choisit
58. Le nez crochu
59. La plume gribouille
60. Hommes supérieurs
61. Le sceptique parle
62. Ecce homo
63. Morale d'étoile
Livre premier
1. La doctrine du but de la vie.

2. La conscience intellectuelle.
3. Noble et vulgaire.
4. Ce qui conserve l’espèce.
5. Devoirs absolus.
6. Dignité perdue.
7. Pour les hommes actifs.
8. Vertus inconscientes.
9. Nos éruptions.
10. Une espèce d’atavisme.
11. La conscience.
12. Du but de la science.
13. Pour la doctrine du sentiment de puissance.
14. Tout ce que l’on appelle amour.
15. À distance.
16. Sur le passage.
17. Motiver sa pauvreté.
18. Fierté antique.
19. Le mal.
20. Dignité de la folie.
21. À ceux qui enseignent le désintéressement.
22. L’ordre du jour pour le roi. [17]
23. Les symptômes de la corruption.
24. Différents mécontentements.
25. Ne pas être prédestiné à la connaissance.
26. Que signifie vivre.
27. Le renonciateur.
28. Nuire avec ce que l’on a de meilleur.
29. Ceux qui ajoutent un mensonge.
30. Comédie des hommes célèbres.
31. Commerce et noblesse.
32. Disciples que l’on ne souhaitait point.
33. Au dehors des salles de cours.
34. Historia abscondita.
35. Hérésie et sorcellerie.
36. Dernières paroles.
37. De trois erreurs.
38. Les explosifs.

39. Goût changé.
40. De l’absence des formes nobles.
41. Contre le remords.
42. Travail et ennui.
43. Ce que révèlent les lois.
44. Les motifs que l’on croit.
45. Épicure.
46. Notre étonnement.
47. De la répression des passions.
48. Connaissance de la misère.
49. La générosité et ce qui lui ressemble.
50. L’argument de l’isolement.
51. Véracité.
52. Ce que les autres savent de nous.
53. Où le bien commence.
54. La conscience de l’apparence.
55. La dernière noblesse de sentiment.
56. Le désir de souffrance.
Livre deuxième
57. Pour les réalistes.
58. Comme créateurs seulement.
59. Nous autres artistes.
60. Les femmes et leurs effets à distance.
61. À l’honneur de l’amitié.
62. Amour.
63. La femme dans la musique.
64. Femmes sceptiques.
65. Don de soi-même.
66. La force des faibles.
67. Simuler sa propre nature.
68. Volonté et soumission.
69. Faculté de vengeance.
70. Les dominatrices des maîtres.
71. De la chasteté féminine.
72. Les mères.
73. Cruauté sacrée.
74. Sans succès.

75. Le troisième sexe.
76. Le plus grand danger.
77. L’animal avec la bonne conscience.
78. Ce pour quoi nous devons être reconnaissants.
79. Attrait de l’imperfection. —
80. Art et nature.
81. Goût grec.
82. L’« esprit »[19] n’est pas grec.
83. Traductions.
84. De l’origine de la poésie.
85. Le bien et le beau.
86. Au théâtre.
87. De la vanité des artistes.
88. Prendre la vérité au sérieux.
89. Maintenant et autrefois.
90. Les lumières et les ombres.
91. Précaution.
92. Prose et poésie.
93. Mais toi, pourquoi écris-tu donc ?
94. Croissance après la mort.
95. Chamfort.
96. Deux orateurs.
97. De la loquacité des écrivains.
98. À la gloire de Shakespeare.
99. Les disciples de Schopenhauer.
100. Apprendre à rendre hommage.
101. Voltaire.
102. Un mot pour les philologues.
103. De la musique allemande.
104. De l’intonation de la langue allemande.
105. Les Allemands en tant qu’artistes.
106. La musique qui intercède.
107. Notre dernière reconnaissance envers l’art.
Livre troisième
108. Luttes nouvelles.
109. Gardons-nous.
110. Origine de la connaissance.

111. Origine du logique.
112. Cause et effet.
113. Pour la science des poisons.
114. Limites du domaine moral.
115. Les quatre erreurs.
116. Instinct de troupeau.
117. Remords de troupeau.
118. Bienveillance.
119. Pas d’altruisme.
120. Santé de l’âme.
121. La vie n’est pas un argument.
122. Le scepticisme moral dans le christianisme.
123. La connaissance est plus qu’un moyen.
124. Dans l’horizon de l’infini.
125. L’insensé.
126. Explications mystiques.
127. Effet de la plus ancienne religiosité.
128. Valeur de la prière.
129. Les conditions de Dieu.
130. Une résolution dangereuse.
131. Le christianisme et le suicide.
132. Contre le christianisme.
133. Principe.
134. Les pessimistes comme victimes.
135. Origine du péché.
136. Le peuple élu.
137. Pour parler en images.
138. L’erreur du Christ.
139. Couleur des passions.
140. Trop juif.
141. Trop oriental.
142. Fumigations.
143. La plus grande utilité du polythéisme.
144. Guerres de religion.
145. Danger des végétariens.
146. Espoirs allemands.
147. Question et réponse.

148. Où naissent les réformes.
149. Insuccès des réformes.
150. Pour la critique des saints.
151. De l’origine des religions.
152. Le plus grand changement.
153. Homo poeta.
154. La vie plus ou moins dangereuse.
155. Ce qui nous manque.
156. Le plus influent.
157. Mentiri.
158. Qualité gênante.
159. Chaque vertu a son temps.
160. Dans les rapports avec les vertus.
161. Aux amoureux du temps.
162. Égoïsme.
163. Après une grande victoire.
164. Ceux qui cherchent le repos.
165. Bonheur du renoncement.
166. Toujours en notre société.
167. Misanthropie et amour.
168. À propos d’un malade.
169. Ennemis sincères.
170. Avec la foule.
171. Gloire.
172. Le gâte-sauce.
173. Être profond et sembler profond.
174. À l’écart.
175. De l’éloquence.
176. Compassion.
177. Pour le « système d’éducation ».
178. Pour l’émancipation morale.
179. Nos pensées.
180. Le bon temps des esprits libres.
181. Suivre et précéder.
182. Dans la solitude.
183. La musique du meilleur avenir.
184. Justice.

185. Pauvre.
186. Mauvaise conscience.
187. Ce qu’il y a d’offensant dans le débit.
188. Travail.
189. Le penseur.
190. Contre les louangeurs.
191. Contre certains défenseurs.
192. Les êtres charitables.
193. Malice de Kant.
194. « À cœur ouvert ».
195. À mourir de rire.
196. Les bornes de notre faculté d’entendre.
197. Attention !
198. Dépit de la fierté.
199. Libéralité.
200. Rire.
201. Approbation.
202. Un dissipateur.
203. Hic niger est.
204. Les mendiants et la politesse.
205. Besoin.
206. Pendant la pluie.
207. L’envieux.
208. Grand homme.
209. Une façon de demander les raisons.
210. Mesure dans l’activité.
211. Ennemis secrets.
212. Ne pas se laisser tromper.
213. Le chemin du bonheur.
214. La foi qui sauve.
215. Idéal et matière.
216. Danger dans la voix.
217. Cause et effet.
218. Mes antipodes.
219. But du châtiment.
220. Sacrifice.
221. Ménagements.

222. Poète et menteur.
223. Vicariat des sens.
224. Critique des animaux.
225. Le naturel.
226. Les méfiants et le style.
227. Fausse conclusion.
228. Contre les médiateurs.
229. Entêtement et fidélité.
230. Manque de discrétion.
231. Les êtres « profonds ».
232. Rêver.
233. Le point de vue le plus dangereux.
234. Paroles consolatrices d’un musicien.
235. Esprit et caractère.
236. Pour remuer la foule.
237. L’homme poli. « Il est si poli ! »
238. Sans envie.
239. Sans joie.
240. Au bord de la mer.
241. L’œuvre et l’artiste.
242. Suum cuique.
243. Origine du bon et du mauvais.
244. Pensées et paroles.
245. Louanges dans le choix.
246. Mathématique.
247. Habitude.
248. Livres.
249. Le soupir de celui qui cherche la connaissance.
250. Culpabilité.
251. Souffrance méconnue.
252. Plutôt devoir.
253. Toujours chez soi.
254. Contre l’embarras.
255. Imitateurs.
256. À fleur de peau.
257. Par expérience.
258. Les négateurs du hasard.

259. Entendu au paradis.
260. Une fois un.
261. Originalité.
262. Sub specie æterni.
263. Sans vanité.
264. Ce que nous faisons.
265. Dernier scepticisme.
266. Où la cruauté est nécessaire.
267. Avec un but élevé.
268. Qu’est-ce qui rend héroïque ?
269. En quoi as-tu foi ?
270. Que dit ta conscience ?
271. Où sont tes plus grands dangers ?
272. Qu’aimes-tu chez les autres ?
273. Qui appelles-tu mauvais ?
274. Que considères-tu comme ce qu’il y a de plus humain ?
275. Quel est le sceau de la liberté réalisée ?
Livre quatrième
Saint Janvier
276. Pour la nouvelle année.
277. Providence personnelle.
278. La pensée de la mort.
279. Amitié d’étoiles.
280. Architecture pour ceux qui cherchent la connaissance.
281. Savoir trouver la fin.
282. L’allure.
283. Les hommes qui préparent.
284. La foi en soi-même.
285. Excelsior !
286. Digression.
287. Joie de l’aveuglement.
288. État d’âme élevé.
289. Sur les vaisseaux !
290. Une seule chose est nécessaire.
291. Gênes.
292. Aux prédicateurs de la morale.

293. Notre atmosphère.
294. Contre les calomniateurs de la nature.
295. Courtes habitudes.
296. La réputation fixe.
297. Savoir contredire.
298. Soupir.
299. Ce qu’il faut apprendre des artistes.
300. Prélude de la science.
301. Illusion des contemplatifs.
302. Danger des plus heureux.
303. Deux hommes heureux.
304. En agissant nous omettons.
305. L’empire sur soi-même.
306. Stoïcien et épicurien.
307. En faveur de la critique.
308. L’histoire de chaque jour.
309. De la septième solitude.
310. Volonté et vague.
311. Lumière brisée.
312. Mon chien.
313. Pas de tableau de martyr.
314. Nouveaux animaux domestiques.
315. De la dernière heure.
316. Hommes prophétiques.
317. Regard en arrière.
318. Sagesse dans la douleur.
319. Interprètes des événements de notre vie.
320. En se revoyant.
321. Nouvelle précaution.
322. Symbole.
323. Bonheur dans la destinée.
324. In media vita.
325. Ce qui fait partie de la grandeur.
326. Les médecins de l’âme et la souffrance.
327. Prendre au sérieux.
328. Nuire à la bêtise.
329. Loisirs et oisiveté.

330. Approbation.
331. Plutôt sourd qu’assourdi.
332. La mauvaise heure.
333. Qu’est-ce que c’est que connaître ?
334. Il faut apprendre à aimer.
335. Vive la physique !
336. Avarice de la nature.
337. L’« humanité » de l’avenir.
338. La volonté de vie et les compatissants.
339. Vita femina.
340. Socrate mourant.
341. Le poids formidable.
342. Incipit tragœdia.
Livre cinquième
Nous qui sommes sans crainte
343. Notre sérénité.
344. De quelle manière, nous aussi, nous sommes encore pieux.
345. La morale en tant que problème.
346. Notre point d’interrogation.
347. Les croyants et leur besoin de croyance.
348. De l’origine du savant.
349. Encore l’origine des savants.
350. À l’honneur des homines religiosi.
351. À l’honneur des natures de prêtres.
352. De quelle manière l’on peut à peine se passer de morale.
353. De l’origine des religions.
354. Du « génie de l’espèce ».
355. L’origine de notre notion de la « connaissance ».
356. De quelle manière l’Europe deviendra de plus en plus artistique.
357. Sur le vieux problème : « qu’est-ce qui est allemand ? »
358. Le soulèvement des paysans dans le domaine de l’esprit.
359. La vengeance sur l’esprit et autres arrière-plans de la

morale.
360. Deux espèces de causes que l’on confond.
361. Le problème du comédien.
362. Notre foi en une virilisation de l’Europe.
363. Comment chacun des deux sexes a ses préjugés sur l’amour.
364. L’ermite parle.
365. L’ermite parle encore une fois.
366. En regard d’un livre savant.
367. Quelle est la première distinction à faire pour les œuvres d’art.
368. Le cynique parle.
369. Notre juxtaposition.
370. Qu’est-ce que le Romantisme ?
371. Nous qui sommes incompréhensibles.
372. Pourquoi nous ne sommes pas des idéalistes.
373. La « science » en tant que préjugé.
374. Notre nouvel « infini ».
375. Pourquoi nous semblons être des épicuriens.
376. Le ralentissement dans notre temps.
377. Nous autres sans-patrie.
378. « Et nous redevenons clairs ».
379. Interruption du fou.
380. « Le voyageur » parle.
381. La question de la compréhension.
382. La grande santé.
383. Épilogue.
Appendice
Chant du prince « Vogelfrei »
Notes

Avant-propos

1.

Ce livre aurait peut-être besoin d'autre chose que d'un avant-propos, car en fin de compte un doute continuerait à subsister malgré tout, savoir si l'on pourrait rendre sensible par des préfaces, à quelqu'un qui n'a pas vécu quelque chose d'analogue, ce qu'il y a d'*aventure* personnelle dans ce livre. Il semble être écrit dans le langage d'un vent de dégel : on y trouve de la pétulance, de l'inquiétude, des contradictions et un temps d'avril, ce qui fait songer sans cesse au voisinage de l'hiver, tout autant qu'à la *victoire* sur l'hiver, à la victoire qui arrive, qui doit arriver, qui est peut-être déjà arrivée… La reconnaissance rayonne sans cesse, comme si la chose la plus inattendue s'était réalisée, c'est la reconnaissance d'un convalescent, — car cette chose inattendue, ce fut la guérison. « Gai Savoir » : qu'est-ce sinon les saturnales d'un esprit qui a résisté patiemment à une terrible et longue pression — patiemment, sévèrement, froidement, sans se soumettre, mais sans espoir, — et qui maintenant, tout à coup, est assailli par l'espoir, par l'espoir de guérison, par *l'ivresse* de la guérison ? Quoi d'étonnant si beaucoup de choses déraisonnables et folles sont amenées au jour, beaucoup de tendresse malicieuse gaspillée pour des problèmes hérissés d'aiguillons qui n'ont pas l'air de vouloir être caressés et attirés. C'est que ce livre tout entier n'est que fête après les privations et les faiblesses, il est la jubilation des forces renaissantes, la nouvelle foi en demain et en après-demain, le sentiment soudain et le pressentiment de l'avenir, des aventures prochaines et des mers nouvellement ouvertes, des buts permis de nouveau et auxquels il est de nouveau permis de croire. Et combien de choses avais-je derrière moi !… Cette espèce de désert d'épuisement,

d’incrédulité, de congélation en pleine jeunesse, cette sénilité qui s’était introduite dans la vie, alors que je n’avais qu’en faire, cette tyrannie de la douleur, surpassée encore par la tyrannie de la fierté qui rejette les *conséquences* de la douleur — et c’est se consoler que de savoir accepter des conséquences, — cet isolement radical pour se garer contre un mépris des hommes, un mépris devenu clairvoyant jusqu’à la maladie, cette restriction par principe à tout ce que la connaissance a d’amer, d’âpre, de blessant, une restriction que prescrivait le *dégoût* né peu à peu d’une imprudente diète et d’une gâterie intellectuelles — on appelle cela du romantisme, — hélas ! qui donc pourrait sentir tout cela avec moi ! Mais celui qui le pourrait compterait certainement en ma faveur plus qu’un peu de folie, d’impétuosité et de « Gai Savoir », — il me compterait par exemple la poignée de chansons qui cette fois accompagneront le volume — des chansons où un poète se moque des poètes d’une façon difficilement pardonnable. Hélas ! ce n’est pas seulement sur les poètes et leurs « beaux sentiments lyriques » que ce ressuscité doit déverser sa méchanceté : qui sait de quelle sorte est la victime qu’il se cherche, quel monstre de sujet parodique le charmera dans peu de temps ? « *Incipit tragœdia* » — est-il dit à la fin de ce livre d’une simplicité inquiétante : que l’on soit sur ses gardes ! Quelque chose d’essentiellement malicieux et méchant se prépare : *incipit parodia*, cela ne laisse aucun doute…

2.

— Mais laissons là M. Nietzsche : que nous importe que M. Nietzsche ait recouvré la santé ?… Un psychologue connaît peu de questions aussi attrayantes que celles du rapport de la santé avec la philosophie, et pour le cas où il tomberait lui-même malade, il apporterait à sa maladie toute sa curiosité scientifique. Car, en admettant que l'on soit une personne, on a nécessairement aussi la philosophie de sa personne : mais il existe là une différence sensible. Chez l'une ce sont les défauts qui font les raisonnements philosophiques, chez l'autre les richesses et les forces. Le premier a *besoin* de sa philosophie, soit comme soutien, tranquillisation, médicament, soit comme moyen de salut et d'édification, soit encore pour arriver à l'oubli de soi ; chez le second la philosophie n'est qu'un bel objet de luxe, dans le meilleur cas la volupté d'une reconnaissance triomphante qui finit par éprouver le besoin de s'inscrire en majuscules cosmiques dans le ciel des idées. Mais dans l'autre cas, plus habituel, lorsque la détresse se met à philosopher, comme chez tous les penseurs malades — et peut-être les penseurs malades dominent-ils dans l'histoire de la philosophie : — qu'adviendra-t-il de la pensée elle-même lorsqu'elle sera mise sous la *pression* de la maladie ? C'est là la question qui regarde le psychologue : et dans ce cas l'expérience est possible. Tout comme le voyageur qui se propose de s'éveiller à une heure déterminée, et qui s'abandonne alors tranquillement au sommeil : nous autres philosophes, en admettant que nous tombions malades, nous nous résignons, pour un temps, corps et âme, à la maladie — nous fermons en quelque sorte les yeux devant nous-mêmes. Et comme le voyageur sait que quelque chose ne dort *pas*, que

quelque chose compte les heures et ne manquera pas de le réveiller, de même, nous aussi, nous savons que le moment décisif nous trouvera éveillés, — qu'alors quelque chose sortira de son repaire et surprendra l'esprit *en flagrant délit*, je veux dire en train de faiblir, ou bien de rétrograder, de se résigner, ou de s'endurcir, ou bien encore de s'épaissir, ou quelles que soient les maladies de l'esprit qui, pendant les jours de santé, ont contre elles la *fierté* de l'esprit (car ce dicton demeure vrai : « l'esprit fier, le paon, le cheval sont les trois animaux les plus fiers de la terre » —). Après une pareille interrogation de soi, une pareille tentation, on apprend à jeter un regard plus subtil vers tout ce qui a été jusqu'à présent philosophie ; on devine mieux qu'auparavant quels sont les détours involontaires, les rues détournées, les reposoirs, les places *ensoleillées* de l'idée où les penseurs souffrants, précisément parce qu'ils souffrent, sont conduits et transportés ; on sait maintenant où le *corps* malade et ses besoins poussent et attirent l'esprit — vers le soleil, le silence, la douceur, la patience, le remède, le cordial, sous quelque forme que ce soit. Toute philosophie qui place la paix plus haut que la guerre, toute éthique avec une conception négative de l'idée de bonheur, toute métaphysique et physique qui connaît un final, un état définitif d'une espèce quelconque, toute aspiration, surtout esthétique ou religieuse, à un à-côté, un au-delà, un en-dehors, un au-dessus autorisent à s'informer si ce ne fut pas la maladie qui a inspiré le philosophe. L'inconscient déguisement des besoins physiologiques sous le manteau de l'objectif, de l'idéal, de l'idée pure va si loin que l'on pourrait s'en effrayer, — et je me suis assez souvent demandé si, d'une façon générale, la philosophie n'a pas été jusqu'à présent surtout une interprétation du corps, et *un malentendu du corps*. Derrière les plus hautes évaluations qui guidèrent jusqu'à présent l'histoire de la pensée se cachent des malentendus de conformation physique, soit d'individus, soit de castes, soit de races tout entières. On peut considérer toujours en première ligne toutes ces audacieuses folies de la métaphysique, surtout pour ce qui en est de la réponse à la question de la *valeur* de la

vie, comme des symptômes de constitutions physiques déterminées ; et si de telles affirmations ou de telles négations de la vie n'ont, dans leur ensemble, pas la moindre importance au point de vue scientifique, elles n'en donnent pas moins à l'historien et au psychologue de précieux indices, étant des symptômes du corps, de sa réussite ou de sa non-réussite, de sa plénitude, de sa puissance, de sa souveraineté dans l'histoire, ou bien alors de ses arrêts, de ses fatigues, de ses appauvrissements, de son pressentiment de la fin, de sa volonté de la fin. J'attends toujours encore qu'un *médecin* philosophe, au sens exceptionnel du mot, — un de ceux qui poursuivent le problème de la santé générale du peuple, de l'époque, de la race, de l'humanité — ait une fois le courage de pousser à sa conséquence extrême ce que je ne fais que soupçonner et de hasarder cette idée : « Chez tous les philosophes, il ne s'est, jusqu'à présent, nullement agi de « vérité », mais d'autre chose, disons de santé, d'avenir, de croissance, de puissance, de vie… »

3.

— On devine que je ne voudrais pas prendre congé avec ingratitude de cette époque de malaise profond, dont l'avantage persiste pour moi aujourd'hui encore : tout comme j'ai très bien conscience des avantages que me procure, en général, ma santé chancelante, sur tous les gens à l'esprit trapu. Un philosophe qui a parcouru le chemin à travers plusieurs santés, et qui le parcourt encore, a aussi traversé tout autant de philosophies : car il ne *peut* faire autrement que de transposer chaque fois son état dans la forme lointaine plus spirituelle, — cet art de la transfiguration c'est précisément la philosophie. Nous ne sommes pas libres, nous autres philosophes, de séparer le corps de l'âme, comme fait le peuple, et nous sommes moins libres encore de séparer l'âme de l'esprit. Nous ne sommes pas des grenouilles pensantes, nous ne sommes pas des appareils objectifs et enregistreurs avec des entrailles en réfrigération, — il faut sans cesse que nous enfantions nos pensées dans la douleur et que, maternellement, nous leur donnions ce que nous avons en nous de sang, de cœur, d'ardeur, de joie, de passion, de tourment, de conscience, de fatalité. La vie consiste, pour nous, à transformer sans cesse tout ce que nous sommes, en clarté et en flamme, et aussi tout ce qui nous touche. Nous ne *pouvons* faire autrement. Et pour ce qui en est de la maladie, ne serions-nous pas tentés de demander si, d'une façon générale, nous pouvons nous en passer ? La grande douleur seule est la dernière libératrice de l'esprit, c'est elle qui enseigne le *grand soupçon*, qui fait de chaque U un X, un X vrai et véritable, c'est-à-dire l'avant-dernière lettre avant la dernière… Ce n'est que la grande douleur, cette longue et lente douleur qui prend son

temps, où nous nous consumons en quelque sorte comme brûlés au bois vert, cette douleur nous contraint, nous autres philosophes, à descendre dans nos dernières profondeurs et à nous débarrasser de tout bien-être, de toute demi-teinte, de toute douceur, de tout moyen-terme, où nous avions peut-être mis précédemment notre humanité. Je doute fort qu'une pareille douleur rende « meilleur » ; — mais je sais qu'elle nous rend *plus profonds*. Soit donc que nous apprenions à lui opposer notre fierté, notre moquerie, notre force de volonté et que nous fassions comme le peau rouge qui, quoique horriblement torturé, s'indemnise de son bourreau par la méchanceté de sa langue, soit que nous nous retirions, devant la douleur, dans le néant oriental — on l'appelle Nirvana, — dans la résignation muette, rigide et sourde, dans l'oubli et l'effacement de soi : toujours on revient comme un autre homme de ces dangereux exercices dans la domination de soi, avec quelques points d'interrogation en plus, avant tout avec la *volonté* d'interroger dorénavant plus qu'il n'a été interrogé jusqu'à présent, avec plus de profondeur, de sévérité, de dureté, de méchanceté et de silence. C'en est fait de la confiance en la vie : la vie elle-même est devenue un *problème*. — Mais que l'on ne s'imagine pas que tout ceci vous a nécessairement rendu misanthrope ! L'amour de la vie est même possible encore, — si ce n'est que l'on aime autrement. Notre amour est comme l'amour pour une femme sur qui nous avons des soupçons… Cependant le charme de tout ce qui est problématique, la joie causée par l'X sont trop grands, chez ces hommes plus spiritualisés et plus intellectuels, pour que ce plaisir ne passe pas toujours de nouveau comme une flamme claire sur toutes les misères de ce qui est problématique, sur tous les dangers de l'incertitude, même sur la jalousie de l'amoureux. Nous connaissons un bonheur nouveau…

4.

Que je n’oublie pas, pour finir, de dire l’essentiel : on revient *régénéré* de pareils abîmes, de pareilles maladies graves, et aussi de la maladie du grave soupçon, on revient comme si l’on avait changé de peau, plus chatouilleux, plus méchant, avec un goût plus subtil pour la joie, avec une langue plus tendre pour toutes les choses bonnes, avec l’esprit plus gai, avec une seconde innocence, plus dangereuse, dans la joie ; on revient plus enfantin et, en même temps, cent fois plus raffiné qu’on ne le fut jamais auparavant. Ah ! combien la jouissance vous répugne maintenant, la jouissance grossière, sourde et grise comme l’entendent généralement les jouisseurs, nos gens « cultivés », nos riches et nos dirigeants ! Avec quelle malice nous écoutons maintenant le grand tintamarre de foire par lequel l'« homme instruit » des grandes villes se laisse imposer des jouissances spirituelles, par l’art, le livre et la musique, aidés de boissons spiritueuses ! Combien aujourd’hui le cri de passion du théâtre nous fait mal à l’oreille, combien est devenu étranger à notre goût tout ce désordre romantique, ce gâchis des sens qu’aime la populace cultivée, sans oublier ses aspirations au sublime, à l’élevé, au tortillé ! Non, s’il faut un art à nous autres convalescents, ce sera un art bien *différent* — un art malicieux, léger fluide, divinement artificiel, un art qui jaillit comme une flamme claire dans un ciel sans nuages ! Avant tout : un art pour les artistes, pour les artistes uniquement. Nous savons mieux à présent ce qui pour *cela* est nécessaire, en première ligne la sérénité, toute espèce de sérénité, mes amis ! aussi en tant qu’artistes : — je pourrais le démontrer. Il y a des choses que nous savons maintenant trop bien, nous, les initiés : il nous faut dès lors apprendre à bien

oublier, à bien *ignorer*, en tant qu'artistes ! Et pour ce qui en est de notre avenir, on aura de la peine à nous retrouver sur les traces de ces jeunes Égyptiens qui la nuit rendent les temples peu sûrs, qui embrassent les statues et veulent absolument dévoiler, découvrir, mettre en pleine lumière ce qui, pour de bonnes raisons, est tenu caché. Non, nous ne trouvons plus de plaisir à cette chose de mauvais goût, la volonté de vérité, de la « vérité à tout prix », cette folie de jeune homme dans l'amour de la vérité : nous avons trop d'expérience pour cela, nous sommes trop sérieux, trop gais, trop éprouvés par le feu, trop profonds… Nous ne croyons plus que la vérité demeure vérité si on lui enlève son voile ; nous avons assez vécu pour écrire cela. C'est aujourd'hui pour nous affaire de convenance de ne pas vouloir tout voir nu, de ne pas vouloir assister à toutes choses, de ne pas vouloir tout comprendre et « savoir ». « Est-il vrai que le bon Dieu est présent partout, demanda une petite fille à sa mère, mais je trouve cela inconvenant. » — Une indication pour les philosophes ! On devrait honorer davantage la pudeur que met la nature à se cacher derrière les énigmes et les multiples incertitudes. Peut-être la vérité est-elle une femme qui a des raisons de ne pas vouloir montrer ses raisons ! Peut-être son nom est-il *Baubô*, pour parler grec !… Ah ! ces Grecs, ils s'entendaient à *vivre* : pour cela il importe de rester bravement à la surface, de s'en tenir à l'épiderme, d'adorer l'apparence, de croire à la forme, aux sons, aux paroles, à tout l'Olympe de l'apparence ! Ces Grecs étaient superficiels — *par profondeur !* Et n'y revenons-nous pas, nous autres casse-cous de l'esprit, qui avons gravi le sommet le plus élevé et le plus dangereux des idées actuelles, pour, de là, regarder alentour, regarder *en bas ?* Ne sommes-nous pas, précisément en cela — des Grecs ? Adorateurs des formes, des sons, des paroles ? À cause de cela — artistes ?

Ruta près Gênes, automne 1886.

Plaisanterie, ruse et vengeance

PROLOGUE EN VERS [14]

l. Invitation

Goûtez donc mes mets, mangeurs !
Demain vous les trouverez meilleurs,
Excellents après-demain !
S’il vous en faut davantage — alors
Sept choses anciennes, pour sept nouvelles,
Vous donneront le courage.

2. Mon bonheur

Depuis que je suis fatigué de chercher
J’ai appris à trouver.
Depuis qu’un vent s’est opposé à moi
Je navigue avec tous les vents.

3. Intrépidité

Où que tu sois, creuse profondément !
À tes pieds se trouve la source !
Laisse crier les obscurantistes :
« En bas est toujours — l’enfer ! »

4. Colloque

A. Ai-je été malade ? suis-je guéri ?
Et qui donc fut mon médecin ?
Comment ai-je pu oublier tout cela !
B. Ce n’est que maintenant que je te crois guéri.
Car celui qui a oublié se porte bien.

5. Aux vertueux

Nos vertus, elles aussi, doivent s’élever d’un pied léger : Pareilles aux vers d’Homère, il faut qu’elles viennent *et partent*.

6. Sagesse du monde

Ne reste pas sur terrain plat !
Ne monte pas trop haut !
Le monde est le plus beau,
Vu à mi-hauteur.

7. *Vademecum — Vademecum*

Mon allure et mon langage t’attirent,
Tu viens sur mes pas, tu veux me suivre ?
Suis-toi toi-même fidèlement : —
Et tu me suivras, moi ! — Tout doux ! Tout doux !

8. Lors du troisième changement de peau

Déjà ma peau se craquelle et se gerce,
Déjà mon désir de serpent,
Malgré la terre absorbée,
Convoite de la terre nouvelle ;
Déjà je rampe, parmi les pierres et l’herbe,
Affamé, sur ma piste tortueuse,
Pour manger, ce que j’ai toujours mangé,
La nourriture du serpent, la terre !

9. Mes roses

Oui ! mon bonheur — veut rendre heureux !
Tout bonheur veut rendre heureux !
Voulez-vous cueillir mes roses ?

Il faut vous baisser, vous cacher,
Parmi les ronces, les rochers,
Souvent vous lécher les doigts !

Car mon bonheur est moqueur !
Car mon bonheur est perfide ! —
Voulez-vous cueillir mes roses ?

10. Le dédaigneux

Puisque je répands au hasard
Vous me traitez de dédaigneux.
Celui qui boit dans les gobelets trop pleins
Les laisse déborder au hasard —
Ne pensez pas plus mal du vin.

11. Le proverbe parle

Sévère et doux, grossier et fin
Familier et étrange, malpropre et pur,
Rendez-vous des fous et des sages :
Je suis, je veux être tout cela,
En même temps colombe, serpent et cochon.

12. À un ami de la lumière

Si tu ne veux pas que tes yeux et tes sens faiblissent
Cours après le soleil — à l’ombre !

13. Pour les danseurs

Glace lisse,
Un paradis,
Pour celui qui sait bien danser.

14. Le brave

Plutôt une inimitié de bon bois,
Qu’une amitié faite de bois recollés !

15. Rouille

Il faut la rouille aussi : l’arme aiguë ne suffit pas !
Autrement on dira toujours de toi : « il est trop jeune » !

16. Vers les hauteurs

« Comment gravirais-je le mieux la montagne ? »
Monte toujours et n’y pense pas !

17. Sentence de l'homme fort

Ne demande jamais ! À quoi bon gémir !
Prends, je t’en prie, prends toujours !

18. Âmes étroites

Je hais les âmes étroites :
Il n’y a là rien de bon et presque rien de mauvais.

19. Le séducteur involontaire

Pour passer le temps, il a lancé en l’air une parole vide,
Et pourtant à cause d’elle une femme est tombée.

20. À considérer

Une double peine est plus facile à porter
Qu’une seule peine : veux-tu t’y hasarder ?

21. Contre la vanité

Ne t’enfle pas, autrement
La moindre piqûre te fera crever.

22. Homme et femme

« Enlève la femme, celle pour qui bat ton cœur ! » — Ainsi pense l’homme ; la femme n’enlève pas, elle vole.

23. Interprétation

Si je vois clair en moi je me mets dedans[15],
Je ne puis pas être mon propre interprète.
Mais celui qui s’élève sur sa propre voie
Porte avec lui mon image à la lumière.

24. Médicament pour le pessimiste

Tu te plains de ne rien trouver à ton goût ?
Alors, ce sont toujours tes vieilles lubies ?
Je t’entends jurer, tapager, cracher —
J’en perds patience, mon cœur se brise.
Écoute, mon ami, décide-toi librement,
D’avaler un petit crapaud gras,
Vite, et sans y jeter un regard ! —
C’est souverain contre la dyspepsie !

25. Prière

Je connais l’esprit de beaucoup d’hommes
Et ne sais pas qui je suis moi-même !
Mon œil est bien trop près de moi —
Je ne suis pas ce que je contemple.
Je saurais m’être plus utile,
Si je me trouvais plus loin de moi.
Pas aussi loin, certes, que mon ennemi !
L’ami le plus proche est déjà trop loin —
Pourtant au milieu entre celui-ci et moi !
Devinez-vous ce que je demande ?

26. Ma dureté

Il faut que je passe sur cent degrés,
Il faut que je monte, je vous entends appeler :
« Tu es dur ! Sommes-nous donc de pierre ? » —
Il faut que je passe sur cent degrés,
Et personne ne voudrait me servir de degré.

27. Le voyageur

« Plus de sentier ! Abîme alentour et silence de mort ! »
Tu l’as voulu ! Pourquoi quittais-tu le sentier ?
Hardi ! c’est le moment ! Le regard froid et clair !
Tu es perdu si tu crois au danger.

28. Consolation pour les débutants

Voyez l’enfant, les cochons grognent autour de lui,
Abandonné à lui-même, les orteils repliés !
Il ne sait que pleurer et pleurer encore —
Apprit-il jamais à se tenir droit et à marcher ?
Soyez sans crainte ! Bientôt, je pense,
Vous pourrez voir danser l’enfant !
Dès qu’il saura se tenir sur ses deux pieds
Vous le verrez se mettre sur la tête.

29. Égoïsme des étoiles

Si je ne tournais sans cesse autour de moi-même,
Tel une tonne qu’on roule,
Comment supporterais-je sans prendre feu
De courir après le brûlant soleil ?

30. Le prochain

Je n’aime pas que mon prochain soit auprès de moi :
Qu’il s’en aille au loin et dans les hauteurs !
Comment ferait-il autrement pour devenir mon étoile ?

31. Le saint masqué

Pour que ton bonheur ne nous oppresse pas,
Tu te voiles de l’astuce du diable,
De l’esprit du diable, du costume du diable.
Mais en vain ! De ton regard
S’échappe la sainteté.

32. L'assujetti

A. Il s’arrête et écoute : qu’est-ce qui a pu le tromper ?
Qu’a-t-il entendu bourdonner à ses oreilles ?
Qu’est-ce qui a bien pu l’abattre ainsi ?
B. Comme tous ceux qui ont porté des chaînes,
Les bruits de chaînes le poursuivent partout.

33. Le solitaire

Je déteste autant de suivre que de conduire.
Obéir ? Non ! Et gouverner jamais !
Celui qui n’est pas terrible pour *lui*, n’inspire la terreur à personne :
Et celui seul qui inspire la terreur peut conduire les autres.
Je déteste déjà de me conduire moi-même !
J’aime, comme les animaux des forêts et des mers,
À me perdre pour un bon moment,
À m’accroupir ; rêveur, dans des déserts charmants,
À me rappeler enfin, moi-même, du lointain,
À me séduire moi-même — vers moi-même.

34. Seneca et hoc genus omne

Ils écrivent et écrivent toujours leur insupportable
Et sage *larifari*
Comme s’il s’agissait de *primum scribere,*
Deinde philosophari.

35. Glace

Oui parfois je fais de la glace :
Elle est utile pour digérer !
Si tu avais beaucoup à digérer,
Ah ! comme tu aimerais ma glace !

36. Écrit pour la jeunesse

L’*alpha* et l’*omega* de ma sagesse
M’est apparu : qu’ai-je entendu ?…
Maintenant cela résonne tout autrement,
Je n’entends plus que Ah ! et Oh !
Vieilles scies de ma jeunesse.

37. Attention

Il ne fait pas bon voyager maintenant dans cette contrée ;
Et si tu as de l’esprit sois doublement sur tes gardes !
On t’attire et on t’aime, jusqu’à ce que l’on te déchire.
Esprits exaltés — : ils manquent toujours d’esprit !

38. L'homme pieux parle

Dieu nous aime *parce* qu’il nous a créés ! —
« L’homme a créé Dieu ! » — C’est votre réponse subtile.
Et il n’aimerait pas ce qu’il a créé ?
*Parce qu’*il l’a créé il devrait le nier ?
Ça boite, ça porte le sabot du diable.

39. En été

Nous devrons manger notre pain
À la sueur de notre front ?
Il vaut mieux ne rien manger lorsqu’on est en sueur,
D’après le sage conseil des médecins.
Sous la canicule, que nous manque-t-il ?
Que veut ce signe enflammé ?
À la sueur de notre front
Nous devons boire notre vin.

40. Sans envie

Son regard est sans envie et vous l’honorez pour cela ?
Il se soucie peu de vos honneurs Il a l’œil de l’aigle pour le lointain,
Il ne vous voit pas ! — il ne voit que des étoiles !

41. Héraclitisme

Tout bonheur sur la terre,
Amis, est dans la lutte !
Oui, pour devenir amis
Il faut la fumée de la poudre !
Trois fois les amis sont unis :
Frères devant la misère,
Égaux devant l’ennemi,
Libres — devant la mort !

42. Principe des trop subtils

Plutôt marcher sur la pointe des pieds
Qu’à quatre pattes !
Plutôt passer à travers le trou de la serrure,
Que par les portes ouvertes !

43. Conseil

Tu aspires à la gloire ?
Écoute donc un conseil :
Renonce à temps, librement,
À l’honneur !

44. À fond

Un chercheur, moi ! — Garde-toi de ce mot ! —
Je suis *lourd* seulement — de tant de livres !
Je ne fais que tomber sans cesse
Pour tomber, enfin, jusqu’au fond !

45. Pour toujours

« Je viens aujourd’hui parce que cela me plaît » —
Ainsi pense chacun qui vient pour toujours.
Que lui importe ce que dit le monde :
« Tu viens trop tôt ! Tu viens trop tard ! »

46. Jugements des hommes fatigués

Tous les épuisés maudissent le soleil :
Pour eux la valeur des arbres — c’est l’ombre !

47. Descente

« Il baisse, il tombe » — vous écriez-vous moqueurs ;
La vérité c’est qu’il descend vers vous !

Son trop grand bonheur a été son malheur,
Sa trop grande lumière suit votre obscurité.

48. Contre les lois

À partir d’aujourd’hui je suspens
À mon cou la montre qui marque les heures :
À partir d’aujourd’hui cessent le cours des étoiles.
Du soleil, le chant du coq, les ombres ;
Et tout ce que le temps a jamais proclamé,
Est maintenant muet, sourd et aveugle : —
Pour moi toute nature se tait,
Au tic tac de la loi et de l’heure.

49. Le sage parle

Étranger au peuple et pourtant utile au peuple,
Je suis mon chemin, tantôt soleil, tantôt nuage —
Et toujours au-dessus de ce peuple !

50. Avoir perdu la tête

Elle a de l’esprit maintenant — comment s’y est-elle prise ?
— Par elle un homme vient de perdre la raison,
Son esprit était riche avant ce mauvais passe-temps :
Il s’en est allé au diable — non ! chez la femme !

51. Pieux souhait

« Que toutes les clefs
Aillent donc vite se perdre,
Et que dans toutes les serrures
Tourne un passe-partout ! »
Ainsi pense, à tout instant,
Celui qui est lui-même — un passe-partout.

52. Écrire avec le pied

Je n’écris pas qu’avec la main,
Le pied veut sans cesse écrire aussi.
Solide, libre et brave, il veut en être,
Tantôt à travers champs, tantôt sur le papier.

53. « Humain, trop humain », un livre

Mélancolique, timide, tant que tu regardes en arrière,
Confiant en l’avenir, partout où tu as confiance en toi-même :
Oiseau, dois-je te compter parmi les aigles ?
Es-tu le favori de Minerve, hibou ?

54. À mon lecteur

Bonne mâchoire et bon estomac —
C’est ce que je te souhaite !
Et quand tu auras digéré mon livre,
Tu t’entendras certes avec moi !

55. Le peintre réaliste

« Fidèle à la nature et complet ! » — Comment s’y prend-il :
Depuis quand la nature se *soumet*-elle à un tableau ?
Infinie est la plus petite parcelle du monde ! —
Finalement il en peint ce qui lui *plaît*.
Et qu’est-ce qui lui plait ? Ce qu’il *sait* peindre !

56. Vanité de poète

Donnez-moi de la colle, et je trouverai
Moi-même le bois à coller !
Mettre un sens dans quatre rimes insensées —
Ce n’est pas là petite fierté !

57. Le goût qui choisit

Si l’on me laissait choisir librement
Je choisirais volontiers une petite place,
Pour moi, au milieu du paradis :
Et plus volontiers encore — devant sa porte !

58. Le nez crochu

Le nez s’avance insolent
Dans le monde. La narine se gonfle —
C’est pourquoi, rhinocéros sans corne,
Hautain bonhomme, tu tombes toujours en avant !
Et réunies toujours, on rencontre ces deux choses :
La fierté droite et le nez crochu.

59. La plume gribouille

La plume gribouille : quel enfer !
Suis-je condamné à gribouiller ?
Mais bravement je saisis l’encrier,
Et j’écris à grands flots d’encre.
Quelles belles coulées larges et pleines !
Comme tout ce que je fais me réussit !
L’écriture, il est vrai, manque de clarté —
Qu’importe ! Qui donc lit ce que j’écris ?

60. Hommes supérieurs

Celui-ci s’élève — il faut le louer !
Mais celui-là vient toujours d’en haut !
Il vit même au-dessus de la louange,
Il *est* d’en-haut !

61. Le sceptique parle

La moitié de ta vie est passée,
L’aiguille tourne, ton âme frissonne !
Longtemps elle a erré déjà,
Elle cherche et n’a pas trouvé — et ici elle hésite ?

La moitié de ta vie est passée :
Elle fut douleur et erreur, d’heure en heure !
Que cherches-tu encore ? *Pourquoi ?* — —
C’est ce que je cherche — la raison de ma recherche !

62. *Ecce homo*

Oui, je sais bien d’où je viens !
Inassouvi, comme la flamme,
J’arde pour me consumer.
Ce que je tiens devient lumière,
Charbon ce que je délaisse :
Car je suis flamme assurément !

63. Morale d'étoile

Prédestinée à ton orbite,
Que t’importe, étoile, l’obscurité ?

Roule, bienheureuse, à travers ce temps !
La misère te paraît étrangère et lointaine !

Au monde le plus éloigné tu destines ta clarté ;
La pitié doit être péché pour toi !

Tu n’admets qu’une seule loi : sois pur !

Livre premier

1. La doctrine du but de la vie.

J’ai beau regarder les hommes, soit avec un regard bienveillant, soit avec le mauvais œil, je les trouve toujours occupés, tous et chacun en particulier, à une même tâche : à faire ce qui est utile à la conservation de l’espèce humaine. Et ce n’est certes pas à cause d’un sentiment d’amour pour cette espèce, mais simplement puisque, en eux, rien n’est plus ancien, plus fort, plus inexorable, plus invincible que cet instinct, — puisque cet instinct est précisément l’*essence* de notre espèce et de notre troupeau. Quoique l’on arrive assez rapidement, avec la vue basse dont on est coutumier, à séparer nettement, selon l’usage, à une distance de cinq pas, ses prochains en hommes utiles et nuisibles, bons et méchants, lorsque l’on fait un décompte général, en réfléchissant plus longuement sur l’ensemble, on finit par se méfier de cette épuration et de cette distinction et l’on y renonce complètement. L’homme le plus nuisible est peut-être encore le plus utile au point de vue de la conservation de l’espèce ; car il entretient chez lui, ou par son influence sur les autres, des instincts sans lesquels l’humanité serait amollie ou corrompue depuis longtemps. La haine, la joie méchante, le désir de rapine et de domination, et tout ce qui, pour le reste, s’appelle le mal : cela fait partie de l’extraordinaire économie dans la conservation de l’espèce, une économie coûteuse, prodigue et, en somme, excessivement insensée : — mais qui, *cela est prouvé*, a conservé jusqu’à présent notre race. Je ne sais plus, mon cher frère en humanité, si, en somme, tu *peux* vivre au détriment de l’espèce, c’est-à-dire d’une façon « déraisonnable » et « mauvaise » ; ce qui aurait pu nuire à l’espèce s’est peut-être éteint déjà depuis des milliers d’années

et fait maintenant partie de ces choses qui, même auprès de Dieu, ne sont plus possibles. Suis tes meilleurs ou tes plus mauvais penchants et, avant tout, va à ta perte ! — dans les deux cas tu seras probablement encore, d'une façon ou d'une autre, le bienfaiteur qui encourage l'humanité, et, à cause de cela, tu pourras avoir tes louangeurs — et de même tes railleurs ! Mais tu ne trouveras jamais celui qui saurait te railler, toi l'individu, entièrement, même dans ce que tu as de meilleur, celui qui saurait te faire apercevoir, suffisamment pour répondre à la vérité, ton incommensurable pauvreté de mouche et de grenouille ! Pour rire sur soi-même, comme il conviendrait de rire — *comme si la vérité partait du cœur* — les meilleurs n'ont pas encore eu jusqu'à présent assez de véracité, les plus doués assez de génie ! Peut-être y a-t-il encore un avenir pour le rire ! Ce sera lorsque, la maxime : « l'espèce est tout, l'individu n'est rien », se sera incorporée à l'humanité, et que chacun pourra, à chaque moment, pénétrer dans le domaine de cette délivrance dernière, de cette ultime irresponsabilité. Peut-être alors le rire se sera-t-il allié à la sagesse, peut-être ne restera-t-il plus que le « Gai Savoir ». En attendant il en est tout autrement, en attendant la comédie de l'existence n'est pas encore « devenue consciente » à elle-même, en attendant c'est encore le temps de la tragédie, le temps des morales et des religions. Que signifie cette apparition toujours nouvelle de ces fondateurs de morales et de religions, de ces instigateurs à la lutte pour les évaluations morales, de ces maîtres du remords et des guerres de religion ? Que signifient ces héros sur de pareilles planches ? Car jusqu'à présent, ce furent bien des héros ; et tout le reste qui, par moments, était seul visible et très proche de nous, n'a jamais fait que servir à la préparation de ces héros, soit comme machinerie et comme coulisse, soit dans le rôle de confident et de valet. (Les poètes, par exemple, furent toujours les valets d'une morale quelconque.) — Il va de soi que ces tragiques, eux aussi, travaillent dans l'intérêt de l'*espèce*, bien qu'ils s'imaginent peut-être travailler dans l'intérêt de Dieu et comme envoyés de Dieu. Eux aussi activent la vie de l'espèce, *en*

activant la croyance en la vie. « Il vaut la peine de vivre — ainsi s'écrie chacun d'eux — la vie tire à conséquence, il y a quelque chose derrière et au-dessous d'elle, prenez garde ! » Cet instinct qui règne d'une façon égale chez les hommes supérieurs et vulgaires, l'instinct de conservation, se manifeste, de temps en temps, sous couleur de raison, ou de passion intellectuelle ; il se présente alors, entouré d'une suite nombreuse de motifs, et veut, à toute force, faire oublier qu'il n'est au fond qu'impulsion, instinct, folie et manque de raisons. Il *faut* aimer la vie, *car… !* Il *faut* que l'homme active sa vie et celle de son prochain, *car… !* Et quels que soient encore tous ces « il faut » et ces « car », maintenant et dans l'avenir. Afin que tout ce qui arrive, nécessairement et toujours par soi-même, sans aucune fin, apparaisse dorénavant comme ayant été fait en vue d'un but, plausible à l'homme comme raison et loi dernière, — le maître de Morale s'impose comme maître du but de la vie ; il invente pour cela une seconde et autre vie, et, au moyen de sa nouvelle mécanique, il fait sortir notre vie, ancienne et ordinaire, de ses gonds, anciens et ordinaires. Oui, il ne veut à aucun prix que nous nous mettions à rire de l'existence, ni de nous-même — ni de lui. Pour lui l'être est toujours l'être, quelque chose de premier, de dernier et d'immense ; pour lui il n'y a point d'espèce, de somme, de zéro. Ses inventions et ses appréciations auront beau être folles et fantasques, il aura beau méconnaître la marche de la nature et les conditions de la nature : — et toutes les éthiques furent jusqu'à présent insensées et contraires à la nature, au point que chacune d'elles aurait mené l'humanité à sa perte, si elle s'était emparée de l'humanité — quoi qu'il en soit, chaque fois que « le héros » montait sur les planches quelque chose de nouveau était atteint, l'opposé épouvantable du rire, cette profonde émotion de plusieurs à la pensée : « oui, il vaut la peine que je vive ! oui, je suis digne de vivre ! » — la vie, et moi et toi, et nous tous, tant que nous sommes, nous devînmes de nouveau *intéressants* pour nous. — Il ne faut pas nier qu'*à la longue* le rire, la raison et la nature ont fini par se rendre maîtres de chacun de ces grands maîtres en téléologie : la

courte tragédie a toujours fini par revenir à l'éternelle comédie de l'existence, et la mer au « sourire innombrable » — pour parler avec Eschyle — finira par couvrir de ses flots la plus grande de ces tragédies. Mais malgré tout ce rire correcteur, somme toute, la nature humaine a été transformée par l'apparition toujours nouvelle de ces proclamateurs du but de la vie, — elle a maintenant un besoin de plus, précisément celui de voir apparaître toujours de nouveau de pareilles doctrines de la « fin ». L'homme est devenu peu à peu un animal fantasque qui aura à remplir une condition d'existence de plus que tout autre animale : *il faut que*, de temps en temps, l'homme se figure savoir *pourquoi* il existe, son espèce ne peut pas prospérer sans une confiance périodique en la vie ! Sans la foi à la *raison dans la vie*. Et, toujours de nouveau, l'espèce humaine décrétera de temps en temps : « Il y a quelque chose sur quoi l'on n'a absolument pas le droit de rire ! » Et le plus prévoyant des philanthropes ajoutera : « Non seulement le rire et la sagesse joyeuse, mais encore le tragique, avec toute sa sublime déraison, font partie des moyens et des nécessités pour conserver l'espèce ! » — Et par conséquent ! par conséquent ! par conséquent ! Me comprenez-vous, ô mes frères ? Comprenez-vous cette nouvelle loi du flux et du reflux ? Nous aussi nous aurons notre temps !

2. La conscience intellectuelle.

Je refais toujours à nouveau la même expérience, et, toujours à nouveau, je regimbe contre mon expérience ; je ne veux pas y croire, malgré son évidence : *la plupart des hommes manquent de conscience intellectuelle ;* il m’a même semblé parfois qu’avec les revendications d’une telle conscience on se trouvait solitaire, comme dans un désert, dans les villes les plus populeuses. Chacun te regarde avec des yeux étrangers et continue à manier sa balance, appelant telle chose bonne, telle autre mauvaise ; personne ne rougit lorsque tu laisses entendre que les unités dont on se sert n’ont pas leur poids trébuchant, — on ne se révolte pas non plus contre toi : tout au plus rira-t-on de tes doutes. Je veux dire : *la plupart* des hommes ne trouvent pas méprisable de croire telle ou telle chose et de vivre conformément à ces choses, *sans* avoir au préalable pris conscience des raisons dernières et certaines, pour ou contre elles, et sans même s’être donné la peine de trouver ces raisons ; les hommes les plus doués et les femmes les plus nobles font encore partie de ce grand nombre. Mais que m’importent la bonté de cœur, la finesse et le génie, lorsque l’homme qui possède ces vertus tolère en lui des sentiments tièdes à l’égard de la foi et du jugement, si le *besoin de certitude* n’est pas en lui le désir le plus profond, la plus intime nécessité, — étant ce qui sépare les hommes supérieurs des hommes inférieurs ! Chez certains hommes pieux j’ai trouvé une haine de la raison dont je leur ai été reconnaissant : ainsi se révélait du moins leur mauvaise conscience intellectuelle ! Mais se trouver au milieu de cette *rerum concordia discors* et de toute cette merveilleuse incertitude, de cette multiplicité de la vie, et *ne point interroger*, ne point trembler du désir et de la

joie de l’interrogation, ne pas même haïr l’interrogateur, peut-être même s’en amuser jusqu’à l’épuisement — c’est cela que je trouve *méprisable*, et c’est ce sentiment de mépris que je commence par chercher chez chacun : — et une folie quelconque finit toujours par me convaincre que chaque homme possède ce sentiment en tant qu’homme. C’est là de l’injustice à ma façon.

3. Noble et vulgaire.

Aux natures vulgaires tous les sentiments nobles et généreux paraissent impropres et, pour cela, le plus souvent invraisemblables : ils clignent de l'œil quand ils en entendent parler, et semblent vouloir dire : « il doit y avoir là un bon petit avantage, on ne peut pas regarder à travers tous les murs » : — ils se montrent envieux à l'égard de l'homme noble, comme s'il cherchait son avantage par des chemins détournés. S'ils sont convaincus avec trop de précision de l'absence d'intentions égoïstes et de gains personnels, l'homme noble devient pour eux une espèce de fou : ils le méprisent dans sa joie et se rient de ses yeux brillants. « Comment peut-on se réjouir du préjudice qui vous est causé, comment peut-on accepter un désavantage, avec les yeux ouverts ! L'affection noble doit se compliquer d'une maladie de la raison. » — Ainsi pensent-ils, et ils jettent un regard de mépris, le même qu'ils ont en voyant le plaisir que l'aliéné prend à son idée fixe. La nature vulgaire se distingue par le fait qu'elle garde sans cesse son avantage en vue et que cette préoccupation du but et de l'avantage est elle-même plus forte que l'instinct et le plus violent qu'elle a en elle : ne pas se laisser entraîner par son instinct à des actes qui ne répondent pas à un but — c'est là leur sagesse et le sentiment de leur dignité. Comparée à la nature vulgaire, la nature supérieure est la plus *déraisonnable* — car l'homme noble, généreux, celui qui se sacrifie, succombe en effet à ses instincts, et, dans ses meilleurs moments, sa raison *fait une pause*. Un animal qui protège ses petits au danger de sa vie, ou qui, lorsqu'il est en chaleur, suit la femelle jusqu'à la mort, ne songe pas au danger de la mort ; sa raison, elle aussi, fait une pause, puisque le plaisir que lui procure sa couvée ou sa

femelle et la crainte d’en être privé le domine entièrement, il devient plus bête qu’il ne l’est généralement, tout comme l’homme noble et généreux. Celui-ci éprouve quelques sensations de plaisir ou de déplaisir avec tant d’intensité que l’intellect devra se taire ou se mettre au service de ces sensations : alors son cœur lui monte au cerveau et l’on parlera dorénavant de« passion ». (Çà et là on rencontre aussi l’opposé de ce phénomène, et, en quelque sorte, le « renversement de la passion », par exemple chez Fontenelle, à qui quelqu’un mit un jour la main sur le cœur, en disant : « Ce que vous avez là, mon cher, est aussi du cerveau. ») C’est la déraison, ou la fausse raison de la passion que le vulgaire méprise chez l’homme noble, surtout lorsque cette passion se concentre sur des objets dont la valeur lui paraît être tout à fait fantasque et arbitraire. Il s’irrite contre celui qui succombe à la passion du ventre, mais il comprend pourtant l’attrait qui exerce cette tyrannie ; il ne s’explique pas, par contre, comment on peut, par exemple, pour l’amour d’une passion de la connaissance, mettre en jeu sa santé et son honneur. Le goût des natures supérieures se fixe sur les exceptions, sur les choses qui généralement laissent froid et ne semblent pas avoir de saveur ; la nature supérieure a une façon d’apprécier qui lui est particulière. Avec cela, dans son idiosyncrasie du goût, elle s’imagine généralement ne pas avoir de façon d’apprécier à elle particulière, elle fixe au contraire ses valeurs et ses non-valeurs particulières comme des valeurs et des non-valeurs universelles, et tombe ainsi dans l’incompréhensible et l’irréalisable. Il est très rare qu’une nature supérieure conserve assez de raison pour comprendre et pour traiter les hommes ordinaires en tant qu’hommes ordinaires : généralement elle a foi en sa passion, comme si chez tous elle était la passion restée cachée, et justement dans cette idée elle est pleine d’ardeur et d’éloquence. Lorsque de tels hommes d’exception ne se considèrent pas eux-mêmes comme des exceptions, comment donc seraient-ils jamais capables de comprendre les natures vulgaires et d’évaluer la règle d’une façon équitable ! — Et ainsi ils parlent, eux aussi, de la folie, de l’impropriété et

de l’esprit fantasque de l’humanité, pleins d’étonnement sur la frénésie du monde qui ne veut pas reconnaître ce qui serait pour lui « la seule chose nécessaire ». — C’est là l’éternelle injustice des hommes nobles.

4. Ce qui conserve l’espèce.

Les esprits les plus forts et les plus méchants ont jusqu’à présent fait faire les plus grands progrès à l’humanité : ils allumèrent toujours à nouveau les passions qui s’endormaient — toute société organisée endort les passions, — ils éveillèrent toujours à nouveau le sens de la comparaison, de la contradiction, le plaisir de ce qui est neuf, osé, non éprouvé, ils forcèrent l’homme à opposer des opinions aux opinions, un type idéal à un type idéal. Par les armes, par le renversement des bornes frontières, par la violation de la piété, le plus souvent : mais aussi par de nouvelles religions et de nouvelles morales ! La même « méchanceté » est dans l’âme de tous les maîtres et de tous les prédicateurs de ce qui est *neuf*, — cette méchanceté qui jette le discrédit sur un conquérant, même lorsqu’elle s’exprime d’une façon plus subtile, et ne met pas de suite les muscles en mouvement, ce qui d’ailleurs fait diminuer le discrédit ! Ce qui est neuf, cependant, est de toute façon le *mal*, étant ce qui conquiert et veut renverser les vieilles bornes et les piétés anciennes ; et ce n’est que ce qui est ancien qui puisse être le bien ! Les hommes de bien de toutes les époques ont été ceux qui ont approfondi les vieilles idées pour leur faire porter des fruits, les cultivateurs de l’esprit. Mais toute terre finit par être épuisée et il faut que toujours revienne le soc de la charrue du mal. Il y a maintenant une doctrine de la morale, foncièrement erronée, doctrine surtout très fêtée en Angleterre : d’après elle les jugements « bien » et « mal » sont l’accumulation des expériences sur ce qui est « opportun » et « inopportun » ; d’après elle ce qui est appelé bien conserve l’espèce, ce qui est appelé mal est nuisible à l’espèce. Mais en réalité les mauvais instincts sont opportuns, conservateurs de

l’espèce et indispensables au même titre que les bons : — si ce n’est que leur fonction est différente.

5. Devoirs absolus.

Tous les hommes qui sentent qu'il leur faut les paroles et les intonations les plus violentes, les attitudes et les gestes les plus éloquents, pour *pouvoir* agir, les politiciens révolutionnaires, les socialistes, les prédicateurs, avec ou sans christianisme, tous ceux qui veulent éviter les demi-succès : tous ceux-là parlent de « devoirs », et toujours de devoirs qui ont un caractère absolu — autrement ils n'auraient point droit à leur pathos démesuré : ils le savent fort bien. C'est pourquoi ils s'emparent avidement d'une philosophie de la morale qui prêche un impératif catégorique quelconque, ou bien ils s'assimilent un beau morceau de religion, comme fit par exemple Mazzini. Parce qu'ils désirent que l'on ait absolument confiance en eux, il faut qu'ils commencent par avoir en eux-mêmes une confiance absolue, en vertu d'un dernier commandement quelconque, indiscutable et sublime sans condition, d'un commandement dont ils se sentent les serviteurs et les instruments et voudraient se faire reconnaître comme tels. Nous trouvons là les adversaires les plus naturels et souvent très influents de l'émancipation morale et du scepticisme, mais ils sont rares. Il y a par contre une classe très nombreuse de ces adversaires, partout où l'intérêt enseigne la soumission, tandis que la réputation et l'honneur semblent l'interdire. Celui qui se sent déshonoré à la pensée qu'il est *l'instrument* d'un prince, d'un parti, d'une secte, ou même d'une puissance d'argent — par exemple en tant que descendant d'une famille ancienne et fière — mais qui veut justement être cet instrument ou bien est forcé de l'être, en face de lui-même et de l'opinion publique, celui-là aura besoin de principes pathétiques que l'on peut avoir sans cesse à la

bouche : — des principes d’une obligation absolue à quoi l’on peut se soumettre et se montrer soumis sans honte. Toute servilité un peu subtile tient à l’impératif catégorique et se montre l’ennemie mortelle de tous ceux qui veulent enlever au devoir son caractère absolu : c’est pourquoi elle exige d’eux la convenance, et bien plus que la convenance.

6. Dignité perdue.

La méditation a perdu toute sa dignité de forme, on a tourné en ridicule le cérémonial et l'attitude solennelle de celui qui réfléchit et l'on ne tolérerait plus un homme sage du vieux style. Nous pensons trop vite, nous pensons en chemin, tout en marchant, au milieu des affaires de toute espèce, même lorsqu'il s'agit de penser aux choses les plus sérieuses ; il ne nous faut que peu de préparation, et même peu de silence : — c'est comme si nous portions dans notre tête une machine d'un mouvement incessant, qui continue à travailler même dans les conditions les plus défavorables. Autrefois on s'apercevait au visage de chacun qu'il voulait se mettre à penser — c'était là une chose exceptionnelle ! — qu'il voulait devenir plus sage et se préparait à une idée : on contractait le visage comme pour une prière et l'on s'arrêtait de marcher ; on se tenait même immobile pendant des heures dans la rue, lorsque la pensée « venait » — sur une ou sur deux jambes. C'est ainsi que cela « en valait la peine » !

7. Pour les hommes actifs.

Celui qui veut faire des choses de la morale l’objet de son étude s’ouvre un énorme champ de travail. Toutes les catégories de passions doivent être méditées séparément, à travers les temps, les peuples, les individus grands et petits ; il faut mettre en lumière toutes leurs raisons, toutes leurs appréciations, toutes leurs conceptions des choses ! Jusqu’à présent, tout ce qui a donné de la couleur à l’existence n’a pas encore d’histoire : où trouverait-on, par exemple, une histoire de l’amour, de l’avidité, de l’envie, de la conscience, de la piété, de la cruauté ? Nous manquons même complètement jusqu’à ce jour d’une histoire du droit, ou même seulement d’une histoire de la pénalité. A-t-on déjà pris pour objet d’étude la division multiple du temps, les suites d’une fixation régulière du travail, des fêtes et du repos ? Connaît-on les effets normaux des aliments ? Y a-t-il une philosophie de la nutrition ? (L’agitation, que l’on recommence sans cesse, pour et contre le végétarianisme prouve déjà qu’il n’existe pas de pareille philosophie !) A-t-on déjà recueilli des expériences sur la vie en commun, par exemple la vie claustrale ? La dialectique du mariage et de l’amitié est-elle déjà exposée ? Les mœurs des savants, des commerçants, des artistes, des artisans — ont-elles déjà trouvé leur penseur ? Il reste tant de choses à penser en cette matière ! Tout ce que les hommes ont considéré jusqu’à présent comme leurs « conditions d’existence », et toute raison, toute passion, toute superstition dans ces considérations, — a-t-on déjà étudié cela jusqu’au bout ? Rien que l’observation des différents degrés de croissance que les instincts humains ont pris ou pourraient prendre, selon les différents climats, donnerait déjà trop affaire au plus actif ; il

faudrait des générations de savants, travaillant selon un plan commun, pour épuiser les différents points de vue et l'ensemble de la matière. Il en est de même pour la démonstration des motifs qui amenèrent la variété des climats moraux (« *pourquoi* tel soleil d'un jugement fondamental et d'une évolution morale luit-il ici — et là tel autre ? ») Et c'est encore un travail nouveau qui détermine ce qu'il y a d'erroné dans tous ces motifs et qui établit toute l'essence des jugements moraux portés jusqu'à présent. En supposant que tous ces travaux fussent faits, ce serait alors au tour de la plus épineuse de toutes les questions de venir au premier plan : la question de savoir si la science est à même de *donner* des buts nouveaux à l'activité de l'homme, après avoir donné la preuve qu'elle peut en enlever et en détruire — et alors ce serait la place d'une expérimentation qui pourrait satisfaire toute espèce d'héroïsme, d'une expérimentation de plusieurs siècles qui laisserait dans l'ombre tous les grands travaux et tous les grands sacrifices que l'histoire nous a fait connaître jusqu'à ce jour. Jusqu'à présent l'histoire n'a pas encore édifié ses constructions de cyclope ; pour cela aussi le temps viendra.

8. Vertus inconscientes.

Toutes les qualités personnelles dont un homme a conscience — et surtout lorsqu'il suppose aussi leur visibilité et leur éloquence pour son entourage — sont soumises à de tout autres lois de développement que ces qualités à lui inconnues ou mal connues, qui savent se cacher même à l'œil du plus subtil observateur, par leur finesse, comme derrière le néant. Il en est ainsi des fines sculptures sur les écailles des reptiles : ce serait une erreur de voir dans ces écailles un ornement ou bien un moyen de défense, — car on ne peut les voir qu'au microscope, c'est-à-dire avec un œil rendu plus aigu par un moyen artificiel, tel que des animaux du même genre pour lesquels il aurait, à son tour, servi d'ornement ou de défense n'en possèdent pas ! Nos qualités morales visibles, et surtout celles que l'on *croit* visibles, suivent leur voie, — et nos qualités invisibles aux dénominations identiques, qui, par rapports aux autres, ne peuvent nous servir ni d'ornement ni d'arme, *suivent également leur voie :* une voie bien différente probablement, avec des lignes, des finesses et des sculptures qui pourraient peut-être faire plaisir à un dieu muni d'un divin microscope. Nous possédons par exemple notre activité, notre ambition, notre perspicacité : tout le monde les connaît —, et en outre nous possédons probablement, encore une fois, *notre* activité, *notre* ambition, *notre* perspicacité ; mais pour ces qualités qui sont nos écailles de reptiles à nous, le microscope n'a pas encore été inventé ! — Et ici les amis de la moralité instinctive s'écrieront : « Bravo ! Il admet du moins la possibilité de vertus inconscientes, — cela nous suffit ! » — Oh ! comme il vous suffit de peu de chose !

9. Nos éruptions.

Il y a une infinité de choses que l’humanité s’est appropriées pendant des stades antérieurs, mais d’une façon si faible et si embryonnaire que personne n’a pu en percevoir l’appropriation, des choses qui, beaucoup plus tard, peut-être après des siècles, jaillissent soudain à la lumière : elles sont devenues fortes et mûres dans l’intervalle. À certaines époques tel ou tel talent, telle ou telle vertu semblent faire complètement défaut, de même à certains hommes : mais on n’a qu’à attendre jusqu’aux enfants et petits-enfants, si l’on en a le temps, — ceux-ci apportent à la lumière l’âme de leurs grands-parents, cette âme dont les grands-parents eux-mêmes ne savaient rien encore. Souvent le fils déjà devient le révélateur de son père : celui-ci se comprend mieux lui-même depuis qu’il a un fils. Nous avons tous en nous des plantations et des jardins inconnus ; et, pour me servir d’une autre image, nous sommes tous des volcans en travail qui auront leur heure d’éruption : il est vrai que personne ne sait si ce moment est proche ou loin, Dieu lui-même l’ignore.

10. Une espèce d’atavisme.

J’interprète le plus volontiers les hommes exceptionnels d’une époque comme les pousses tardives, soudainement émergées, de cultures passées et des forces de ces cultures : en quelque sorte comme l’atavisme d’un peuple et de ses mœurs : — c’est ainsi seulement que l’on pourra trouver chez eux quelque chose à *interpréter !* Maintenant ils apparaissent étranges, rares, extraordinaires : et celui qui sent en lui ces forces est obligé de les soigner, de les défendre contre un monde ennemi, de les vénérer et de veiller à leur croissance : et il devient ainsi soit un grand homme, soit un original et un fou, à moins qu’il ne périsse à temps. Autrefois ces qualités rares étaient habituelles et elles étaient, par conséquent, considérées comme vulgaires : elles ne distinguaient point. Peut-être étaient-elles exigées, posées comme condition ; il était impossible de grandir avec elles, pour une raison déjà, c’est qu’il n’y avait pas de danger pour que l’on devienne, avec elles, fou et solitaire. C’est surtout dans les familles, et dans les castes *conservatrices* d’un peuple que se présentent de pareils contrecoups d’instincts anciens, tandis que l’apparition d’un tel atavisme n’est pas probable là où les races, les usages, les évaluations de valeurs alternent rapidement. Car, parmi les forces d’évolution chez les peuples, l’allure signifie autant qu’en musique ; dans notre cas particulier, un *andante* de l’évolution est absolument nécessaire, car c’est là l’allure d’un esprit passionné et lent : et c’est de cette *espèce* qu’est l’esprit des familles conservatrices.

11. La conscience.

Le conscient est l’évolution dernière et tardive du système organique, et par conséquent aussi ce qu’il y a dans ce système de moins achevé et de moins fort. D’innombrables méprises ont leur origine dans le conscient, des méprises qui font périr un animal, un homme plus tôt qu’il ne serait nécessaire, « malgré le destin, » comme dit Homère. Si le lien conservateur des instincts n’était pas infiniment plus puissant, s’il ne servait pas, dans l’ensemble, de régulateur : l’humanité périrait par ses jugements absurdes, par ses divagations avec les yeux ouverts, par ses jugements superficiels et sa crédulité, en un mot par sa conscience : ou plutôt sans celle-ci elle n’existerait plus depuis longtemps ! Toute fonction, avant d’être développée et mûre, est un danger pour l’organisme : tant mieux si elle est bien tyrannisée pendant son développement. C’est ainsi que le conscient est tyrannisé et pas pour le moins par la fierté que l’on y met ! On s’imagine que *c’est là le noyau* de l’être humain, ce qu’il a de durable, d’éternel, de primordial ! On tient le conscient pour une quantité stable donnée ! On nie sa croissance, son intermittence ! On le considère comme l’« unité de l’organisme » ! — Cette ridicule surestimation, cette méconnaissance de la conscience a eu ce résultat heureux que par là le développement trop rapide de la conscience a été empêché. Parce que les hommes croyaient déjà posséder le conscient, ils se sont donné peu de peine pour l’acquérir — et, maintenant encore, il n’en est pas autrement. Une tâche demeure toute nouvelle et à peine perceptible à l’œil humain, à peine clairement reconnaissable, la tâche de *s’incorporer le savoir* et de le rendre instinctif. Cette tâche ne peut être aperçue que par ceux qui ont compris que, jusqu’à présent,

seules nos erreurs ont été incorporées et que toute notre conscience se rapporte à des erreurs !

12. Du but de la science.

Comment, le dernier but de la science serait de créer à l'homme autant de plaisir et aussi peu de déplaisir que possible ? Mais comment, si le plaisir et le déplaisir étaient tellement solidement liés l'un à l'autre que celui qui *voudrait* goûter de l'un autant qu'il est possible, serait *forcé* de goûter aussi de l'autre autant qu'il est possible, — que celui qui voudrait apprendre à « jubiler jusqu'au ciel » devrait aussi se préparer à être « triste jusqu'à la mort »**[16]** ? Et il en est peut-être ainsi ! Les stoïciens du moins le croyaient, et ils étaient conséquents lorsqu'ils demandaient le moins de plaisir possible pour que la vie leur causât le moins de déplaisir possible (lorsque l'on prononce la sentence « le vertueux est le plus heureux » l'on présente en même temps l'enseigne de l'école aux masses et l'on donne une subtilité casuistique pour les gens les plus subtils). Aujourd'hui encore vous avez le choix : soit *aussi peu de déplaisir que possible*, bref, l'absence de douleur — et, en somme, les socialistes et les politiciens de tous les partis ne devraient, honnêtement, pas promettre davantage à leurs partisans — soit *autant de déplaisir que possible*, comme prix pour l'augmentation d'une foule de jouissances et de plaisirs, subtils et rarement goûtés jusqu'ici ! Si vous vous décidez pour la première alternative, si vous voulez diminuer et amoindrir la souffrance des hommes, eh bien ! Il vous faudra diminuer et amoindrir aussi la *capacité de joie*. Il est certain qu'*avec la science* on peut favoriser l'un et l'autre but. Peut-être connaît-on maintenant la science plutôt à cause de sa faculté de priver les hommes de leur plaisir et de les rendre plus froids, plus insensibles, plus stoïques. Mais on pourrait aussi lui découvrir des facultés de *grande*

dispensatrice des douleurs. Et alors sa force contraire serait peut-être découverte en même temps, sa faculté immense de faire luire pour la joie un nouveau ciel étoilé !

13. Pour la doctrine du sentiment de puissance.

À faire du bien et à faire du mal on exerce sa puissance sur les autres — et l’on ne veut pas davantage ! À *faire du mal*, sur ceux à qui nous sommes forcés de faire sentir notre puissance ; car la douleur est pour cela un moyen beaucoup plus sensible que le plaisir : — la douleur s’informe toujours des causes, tandis que le plaisir est porté à s’en tenir à lui-même et à ne pas regarder en arrière. À *faire le bien* et à vouloir le bien sur ceux qui dépendent déjà de nous d’une façon ou d’une autre (c’est-à-dire qui sont habitués à penser à nous comme à leur cause) ; nous voulons augmenter leur puissance puisque de cette façon nous augmentons la nôtre, ou bien nous voulons leur montrer l’avantage qu’il y a à être sous notre domination, — ainsi ils se satisferont davantage de leur situation et seront plus hostiles et plus prêts à la lutte contre les ennemis de *notre* puissance. Que nous fassions des sacrifices soit à faire le bien, soit à faire le mal, cela ne change pas la valeur définitive de nos actes ; même si nous y apportions notre vie comme fait le martyr en faveur de son église, ce serait un sacrifice apporté à *notre* besoin de puissance, ou bien en vue de conserver notre sentiment de puissance. Celui qui sent qu’il « est en possession de la vérité » combien d’autres possessions ne laisse-t-il pas échapper pour sauver ce sentiment ! Que de choses ne jette-t-il par par-dessus bord pour se maintenir « en haut », — c’est-à-dire *au-dessus* de ceux qui sont privés de la vérité ! Certainement la condition où nous nous trouvons pour faire le mal est rarement aussi infiniment agréable que celle où nous nous trouvons pour faire du bien, — c’est là un signe qu’il nous manque encore de la puissance, ou bien c’est la révélation de

l’humeur que nous cause cette pauvreté, c’est l’annonce de nouveaux dangers et de nouvelles incertitudes pour notre capital de puissance et notre horizon est voilé par ces précisions de vengeance, de raillerie, de punition, d’insuccès. Ce n’est que pour les hommes les plus irritables et les plus vides du sentiment de puissance qu’il peut être agréable d’imprimer au récalcitrant le sceau de la puissance, pour ceux qui ne voient qu’un fardeau et un ennui dans l’aspect des hommes déjà assujettis (ceux-ci étant l’objet de la bienveillance). Il s’agit de savoir comment on a l’habitude d’*épicer* sa vie ; c’est une affaire de goût de préférer l’accroissement de puissance lent ou soudain, sûr ou dangereux et hardi, — on cherche toujours telle ou telle épice selon son tempérament. Un butin facile, pour les natures altières, est quelque chose de méprisable ; un sentiment de bien-être ne leur vient qu’à l’aspect d’hommes non abattus qui pourraient devenir leurs ennemis, et de même à l’aspect de toutes les possessions difficilement accessibles ; ils sont souvent durs envers celui qui souffre, car ils ne le jugent pas digne de leur effort et de leur fierté, mais ils se montrent d’autant plus courtois envers leurs semblables, avec qui la lutte serait certainement honorable, si l’occasion devait s’en présenter. C’est sous l’effet du sentiment de bien-être que procure *cette* perspective que les hommes d’une caste chevaleresque se sont habitués à l’échange d’une politesse de choix. — La pitié est le sentiment le plus agréable chez ceux qui sont peu fiers et n’ont point l’espérance d’une grande conquête : pour eux, la proie facile — et tel est celui qui souffre — est quelque chose de ravissant. On vante la pitié, comme étant la vertu des filles de joie.

14. Tout ce que l’on appelle amour.

Avidité et amour : quels sentiments différents nous saisissent à chacun de ces mots ! — et pourtant il se pourrait bien que cela fût le même instinct, dénommé deux fois ; d’une part, il est dénigré du point de vue de ceux qui possèdent déjà, chez qui l’instinct de possession s’est déjà un peu calmé et qui craignent maintenant pour leurs « biens » ; d’autre part il est glorifié du point de vue des insatisfaits et des avides qui le trouvent bon. Notre amour du prochain — n’est-il pas un désir impérieux de nouvelle *propriété ?* Et n’en est-il pas de même de notre amour de la science, de la vérité, et, en général, de tout désir de nouveauté ? Nous nous fatiguons peu à peu de ce qui est vieux, de ce que nous possédons avec certitude, et nous nous mettons à étendre de nouveau les mains ; même le plus beau paysage où nous vivons depuis trois mois n’est plus certain de notre amour, et c’est un rivage lointain qui excite notre avidité. L’objet de la possession s’amoindrit généralement par le fait qu’il est possédé. Le plaisir que nous prenons à nous-mêmes veut se maintenir en transformant *en nous-mêmes* quelque chose de toujours nouveau, — c’est là ce que l’on appelle posséder. Se lasser d’une possession, c’est se lasser de nous-mêmes. (On peut aussi souffrir d’une trop grande richesse, — le désir de rejeter, de distribuer peut aussi s’attribuer le nom d’« amour »). Lorsque nous voyons souffrir quelqu’un, nous saisissons volontiers l’occasion qui nous est offerte, pour nous emparer de lui ; c’est ce qui crée par exemple l’homme charitable et apitoyé ; lui aussi appelle « amour » le désir de possession nouvelle éveillé en lui, et il y prend son plaisir, comme devant une nouvelle conquête qui lui fait signe. Mais c’est l’amour des sexes qui se révèle de la façon la plus claire

comme désir de propriété : celui qui aime veut posséder, à lui tout seul, la personne qu'il désire, il veut avoir un pouvoir absolu tant sur son âme que sur son corps, il veut être aimé uniquement et habiter l'autre âme, y dominer comme ce qu'il y a de plus élevé et de plus admirable. Si l'on considère que cela ne signifie pas autre chose que d'exclure le monde entier d'un bien précieux, d'un bonheur et d'une jouissance : si l'on considère que celui qui aime vise à l'appauvrissement et à la privation de tous les autres compétiteurs, qu'il vise à devenir le dragon de son trésor, comme le plus indiscret et le plus égoïste de tous les conquérants et exploiteurs ; si l'on considère enfin que, pour celui qui aime, tout le reste du monde semble indifférent, pâle, sans valeur et qu'il est prêt à apporter tous les sacrifices, à troubler toute espèce d'ordre, à mettre à l'arrière-plan tous les intérêts : on s'étonnera que cette sauvage avidité, cette injustice de l'amour sexuel ait été glorifiée et divinisée à un tel point et à toutes les époques, oui, que, de cet amour, on ait fait ressortir l'idée d'amour, en opposition à l'égoïsme, tandis qu'il est peut-être précisément l'expression la plus naturelle de l'égoïsme. Ici ce furent apparemment ceux qui ne possédaient pas et qui désiraient posséder qui ont établi l'usage courant dans la langue — il y en eut probablement toujours de trop. Ceux qui, sur ce domaine, ont été favorisés par beaucoup de possession et de satiété, ont bien laissé échapper, de temps en temps, une invective contre le « démon furieux », comme disait cet Athénien, le plus aimable et le plus aimé de tous, Sophocle : mais Éros se mettait toujours à rire de pareils calomniateurs, — justement ses plus grands favoris. — Il y a bien çà et là, sur la terre, une espèce de continuation de l'amour où ce désir avide que deux personnes ont l'une pour l'autre fait place à un nouveau désir, à une nouvelle avidité, à une soif *commune*, supérieure, d'un idéal placé au-dessus d'elles : mais qui connaît cet amour ? Qui est-ce qui l'a vécu ? Son véritable nom est *amitié*.

15. À distance.

Cette montagne rend la contrée qu’elle domine charmante et digne d’admiration à tout point de vue : après nous être dit cela pour la centième fois, nous nous trouvons, à son égard, dans un état d’esprit si déraisonnable et si plein de reconnaissance que nous nous imaginons qu’elle, la donatrice de tous ces charmes, doit être, elle-même, ce qu’il y a de plus charmant dans la contrée — et c’est pourquoi nous montons sur la montagne et nous voilà désillusionnés ! Soudain la montagne elle-même, et tout le paysage qui l’entoure, se trouvent comme désensorcelés ; nous avons oublié qu’il y a certaines grandeurs tout comme certaines bontés qui ne veulent être vues qu’à une certaine distance, et surtout d’en bas, à aucun prix d’en haut, — ce n’est qu’ainsi qu’elles font de l’*effet*. Peut-être connais-tu des hommes, dans ton entourage, qui ne doivent se regarder eux-mêmes qu’à une certaine distance pour se trouver supportables, séduisants et vivifiants ; il faut leur déconseiller la connaissance de soi.

16. Sur le passage.

Dans les rapports avec les personnes qui ont de la pudeur à l’égard de leurs sentiments il faut savoir dissimuler ; elles éprouvent une haine soudaine contre celui qui les prend sur le fait d’un sentiment tendre ou enthousiaste ou élevé, comme si l’on avait vu leurs pensées les plus secrètes. Si l’on veut leur faire du bien, en de pareils moments, il faut les faire rire ou bien leur glisser, en plaisantant, une froide méchanceté : — leur sentiment s’y glace et elles sont de nouveau maîtresses d’elles-mêmes. Mais je donne la morale avant l’histoire. — Nous avons une fois été si près l’un de l’autre, dans la vie, que rien ne semblait plus entraver notre amitié et notre fraternité et qu’il n’y avait plus entre nous qu’un petit passage. Au moment où tu voulus t’y engager, je t’ai demandé : « Veux-tu prendre le passage pour venir auprès de moi ? » — Mais alors tu changeas d’avis et, lorsque je t’en ai prié encore une fois, tu ne me répondis rien. Depuis lors des montagnes et des fleuves et tout ce qui peut séparer et rendre étranger s’est précipité entre nous, et, si nous voulions nous rejoindre, nous ne le pourrions plus. Mais lorsque tu songes maintenant à ce petit passage, tu ne trouves plus de paroles, — il ne te vient que des sanglots et de l’étonnement.

17. Motiver sa pauvreté.

Il est vrai que par aucun artifice nous ne pouvons faire d’une pauvre vertu une vertu riche et abondante, mais nous pouvons enjoliver cette pauvreté et en faire une nécessité, en sorte que son aspect ne nous fait plus mal et qu’à cause d’elle nous ne jetons plus à la fatalité un regard de reproche. C’est ainsi que fait le jardinier avisé qui place le pauvre petit ruisseau de son jardin dans les bras d’une nymphe des sources et qui motive ainsi la pauvreté : — et qui n’aurait pas comme lui besoin des nymphes !

18. Fierté antique.

L’antique coloris de la distinction nous manque, parce que l’esclave antique manque à notre sentiment. Un Grec d’origine noble trouvait entre sa supériorité et cette ultime bassesse de si énormes échelons intermédiaires et un tel éloignement, qu’il pouvait à peine apercevoir distinctement l’esclave : Platon lui-même ne l’a pas vu entièrement. Il en est autrement de nous, habitués, comme nous le sommes, à la *doctrine* de l’égalité entre les hommes, si ce n’est à l’égalité elle-même. Un être qui n’aurait pas la libre disposition de soi et qui manquerait de loisirs, — à nos yeux, ce ne serait là nullement quelque chose de méprisable ; car ce genre de servilité adhère encore trop à chacun de nous, selon les conditions de notre ordre et de notre activité sociales, qui sont foncièrement différentes de celles des anciens. — Le philosophe grec traversait la vie avec le sentiment intime qu’il y avait beaucoup plus d’esclaves qu’on se le figurait — c’est-à-dire que chacun était esclave pour peu qu’il ne fût point philosophe ; son orgueil débordait lorsqu’il considérait que, même les plus puissants de la terre, se trouvaient parmi ses esclaves. Cette fierté, elle aussi, est devenue, pour nous, étrangère et impossible ; pas même en symbole le mot « esclave » ne possède pour nous toute son intensité.

19. Le mal.

Examinez la vie des hommes et des peuples, les meilleurs et les plus féconds, et demandez-vous si un arbre qui doit s’élever fièrement dans les airs peut se passer du mauvais temps et des tempêtes : si la défaveur et la résistance du dehors, si toutes espèces de haine, d’envie, d’entêtement, de méfiance, de dureté, d’avidité, de violence ne font pas partie des circonstances *favorisantes*, sans lesquelles une grande croissance, même dans la vertu, serait à peine possible ? Le poison qui fait périr la nature plus faible est un fortifiant pour le fort — aussi ne l’appelle-t-il pas poison.

20. Dignité de la folie.

Encore quelques milliers d’années sur la voie qui suivit le dernier siècle ! — et dans tout ce que fait l’homme la plus haute sagesse sera visible : mais par cela justement la sagesse aura perdu toute sa dignité. Certes, il sera alors nécessaire d’être sage, mais ce sera aussi si vulgaire et si ordinaire qu’un esprit dégoûté pourra considérer cette nécessité comme une grossièreté. Et de même qu’une tyrannie de la vérité et de la science serait capable d’amener une hausse dans la valeur du mensonge, de même une tyrannie de la sagesse pourrait faire germer un nouveau genre de noblesse d’âme. Être noble — ce serait peut-être alors avoir des folies dans la tête.

21. À ceux qui enseignent le désintéressement.

On appelle *bonnes* les vertus d'un homme, non en regard des effets qu'elles ont pour lui-même, mais en regard des effets que nous leur supposons pour nous et pour la société : — dans l'éloge de la vertu on a été, de tous temps, très peu « désintéressé », très peu « non égoïste » ! Car autrement on aurait dû remarquer que les vertus (comme l'application, l'obéissance, la chasteté, la piété, la justice) sont généralement *nuisibles* à celui qui les possède, étant des instincts qui règnent avec par trop de violence et d'avidité, des instincts qui ne veulent à aucun prix se laisser tenir en équilibre par la raison, avec les autres instincts. Lorsque tu possèdes une vertu, une vertu véritable et entière (et non pas seulement le petit instinct d'une vertu) — tu es la *victime* de cette vertu ! Mais c'est pour cela que ton voisin loue ta vertu. On loue le travailleur, bien que par son application il nuise à ses facultés visuelles, à l'originalité et à la fraîcheur de son esprit ; on vénère et on plaint le jeune homme qui s'est « éreinté de travail » parce que l'on porte ce jugement : « Pour la société en bloc la perte du meilleur individu n'est qu'un petit sacrifice ! Il est regrettable que ce sacrifice soit nécessaire ! Mais il serait, certes, bien plus regrettable que l'individu pensât autrement et qu'il accordât plus d'importance à sa conservation et à son développement qu'à son travail au service de la société. » Et c'est pourquoi l'on ne plaint pas ce jeune homme à cause de lui-même, mais parce que, par cette mort, un *instrument* soumis et — ce que l'on appelle un « brave homme » — a été perdu pour la société désintéressée. Peut-être prend-on encore en considération le fait qu'il eût peut-être été plus utile à la

société s’il avait travaillé avec plus d’égards envers lui-même et s’il s’était conservé plus longtemps. On s’avoue bien l’avantage qu’il y aurait eu, mais on estime supérieur et plus durable cet autre avantage qu’un sacrifice a été fait et que le sentiment de la bête de sacrifice a de nouveau une fois reçu une confirmation *visible*. C’est donc, d’une part, la nature d’instrument dans les vertus qui est proprement louée, lorsqu’on loue les vertus, et, d’autre part, l’instinct qui ne se laisse pas maintenir dans ses bornes par l’avantage général de l’individu — en un mot : la déraison dans la vertu, grâce à laquelle l’être individuel se laisse transformer en fonction de la collectivité. L’éloge de la vertu est l’éloge de quelque chose de nuisible dans le privé, l’éloge d’instincts qui enlèvent à l’homme son plus noble amour de soi et la force de la plus haute protection de soi-même. Il est vrai qu’en vue de l’éducation, et pour inculquer des habitudes vertueuses on fait ressortir une série d’effets de la vertu qui font paraître semblables la vertu et l’avantage privé, — et il existe, en effet, une pareille similitude ! La ténacité aveugle, cette vertu typique des instruments, est représentée comme le chemin des richesses et des honneurs et comme le poison le plus salutaire contre l’ennui et les passions : mais on passe sous silence ce que cette ténacité a de dangereux, ce qui est son danger supérieur. L’éducation procède généralement ainsi : elle cherche à déterminer chez l’individu, par une série d’attractions et d’avantages, une façon de penser et d’agir qui, devenue habitude, instinct, passion, domine en lui et sur lui, *contre son dernier avantage*, mais « pour le bien général ». Combien souvent je m’aperçois que la ténacité aveugle procure, il est vrai, des richesses et des honneurs, mais enlève en même temps, aux organes, la finesse au moyen de quoi les richesses et les honneurs pourraient procurer une jouissance, et aussi que ces remèdes radicaux contre l’ennui et les passions émoussent en même temps les sens et les rendent récalcitrants à toute nouvelle excitation. (La plus active de toutes les époques — notre époque — de tout son argent et de toute son activité, ne sait pas faire autre chose que

d’accumuler toujours plus d’argent et toujours plus d’activité, c’est qu’il faut plus de génie pour dépenser que pour acquérir ! — Eh bien ! nous finirons par en avoir le « dégoût » !) Si l’éducation réussit, toute vertu de l’individu devient une utilité publique et un désavantage privé, au sens du but privé supérieur, — ce sera probablement une espèce de dépérissement de l’esprit et des sens, ou même un déclin précoce : qu’on évalue, à ce point de vue, les unes après les autres, les vertus de l’obéissance, de la chasteté, de la piété, de la justice. L’éloge de l’altruiste, du vertueux, de celui qui se sacrifie — donc l’éloge de celui qui n’emploie pas toute sa force et toute sa raison à sa propre conservation, à son développement, son élévation, son avancement, à l’élargissement de sa puissance, mais qui, par rapport à sa personne, vit humble et irréfléchi, peut-être même indifférent et ironique, — cet éloge n’a certes pas jailli de l’esprit de désintéressement ! Le « prochain » loue le désintéressement puisqu’il *en retire des avantages !* Si le prochain raisonnait lui-même d’une façon « désintéressée », il refuserait cette rupture de forces, ce dommage occasionné en *sa* faveur, il s’opposerait à la naissance de pareils penchants, et il affirmerait avant tout son désintéressement, en les désignant précisément comme *mauvais !* — Voici indiquée la contradiction fondamentale de cette morale, aujourd’hui tellement en honneur : les *motifs* de cette morale sont en contradiction avec son *principe !* Ce dont cette morale veut se servir pour faire sa démonstration est réfuté par son critérium de moralité. Le principe : « tu dois renoncer à toi-même et t’offrir en sacrifice, » pour ne point réfuter sa propre morale, ne devrait être décrété que par un être qui renoncerait par là lui-même à son avantage et qui amènerait peut-être, par ce sacrifice exigé des individus, sa propre chute. Mais dès que le prochain (ou bien la société) recommande l’altruisme *à cause de son utilité*, le principe contraire : « tu dois chercher l’avantage, même au dépens de tout le reste, » est mis en pratique, et l’on prêche d’une haleine un « tu dois » et un « tu ne dois pas » !

22. L’ordre du jour pour le roi. [17]

La journée commence : commençons, pour cette journée, à mettre en ordre les affaires et les plaisirs de notre très gracieux maître qui maintenant daigne encore se reposer. Sa Majesté a du mauvais temps aujourd’hui : nous nous garderons de l’appeler mauvais ; on ne parlera pas du temps, — mais nous donnerons aujourd’hui aux affaires un tour plus solennel, aux fêtes quelque chose de plus pompeux qu’il ne serait autrement nécessaire. Sa Majesté sera peut-être malade : nous présenterons au déjeuner la dernière bonne nouvelle d’hier soir, l’arrivée de M. de Montaigne qui sait si agréablement plaisanter sa maladie, — il souffre de calculs. Nous recevrons quelques personnes. (Personnes ! — que dirait cette vieille grenouille enflée qui se trouvera au milieu d’elles, si elle entendait ce mot ! « Je ne suis pas une personne, dirait-elle, mais toujours la chose elle-même. ») — La réception durera plus longtemps qu’il ne sera agréable à chacun : cela sera une raison suffisante pour raconter l’anecdote de ce poète qui écrivit à sa porte : « Celui qui entre ici me fera honneur ; celui qui n’entre pas me fera — plaisir. » — C’est là vraiment dire une impolitesse d’une façon polie ! Et, peut-être ce poète, pour sa part, a-t-il tout à fait raison d’être impoli : on dit que ses vers sont meilleurs que ceux de tel faiseur. Qu’il en fasse donc encore beaucoup et qu’il se retire autant que possible du monde : et c’est bien là le sens de sa gentille petite méchanceté. Par contre un prince vaut toujours mieux que les vers qu’il fait, même si… — mais que faisons-nous ? Nous causons et la cour tout entière croit que nous travaillons déjà et que nous nous cassons la tête : aucune lumière ne s’allume avant celle que l’on voit à notre fenêtre. — Écoutez ! N’était-ce

pas la sonnette ? Au diable ! Le jour et la danse commencent et nous ne savons pas nos tours ! Il nous faudra donc improviser, — tout le monde improvise sa journée. Faisons aujourd'hui comme tout le monde ! — Et ainsi s'est dissipé mon singulier rêve du matin, peut-être aux sons durs de l'horloge de la tour qui vient d'annoncer, avec la solennité qui lui est propre, la cinquième heure. Il me semble que cette fois-ci le dieu des rêves a voulu se moquer de mes habitudes, — c'est mon habitude de commencer ma journée en l'apprêtant de façon à la rendre tolérable *pour moi* et il est possible qu'il me soit arrivé souvent de le faire d'une façon trop cérémonieuse et princière.

23. Les symptômes de la corruption.

Prêtez votre attention aux symptômes de ces conditions de la société, nécessaires de temps en temps, et que l’on appelle « corruption ». Chaque fois que la corruption se manifeste quelque part une *superstition* multiple prend le dessus, et la croyance générale qu’un peuple a acceptée jusqu’alors devient pâle et impuissante : car la superstition est une libre pensée de second ordre, — celui qui s’y soumet choisit certaines formes et formules qui lui plaisent et se permet de choisir. Le superstitieux, comparé au croyant, est toujours plus « personnel » que lui ; et une société superstitieuse sera celle où il y aura déjà beaucoup d’individus et du plaisir à tout ce qui est individuel. Considérée à ce point de vue, la superstition apparaît toujours comme un *progrès* par rapport à la foi et comme un signe annonçant que l’intellect devient plus indépendant et veut avoir ses droits. Les partisans de la vieille religion et de la vieille religiosité se plaignent alors de la corruption, — c’est aussi eux qui ont déterminé jusqu’ici l’usage dans la langue et qui ont fait à la superstition une mauvaise réputation, même auprès des esprits les plus libres. Apprenons donc qu’elle est un symptôme de l’*émancipation*. — En second lieu, on accuse de *relâchement* une société dont s’empare la corruption : il est visible en effet qu’alors la valeur de la guerre et de la joie de la guerre diminuent et qu’on aspire aux agréments de la vie avec autant d’ardeur que l’on aspirait autrefois aux honneurs de la guerre et de la gymnastique. Mais on a l’habitude de passer sous silence que cette vieille énergie populaire, cette passion populaire, qui, par la guerre et les tournois, recevait une visibilité magnifique, s’est transformée maintenant en passion privée divisée infiniment et moins

visible ; il est même probable que, dans l'état de « corruption », la puissance et la force de l'énergie qu'un peuple dépense sont plus grandes que jamais, et l'individu en use avec beaucoup plus de prodigalité qu'il n'a pu le faire précédemment : — car alors il n'était pas encore assez riche pour cela ! C'est donc précisément aux époques de « relâchement » que la tragédie court les maisons et les rues, que naissent le grand amour et la grande haine et que la flamme de la connaissance s'élève avec éclat vers le ciel. — On prétend, en troisième lieu, que, pour compenser en quelque sorte le reproche de superstition et de relâchement, aux époques de corruption, les mœurs sont plus douces et que, comparée aux époques anciennes, plus croyantes et plus fortes, la cruauté est maintenant en diminution. Mais je ne puis pas non plus accéder à cet éloge, tout aussi peu qu'au blâme qu'il contient : je ne reconnais qu'une chose, c'est que la cruauté s'affine maintenant et que les formes qu'elle revêtait anciennement lui sont dorénavant contraires : la blessure et le supplice, cependant, au moyen de la parole et du regard, atteignent, en temps de corruption, leur développement complet, — c'est maintenant seulement que la méchanceté est créée et la joie que procure la méchanceté. Les hommes de la corruption sont spirituels, et calomniateurs ; ils savent qu'il y a encore d'autres façons d'assassinat que par le poignard et la surprise, — ils savent aussi que l'on croit tout ce qui est *bien dit*. — En quatrième lieu : lorsque « les mœurs se corrompent », ces êtres que l'on nomme tyrans commencent à surgir : ce sont les précurseurs et, en quelque sorte, les précoces *avant-coureurs des individus*. Encore un peu de patience : et ce fruit, qui est le fruit des fruits, sera suspendu, mûr et doré, à l'arbre d'un peuple, — et ce n'est qu'à cause de ces fruits que cet arbre existe ! Lorsque la décomposition a atteint son apogée, de même que la lutte des tyrans de toute espèce, le César arrive toujours, le tyran définitif, qui met fin à ce combat épuisé à la conquête de la prépondérance, en faisant travailler pour lui la fatigue. À son époque, l'individu est généralement le plus mûr, et, par conséquent, la « culture » est la plus élevée et la plus féconde, non grâce au tyran, ni par lui :

quoique ce soit le propre des hommes d'une culture supérieure de flatter leur César en se faisant passer pour *son* œuvre. La vérité est cependant qu'ils ont besoin de repos du dehors puisque l'inquiétude et le travail se trouvent en eux. En ces temps la corruptibilité et la trahison sont les plus fréquentes : car l'amour de l'*ego* qui vient d'être découvert est maintenant beaucoup plus puissant que l'amour de la vieille patrie, usée et rabâchée ; et le besoin de se mettre à l'abri d'une façon quelconque contre les terribles ballottements de la fortune, ouvre même les mains les plus nobles, dès qu'un homme riche et un puissant se montre prêt à y jeter de l'or. L'avenir est alors si incertain qu'il faut vivre au jour le jour : un état d'âme qui donne jeu facile à tous les séducteurs, — car on ne se laisse séduire et corrompre que pour « un jour » et l'on se réserve l'avenir et la vertu ! On sait que les individus, ces véritables hommes « *en soi-même* » songent aux choses du moment, bien plus que leurs antipodes, les hommes de troupeau, parce qu'ils savent qu'ils ne peuvent pas plus compter sur eux-mêmes que sur l'avenir ; de même, ils aiment à s'attacher aux hommes de puissance, parce qu'ils se croient capables d'actions et d'investigations qui, auprès de la foule, ne peuvent obtenir ni compréhension ni grâce, — mais le tyran ou le César comprend le droit de l'individu, même dans ses transgressions, il a intérêt à favoriser une morale privée plus courageuse et même à lui tendre la main. Car il pense de lui-même et veut que l'on pense de lui-même ce que Napoléon a exprimé une fois avec le tour classique qui lui était particulier : « J'ai le droit de répondre à toutes vos plaintes par un éternel *moi*. Je suis à part de tout le monde, je n'accepte les conditions de personne. Vous devez vous soumettre à toutes mes fantaisies, et trouver tout simple que je me donne de pareilles distractions**[18]**. » C'est ce que Napoléon dit un jour à son épouse, celle-ci ayant des raisons pour mettre en doute sa fidélité conjugale. — Les époques de corruption sont celles où les pommes tombent des arbres : je veux dire les individus, ceux qui portent la semence de l'avenir, les promoteurs de la colonisation intellectuelle et de la formation nouvelle des liens de l'État et de la société.

Corruption — ce n’est là qu’un terme injurieux pour les *temps d’automne* d’un peuple.

24. Différents mécontentements.

Les mécontents faibles et en quelque sorte féminins sont les plus inventifs à rendre la vie plus belle et plus profonde ; les mécontents forts — les hommes parmi les mécontents, pour rester dans l'image — sont les plus inventifs à améliorer et à étayer la vie. Les premiers montrent leur faiblesse et leur féminité en ceci qu'ils aiment à se laisser tromper, de temps en temps, et qu'ils se contentent parfois d'un peu d'ivresse et d'enthousiasme, mais qu'en général on ne peut pas les satisfaire et qu'ils souffrent de l'incurabilité de leur mécontentement ; de plus ils encouragent tous ceux qui savent créer des consolations opiatives et narcotiques et en veulent, à cause de cela, à ceux qui placent le médecin plus haut que le pasteur, — c'est ainsi qu'ils entretiennent la *continuité* des véritables calamités ! S'il n'y avait pas eu en Europe, depuis l'époque du Moyen âge, un grand nombre de mécontents de cette espèce, la célèbre faculté européenne d'*évolution* continuelle ne se serait peut-être pas du tout formée : car les prétentions des mécontents forts sont trop grossières et en somme trop modestes pour que l'on n'arrive pas à les faire se tenir tranquilles. La Chine donne l'exemple d'un pays où le mécontentement en grand et la faculté d'évolution ont disparu depuis plusieurs siècles ; les socialistes et les idolâtres de l'État en Europe, avec leurs mesures d'amélioration et de garantie de la vie, pourraient facilement amener l'Europe à des conditions chinoises et à un « bonheur » chinois, à condition qu'ils puissent extirper d'abord ce mécontentement et ce romantisme maladifs, tendres et féminins qui, pour le moment, existent encore en abondance. L'Europe est un malade qui doit la plus grande reconnaissance à son incurabilité et aux éternelles

transformations de son mal ; ces situations toujours nouvelles, ces dangers, ces douleurs, ces moyens d’inquisition, également toujours nouveaux, ont fini par engendrer une irritabilité intellectuelle qui équivaut presque au génie et certainement à la mère de tout génie.

25. Ne pas être prédestiné à la connaissance.

Il existe une humilité naïve, assez fréquente en somme, qui, lorsqu'on la possède, vous rend, une fois pour toutes, impropre à être disciple de la connaissance. Car, au moment où un homme de cette espèce aperçoit quelque chose qui le frappe, il se retourne en quelque sorte sur lui-même et se dit : « Tu t'es trompé ! Où avais-tu tes sens ! Cela ne peut pas être la vérité ! » — Et alors, au lieu d'y regarder encore une fois de plus près, au lieu de prêter encore l'oreille, il s'enfuit intimidé et évite de rencontrer la chose frappante qu'il cherche à se sortir de la tête aussi vite que possible. Son canon intérieur dit : « Je ne veux rien voir qui soit en contradiction avec l'opinion courante sur les choses ! Suis-je fait, moi, pour découvrir des vérités nouvelles ? Il y en a déjà trop d'anciennes. »

26. Que signifie vivre.

Vivre — cela signifie : repousser sans cesse quelque chose qui veut mourir. Vivre — cela signifie : être cruel et implacable contre tout ce qui, en nous, devient faible et vieux, et pas seulement en nous. Vivre cela signifierait donc : être sans pitié pour les agonisants, les misérables, les vieillards ? Être sans cesse assassin ? — Et pourtant le vieux Moïse a dit : « Tu ne tueras point ! »

27. Le renonciateur.

Que fait celui qui renonce ? Il aspire à un monde supérieur, il veut s’envoler plus loin et plus haut que tous les hommes de l’affirmation, — il *jette loin de lui* beaucoup de choses qui alourdiraient son vol, et parmi ces choses il y en a qui ont de la valeur et qu’il aime : il sacrifie tout cela à son désir des hauteurs. Or, c’est ce sacrifice et ce rejet qui sont seuls visibles en lui : c’est pour cela qu’on lui donne le nom de renonciateur, et c’est comme tel qu’il se dresse devant nous drapé dans son froc, et comme s’il était l’âme d’un silice. Mais il est très satisfait de cette impression qu’il nous produit : il veut cacher à nos yeux son désir, sa fierté, son intention de s’élever dans les airs, *au-dessus* de nous. Oui ! il est plus fin que nous ne le pensions, et si poli avec nous — cet affirmateur ! Car il est cela tout comme nous, même dans sa renonciation.

28. Nuire avec ce que l’on a de meilleur.

Il arrive que nos forces nous poussent tellement en avant que nous ne pouvons plus supporter nos faiblesses et que nous périssons par elles : il nous arrive bien aussi de prévoir ce résultat, et pourtant nous ne voulons pas qu’il en soit autrement. Alors nous nous faisons durs à l’égard de ce qui devrait être ménagé en nous, et notre grandeur est aussi notre barbarie. Une telle catastrophe que nous finissons par payer de notre vie est un exemple de l’influence générale qu’exercent les grands hommes sur les autres et sur leur époque : — justement avec ce qu’ils ont de meilleurs, avec ce qu’eux seuls savent faire ils ruinent beaucoup d’êtres faibles, incertains, qui sont encore dans le devenir et le vouloir — et c’est par cela qu’ils sont nuisibles. Le cas peut même se présenter où, somme toute, ils ne font que nuire, puisque ce qu’ils ont de meilleur n’est absorbé, en quelque sorte dégusté, que par ceux qui y perdent leur raison et leur ambition, comme sous l’influence d’une boisson forte : ils sont mis dans un tel état d’ivresse que leurs membres se briseront sur tous les faux chemins où les conduira leur ivresse.

29. Ceux qui ajoutent un mensonge.

Lorsqu'en France on commença à combattre l'unité d'Aristote et, par conséquent, aussi à la défendre, on put voir de nouveau ce que l'on voit souvent, mais toujours avec beaucoup de déplaisir : — on *se mentit à soi-même* pour trouver les raisons qui font subsister ces lois, rien que pour ne pas avouer que l'on s'était *habitué* à leur domination et que l'on ne voulait plus entendre parler d'autre chose. Et c'est ainsi que l'on agit dans toute morale, dans toute religion régnantes, et l'on a toujours agi ainsi : les intentions que l'on met derrière l'habitude sont toujours ajoutées mensongèrement lorsque quelqu'un commence à nier l'habitude et à demander les raisons et les intentions. C'est là que se trouve la grande mauvaise foi des conservateurs de toutes les époques : — ils ajoutent des mensonges.

30. Comédie des hommes célèbres.

Les hommes célèbres qui ont besoin de leur gloire, comme par exemple tous les politiciens, ne choisissent plus leurs amis et leurs alliés sans arrière-pensée : de celui-ci ils veulent un peu de l'éclat et du reflet de sa vertu, de celui-là la crainte qu'inspirent certaines qualités douteuses que chacun lui connaît. À un autre ils volent sa réputation de paresseux, de fainéant, puisqu'il est utile à leur but de passer par moments pour inattentif et indolent : — ils cachent ainsi qu'ils sont aux aguets ; tantôt ils ont besoin auprès d'eux du fantaisiste, tantôt du chercheur, tantôt du pédant, en quelque sorte comme la présence de leur propre personne, mais il arrive tout aussi souvent qu'ils n'ont plus besoin de tous ceux-là ! Et ainsi dépérissent sans cesse leurs entourages et leurs aspects extérieurs, tandis que tout semble vouloir se pousser dans cet entourage et vouloir lui donner du « caractère » ; en cela ils ressemblent aux grandes villes. Leur réputation se transforme sans cesse tout comme leur caractère, car leurs moyens changeants exigent ce changement et poussent en avant tantôt l'une tantôt l'autre de leurs qualités réelles ou supposées, pour les mettre en scène : leurs amis et leurs alliés font partie de ces qualités de scène. Par contre il faut que ce qu'ils veulent demeure d'autant plus ferme, comme édifié en bronze et rayonnant au loin, — et cela aussi a parfois besoin de sa comédie et de son jeu de scène.

31. Commerce et noblesse.

La vente et l’achat paraissent maintenant vulgaires, tout comme l’art de lire et d’écrire ; chacun y est exercé, même lorsqu’il n’est pas commerçant, et il s’exerce encore chaque jour dans cette matière : tout comme autrefois, à l’âge des hommes plus sauvages, chacun était chasseur et s’exerçait jour pour jour dans l’art de la chasse. À cette époque-là la chasse était vulgaire : mais tout comme celle-ci finit par devenir un privilège des puissants et des nobles et perdit ainsi son caractère journalier et vulgaire, par le fait qu’elle cessa d’être nécessaire pour se changer en objet de plaisir et de luxe : — il pourrait en advenir une fois de même de l’achat et de la vente. On peut imaginer des conditions de la société où l’on ne vend ni n’achète et où la nécessité de cet art se perd peu à peu complètement ; peut-être qu’alors il y aura des individus moins soumis aux lois de la condition générale qui se permettront l’achat et la vente comme un *luxe du sentiment*. Alors seulement le commerce prendrait de la distinction et les nobles s’en occuperaient peut-être tout aussi volontiers qu’ils s’occupent jusqu’à présent de guerre et de politique : tandis qu’au contraire il se pourrait que les évaluations de la politique fussent complètement transformées. Maintenant déjà la politique cesse d’être le métier du gentilhomme : et il serait possible qu’on la trouvât un jour tellement vulgaire qu’on la rangerait, comme toute littérature de partis et de journaux, sous la rubrique « prostitution de l’esprit ».

32. Disciples que l’on ne souhaitait point.

Que dois-je faire de ces deux jeunes gens, s’écria avec humeur un philosophe qui « corrompait » la jeunesse, comme Socrate l’avait corrompue autrefois. — Ce sont des disciples qui m’arrivent mal à propos. Celui-ci ne sait pas dire « non » et cet autre répond à toutes choses « entre les deux ». En admettant qu’ils saisissent ma doctrine, le premier *souffrirait* trop, car mes idées exigent une âme guerrière, un désir de faire mal, un plaisir de la négation, une enveloppe dure — il succomberait à ses plaies ouvertes et à ses plaies intérieures. Et l’autre, de toutes les causes qu’il défend, s’accommoderait une partie moyenne pour en faire quelque chose de médiocre, — je souhaite un pareil disciple à mon ennemi.

33. Au dehors des salles de cours.

« Pour vous démontrer que l’homme fait au fond partie des animaux d’un bon naturel, je vous ferai souvenir de sa longue crédulité. Maintenant seulement, très tard et après une énorme victoire sur soi-même, il est devenu un animal méfiant, — oui ! l’homme est maintenant plus méchant que jamais. » — Je ne comprends pas cela : pourquoi l’homme serait-il maintenant plus méfiant et plus méchant ? — « Puisqu’il a maintenant une science, — puisqu’il a besoin d’une science ! » —

34. *Historia abscondita.*

Tout grand homme possède une force rétroactive : à cause de lui toute l’histoire est remise sur la balance, et mille secrets du passé sortent de leur cachette — pour être éclairés par *son* soleil. Il n’est pas du tout possible de prévoir tout ce qui sera encore de l’histoire. Le passé peut-être demeure encore tout à fait inexploré ! Il est encore besoin de beaucoup de forces rétroactives.

35. Hérésie et sorcellerie.

Penser autrement que ce n’est l’usage — c’est beaucoup moins l’effet d’une meilleure intelligence que l’effet de penchants forts et méchants, de penchants séparateurs, isolants, hautains, moqueurs, perfides. L’hérésie est la contrepartie de la sorcellerie, elle est tout aussi peu quelque chose d’innocent ou même de vénérable en soi. Les hérétiques et les sorciers sont deux catégories d’hommes méchants : ils ont ceci en commun que, non seulement ils sont méchants, mais qu’ils se sentent aussi méchants. Leur désir insurmontable c’est de causer un dommage à ce qui règne (hommes ou opinions). La Réforme, une espèce de redoublement de l’esprit du Moyen âge, à une époque où le Moyen âge n’avait plus pour lui la bonne conscience, les produisit tous deux en abondance.

36. Dernières paroles.

On se souvient peut-être que l’empereur Auguste, cet homme terrible qui se possédait et qui savait se taire, tout aussi bien qu’un sage comme Socrate, devint indiscret à l’égard de lui-même par ses dernières paroles : il laissa pour la première fois tomber son masque lorsqu’il donna à entendre qu’il avait porté un masque et joué la comédie, — il avait joué à la perfection le père de la patrie et la sagesse sur le trône, jusqu’à donner la complète illusion ! *Plaudite, amici, comœdia finita est !* — La pensée de Néron mourant : *qualis artifex pereo !* fut aussi la pensée d’Auguste mourant : Vanité d’histrion ! Loquacité d’histrion ! Et c’est bien la contrepartie de Socrate mourant ! — Mais Tibère mourut en silence, lui qui fut le plus tourmenté de ceux qui se tourmentèrent eux-mêmes, — celui-ci fut *vrai* et ne fut point un comédien ! Qu’est-ce qui a bien pu lui passer par la tête à sa dernière heure ! Peut-être ceci : « La vie — c’est là une longue mort. Quel fou j’ai été de raccourcir tant d’existences ! Étais-je fait, *moi*, pour être un bienfaiteur ? J’aurais dû leur donner la vie éternelle : ainsi j’aurais pu les *voir mourir* éternellement. J’aurais de si bons yeux *pour cela* : *qualis spectator pereo* ! » Lorsque, après une longue agonie, il sembla reprendre des forces, on jugea bon de l’étouffer avec des oreillers, — il mourut ainsi d’une double mort.

37. De trois erreurs.

Dans les derniers siècles on a fait avancer la science, soit parce que, avec elle et par elle, on espérait le mieux comprendre la bonté et la sagesse de Dieu — le principal motif dans l’âme des grands Anglais (comme Newton) — soit parce que l’on croyait à l’utilité absolue de la connaissance, surtout au lien le plus intime entre la morale, la science et le bonheur — principal motif dans l’âme des grands Français (comme Voltaire) —, soit parce que l’on croyait posséder et aimer dans la science quelque chose de désintéressé, d’inoffensif, quelque chose qui se suffit à soi-même, quelque chose de tout à fait innocent, à quoi les mauvais instincts de l’homme ne participent nullement — le motif principal dans l’âme de Spinoza, qui, en tant que connaisseur, se sentait divin : — donc pour trois erreurs !

38. Les explosifs.

Si l’on considère combien la force chez les jeunes gens est immobilisée dans son besoin d’explosion, on ne s’étonnera plus de voir combien ils manquent de finesse et de préférence pour se décider en faveur de telle ou telle cause. Ce qui les attire, c’est le spectacle de l’ardeur qui entoure une cause et, en quelque sorte, le spectacle de la mèche allumée, — et non la cause en elle-même. C’est pourquoi les séducteurs les plus subtils s’entendent à leur faire espérer l’explosion plutôt qu’à les persuader par des raisons : on ne gagne pas avec des arguments ces vrais barils à poudre.

39. Goût changé.

Le changement du goût général est plus important que celui des opinions ; les opinions, avec toutes les preuves, les réfutations et toute la mascarade intellectuelle ne sont que des symptômes d'un changement de goût et certainement pas, ce pour quoi on les tient encore généralement, les causes de ce changement de goût. Comment se transforme le goût général ? Par le fait que des individus puissants et influents prononcent sans honte leur *hoc est ridiculum, hoc est absurdum*, c'est-à-dire le jugement de leur goût et de leur dégoût, et qu'ils imposent ce jugement avec tyrannie : — ils imposent ainsi une contrainte à beaucoup de gens, une contrainte qui se change peu à peu en une habitude chez plusieurs et finalement en un *besoin de tout le monde*. Mais ce fait que les individus ont d'autres sensations et d'autres goûts a généralement sa raison dans la singularité de leur façon de vivre, de se nourrir et de digérer, il est peut-être dû à la présence d'une dose plus ou moins grande de sels inorganiques dans leur sang et dans leur cerveau, en un mot à la propriété de leur caractère physique : mais ils ont le courage d'avouer leurs habitudes physiques et d'en écouter les exigences dans les nuances les plus fines : leurs jugements esthétiques et moraux font partie de ces « fines nuances » du caractère physique.

40. De l’absence des formes nobles.

Les soldats et leurs chefs ont encore des rapports bien supérieurs à ceux des ouvriers et des patrons. Provisoirement du moins, toute civilisation à base militaire se trouve bien au-dessus de tout ce que l’on appelle civilisation industrielle : cette dernière, dans son état actuel, est la forme d’existence la plus basse qu’il y ait eu jusqu’à présent. Ce sont simplement les lois de la nécessité qui sont ici en vigueur : on veut vivre et l’on est forcé de se vendre, mais on méprise celui qui exploite cette nécessité et qui s’*achète*, le travailleur. Il est singulier que la soumission à des personnes puissantes, qui inspirent la crainte et même la terreur, à des tyrans et des chefs d’armées produit une impression beaucoup moins pénible que la soumission à des personnes inconnues et sans intérêt, comme le sont toutes les illustrations de l’industrie : dans le patron, l’ouvrier ne voit généralement qu’un homme rusé et exploiteur, un chien qui spécule sur toutes les misères et dont le nom, l’allure, les mœurs, la réputation lui sont tout à fait indifférents. Les fabricants et les grands entrepreneurs du commerce ont probablement beaucoup trop manqué, jusqu’à présent, de toutes ces formes et de ces signes distinctifs de la *race supérieure*, qui sont nécessaires pour rendre des *personnes* intéressantes ; s’ils avaient dans leur regard et dans leur geste la distinction de la noblesse héréditaire, il n’existerait peut-être pas de socialisme des masses. Car au fond les masses sont prêtes à l’*esclavage* sous toutes ses formes, pourvu que celui qui est au-dessus d’eux affirme sans cesse sa supériorité, qu’il légitime le fait qu’il est *né* pour commander — par la noblesse de la forme ! L’homme le plus vulgaire sent que la noblesse ne s’improvise pas, et qu’il lui

faut honorer en elle le fruit de longues périodes, — mais l'absence de formes supérieures et la fameuse vulgarité des fabricants, avec leurs mains rouges et grasses, éveille en l'homme vulgaire la pensée que ce n'est que le hasard et la chance qui ont élevés ici l'un au-dessus de l'autre : eh bien ! décide-t-il à part soi, essayons une fois, *nous*, du hasard et de la chance. Jetons les dés ! — et le socialisme commence.

41. Contre le remords.

Le penseur cherche à trouver telle ou telle explication dans ses propres actes, dans ses recherches et ses interrogations : le succès ou l’insuccès sont pour lui avant tout des *réponses*. Cependant, se fâcher de ce que quelque chose ne réussisse pas, ou même éprouver des remords — il laisse cela à ceux qui agissent, parce qu’on le leur ordonne, et qui s’attendent à des coups si leur gracieux maître n’est pas satisfait du résultat.

42. Travail et ennui.

Dans les pays de la civilisation presque tous les hommes se ressemblent maintenant en ceci qu'ils cherchent du travail à cause du salaire ; — pour eux tout le travail est un moyen et non le but lui-même ; c'est pourquoi ils mettent peu de finesse au choix du travail, pourvu qu'il procure un gain abondant. Or il y a des hommes rares qui préfèrent périr plutôt que de travailler, sans que le travail leur procure de la *joie* : ils sont minutieux et difficiles à satisfaire, ils ne se contentent pas d'un gain abondant, lorsque le travail n'est pas lui-même le gain de tous les gains. De cette espèce d'hommes rares font partie les artistes et les contemplatifs de toute espèce, mais aussi ces désœuvrés qui passent leur vie à la chasse ou bien aux intrigues d'amour et aux aventures. Tous ceux-là cherchent le travail et la peine lorsqu'ils sont mêlés de plaisir, et le travail le plus difficile et le plus dur, si cela est nécessaire. Mais autrement ils sont d'une paresse décidée, quand même cette paresse devrait entraîner l'appauvrissement, le déshonneur, les dangers pour la santé et pour la vie. Ils ne craignent pas autant l'ennui que le travail sans plaisir : il leur faut même beaucoup d'ennui pour que *leur* travail puisse leur réussir. Pour le penseur et pour l'esprit inventif l'ennui est ce « calme plat » de l'âme qui précède la course heureuse et les vents joyeux ; il leur faut le supporter, en *attendre* l'effet à part eux : — c'est *cela* précisément que les natures moindres n'arrivent absolument pas à obtenir d'elles-mêmes ! Chasser l'ennui de n'importe quelle façon, cela est vulgaire, tout comme le travail sans plaisir est vulgaire. Les Asiatiques se distinguent peut-être en cela des Européens qu'ils sont capables d'un repos plus long et plus profond que ceux-ci ; leurs narcotiques même

agissent plus lentement et exigent de la patience, à l’encontre de l’insupportable soudaineté de ce poison européen, l’alcool.

43. Ce que révèlent les lois.

On se méprend grossièrement en étudiant la pénalité d’un peuple comme si elle était l’expression de son caractère ; les lois ne révèlent pas ce qu’est un peuple, mais seulement ce qui lui paraît étrange, bizarre, monstrueux, étranger. La loi se rapporte aux exceptions de la moralité des mœurs ; et les punitions les plus dures frappent ce qui est conforme aux mœurs du peuple voisin. C’est ainsi que, chez les Wahabis, il n’y a que deux péchés mortels : avoir un autre dieu que celui des Wahabis et — fumer (ils désignent cela comme « la plus honteuse manière de boisson »). « Et qu’est-ce qui en est du meurtre et de l’adultère ? » — interrogea avec étonnement l’Anglais à qui l’on rapportait ces choses. « Eh bien ! Dieu est plein de grâce et de miséricorde ! » — répondit le vieux chef. — De même il y avait chez les anciens Romains une croyance qu’une femme ne pouvait se rendre coupable d’un péché mortel que de deux façons : d’une part en commettant adultère et d’autre part — en buvant du vin. Le vieux Caton prétendait que l’on n’avait créé l’usage de s’embrasser entre parents que pour contrôler les femmes sur ce point ; un baiser signifiait : sent-elle le vin ? Et l’on a véritablement puni de mort les femmes que l’on surprenait en train de boire du vin : et ce n’était certainement pas parce que les femmes, sous l’influence du vin, oubliaient parfois toute velléité de dire « non » ; les Romains craignaient surtout l’influence du souffle orgiaque et dionysien qui passait encore de temps en temps sur les femmes du midi de l’Europe, alors que le vin était une nouveauté, comme une monstrueuse manifestation antinationale qui renversait la base du sentiment romain ; c’était pour eux comme une trahison de Rome, comme une assimilation de

l’étranger.

44. Les motifs que l’on croit.

Malgré l’importance qu’il peut y avoir à connaître les vrais motifs qui ont guidé jusqu’à présent les actions humaines, peut-être est-il plus important encore, pour celui qui cherche la connaissance, de savoir quelle *croyance* s’est attachée à tel ou tel motif, je veux dire, de connaître ce que l’humanité a supposé et imaginé jusqu’à présent comme étant le véritable levier de ses actes. Car le bonheur et la misère intérieure des hommes leur sont échus en partage selon leur croyance en tel ou tel motif, — et *non pas* par ce qui fut le motif véritable ! Ce dernier n’a qu’un intérêt secondaire.

45. Épicure.

Oui, je suis fier de voir le caractère d’Épicure d’une façon peut-être différente de celle de tout le monde, et de jouir de l’antiquité, comme d’un bonheur d’après-midi, chaque fois que je lis ou entends quelque chose de lui ; — je vois son œil errer sur de vastes mers blanchâtres, sur des falaises où repose le soleil, tandis que de grands et de petits animaux s’éjouent sous ses rayons, sûrs et tranquilles comme cette clarté et ces yeux mêmes. Un pareil bonheur n’a pu être inventé que par quelqu’un qui souffrait sans cesse, c’est le bonheur d’un œil qui a vu s’apaiser sous son regard la mer de l’existence, et qui maintenant ne peut pas se lasser de regarder la surface de cette mer, son épiderme multicolore, tendre et frissonnant : il n’y eut jamais auparavant pareille modestie de la volupté.

46. Notre étonnement.

Il y a un bonheur profond et radical dans le fait que la science découvre des choses qui *tiennent bon* et qui sont la cause de découvertes toujours nouvelles : — car, certes ! il pourrait en être autrement. Nous sommes si intimement persuadés de l'incertitude et de la fantaisie de nos jugements et de l'éternelle transformation des lois et des idées humaines que notre étonnement est grand de voir *combien* les résultats de la science tiennent bon ! Autrefois on ne savait rien de cette instabilité de toutes choses humaines, la moralité des mœurs maintenait la croyance que toute la vie intérieure de l'homme était fixée avec d'éternels crampons à la nécessité d'airain : — peut-être éprouvait-on alors une semblable volupté d'étonnement lorsqu'on se faisait raconter des fables et des histoires de fées. Le merveilleux faisait tant de bien à ces hommes qui devaient se fatiguer parfois de la règle et de l'éternité. Perdre une fois pied ! Planer ! Errer ! Être fou ! — cela faisait partie du paradis et des ivresses d'autrefois : tandis que notre béatitude ressemble à celle du naufragé qui est descendu à terre et qui se place avec les deux pieds sur la vieille terre ferme — étonné de ne pas la sentir vaciller.

47. De la répression des passions.

Si l’on s’interdit continument l’expression des passions comme quelque chose qu’il faut laisser au « vulgaire », aux natures plus grossières, bourgeoises et paysannes, — si l’on veut donc, non réfréner les passions elles-mêmes, mais seulement leur langage et leurs gestes : on atteint néanmoins, *en même temps*, ce que l’on ne veut pas atteindre, la répression des passions elles-mêmes, du moins leur affaiblissement et leur transformation : — comme il en est advenu, exemple instructif ! de la cour de Louis XIV et de tout ce qui en dépendait. L’époque suivante, élevée à mettre un frein aux formes extérieures, avait perdu les passions elles-mêmes et pris par contre une allure élégante, superficielle, badine, — époque tellement atteinte de l’incapacité d’être malhonnête, que même une offense n’était acceptée et rendue qu’avec des paroles courtoises. Peut-être notre époque offre-t-elle une singulière contrepartie de cela : je vois partout, dans la vie et au théâtre, et non pour le moins dans tout ce que l’on écrit, le sentiment du bien-être que causent toutes les irruptions *grossières*, tous les gestes *vulgaires* de la passion : on exige maintenant une certaine convention du caractère passionné — mais à aucun prix on ne voudrait la passion elle-même ! Malgré cela on finira par l’atteindre et nos descendants posséderont une *sauvagerie véritable*, et non pas seulement la sauvagerie et la grossièreté des manières.

48. Connaissance de la misère.

Peut-être les hommes, tout aussi bien que les époques, ne sont-ils séparés les uns des autres, par rien autant que par les degrés différents de connaissance de la misère qu'ils ont : misère de l'âme tout aussi bien que misère du corps. Pour ce qui en est de ces dernières misères, nous autres hommes d'aujourd'hui, malgré nos faiblesses et nos infirmités, à cause de notre manque d'expériences sérieuses, sommes peut-être tous devenus des ignorants et des fantaisistes : en comparaison d'une époque de la crainte — l'époque la plus longue de l'humanité — où l'individu avait à se protéger lui-même de la violence, et était forcé, à cause de cela, à être violent lui-même. Alors l'homme traversait une dure école de souffrances physiques et de privations, et trouvait, dans une certaine cruauté à l'égard de soi-même, dans un exercice volontaire de la douleur, un moyen nécessaire à sa conservation ; alors on élevait son entourage à supporter la douleur, alors on aimait provoquer la douleur, et l'on voyait les autres frappés de ce qu'il y a de plus terrible dans ce genre, sans avoir d'autre sentiment que celui de sa propre sécurité. Mais pour ce qui est de la misère de l'âme, j'examine maintenant chaque homme pour me rendre compte s'il la connaît par expérience ou par description ; s'il croit nécessaire de simuler cette connaissance, par exemple comme une marque de bonne éducation, ou bien si, au fond de son âme, il ne croit pas du tout aux grandes douleurs de l'âme et si, lorsqu'on les nomme en sa présence, il se passe en lui quelque chose d'analogue à ce qui arrive lorsque l'on parle de souffrances physiques — il pense alors de suite à ses maux de dents et d'estomac. Il me semble qu'il en est ainsi chez la plupart des gens. Or, de cet universel manque

d’exercice dans la douleur sous les deux espèces, et de l’aspect peu fréquent d’un homme qui souffre, il résulte une conséquence importante : on déteste maintenant la douleur, bien plus que ne faisaient les hommes anciens, on dit d’elle plus de mal que jamais, on trouve même presque insupportable l’existence d’une douleur, ne fût-ce que *comme idée*, et à l’existence tout entière, on en fait une question de conscience et un reproche. La naissance de philosophies pessimistes n’est absolument pas l’indice de grandes et terribles misères ; mais ces mises en question de la valeur de vie en général se produisent en des temps où l’affinement et l’allègement de l’existence trouvent déjà trop sanglantes et trop malignes les inévitables piqûres de mouches de l’âme et du corps, et voudraient faire apparaître, dans la pénurie de véritables expériences douloureuses, l’*imagination du supplice* comme une souffrance d’espèce supérieure. — Il y aurait bien un remède contre les philosophies pessimistes et la trop grande sensibilité qui me semble être la véritable « misère du présent » : — mais peut-être ce remède paraîtrait-il trop cruel et serait-il lui-même compté parmi les symptômes sur lesquels on se base pour prétendre maintenant que « l’existence est quelque chose de mauvais ». Eh bien ! le remède contre la « misère » s’appelle : *misère*.

49. La générosité et ce qui lui ressemble.

Les phénomènes paradoxaux, tels que la froideur soudaine dans l'attitude d'un homme sentimental ; tels que l'humour du mélancolique, tels que, avant tout, la *générosité*, en tant que renoncement soudain à la vengeance ou à la satisfaction de l'envie — se présentent chez les hommes qui possèdent une puissante force centrifuge, chez les hommes qui sont pris d'une soudaine satiété et d'un dégoût subit. Leurs satisfactions sont si rapides et si violentes qu'elles sont immédiatement suivies d'antipathie, de répugnance et de fuite dans le goût opposé : dans ces contrastes se résolvent les crises du sentiment, chez l'un par une froideur subite, chez l'autre par un accès d'hilarité, chez un troisième par les larmes et le sacrifice de soi. L'homme généreux — du moins l'espèce d'hommes généreux qui a toujours fait le plus d'impression — me paraît être l'homme d'une extrême soif de vengeance qui voit, tout proche de lui, la possibilité d'un assouvissement et qui, vidant la coupe jusqu'à sa dernière goutte, se satisfait déjà *en imagination*, de sorte qu'un énorme et rapide dégoût suit cette débauche ; — il s'élève alors « au-dessus de lui-même », comme on dit, il pardonne à son ennemi, il le bénit même et le vénère. Avec cette violation de son moi, avec cette raillerie de son instinct de vengeance, tout à l'heure encore si puissant, il ne fait que céder à un nouvel instinct qui vient de se manifester puissamment en lui (le dégoût), et cela avec la même débauche impatiente qu'il avait mise tout à l'heure à *prélever* dans son imagination, à épuiser, en quelque sorte, la joie de la vengeance. Il y a dans la générosité le même degré d'égoïsme que dans la vengeance, mais cet égoïsme est d'une autre qualité.

50. L’argument de l’isolement.

Le reproche de la conscience, même chez les plus consciencieux, est faible à côté du sentiment : « Telle et telle chose est contraire aux bonnes mœurs de *ta* société. » Un regard froid, une bouche crispée, chez ceux parmi lesquels et pour lesquels on a été élevé, inspirera la *crainte* même au plus fort. Que craint-on là en somme ? L’isolement ! car c’est là un argument qui détruit même les meilleurs arguments en faveur d’une personne ou d’une chose ! — C’est ainsi que l’instinct du troupeau parle en nous.

51. Véracité.

Je loue toute espèce de scepticisme auquel il m’est permis de répondre : « Essayons toujours ! » Mais je ne veux plus entendre parler de toutes les choses et de toutes les questions qui ne permettent pas l’expérience. Ce sont là les bornes de ma « véracité » : car ici la bravoure a perdu son droit.

52. Ce que les autres savent de nous.

Ce que nous savons de nous-mêmes et ce que nous avons gardé dans la mémoire, pour le bonheur de notre vie, n’est pas si décisif qu’on le croit. Il arrive un jour que ce que *les autres* savent sur nous (ou croient savoir) se jette sur nous — et maintenant nous reconnaissons que c’est là ce qu’il y a de plus puissant. On s’en tire mieux avec sa mauvaise conscience qu’avec sa mauvaise réputation.

53. Où le bien commence.

Où la faible force visuelle de l’œil n’est plus en état de voir, à cause de son extrême finesse, comme tel le mauvais instinct, l’homme place le royaume du bien ; et le sentiment d’avoir maintenant passé dans ce royaume provoque la vibration de tous les instincts qui étaient menacés et limités par les instincts mauvais, tels que le sentiment de sécurité, de bien-être, de bienveillance. Donc : plus l’œil est obtus, plus est grand le domaine du bien ! De là l’éternelle sérénité du peuple et des enfants ! De là l’abattement des grands esprits, leur humeur noire, voisine de la mauvaise conscience !

54. La conscience de l’apparence.

Quelle place admirable j’occupe en face de l’existence tout entière, avec ma connaissance, comme cela me paraît nouveau et en même temps épouvantable et ironique ! J’ai découvert *pour moi* que la vieille humanité, la vieille animalité, oui même tous les temps primitifs et le passé de toute existence sensible, continuent à vivre en moi, à écrire, à aimer, à haïr, à conclure, — je me suis réveillé soudain au milieu de ce rêve, mais seulement pour avoir conscience que je rêvais tout à l’heure et qu’*il faut* que je continue à rêver, pour ne pas périr : tout comme il faut que le somnambule continue à rêver pour ne pas s’affaisser. Qu’est désormais pour moi l’« apparence » ? Ce n’est certainement pas l’opposé d’un « être » quelconque — que puis-je énoncer de cet être, si ce n’est les attributs de son apparence ? Ce n’est certes pas un masque inanimé que l’on pourrait mettre, et peut-être même enlever, à un X inconnu ! L’apparence est pour moi la vie et l’action elle-même qui, dans son ironie de soi-même, va jusqu’à me faire sentir qu’il y a là apparence et feu-follet et danse des elfes et rien autre chose — que, parmi ces rêveurs, moi aussi, moi « qui cherche la connaissance », je danse le pas de tout le monde, que le connaisseur est un moyen pour prolonger la danse terrestre, et qu’en raison de cela il fait partie des maîtres de cérémonie de la vie, et que la sublime conséquence et le lien de toutes les connaissances est et sera peut-être le moyen suprême pour *maintenir* la généralité de la rêverie, l’entente de tous ces rêveurs entre eux et, par cela même, *la durée du rêve*.

55. La dernière noblesse de sentiment.

Qu’est-ce qui rend donc « noble » ? Ce n’est certainement pas de faire des sacrifices ; le voluptueux le plus féroce fait des sacrifices. Ce n’est certainement pas d’obéir à une passion ; il y a des passions méprisables. Ce n’est certainement pas de faire quelque chose pour les autres, sans égoïsme ; peut-être la conséquence de l’égoïsme est-elle la plus forte, justement chez les plus nobles. — Mais c’est le fait que la passion qui s’empare de l’homme noble est une passion particulière, sans qu’il le sache ; c’est l’emploi d’une mesure rare et singulière et presque une folie ; c’est la sensation de chaleur dans les choses que d’autres sentent froides au toucher ; c’est la divination de valeurs pour lesquelles une balance n’a pas encore été inventée ; c’est le sacrifice sur des autels voués à des dieux inconnus ; c’est la bravoure sans le désir des honneurs ; c’est un contentement de soi qui déborde et qui prodigue son abondance aux hommes et aux choses. Jusqu’à présent, cela a donc été la rareté et l’ignorance de cette rareté, qui rendait noble. Que l’on considère cependant que, par cette ligne de conduite, tout ce qui était ordinaire, prochain, indispensable, bref tout ce qui servait le plus à conserver l’espèce, en général la *règle* dans l’humanité de jusqu’à présent, a été jugé avec injustice et calomnié dans son ensemble, en faveur de l’exception. Se faire l’avocat de la règle — cela pourrait peut-être devenir la dernière forme et la dernière finesse, par quoi la noblesse de sentiment se manifeste sur la terre.

56. Le désir de souffrance.

Quand je songe au désir de faire quelque chose, tel qu'il chatouille et stimule sans cesse des milliers de jeunes Européens qui tous ne peuvent supporter ni l'ennui, ni eux-mêmes, — je me rends compte qu'il doit y avoir en eux un désir de souffrir d'une façon quelconque afin de tirer de leur souffrance une raison probante pour agir. La misère est nécessaire ! De là les cris des politiciens, de là les nombreuses « calamités publiques » de toutes les classes imaginables, calamités fausses, inventées, exagérées, et l'aveugle empressement à y croire. Ce jeune monde exige que *du dehors* vienne, ou devienne visible, non pas le bonheur — mais le malheur ; et leur imagination s'occupe déjà d'avance à en faire un monstre, pour pouvoir ensuite lutter avec ce monstre. Si ces êtres avides de misère sentaient en eux la force de faire du bien, en eux-mêmes, pour eux-mêmes, ils s'entendraient aussi à se créer, en eux-mêmes, une misère propre et personnelle. Leurs sensations pourraient alors être plus subtiles, et leur satisfactions résonner comme de bonne musique ; tandis que maintenant ils remplissent le monde de leurs cri de détresse et, par conséquent, trop souvent, en premier lieu, de leur *sentiment de détresse !* Ils ne savent rien faire d'eux-mêmes — c'est pourquoi ils crayonnent au mur la misère des autres : ils ont toujours besoin des autres ! Et toujours de nouveau d'autres autres ! — Pardonnez-moi, mes amis, j'ai osé crayonner au mur mon *bonheur*.

Livre deuxième

57. Pour les réalistes.

Ô hommes désenchantés, vous qui vous sentez cuirassés contre la passion et l'imagination et qui aimeriez bien faire de votre doctrine un objet d'orgueil et un ornement, vous vous appelez réalistes et vous donnez à entendre que le monde est conformé réellement tel qu'il vous apparaît : devant vous seuls la vérité se trouverait dévoilée et c'est vous qui seriez peut-être la meilleure partie de cette vérité, — ô images bien-aimées de Saïs ! Mais vous aussi, lorsque vous apparaissez sans voile, ne demeurez-vous pas des êtres très passionnés et obscurs, lorsque l'on vous compare aux poissons, des êtres qui ressemblent encore trop à des artistes amoureux ! — et qu'est la « réalité » pour un artiste amoureux ? Vous portez encore avec vous les façons d'apprécier qui ont leur origine dans les passions et les intrigues des siècles passés ! Votre sobriété encore est pénétrée d'une secrète et indestructible ivresse ! Votre amour de la « réalité » par exemple — c'est là un vieil et antique « amour » ! Dans chaque sentiment, dans chaque impression des sens, il y a quelque chose de ce vieil amour ; et de même quelque jeu de l'imagination (un préjugé, une déraison, une ignorance, une crainte ou quoi que ce soit d'autre) y ont travaillé et en ont tissé les mailles. Voyez cette montagne ! Voyez ce nuage ! Qu'est-ce qu'il y a là de réel ? Déduisez-en donc la fantasmagorie et tout ce que les hommes y ont *ajouté*, vous qui êtes hommes de sens rassis ! Oui, si vous pouviez faire *cela !* Si vous pouviez oublier votre origine, votre passé, votre première éducation, — tout ce que vous avez en vous d'humain et d'animal ! Il n'y a pour nous point de « réalité » — et il n'y en a pas non plus pour vous autres gens sobres — nous sommes beaucoup moins étrangers les uns aux

autres que vous ne le croyez, et peut-être notre bonne volonté de dépasser l’ivresse est-elle tout aussi respectable que la croyance d’être en général *incapable* d’ivresse.

58. Comme créateurs seulement.

Il y a une chose qui m’a causé la plus grande difficulté et qui continue de m’en causer sans cesse : me rendre compte qu’il est infiniment plus important de *connaître le nom* des choses que de savoir ce qu’elles sont. La réputation, le nom, l’aspect, l’importance, la mesure habituelle et le poids d’une chose — à l’origine le plus souvent une erreur, une qualification arbitraire, jetée sur les choses comme un vêtement, et profondément étrangère à leur esprit, même à leur surface — par la croyance que l’on avait en tout cela, par son développement de génération en génération, s’est peu à peu attaché à la chose, s’y est identifié, pour devenir son propre corps ; l’apparence primitive finit par devenir presque toujours l’essence, et fait *l’effet* d’être l’essence. Quel fou serait celui qui s’imaginerait qu’il suffit d’indiquer cette origine et cette enveloppe nébuleuse de l’illusion pour *détruire* ce monde considéré comme essentiel, ce monde que l’on dénomme « réalité » ! Ce n’est que comme créateurs que nous pouvons détruire ! — Mais n’oublions pas non plus ceci : il suffit de créer des noms nouveaux, des appréciations et des probabilités nouvelles pour créer peu à peu des « choses » nouvelles.

59. Nous autres artistes.

Lorsque nous aimons une femme il nous arrive parfois de haïr la nature, en songeant à toutes les rebutantes fonctions naturelles à quoi toute femme est soumise ; volontiers nous penserions à autre chose, mais si, par hasard, notre âme effleure ce sujet elle est prise d'un mouvement d'impatience et jette un regard de mépris sur la nature : — nous voilà offensés puisque la nature semble empiéter sur nos droits de propriété de la façon la plus profane. Et nous garons nos oreilles de toute physiologie, nous décrétons à part nous que nous voulons ignorer que l'homme est encore autre chose qu'*âme* et *forme*. Pour tous ceux qui aiment, « l'homme sous la peau » est une abomination, une monstruosité, un blasphème envers Dieu et l'amour. — Eh bien ! ce sentiment de ceux qui aiment, à l'égard de la nature et des fonctions naturelles, était autrefois celui des adorateurs de Dieu et de sa « toute puissance » : dans tout ce que les astronomes, les géologues, les physiologistes, les médecins disent de la nature, ces adorateurs voient un empiètement sur ce qu'ils ont de plus sacré, donc une attaque, — et de plus la preuve de l'imprudence de celui qui attaque ! Les « lois de la nature » leur apparaissaient déjà comme une calomnie de Dieu ; au fond ils n'auraient pas demandé mieux que de voir ramener toute mécanique à des actes de volonté et d'arbitraire moraux : — mais puisque personne ne pouvait leur rendre ce service, ils préféraient *se cacher* à eux-mêmes la nature et la mécanique, autant qu'ils le pouvaient, afin de vivre dans le rêve. Ah ! ces hommes du temps passé s'entendaient à *rêver*, sans avoir besoin au préalable de s'endormir ! — et nous-mêmes, nous autres hommes d'aujourd'hui, nous nous y entendons encore trop bien, malgré notre bonne volonté à être

éveillés et à vivre dans la clarté du jour ! Il nous suffit d'aimer, de haïr, de désirer, il suffit même simplement de sentir pour qu'*immédiatement* l'esprit et la force du rêve descendent sur nous ; et, les yeux ouverts, insensibles à tout danger, nous gravissons le chemin le plus dangereux qui mène aux sommets et aux tours de l'imagination ; le vertige ne nous atteint pas, nous qui sommes nés pour grimper, — somnambules en plein jour ! Nous autres artistes ! Nous qui cachons le naturel, lunatiques et ivres du divin ! Voyageurs infatigables, silencieux comme la mort, nous passons sur les hauteurs, sans nous en apercevoir, croyant être en pleine, en pleine sécurité !

60. Les femmes et leurs effets à distance.

Ai-je encore des oreilles ? Serais-je tout oreille, rien qu'oreille et plus autre chose ? Me voici au milieu de l'incendie des vagues qui se brisent en flammes blanches et viennent lécher mes pieds : — de tous côtés j'entends la mer hurler, menacer, mugir, sa voix stridente monte jusqu'à moi, tandis que dans les dernières profondeurs le vieil ébranleur chante sa mélodie, sourde comme le mugissement d'un taureau ; et il s'accompagne en mesure d'un tel piétinement que, dans les falaises qui s'effritent, le cœur du vieux démon des roches se met à en trembler. Alors soudain, comme surgissant du néant, apparaît à la porte de ce labyrinthe d'enfer, à quelques brasses seulement, — un grand bateau à voiles, glissant, silencieux comme un fantôme. Oh ! l'apparition de cette beauté ! Quel enchantement s'empare de moi ! Comment ? Tout le silence et tout le repos du monde se sont-ils embarqués ici ? Mon bonheur lui-même s'est-il assis à cette place tranquille, mon moi plus heureux, mon second moi éternel ? Ne serait-il pas encore mort et non plus vivant ? Serait-ce un être intermédiaire, un esprit silencieux, contemplatif, glissant et flottant ? Semblable au vaisseau qui de ses voiles blanches passe sur la mer obscure, comme un énorme papillon ! Oui ! Passer *au-dessus* de l'existence ! C'est cela ! C'est là ce qu'il faudrait ! — — Mais quoi ! ce bruit aurait-il rendu mon imagination vagabonde ? Tout grand bruit fait que nous plaçons le bonheur dans le silence et dans le lointain. Lorsqu'un homme se trouve au milieu de *son* agitation, exposé au ressac où les jets et les projets se mêlent, il lui arrive parfois de voir passer auprès de lui des êtres dont il envie le bonheur et la retraite, — *ce sont les femmes*. Il s'imaginerait presque que là-bas, auprès

des femmes, demeure son meilleur moi : qu'en ces endroits silencieux le bruit des vagues les plus formidables deviendrait silence de mort, et la vie elle-même un rêve sur la vie. Pourtant ! Pourtant ! Noble rêveur, sur les plus beaux bateaux à voiles il y a aussi beaucoup de bruits et de querelles, hélas ! et des petites querelles si misérables ! Le charme et l'effet le plus puissant de la femme, c'est, pour parler le langage des philosophes, leur action à distance : mais pour cela il faut d'abord et avant tout — de la *distance* !

61. À l’honneur de l’amitié.

Le fait que le sentiment de l’amitié était considéré par l’antiquité comme le sentiment le plus élevé, supérieur même à la fierté la plus vantée des gens sobres et des sages, un sentiment qui serait l’unique rival de cette fierté, plus sacré encore : ce fait est très bien exprimé par l’histoire de ce roi macédonien qui avait fait hommage d’un talent à un philosophe d’Athènes méprisé du monde, lequel le lui avait rendu. « Comment ? s’écria le roi, n’a-t-il donc pas d’ami ? » Il voulait dire par là : « J’honore cette fierté du sage et de l’homme indépendant, mais j’honorerais davantage encore son humanité, si l’ami en lui avait remporté la victoire sur sa fierté. Le philosophe s’est amoindri devant moi en montrant qu’il ne connaissait pas l’un des deux sentiments, — et c’est celui des deux qui est supérieur ! »

62. Amour.

L’amour pardonne à son objet même le désir.

63. La femme dans la musique.

D’où vient que les vents chauds et pluvieux amènent avec eux un état d’esprit qui dispose à la musique et au plaisir inventif de la mélodie ? Ne sont-ce pas les mêmes vents qui emplissent les églises et qui donnent aux femmes les idées amoureuses ?

64. Femmes sceptiques.

Je crains que les femmes devenues vieilles, dans les plus intimes replis de leur cœur, soient plus sceptiques que tous les hommes. Elles croient au côté superficiel de la vie comme s’il était l’essence même de la vie, et toute vertu, toute profondeur, n’est pour elle qu’une enveloppe qui cache cette « vérité », un voile très nécessaire jeté sur un *pudendum*, — donc une affaire de convenance et de pudeur, rien de plus !

65. Don de soi-même.

Il y a des femmes de sentiment noble avec une certaine pauvreté de l’esprit qui ne savent *exprimer* leur profond abandon de soi autrement qu’en offrant leur vertu et leur pudeur : c’est ce qu’elles ont de plus précieux. Et souvent on accepte ce cadeau sans que l’on s’engage aussi profondément que la donatrice ne le suppose, — c’est là une bien mélancolique histoire.

66. La force des faibles.

Toutes les femmes sont pleines de finesse lorsqu’il s’agit d’exagérer leur faiblesse, elles sont même pleines d’ingéniosité à inventer des faiblesses pour se donner l’apparence de fragiles ornements qu’un grain de poussière ferait souffrir. C’est ainsi qu’elles se défendent contre la vigueur et le « droit du plus fort ».

67. Simuler sa propre nature.

Maintenant elle l’aime et dès lors elle regarde devant elle avec une si tranquille confiance qu’elle fait songer à celle des vaches : mais malheur à elle ! C’était là précisément son charme de paraître foncièrement changeante et insaisissable ! Car il avait pour son compte déjà trop d’égalité d’humeur et de temps invariable. N’aurait-elle pas mieux fait de simuler son ancien caractère ? de simuler l’indifférence ? Ne serait-ce pas l’amour même qui lui conseillerait d’agir *ainsi ? Vivat comœdia* !

68. Volonté et soumission.

On amena un jeune homme chez un homme sage à qui l'on dit : « Regarde, voici quelqu'un qui est en train de se corrompre par les femmes ! » L'homme sage secoua la tête et se mit à sourire ! « Ce sont les hommes, s'écria-t-il, qui corrompent les femmes : et tout ce qui manque aux femmes doit être payé par les hommes et corrigé sur eux, — car c'est l'homme qui se crée l'image de la femme, et la femme qui se forme d'après cette image. » — « Tu marques trop de bienveillance envers les femmes, dit un de ceux qui se trouvaient là, tu ne les connais pas ! » Le sage répondit : « Le caractère de l'homme, c'est la volonté, celui de la femme la soumission, — ceci est la loi des sexes, en vérité ! une dure loi pour la femme. Tous les êtres humains sont innocents de leur existence, mais la femme est innocente au second degré : qui donc saurait avoir pour elle assez d'huile et de douceur ? » « Qu'importe l'huile ! Qu'importe la douceur ! répondit quelqu'un dans la foule : il faut mieux éduquer les femmes ! » — « Il faut mieux éduquer les hommes », fut la réponse de l'homme sage, et il fit signe au jeune de le suivre. — Cependant le jeune homme ne le suivit point.

69. Faculté de vengeance.

Ne pas pouvoir se défendre et par conséquent ne pas vouloir se défendre, ce n’est pas encore là une honte à nos yeux : mais nous méprisons celui qui ne possède ni le pouvoir ni la bonne volonté de se venger, — qu’importe s’il est homme ou femme. Une femme nous fixerait-elle (ou bien, comme on dit, nous tiendrait-elle dans ses « liens ») si nous ne la croyions pas capable de se servir, le cas échéant, du poignard (de toute espèce de poignards) *contre nous* ? Ou bien contre elle-même, ce qui, dans des circonstances déterminées, serait la façon la plus sensible de se venger (la vengeance chinoise).

70. Les dominatrices des maîtres.

Une profonde et puissante voix d’alto, comme on les entend parfois au théâtre, écarte soudain pour nous le rideau devant des possibilités en quoi nous ne croyons pas généralement : soudain nous sommes convaincus qu’il peut exister quelque part dans le monde des femmes aux âmes sublimes, héroïques et royales, capables et prêtes aux ripostes grandioses, aux décisions et aux sacrifices, capables de dominer les hommes et prêtes à le faire, puisque ce que les hommes ont de mieux, indépendamment de la question du sexe est devenu pour elles idéal vivant. Il est vrai que, d’après les intentions du théâtre, ces voix ne doivent précisément *pas* donner l’idée de cette catégorie de femmes : généralement elles doivent représenter l’amant masculin idéal, par exemple un Roméo : mais, à juger d’après les expériences que j’ai faites, le théâtre et le musicien qui attendent de pareilles voix pareils effets se trompent régulièrement. On ne croit pas à un *tel* amant : ces voix d’alto contiennent toujours encore une nuance de quelque chose de maternel et de domestique, et le plus, alors justement, qu’il y a de l’amour dans leur timbre.

71. De la chasteté féminine.

Il y a quelque chose de stupéfiant et de monstrueux dans l’éducation des femmes de la haute société, oui, peut-être n’y a-t-il même rien de plus paradoxal. Tout le monde est d’accord pour les élever dans une ignorance extrême des choses de l’amour, leur inculquer une pudeur profonde et leur mettre dans l’âme l’impatience et la crainte devant une simple allusion à ces sujets. C’est tout l'« honneur » de la femme qui est mis en jeu : autrement que ne leur pardonnerait-on pas ! Mais en cela elles doivent demeurer ignorantes jusqu’au fond de l’âme ; elles ne doivent avoir ni regards, ni oreilles, ni paroles, ni pensées pour ce qu’elles doivent considérer comme le « mal » : rien que de savoir est déjà un mal. Et maintenant ! Être lancé comme par un horrible coup de foudre dans la réalité et la connaissance, par le mariage — et encore l’initiateur est-il celui qu’elles doivent le plus aimer et vénérer : surprendre l’amour et la honte en contradiction, devoir sentir en un seul objet le ravissement, le sacrifice, le devoir, la pitié et l’effroi, à cause du voisinage inattendu de Dieu et de la bête, et que sais-je encore ! — On a créé là un enchevêtrement de l’âme qui chercherait son égal ! Même la curiosité apitoyée du connaisseur d’âmes le plus sage ne suffit pas à deviner comment telle ou telle femme sait s’accommoder de cette solution de l’énigme, de cette énigme de solutions, quels épouvantables et multiples soupçons s’éveilleront forcément dans une pauvre âme sortie de ses gonds et comment enfin la dernière philosophie et l’ultime scepticisme de la femme jetteront leur ancre en ce point. — Après c’est le même profond silence qu’avant : et souvent un silence devant soi-même. — Les jeunes femmes tendent avec effort à paraître superficielles

et étourdies ; les plus fines d’entre elles simulent une sorte d’effronterie. — Les femmes considèrent volontiers leurs maris comme un point d’interrogation de leur honneur, et leurs enfants comme une apologie et une pénitence, — elles ont besoin des enfants et les souhaitent dans un tout autre sens que ne les souhaite un homme. — En un mot, on ne peut jamais être assez indulgent à l’égard des femmes.

72. Les mères.

Les animaux pensent autrement sur la femme que les hommes ; pour eux la femelle est la créature productive. Chez eux il n’y a pas d’amour paternel, mais quelque chose comme de l’affection pour les enfants d’une maîtresse et l’habitude qu’on en prend. Pour les femelles les enfants satisfont un désir de dominer, ils sont pour elles une propriété, une occupation, quelque chose qu’elles comprennent entièrement et avec quoi on peut s’entretenir : tout cela réuni est de l’amour maternel, — il est comparable à l’amour de l’artiste pour son œuvre. La grossesse a rendu les femmes plus douces, plus patientes, plus craintives, plus soumises ; de même la grossesse intellectuelle engendre le caractère des esprits contemplatifs, qui est parent du caractère féminin : — ceux-ci sont les mères masculines. — Chez les animaux, le sexe masculin est considéré comme beau sexe.

73. Cruauté sacrée.

Un homme qui tenait dans ses mains un enfant nouveau-né s’approcha d’un saint. « Que dois-je faire de l’enfant ? demanda-t-il, il est misérable, malvenu et n’a pas assez de vie pour mourir. » — « Tue-le ! s’écria le saint d’une voix terrible, tue-le et garde-le pendant trois jours et trois nuits entre tes bras, afin de te créer une mémoire : — de la sorte jamais plus tu n’engendreras d’enfant, quand pour toi le moment d’engendrer ne sera pas venu. » — Lorsque l’homme eut entendu cela il s’en alla désappointé ; et il y en eut beaucoup qui blâmèrent le saint parce qu’il avait conseillé une cruauté, car il avait conseillé de tuer l’enfant. « Mais n’est-il pas plus cruel de le laisser vivre ? » répondit le saint.

74. Sans succès.

Elles n’ont jamais de succès, ces pauvres femmes qui, en présence de celui qu’elles aiment, deviennent inquiètes et incertaines, et parlent trop : car les hommes se laissent séduire le plus facilement avec une certaine tendresse discrète et flegmatique.

75. Le troisième sexe.

« Un homme petit est un paradoxe, mais du moins un homme, – pourtant une femme petite me semble être d’un autre sexe, quand on la compare aux femmes de haute taille. » — c’est ainsi que parlait un vieux maître à danser. Une petite femme n’est jamais belle, — disait le vieil Aristote.

76. Le plus grand danger.

S’il n’y avait pas eu de tous temps beaucoup d’hommes qui considéraient la discipline de leur esprit — leur « raison » — comme leur fierté, leur devoir, leur vertu, des hommes qui étaient offensés et humiliés par tout ce qui est fantaisie et excès de l’imagination, étant les amis du « bon sens », il y a longtemps que l’humanité aurait disparu. Au-dessus planait et plane sans cesse, comme son plus grand danger, la *folie* prête à éclater — ce qui est précisément l’irruption du bon plaisir dans le sentiment, la vue et l’ouïe, la jouissance dans les débauches de l’esprit, la joie que procure l’humaine déraison. Ce n’est pas la vérité et la certitude qui est l’opposé du monde des insensés, mais la généralité et l’obligation pour tous d’une même croyance, en un mot l’exclusion du bon plaisir dans le jugement. Et le plus grand travail de l’humanité fut jusqu’à présent celui de s’accorder sur beaucoup de choses et de s’imposer une *loi des conformités* — quelle que soit la vérité ou la fausseté de ces choses. C’est là l’éducation du cerveau que l’homme a reçu ; — mais les instincts contraires sont encore si puissants que l’on ne peut en somme parler de l’avenir de l’humanité qu’avec très peu de confiance. L’image des choses se recule et se déplace encore sans cesse, et peut-être qu’à partir de maintenant il en sera ainsi plus souvent encore, et plus rapidement que jamais ; sans cesse les esprits justement les plus distingués se raidissent contre cette obligation pour tous — et en tout premier lieu les explorateurs de la vérité ! Sans cesse cette croyance, en tant que croyance de tout le monde, engendre, chez les esprits raffinés, un dégoût et une nouvelle concupiscence : et cette allure lente qu’elle exige pour tout processus intellectuel, cette imitation de la tortue qui fait

autorité ici, à elle seule déjà convertit en déserteurs les artistes et les poètes ; — c'est dans ces esprits impatients qu'éclate une véritable joie de la folie, puisque la folie a une allure si joyeuse ! Il est donc besoin des intellects vertueux — hélas ! je veux employer le mot qui prête le moins à l'équivoque — il est besoin de la bêtise vertueuse, d'inébranlables batteurs de mesure à l'esprit *lent*, pour que les croyants de la grande croyance générale demeurent ensemble et continuent à exécuter leur danse : c'est une nécessité de premier ordre qui commande et exige ici. *Nous autres, nous sommes l'exception et le danger*, — nous avons éternellement besoin de nous défendre ! — Eh bien ! il y a vraiment quelque chose à dire en faveur de l'exception, *à condition qu'elle ne veuille* jamais devenir la règle.

77. L’animal avec la bonne conscience.

Je ne me cache pas tout ce qu’il y a de vulgaire dans ce qui plaît dans le midi de l’Europe — que ce soit l’Opéra italien (par exemple Rossini et Bellini) ou bien le roman d’aventure espagnol (le plus accessible pour nous dans le travesti français de *Gil Blas*.) — mais je n’en suis point offensé, tout aussi peu que des vulgarités que l’on rencontre durant une promenade à travers Pompéi et en somme même à la lecture de tout livre ancien. D’où cela vient-il ? Est-ce parce qu’ici la pudeur fait défaut et que tout ce qui est vulgaire se présente avec autant de certitude et de sûreté de soi que si c’était quelque chose de noble, d’agréable, de passionné, placé côte à côte dans le même genre de musique ou de roman ? « L’animal a son bon droit, tout comme l’homme, qu’il se meuve donc librement, et toi, mon cher frère en humanité, tu es toi-même cet animal, malgré tout ! » — voilà qui me semble être la morale de la question et la particularité de l’humanité méridionale. Le mauvais goût a son droit tout comme le bon, il a même un privilège sur le bon goût dans les cas où il est le grand besoin, la satisfaction certaine et en quelque sorte un langage général, une attitude et un masque immédiatement compréhensibles : le bon goût, le goût choisi, a par contre toujours quelque chose qui tient de la recherche et de la tentative, quelque chose qui n’est pas certain d’être compris, — il n’est et ne fut jamais populaire. Le *masque* seul est et demeure populaire. Va donc pour tout ce qui est mascarade dans les mélodies et les cadences, dans les sauts et les éclats de joie du rythme de ces opéras ! Et la vie antique, que pourrait-on y comprendre si l’on ne comprend pas la joie du masque, la bonne conscience de tout ce qui ressemble au masque ! C’est ici le bain de repos et

le réconfort de l’esprit antique : — et peut-être ce bain était-il plus nécessaire encore aux natures rares et supérieures du monde antique qu’aux natures vulgaires. — Par contre, je suis indiciblement offensé par une tournure vulgaire dans les œuvres du Nord, par exemple dans la musique allemande. Ici il y a de la *pudeur,* l’artiste s’est abaissé devant lui-même et n’a même pas pu éviter d’en rougir ; nous avons honte avec lui et nous nous sentons si offensés parce que nous devinons qu’il croyait être obligé de s’abaisser à cause de nous.

78. Ce pour quoi nous devons être reconnaissants.

Ce sont les artistes et surtout ceux du théâtre qui, les premiers, ont donné aux hommes des yeux et des oreilles pour voir et entendre, avec un certain plaisir, ce que chacun est lui-même, ce que chacun a vécu et voulu ; ce sont *eux* qui, les premiers, nous ont donné la mesure du héros qui est caché dans chacun de ces hommes ordinaires, eux qui ont enseigné l'art de se considérer soi-même comme héros, à distance et en quelque sorte simplifié et transfiguré, — l'art de « se mettre en scène » devant soi-même. Ce n'est que de cette façon que nous parvenons à nous mettre au-dessus de quelques détails bas qu'il y a en nous. Sans cet art nous vivrions tout en premier plan et entièrement sous le charme de cette optique qui fait paraître énorme le plus proche et le plus vulgaire, comme si c'était là la vérité par excellence. — Peut-être y a-t-il un mérite de même espèce dans cette religion qui ordonnait de considérer l'état de péché de chacun avec un verre grossissant et qui faisait du pécheur un grand criminel immortel ; en décrivant des perspectives éternelles autour de lui, elle apprenait à l'homme à se regarder de loin et comme quelque chose de passé.

79. Attrait de l’imperfection. —

Je vois ici un poète qui, comme bien des hommes, exerce par ses imperfections un attrait supérieur à celui des choses qui s’achèvent et prennent une forme parfaite sous sa main, — il tient même l’avantage et la gloire bien plus de son impuissance finale que de sa force abondante. Son œuvre n’exprime jamais complètement ce qu’il voudrait exprimer au fond, ce qu’il *voudrait avoir vu :* il semble qu’il ait eu l’avant-goût d’une vision et jamais la vision elle-même : — mais un énorme désir de cette vision est demeuré dans son âme, et c’est de ce désir qu’il tire l’éloquence tout aussi énorme que lui donnent l’envie et la faim. Avec lui il élève celui qui l’écoute au-dessus de son œuvre et au-dessus de toutes les « œuvres », il lui donne des ailes pour monter plus haut que des auditeurs ne sont jamais montés ; et, transformés ainsi eux-mêmes en poètes et en voyants, ils ont pour l’artisan de leur bonheur une admiration telle que s’il les avait amenés immédiatement à la contemplation de ce qu’il a de plus saint et de plus caché, comme s’il avait atteint son but, comme s’il avait vraiment *vu* et communiqué sa vision. Sa gloire a profité de ce qu’il n’a pas véritablement atteint son but.

80. Art et nature.

Les Grecs (ou du moins les Athéniens) aimaient à entendre bien parler : c'était même une prédilection des plus violentes qui les distingue plus que toute autre chose des autres nations. Et ainsi ils exigeaient même de la passion sur la scène qu'elle parlât bien, et c'est avec ravissement qu'ils subissaient l'artificiel du vers dramatique : — dans la passion la nature est si économe de paroles ! si muette et si embarrassée ! Ou bien lorsqu'elle trouve ses mots elle est si confuse et si déraisonnable, elle a tellement honte d'elle-même ! Maintenant, grâce aux Grecs, nous nous sommes tous habitués à cette dénaturation sur la scène, tout comme nous supportons, et supportons volontiers, grâce aux Italiens, cette autre dénaturation, la passion qui *chante*. — C'est devenu pour nous un besoin que nous ne pouvons satisfaire dans la réalité, d'entendre, dans les situations les plus difficiles, des hommes parler bien et tout au long : nous sommes maintenant ravis lorsque les héros tragiques trouvent encore des paroles, des raisons, des gestes éloquents et en somme un esprit clair, là où la vie s'approche des gouffres et où l'homme réel perd généralement la tête et certainement le beau langage. Cette espèce de *déviation de la nature* est peut-être la pâture la plus agréable pour la fierté de l'homme ; c'est généralement à cause d'elle qu'il aime l'art, expression d'une anomalie et d'une convention supérieures et héroïques. On fait avec raison un reproche au poète dramatique lorsqu'il ne transforme pas tout en raison et en paroles et qu'il garde toujours un reste de *silence :* — de même que l'on est mécontent d'un musicien qui, dans un opéra, au moment du mouvement de passion le plus intense ne sait pas trouver une mélodie, mais seulement un

balbutiement « naturel », un cri plein d'expression. Car ici *il faut* contredire la nature ! Ici *il faut* que l'attrait vulgaire de l'illusion cède la place à un attrait supérieur ! Les Grecs vont très loin dans cette voie, loin — effroyablement loin ! Tout comme ils construisent la scène aussi étroite que possible et s'interdisent tout effet par la profondeur des arrière-plans, tout comme ils rendent impossible à l'acteur le jeu muet et le mouvement léger, pour le transformer en un fantôme solennel, guindé et blafard, ils ont aussi pris à la passion elle-même son arrière-plan profond, pour lui dicter une règle de beau discours, oui, ils ont fait tout ce qu'ils pouvaient pour aller contre l'effet élémentaire des images qui éveillent la crainte ou la pitié :*car ils ne veulent pas la crainte et la pitié*. — Honneur à Aristophane, le plus grand honneur ! mais il n'a certainement pas touché juste lorsqu'il a parlé de l'ultime but de la tragédie grecque. Que l'on étudie donc les poètes grecs de la tragédie, pour voir ce qui a le plus excité leur esprit d'application, leur esprit inventif, leur émulation, — ce ne fut certainement pas l'intention de subjuguer le spectateur par les passions ! — L'Athénien allait au théâtre *pour entendre de beaux discours !* Et c'est de beaux discours que s'occupait Sophocle ! — que l'on me pardonne cette hérésie. — Il en est tout autrement de l'*opéra sérieux :* tous ses grands maîtres prennent à cœur d'éviter que l'on comprenne leurs personnages. Un mot saisi au passage peut aider le spectateur inattentif : dans l'ensemble il faut que la situation s'explique par elle-même, — les *discours* n'ont aucune importance ! — c'est ainsi qu'ils ont tous pensé et c'est ainsi qu'ils se sont tous amusés à faire leurs farces avec les mots. Peut-être ont-ils seulement manqué de courage pour exprimer entièrement leur dernier dédain des paroles : un peu plus d'insolence chez Rossini et il aurait fait chanter d'un bout à l'autre *la-la-la-la* — il y aurait même eu quelque raison à cela ! C'est que précisément il ne faut pas croire « sur parole » les personnages de l'Opéra, mais « sur les sons » ! Voilà la différence, voilà la belle *dénaturation* à cause de quoi l'on va à l'Opéra ! Le *recitativo secco* lui-même ne doit pas être écouté au fond en tant que texte et paroles : cette sorte de demi-

musique doit au contraire accorder à l’oreille d’abord un peu de repos (le repos après la *mélodie*, la jouissance la plus sublime et par conséquent la plus fatigante de cet art), — mais bientôt autre chose : c’est-à-dire une impatience croissante, une résistance croissante, un nouveau désir de musique *complète*, de mélodie. — Qu’est-ce qui en est à ce point de vue, de l’art de Richard Wagner ? En serait-il peut-être de même ? Peut-être autrement ? Il m’a souvent semblé qu’il aurait fallu apprendre par cœur avant le spectacle les paroles et la musique de ses créations car autrement — c’est ce qui m’a semblé — on n’*entendait* ni les paroles, ni même la musique.

81. Goût grec.

« Qu’y a-t-il de beau à cela ? — disait cet arpenteur après une représentation d’*Iphigénie* — on n’y démontre rien ! » Les Grecs ont-ils été si loin de partager cette opinion ? Chez Sophocle, du moins, « tout est démontré ».

82. L’« esprit »[19] n’est pas grec.

Dans tous leurs modes de penser, les Grecs sont indiciblement logiques et simples ; ils ne se sont point fatigués de ces modes, du moins pendant leur période la plus longue et la meilleure, comme il arrive souvent aux Français : lesquels aiment trop faire un petit bond dans l’opposé et ne supportent au fond l’esprit de la logique que lorsqu’il révèle, par une foule de ces petits bonds dans l’opposé, sa gentille *sociabilité* et son abnégation sociale. La logique leur paraît aussi nécessaire que le pain et l’eau, mais aussi comme une espèce de nourriture de prisonniers, dès que l’on doit l’absorber seule et sans apprêt. Dans la bonne société il ne faut jamais prétendre avoir raison, complètement et seul, comme le veut la logique pure : de là la petite dose de déraison dans tout esprit français. — Le sens de la sociabilité était beaucoup moins développé chez les Grecs qu’il ne l’est et ne l’était chez les Français : de là si peu d’esprit chez leurs hommes les plus spirituels, de là aussi si peu de bons mots, même chez leurs farceurs, de là — hélas… ! On ne croira déjà pas ces paroles et combien d’autres de la même espèce ai-je encore sur le cœur ! — *Est res magna tacere* — dit Martial avec tous les bavards.

83. Traductions.

On peut évaluer le sens historique que possède une époque à la façon dont cette époque fait les *traductions* et cherche à s’assimiler les temps passés et les livres anciens. Les Français du temps de Corneille et encore ceux de la Révolution s’emparèrent de l’antiquité romaine avec des façons que nous n’aurions plus le courage d’avoir — grâce à notre sens historique supérieur. Et l’antiquité romaine elle-même, de quelle façon violente et naïve tout à la fois fit-elle main basse sur tout ce qui est grand et bon dans la plus ancienne antiquité grecque ! Comme ils transposaient alors dans le présent romain ! Comme ils effaçaient, avec intention et sans souci, la poussière des ailes du papillon moment ! C’est ainsi qu’Horace traduisait çà et là Alcée ou Archiloque, ainsi faisait Properce, de Callimaque et de Philetas (des poètes du même rang que Théocrite, si nous avons le droit de juger) : il leur importait peu que le véritable créateur ait vécu telle ou telle chose et en ait marqué les traces dans ses vers ! — en tant que poètes, ils étaient mal disposés à l’égard de l’esprit fureteur archéologique qui précède le sens historique, en tant que poètes ils n’admettaient pas ces choses toutes personnelles, les noms, et tout ce qui était propre à une ville, à une côte, à un siècle, comme une mise et un masque, et ils s’empressaient de mettre en place ce qui était actuel et romain. Ils semblaient vouloir nous demander : « Ne devons-nous pas renouveler pour nous ce qui est ancien et *nous* accommoder à sa façon ? Ne devons-nous pas avoir le droit d’insuffler notre âme à ce cadavre ? Car enfin il est mort et tout ce qui est mort est si laid ! » — Ils ne connaissaient pas la jouissance du sens historique, le passé et l’étranger leur était pénible, et pour eux,

en tant que Romains, c'était là une incitation à une conquête romaine. En effet, traduire c'était alors conquérir, — non seulement en négligeant l'historique : bien plus, on ajoutait une allusion à un événement contemporain, et, avant tout, on effaçait le nom du poète pour mettre le sien en place — on n'avait pas à cause de cela le sentiment du vol, on agissait, au contraire, avec la meilleure conscience de l'*imperium Romanum*.

84. De l’origine de la poésie.

Les amateurs du fantastique chez l’homme, qui représentent en même temps la doctrine de la moralité instinctive, raisonnent ainsi : « En admettant que l’on ait vénéré de tout temps ce qui est utile comme divinité supérieure, d’où a bien alors pu venir la poésie ? — cette façon de rythmer le discours qui, loin de favoriser l’intelligibilité de la communication, en diminue plutôt la clarté et qui, malgré cela, comme une dérision à toute convenance utile, a levé et lève encore sa graine partout sur la terre ! La sauvage et belle déraison vous réfute, oh ! utilitaires ! C’est précisément la volonté d’être une fois délivré de l’utilité qui a élevé l’homme, qui lui a inspiré la moralité et l’art ! » — Eh bien ! dans ce cas particulier il me faut parler en faveur des utilitaires, — ils ont si rarement raison que c’est à faire pitié ! C’est pourtant l’utilité, et une très grande utilité que l’on avait en vue, dans ces temps anciens qui donnèrent naissance à la poésie — alors qu’on laissa pénétrer dans le discours le rythme, cette force qui ordonne à nouveau tous les atomes de la phrase, qui enjoint de choisir les mots et qui colore à nouveau la pensée, la rendant plus obscure, plus étrange, plus lointaine : c’est là, il est vrai, une *utilité superstitieuse*. On voulut graver les désirs humains dans l’esprit des dieux au moyen du rythme, après que l’on eut remarqué qu’un homme retient mieux dans sa mémoire un vers qu’une phrase en prose ; par le tic tac rythmique on pensait aussi se faire entendre à de plus grandes distances ; la prière rythmique semblait s’approcher davantage de l’oreille des dieux. Mais avant tout on voulait tirer parti de cette subjugation élémentaire qui saisit l’homme à l’audition de la musique ; le rythme est une contrainte ; il engendre un

irrésistible désir de céder, de se mettre à l'unisson ; non seulement les pas que l'on fait avec les pieds, mais encore ceux de l'âme suivant la mesure, — et il en sera probablement de même, ainsi raisonnait-on, de l'âme des dieux ! On essaya donc de les *forcer* par le rythme et d'exercer une contrainte sur eux : on leur lança la poésie comme un lacet magique. Il existait encore une représentation plus singulière, et celle-ci a peut-être contribué le plus puissamment à la formation de la poésie. Chez les pythagoriciens la poésie apparaît comme enseignement philosophique et comme procédé d'éducation : mais bien avant qu'il y eût des philosophes on accordait à la musique la force de décharger les passions, de purifier l'âme, d'adoucir la *ferocia animi* — et justement par ce qu'il y a de rythmique dans la musique. Lorsque la juste tension et l'harmonie de l'âme venaient à se perdre, il fallait se mettre à danser, — c'était là l'ordonnance de cette thérapeutique. Avec elle Terpandre apaisa une émeute, Empédocle adoucit un fou furieux, Damon purifia un jeune homme languissant d'amour ; avec elle on mettait aussi en traitement les dieux sauvages, assoiffés de vengeance. D'abord, en portant à leur comble le délire et l'extravagance de leurs passions, on rendait donc l'enragé frénétique, l'assoiffé ivre de vengeance : — tous les cultes orgiaques veulent décharger en une seule fois la férocité d'une divinité et en faire une orgie pour qu'après cela elle se sente plus libre et plus tranquille et laisse l'homme en repos. *Melos* signifie, d'après sa racine, un moyen d'apaisement, non parce que le chant est doux par lui-même, mais puisque ses effets ultérieurs produisent la douceur. — Et l'on admet que, non seulement dans le chant religieux, mais encore dans le chant profane des temps les plus reculés, le rythme exerçait une puissance magique, par exemple lorsque l'on puisait de l'eau ou lorsque l'on ramait : le chant est un enchantement des démons que l'on imaginait actifs dès que l'on en usait, il rend les démons serviables, esclaves et instruments de l'homme. Et dès que l'on agit on tient un motif à chanter, *chaque* action est rattachée au secours des esprits : les formules magiques et les enchantements semblent être les formes primitives de la

poésie. Lorsque le vers était employé pour un oracle — les Grecs disaient que l'hexamètre avait été inventé à Delphes — le rythme devait là aussi exercer une contrainte. Se faire prophétiser cela signifie primitivement (d'après l'étymologie du mot grec qui me semble probable) : se faire déterminer quelque chose ; on croit pouvoir contraindre l'avenir en gagnant Apollon à sa cause : lui qui, d'après la représentation ancienne, est bien plus qu'un dieu prévoyant l'avenir. Telle que la formule est exprimée, à la lettre et d'après son exactitude rythmique, telle elle lie l'avenir : mais la formule est de l'invention d'Apollon qui, en tant que dieu des rythmes, peut lier aussi les divinités du destin. — Dans l'ensemble, y eut-il en somme jamais, pour l'homme ancien et superstitieux, quelque chose de plus utile que le rythme ? Par lui on pouvait tout faire : accélérer un travail d'une façon magique ; forcer un dieu à apparaître, à être présent, à écouter ; accommoder l'avenir d'après sa propre volonté ; décharger sa propre âme d'un trop-plein quelconque (la peur, la manie, la pitié, la vengeance), et non seulement sa propre âme mais encore celle du plus méchant démon, — sans le vers on n'était rien, par le vers on devenait presque un dieu. Un pareil sentiment fondamental ne peut plus être entièrement extirpé, — et, maintenant encore, après un travail de milliers d'années pour combattre une telle superstition, le plus sage d'entre nous devient à l'occasion un insensé du rythme, ne fût-ce qu'en ceci qu'il sent une idée plus *vraie* lorsqu'elle prend une forme métrique et s'avance avec un divin « houpsa » ! N'est-ce pas chose très plaisante que les philosophes les plus sérieux, malgré toute la sévérité qu'ils mettent d'autre part à manier les certitudes, s'appuient toujours encore sur des *sentences de poètes* pour donner à leurs idées de la force et de l'authenticité ? — et pourtant il est plus dangereux pour une idée d'être approuvée par les poètes que d'être contredite par eux ! Car, comme dit Homère : « Les poètes mentent beaucoup ! » —

85. Le bien et le beau.

Les artistes *glorifient* sans cesse — ils ne font pas autre chose — : ils glorifient toutes les conditions et tous les objets qui ont la réputation de pousser l'homme à se sentir bon, ou grand, ou ivre, ou joyeux, ou bien portant et sage. Ces conditions et ces objets *choisis*, dont la valeur, pour le bonheur humain, est considérée comme certaine et déterminée, sont l'objectif des artistes ; ceux-ci sont sans cesse aux aguets pour découvrir de pareilles choses afin de les transporter dans le domaine de l'art. Je veux dire : ils ne sont pas eux-mêmes les taxateurs du bonheur et des événements heureux, mais ils s'empressent toujours auprès de ces taxateurs, avec la plus grande curiosité et le désir de s'approprier immédiatement leurs évaluations. C'est pourquoi, puisque, en dehors de leur impatience, ils ont aussi la voix puissante des hérauts et les pieds des coureurs, ils seront toujours parmi les premiers qui glorifient la *nouvelle* valeur, et *paraîtront* souvent être ceux qui, les premiers, appellent bonne cette valeur et la taxent comme telle. Mais ceci est, je le répète, une erreur : les poètes sont seulement plus rapides et plus bruyants que les véritables taxateurs. — Mais qui donc sont ceux-ci ? — Ce sont les riches et les oisifs.

86. Au théâtre.

Aujourd’hui, j’ai de nouveau éprouvé des sentiments forts et élevés et si, pour finir la journée, je pouvais ce soir écouter de la musique, je sais fort bien de quel genre de musique je ne voudrais point, de celui qui cherche à enivrer ses auditeurs et les *pousse* avec violence, pour un instant, à des sentiments forts et élevés ; — des hommes à l’âme quotidienne, ces auditeurs, qui le soir ne ressemblent pas à des vainqueurs sur des chars de triomphe, mais à des mulets fatigués que la vie a trop souvent fustigés de son fouet. Ces gens connaîtraient-ils seulement les « états d’âme supérieurs » s’il n’existait pas des remèdes enivrants et des coups de fouets idéalistes ! — et c’est ainsi qu’ils ont leurs excitateurs à l’enthousiasme comme ils ont leurs vins. Mais que m’importe leur boisson et leur ivresse ! Qu’importe à l’homme enthousiasmé le vin ! Il regarde au contraire, avec une espèce de dégoût, le moyen et le réparateur qui doivent provoquer ici un effet sans cause suffisante, une singerie de la grande marée de l’âme ! — Comment ! on offre à la taupe des ailes et d’altières pensées, — avant qu’elle aille se coucher, avant qu’elle rentre se tapir dans son antre ? On l’envoie au théâtre et on met de grosses lunettes devant ses yeux aveugles et fatigués ? Des hommes dont la vie n’est point une « action », mais une affaire, sont assis devant la scène et contemplent des êtres étranges dont la vie est plus qu’une affaire ? « Cela convient ainsi, dites-vous, cela est divertissant, c’est ainsi que le veut la civilisation ! » — Eh bien ! C’est peut-être parce que trop souvent la civilisation me manque, que ce spectacle me dégoûte trop souvent. Celui qui trouve en lui-même assez de tragédie et de comédie préférera rester loin du théâtre ; exceptionnellement peut-être

la représentation tout entière — y compris le théâtre, le public et le poète — deviendra pour lui le véritable spectacle tragique et comique, en regard de quoi la pièce représentée ne signifiera que peu de chose. Celui qui est lui-même quelque chose comme Faust et Manfred se souciera fort peu des Faust et des Manfred du théâtre ! — tandis que le fait que, d'une façon générale, l'on met en scène de pareilles figures sera certainement pour lui matière à réflexions. Les pensées et les passions les plus *fortes* devant ceux qui ne sont pas capables de pensées et de passions — mais d'*ivresse !* Et celles-là comme un moyen d'arriver à celle-ci. Le théâtre et la musique devenus la fumerie de haschich et le mâchage de bethel des Européens ! Ah ! qui donc nous racontera l'histoire entière des narcotiques ? — C'est presque l'histoire de la « civilisation », de ce que l'on appelle la civilisation supérieure !

87. De la vanité des artistes.

Je crois que les artistes ignorent souvent leurs capacités parce qu'ils sont trop vaniteux et qu'ils ont dirigé leurs vues sur quelque chose de plus fier que ne semblent être ces petites plantes qui, neuves, rares et belles, savent croître sur leur sol avec une réelle perfection. Ils estiment superficiellement ce qu'il y a de vraiment bon dans leur propre jardin, dans leur propre vignoble, et leur amour n'est pas du même ordre que leur intelligence. Voici un musicien qui, plus que tout autre, est passé maître dans l'art de trouver des accents pour exprimer les souffrances, les oppressions et les tortures de l'âme et aussi pour prêter un langage à la désolation muette. Il n'a pas d'égal pour rendre la coloration d'une fin d'automne, ce bonheur indiciblement touchant d'une dernière, bien dernière et bien courte jouissance, il connaît un accent pour ces minuits de l'âme, secrets et inquiétants, où cause et effet semblent se disjoindre, où, à chaque moment, quelque chose peut surgir du « néant ». Mieux que tout autre, il puise tout au fond du bonheur humain et, en quelque sorte, dans sa coupe déjà vidée, où les gouttes les plus amères finissent par se confondre avec les plus douces. Il connaît ces oscillations fatiguées de l'âme qui ne sait plus ni sauter ni voler, ni même se transporter ; il a le regard craintif de la douleur cachée, de la compréhension qui ne console point, des adieux sans aveux ; oui, même comme Orphée de toutes les misères intimes, il est plus grand que tout autre, et il a ajouté à l'art des choses qui, jusqu'ici, paraissaient inexprimables et même indignes de l'art, — et qui, surtout avec des paroles, ne pouvaient être que mises en fuite et non pas saisies, — de même tous ces infiniment petits de l'âme qui forment en quelque sorte les écailles de sa nature amphibie, —

car dans l’art de l’infiniment petit il est passé maître. Mais il ne *veut* pas de cette maîtrise ! Son *caractère* se plaît, tout au contraire, aux grands panneaux, à l’audacieuse peinture murale ! Il ne comprend pas que son esprit a un autre goût et un autre penchant, qu’il préférerait se blottir tranquillement dans les recoins de maisons en ruines : — c’est là que caché : caché à lui-même, il compose ses vrais chefs-d’œuvre, qui tous sont très courts, souvent seulement longs d’une seule mesure, — alors seulement il est supérieur, absolument grand et parfait. — Mais il ne le sait pas ! Il est trop vaniteux pour le savoir.

88. Prendre la vérité au sérieux.

Prendre la vérité au sérieux ! De combien de façons différentes les hommes entendent ces paroles ! Ce sont les mêmes opinions, les mêmes modes de démonstration et d'examen qu'un penseur considère comme une étourderie lorsqu'il les met lui-même en pratique — il y a succombé, à sa honte, dans une heure de faiblesse — ces mêmes opinions qui peuvent inspirer à un artiste, lorsqu'il s'y heurte et vit avec elles pendant un certain temps, la conscience d'avoir été saisi par la profonde gravité de la vérité, chose surprenante, d'avoir enfin montré, quoique artiste, le désir le plus sérieux de ce qui est opposé à l'apparence. Il arrive ainsi que quelqu'un révèle, précisément avec son allure de gravité, de quelle façon superficielle et frugale son esprit s'est mu jusqu'à présent dans le domaine de la connaissance. — Et ne sommes-nous pas trahis par tout ce à quoi nous attachons de l'importance ? Nous montrons ainsi où se trouvent nos poids et pour quelles circonstances nous manquons de poids.

89. Maintenant et autrefois.

Qu’importe tout notre art dans les œuvres d’art, si l’art supérieur, qui est l’art des fêtes, se met à disparaître parmi nous ! Autrefois toutes les œuvres d’art étaient exposées sur les grandes voies triomphales de l’humanité, comme des monuments, et en commémoration de moments supérieurs et bienheureux. Maintenant, avec les œuvres d’art, on veut éloigner les pauvres épuisés et les malades de la grande route de souffrance de l’humanité, pour leur procurer un petit moment d’ivresse et de folie.

90. Les lumières et les ombres.

Les livres et leur exécution sont différents chez différents penseurs : l’un a réuni dans un volume les clartés qu’il a su dérober à l’éclat d’une connaissance subite et emportée en hâte ; l’autre ne donne que les ombres, les pastiches en gris et noir de ce qui, la veille, s’est édifié dans son âme.

91. Précaution.

Alfieri, on le sait, a beaucoup menti lorsqu'il raconta aux contemporains étonnés l'histoire de sa vie. C'est le despotisme à l'égard de lui-même qui l'a fait mentir, ce despotisme qu'il montra par exemple dans la façon dont il se créa sa propre langue, dont il se fit poète tyranniquement : — il avait enfin trouvé une forme sévère de supériorité à quoi il *contraignit* sa vie et sa mémoire, non sans avoir beaucoup souffert. — Je n'aurais pas non plus foi en une autobiographie de Platon ; tout aussi peu qu'en les *Confessions* de Rousseau ou la *Vita nuova* du Dante.

92. Prose et poésie.

Il ne faut pas oublier que les grands maîtres de la prose ont presque toujours été poètes, soit publiquement, soit seulement en secret et pour l'intimité ; et vraiment, ce n'est qu'en regard de la poésie que l'on écrit de bonne prose ! Car celle-ci est une aimable guerre ininterrompue avec la poésie : tout son charme consiste à échapper sans cesse à la poésie et à y contredire ; toute abstraction veut être débitée avec une voix moqueuse, comme une malice à l'endroit de la poésie ; chaque sécheresse, chaque froideur doit pousser à un désespoir aimable l'aimable déesse ; souvent il y a des rapprochements, des réconciliations momentanées, puis un recul soudain et un éclat de rire : souvent le rideau est levé pour laisser entrer une lumière crue, tandis que justement la déesse jouit de son crépuscule et de ses couleurs sombres ; souvent on lui retourne les paroles dans la bouche et on les chante sur une mélodie qui lui fait de ses fines mains se boucher ses fines oreilles — et c'est ainsi qu'il y a mille plaisirs de la guerre, sans oublier les défaites, dont les gens dépourvus de poésie, ceux que l'on appelle les hommes prosaïques, ne savent rien du tout : — ce qui fait que ceux-ci n'écrivent et ne parlent qu'en mauvaise prose !*La guerre est la mère de toutes les bonnes choses*, la guerre est aussi la mère de toute bonne prose ! — Il y eut dans ce siècle quatre hommes très rares et véritablement poètes qui ont touché à la maîtrise de la prose, à cette maîtrise pour quoi, d'autre part, ce siècle n'est point fait — à cause de son manque de poésie, comme je l'ai indiqué. Abstraction faite de Gœthe que le siècle qui l'a produit revendique avec raison, je ne vois que Giacomo Léopardi, Prosper Mérimée, Ralph Waldo Emerson et Walter Savage Landor, l'auteur des *Imaginary Conversations*, qui

fussent dignes d’être appelés maîtres de la prose.

93. Mais toi, pourquoi écris-tu donc ?

A : je ne suis pas de ceux qui *pensent* avec la plume mouillée à la main, et moins encore de ceux qui s’abandonnent à leurs passions devant l’encrier ouvert, assis sur leur chaise et fixant le papier. Je me fâche ou j’ai honte de tout écrit ; écrire est pour moi une nécessité, — j’ai une répugnance à en parler même en symbole. — B : Mais pourquoi écris-tu alors ? — A : Hélas ! mon cher, soit dit entre nous, je n’ai pas encore trouvé jusqu’à présent d’autre moyen de *me débarrasser* de mes pensées. — B : Et pourquoi veux-tu en être débarrassé ? — A : Pourquoi je veux ? Est-ce que je veux ! J’y suis forcé. — B : Assez ! Assez !

94. Croissance après la mort.

Ces petites paroles intrépides sur les choses morales que Fontenelle a jetées dans ses immortels *Dialogues des morts* étaient regardées jadis comme des paradoxes et des jeux d’un esprit aventureux ; même les juges suprêmes du goût et de l’esprit n’y voyaient pas davantage, — et peut-être Fontenelle lui non plus. Maintenant il se passe quelque chose d’incroyable : ces pensées deviennent des vérités ! La science les démontre ! Le jeu devient sérieux ! Et nous lisons ces dialogues avec un autre sentiment que ne le firent Voltaire et Helvétius, et involontairement nous élevons leur auteur dans une autre classe d’esprit, une classe *beaucoup plus haute* que celle où le placèrent ceux-ci, — avec raison ? ou bien à tort ?

95. Chamfort.

Un connaisseur de l'humanité et de la foule comme Chamfort se mit précisément du côté de la foule et ne se tint pas à l'écart et sur la défensive, persévérant dans son renoncement philosophique. Je ne puis pas m'expliquer ce fait autrement que de la manière suivante : Il y eut en lui un instinct qui fut plus fort que sa sagesse, un instinct qui ne fut jamais satisfait, la haine contre toute *noblesse*[20] de race ; peut-être la haine trop explicable de sa mère, une haine qui fut sacrée en lui par l'amour pour sa mère, — un instinct de haine qu'il avait conservé de ses années d'enfance et qui attendait l'heure de venger la mère. Et voici que la vie, et son génie et, hélas ! le plus peut-être le sang paternel qui coulait dans ses veines l'avaient induit à s'enrégimenter dans cette *noblesse*, à se sentir son égal — pendant de longues années ! Mais il finit par ne plus pouvoir supporter son propre aspect, l'aspect du « vieil homme » sous l'*ancien régime*[21] ; il fut pris d'une passion violente de faire pénitence ; cette passion lui fit revêtir le vêtement de la populace, comme une espèce de silice à lui. Sa mauvaise conscience fut la négligence de la haine. — En admettant que Chamfort fût demeuré alors plus philosophe d'un degré, la Révolution eût été privée de son esprit le plus tragique et de son aiguillon le plus affilé : elle serait considérée comme un événement beaucoup plus bête et n'exercerait pas cette séduction sur les esprits. Mais la haine et la vengeance de Chamfort éduquèrent toute une génération : et les hommes les plus illustres traversèrent cette école. Que l'on considère donc que Mirabeau élevait son regard vers Chamfort, comme à un moi supérieur et plus âgé, de qui il attendait et tolérait les impulsions, les avertissements et les sentences, — Mirabeau

qui, comme homme, fait partie d'un ordre de supériorité bien différent de celui des premiers parmi les grands hommes d'État d'hier et d'aujourd'hui. — Il est singulier que, malgré un pareil ami et avocat — on possède les lettres de Mirabeau à Chamfort — le plus spirituel des moralistes soit resté étranger aux Français, de même que Stendhal qui, peut-être parmi tous les Français de ce siècle, a possédé les yeux et les oreilles les plus riches en pensées. Est-ce parce que ce dernier possédait quelque chose qui était trop d'un Allemand et d'un Anglais pour être encore tolérable pour les Parisiens ? — tandis que Chamfort, homme riche en profondeurs et en tréfonds de l'âme, sombre, souffrant, ardent, — penseur qui jugea le rire nécessaire comme un remède contre la vie et qui se crut presque perdu le jour où il n'avait pas ri — apparaît bien plutôt comme un Italien, proche parent du Dante et de Léopardi, que comme un Français. On connaît les dernières paroles de Chamfort : « *Ah ! mon ami*[22], *dit-il à Sieyès, je m'en vais de ce monde, où il faut que le cœur se brise ou se bronze.* » — Ce ne sont-là, certes, pas les paroles d'un Français mourant.

96. Deux orateurs.

De ces deux orateurs l’un n’atteint toute la raison de sa cause que lorsqu’il s’abandonne à la passion : la passion seule lui fait monter assez de sang et de chaleur au cerveau pour forcer sa haute intelligence à se révéler. L’autre essaie bien de temps en temps la même chose : présenter sa cause à l’aide de la passion d’une façon sonore, violente et entraînante, — mais il y réussit généralement très mal. Il devient alors vite obscur et confus, il exagère, fait des omissions et suscite des méfiances à l’égard de la raison de sa cause ; oui, lui-même éprouve alors cette méfiance et par là s’expliquent ces bonds soudains, ces intonations froides et repoussantes qui provoquent dans l’auditoire des doutes sur la sincérité de sa passion. Chez lui la passion submerge chaque fois l’esprit : peut-être parce qu’elle est plus forte que chez le premier. Mais il atteint toute la hauteur de sa force lorsqu’il résiste à l’impétueuse tempête de son sentiment, le narguant en quelque sorte : c’est alors seulement que son esprit sort entièrement de sa cachette, esprit logique, moqueur, qui se joue, et pourtant terrible.

97. De la loquacité des écrivains.

Il existe une loquacité de la colère, — souvent chez Luther et aussi chez Schopenhauer. Une loquacité qui provient d’une trop grande abondance de formules de concept comme chez Kant. Une loquacité qui vient de la joie de tourner d’une façon toujours nouvelle la même chose : on la trouve chez Montaigne. Une loquacité d’une nature perfide : celui qui lit les écrits de ces temps se souviendra probablement, pour ce cas particulier, de deux écrivains. Une loquacité qui produit la joie des mots propres et des belles formes du discours : souvent dans la prose de Gœthe. Une loquacité par pur plaisir du bruit et de la confusion des sentiments : par exemple chez Carlyle.

98. À la gloire de Shakespeare.

La plus belle chose que je puisse dire à la gloire de Shakespeare, de l'*homme*, est celle-ci : il a cru en Brutus sans jeter un grain de méfiance sur cette espèce de vertu ! C'est à lui qu'il a consacré sa meilleure tragédie — on la désigne toujours encore sous un titre inexact — à lui et au plus terrible résumé de la haute morale. Indépendance de l'âme ! — c'est de cela qu'il s'agit ici ! Aucun sacrifice ne peut être trop grand, il faut pouvoir sacrifier à cette indépendance son ami le plus cher, fût-il l'homme le plus superbe, l'ornement du monde, le génie sans égal, — je veux dire lorsque l'on aime la liberté, en tant que liberté des grandes âmes, et que par l'ami *cette* liberté est mise en danger : — c'est ainsi que Shakespeare a dû sentir ! La hauteur où il place César est l'honneur le plus subtil qu'il pouvait rendre à Brutus : ainsi seulement il élève jusqu'à l'immense le problème intérieur de celui-ci, et de même la force de l'âme qui était capable de trancher ce *nœud !*— Était-ce vraiment la liberté politique qui poussa ce poète à compatir avec Brutus, — à se faire le complice de Brutus ? Ou bien la liberté politique n'était-elle que le langage symbolique pour quelque chose d'inexprimable ? Nous trouvons-nous peut-être devant quelque événement de l'âme propre au poète, devant une aventure dont il ne voulait parler que par signes ? Qu'est toute mélancolie d'Hamlet à côté de la mélancolie de Brutus ! — et peut-être Shakespeare connaissait-il l'une comme l'autre par expérience ! Peut-être avait-il, lui aussi, ses heures sombres et son mauvais ange, comme Brutus ! Mais quelles que soient les ressemblances et les rapports secrets, Shakespeare s'inclina devant le caractère et la vertu de Brutus, il se sentit indigne et lointain. — Il en a inscrit le témoignage

dans sa tragédie. Deux fois il y a présenté un poète et deux fois il a déversé sur lui un tel mépris impatient et ultime que cela a presque l'air d'un cri, — d'un cri poussé par le mépris de soi. Brutus, Brutus lui-même, perd patience lorsque le poète apparaît, vaniteux, pathétique, importun, comme sont généralement les poètes, des êtres qui semblent être gonflés de possibilités de grandeur, même de grandeur morale et qui pourtant, dans la philosophie de l'action et de la vie, arrivent eux-mêmes rarement à la simple équité. « S'il connaît le temps, je *connais ses lubies* — éloignez le pantin ! — » s'écrie Brutus. Que l'on retraduise cela dans l'âme du poète qui l'imagina.

99. Les disciples de Schopenhauer.

Ce que l’on aperçoit au contact des peuples civilisés et des barbares : que régulièrement la civilisation inférieure commence par adopter les vices, les faiblesses et les excès de la supérieure, puis, partant de là, tandis qu’elle en éprouve la séduction, finit par faire passer sur elle, au moyen des faiblesses et des vices acquis, quelque chose de la force que renferme la civilisation supérieure — on peut le constater aussi dans son entourage, et sans voyager parmi les peuples barbares ; il est vrai que c’est mêlé d’un peu plus de finesse et de spiritualité et sans qu’il soit aussi facile de s’en rendre compte. Qu’est-ce que les adhérents de Schopenhauer en Allemagne commencent donc d’abord à adopter de leur maître ? — ses adhérents qui, en regard de sa culture supérieure, doivent se paraître à eux-mêmes suffisamment barbares pour commencer par être fascinés et séduits par lui d’une façon barbare. Est-ce par son dur sens des réalités, par sa bonne volonté d’arriver à la clarté et à la raison, qui souvent le font paraître si anglais et si peu allemand ? Est-ce par la vigueur de sa conscience intellectuelle qui *supporta*, sa vie durant, une contradiction entre l’être et le vouloir, et qui le força à se contredire même dans ses œuvres, sans cesse et sur chaque point ? Ou bien est-ce par sa propreté dans les choses de l’Église et du Dieu chrétien ? — car en cela il était net comme pas un philosophe allemand jusqu’alors, de sorte qu’il vécut et mourut « en voltairien ». Ou bien encore par ses immortelles doctrines de l’intellectualité des conceptions, de l’apriorité de la loi de causalité, de la nature-instrument, de l’intellect et de la non-liberté du vouloir ? Non, tout cela ne séduit point et n’est pas ressenti comme séduction : mais

l’embarras mystique et les faux-fuyants de Schopenhauer aux endroits où le penseur réaliste s’est laissé séduire et corrompre par la vaine aspiration à vouloir déchiffrer l’énigme du monde, mais l’indémontrable doctrine de la *volonté unique* (« toutes causes ne sont que causes occasionnelles de l’apparition de la volonté, en tel temps, en tel lieu », « la volonté de vie se trouve entière et indivise dans chaque être, même le plus misérable, aussi complète que dans la totalité de tous ceux qui furent, sont et seront »), mais la négation de l’individu (« tous les lions ne sont en somme qu’un seul lion », « la multiplicité des individus n’est qu’apparence », tout comme l’*évolution* n’est qu’apparence ; — Schopenhauer appelle la pensée de Lamarck « une erreur géniale et absurde ») —, mais l’exaltation du *génie* (« dans la contemplation esthétique, l’individu n’est plus individu, mais pur sujet de la connaissance, sans volonté, sans douleur et hors du temps » ; « le sujet en s’absorbant complètement dans l’objet de la contemplation se transforme en cet objet même »), mais encore le non-sens de la *pitié* et de l’épanouissement du principe d’individuation, comme source de toute moralité, rendu possible par la pitié, sans oublier enfin des affirmations telles que : « la mort est en somme le but de l’existence », « *a priori* on ne peut pas nier absolument la possibilité qu’une influence magique ne puisse partir d’un être défunt » ; ces *excès* et ces vices du philosophe et d’autres semblables sont toujours adoptés, en première ligne, pour en faire des articles de foi : — car les vices et les excès sont toujours le plus facile à imiter et n’ont pas besoin d’un long exercice préalable. Mais parlons du plus célèbre des schopenhauériens actuellement en vie, de Richard Wagner. — Il lui en est advenu comme de bien des artistes déjà : il s’est mépris sur l’interprétation des personnages qu’il a créés et il a méconnu la philosophie inexprimée de son propre art. Richard Wagner, jusqu’au milieu de sa vie, s’est laissé égarer par Hegel ; puis, encore une fois, par Schopenhauer, lorsqu’il crut voir dans ses propres personnages le reflet des doctrines du philosophe et qu’il se mit à se formuler lui-même par des termes comme « volonté », « génie » et « pitié ». Néanmoins il

est certain que rien n’est plus contraire à l’esprit de Schopenhauer que ce qu’il y a de particulièrement wagnérien chez les héros de Wagner : je veux dire l’innocence du plus haut amour de soi, la foi en la grande passion comme le bien par excellence, en un mot ce qu’il y a de siegfriedien dans l’allure de ses héros. « Tout cela ressemble beaucoup plus à Spinoza qu’à moi », — dirait peut-être Schopenhauer. Quelles que soient les bonnes raisons qu’auraient eues Wagner de s’enquérir d’autres philosophes, plutôt que de Schopenhauer, le charme auquel il a succombé, pour ce qui en est de ce penseur, l’a rendu aveugle, non seulement à l’égard d’autres philosophes, mais encore à l’égard de la science elle-même. Tout son art veut s’affirmer toujours davantage comme allant de pair avec la philosophie schopenhauérienne qu’il complète, et il renonce toujours plus expressément à l’orgueil supérieur qu’il y aurait à aller de pair avec la connaissance humaine et la science, pour les compléter. Et il y est non seulement poussé par toute la secrète splendeur de cette philosophie qui aurait aussi tenté un Cagliostro : ce sont tous les gestes particuliers et toutes les passions des philosophes qui furent toujours des séducteurs ! Schopenhauérien est par exemple l’emportement de Wagner contre la corruption de la langue allemande ; mais si, dans ce cas particulier, on pourrait approuver l’imitation, il ne faut cependant pas oublier que le style de Wagner n’en souffre pas moins de toutes les tumeurs et ampoules qui rendaient Schopenhauer si furieux, et que pour ce qui en est des wagnériens qui écrivent en allemand, la wagnéromanie commence à se montrer aussi dangereuse que ne fut jamais toute espèce d’hégélomanie. Schopenhauérienne est la haine de Wagner contre les juifs qu’il ne sait même pas apprécier à leur valeur dans leur acte le plus fameux : car les juifs sont les inventeurs du christianisme ! Schopenhauérienne est, chez Wagner, la tentative de considérer le christianisme comme une graine égarée du bouddhisme, et de préparer pour l’Europe une époque bouddhiste, en préconisant un rapprochement momentané avec des formules et des sentiments catholiques chrétiens. Schopenhauérien est le prêche de Wagner en faveur

de la pitié, dans les rapports avec les bêtes ; on sait qu'en cette matière le précurseur de Wagner fut Voltaire qui, semblable en cela à ses successeurs, sut peut-être déjà travestir en pitié envers les animaux sa haine contre certaines choses et certaines gens. La haine de Wagner contre la science, cette haine qui parle dans son prêche, n'est du moins pas inspirée par l'esprit de charité et de bonté, cela est certain, — et encore moins, comme il va de soi, par l'*esprit* en général. — En fin de compte, la philosophie d'un artiste importe peu, pour le cas où elle ne serait qu'une philosophie ajoutée après coup, et ne ferait point de mal à son art même. On ne peut pas assez se garder d'en vouloir à un artiste à cause d'une mascarade d'occasion, peut-être souvent très malheureuse et pleine de prétentions ; n'oublions donc pas que ces chers artistes sont, sans exception, un peu comédiens, qu'ils doivent l'être, et qu'à la longue ils s'en tireraient difficilement sans comédie. Restons fidèles à Wagner pour ce qui est chez lui *vrai* et original, — et surtout en cela que nous restions nous-mêmes, nous qui sommes ses disciples, fidèles à ce qui chez nous est vrai et original. Laissons-lui ses mouvements d'humeur et ses crampes intellectuelles, considérons plutôt, avec équité, quels sont les nourritures et les besoins singuliers que son art a le *droit* d'avoir pour pouvoir vivre et grandir ! Il n'importe pas que, comme penseur, il ait si souvent tort ; la justice et la patience ne sont pas *son* affaire. Il suffit que sa vie ait raison devant elle-même et qu'elle garde raison : — cette vie qui s'adresse à chacun de nous pour s'écrier : « Sois un homme et ne me suis pas, — c'est toi-même qu'il faut suivre ! toi-même ! » Notre vie elle aussi doit garder raison devant nous-mêmes ! Nous aussi, nous devons croître et nous épanouir librement et sans crainte, dans un innocent amour de nous-mêmes, par notre propre personnalité. Et ainsi, en contemplant un tel homme, aujourd'hui comme jadis, ces paroles résonnent encore à mon oreille : « Que la passion est meilleure que le stoïcisme et l'hypocrisie, qu'être sincère, même dans le mal, vaut mieux que de se perdre soi-même dans la moralité de la tradition, qu'un homme libre peut être tant bon que méchant, mais qu'un

homme assujetti est une honte pour la nature et ne participe à aucune consolation, ni divine, ni terrestre ; et enfin, que *chacun de ceux qui veulent devenir libres ne pourra le devenir que par lui-même,* et que la liberté ne tombe dans le sein de personne comme un présent miraculeux. » (*Richard Wagner à Bayreuth*).

100. Apprendre à rendre hommage.

Il faut que les hommes apprennent le respect tout comme le mépris. Celui qui marche dans des voies nouvelles et qui a conduit beaucoup d'hommes dans des voies nouvelles découvre, avec surprise, combien maladroits et pauvres sont tous ces hommes dans l'expression de leur reconnaissance et même combien il est rare que cette reconnaissance *puisse* seulement se manifester. C'est comme si, chaque fois qu'elle veut parler, quelque chose lui entrait dans la gorge, en sorte qu'elle ne ferait que tousser, pour se taire en toussant. La façon dont un penseur ressent l'effet de ses idées et de leur force qui transforme et ébranle est presque une comédie ; quelquefois l'on dirait que ceux sur lesquels on a agi s'en trouvent offensés au fond, et ne savent plus faire autre chose que de manifester leur indépendance qu'ils croient menacée, par toute sorte de grossièreté. Il faut des générations tout entières pour inventer une convention courtoise de la reconnaissance ; et ce n'est que très tard qu'arrive le moment où une sorte d'esprit et de génialité pénètre la reconnaissance. Alors il y a généralement quelqu'un qui est le grand réceptacle des remerciements, non seulement pour le bien qu'il a fait lui-même, mais généralement pour ce que ses prédécesseurs ont accumulé de trésors dans ce qu'il y a de plus haut et de meilleur.

101. Voltaire.

Partout où il y avait une cour, il y avait une règle de beau langage et, par cela même, aussi des règles du style pour tous ceux qui écrivaient. Mais le langage des cours est le langage du courtisan qui n’a *pas de profession* et qui, dans la conversation sur les choses de la science, s’interdit toute expression technique parce qu’elle sent le professionnel, c’est pourquoi l’expression technique et tout ce qui révèle le spécialiste est une *tare du style* dans les pays qui ont la civilisation des cours. Maintenant que toutes les cours sont devenues des caricatures de jadis et de naguère on est étonné de trouver Voltaire lui-même infiniment sec et pénible (par exemple dans son jugement sur des stylistes comme Fontenelle et Montesquieu), — c’est que nous voilà tous émancipés du goût des cours, tandis que Voltaire en possédait la forme la plus parfaite !

102. Un mot pour les philologues.

Il y a des livres si précieux et si royaux que des générations entières de savants ont leur utilité si, grâce à leur labeur, ces livres sont conservés purs et intelligibles, — et la philologie existe pour affermir toujours cette croyance à nouveau. Elle suppose que ces hommes rares qui savent utiliser des livres aussi précieux existent (bien que l’on ne les voie pas) : — ce sont probablement ceux qui écrivent ou sont capables d’écrire de pareils livres. Je voulais dire que l’existence des philologues implique une noble croyance, — la croyance qu’au bénéfice du petit nombre de ceux qui doivent toujours « venir » un très gros morceau de besogne pénible et souvent malpropre doit être fait d’avance : tout cela est de la besogne *in usum Delphinorum*.

103. De la musique allemande.

La musique allemande est maintenant déjà, plus que toute autre, la musique européenne, parce qu'en elle seule, les changements que la Révolution a produits en Europe ont trouvé leur expression : c'est la musique allemande seulement qui s'entend à l'expression des mains populaires en mouvement, à ce formidable vacarme artificiel qui n'a même pas besoin de faire beaucoup de bruit — tandis que par exemple l'Opéra italien ne connaît que les chœurs de domestiques ou de soldats, mais pas de « peuple ». Il faut ajouter que, dans toute musique allemande, on perçoit une profonde jalousie bourgeoise de tout ce qui est *noblesse*, surtout de l'*esprit* et de l'*élégance*[23], en tant qu'expression d'une société de cour et de chevalerie, vieille et sûre d'elle-même. Ce n'est pas là de la musique comme celle du « *Sänger* » de Goethe, de cette musique chantée devant la porte qui plaît aussi « dans la salle » et surtout au roi. Il ne s'agit pas de dire : « les chevaliers regardaient avec courage et les belles baissaient les yeux. » La grâce même n'entre pas dans la musique allemande sans des velléités de remords ; ce n'est que quand il arrive à la joliesse, cette sœur champêtre de la grâce, que l'Allemand commence à se sentir moralement à l'aise — et dès lors il s'élève toujours davantage jusqu'à cette « sublimité » enthousiaste, savante, souvent à patte d'ours, la sublimité d'un Beethoven. Si l'on veut s'imaginer l'homme de cette musique, eh bien ! que l'on s'imagine donc Beethoven, tel qu'il apparut à côté de Gœthe, par exemple à cette rencontre de Teplitz[24] : comme la demi-barbarie à côté de la culture, comme le peuple à côté de la noblesse, comme l'homme bonasse à côté de l'homme bon, et plus encore que « bon »,

comme le fantaisiste à côté de l’artiste, comme celui qui a besoin de consolations à côté de celui qui est consolé, comme l’exagérateur et le défiant à côté de l’équitable, comme le quinteux et le martyr de soi-même, comme l’extatique insensé, le béatement malheureux, le candide démesuré, comme l’homme prétentieux et lourd — et en tout et pour tout comme l’homme « non dompté » : ainsi l’a compris et désigné Gœthe lui-même, Gœthe l’Allemand d’exception pour qui une musique qui aille de pair avec lui n’a pas encore été trouvée ! — Que l’on considère, pour finir, s’il ne faut pas entendre ce mépris toujours croissant de la mélodie et ce dépérissement du sens mélodique chez les Allemands comme une mauvaise manière démocratique et un effet ultérieur de la Révolution. Car la mélodie affirme une joie si ouverte de tout ce qui est règle et une telle répugnance du devenir, de l’informe, de l’arbitraire qu’elle vous a un son qui vient de l’ancien régime, dans les choses européennes, et comme une séduction et un retour vers cet ancien régime.

104. De l’intonation de la langue allemande.

On sait d’où vient la langue allemande qui est depuis quelques siècles la langue littéraire généralement en usage. Les Allemands, avec leur respect de tout ce qui venait de la cour, ont pris à dessein les chancelleries comme modèles pour tout ce qu’ils avaient à écrire, donc surtout pour leurs lettres, actes officiels, testaments et autres. Écrire en style de chancellerie, c’était là écrire conformément à la cour et au gouvernement — c’était quelque chose de noble qui se distinguait de l’allemand de la ville où l’on vivait. Peu à peu l’on se mit à tirer des conclusions et à parler aussi comme l’on écrivait, — de cette façon l’on devenait plus noble encore dans la formation des mots, dans le choix des expressions et des tournures de phrases et finalement aussi dans le timbre de la voix : on affectait les intonations de la cour lorsque l’on parlait, et l’affectation finit par être une seconde nature. Peut-être une chose semblable ne s’est-elle passée nulle part ailleurs : la prépondérance du style littéraire sur le discours : les afféteries et l’affectation distinguée de tout un peuple, comme base d’une langue, commune à un peuple, qui ne serait plus du dialecte. Je crois que l’intonation de la langue allemande, pendant et surtout après le Moyen Âge, fut foncièrement paysanne et vulgaire ; elle s’est un peu amollie durant les derniers siècles, surtout parce que l’on se crut obligé d’imiter tant d’intonations françaises, italiennes et espagnoles, et ceci surtout dans les milieux de la noblesse allemande (et autrichienne) qui ne pouvaient absolument pas se satisfaire de la langue maternelle. Mais pour Montaigne et surtout pour Racine, malgré cet usage, l’allemand a dû avoir un timbre d’une vulgarité insupportable : et encore de nos jours, au milieu de la populace italienne, dans

la bouche des voyageurs, la langue allemande garde toujours des sons durs et rogues qui ont l'air de sortir de la forêt ou de demeures enfumées dans des contrées sans politesse. — Eh bien ! je remarque maintenant de nouveau que, parmi les antiques admirateurs des chancelleries, se propage un besoin analogue de noblesse dans les intonations, et que les Allemands commencent à se soumettre au « charme » d'un timbre tout particulier qui pourrait devenir à la longue un véritable danger pour la langue allemande, — car l'on chercherait en vain des intonations aussi horribles en Europe. Avoir quelque chose d'ironique, de froid, d'indifférent, de nonchalant dans la voix : c'est ce que les Allemands tiennent maintenant pour « distingué » — et je perçois la bonne volonté que l'on met à accueillir cette distinction dans le langage des jeunes fonctionnaires, des professeurs, des femmes, des commerçants ; et les petites filles elles-mêmes imitent déjà cet allemand d'officier. Car c'est l'officier, l'officier prussien, qui est l'inventeur de ces intonations : ce même officier qui, en tant que militaire et homme du métier, possède cet admirable tact de modestie, sur quoi tous les Allemands (y compris le professeur et le musicien) pourraient prendre exemple. Mais dès qu'il se met à parler et à se mouvoir il devient la figure la plus immodeste, celle qui est du plus mauvais goût dans la vieille Europe — et cela certainement sans qu'il s'en doute ! Et aussi sans que ces bons Allemands en aient conscience, ces bons Allemands qui admirent en lui l'homme de la meilleure société, de la société la plus distinguée, et qui aiment à se « faire donner le ton » par lui. C'est ce qu'il fait ! — et en première ligne ce sont les sous-officiers, caporaux et sergents, qui imitent ce ton et le rendent encore plus grossier. Que l'on écoute les commandements dont les appels entourent de leurs hurlements les villes allemandes, maintenant que l'on fait l'exercice devant toutes les portes : quelle arrogance, quel furieux sentiment d'autorité, quelle froideur moqueuse résonne dans ces hurlements ! Les Allemands seraient-ils vraiment un peuple musicien ? — Ce qu'il y a de certain, c'est qu'ils se militarisent maintenant dans les intonations de leur langue : il

est probable qu’exercés, comme ils le sont, à parler militairement, ils finiront aussi par écrire militairement. Car l’habitude de certaines intonations s’enracine profondément dans le caractère : — on arrive vite aux mots et aux tournures de phrases, et finalement aussi aux idées qui s’accordent avec ces intonations ! Sans doute écrit-on maintenant déjà à l’officière ; je ne lis peut-être pas assez ce que l’on écrit actuellement en Allemagne pour le savoir. Mais il y a une chose que je sais avec d’autant plus de certitude : les manifestations publiques allemandes qui parviennent jusqu’à l’étranger ne s’inspirent pas de la musique allemande, mais de cette nouvelle allure d’une arrogance de mauvais goût. Presque dans chaque discours du premier homme d’État allemand, alors même qu’il se fait entendre par le porte-voix impérial, il y a un accent que l’oreille d’un étranger repousse avec répugnance ; mais les Allemands le supportent, — ils se supportent eux-mêmes.

105. Les Allemands en tant qu’artistes.

S’il arrive par hasard à l’Allemand de se passionner véritablement (et non pas, comme cela est généralement le cas, d’avoir seulement la bonne volonté de la passion), il se comportera dans sa passion comme il devra se comporter et n’y songera pas autrement. La vérité cependant est qu’il sera alors très maladroit et laid, et comme s’il était sans mesure et sans mélodie, ce qui fait que les spectateurs seront péniblement impressionnés ou touchés jusqu’aux larmes, sans rien de plus : — à moins qu’il ne s’élève artificiellement au sublime et au ravissement dont certaines passions sont capables. Alors l’Allemand lui-même devient *beau !* La prévision de la *hauteur* à partir de laquelle la beauté commence à répandre son charme, même sur les Allemands, pousse les artistes germaniques à s’élever et à se surélever, les pousse aux excès de la passion : c’est donc un désir profond et réel de dépasser, au moins du regard, les laideurs et les maladresses — pour atteindre un monde meilleur, plus léger, plus méridional, plus ensoleillé. Et c’est ainsi que leurs luttes ne sont souvent que des indices de leurs aspirations à la danse : ces pauvres ours dont l’âme est hantée par des nymphes et des sylvains cachés — et parfois aussi par des divinités plus hautes encore !

106. La musique qui intercède.

« Je suis avide de trouver un maître dans l’art des sons, dit un novateur à son disciple, un maître qui apprendrait chez moi les idées et qui les traduirait dorénavant dans son langage : c’est ainsi que j’arriverais mieux à l’oreille et au cœur des hommes. Avec les sons on parvient à séduire les hommes et à leur faire accepter toutes les erreurs et toutes les vérités : qui donc serait capable de réfuter un son ? » — « Tu aimerais donc être considéré comme irréfutable ? » interrogea le disciple. Le novateur répondit : « J’aimerais que le germe devînt arbre. Pour qu’une doctrine devienne arbre, il faut que l’on ait foi en elle pendant un certain temps : pour que l’on ait foi en elle, il faut qu’elle soit considérée comme irréfutable. L’arbre a besoin de tempêtes, de doutes, de vers rongeurs, de méchanceté, pour lui permettre de manifester l’espèce et la force de son germe ; qu’il se brise s’il n’est pas assez fort. Mais un germe n’est toujours que détruit-et jamais réfuté ! » — Lorsqu’il eut dit cela, son disciple s’écria avec impétuosité : « Mais moi, j’ai foi en ta cause et je la crois assez forte pour que je puisse dire contre elle tout, tout ce que j’ai sur le cœur. » — Le novateur se mit à rire à part soi, et le menaça du doigt. « Cette espèce d’adhésion, ajouta-t-il, est la meilleure, mais elle est dangereuse, et toute espèce de doctrine ne la supporte pas. »

107. Notre dernière reconnaissance envers l’art.

Si nous n’avions pas approuvé les arts et inventé cette façon de culte de l’erreur : la compréhension de l’universalité du non-vrai et du mensonge — cette compréhension de l’illusion et de l’erreur comme conditions du monde intellectuel et sensible — ne serait absolument pas supportable. La *loyauté* aurait pour conséquence le dégoût et le suicide. Or, à notre loyauté, s’oppose une puissance contraire qui nous aide à échapper à de pareilles conséquences : l’art, en tant que *bonne* volonté de l’illusion. Nous n’empêchons pas toujours notre regard d’arrondir et d’inventer une fin : alors ce n’est plus l’éternelle imperfection que nous portons sur le fleuve du devenir — alors nous nous imaginons porter une *déesse*, et ce service nous rend fiers et enfantins. En tant que phénomène esthétique, l’existence nous semble toujours *supportable*, et, au moyen de l’art, nous sont donnés l’œil et la main et avant tout la bonne conscience pour *pouvoir* créer, de par nous-mêmes, un pareil phénomène. Il faut de temps en temps nous reposer de nous-mêmes, en nous regardant de haut, avec le lointain de l’art, pour rire, pour pleurer sur nous ; il faut que nous découvrions le *héros* et aussi le *fou* que cache notre passion de la connaissance ; il faut, de-ci de-là, nous réjouir de notre folie pour pouvoir rester joyeux de notre sagesse. Et c’est précisément parce que nous sommes au fond des hommes lourds et sérieux, et plutôt encore des poids que des hommes, que rien ne nous fait autant de bien que la *marotte :* nous en avons besoin devant nous-mêmes — nous avons besoin de tout art pétulant, flottant, dansant, moqueur, enfantin et bienheureux pour ne pas perdre cette *liberté qui nous place au-*

dessus des choses et que notre idéal exige de nous. Ce serait un *recul* pour nous de tomber tout à fait dans la morale, précisément avec notre loyauté irritable, et, à cause des exigences trop sévères qu'en cela nous avons pour nous-mêmes, de finir par devenir nous-mêmes des monstres et des épouvantails de vertu. Nous devons aussi *pouvoir* nous placer *au-dessus* de la morale : et non seulement nous y placer, avec la raideur inquiète de quelqu'un qui craint à chaque moment de glisser et de tomber, mais aussi pouvoir planer et jouer au-dessus d'elle ! Comment pourrions-nous pour cela nous passer de l'art, nous passer des fous ? — et tant que vous aurez encore *honte* de vous-mêmes, en quoi que ce soit, vous ne pourrez pas être des nôtres !

Livre troisième

108. Luttes nouvelles.

Après la mort de Bouddha l’on montra encore pendant des siècles son ombre dans une caverne, — une ombre énorme et épouvantable. Dieu est mort : mais, à la façon dont sont faits les hommes, il y aura peut-être encore pendant des milliers d’années des cavernes où l’on montrera son ombre.

109. Gardons-nous.

Gardons-nous de penser que le monde est un être vivant. Comment devrait-il se développer ? De quoi devrait-il se nourrir ? Comment ferait-il pour croître et s'augmenter ? Nous savons à peu près ce que c'est que la matière organisée : et nous devrions changer le sens de ce qu'il y a d'indiciblement dérivé, de tardif, de rare, de hasardé, de ce que nous ne percevons que sur la croûte de la terre, pour en faire quelque chose d'essentiel, de général et d'éternel, comme font ceux qui appellent l'univers un organisme ? Voilà qui m'inspire le dégoût. Gardons-nous déjà de croire que l'univers est une machine ; il n'a certainement pas été construit en vue d'*un* but, en employant le mot « machine » nous lui faisons un bien trop grand honneur. Gardons-nous d'admettre pour certain, partout et d'une façon générale, quelque chose de défini comme le mouvement cyclique de nos constellations voisines : un regard jeté sur la voie lactée évoque déjà des doutes, fait croire qu'il y a peut-être là des mouvements beaucoup plus grossiers et plus contradictoires, et aussi des étoiles précipitées comme dans une chute en ligne droite, etc. L'ordre astral où nous vivons est une exception ; cet ordre, de même que la durée passable qui en est la condition, a de son côté rendu possible l'exception des exceptions : la formation de ce qui est organique. La condition générale du monde est, par contre, pour toute éternité, le chaos, non par l'absence d'une nécessité, mais au sens d'un manque d'ordre, de structure, de forme, de beauté, de sagesse et quelles que soient les noms de nos esthétismes humains. Au jugement de notre raison les coups malheureux sont la règle générale, les exceptions ne sont pas le but secret et tout le mécanisme répète éternellement sa ritournelle qui ne peut

jamais être appelée une mélodie, — et finalement le mot « coup malheureux » lui-même comporte déjà une humanisation qui contient un blâme. Mais comment oserions-nous nous permettre de blâmer ou de louer l'univers ! Gardons-nous de lui reprocher de la dureté et de la déraison, ou bien le contraire. Il n'est ni parfait, ni beau, ni noble et ne veut devenir rien de tout cela, il ne tend absolument pas à imiter l'homme ! Il n'est touché par aucun de nos jugements esthétiques et moraux ! Il ne possède pas non plus d'instinct de conservation, et, d'une façon générale, pas d'instinct du tout ; il ignore aussi toutes les lois. Gardons-nous de dire qu'il y a des lois dans la nature. Il n'y a que des nécessités : il n'y a là personne qui commande, personne qui obéit, personne qui enfreint. Lorsque vous saurez qu'il n'y a point de fins, vous saurez aussi qu'il n'y a point de hasard : car ce n'est qu'à côté d'un monde de fins que le mot « hasard » a un sens. Gardons-nous de dire que la mort est opposée à la vie. La vie n'est qu'une variété de la mort et une variété très rare. — Gardons-nous de penser que le monde crée éternellement du nouveau. Il n'y a pas de substances éternellement durables ; la matière est une erreur pareille à celle du dieu des Éléates. Mais quand serons-nous au bout de nos soins et de nos précautions ? Quand toutes ces ombres de Dieu ne nous troubleront-elles plus ? Quand aurons-nous entièrement dépouillé la nature de ses attributs divins ? Quand aurons-nous le droit, nous autres hommes, de nous *rendre naturels*, avec la nature pure, nouvellement trouvée, nouvellement délivrée ?

110. Origine de la connaissance.

Pendant d’énormes espaces de temps l’intellect n’a engendré que des erreurs ; quelques-unes de ces erreurs se trouvèrent être utiles et conservatrices de l’espèce ; celui qui tomba sur elles ou bien les reçut par héritage, accomplit la lutte pour lui et ses descendants avec plus de bonheur. Il y a beaucoup de ces articles de foi erronés qui, transmis par héritage, ont fini par devenir une sorte de masse et de fond humains ; on admettait par exemple, qu’il existe des choses qui sont pareilles, qu’il existe des objets, des matières, des corps, qu’une chose est ce qu’elle paraît être, que notre volonté est libre, que ce qui est bon pour les uns est bon en soi. Ce n’est que fort tardivement que se présentèrent ceux qui niaient et mettaient en doute de pareilles propositions, — ce n’est que fort tardivement que surgit la vérité, cette forme la moins efficace de la connaissance. Il semble que l’on ne puisse pas vivre avec elle, notre organisme étant accommodé pour l’opposé de la vérité ; toutes ses fonctions supérieures, les perceptions des sens et, d’une façon générale, toute espèce de sensation, travaillaient avec ces antiques erreurs fondamentales qu’elles s’étaient assimilées. Plus encore : ces propositions devinrent même, dans les bornes de la connaissance, des normes d’après lesquelles on évaluait le « vrai » et le « non-vrai » — jusque dans les domaines les plus éloignés de la logique pure. Donc : la *force* de la connaissance ne réside pas dans son degré de vérité, mais dans son ancienneté, son degré d’assimilation, son caractère en tant que condition vitale. Où ces deux choses, vivre et connaître, semblaient entrer en contradiction il n’y a jamais eu de lutte sérieuse : sur ce domaine la négation et le doute étaient de la

folie. Ces penseurs d'exception qui, comme les Éléates, établirent et maintinrent malgré cela les antinomies des erreurs naturelles, s'imaginèrent qu'il était aussi possible de *vivre* ces antinomies : ils inventèrent le sage, l'homme de l'immuabilité, de l'impersonnalité, de l'universalité de conception, à la fois un et tout, avec une faculté propre pour cette connaissance à rebours : ils croyaient que leur connaissance était en même temps le principe de la vie. Cependant, pour pouvoir prétendre tout cela, il leur fallut se *tromper* sur leur propre état : ils durent s'attribuer de l'impersonnalité et de la durée sans changement, méconnaître l'essence de la connaissance, nier la puissance des instincts dans la connaissance et considérer, en général, la raison comme une activité absolument libre, sortie d'elle-même ; ils ne voulaient pas voir qu'eux aussi étaient arrivés à leurs principes, soit en contredisant les choses existantes, soit par besoin de repos, ou de possession, ou de domination. Le développement plus subtil de la probité et du scepticisme rendit enfin ces hommes également impossibles. Leur vie et leur jugement apparurent également comme dépendant des antiques instincts et erreurs fondamentales de toute vie sensitive. Ce scepticisme et cette probité plus subtile se formaient partout où deux principes opposés semblaient *applicables* à la vie, parce que tous deux s'accordaient avec les erreurs fondamentales, où l'on pouvait donc discuter sur le degré plus ou moins considérable d'*utilité* pour la vie ; de même, là où des principes nouveaux, s'ils ne se montraient pas favorables à la vie, ne lui étaient du moins pas nuisibles, étant plutôt les manifestations d'un instinct de jeu intellectuel, innocent et heureux comme tout ce qui est jeu. Peu à peu le cerveau humain s'emplit de pareils jugements et de semblables convictions et, dans cette agglomération, il se produisit une fermentation, une lutte et un désir de puissance. Non seulement l'utilité et le plaisir, mais encore toute espèce d'instinct prirent partie dans la lutte pour les « vérités » ; la lutte intellectuelle devint une occupation, un charme, une vocation, une dignité — : la connaissance et l'aspiration au vrai

prit place enfin comme un besoin, au milieu des autres besoins. Depuis lors, non seulement la foi et la conviction, mais encore l'examen, la négation, la méfiance, la contradiction devinrent une *puissance*, tous les « mauvais » instincts étaient sous-ordonnés à la connaissance, placés à son service, on leur prêta l'éclat de ce qui est permis, vénéré et utile, et finalement le regard et l'innocence du *bien*. La connaissance devint dès lors un morceau de la vie même, et, en tant que vie, une puissance toujours grandissante : jusqu'à ce qu'enfin la connaissance et cette antique erreur fondamentale se heurtassent réciproquement, toutes deux réunies étant la vie, toutes deux la puissance, toutes deux dans le même homme. Le penseur : voilà maintenant l'être où l'instinct de vérité et ces erreurs qui conservent la vie livrent leur premier combat, après que l'instinct de vérité, lui aussi, s'est *affirmé* comme une puissance qui conserve la vie. Par rapport à l'importance de cette lutte tout le reste est indifférent : en ce qui concerne la condition vitale la dernière question est ici posée et la première tentative est faite ici pour répondre par l'expérience à cette question. Jusqu'à quel point la vérité supporte-t-elle l'assimilation ? — voilà la question, voilà l'expérience.

111. Origine du logique.

Comment la logique s’est-elle formée dans la tête de l’homme ? Certainement par l’illogisme dont, primitivement, le domaine a dû être immense. Mais une quantité innombrable d’êtres qui déduisaient autrement que nous ne déduisons maintenant a dû disparaître, cela semble de plus en plus vrai ! Celui qui par exemple ne parvenait pas à découvrir assez souvent les « similitudes », pour ce qui en est de la nourriture, ou encore pour ce qui en est des animaux qui étaient ses ennemis, celui donc qui établissait trop lentement des catégories, ou qui était trop circonspect dans la subsomption diminuait ses chances de durée, plus que celui qui pour les choses semblables concluait immédiatement à l’égalité. Pourtant c’est un penchant prédominant à traiter, dès l’abord, les choses semblables comme si elles étaient égales — un penchant illogique, en somme, car en soi il n’y a rien d’égal — qui a le premier créé toute base de la logique. De même il fallut, pour que se formât le concept de substance, indispensable pour la logique — bien qu’au sens strict rien de réel n’y correspondît — que, longtemps, ce qu’il y a de changeant aux choses ne fût ni vu ni senti ; les êtres qui ne voyaient pas très exactement avaient une avance sur ceux qui voyaient les « fluctuations » de toute chose. En soi tout degré supérieur de circonspection dans les conclusions, tout penchant sceptique est déjà un grand danger pour la vie. Aucun être vivant ne serait conservé si le penchant contraire d’affirmer plutôt que de suspendre son jugement, de se tromper et de broder plutôt que d’attendre, d’approuver plutôt que de nier, de juger plutôt que d’être juste, n’avait été développé d’une façon extrêmement intense. — La suite des

pensées et des déductions logiques, dans notre cerveau actuel, correspond à un processus, à une lutte d’instincts, en soit fort illogiques et injustes ; nous ne percevons généralement que le résultat de la lutte : tant cet antique mécanisme fonctionne maintenant en nous rapide et caché.

112. Cause et effet.

Nous appelons « explication » ce qui nous distingue des degrés de connaissance et de science plus anciens, mais ceci n’est que « description ». Nous décrivons mieux, — nous expliquons tout aussi peu que tous nos prédécesseurs. Nous avons découvert de multiples successions, là où l’homme naïf et le savant de cultures plus anciennes ne voyaient que deux choses : ainsi que l’on dit généralement, la « cause » et l'« effet » ; nous avons perfectionné l’image du devenir, mais nous n’avons pas dépassé l’image au-delà de l’image. La suite des « causes » se présente en tous les cas plus complète devant nous ; nous déduisons : il faut que telle ou telle chose ait précédé pour que telle autre suive, — mais par cela nous n’avons rien compris. La qualité par exemple, dans chaque phénomène chimique, apparaît, avant comme après, comme un « miracle », de même tout mouvement en avant ; personne n’a « expliqué » le choc. D’ailleurs, comment saurions-nous expliquer ! Nous ne faisons qu’opérer avec des choses qui n’existent pas, avec des lignes, des surfaces, des corps, des atomes, des temps divisibles, des espaces divisibles, — comment une interprétation saurait-elle être possible, si, de toute chose, nous faisons d’abord une *image*, notre image ? Il suffit de considérer la science comme une humanisation des choses, aussi fidèle que possible ; nous apprenons à nous décrire nous-mêmes toujours plus exactement, en décrivant les choses et leur succession. Cause et effet : voilà une dualité comme il n’en existe probablement jamais, — en réalité nous avons devant nous une *continuité* dont nous isolons quelques parties ; de même que nous ne percevons jamais un mouvement que comme une série de points isolés, en réalité

nous ne le voyons donc pas, nous y inférons. La soudaineté que mettent certains effets à se détacher nous induit en erreur ; cependant cette soudaineté n’existe que pour nous. Dans cette seconde de soudaineté il y a une infinité de phénomènes qui nous échappent. Un intellect qui verrait cause et effet comme une continuité et non, à notre façon, comme un morcellement arbitraire, qui verrait le flot des événements, — nierait l’idée de cause et d’effet et toute conditionnalité.

113. Pour la science des poisons.

Il faut réunir tant de choses pour qu’il se forme une intelligence philosophique : et toutes les forces qui y sont nécessaires ont dû être inventées, exercées et entretenues séparément ! Mais dans leur isolement elles ont souvent produit un effet tout différent de celui qu’elles produisent maintenant, où elles se restreignent dans les limites de la pensée philosophique et se disciplinent réciproquement : — elles ont agi comme des poisons. Voyez par exemple l’instinct du doute, l’instinct de négation, l’instinct temporisateur, l’instinct collectionneur, l’instinct dissolvant. Il y a bien des hécatombes d’hommes qui ont été sacrifiées avant que ces instincts aient appris à comprendre leur juxtaposition et à se sentir réunis, en tant que fonctions d’une seule force organique, dans un seul homme ! Et combien nous sommes encore éloignés de voir se joindre, à la pensée scientifique, les facultés artistiques et la sagesse pratique de la vie, de voir se former un système organique supérieur par rapport auquel le savant, le médecin, l’artiste et le législateur, tels que nous les connaissons maintenant, apparaîtraient comme d’insuffisantes antiquités !

114. Limites du domaine moral.

Nous construisons immédiatement une nouvelle image que nous voyons à l’aide de vieilles expériences que nous avons faites, *selon le degré* de notre sincérité et de notre esprit de justice. Il n’existe pas d’autres événements moraux, pas même dans le domaine de la perception des sens.

115. Les quatre erreurs.

L’homme a été élevé par ses erreurs : en premier lieu il ne se vit toujours qu’incomplètement, en second lieu il s’attribua des qualités imaginaires, en troisième lieu il se sentit dans un rapport faux vis-à-vis des animaux et de la nature, en quatrième lieu il inventa des tables du bien toujours nouvelles, les considérant, pendant un certain temps, comme éternelles et absolues, en sorte que tantôt tel instinct humain, tantôt tel autre occupait la première place, anobli par suite de cette appréciation. Déduit-on l’effet de ces quatre erreurs, on soustraira en même temps l’humanité, l’humanitarisme et la « dignité humaine ».

116. Instinct de troupeau.

Partout où nous rencontrons une morale, nous rencontrons une évaluation et un classement des actions et des instincts humains. Ces évaluations et ces classements sont toujours l’expression des besoins d’une communauté ou d’un troupeau. Ce qui, en premier lieu, est utile au troupeau — et aussi en deuxième et en troisième lieu —, est aussi la mesure supérieure pour la valeur de tous les individus. Par la morale l’individu est instruit à être fonction du troupeau et à ne s’attribuer de la valeur qu’en tant que fonction. Les conditions pour le maintien d’une communauté ayant été très différentes de ces conditions dans une autre communauté, il s’ensuivit qu’il y eut des morales très différentes ; et, en regard des transformations importantes des troupeaux et des communautés, des États et des Sociétés, transformations que l’on peut prévoir, on peut prophétiser qu’il y aura encore des morales très divergentes. La moralité, c’est l’instinct du troupeau chez l’individu.

117. Remords de troupeau.

Dans les temps les plus reculés de l’humanité et pendant la période la plus longue, il y eut un remords bien différent de celui de nos jours. Aujourd’hui l’on ne se sent responsable que de ce que l’on veut et de ce que l’on fait, et la fierté ne vient que de ce que l’on a en soi : tous nos juristes partent de ce sentiment de dignité et de plaisir propre à l’individu, comme si de tous temps la source du droit en avait jailli. Mais, pendant la période la plus longue de l’humanité, il n’y eut rien de plus terrible que de se sentir isolé. Être seul, sentir d’une façon isolée, ni obéir ni dominer, signifier un individu — ce n’était point alors un plaisir mais une punition ; on était *condamné* à être « individu ». La liberté de penser était regardée comme le déplaisir par excellence. Tandis que nous ressentons la loi et l’ordonnance comme une contrainte et un dommage, on considérait autrefois l’égoïsme comme une chose pénible, comme un véritable mal. Être soi-même, s’évaluer soi-même d’après ses propres mesures et ses propres poids — cela passait alors pour inconvenant. Un penchant que l’on aurait manifesté dans ce sens aurait passé pour de la folie : car toute misère et toute crainte était liée à la solitude. Alors le « libre arbitre » était voisin de la mauvaise conscience, et plus l’on agissait d’une façon dépendante, plus l’instinct de troupeau, et non le sens personnel, ressortait de l’action, plus on se considérait comme moral. Tout ce qui nuisait au troupeau, que l’individu l’ait voulu ou non, lui causait alors des remords — et non seulement à lui, mais encore à son voisin, oui même à tout le troupeau ! — C’est en cela que nous avons le plus changé notre façon de penser.

118. Bienveillance.

Cela est-il vertueux qu’une cellule se transforme jusqu’à remplacer ses fonctions par celles d’une cellule plus forte ? Il faut qu’elle le fasse. Et est-ce mal quand la cellule plus forte s’assimile la cellule plus faible ? Il faut également qu’elle le fasse ; cela est donc nécessaire pour elle, car elle aspire à un dédommagement abondant et elle veut se régénérer. On aura donc à distinguer dans la bienveillance : l’instinct d’assimilation et l’instinct de soumission, selon que le plus fort ou le plus faible marquent de la bienveillance. Le plaisir et le désir d’accaparer se réunissent chez le plus fort qui veut transformer quelque chose en une de ses fonctions ; le plaisir et le désir d’être accaparé chez le plus faible qui aimerait devenir fonction. — La pitié est essentiellement la première chose, une émotion agréable de l’instinct d’assimilation à l’aspect du plus faible : il faut d’ailleurs songer que « fort » et « faible » sont des concepts relatifs.

119. Pas d’altruisme.

Je remarque chez beaucoup d’êtres un excédent de force et un plaisir à vouloir être fonction ; ils se pressent vers les endroits et ils ont le flair le plus subtil pour les endroits où c’est précisément *eux* qui peuvent être fonctions. Certaines femmes font partie de ces êtres, ce sont celles qui s’identifient avec la fonction d’un homme, une fonction mal développée, et qui deviennent ainsi sa politique, sa bourse, ou sa sociabilité. De pareils êtres se conservent le mieux lorsqu’ils s’implantent dans un organisme étranger ; si cela ne leur réussit pas ils s’irritent, s’aigrissent et finissent par se dévorer eux-mêmes.

120. Santé de l’âme.

La célèbre formule de médecine morale (dont Ariston de Chios est l’auteur) : « La vertu est la santé de l’âme » devrait, pour que l’on puisse l’utiliser, être du moins transformée ainsi : « Ta vertu est la santé de ton âme. » Car en soi il n’y a point de santé et toutes les tentatives pour donner ce nom à une chose ont misérablement avorté. Il importe de connaître ton but, ton horizon, tes forces, tes impulsions, tes erreurs et surtout l’idéal et les fantômes de ton âme pour déterminer ce que signifie la santé, même pour ton *corps*. Il existe donc d’innombrables santés du corps ; et plus on permet à l’individu et à l’incomparable de lever la tête, plus on désapprend le dogme de « l’égalité des hommes », plus il faudra que nos médecins perdent la notion d’une santé normale, d’une diète normale, du cours normal de la maladie. Et, alors seulement, il sera peut-être temps de réfléchir à la santé et à la maladie de l’*âme* et de mettre la vertu particulière de chacun dans cette santé : il est vrai que la santé de l’âme pourrait ressembler chez l’un au contraire de la santé chez l’autre. Et finalement la grande question demeurerait ouverte : savoir si nous pouvons nous *passer* de la maladie, même pour le développement de notre vertu, et si particulièrement notre soif de connaissance et de connaissance de soi n’a pas autant besoin de l’âme malade que de l’âme bien portante : en un mot si la seule volonté de santé n’est pas un préjugé, une lâcheté, et peut-être un reste de la barbarie la plus subtile et de l’esprit rétrograde.

121. La vie n’est pas un argument.

Nous avons apprêté à notre usage un monde où nous puissions vivre — en admettant l’existence de corps, de lignes, de surfaces, de causes et d’effets, du mouvement et du repos, de la forme et de son contenu : sans ces articles de foi personne ne supporterait de vivre ! Mais ce n’est pas là une preuve à l’appui de ces articles. La vie n’est pas un argument ; parmi les conditions de la vie pourrait se trouver l’erreur.

122. Le scepticisme moral dans le christianisme.

Le christianisme, lui aussi, a largement contribué au rationalisme : il a enseigné le scepticisme moral d’une façon très énergique et pénétrante ; accusateur abreuvant d’amertume, mais avec une patience et une subtilité infatigables, il anéantit dans chaque individu la foi en sa « vertu » ; il fit disparaître à tout jamais de la terre ces grands vertueux qui abondaient dans l’Antiquité, ces hommes populaires qui se promenaient dans la foi en leur perfection avec une dignité de toréador. Si nous lisons maintenant, élevés comme nous le sommes dans cette école chrétienne du scepticisme, les livres de morale des anciens, par exemple Sénèque et Épictète, nous éprouvons une plaisante supériorité, des vues et des compréhensions secrètes nous saisissent et nous croyons entendre parler un enfant devant un vieillard ou bien une jeune et belle enthousiaste devant La Rochefoucauld : nous connaissons mieux ce qui s’appelle la vertu ! Mais, en fin de compte, nous avons appliqué aussi ce même scepticisme aux états d’âme et aux phénomènes *religieux* comme le péché, le repentir, la grâce, la sanctification et nous avons laissé ronger le ver si profondément que maintenant, à la lecture des livres chrétiens, nous éprouvons le même sentiment de fine supériorité et de connaissance de cause : — nous connaissons aussi mieux les sentiments religieux ! Et il est temps de les bien connaître et de les bien décrire, car les croyants de l’ancienne foi tendent eux aussi à disparaître : — sauvons du moins leur image et leur type pour la connaissance.

123. La connaissance est plus qu’un moyen.

Même sans cette nouvelle passion — j’entends la passion de la connaissance — la science progresserait : jusqu’à présent elle s’est accrue et est devenue grande sans celle-ci. La bonne foi en la science, le préjugé en sa faveur, dont nos États sont maintenant dominés (autrefois c’était même l’Église), repose au fond sur ce fait que très rarement ce penchant irrésistible s’est révélé en elle et qu’en somme la science n’est pas considéré comme une passion, mais bien plutôt comme une condition et un « *ethos* ». Oui, parfois suffit déjà l’*amour-plaisir*[25] de la connaissance (curiosité), il suffit de l’*amour-vanité*[26], de l’habitude de la science avec l’arrière-pensée d’honneurs et de sécurité matérielle, il suffit même, pour beaucoup, qu’ils ne sachent pas que faire du temps qu’ils ont à perdre et qu’ils l’emploient à lire, à collectionner, à classer, à observer, à raconter ; leur « penchant scientifique » n’est pas autre chose que de l’ennui. Le pape Léon X avait une fois chanté les louanges de la science (dans le bref à Béroalde) : il la désignait comme le plus bel ornement et le plus grand orgueil de notre vie, comme une noble occupation, dans le bonheur et dans le malheur. « Sans elle, dit-il pour finir, toute entreprise humaine serait sans point d’appui, — et même avec elle tout cela demeure bien assez changeant et incertain ! » Mais ce pape, passablement sceptique, tait, comme tous les louangeurs ecclésiastiques, son dernier jugement sur la science. On remarquera peut-être, dans ces paroles, qu’il place la science au-dessus de l’art, ce qui est assez singulier pour un ami de l’art, mais ce n’est en somme qu’une amabilité s’il ne parle pas de ce que, lui aussi, place bien au-dessus de la science : de la « vérité révélée » et de l’« éternel salut de

l’âme », — que lui sont, à côté de cela, les parures, les fiertés, les divertissements et les garanties de la vie ! « La science est une chose de deuxième rang, ce n’est pas une chose dernière, absolue, un objet de la passion », — ce jugement resta au fond de l’âme du pape Léon : c’est le véritable jugement chrétien sur la science ! Dans l’antiquité la dignité et la légitimité de la science en étaient tellement amoindries que, même parmi ses disciples les plus fervents, l’aspiration à la *vertu* se trouvait au premier rang et que l’on croyait avoir décerné à la connaissance la plus haute louange en la glorifiant comme le meilleur chemin pour parvenir à la vertu. C’est une chose nouvelle dans l’histoire que la connaissance veuille être plus qu’un moyen.

124. Dans l’horizon de l’infini.

Nous avons quitté la terre et sommes montés à bord ! Nous avons brisé le pont qui était derrière nous, — mieux encore, nous avons brisé la terre qui était derrière nous ! Eh bien ! petit navire, prends garde ! À tes côtés il y a l’océan : il est vrai qu’il ne mugit pas toujours, et parfois sa nappe s’étend comme de la soie et de l’or, une rêverie de bonté. Mais il viendra des heures où tu reconnaîtras qu’il est infini et qu’il n’y a rien de plus terrible que l’infini. Hélas ! pauvre oiseau, toi qui t’es senti libre, tu te heurtes maintenant aux barreaux de cette cage ! Malheur à toi, si tu es saisi du mal du pays de la terre, comme s’il y avait eu là plus de *liberté*, — et maintenant il n’y a plus de « terre » !

125. L’insensé.

N’avez-vous pas entendu parler de cet homme fou qui, en plein jour, allumait une lanterne et se mettait à courir sur la place publique en criant sans cesse : « Je cherche Dieu ! Je cherche Dieu ! » — Comme il se trouvait là beaucoup de ceux qui ne croient pas en Dieu son cri provoqua une grande hilarité. A-t-il donc été perdu ? disait l’un. S’est-il égaré comme un enfant ? demandait l’autre. Ou bien s’est-il caché ? A-t-il peur de nous ? S’est-il embarqué ? A-t-il émigré ? — ainsi criaient et riaient-ils pêle-mêle. Le fou sauta au milieu d’eux et les transperça de son regard. « Où est allé Dieu ? s’écria-t-il, je veux vous le dire ! *Nous l’avons tué*, — vous et moi ! Nous tous, nous sommes ses assassins ! Mais comment avons-nous fait cela ? Comment avons-nous pu vider la mer ? Qui nous a donné l’éponge pour effacer l’horizon ? Qu’avons-nous fait lorsque nous avons détaché cette terre de la chaîne de son soleil ? Où la conduisent maintenant ses mouvements ? Où la conduisent nos mouvements ? Loin de tous les soleils ? Ne tombons-nous pas sans cesse ? En avant, en arrière, de côté, de tous les côtés ? Y a-t-il encore un en-haut et un en-bas ? N’errons-nous pas comme à travers un néant infini ? Le vide ne nous poursuit-il pas de son haleine ? Ne fait-il pas plus froid ? Ne voyez-vous pas sans cesse venir la nuit, plus de nuit ? Ne faut-il pas allumer les lanternes avant midi ? N’entendons-nous rien encore du bruit des fossoyeurs qui enterrent Dieu ? Ne sentons-nous rien encore de la décomposition divine ? — les dieux, eux aussi, se décomposent ! Dieu est mort ! Dieu reste mort ! Et c’est nous qui l’avons tué ! Comment nous consolerons-nous, nous, les meurtriers des meurtriers ? Ce que le monde a possédé jusqu’à présent de plus sacré et de plus

puissant a perdu son sang sous notre couteau — qui effacera de nous ce sang ? Avec quelle eau pourrons-nous nous purifier ? Quelles expiations, quels jeux sacrés serons-nous forcés d'inventer ? La grandeur de cet acte n'est-elle pas trop grande pour nous ? Ne sommes-nous pas forcés de devenir nous-mêmes des dieux pour du moins paraître dignes des dieux ? Il n'y eut jamais action plus grandiose, et ceux qui pourront naître après nous appartiendront, à cause de cette action, à une histoire plus haute que ne fut jamais toute histoire. » — Ici l'insensé se tut et regarda de nouveau ses auditeurs : eux aussi se turent et le dévisagèrent avec étonnement. Enfin il jeta à terre sa lanterne, en sorte qu'elle se brisa en morceaux et s'éteignit. « Je viens trop tôt, dit-il alors, mon temps n'est pas encore accompli. Cet événement énorme est encore en route, il marche — et n'est pas encore parvenu jusqu'à l'oreille des hommes. Il faut du temps à l'éclair et au tonnerre, il faut du temps à la lumière des astres, il faut du temps aux actions, même lorsqu'elles sont accomplies, pour être vues et entendues. Cet acte-là est encore plus loin d'eux que l'astre le plus éloigné, — *et pourtant c'est eux qui l'ont accompli !* » — On raconte encore que ce fou aurait pénétré le même jour dans différentes églises et y aurait entonné son *Requiem æternam deo*. Expulsé et interrogé il n'aurait cessé de répondre la même chose : « A quoi servent donc ces églises, si elles ne sont pas les tombes et les monuments de Dieu ? »

126. Explications mystiques.

Les explications mystiques sont considérées comme profondes ; en réalité il s’en faut de beaucoup qu’elles soient même superficielles.

127. Effet de la plus ancienne religiosité.

L’homme irréfléchi se figure que seule la volonté est agissante ; vouloir serait selon lui quelque chose de simple, de prévu, d’indéductible, de compréhensible en soi. Il est convaincu, lorsqu’il fait quelque chose, par exemple lorsqu’il porte un coup, que c’est *lui* qui frappe, et qu’il frappe parce qu’il *voulait* frapper. Il ne remarque pas du tout qu’il y a là un problème, car la sensation de la volonté lui suffit, non seulement pour admettre la cause et l’effet, mais encore pour croire qu’il *comprend* leur rapport. Il ne sait rien du mécanisme de l’action et du centuple travail subtil qui doit s’accomplir pour qu’il en arrive à frapper, de même il ne sait rien de l’incapacité foncière de la volonté pour faire même la plus petite partie de ce travail. La volonté est pour lui une force qui agit d’une façon magique : une foi en la volonté, comme cause d’effets, est une foi en des forces agissant d’une façon magique. Or, primitivement, l’homme, partout où il voyait une action, imaginait une volonté comme cause, un être doué d’un vouloir personnel agissant à l’arrière-plan, — l’idée de mécanique était bien loin de lui. Mais puisque l’homme, durant de longs espaces de temps, n’a cru qu’en des personnes (et non à des matières, des forces, des objets, etc.), la croyance aux causes et aux effets est devenue pour lui croyance fondamentale, dont il se sert partout où quelque chose arrive, — et cela aujourd’hui encore, instinctivement, comme une sorte d’atavisme d’origine ancienne. Les principes « pas d’effet sans cause », « chaque effet est une nouvelle cause » apparaissent comme des généralisations de principes au sens plus restreint : « où l’on a agi, on a voulu », « on ne peut agir que sur des êtres voulant », « il n’y a pas de subissement, pur

et sans effet, d'une cause ; tout subissement est une excitation de la volonté » (de la volonté d'action, de défense, de vengeance, de représailles), — mais, dans les temps primitifs de l'humanité, ces principes étaient identiques, les premiers n'étaient pas les généralisations des seconds, mais les seconds des interprétations des premiers. Schopenhauer, avec sa supposition que tout ce qui est d'essence voulante, a élevé sur le trône une antique mythologie ; il ne semble jamais avoir tenté d'analyse de la volonté, puisqu'il croyait à la simplicité et à l'immédiateté du vouloir, comme tout le monde : — tandis que vouloir n'est qu'un mécanisme si bien mis en jeu qu'il échappe presque à l'œil observateur. En opposition avec Schopenhauer, je pose ces principes : Premièrement, pour qu'il y ait volonté, une représentation de plaisir et de déplaisir est nécessaire. En second lieu : qu'une violente irritation produise une sensation de plaisir ou de déplaisir, c'est affaire de l'intellect *interprétateur ;* une même irritation peut recevoir une interprétation de plaisir ou de déplaisir. En troisième lieu : il n'y a que chez les êtres intellectuels qu'il y a plaisir, déplaisir et volonté ; l'énorme majorité des organismes n'en éprouve rien.

128. Valeur de la prière.

La prière a été inventée pour les hommes qui, par eux-mêmes, n'ont jamais de pensées et qui ne connaissent pas ou laissent échapper sans s'en apercevoir l'élévation de l'âme : que doivent faire ceux-ci dans les lieux saints et dans toutes les situations importantes de la vie qui exigent la tranquillité et une espèce de dignité ? Pour que du moins ils ne *gênent* pas, la sagesse de tous les fondateurs de religions, des petits comme des grands, a recommandé la formule de la prière, tel un long travail mécanique des lèvres, allié à un effort de mémoire, avec une position uniformément déterminée des mains, des pieds et des yeux. Qu'ils ruminent donc, pareils aux habitants du Tibet, leur innombrable « *om mane padme hum* », ou qu'ils comptent sur leurs doigts, comme à Benarès, le nom du dieu Ram-Ram-Ram (et ainsi de suite, avec ou sans grâce), ou qu'ils vénèrent Vichnou avec ses mille, Allah avec ses quatre-vingt-dix-neuf appellations, ou qu'ils se servent de moulins à prière ou de rosaires, — l'essentiel c'est qu'avec ce travail ils soient immobilisés pendant un certain temps et offrent un aspect supportable : leur façon de prier a été inventée à l'avantage des gens pieux qui connaissent les pensées et les exaltations puisées en eux-mêmes. Et ceux-ci même ont leurs heures de fatigue où une série de paroles et de sons vénérables et une mécanique pieuse leur font du bien. Mais, en admettant que ces hommes rares, — dans toutes les religions l'homme religieux est une exception-sachent s'aider par eux-mêmes, ces pauvres d'esprit n'arrivent pas à se tirer d'affaire, et leur défendre de marmotter des prières c'est leur prendre leur religion, comme le protestantisme réussit à le faire de plus en plus. La religion n'exige d'eux pas plus que de se *tenir*

tranquilles, avec les yeux, les mains, les jambes et toute espèce d’organes, de cette façon ils sont momentanément embellis et — rendus plus humains.

129. Les conditions de Dieu.

« Dieu lui-même ne peut pas subsister sans les hommes sages », — a dit Luther, et à bon droit ; mais « Dieu peut encore moins subsister sans les insensés » — c’est ce que le bon Luther n’a pas dit !

130. Une résolution dangereuse.

La résolution chrétienne de trouver le monde laid et mauvais a rendu le monde laid et mauvais.

131. Le christianisme et le suicide.

Au temps de sa formation, le christianisme s’est servi de l’énorme désir de suicide pour en faire un levier de sa puissance : il ne garda que deux formes de suicide, les revêtit des plus hautes dignités et des plus hauts espoirs et défendit toutes les autres avec des menaces terribles. Mais le martyre et le lent anéantissement de l’ascétisme étaient permis.

132. Contre le christianisme.

Maintenant, c’est notre goût qui décide contre le christianisme, ce ne sont plus nos arguments.

133. Principe.

Une hypothèse inévitable, à laquelle l’humanité sera toujours forcée de revenir, finit par être à la longue plus *puissante* que la foi la plus vivace en quelque chose qui n’est pas vrai (par exemple la foi chrétienne). À la longue, cela veut dire sur un espace de cent mille années.

134. Les pessimistes comme victimes.

Partout où un profond déplaisir de vivre prend le dessus, se manifestent les effets ultérieurs d’un grand écart de régime dont un peuple s’est longtemps rendu coupable. Ainsi le développement du bouddhisme (*non* son origine) est dû en grande partie à l’abus d’une nourriture exclusivement composée de riz et à l’amollissement général qui en résulte. Peut-être le mécontentement des temps modernes en Europe vient-il de ce que nos ancêtres, à travers tout le Moyen âge, grâce à l’influence du goût germanique sur l’Europe, étaient adonnés à la boisson : Moyen âge, cela veut dire empoisonnement de l’Europe par l’alcool. — Le pessimisme allemand est essentiellement de la langueur hivernale sans oublier l’effet de l’air renfermé et du poison répandu par les poêles dans les habitations allemandes.

135. Origine du péché.

Le péché, tel qu'on le considère aujourd'hui, partout où le christianisme règne ou a jamais régné, le péché est un sentiment juif et une invention juive, et, par rapport à cet arrière-plan de toute moralité chrétienne, le christianisme a cherché en effet à judaïser le monde entier. On sent de la façon la plus fine jusqu'à quel point cela lui a réussi en Europe, au degré d'étrangeté que l'antiquité grecque — un monde dépourvu de sentiment du péché — garde toujours pour notre sensibilité, malgré toute la bonne volonté de rapprochement et d'assimilation dont des générations entières et beaucoup d'excellents individus n'ont pas manqué. « Ce n'est que si tu te *repens* que Dieu sera miséricordieux pour toi » — de telles paroles provoqueraient chez un Grec le rire et la colère ; il s'écrierait : « Voilà des sentiments d'esclaves ! » Ici l'on admet un Dieu puissant, d'une puissance suprême, et pourtant un Dieu vengeur. Sa puissance est si grande que l'on ne peut en général pas lui causer de dommage, sauf pour ce qui est de l'honneur. Tout péché est un manque de respect, un *crimen læsæ majestatis divinæ* — et rien de plus ! Contrition, déshonneur, humiliation — voilà les premières et dernières conditions à quoi se rattache sa grâce ; il demande donc le rétablissement de son honneur divin ! Si d'autre part le péché cause un dommage, s'il s'implante avec lui un désastre profond et grandissant qui saisit et étouffe un homme après l'autre, comme une maladie — cela préoccupe peu cet oriental avide d'honneurs, là-haut dans le ciel : le péché est un manquement envers lui et non envers l'humanité ! — À celui à qui il a accordé sa grâce il accorde aussi cette insouciance des suites naturelles du péché. Dieu et l'humanité sont imaginés ici si

séparés, tellement en opposition l'un avec l'autre, qu'au fond il est tout à fait impossible de pécher contre cette dernière, — toute action ne doit être considérée qu'au point de vue de ses *conséquences surnaturelles*, sans se soucier des conséquences naturelles : ainsi le veut le sentiment juif pour lequel tout ce qui est naturel est indigne en soi. Les *Grecs*, par contre, admettaient volontiers l'idée que le sacrilège lui aussi pouvait avoir de la dignité — même le vol comme chez Prométhée, même le massacre du bétail, comme manifestation d'une jalousie insensée, comme chez Ajax : c'est dans leur besoin d'imaginer de la dignité pour le sacrilège et de l'y incorporer qu'ils ont inventé la *tragédie*, — un art et une joie qui, malgré les dons poétiques et le penchant vers le sublime, chez le juif, lui sont demeurés profondément étrangers.

136. Le peuple élu.

Les juifs qui ont le sentiment d’être le peuple élu parmi les peuples, et cela parce qu’ils sont le génie moral parmi les peuples (grâce à la faculté de mépriser l’homme en soi, faculté développée chez eux plus que chez aucun peuple) — les juifs prennent à leur monarque divin, à leur saint un plaisir analogue à celui que prenait la noblesse française devant Louis XIV. Cette noblesse, s’étant laissé prendre toute sa puissance et toute son autocratie, était devenue méprisable : pour ne point sentir cela, pour pouvoir l’oublier, elle avait besoin d’une splendeur royale, d’une autorité royale, d’une plénitude *sans égale* dans la puissance, à quoi seule la noblesse avait accès. En s’élevant conformément à ce privilège à la hauteur de la cour pour voir tout au-dessous de soi, pour considérer tout comme méprisable on arrivait à passer sur l’irritabilité de la conscience. C’est ainsi qu’avec intention on édifiait la tour de la puissance royale, toujours plus dans les nuages, en y adossant les dernières pierres de sa propre puissance.

137. Pour parler en images.

Un Jésus-Christ ne pouvait être possible que dans un paysage judaïque — je veux dire dans un paysage sur lequel était toujours suspendue la sublime nuée d’orage de Jéhova en colère. Là seulement on pouvait considérer le passage rare et soudain d’un seul rayon de soleil à travers l’horrible et continuel ciel nocturne, comme un miracle de l’amour, comme un rayon de la « grâce » imméritée. Là seulement le Christ pouvait rêver son arc-en-ciel et son échelle céleste sur laquelle Dieu descendait vers les hommes ; partout ailleurs le beau temps et le soleil étaient trop considérés comme la règle quotidienne.

138. L’erreur du Christ.

Le fondateur du christianisme s’imaginait que rien ne faisait souffrir davantage les hommes que leurs péchés : — c’était une erreur, l’erreur de celui qui se sent sans péchés, qui en cela manquait d’expérience ! Ainsi son âme s’emplit de cette merveilleuse pitié qui allait à un mal dont son peuple lui-même, l’inventeur du péché, souffrait rarement comme d’un mal ! — Mais les chrétiens ont su donner raison à leur maître après coup, ils ont sanctifié son erreur pour en faire une « vérité ».

139. Couleur des passions.

Des natures comme celle de l’apôtre Paul ont le mauvais œil pour les passions ; ils n’apprennent à en connaître que ce qui est malpropre, que ce qui défigure et brise les cœurs, — leur aspiration idéale serait donc la destruction des passions : pour eux ce qui est divin en est complètement dépourvu. À l’inverse de Paul et des Juifs, les Grecs ont porté leur aspiration idéale précisément sur les passions, ils ont aimé, élevé, doré et divinisé les passions ; il est clair que dans la passion ils se sentaient non seulement plus heureux, mais encore plus purs et plus divins qu’en temps ordinaire. — Et les chrétiens ? Voulaient-ils en cela devenir des juifs ? Le sont-ils peut-être devenus ?

140. Trop juif.

Si Dieu avait voulu devenir un objet d’amour, il aurait dû commencer par renoncer à rendre la justice : — un juge, et même un juge clément, n’est pas un objet d’amour. Pour comprendre cela le fondateur du christianisme n’avait pas le sens assez subtil, — il était juif.

141. Trop oriental.

Comment ? Un Dieu qui n’aime les hommes qu’à condition qu’ils croient en lui, ce Dieu lancerait des regards terribles et des menaces à celui qui n’a pas foi en cet amour ! Comment ? Un amour avec des clauses, tel serait le sentiment du Dieu tout-puissant ? Un amour qui ne s’est même pas rendu maître du point d’honneur et de la vengeance irritée ? Combien tout cela est oriental ! « Si je t’aime, est-ce que cela te regarde ? » — c’est déjà là une critique suffisante de tout le christianisme.

142. Fumigations.

Le Bouddha dit : « Ne flatte pas ton bienfaiteur ! » Que l’on répète ces paroles dans une église chrétienne ; — immédiatement elles nettoient l’air de tout ce qui est chrétien.

143. La plus grande utilité du polythéisme.

Que chaque individu puisse édifier son *propre* idéal pour en déduire sa loi, ses plaisirs et ses droits, c'est ce qui fut considéré, je crois, jusqu'à présent comme la plus monstrueuse de toutes les aberrations humaines, comme l'idolâtrie par excellence ; en effet, le petit nombre de ceux qui ont osé cela a toujours eu besoin d'une apologie devant soi-même, et c'était généralement celle-ci : « Non pas moi ! pas moi ! mais un *dieu* par moi ! » Ce fut dans un art merveilleux, dans la force de créer des dieux — le polythéisme — que cet instinct put se décharger, se purifier, se perfectionner, s'anoblir, car primitivement c'était là un instinct vulgaire, chétif, parent de l'entêtement, de la désobéissance et de l'envie. *Combattre* cet instinct d'un idéal personnel : ce fut autrefois le commandement de toute moralité. Il n'y avait alors qu'un seul modèle, « l'homme » — et chaque peuple croyait *posséder* ce seul et dernier modèle. Mais au-dessus de soi et en dehors de soi, dans un lointain monde supérieur, on pouvait voir *un grand nombre de modèles* : tel dieu n'était pas la négation et le blasphémateur de tel autre ! C'est là que l'on se permit pour la première fois les individus, c'est là que fut honoré pour la première fois le droit des individus. L'invention de dieux, de héros, de surhumains de toutes espèces, ainsi que d'hommes conformés différemment et de sous-humains, de nains, de fées, de centaures, de satyres, de démons et de diables était l'inappréciable préparation à justifier l'égoïsme et la glorification de l'individu : la liberté que l'on accordait à un dieu à l'égard des autres dieux, on finit par se l'accorder à soi-même à l'égard des lois, des mœurs et des voisins. Le monothéisme, au contraire, cette conséquence rigide de la

doctrine d’un homme normal — donc la foi en un dieu normal, à côté duquel il n’y a que des faux dieux mensongers — fut peut-être jusqu’à présent le plus grand danger de l’humanité ; c’est alors que l’humanité fut menacée de cet arrêt prématuré que la plupart des autres espèces animales, autant que nous pouvons en juger, ont atteint depuis longtemps ; ces espèces animales qui croient toutes à un animal normal, à un idéal de leur espèce, et qui se sont définitivement identifiées à la moralité des mœurs. Dans le polythéisme se trouvait l’image première de la libre pensée et de la pensée multiple de l’homme : la force de se créer des yeux nouveaux et personnels, des yeux toujours plus nouveaux et toujours plus personnels : en sorte que, pour l’homme seul, parmi tous les animaux, il n’y a pas d’horizons et de perspectives éternels.

144. Guerres de religion.

Le plus grand progrès des masses fut jusqu’à présent la guerre de religion, car elle est la preuve que la masse a commencé à traiter les idées avec respect. Les guerres de religion ne commencent que lorsque, par les subtiles disputes des sectes, la raison générale s’est affinée, en sorte que la populace elle-même devient pointilleuse, prend les petites choses au sérieux, et finit même par admettre que « l’éternel salut de l’âme » dépend des petites différences d’idées.

145. Danger des végétariens.

L’énorme prédominance du riz comme nourriture pousse à l’usage de l’opium et des narcotiques, de même que l’énorme prédominance des pommes de terre comme nourriture pousse à l’alcool : — mais par un contrecoup plus subtil, cette nourriture pousse aussi à des façons de penser et de sentir qui ont un effet narcotique. Dans le même ordre d’idées, les promoteurs des façons de penser et de sentir narcotiques, comme ces philosophes indous, vantent précisément un régime dont ils voudraient faire une loi pour les masses, un régime qui est purement végétarien : ils veulent ainsi provoquer et augmenter le besoin qu’ils sont, *eux*, capables de satisfaire.

146. Espoirs allemands.

N’oublions donc pas que les noms des peuples sont généralement des noms injurieux. Les Tartares, par exemples, d’après leur nom, s’appellent « les chiens », c’est ainsi qu’ils furent baptisés par les Chinois. Les Allemands — « *die Deutschen* » — cela veut dire primitivement les « païens » : c’est ainsi que les Goths, après leur conversion, désignèrent la grande masse de leurs frères de même race qui n’étaient pas encore baptisés, d’après les instructions de leur traduction des Septante, où les païens étaient désignés par le mot qui signifie en grec « les peuples » ; on peut comparer Ulfilas. — Il serait encore possible que les Allemands se fissent après coup un honneur d’un nom qui était une antique injure, en devenant le premier peuple *non-chrétien* de l’Europe : à quoi Schopenhauer leur imputait à honneur d’être doués au plus haut degré. Ainsi s’achèverait l’œuvre de Luther qui leur avait appris à être anti-romains et de dire : « Me voici ! *Je* ne puis faire autrement ! »

147. Question et réponse.

Qu’est-ce que les peuplades sauvages empruntent maintenant en premier lieu aux Européens ? L’alcool et le christianisme, les narcotiques de l’Europe. — Et qu’est-ce qui les fait dépérir le plus rapidement ? — Les narcotiques de l’Europe.

148. Où naissent les réformes.

Du temps de la grande corruption de l’Église, l’Église était le moins corrompue en Allemagne : c’est pourquoi la Réforme naquit *là*, comme un signe que déjà les commencements de la corruption paraissaient insupportables. Car, sous certains rapports, aucun peuple n’a jamais été moins chrétien que les Allemands du temps de Luther : leur civilisation chrétienne allait être prête à s’épanouir dans la splendeur d’une floraison centuple, — il ne manquait plus qu’une seule nuit ; mais celle-ci apporta la tempête qui mit fin à tout cela.

149. Insuccès des réformes.

C’est à l’honneur de la culture supérieure des Grecs que, même en des temps assez reculés, les tentatives de fonder de nouvelles religions grecques aient plusieurs fois échoué ; cela fait croire qu’il y eut très anciennement en Grèce une foule d’individus différents dont les multiples misères ne s’abolissaient pas avec une unique ordonnance de foi et d’espérance. Pythagore et Platon, peut-être aussi Empédocle, et bien antérieurement les enthousiastes orphiques firent effort pour fonder de nouvelles religions ; et les deux premiers avaient si véritablement l’âme et le talent des fondateurs de religions que l’on ne peut pas assez s’étonner de leur insuccès ; mais ils n’arrivèrent que jusqu’à la secte. Chaque fois que la réforme de tout un peuple ne réussit pas et que ce sont seulement des sectes qui lèvent la tête, on peut conclure que le peuple a déjà des tendances très multiples et qu’il commence à se détacher des grossiers instincts de troupeau et de la moralité des mœurs : un grave état de suspens que l’on a l’habitude de décrier sous le nom de décadence des mœurs et de corruption, tandis qu’il annonce au contraire la maturité de l’œuf et le prochain brisement de la coquille. Le fait que la Réforme de Luther ait réussi dans le Nord est un indice que le Nord de l’Europe était resté en arrière sur le Midi et qu’il connaissait encore des besoins passablement uniformes et unicolores ; et il n’y aurait pas eu en général de christianisation de l’Europe si la culture de l’ancien monde méridional n’avait pas été barbarisée peu à peu par une excessive addition de sang germanique barbare et privée ainsi de sa prépondérance. Plus un individu ou bien plus les idées d’un individu peuvent agir d’une façon générale et absolue, plus il est nécessaire que

la masse sur laquelle on agit soit composée d'éléments identiques et inférieurs ; tandis que les mouvements d'opposition révèlent toujours des besoins opposés qui veulent, eux aussi, se satisfaire et se faire valoir. D'autre part on peut toujours conclure à une véritable supériorité de culture, quand des natures puissantes et dominatrices ne parviennent qu'à une influence médiocre, limitée à des sectes : il en est ainsi pour les différents arts et les domaines de la connaissance. Où l'on domine il y a des masses : où il y a des masses il y a un besoin d'esclavage. Où il y a de l'esclavage les individus sont en petit nombre, et ils ont contre eux les instincts de troupeau et la conscience.

150. Pour la critique des saints.

Faut-il donc, pour avoir une vertu, vouloir la posséder justement sous sa forme la plus brutale ? — telle que la désiraient les saints chrétiens, telle qu'ils en avaient besoin. Ces saints ne supportaient la vie qu'avec la pensée que l'aspect de leur vertu remplirait chacun du mépris de soi-même. Mais j'appelle brutale une vertu avec de pareils effets.

151. De l’origine des religions.

Le besoin métaphysique n’est pas la source des religions, comme le prétend Schopenhauer, il n’en est que le *rejet*. Sous l’empire des idées religieuses on s’est habitué à la représentation d’un « autre monde » (d’un « arrière-monde », d’un « sur-monde » ou d’un « sous-monde ») et la destruction des illusions religieuses vous laisse l’impression d’un vide inquiétant et d’une privation. — Alors renaît, de ce sentiment, un « autre monde », mais loin d’être un monde religieux, ce n’est plus qu’un monde métaphysique. Ce qui dans les temps primitifs a conduit à admettre un « autre monde » ne fut cependant *pas* un instinct et un besoin, mais une *erreur* d'interprétation de certains phénomènes de la nature, un embarras de l’intelligence.

152. Le plus grand changement.

La lumière et les couleurs de toutes choses se sont transformées. Nous ne comprenons plus tout à fait comment les hommes anciens avaient la sensation du plus prochain et du plus fréquent, — par exemple du jour et des veilles : puisque les anciens croyaient aux rêves, la vie à l'état de veille s'éclairait d'autres lumières. Et de même toute la vie, avec le rejaillissement de la mort et de la signification de la mort : notre « mort » est une toute autre mort. Tous les événements brillaient d'une autre couleur, car un dieu rayonnait d'eux ; de même toutes les décisions et toutes les prévisions d'un lointain avenir : car l'on avait les oracles et les secrets avertissements et l'on croyait aux prédictions. La « vérité » était conçue différemment, car l'aliéné pouvait autrefois passer pour son porte-parole — ce qui nous fait frissonner ou rire. Toute injustice produisait une autre impression sur le sentiment : car l'on craignait des représailles divines et non pas seulement le déshonneur et la pénalité civile. Qu'était la joie en un temps où l'on croyait au diable et au tentateur ? Qu'était la passion, lorsque l'on voyait, tout près, les démons aux aguets ? Qu'était la philosophie, quand le doute était considéré comme un péché de l'espèce la plus dangereuse et, en outre, comme un blasphème envers l'amour éternel, comme une défiance de tout ce qui était bon, élevé, pur et pitoyable ? — Nous avons donné aux choses une couleur nouvelle, et nous continuons sans cesse à les peindre autrement, — mais que pouvons-nous jusqu'à présent contre la splendeur de coloration de cette virtuose ancienne — je veux dire l'ancienne humanité.

153. *Homo poeta.*

« Moi-même, qui ai fait de mes propres mains cette tragédie des tragédies, jusqu’au point où elle est terminée, moi qui ai été le premier à nouer dans l’existence le nœud de la morale et qui ai tiré si fort qu’un dieu seul pourrait le défaire — car ainsi l’exige Horace ! — moi-même j’ai maintenant tué tous les dieux au quatrième acte, — par moralité ! Que doit-il advenir maintenant du cinquième ? Où prendre le dénouement tragique du conflit ! — Faut-il que je commence à songer à un dénouement comique ? »

154. La vie plus ou moins dangereuse.

Vous ne savez pas du tout ce qui vous arrive, vous courez comme des gens ivres à travers la vie et vous tombez de temps en temps en bas d’un escalier. Mais grâce à votre ivresse vous ne vous cassez pas les membres : vos muscles sont trop fatigués et votre tête est trop obscure pour que vous trouviez les pierres de ces marches aussi dures que nous autres ! Pour nous la vie est un plus grand danger : nous sommes de verre — malheur à nous si nous nous *heurtons !* Et tout est perdu si nous *tombons*.

155. Ce qui nous manque.

Nous aimons la *grande* nature et nous l’avons découverte : cela vient de ce que les grands hommes manquent dans notre tête. Il en est inversement chez les Grecs : leur sentiment de la nature est différent du nôtre.

156. Le plus influent.

Qu’un homme résiste à toute son époque, qu’il arrête cette époque à la porte pour lui faire rendre compte, *forcément* cela exercera de l’influence. Que cet homme le veuille, est indifférent ; qu’il le *puisse*, voilà le principal.

157. *Mentiri.*

Prends garde ! — il réfléchit : dans un instant son mensonge sera prêt. Voilà un degré de culture sur lequel des peuples entiers se sont trouvés. Que l’on songe donc à ce que les Romains exprimaient par *mentiri !*

158. Qualité gênante.

Trouver toute chose profonde — c’est là une qualité gênante : elle fait que l’on applique sans cesse ses yeux et que l’on finit toujours par trouver plus qu’on avait désiré.

159. Chaque vertu a son temps.

À celui qui est maintenant inflexible, son honnêteté occasionne souvent des remords : car l’inflexibilité est une vertu d’un autre temps que l’honnêteté.

160. Dans les rapports avec les vertus.

À l’égard des vertus on peut aussi être flatteur et sans dignité.

161. Aux amoureux du temps.

Le prêtre défroqué et le forçat libéré se composent sans cesse un visage : ce qu’il leur faut, c’est un visage sans passé. — Mais avez-vous déjà vu des hommes qui savent que l’avenir se reflète sur leur visage et qui sont assez polis envers vous, qui êtes les amoureux du « temps actuel », pour se composer un visage sans avenir ?

162. Égoïsme.

L’égoïsme est la loi de la *perspective* dans le domaine du sentiment. D’après cette loi, les choses les plus proches paraissent grandes et lourdes, tandis qu’en s’éloignant tout décroît en dimension et en poids.

163. Après une grande victoire.

Ce qu’il y a de mieux dans une grande victoire, c’est qu’elle enlève au vainqueur la crainte de la défaite. « Pourquoi ne serais-je pas une fois vaincu ? — se dit-il : je suis maintenant assez riche pour cela. »

164. Ceux qui cherchent le repos.

Je reconnais les esprits qui cherchent le repos au grand nombre d’objets sombres qu’ils placent autour d’eux : celui qui veut dormir obscurcit sa chambre ou bien se blottit dans une caverne. — Une indication pour ceux qui ne savent pas ce qu’ils cherchent au fond le plus et qui aimeraient bien le savoir !

165. Bonheur du renoncement.

Celui qui se refuse une chose entièrement et pour longtemps croira presque l’avoir découverte lorsqu’il la rencontrera de nouveau par hasard, — et quel bonheur est celui de tous les explorateurs ! Soyons plus sages que les serpents qui restent longtemps couchés sous le même soleil.

166. Toujours en notre société.

Tout ce qui est de mon espèce, dans la nature et dans la société, me parle, me loue, me pousse en avant, me console — : le reste je ne l’entends pas, ou bien je m’empresse de l’oublier. Nous ne demeurons toujours qu’en notre société.

167. Misanthropie et amour.

On ne dit que l’on est rassasié des hommes que lorsque l’on ne peut plus les digérer et que pourtant on en a l’estomac plein. La misanthropie est la conséquence d’un trop avide amour de l’humanité, d’une sorte d’« anthropophagie », — mais qui donc t’a poussé à avaler des hommes comme les huîtres, mon prince Hamlet ?

168. À propos d’un malade.

« Il va mal ! — Qu’est-ce qui lui manque ? — Il souffre du désir d’être loué et son désir ne trouve pas de nourriture. — C’est incroyable, le monde entier lui fait fête, il est choyé et son nom est sur toutes les lèvres ! C’est qu’il a l’oreille dure pour les louanges. Si un ami le loue, il croit l’entendre se louer lui-même ; si un ennemi le loue, il croit que c’est pour qu’on le loue lui-même ; et enfin si c’est quelqu’un des autres — ils ne sont pas nombreux, tant il est célèbre ! — il est offensé de ce que l’on ne veuille l’avoir ni pour ami, ni pour ennemi ; il a l’habitude de dire : Que m’importe quelqu’un qui est encore capable de faire le juge intègre à mon égard ! »

169. Ennemis sincères.

La bravoure devant l’ennemi est une chose à part : avec cette bravoure on peut être un lâche ou bien un esprit brouillon et indécis. Tel était l’avis de Napoléon par rapport à « l’homme le plus brave » qu’il connaissait, Murat : — d’où il faut conclure que les ennemis sincères sont indispensables pour certains hommes, au cas où ils devraient s’élever à *leur* vertu, leur virilité et leur sérénité.

170. Avec la foule.

Il marche jusqu’à présent avec la foule et il est le panégyriste de la foule, mais un jour il sera son adversaire ! Car il la suit en croyant que sa paresse y trouverait son compte : il n’a pas encore appris que la foule n’est pas assez paresseuse pour lui ! qu’elle pousse toujours en avant ! qu’elle ne permet à personne de demeurer stationnaire ! — Et il aime tant à rester stationnaire !

171. Gloire.

Lorsque la reconnaissance de beaucoup, à l’égard d’un seul, jette loin d’elle toute pudeur la gloire commence à naître.

172. Le gâte-sauce.

A. : « Tu es un gâte-sauce, — c’est ce que l’on dit partout ! — B. : Certainement ! Je gâte à chacun le goût qu’il a pour son parti : — c’est ce qu’aucun parti ne me pardonne. »

173. Être profond et sembler profond.

Celui qui se sait profond s’efforce d’être clair ; celui qui voudrait sembler profond à la foule s’efforce d’être obscur. Car la foule tient pour profond tout ce dont elle ne peut pas voir le fond : elle est si craintive, et a tant de répugnance à aller à l’eau !

174. À l’écart.

Le parlementarisme, c’est-à-dire la permission publique de choisir parmi cinq opinions publiques fondamentales, s’insinue dans l’esprit de ces êtres très nombreux qui aimeraient bien paraître indépendants et individuels et lutter pour leur opinion. Mais, en définitive, il est indifférent de savoir si l’on impose *une* opinion au troupeau ou si on lui en permet cinq. — Celui qui diverge des cinq opinions publiques et se tient à l’écart a toujours tout le troupeau contre lui.

175. De l’éloquence.

Qui est-ce qui a possédé jusqu’à présent l’éloquence la plus convaincante ? — Le roulement du tambour : tant que les rois l’ont en leur pouvoir, ils demeurent les meilleurs orateurs et les meilleurs agitateurs populaires.

176. Compassion.

Ces pauvres princes régnants ! Tous leurs droits se changent maintenant, d’une façon inattendue, en prétentions, et toutes ces prétentions auront bientôt l’air d’être des empiétements. Et s’il leur arrive seulement de dire « nous » ou bien « mon peuple », cette méchante vieille Europe se met déjà à rire. Vraiment, un maître des cérémonies modernes ferait avec eux peu de cérémonies : peut-être décréterait-il : « *Les souverains se rangent devant les parvenus*. »

177. Pour le « système d’éducation ».

En Allemagne les hommes supérieurs manquent d’un grand moyen d’éducation : le rire des hommes supérieurs ; ceux-ci ne rient pas en Allemagne.

178. Pour l’émancipation morale.

Il faut sortir de l’esprit des Allemands leur Méphistophélès, et aussi leur Faust. Ce sont là deux préjugés moraux contre la valeur de la connaissance.

179. Nos pensées.

Nos pensées sont les ombres de nos sentiments, — toujours plus obscures, plus vides, plus simples que ceux-ci.

180. Le bon temps des esprits libres.

Les esprits libres prennent des libertés même à l’égard de la science — et provisoirement on leur accorde ces libertés — tant que l’Église subsiste encore ! — En cela ils ont maintenant leur bon temps.

181. Suivre et précéder.

A : « L’un des deux suivra toujours, l’autre précédera, quelle que soit la route de la destinée. *Et pourtant* le premier est au-dessus du second par sa vertu et son esprit ! » — B. : « Et pourtant ? Et pourtant ? C’est là parler pour les autres, et non pour moi, et non pour nous ! — *Fit secundum regulam*. »

182. Dans la solitude.

Lorsque l’on vit seul, on ne parle pas trop haut, on n’écrit pas non plus trop haut : car on craint la résonance creuse — la critique de la nymphe Écho. — Et toutes les voix ont un autre timbre dans la solitude !

183. La musique du meilleur avenir.

Le premier musicien serait pour moi celui qui ne connaîtrait que la tristesse du plus profond bonheur, et qui ignorerait toute autre tristesse. Il n’y a pas eu jusqu’à présent de pareil musicien.

184. Justice.

Il vaut mieux se laisser voler que d’avoir autour de soi des épouvantails, — c’est du moins conforme à mon goût. Et, dans toutes les circonstances, c’est une affaire de goût — et pas autre chose !

185. Pauvre.

Aujourd’hui il est pauvre : mais ce n’est pas parce qu’on lui a tout pris, mais parce qu’il a tout jeté loin de lui : — que lui importe ? Il est habitué à trouver. — Ce sont les pauvres qui comprennent mal sa pauvreté volontaire.

186. Mauvaise conscience.

Tout ce qu’il fait maintenant est sage et convenable — et pourtant sa conscience n’est pas tranquille. Car l’exceptionnel, voilà sa tâche.

187. Ce qu’il y a d’offensant dans le débit.

Cet artiste m’offense par la façon dont il débite ses saillies, ses excellentes saillies : avec tant de platitude et d’insistance, avec des artifices de persuasion si grossiers qu’il a l’air de parler à la populace. Après avoir consacré un certain temps à son art, nous nous sentons toujours « en mauvaise compagnie ».

188. Travail.

Combien aujourd’hui, même le plus oisif d’entre nous, se trouve près du travail et de l’ouvrier ! La politesse royale qui se trouve dans les paroles : « Nous sommes tous des ouvriers ! » aurait paru, sous Louis XIV encore, du cynisme et de l’indécence.

189. Le penseur.

C’est un penseur : ce qui veut dire qu’il s’entend à prendre les choses d’une façon plus simple qu’elles ne le sont.

190. Contre les louangeurs.

A. : « On n’est loué que par ses pareils ! » — B. : « Oui ! Et celui qui te loue te dit : tu es de mes pareils ! »

191. Contre certains défenseurs.

La façon la plus perfide de nuire à une cause, c’est de la défendre, avec intention, par des arguments fautifs.

192. Les êtres charitables.

Qu’est-ce qui distingue des autres hommes ces êtres charitables dont la bienveillance rayonne sur le visage ? Ils se sentent à l’aise en présence d’une personne nouvelle et ils se toquent d’elle rapidement : c’est pourquoi ils lui veulent du bien ; le premier jugement qu’ils portent, c’est : « Elle me plaît. » Chez eux se succèdent rapidement : le désir de l’assimilation (ils se font peu de scrupules sur la valeur de l’autre), l’assimilation rapide, la joie de la possession et les actions en faveur de l’objet possédé.

193. Malice de Kant.

Kant voulait démontrer, d’une façon qui abasourdirait « tout le monde », que « tout le monde » avait raison : — ce fut là la secrète malice de cette âme. Il écrivit contre les savants en faveur du préjugé populaire, mais il écrivit pour les savants et non pas pour le peuple.

194. « À cœur ouvert ».

Cet homme obéit probablement toujours à des raisons secrètes : car toujours des raisons indirectes lui viennent sur les lèvres, sa main s’ouvre presque pour nous les montrer.

195. À mourir de rire.

Voyez ! Voyez ! Il *fuit* les hommes — : mais ceux-ci le suivent, parce qu’il court *devant* eux, — tant ils sont troupeau !

196. Les bornes de notre faculté d’entendre.

On entend seulement les questions auxquelles on est capable de trouver une réponse.

197. Attention !

Il n’y a rien que nous aimions autant faire connaître aux autres que le sceau du secret — sans oublier ce qu’il y a dessous.

198. Dépit de la fierté.

La fierté est pleine de dépit, même contre ceux qui lui procurent de l’avancement : elle regarde d’un mauvais œil les chevaux de sa voiture.

199. Libéralité.

Chez les riches la libéralité n’est qu’une espèce de timidité.

200. Rire.

Rire, c’est être malicieux, mais avec une bonne conscience.

201. Approbation.

Dans l’approbation il y a toujours une espèce de bruit : même dans l’approbation que nous nous accordons à nous-mêmes.

202. Un dissipateur.

Il n’a pas encore cette pauvreté du riche qui a déjà fait le compte de tout son trésor, — il prodigue son esprit avec la déraison de la nature dissipatrice.

203. *Hic niger est.*

À l’ordinaire, il est dépourvu de pensées, — mais dans les cas exceptionnels il a de mauvaises pensées.

204. Les mendiants et la politesse.

« On n’est pas impoli lorsque l’on frappe avec une pierre à une porte qui manque de cordon de sonnette », — ainsi pensent les mendiants et les nécessiteux de tout genre, mais personne ne leur donne raison.

205. Besoin.

Le besoin est regardé comme la cause de la formation : en réalité, il n’est souvent qu’un effet de ce qui s’est formé.

206. Pendant la pluie.

Il pleut et je pense aux pauvres gens qui s’entassent maintenant avec leurs soucis nombreux, et sans l’habitude de cacher ces soucis, prêt donc chacun et disposé à faire mal à l’autre et à se créer, même pendant le mauvais temps, une misérable façon de bien-être. — Ceci, ceci seulement, est la pauvreté des pauvres !

207. L’envieux.

Celui-là est un envieux, il ne faut pas lui souhaiter d’enfants ; il leur porterait envie parce qu’il ne peut plus être enfant.

208. Grand homme.

Du fait que quelqu’un est « un grand homme » il ne faut pas conclure qu’il est un homme ; peut-être n’est-il qu’un enfant, ou bien un caméléon de tous les âges de la vie, ou bien encore une petite vieille ensorcelée.

209. Une façon de demander les raisons.

Il y a une façon de nous demander nos raisons qui nous fait non seulement oublier nos meilleures raisons, mais qui éveille encore en nous une opposition et une répugnance contre toute espèce de raisons : — c’est une façon d’interroger bien abêtissante, un vrai tour d’adresse des hommes tyranniques !

210. Mesure dans l’activité.

Il ne faut pas vouloir surpasser son père en activité — cela rend malade.

211. Ennemis secrets.

Pouvoir entretenir un ennemi secret, c’est là un luxe pour quoi la moralité des esprits même les plus nobles n’est généralement pas assez riche.

212. Ne pas se laisser tromper.

Son esprit a de mauvaises manières, il est précipité et ne fait que bégayer d’impatience : c’est pourquoi on se doute à peine de l’âme qui est la sienne, une âme à longue haleine et à large poitrine.

213. Le chemin du bonheur.

Un sage demandait à un fou quel était le chemin du bonheur. Celui-ci répondit sans retard, comme quelqu’un à qui l’on demande le chemin de la ville prochaine : « Admire-toi toi-même et vis dans la rue ! » — « Halte-là, s’écria le sage, tu en demandes trop, il suffit déjà de s’admirer soi-même ! » Le fou répondit : « Mais comment peut-on toujours admirer, sans toujours mépriser ? »

214. La foi qui sauve.

La vertu ne procure le bonheur et une espèce de béatitude qu’à ceux qui ont foi en leur vertu — et non à ces âmes subtiles dont la vertu consiste en une profonde méfiance à l’égard de soi-même et de toute vertu. En dernière instance, là aussi, c’est « la foi qui sauve » — et non la vertu, qu’on le sache bien.

215. Idéal et matière.

Tu as un idéal noble en vue ; mais es-tu fait d’une pierre assez noble pour que l’on puisse former de toi une telle image divine ? Et autrement — tout ton travail n’est-il pas une sculpture barbare ? Un blasphème de ton idéal ?

216. Danger dans la voix.

Avec une voix forte dans la gorge on est presque incapable de penser des choses subtiles.

217. Cause et effet.

Avant l’effet on croit à d’autres causes qu’après l’effet.

218. Mes antipodes.

Je n’aime pas les hommes qui, pour obtenir un effet, sont obligés d’éclater comme des bombes, les hommes dans le voisinage de qui on est toujours en danger de perdre l’ouïe — ou davantage encore.

219. But du châtiment.

Le châtiment a pour but de rendre meilleur *celui qui châtie,* — c’est là le dernier recours pour les défenseurs du châtiment.

220. Sacrifice.

Pour ce qui en est du sacrifice et de l’esprit du sacrifice, les victimes pensent autrement que les spectateurs ; mais de tous temps on ne les a pas laissées parler.

221. Ménagements.

Les pères et les fils se ménagent bien plus entre eux que ne font entre elles les mères et les filles.

222. Poète et menteur.

Le poète voit dans le menteur son frère de lait de qui il a volé le lait ; c’est pourquoi celui-ci est demeuré misérable et n’est même pas parvenu à avoir une bonne conscience.

223. Vicariat des sens.

« On a aussi des yeux pour écouter, — dit un vieux confesseur qui était devenu sourd, — et dans le royaume des aveugles est roi celui qui a les plus longues oreilles. »

224. Critique des animaux.

Je crains que les animaux ne considèrent l’homme comme un être de leur espèce qui, d’une façon fort dangereuse, a perdu son bon sens d’animal, — qu’ils ne le considèrent comme l’animal absurde, comme l’animal qui rit et qui pleure, comme l’animal néfaste.

225. Le naturel.

« Le mal a toujours eu pour lui le grand effet ! Et la nature est mauvaise. Soyons donc naturels. » — Ainsi concluent secrètement les grands chercheurs d’effet de l’humanité que l’on a trop souvent comptés parmi les grands hommes.

226. Les méfiants et le style.

Nous disons avec simplicité les choses les plus fortes, en admettant qu’il y ait autour de nous des hommes qui ont foi en notre force : — un tel entourage élève vers la « simplicité du style ». Les méfiants parlent emphatiquement ; les méfiants rendent emphatique.

227. Fausse conclusion.

Il ne sait pas se dominer, et cette femme en conclut qu’il sera facile de le dominer, elle jette ses filets autour de lui ; — pauvre femme, en peu de temps elle sera son esclave.

228. Contre les médiateurs.

Celui qui veut servir de médiateur entre deux penseurs en reçoit la marque de la médiocrité ; il n’a pas d’œil pour voir ce qui est unique ; les rapprochements et les nivellements sont le propre des yeux faibles.

229. Entêtement et fidélité.

Il tient par entêtement à une chose dont il a vu le côté faible, — mais il appelle cela de la « fidélité ».

230. Manque de discrétion.

Son être tout entier ne *convainc* pas — cela vient de ce qu’il n’a jamais su taire une bonne action qu’il avait faite.

231. Les êtres « profonds ».

Les lambins de la connaissance se figurent que la lenteur fait partie de la connaissance.

232. Rêver.

Ou bien on ne rêve pas du tout, ou bien on rêve d’une façon intéressante. Il faut apprendre à être éveillé de même : — pas du tout, ou d’une façon intéressante.

233. Le point de vue le plus dangereux.

Ce que je fais ou ce que je ne fais pas maintenant est aussi important pour tout ce qui est à *venir* que les plus grands événements du passé ; sous cette énorme perspective de l’effet tous les actes sont également grands et petits.

234. Paroles consolatrices d’un musicien.

« Ta vie ne résonne pas dans l’oreille des gens : pour eux tu vis d’une vie muette et toutes les finesses de la mélodie, toute subtile révélation du passé et de l’avenir leur demeure fermée. Il est vrai que tu ne te présentes pas sur une large route avec la musique militaire, mais ce n’est pas une raison pour que ces hommes bons puissent dire que ta vie manque de musique. Que celui qui a des oreilles entende. »

235. Esprit et caractère.

Il y en a qui atteignent leur sommet en tant que caractère, mais c’est précisément leur esprit qui n’est pas à la hauteur de ce sommet — il y en a d’autres chez qui c’est le contraire.

236. Pour remuer la foule.

Celui qui veut remuer la foule ne doit-il pas être le comédien de lui-même ? N’est-il pas forcé de se transposer lui-même dans le précis et le grotesque pour débiter toute sa personne et sa cause sous cette forme grossie et simplifiée ?

237. L’homme poli. « Il est si poli ! »

Il a même toujours dans sa poche un gâteau pour Cerbère et il est si craintif qu’il prend tout le monde pour Cerbère, toi tout autant que moi, — voilà sa « politesse ».

238. Sans envie.

Il est tout à fait sans envie, mais il n’y a aucun mérite, car il veut conquérir un pays que jamais personne n’a possédé, à peine si quelqu’un l’a entrevu.

239. Sans joie.

Un seul homme sans joie suffit pour créer dans toute une maison l’humeur chagrine sous un ciel obscur ; et ce n’est que par miracle que cet homme parfois n’existe pas ! Le bonheur est loin d’être une maladie aussi contagieuse, — d’où cela vient-il ?

240. Au bord de la mer.

Je n’ai pas envie de me construire une maison (et cela contribue même à mon bonheur de ne pas être propriétaire !) Mais si j’y étais forcé je voudrais, pareil à certains Romains, la construire jusque dans la mer, — il me plairait d’avoir avec ce beau monstre quelques secrets en commun.

241. L’œuvre et l’artiste.

Cet artiste est ambitieux et rien autre chose ; en fin de compte, son œuvre n’est qu’un verre grossissant qu’il offre à tous ceux qui regardent de son côté.

242. *Suum cuique.*

Si grande que soit l’avidité de ma connaissance, je ne puis retirer des choses que ce qui m’appartient déjà, — tandis que la propriété des autres y demeure. Comment est-il possible qu’un homme soit voleur ou brigand !

243. Origine du bon et du mauvais.

Seul inventera une amélioration celui qui sait se dire : « Ceci n’est pas bon. »

244. Pensées et paroles.

Les pensées, elles aussi, on ne peut pas les rendre tout à fait par des paroles.

245. Louanges dans le choix.

L’artiste choisit ses sujets : c’est là sa façon de louer.

246. Mathématique.

Nous voulons, autant que cela est possible, introduire dans toutes les sciences la finesse et la sévérité des mathématiques, sans nous imaginer que par là nous arriverons à connaître les choses, mais seulement pour *déterminer* nos relations humaines avec les choses. La mathématique n’est que le moyen de la science générale et dernière des hommes.

247. Habitude.

Toute habitude rend notre main plus ingénieuse et notre génie plus malhabile.

248. Livres.

Qu’importe un livre qui ne sait même pas nous transporter au delà de tous les livres ?

249. Le soupir de celui qui cherche la connaissance.

« Oh ! de mon avidité ! Dans cette âme il n’y a point de désintéressement, — au contraire, un moi qui désire tout, qui, à travers beaucoup d’individus, voudrait voir comme de ses propres yeux, saisir de ses mains propres, un moi qui rattrape encore tout le passé, qui ne veut rien perdre de ce qui pourrait lui appartenir ! Maudite soit cette flamme de mon avidité ! Oh ! que je sois réincarné dans mille être différents ! » — Celui qui ne connaît pas ce soupir par expérience ne connaît pas non plus la passion de celui qui cherche la connaissance.

250. Culpabilité.

Quoique les juges les plus sagaces et même les sorcières elles-mêmes fussent persuadés de la culpabilité qu’il y avait à se livrer à la sorcellerie, cette culpabilité n’existait cependant pas. Il en est ainsi de toute culpabilité.

251. Souffrance méconnue.

Les natures grandioses souffrent autrement que leurs admirateurs ne se l’imaginent : ils souffrent le plus durement par les émotions vulgaires et mesquines de certains mauvais moments, en un mot par les doutes que leur inspire leur propre grandeur, — et non pas par les sacrifices et les martyres que leur tâche exige d’eux. Tant que Prométhée éprouve de la pitié pour les hommes et se sacrifie pour eux, il est heureux et grand par soi-même ; mais lorsqu’il devient jaloux de Zeus et des hommages que les mortels apportent à celui-ci, — c’est alors qu’il souffre !

252. Plutôt devoir.

« Plutôt continuer à devoir que de payer nos dettes avec une monnaie qui ne porte pas notre effigie ! » — C’est ainsi que le veut notre souveraineté.

253. Toujours chez soi.

Un jour nous arrivons à notre *but* — et dès lors nous indiquons avec fierté le long voyage que nous avons dû faire pour y parvenir. En réalité nous ne remarquions pas que nous voyagions. C’était au point qu’à chaque endroit nous avions l’illusion d’être *chez nous*.

254. Contre l’embarras.

Celui qui est toujours profondément occupé est au-dessus de tout embarras.

255. Imitateurs.

A. : « Comment ? Tu ne veux pas avoir d’imitateurs ? » **[27]** — B. : Je ne veux pas que l’on imite quelque chose d’après moi, je veux que chacun se remontre quelque chose à lui-même : c’est ce que je fais. » — A. : « Donc… ? ».

256. À fleur de peau.

Tous les hommes des profondeurs mettent leur bonheur à ressembler une fois aux poissons volants et à se jouer sur les crêtes extrêmes des vagues ; ils estiment que ce que les choses ont de meilleur, c’est leur surface : ce qu’il y a à fleur de peau — *sit venia verbo*.

257. Par expérience.

Certains ne savent pas combien ils sont riches jusqu’à ce qu’ils apprennent que leur richesse rend voleurs même des gens riches.

258. Les négateurs du hasard.

Nul vainqueur ne croit au hasard.

259. Entendu au paradis.

« Bien et mal sont les préjugés de Dieu », — a dit le serpent.

260. Une fois un.

Un seul a toujours tort : mais à deux commence la vérité. — Un seul ne sait pas démontrer mais quand ils sont deux on ne peut déjà plus les réfuter.

261. Originalité.

Qu’est-ce que c’est que l’originalité ? *Voir* quelque chose qui n’a pas encore de nom, ne peut pas encore être nommé, quoique cela se trouve devant tous les yeux. Avec la façon dont sont faits les gens ce n’est que le nom des choses qui les leur rende visibles. — Les hommes originaux ont généralement aussi été ceux qui donnaient les noms.

262. *Sub specie æterni.*

A. : « Tu t’éloignes toujours plus vite des vivants : bientôt ils vont te rayer de leurs listes ! » — B. : « C’est là le seul moyen de participer aux prérogatives des morts. » A. : « Quelles prérogatives ? » — « Ne plus mourir. »

263. Sans vanité.

Lorsque nous aimons, nous voulons que nos défauts restent cachés, — non par vanité, mais parce que l’objet aimé ne doit pas souffrir. Oui, celui qui aime voudrait apparaître comme un dieu, — et cela non plus n’est pas par vanité.

264. Ce que nous faisons.

Ce que nous faisons n’est jamais compris, mais toujours seulement loué et blâmé.

265. Dernier scepticisme.

Quelles sont en dernière analyse les vérités de l’homme ? — Ce sont ses erreurs *irréfutables*.

266. Où la cruauté est nécessaire.

Celui qui possède la grandeur est cruel envers ses vertus et ses considérations de second plan.

267. Avec un but élevé.

Avec un but plus élevé on est supérieur même à la justice, et non seulement à ses actions et à ses juges.

268. Qu’est-ce qui rend héroïque ?

Aller en même temps au-devant de ses plus grandes douleurs et de ses plus hauts espoirs.

269. En quoi as-tu foi ?

En ceci : qu’il faut que le poids de toutes choses fût déterminé à nouveau.

270. Que dit ta conscience ?

« Tu dois devenir celui que tu es. »

271. Où sont tes plus grands dangers ?

Dans la pitié.

272. Qu’aimes-tu chez les autres ?

Mes espoirs.

273. Qui appelles-tu mauvais ?

Celui qui veut toujours faire honte.

274. Que considères-tu comme ce qu’il y a de plus humain ?

Épargner la honte à quelqu’un.

275. Quel est le sceau de la liberté réalisée ?

Ne plus avoir honte devant soi-même.

Livre quatrième

Saint Janvier

Toi qui d’une lance de flamme
De mon âme as brisé la glace.
Et qui la chasses maintenant vers la mer écumante
De ses plus hauts espoirs :
Toujours plus clair et mieux portant.
Libre dans une aimante contrainte :
Ainsi elle célèbre tes miracles.
Toi le plus beau mois de janvier.

Gênes, janvier 1882.

276. Pour la nouvelle année.

Je vis encore, je pense encore : il faut encore que je vive, car il faut encore que je pense. *Sum, ergo cogito : cogito, ergo sum*. Aujourd’hui je permets à tout le monde d’exprimer son désir et sa pensée la plus chère : et, moi aussi, je vais dire ce qu’aujourd’hui je souhaite de moi-même et quelle est la pensée que, cette année, j’ai prise à cœur la première — quelle est la pensée qui devra être dorénavant pour moi la raison, la garantie et la douceur de vivre ! Je veux apprendre toujours davantage à considérer comme la beauté ce qu’il y a de nécessaire dans les choses : c’est ainsi que je serai de ceux qui rendent belles les choses. *Amor fati :* que cela soit dorénavant mon amour. Je ne veux pas entrer en guerre contre la laideur. Je ne veux pas accuser, je ne veux même pas accuser les accusateurs. *Détourner mon regard*, que ce soit là ma seule négation ! Et, somme toute, pour voir grand : je veux, quelle que soit la circonstance, n’être une fois qu’affirmateur !

277. Providence personnelle.

Il existe un certain point supérieur de la vie : lorsque nous l'avons atteint, malgré notre liberté et quoi que nous déniions au beau chaos de l'existence toute raison prévoyante et toute bonté, nous sommes encore une fois en grand danger de servitude intellectuelle et nous avons à faire nos preuves les plus difficiles. Car c'est maintenant seulement que notre esprit est violemment envahi par l'idée d'une providence personnelle, une idée qui a pour elle le meilleur avocat, l'apparence évidente, maintenant que nous pouvons constater que toutes, toutes choses qui nous frappent, tournent toujours *à notre bien*. La vie de chaque jour et de chaque heure semble vouloir démontrer cela toujours à nouveau ; que ce soit n'importe quoi, le beau comme le mauvais temps, la perte d'un ami, une maladie, une calomnie, la non-arrivée d'une lettre, un pied foulé, un regard jeté dans un magasin, un argument qu'on vous oppose, le fait d'ouvrir un livre, un rêve, une fraude : tout cela nous apparaît, immédiatement, ou peu de temps après, comme quelque chose qui « ne pouvait pas manquer », — quelque chose qui est plein de sens et d'une profonde utilité, précisément *pour nous !* Y a-t-il une plus dangereuse séduction que de retirer sa foi aux dieux d'Épicure, ces insouciants inconnus, pour croire à une divinité quelconque, soucieuse et mesquine, qui connaît personnellement chaque petit cheveu sur notre tête et que les services les plus détestables ne dégoûtent point ? Eh bien ! — je veux dire malgré tout cela, — laissons en repos les dieux et aussi les génies serviables, pour nous contenter d'admettre que maintenant notre habileté, pratique et théorique, à interpréter et à arranger les événements atteint son apogée. Ne pensons pas non plus trop

de bien de cette dextérité de notre sagesse, si nous sommes parfois surpris de la merveilleuse harmonie que produit le jeu sur notre instrument : une harmonie trop belle pour que nous osions nous l’attribuer à nous-mêmes. En effet, de-ci de-là, il y a quelqu’un qui se joue de nous — le cher hasard : à l’occasion, il nous conduit la main et la providence la plus sage ne saurait imaginer de musique plus belle que celle qui réussit alors sous notre folle main.

278. La pensée de la mort.

J’éprouve une joie mélancolique à vivre au milieu de cette confusion de ruelles, de besoins et de voix : combien de jouissances, d’impatiences, de désir, combien de soif de la vie et d’ivresse de la vie, viennent ici au jour à chaque moment ! Et bientôt cependant le silence se fera sur tous ces gens bruyants, vivants et joyeux de vivre ! Derrière chacun, se dresse son ombre, obscure compagnon de route ! Il en est toujours comme du dernier moment avant le départ d’un bateau d’émigrants : on a plus de choses à se dire que jamais, l’océan et son vide silence attendent impatiemment derrière tout ce bruit, — si avides, si certains de leur proie ! Et tous, tous s’imaginent que le passé n’est rien ou que le passé n’est que peu de chose et que l’avenir prochain est tout : de là cette hâte, ces cris, ce besoin de s’assourdir et de s’exploiter ! Chacun veut être le premier dans cet avenir, — et pourtant la mort et le silence de la mort sont les seules certitudes qu’ils aient tous en commun ! Comme il est étrange que cette seule certitude, cette seule communion soit presque impuissante à agir sur les hommes et qu’ils soient si loin de sentir cette fraternité de la mort ! Je suis heureux de constater que les hommes se refusent absolument à concevoir l’idée de la mort et j’aimerais bien contribuer à leur rendre encore cent fois plus *digne d’être pensée* l’idée de la vie.

279. Amitié d’étoiles.

Nous étions amis et nous sommes devenus l’un pour l’autre des étrangers. Mais cela est bien ainsi et nous ne voulons ni nous en taire ni nous en cacher, comme si nous devions en avoir honte. Nous sommes deux vaisseaux dont chacun a son but et sa route tracée ; nous pouvons nous croiser, peut-être, et célébrer une fête ensemble, comme nous l’avons déjà fait, — et ces braves vaisseaux étaient si tranquilles dans le même port, sous un même soleil, de sorte que déjà on pouvait les croire à leur but, croire qu’ils n’avaient eu qu’un seul but commun. Mais alors la force toute puissante de notre tâche nous a séparés, poussés dans des mers différentes, sous d’autres rayons de soleil, et peut-être ne nous reverrons-nous plus jamais, — peut-être aussi nous reverrons-nous, mais ne nous reconnaîtrons-nous point : la séparation des mers et des soleils nous a transformés ! Qu’il fallût que nous devenions étrangers, voici la loi *au-dessus* de nous et c’est par quoi nous nous devons du respect, par quoi sera sanctifié davantage encore le souvenir de notre amitié de jadis ! Il existe probablement une énorme courbe invisible, une route stellaire, où nos voies et nos buts différents se trouvent *inscrits* comme de petites étapes, — élevons-nous à cette pensée ! Mais notre vie est trop courte et notre vue trop faible pour que nous puissions être plus que des amis dans le sens de cette altière possibilité ! — Et ainsi nous voulons *croire* à notre amitié d’étoiles, même s’il faut que nous soyons ennemis sur la terre.

280. Architecture pour ceux qui cherchent la connaissance.

Il faudra reconnaître un jour, et bientôt peut-être, ce qui manque à nos grandes villes : des endroits silencieux, spacieux et vastes pour la méditation, des endroits avec de hautes et de longues galeries pour le mauvais temps et le temps trop ensoleillé, où le bruit des voitures et le cri des marchands ne pénétreraient pas, où une subtile convenance interdirait, même au prêtre, la prière à haute voix : des constructions et des promenades qui exprimeraient, par leur ensemble, ce que la méditation et l'éloignement du monde ont de sublime. Le temps est passé où l'Église possédait le monopole de la réflexion, où la *vita contemplativa* devait toujours être avant tout *vita religiosa :* et tout ce que l'Église a construit exprime cette pensée. Je ne sais pas comment nous pourrions nous contenter de ses monuments, même s'ils étaient dégagés de leur destination ecclésiastique : les monuments de l'Église parlent un langage beaucoup trop pathétique et trop étroit, ils sont trop les maisons de Dieu et les lieux d'apparat des relations supra-terrestres pour que, nous autres impies, nous puissions y méditer *nos pensées.* Nous voulons nous traduire *nous-mêmes* en pierres et en plantes, nous voulons nous promener en *nous-mêmes,* lorsque nous circulons dans ces galeries et ces jardins.

281. Savoir trouver la fin.

Les maîtres de première qualité se reconnaissent en cela que, pour ce qui est grand comme pour ce qui est petit, ils savent trouver la fin d’une façon parfaite, que ce soit la fin d’une mélodie ou d’une pensée, que ce soit le cinquième acte d’une tragédie ou d’un acte de gouvernement. Les premiers du second degré s’énervent toujours vers la fin et ne s’inclinent pas vers la mer avec un rythme simple et tranquille comme par exemple la montagne près de *Porto fino* — là-bas où la baie de Gênes finit de chanter sa mélodie.

282. L’allure.

Il y a des manières de l’esprit par quoi même de grands esprits laissent deviner qu’ils sortent de la populace ou de la demi-populace : — c’est surtout l’allure et la marche de leurs pensées qui les trahit ; ils ne savent pas *marcher*. C’est ainsi que Napoléon, lui aussi, à son profond déplaisir, ne sut pas se mettre au pas princier et « légitime », dans les occasions où l’on devrait s’y entendre, comme par exemple les grandes processions du couronnement et les cérémonies analogues : là aussi il fut toujours seulement le chef d’une colonne — tout à la fois fier et brusque et conscient de cela. — On ne manquera pas de rire en regardant ces écrivains qui font bruire autour d’eux les amples vêtements de la période : ils veulent cacher leurs *pieds*.

283. Les hommes qui préparent.

Je salue tous les indices de la venue d’une époque plus virile et plus guerrière qui mettra de nouveau en honneur la bravoure avant tout ! Car cette époque doit tracer le chemin d’une époque plus haute encore et rassembler la force dont celle-ci aura besoin un jour — pour introduire l’héroïsme dans la connaissance et *faire la guerre* à cause des idées et de leurs conséquences. Pour cela il faut maintenant des hommes vaillants qui préparent le terrain, des hommes qui ne pourront certes pas sortir du néant — et tout aussi peu du sable et de l’écume de la civilisation d’aujourd’hui et de l’éducation des grandes villes : des hommes qui, silencieux, solitaires et décidés, s’entendent à se contenter de l’activité invisible qu’ils poursuivent : des hommes qui, avec une propension à la vie intérieure, cherchent, pour toutes choses, ce qu’il y a à *surmonter* en elles : des hommes qui ont en propre la sérénité, la patience, la simplicité et le mépris des grandes vanités tout aussi bien que la générosité dans la victoire et l’indulgence à l’égard des petites vanités de tous les vaincus : des hommes qui ont un jugement précis et libre sur toutes les victoires et sur la part du hasard qu’il y a dans toute victoire et dans toute gloire : des hommes qui ont leurs propres fêtes, leurs propres jours de travail et de deuil, habitués à commander avec la sûreté du commandement, également prêts à obéir, lorsque cela est nécessaire, également fiers dans l’un comme dans l’autre cas, ainsi que s’ils suivaient leur propre cause, des hommes plus exposés, plus terribles, plus heureux ! Car croyez-m’en ! — le secret pour moissonner l’existence la plus féconde et la plus grande jouissance de la vie, c’est de *vivre dangereusement !* Construisez vos villes près du Vésuve !

Envoyez vos vaisseaux dans les mers inexplorées ! Vivez en guerres avec vos semblables et avec vous-mêmes ! Soyez brigands et conquérants, tant que vous ne pouvez pas être dominateurs et possesseurs, vous qui cherchez la connaissance ! Bientôt le temps passera où vous vous satisferez de vivre cachés dans les forêts comme des cerfs effarouchés ! Enfin la connaissance finira par étendre la main vers ce qui lui appartient de droit : — elle voudra *dominer* et *posséder,* et vous le voudrez avec elle !

284. La foi en soi-même.

Il y a en général peu d’hommes qui aient la foi en eux-mêmes ; — et parmi ce petit nombre les uns apportent cette foi en naissant, comme un aveuglement utile ou bien un obscurcissement partiel de leur esprit-(quel spectacle s’offrirait à eux s’ils pouvaient regarder *au fond* d’eux-mêmes !), les autres sont obligés de se l’acquérir d’abord : tout ce qu’ils font de bien, de solide, de grand commence par être un argument contre le sceptique qui demeure en eux : il s’agit de convaincre et de persuader *celui-ci,* et pour y parvenir il faut presque du génie. Ces derniers auront toujours plus d’exigences à l’égard d’eux-mêmes.

285. *Excelsior !*

« Tu ne prieras plus jamais, tu n’adoreras plus jamais, plus jamais tu ne te reposeras en une confiance illimitée — tu te refuseras à t’arrêter devant une dernière sagesse, une dernière bonté et une dernière puissance, et à déharnacher tes pensées — tu n’auras pas de gardien et d’ami de toute heure pour tes sept solitudes — tu vivras sans avoir une échappée sur cette montagne qui porte de la neige sur son sommet et des flammes dans son cœur — il n’y aura plus pour toi de rémunérateur, de correcteur de dernière main, — il n’y aura plus de raison dans ce qui se passe, plus d’amour dans ce qui t’arrivera — ton cœur n’aura plus d’asile, où il ne trouve que le repos, sans avoir rien à chercher. Tu te défendras contre une paix dernière, tu voudras l’éternel retour de la guerre et de la paix : — homme du renoncement, voudras-tu renoncer à tout cela ? Qui t’en donnera la force ? Personne encore n’a jamais eu cette force ! » — Il existe un lac qui un jour se refusa à s’écouler, et qui construisit une digue à l’endroit où jusque-là il s’écoulait : depuis lors le niveau de ce lac s’élève toujours davantage. Peut-être ce renoncement nous prêtera-t-il justement la force qui nous permettra de supporter le renoncement ; peut-être l’homme s’élèvera-t-il toujours davantage à partir du moment où il ne *s'écoulera* plus dans le sein d’un Dieu.

286. Digression.

Voici des espoirs ; mais que serez-vous capable d’en voir et d’en entendre si, dans votre âme, vous n’avez pas vécu la splendeur des flammes et de l’aurore ? Je ne puis que faire souvenir — et pas davantage ! Remuer des pierres, changer les animaux en hommes — est-ce cela que vous voulez de moi ? Hélas ! si vous êtes encore des pierres et des animaux, cherchez d’abord votre Orphée !

287. Joie de l’aveuglement.

« Mes pensées, dit le voyageur à son ombre, doivent m’indiquer où je me trouve : mais elles ne doivent pas me révéler *où je vais*. J’aime l’ignorance de l’avenir et je ne veux pas périr à m’impatienter et à goûter par anticipation les choses promises. »

288. État d’âme élevé.

Il me semble que, d’une façon générale, les hommes ne croient pas à des états d’âmes élevés, si ce n’est pour des instants, tout au plus pour des quarts d’heure, — exception faite de quelques rares individus qui, par expérience, connaissent la durée dans les sentiments élevés. Mais être l’homme d’un seul sentiment élevé, l’incarnation d’un unique, grand état d’âme — cela n’a été jusqu’à présent qu’un rêve et une ravissante possibilité : l’histoire n’en donne pas encore d’exemple certain. Malgré cela il se pourrait qu’elle mît un jour au monde de tels hommes, — cela arrivera lorsque sera créée et fixée une série de conditions favorables, que maintenant le hasard le plus heureux ne saurait réunir. Peut-être que, chez ces âmes de l’avenir cet état exceptionnel qui nous saisit, çà et là en un frémissement, serait précisément l’état habituel : un continuel va-et-vient entre haut et bas, un sentiment de haut et de bas, de monter sans cesse des étages et en même temps de planer sur des nuages.

289. Sur les vaisseaux !

Si l’on considère comment agit sur chaque individu la justification générale et philosophique de sa façon de vivre et de penser — c’est-à-dire comme un soleil qui brille exprès pour cet individu, un soleil qui réchauffe, bénit et féconde, combien cette justification rend indépendant des louanges et des blâmes, satisfait, riche, prodigue en bonheur et en bienveillance, combien elle transmue sans cesse le mal en bien, fait fleurir et mûrir toutes les forces et empêche de croître la petite et la grande mauvaise herbe de l’affliction et du mécontentement : — on finira par s’écrier sur un ton de prière : Oh ! que beaucoup de ces nouveaux soleils soient encore créés ! Les méchants, eux aussi, les malheureux, les hommes d’exception, doivent avoir leur philosophie, leur bon droit, leur rayon de soleil ! Ce n’est pas la pitié pour eux qui est nécessaire ! — il faut que nous désapprenions cet accès d’orgueil, quoique ce soit précisément sur eux que l’humanité s’est longtemps instruite et exercée — nous n’avons pas à instituer pour eux des confesseurs, des nécromanciens et des sentences absolutoires ! C’est une *nouvelle justice* qui est nécessaire ! Et une nouvelle sanction ! Il est besoin de nouveaux philosophes ! La terre morale, elle aussi, est ronde ! La terre morale, elle aussi, a ses antipodes ! Les antipodes, eux aussi, ont droit à l’existence ! Il reste encore un autre monde à découvrir — et plus d’un ! Sur les vaisseaux, vous autres philosophes !

290. Une seule chose est nécessaire.

« Donner du style » à son caractère — c'est là un art considérable qui se rencontre rarement ! Celui-là l'exerce qui aperçoit dans son ensemble tout ce que sa nature offre de forces et de faiblesses pour l'adapter ensuite à un plan artistique, jusqu'à ce que chaque chose apparaisse dans son art et sa raison et que les faiblesses même ravissent l'œil. Ici une grande masse de seconde nature a été ajoutée, là un morceau de nature première a été supprimé : — dans les deux cas cela s'est fait avec une lente préparation et un travail quotidien. Ici le laid qui ne pouvait pas être éloigné a été masqué, là-bas il a été transformé en sublime. Beaucoup de choses vagues qui s'opposaient à prendre forme ont été réservées et utilisées pour les choses lointaines : — elles doivent faire de l'effet à distance, dans le lointain, dans l'incommensurable. Enfin, lorsque l'œuvre est terminée, on reconnaîtra comment ce fut la contrainte d'un même goût qui, en grand et en petit, a dominé et façonné : la qualité du goût, s'il a été bon ou mauvais, importe beaucoup moins qu'on ne croit, — l'essentiel c'est que le goût soit un. Ce sont les natures fortes et dominatrices qui trouveront en une pareille contrainte, en un tel assujettissement et une telle perfection, sous une loi propre, leur joie la plus subtile ; la passion de leur volonté puissante s'allège à l'aspect de toute nature stylée, de toute nature vaincue et assouvie ; même lorsqu'elles ont des palais à construire et des jardins à planter elles répugnent à libérer la nature. — Par contre, ce sont les caractères faibles, incapables de se dominer soi-même qui *haïssent* l'assujettissement du style : ils sentent que si cette amère contrainte leur était imposée, sous elle ils deviendraient nécessairement *vulgaires :*

ils se changent en esclaves dès qu'ils servent, ils haïssent l'asservissement. De pareils esprits — et ce peuvent être des esprits de premier ordre — s'appliquent toujours à se donner à eux-mêmes et à prêter à leur entourage la forme de nature *libres* — sauvages, arbitraires, fantasques, mal ordonnées, surprenantes — et à s'interpréter comme telles : et ils ont raison, car ce n'est qu'ainsi qu'ils se font du bien à eux-mêmes ! Car une seule chose est nécessaire : que l'homme *atteigne* le contentement avec lui-même — quel que soit le poème ou l'œuvre d'art dont il se serve : car alors seulement l'aspect de l'homme sera supportable ! Celui qui est mécontent de soi-même est continuellement prêt à s'en venger : nous autres, nous serons ses victimes, ne fût-ce que par le fait que nous aurons toujours à supporter son aspect répugnant ! Car l'aspect de la laideur rend mauvais et sombre.

291. Gênes.

J’ai regardé durant un bon moment cette ville, ses maisons de campagne et ses jardins d’agrément et le large cercle de ses collines et de ses pentes habitées ; enfin je finis par me dire : je vois des *visages* de générations passées, — cette contrée est couverte par les images d’hommes intrépides et souverains. Ils ont *vécu* et ils ont voulu prolonger leur vie — c’est ce qu’ils me disent avec leurs maisons, construites et ornées pour des siècles, et non pour l’heure fugitive : ils aimèrent la vie, bien que souvent elle se fût montrée mauvaise à leur égard. J’ai toujours devant les yeux le constructeur, je vois comme son regard se repose sur tout ce qui, près et loin, est construit autour de lui, et aussi sur la ville, la mer et la ligne de la montagne, et comme sur tout cela, par son regard, il exerce sa puissance et sa conquête. Il veut soumettre ces choses à son plan et finir par en faire sa *propriété* par le fait qu’il en devient lui-même une parcelle. Toute cette contrée est couverte des produits d’un superbe et insatiable égoïsme dans l’envie de possession et de butin ; et, tout comme ces hommes ne reconnaissaient pas de frontières dans leurs expéditions lointaines, plaçant, dans leur soif de la nouveauté, un monde nouveau à côté d’un monde ancien, de même chez eux, dans leur petite patrie, chacun se révoltait contre chacun, chacun inventait une façon d’exprimer sa supériorité et de placer entre lui et son voisin son infini personnel. Chacun conquérait à nouveau sa patrie pour son compte particulier en la subjuguant de sa pensée architecturale, en la transformant en quelque sorte pour sa propre maison en un plaisir des yeux. Dans le nord, c’est la loi et le plaisir causé par l’obéissance à la loi qui en imposent lorsque l’on regarde le système de construction

des villes : on devine là cette propension à l'égalité et à la soumission qui doit avoir dominé l'âme de tous ceux qui construisaient. Mais ici vous trouvez à chaque coin de rue un homme à part qui connaît la mer, les aventures et l'Orient, un homme qui est mal disposé à l'égard de la loi et du voisin, comme si c'était là une espèce d'ennui, et qui mesure avec un regard d'envie tout ce qui est vieux et de fondation ancienne ; avec une merveilleuse rouerie de l'imagination, il voudrait fonder tout cela à nouveau, du moins en pensée, y appliquer sa main, y mettre son interprétation — ne fût-ce que pour l'instant d'une après-midi de soleil, où son âme insatiable et mélancolique éprouve une fois de la satiété, et où son œil ne veut plus voir que des choses qui lui appartiennent et non plus des choses étrangères.

292. Aux prédicateurs de la morale.

Je ne veux pas faire de morale, mais à ceux qui en font je donne ce conseil : si vous voulez finir par prendre aux meilleures choses et aux meilleures conditions tout leur honneur et toute leur valeur, continuez, comme vous avez fait jusqu'à présent, à les avoir sans cesse à la bouche ! Placez-les en tête de votre morale et parlez du matin au soir du bonheur de la vertu, du repos de l'âme, de la justice immanente et de l'équité : si vous en agissez ainsi, tout cela finira par avoir pour soi la popularité et le vacarme de la rue : mais alors, à force de manier toutes ces bonnes choses, l'or en sera usé, et plus encore : tout ce qu'elles *contiennent* d'or se sera transformé en plomb. Vraiment vous vous entendez à appliquer l'art contraire à celui des alchimistes, pour démonétiser ce qu'il y a de plus précieux ! Servez-vous une fois, à titre d'essai, d'une autre recette pour ne pas réaliser l'opposé de ce que vous vouliez atteindre : *niez* ces bonnes choses, retirez-leur l'approbation de la foule et le cours facile, faites-en de nouveau les pudeurs cachées des âmes solitaires, dites : *la morale est quelque chose d'interdit !* Peut-être gagnerez-vous ainsi pour ces choses l'espèce d'hommes qui seule importe, je veux dire l'espèce *héroïque*. Mais alors il faudra qu'elles aient en elles de quoi éveiller la crainte, et non pas, comme jusqu'à présent, de quoi produire le dégoût ! N'aurait-on pas envie de dire aujourd'hui, par rapport à la morale, comme Maître Eckardt : « Je prie Dieu qu'il me fasse quitte de Dieu ! »

293. Notre atmosphère.

Nous le savons fort bien : pour celui qui jette un regard sur la science, seulement en passant, à la façon des femmes et malheureusement aussi de beaucoup d'artistes : la sévérité qu'il faut mettre au service de la science, cette rigueur dans les petites comme dans les grandes choses, cette rapidité dans l'enquête, le jugement et la condamnation a quelque chose qui inspire la crainte et le vertige. Il sera surtout effrayé par la façon dont on exige ce qu'il y a de plus difficile, dont est exécuté ce qu'il y a de meilleur, sans la récompense de l'éloge ou de la distinction, alors que le plus souvent *se font entendre,* comme parmi les soldats, le blâme et la verte réprimande-car faire bien, c'est la règle, manquer en quelque chose, l'exception ; et ici comme partout ailleurs, la règle est silencieuse. Il en est de cette « sévérité de la science » comme des formes de politesse dans la meilleure société : — elles effrayent celui qui n'est pas initié. Mais celui qui est habitué à elles n'aimerait pas vivre ailleurs que dans cette atmosphère claire, transparente, vigoureuse et fortement électrique, dans cette atmosphère *virile*. Partout ailleurs il ne trouve pas assez d'air et de propreté ; il craint *qu'ailleurs* son meilleur art ne soit utile à personne et qu'il ne le réjouirait pas lui-même, que la moitié de sa vie lui passerait entre les doigts, perdue dans des malentendus, que partout il faudrait beaucoup de précautions, de secrets, de considérations personnelles, — et tout cela serait une grande et inutile perte de force. Mais dans *cet* élément sévère et clair il possède sa force tout entière : ici il est à même de voler ! Pourquoi devrait-il redescendre dans ces eaux bourbeuses où il faut nager et patauger et tacher ses ailes ! — Non, ce serait trop difficile de vivre pour nous : est-ce

de notre faute si nous sommes nés pour l'air pur, nous autres rivaux des rayons de lumière, si nous aimerions mieux, pareils à ces rayons, chevaucher des parcelles d'éther, non pour quitter le soleil, mais pour *aller vers lui !* Nous ne le pouvons pas : — faisons donc ce qui est seul en notre pouvoir : apportons la lumière à la terre, soyons « la lumière de la terre » ! Et c'est pour cela que nous avons nos ailes, notre rapidité et notre sévérité, pour cela que nous sommes virils et mêmes terribles comme le feu. Que ceux-là nous craignent qui ne savent pas se chauffer et s'éclairer auprès de nous !

294. Contre les calomniateurs de la nature.

Quels gens désagréables que ceux chez qui tout penchant naturel devient immédiatement maladie, quelque chose qui altère, ou même quelque chose d'ignominieux, — *ceux-ci* nous ont induits à l'opinion que les penchants et les instincts de l'homme sont *mauvais*, ils sont la cause de notre grande injustice à l'égard de notre nature, à l'égard de toute nature ! Il y a suffisamment d'hommes qui *peuvent* s'abandonner à leurs penchants avec grâce et inconscience ; mais ils ne le font pas, par crainte de ce « mauvais esprit » imaginaire qui s'appelle la nature ! De là vient que l'on trouve si peu de noblesse parmi les hommes : car l'on reconnaîtra toujours la noblesse à l'absence de crainte devant soi-même, à l'incapacité de faire quelque chose de honteux, au besoin de s'élever dans les airs sans hésitation, de voler où nous sommes poussés, — nous autres oiseaux nés libres ! Où que nous allions, tout devient libre et ensoleillé autour de nous.

295. Courtes habitudes.

J’aime les courtes habitudes et je les tiens pour des moyens inappréciables d’apprendre à connaître beaucoup de choses et des conditions variées, pour voir jusqu’au fond de leur douceur et de leur amertume ; ma nature est entièrement organisée pour les courtes habitudes, même dans les besoins de sa santé physique, et, en général, aussi loin que je puis voir : du plus bas au plus haut. Toujours je m’imagine que telle chose me satisfera d’une façon durable — la courte habitude, elle aussi, a cette foi de la passion, cette foi en l’éternité — je crois être enviable de l’avoir trouvée et reconnue : — et maintenant je m’en nourris ; le soir comme le matin, un doux contentement m’entoure et me pénètre, en sorte que je n’ai pas envie d’autre chose, sans avoir besoin de comparer, de mépriser ou de haïr. Et un jour c’en est fait, la courte habitude a eu son temps : la bonne cause prend congé de moi, non pas comme quelque chose qui m’inspire maintenant du dégoût — mais paisiblement, rassasiée de moi, comme moi d’elle, et comme si nous devions être reconnaissants l’un à l’autre, nous serrant *ainsi* la main en guise d’adieu. Et déjà quelque chose de nouveau attend à la porte, comme aussi ma foi — l’indestructible folle, l’indestructible sagesse ! — ma foi en cette chose nouvelle qui, maintenant, serait la vraie, la dernière vraie. Il en est ainsi pour moi des mets, des idées, des hommes, des villes, des poèmes, des musiques, des doctrines, des ordres du jour, des sages de la vie. — Par contre je hais les habitudes *durables* et je crois qu’un tyran s’est approché de moi, que mon atmosphère vitale s’est *épaissie,* dès que les événements tournent de façon à ce que des habitudes durables semblent nécessairement en sortir : par exemple par une

fonction sociale, par la fréquentation constante des mêmes hommes, par une résidence fixe, par une espèce définie de santé. Au fond de mon âme j'éprouve même de la reconnaissance pour toute ma misère physique et ma maladie et tout ce que je puis avoir d'imparfait — puisque tout cela me laisse cent échappées par où je puis me dérober aux habitudes durables. — Pourtant ce qu'il y aurait de tout à fait insupportable, de véritablement terrible, ce serait une vie entièrement dépourvue d'habitudes, une vie qui exigerait sans cesse l'improvisation : — ceci serait pour moi l'exil, ceci serait ma Sibérie.

296. La réputation fixe.

La réputation fixe était autrefois une chose d’extrême nécessité ; et partout où la société est dominée par l’instinct de troupeau, pour chaque individu, *donner* son caractère et ses occupations comme invariables est maintenant encore ce qu’il a de plus opportun, même quand ils ne le sont pas. « On peut se fier à lui, il reste égal à lui-même » : — c’est dans toutes les situations dangereuses de la société l’éloge qui a la plus grande signification. La société sent avec satisfaction qu’elle possède un instrument sûr et prêt à tout moment, dans la vertu de l’un, dans l’ambition d’un autre, dans la réflexion et l’ardeur d’un troisième, — elle honore hautement ces *natures d’instruments,* cette fidélité à soi-même, cette inaltérabilité dans les opinions, les aspirations et même dans les vices. Une pareille appréciation qui fleurit et a fleuri partout en même temps que la moralité des mœurs produit des « caractères » et jette dans le *décri* tout changement, tout profit d’une expérience, toute transformation. Malgré tous les avantages que puisse présenter cette façon de penser, pour la *connaissance* elle est la plus dangereuse espèce de jugement général ; car c’est précisément la bonne volonté de celui qui cherche la connaissance, sans se décourager d’être sans cesse forcé de se déclarer *contre* l’opinion qu’il professait jusqu’ici et de se méfier en général de tout ce qui menace de se *fixer*— qui est ici condamnée et décriée. Le sentiment de celui qui cherche la connaissance étant en contradiction avec la « réputation fixe » est considéré comme déshonnête, tandis que la pétrification des opinions a pour elle tous les honneurs : — c’est sous l’empire de pareilles règles qu’il nous faut exister aujourd’hui ! Comme il est difficile de vivre lorsque l’on sent contre soi et

autour de soi le jugement de plusieurs milliers d’années ! Il est probable que, durant des milliers d’années, la connaissance ait été atteinte de mauvaise conscience et qu’il ait dû y avoir beaucoup de mépris de soi-même et de misères secrètes dans l’histoire des plus grands esprits.

297. Savoir contredire.

Chacun sait maintenant que c’est un signe de haute culture que de savoir supporter la contradiction. Quelques-uns savent même que l’homme supérieur désire et provoque la contradiction pour avoir sur sa propre injustice des indications qui lui étaient demeurées inconnues jusqu’alors. Mais *savoir* contredire, le sentiment de la *bonne* conscience dans l’hostilité contre ce qui est habituel, traditionnel et sacré, — c’est là, plus que le reste, ce que notre culture possède de vraiment grand, de nouveau et de surprenant, c’est le progrès par excellence de tous les esprits libérés : qui est-ce qui sait cela ?

298. Soupir.

J’ai saisi cette idée en passant, et vite j’ai pris les premiers mots venus pour la fixer, de crainte qu’elle ne s’envole de nouveau. Et maintenant elle est morte de ces mots stériles ; elle est là suspendue, flasque sous ce lambeau verbal — et, en la regardant, je me rappelle à peine encore comment j’ai pu avoir un tel bonheur en attrapant cet oiseau.

299. Ce qu’il faut apprendre des artistes.

Quels moyens avons-nous de rendre pour nous les choses belles, attrayantes et désirables lorsqu’elles ne le sont pas ? — et je crois que, par elles-mêmes, elles ne le sont jamais ! Ici les médecins peuvent nous apprendre quelque chose quand par exemple ils atténuent l’amertume ou mettent du vin et du sucre dans leurs mélanges ; mais plus encore les artistes qui s’appliquent en somme continuellement à faire de pareilles inventions et de pareils tours de force. S’éloigner des choses jusqu’à ce que nous ne les voyions plus qu’en partie et qu’il nous faille y ajouter beaucoup par nous-mêmes pour être à même de les *voir encore* — ou bien contempler les choses d’un angle, pour n’en plus voir qu’une coupe — ou bien encore les regarder à travers du verre colorié ou sous la lumière du couchant — ou bien enfin leur donner une surface et une peau qui n’a pas une transparence complète : tout cela il nous faut l’apprendre des artistes et, pour le reste, être plus sages qu’eux. Car chez eux cette force subtile qui leur est propre cesse généralement où cesse l’art et où commence la vie ; *nous* cependant, nous voulons être les poètes de notre vie, et cela avant tout dans les plus petites choses quotidiennes.

300. Prélude de la science.

Croyez-vous donc que les sciences se seraient formées et seraient devenues grandes si les magiciens, les alchimistes, les astrologues et les sorciers ne les avaient pas précédées, eux qui durent créer tout d'abord, par leurs promesses et leurs engagements trompeurs, la soif, la faim et le goût des puissances cachées et défendues ? Si l'on n'avait pas dû *promettre* infiniment plus qu'on ne pourra jamais tenir pour que quelque chose puisse s'accomplir dans le domaine de la connaissance ? — Peut-être que de la même façon dont nous apparaissent ici les préludes et les premiers exercices de la science qui n'ont *jamais* été exécutés et considérés comme tels, nous apparaîtront, en un temps lointain, toutes espèces de *religions*, c'est-à-dire comme des exercices et des préludes : peut-être pourraient-elles être le moyen singulier qui permettra à quelques hommes de goûter toute la suffisance d'un dieu et toute la force de son salut personnel. Et l'on pourrait se demander si vraiment, sans cette école et cette préparation religieuse, l'homme aurait appris à avoir faim et soif de son propre *moi,* à se rassasier et à se fortifier de lui-même. Fallut-il que Prométhée *crût* d'abord avoir *volé* la lumière et qu'il en pâtît — pour qu'il découvrît enfin qu'il avait *lui* créé la lumière, *en désirant la lumière,* et que non seulement l'homme, mais encore le dieu, avait été l'œuvre de *ses* mains, de l'argile dans ses mains ? Ne sont-ce là que des images de l'imagier ? — Tout comme la folie, le vol, le Caucase, l'aigle et toute la tragique *prométheia* de tous ceux qui cherchent la connaissance ?

301. Illusion des contemplatifs.

Les hommes supérieurs se distinguent des inférieurs par le fait qu'ils pensent voir et entendre infiniment plus — et cela précisément distingue l'homme de l'animal et l'animal supérieur de l'inférieur. Le monde s'emplit toujours davantage pour celui qui s'élève dans la hauteur de l'humanité, l'intérêt grandit autour de lui, et dans la même proportion ses catégories de plaisir et de déplaisir, — l'homme supérieur devient toujours en même temps plus heureux et plus malheureux. Mais en même temps une illusion l'accompagne sans cesse : il croit être placé en *spectateur* et en *auditeur* devant le grand spectacle et devant le grand concert qu'est la vie : il dit que sa nature est une nature contemplative et il ne s'aperçoit pas qu'il est lui-même le véritable poète et le créateur de la vie, — tout en se distinguant, il est vrai, de *l'acteur* de ce drame que l'on appelle un homme agissant mais bien davantage encore d'un simple spectateur, d'un invité placé *devant* la scène. Il a certainement en propre, étant le poète, la *vis contemplativa* et le retour sur son œuvre, mais, en même temps, et avant tout, la *vis creativa* qui *manque* à l'homme qui agit, quoi qu'en disent l'évidence et la croyance reçue. Nous qui pensons et qui sentons, nous sommes ceux qui *font* réellement et sans cesse quelque chose qui n'existe pas encore : tout ce monde toujours grandissant d'appréciations, de couleurs, d'évaluations, de perspectives, de degrés, d'affirmations et de négations. Ce poème inventé par nous est sans cesse appris, exercé, répété, traduit en chair et en réalité, oui même en vie quotidienne, par ce que l'on appelle les hommes pratiques (nos acteurs, comme je l'ai indiqué). Ce qui n'a de *valeur* que dans le monde actuel n'en a pas par soi-

même, selon sa nature, — la nature est toujours sans valeur : — on lui a une fois donné et attribué une valeur, et c'est *nous* qui avons été les donateurs, les attributeurs ! C'est seulement nous qui avons créé le monde *qui intéresse l'homme !* — Mais c'est précisément la science de ceci qui nous manque, et si nous la saisissons pour un instant, aussitôt elle nous échappe l'instant après : nous méconnaissons notre meilleure force, et nous nous estimons d'un degré trop bas, nous autres contemplatifs, — nous ne sommes *ni aussi fiers, ni aussi heureux* que nous pourrions l'être.

302. Danger des plus heureux.

Avoir des sens subtils et un goût fin ; être habitué aux choses de l’esprit les plus choisies et les meilleures, comme à la nourriture la plus vraie et la plus naturelle ; jouir d’une âme forte, intrépide et audacieuse ; traverser la vie d’un œil tranquille et d’un pas ferme, être toujours prêt à l’extrême comme à une fête, plein du désir des mondes et des mers inexplorés, des hommes et des dieux inconnus ; écouter toute musique joyeuse, comme si, à l’entendre, des hommes braves, soldats et marins, se permettaient un court repos et une courte joie, et dans la profonde jouissance du moment seraient vaincus par les larmes, et par toute la rouge mélancolie du bonheur, qui donc ne désirerait pas que tout ceci fût *son* partage, son état ! Ce fut le *bonheur d’Homère !* L’état de celui qui a inventé pour les Grecs leurs dieux, non, qui a inventé, pour lui-même, ses dieux ! Mais il ne faut pas s’en faire mystère, avec ce bonheur d’Homère dans l’âme, on est aussi la créature la plus capable de souffrir sous le soleil ! Et ce n’est qu’à ce prix que l’on achète le plus précieux coquillage que les vagues de l’univers aient jusqu’à présent jeté sur la grève. Possesseur de ce coquillage on devient de plus en plus subtil dans la douleur, et finalement trop subtil : un petit découragement, un petit dégoût a suffi pour faire perdre à Homère le goût de la vie. Il n’a pas su deviner une petite énigme folle que de jeunes pêcheurs lui proposèrent. Oui, les plus petites énigmes sont le danger des plus heureux ! —

303. Deux hommes heureux.

Vraiment cet homme, malgré sa jeunesse, s’entend à l'*improvisation de la vie* et étonne même les observateurs les plus fins : — car il semble qu’il ne se méprenne jamais quoiqu’il joue sans cesse aux jeux dangereux. Il fait songer à ces maîtres improvisateurs de la musique auxquels le spectateur voudrait attribuer de l’*impeccabilité* de la main, quoiqu’ils touchent parfois à faux, puisque tout mortel peut se tromper. Mais ils sont habiles et inventifs et toujours prêts, dans le moment, à coordonner le son produit par le hasard de leur doigté ou par une fantaisie dans l’ensemble thématique et à animer l’imprévu d’une belle signification et d’une âme. — Voici un tout autre homme : il fait manquer en somme tout ce qu’il veut et entreprend. Ce à quoi il a mis son cœur, à l’occasion, l’a conduit plus d’une fois au bord du précipice et tout près de la chute ; et s’il y échappe, ce n’est certes pas avec un « œil poché » seulement. Croyez-vous qu’il en soit malheureux ? Il y a longtemps qu’il a décidé à part soi de ne pas prendre tellement au sérieux des désirs et des projets personnels. « Si ceci ne me réussit pas, se dit-il à lui-même, cela me réussira peut-être ; et au fond je ne sais pas si je dois avoir plus de reconnaissance à l’égard de mes insuccès qu’à l’égard de n’importe quel de mes succès. Suis-je fait pour être entêté et pour porter les cornes du taureau ? Ce qui fait *pour moi* la valeur et le résultat de la vie se trouve ailleurs ; ma fierté ainsi que ma misère se trouvent ailleurs. Je connais davantage la vie parce que j’ai été si souvent sur le point de la perdre : et voilà pourquoi la vie me procure plus de joie qu’à vous tous ! »

304. En agissant nous omettons.

Au fond je n’aime pas toutes ces morales qui disent : « Ne fais pas telle chose ! Renonce ! Surmonte-toi ! » — J’aime par contre toutes ces autres morales qui me poussent à faire quelque chose, à le faire encore, et à en rêver du matin au soir et du soir au matin, à ne pas penser à autre chose qu’à : *bien* faire cela, aussi bien que *moi seul* je suis capable de le faire ! Celui qui vit ainsi dépouille continuellement l’une après l’autre les choses qui ne font pas partie d’une pareille vie ; sans haine et sans répugnance, il voit comme aujourd’hui telle chose et demain telle autre prend congé de lui, semblable à une feuille jaunie que le moindre souffle détache de l’arbre : ou bien encore il ne s’aperçoit même pas qu’elle le quitte, tant son œil regarde sévèrement son but, en avant et non à côté, en arrière ou vers en bas. « Notre activité doit déterminer ce que nous omettons : en agissant nous omettons » — voilà qui me plaît, voilà mon *placitum* à moi. Mais je ne veux pas tendre à mon appauvrissement avec les yeux ouverts, je n’aime pas toutes les vertus négatives, les vertus dont la négation et le renoncement sont l’essence.

305. L’empire sur soi-même.

Ces professeurs de morale qui recommandent, d’abord et avant tout, à l’homme de se posséder soi-même le gratifient ainsi d’une maladie singulière : je veux dire une irritabilité constante devant toutes les impulsions et les penchants naturels et, en quelque sorte, une espèce de démangeaison. Quoi qu’il leur advienne du dehors ou du dedans, une pensée, une attraction, une incitation — toujours cet homme irritable s’imagine que maintenant son empire sur soi-même pourrait être en danger : sans pouvoir se confier à aucun instinct, à aucun coup d’aile libre, il fait sans cesse un geste de défensive, armé contre lui-même, l’œil perçant et méfiant, lui qui s’est institué l’éternel gardien de sa tour. Oui, avec cela il peut être *grand !* Mais combien il est devenu insupportable pour les autres, difficile à porter, pour lui-même comme il s’est appauvri et isolé des plus beaux hasards de l’âme ! et aussi de toutes les *expériences* futures ! Car il faut savoir se perdre pour un temps si l’on veut apprendre quelque chose des êtres que nous ne sommes pas nous-mêmes.

306. Stoïcien et épicurien.

L’épicurien se choisit les situations, les personnes et même les événements qui cadrent avec sa constitution intellectuelle extrêmement irritable, il renonce à tout le reste — c’est-à-dire à la plupart des choses, — puisque ce serait là pour lui une nourriture trop forte et trop lourde. Le stoïcien, au contraire, s’exerce à avaler des cailloux et des vers, des tessons et des scorpions, et cela sans en avoir le dégoût ; son estomac doit finir par être indifférent pour tout ce qu’offre le hasard de l’existence : — il rappelle cette secte arabe des Assaoua que l’on apprend à connaître en Algérie ; et, pareil à ces insensibles, il aime à avoir un public d’invités au spectacle de son insensibilité, dont se passe volontiers l’épicurien : — Celui-ci n’a-t-il pas un « jardin » ? Pour des hommes soumis aux improvisations du sort, pour ceux qui vivent en des temps de violence, et qui dépendent d’hommes brusques et variables, le stoïcisme peut être très opportun. Mais celui qui peut prévoir tant soit peu que la destinée lui permettra de *filer un long fil* fera bien de s’installer à la façon épicurienne ; tous les hommes voués au travail cérébral l’ont fait jusqu’à présent ! Car ce serait pour eux la perte des pertes d’être privés de leur fine irritabilité, pour recevoir en place le dur épiderme des stoïciens, avec ses piquants de hérisson.

307. En faveur de la critique.

Maintenant t’apparaît comme une erreur quelque chose que jadis tu as aimée comme une vérité ou du moins comme une probabilité : tu la repousses loin de toi et tu t’imagines que ta raison y a remporté une victoire. Mais peut-être qu’alors, quand tu étais encore un autre — tu es toujours un autre, — cette erreur t’était tout aussi nécessaire que toutes les « vérités » actuelles, en quelque sorte comme une peau qui te cachait et te voilait beaucoup de choses que tu ne devais pas voir encore. C’est ta vie nouvelle et non pas ta raison qui a tué pour toi cette opinion : *tu n’en as plus besoin*, et maintenant elle s’effondre sur elle-même, et la déraison en sort rampant comme un reptile. Lorsque nous exerçons notre critique, ce n’est là rien d’arbitraire et d’impersonnel — c’est du moins très souvent une preuve qu’il y a en nous des forces vivantes et agissantes qui dépouillent une écorce. Nous nions, et il faut que nous niions puisque quelque chose en nous *veut* vivre et s’affirmer, quelque chose que nous ne connaissons, que nous ne voyons peut-être pas encore ! — Ceci en faveur de la critique.

308. L’histoire de chaque jour.

Qu’est-ce qui fait chez toi l’histoire de chaque jour ? Vois tes habitudes qui composent cette histoire : sont-elles le produit innombrables petites lâchetés et petites paresses, ou bien celui de ta bravoure et de ta raison ingénieuse ? Quelle que soit la différence des deux cas, il serait possible que les hommes te comblent des mêmes louanges et que réellement, d’une façon ou d’une autre, tu leur sois de la même utilité. Mais il se peut que les louanges, l’utilité et la respectabilité suffisent à celui qui ne veut avoir qu’une bonne conscience, — elles ne te suffiront pas, à toi qui fouilles les entrailles, à toi qui possèdes la science de la conscience !

309. De la septième solitude.

Un jour, le voyageur ferma une porte derrière lui, s’arrêta et se mit à pleurer. Puis il dit : « Ce penchant au vrai, à la réalité, au non-apparent, à la certitude ! combien je lui en veux ! Pourquoi cette force agissante sombre et passionnée, me suit-elle, *moi* en particulier ? Je voudrais me reposer, mais elle ne le permet pas. Combien y a-t-il de choses qui me persuadent de demeurer ! Il y a partout pour moi des jardins d’Armide : et pour cela aussi toujours de nouveaux déchirements et de nouvelles amertumes du cœur ! Il faut que je pose mon pied plus loin, ce pied fatigué et blessé : et, puisqu’il le faut, j’ai souvent, sur les plus belles choses qui ne surent pas me retenir, les retours les plus féroces, *puisqu’*elles ne surent pas me retenir ! »

310. Volonté et vague.

Cette vague s’approche avec avidité comme s’il s’agissait d’atteindre quelque chose ! Elle rampe avec une hâte épouvantable dans les replis les plus cachés de la falaise ! Elle a l’air de vouloir prévenir quelqu’un ; il semble qu’il y a là quelque chose de caché, quelque chose qui a de la valeur, une grande valeur. — Et maintenant elle revient, un peu plus lentement, encore toute blanche d’émotion. — Est-elle déçue ? A-t-elle trouvé ce qu’elle cherchait ? — Prend-elle cet air déçu ? — Mais déjà s’approche une autre vague, plus avide et plus sauvage encore que la première, et son âme, elle aussi, semble pleine de mystère, pleine d’envie de chercher des trésors. C’est ainsi que vivent les vagues, — c’est ainsi que nous vivons, nous qui possédons la volonté ! — je n’en dirai pas davantage. — Comment ? Vous vous méfiez de moi ? Vous m’en voulez, jolis monstres ? Craignez-vous que je ne trahisse tout à fait votre secret ? Eh bien ! soyez fâchés, élevez vos corps verdâtres et dangereux aussi haut que vous le pouvez, dressez un mur entre moi et le soleil — comme maintenant ! En vérité, il ne reste plus rien de la terre qu’un crépuscule vert et de verts éclairs. Agissez-en comme vous voudrez, impétueuses, hurlez de plaisir et de méchanceté-ou bien plongez à nouveau, versez vos émeraudes au fond du gouffre, jetez, par-dessus, vos blanches dentelles infinies de mousse et d’écume. — Je souscris à tout, car tout cela vous sied si bien, et je vous en sais infiniment gré : comment *vous* trahirais-je ? Car, — écoutez bien ! — je vous connais, je connais votre secret, je sais de quelle espèce vous êtes ! Vous et moi, nous sommes d’une même espèce ! — Vous et moi, nous avons un même secret !

311. Lumière brisée.

On n’est pas toujours brave et, lorsqu’on en vient à être fatigué, il arrive parfois qu’on se lamente ainsi : « Il est si pénible de faire mal aux hommes — oh ! pourquoi cela est-il nécessaire ? Que sert-il de vivre caché si nous ne voulons pas garder pour nous ce qui cause scandale ? Ne serait-il pas plus prudent de vivre dans la mêlée et de réparer, sur les individus, les péchés commis, qui doivent être commis, sur tous ? Être fort avec les insensés, vaniteux avec les vaniteux, enthousiaste avec les enthousiastes ? Ne serait-ce pas équitable, puisque nous dévions de l’ensemble avec une telle pétulance ? Lorsque j’entends parler de la méchanceté des autres à mon égard, — mon premier sentiment n’est-il pas celui de la satisfaction ? C’est bien ainsi ! — ai-je l’air de leur dire — je m’accorde si mal avec vous et j’ai tant de vérité de mon côté : faites-vous donc du bon sang à mes dépens aussi souvent que vous le pourrez. Voici mes défauts et mes erreurs, voici ma folie, mon mauvais goût, ma confusion, mes larmes, ma vanité, mon obscurité de hibou, mes contradictions ! Voici de quoi rire ! Riez donc et réjouissez-vous ! Je n’en veux pas à la loi et à la nature des choses qui veulent que les défauts et les erreurs fassent plaisir ! — Il est vrai qu’il y a eu des temps plus « beaux » où l’on pouvait se croire encore si *indispensable*, avec toute idée quelque peu nouvelle, que l’on descendait dans la rue pour crier à tous les passants : « Voici ! le royaume de Dieu est proche ! » — Je pourrais me passer de moi, si je n’existais pas. Nous tous, nous ne sommes pas indispensables ! » — *Mais, je l’ai déjà dit, nous ne pensons pas ainsi quand nous sommes braves ; nous n’y pensons pas.*

312. Mon chien.

J’ai donné un nom à ma souffrance et je l’appelle « chien », — elle est tout aussi fidèle, tout aussi importune et impudente, tout aussi divertissante, tout aussi avisée qu’une autre chienne — et je puis l’apostropher et passer sur elle mes mauvaises humeurs : comme font d’autres gens avec leurs chiens, leurs valets et leurs femmes.

313. Pas de tableau de martyr.

Je veux faire comme Raphaël et ne plus peindre de tableau de martyrs. Il y a assez de choses élevées pour qu’il ne faille pas chercher le sublime là où il s’unit à la cruauté ; et de plus, mon orgueil ne serait point satisfait si je voulais faire de moi un sublime bourreau.

314. Nouveaux animaux domestiques.

Je veux avoir mon lion et mon aigle autour de moi pour reconnaître toujours, par des indices et des symptômes, la grandeur et la petitesse de ma force. Faut-il qu’aujourd’hui j’abaisse mon regard vers eux pour les craindre ? Et l’heure viendra-t-elle où ils élèveront vers moi leur regard, avec crainte ? —

315. De la dernière heure.

Les tempêtes sont un danger pour moi : aurai-je ma tempête qui me fera périr, comme Olivier Cromwell qui périt de sa tempête ? Ou bien m’éteindrai-je comme un flambeau qui n’attend pas d’être soufflé par la tempête, mais qui est fatigué et rassasié de lui-même, — un flambeau consumé ? Ou bien enfin : m’éteindrai-je pour ne pas me consumer ? —

316. Hommes prophétiques.

Vous ne voulez pas comprendre que les hommes prophétiques sont des hommes qui souffrent beaucoup : vous pensez seulement qu'un beau « don » leur a été accordé, et vous voudriez bien l'avoir vous-mêmes, — mais je veux exprimer ma pensée par un symbole. Combien les animaux doivent souffrir par l'électricité de l'air et des nuages ! Nous voyons que quelques-uns d'entre eux possèdent une faculté prophétique en ce qui concerne le temps, par exemple les singes (on peut même observer cela en Europe et non seulement dans les ménageries, mais à Gibraltar). Mais nous ne pensons pas que pour eux les *douleurs* — sont des prophètes ! Lorsqu'un fort courant d'électricité positive tourne soudain, sous l'influence d'un nuage qui s'approche sans être déjà visible, en électricité négative et qu'un changement de temps se prépare, ces animaux se comportent de la même manière qu'à l'approche d'un ennemi ; ils s'organisent pour la défense et la fuite, généralement ils se cachent, — ils ne voient pas, dans le mauvais temps, le mauvais temps, mais l'ennemi dont ils *sentent* déjà la main !

317. Regard en arrière.

Nous avons rarement conscience de ce que chaque période de souffrance de notre vie a de pathétique ; tant que nous nous trouvons dans cette période, nous croyons au contraire que c’est là le seul état possible désormais, un *ethos* et non un *pathos* — pour parler et pour distinguer avec les Grecs. Quelques notes de musique me rappelèrent aujourd’hui à la mémoire un hiver, une maison et une vie essentiellement solitaire et en même temps le sentiment où je vivais alors : — je croyais pouvoir continuer à vivre éternellement ainsi. Mais maintenant je comprends que c’était là uniquement du pathos et de la passion, quelque chose de comparable à cette musique douloureusement courageuse et consolante, — on ne peut pas avoir de ces sensations durant des années, ou même durant des éternités : on en deviendrait trop « éthéré » pour cette planète.

318. Sagesse dans la douleur.

Dans la douleur il y a autant de sagesse que dans le plaisir : tous deux sont au premier chef des forces conservatrices de l’espèce. S’il n’en était pas ainsi de la douleur, il y a longtemps qu’elle aurait disparu ; qu’elle fasse mal, ce n’est pas là un argument contre elle, c’est au contraire son essence. J’entends dans la douleur le commandement du capitaine de vaisseau : « Amenez les voiles ! » L’intrépide navigateur « homme » doit s’être exercé à diriger les voiles de mille manières, autrement il en serait trop vite fait de lui, et l’océan bientôt l’engloutirait. Il faut aussi que nous sachions vivre avec une énergie réduite : aussitôt que la douleur donne son signal de sûreté, il est temps de la réduire, — quelque grand danger, une tempête se prépare et nous agissons prudemment en nous « gonflant » aussi peu que possible. — Il est vrai qu’il y a des hommes qui, à l’approche de la grande douleur, entendent le commandement contraire et qui n’ont jamais l’air plus fiers, plus belliqueux, plus heureux que lorsque la tempête s’élève ; c’est même la douleur qui leur donne leurs instants sublimes ! Ceux-là sont les hommes héroïques, les grands *messagers de douleur* de l’humanité : ces rares individus dont il faut faire la même apologie que pour la douleur en général, — et, en vérité ! il ne faut pas la leur refuser. Ce sont des forces de premier ordre pour conserver et faire progresser l’espèce : ne fût-ce qu’en résistant au sentiment de bien-être et en ne cachant pas leur dégoût de cette espèce de bonheur.

319. Interprètes des événements de notre vie.

Une espèce de franchise a toujours manqué à tous les fondateurs de religion et à ceux qui leur ressemblent : — ils n’ont jamais fait des événements de leur vie une question de conscience pour la connaissance. « Que m’est-il arrivé, en somme ? Que se passa-t-il alors en moi et autour de moi ? Ma raison fut-elle assez claire ? Ma volonté était-elle armée contre toutes les duperies des sens et brave dans sa résistance contre les duperies de l’imagination ? » — Aucun d’eux ne s’est posé cette question et tous nos bons religieux ne se la posent pas non plus aujourd’hui : ils ont par contre une soif des choses qui sont *contre la raison* et ne veulent pas avoir trop de peine à la satisfaire, — c’est ainsi qu’il leur arrive des miracles et des « régénérescences », c’est ainsi qu’ils entendent la voix des anges ! Mais nous, nous autres qui avons soif de la raison, nous voulons examiner les événements de notre vie aussi sévèrement que s’ils étaient des expériences scientifiques, heure par heure, jour pour jour ! Nous-mêmes nous voulons être nos sujets d’essais et d’expériences.

320. En se revoyant.

A. : Est-ce que je t’entends bien ? Tu cherches quelque chose ? *Où* se trouvent, au milieu du monde réel d’aujourd’hui, ton domaine et ton étoile ? Où peux-tu te coucher au soleil pour que *toi* aussi tu aies un excédent de bien-être et que ton existence se justifie ? Que chacun agisse pour son compte, — sembles-tu me dire — et se sorte de la tête les généralités, le souci des autres et de la société ! — B. : Je veux davantage, je ne suis pas de ceux qui cherchent. Je veux créer pour moi mon propre soleil.

321. Nouvelle précaution.

Ne pensons plus autant à punir, à blâmer et à vouloir rendre meilleur ! Nous arriverons rarement à changer quelqu'un individuellement ; et si nous y parvenions, peut-être sans nous en apercevoir, aurions-nous fait autre chose encore ? — *Nous* avons été changés par l'autre ! Tâchons plutôt que notre influence *sur ce qui est à venir* contrebalance la sienne et l'emporte sur elle ! Ne luttons pas en combat direct ! — et toute punition, tout blâme, toute volonté de rendre meilleur est cela. Élevons-nous au contraire nous-mêmes d'autant plus haut ! Donnons à notre exemple des couleurs toujours plus lumineuses ! Obscurcissons l'autre par notre lumière ! Non ! À cause de lui nous ne voulons pas devenir *plus obscurs* nous-mêmes, comme tous ceux qui punissent, comme tous les mécontents. Mettons-nous plutôt à l'écart ! Regardons ailleurs !

322. Symbole.

Les penseurs dont les étoiles suivent des routes cycliques ne sont pas les plus profonds ; celui qui voit en lui comme dans un univers immense et qui porte en lui des voies lactées sait aussi combien toutes les voies lactées sont irrégulières ; elles conduisent jusque dans le chaos et le labyrinthe de l’existence.

323. Bonheur dans la destinée.

La plus grande distinction que puisse nous réserver la destinée c’est de nous laisser combattre pendant un certain temps du côté de nos adversaires. C’est ainsi que nous sommes *prédestinés* à une grande victoire.

324. *In media vita.*

Non ! La vie ne m’a pas déçu ! Je la trouve au contraire d’année en année plus riche, plus désirable et plus mystérieuse, — depuis le jour où m’est venue la grande libératrice, cette pensée que la vie pouvait être une expérience de celui qui cherche la connaissance — et non un devoir, non une fatalité, non une duperie ! — Et la connaissance elle-même : que pour d’autres elle soit autre chose, par exemple un lit de repos, ou bien le chemin qui mène au lit de repos, ou bien encore un divertissement ou une flânerie, pour moi elle est un monde de dangers et de victoires, où les sentiments héroïques eux aussi ont leur place de danses et de jeux. « *La vie est un moyen de la connaissance* » — avec ce principe au cœur on peut non seulement vivre avec bravoure, mais encore *vivre avec joie, rire de joie !* Et comment s’entendrait-on à bien rire et à bien vivre, si l’on ne s’entendait pas d’abord à la guerre et à la victoire ?

325. Ce qui fait partie de la grandeur.

Qui donc atteindra quelque chose de grand s’il ne se sent pas la force et la volonté d’*ajouter* de grandes douleurs ? C’est le moindre de savoir souffrir : les femmes faibles et même les esclaves y arrivent à la maîtrise. Mais ne pas périr de misère intérieure et d’incertitude lorsque l’on provoque la grande douleur et que l’on entend le cri de cette douleur — cela est grand — cela fait partie de la grandeur.

326. Les médecins de l’âme et la souffrance.

Tous les prédicateurs de la morale, ainsi que les théologiens, ont un travers commun : ils cherchent tous à persuader à l’homme qu’il se sent très mal, qu’il a besoin d’une cure énergique radicale et dernière. Et puisque les hommes ont tous prêté l’oreille, trop avidement, pendant des siècles, à ces maîtres, quelque chose de cette superstition qu’ils sont bien misérables a fini par passer réellement sur eux : en sorte que les voici trop disposés à soupirer, à trouver la vie indigne d’être goûtée et à faire tous grise mine, comme si l’existence était trop difficile à supporter. En vérité, ils sont furieusement assurés de leur vie, ils en sont amoureux et, pleins de ruses et de subtilités, ils veulent briser les choses désagréables et arracher l’épine de la souffrance et du malheur. Il me semble que l’on a toujours parlé avec *exagération* de la douleur et du malheur comme s’il était de bon ton d’exagérer ici : on se tait par contre avec intention au sujet des innombrables moyens de soulager la douleur, comme par exemple les narcotiques, ou la hâte fiévreuse des pensées, ou bien une position tranquille, ou bien encore les bons et les mauvais souvenirs, les intentions, les espoirs et toute espèce de fiertés et de compassions qui produisent presque des effets anesthésiques ; tandis qu’à un haut degré de souffrance l’évanouissement se produit de lui-même. Nous nous entendons fort bien à verser des douceurs sur nos amertumes, surtout sur l’amertume de l’âme ; nous avons des ressources dans notre bravoure et dans notre élévation, ainsi que dans les nobles délires de la soumission et de la résignation. Un dommage est à peine un dommage pendant une heure : d’une façon ou d’une autre, un présent nous est en même temps tombé du ciel — par exemple une

force nouvelle ne fût-ce même qu'une nouvelle occasion de force ! Les prédicateurs de la morale, quels thèmes n'ont-ils pas brodés sur la « misère » intérieure des hommes méchants ? Et quels *mensonges* nous ont-ils racontés sur le malheur des hommes passionnés ! — oui, mensonges, c'est là le vrai mot : ils connaissaient fort bien l'extrême bonheur de cette espèce d'hommes, mais ils s'en sont tus parce qu'il était une réfutation de leur théorie, d'après quoi tout bonheur ne naît que de l'anéantissement de la passion et du silence de la volonté ! Et pour ce qui en est enfin de la recette de tous ces médecins de l'âme et de leurs recommandations d'une cure radicale et rigoureuse, il sera permis de demander : notre vie est-elle vraiment assez douloureuse et assez odieuse pour l'échanger avec avantage contre le stoïcisme d'un genre de vie pétrifié ? Nous ne nous *sentons pas assez mal* pour devoir nous sentir mal à la façon stoïque !

327. Prendre au sérieux.

L’intellect est chez presque tout le monde une machine pesante, obscure et gémissante qui est difficile à mettre en marche : ils appellent cela « prendre la chose *au sérieux* » quand ils veulent travailler et bien penser avec cette machine — oh ! combien ce doit être pénible pour eux de « bien penser » ! La gracieuse bête humaine a l’air de perdre chaque fois sa bonne humeur quand elle se met à bien penser ; elle devient « sérieuse » ! Et, « partout où il y a rires et joies, la pensée ne vaut rien » : c’est là le préjugé de cette bête sérieuse contre tout « gai savoir ». Eh bien ! Montrons que c’est là un préjugé !

328. Nuire à la bêtise.

Certainement la réprobation de l’égoïsme, croyance prêchée avec tant d’opiniâtreté et de conviction, a en somme nui à l’égoïsme (*au bénéfice des instincts de troupeau*, comme je le répéterai mille fois !) surtout par le fait qu’elle lui a enlevé la bonne conscience, enseignant à chercher dans l’égoïsme la véritable source de tous les maux. « La recherche de ton propre intérêt est le malheur de ta vie » — voilà ce qui fut prêché pendant des milliers d’années : cela fit beaucoup de mal à l’égoïsme et lui prit beaucoup d’esprit, beaucoup de sérénité, beaucoup d’ingéniosité, beaucoup de beauté, il fut abêti, enlaidi, envenimé ! — L’antiquité philosophique enseigna par contre une autre source principale du mal : depuis Socrate les penseurs ne se sont pas fatigués à prêcher : « Votre étourderie et votre bêtise, la douceur de votre vie régulière, votre subordination à l’opinion du voisin, voilà les raisons qui vous empêchent si souvent d’arriver au bonheur, — nous autres penseurs nous sommes les plus heureux parce que nous sommes des penseurs. » Ne décidons pas ici si ce sermon contre la bêtise a de meilleures raisons en sa faveur que cet autre sermon contre l’égoïsme ; une seule chose est certaine, c’est qu’il a enlevé à la bêtise sa bonne conscience : — ces philosophes ont *nui à la bêtise*.

329. Loisirs et oisiveté.

Il y a une sauvagerie tout indienne, particulière au sang des Peaux-Rouges, dans la façon dont les Américains aspirent à l'or ; et leur hâte au travail qui va jusqu'à essoufflement — le véritable vice du nouveau monde — commence déjà, par contagion, à rendre sauvage la vieille Europe et à propager chez elle un manque d'esprit tout à fait singulier. On a maintenant honte du repos : la longue méditation occasionne déjà presque des remords. On réfléchit montre en main, comme on dîne, les yeux fixés sur le courrier de la bourse, — on vit comme quelqu'un qui craindrait sans cesse de « laisser échapper » quelque chose. « Plutôt faire n'importe quoi que de ne rien faire » — ce principe aussi est une ficelle pour donner le coup de grâce à tout goût supérieur. Et de même que toutes les formes disparaissent à vue d'œil dans cette hâte du travail, de même périssent aussi le sentiment de la forme, l'oreille et l'œil pour la mélodie du mouvement. La preuve en est dans la *lourde précision* exigée maintenant partout, chaque fois que l'homme veut être loyal vis-à-vis de l'homme, dans ses rapports avec les amis, les femmes, les parents, les enfants, les maîtres, les élève, les guides et les princes, — on n'a plus ni le temps, ni la force pour les cérémonies, pour la courtoisie avec des détours, pour tout *esprit*[28] de conversation, et, en général, pour tout *otium*. Car la vie à la chasse du gain force sans cesse l'esprit à se tendre jusqu'à l'épuisement, dans une constante dissimulation, avec le souci de duper ou de prévenir : la véritable vertu consiste maintenant à faire quelque chose en moins de temps qu'un autre. Il n'y a, par conséquent, que de rares heures de loyauté *permise* : mais pendant ces heures on est fatigué et l'on aspire non seulement à « se laisser aller »,

mais encore à *s'étendre* lourdement de long en large. C'est conformément à ce penchant que l'on fait maintenant sa correspondance ; le style et l'esprit des *lettres* sera toujours le véritable « signe du temps ». Si la société et les arts procurent encore un plaisir, c'est un plaisir tel que se le préparent des esclaves fatigués par le travail. Honte à ce contentement dans la « joie » chez les gens cultivés et incultes ! Honte à cette suspicion grandissante de toute joie ! Le *travail* a de plus en plus la bonne conscience de son côté : le penchant à la joie s'appelle déjà « besoin de se rétablir », et commence à avoir honte de soi-même. « On doit cela à sa santé » — c'est ainsi que l'on parle lorsque l'on est surpris pendant une partie de campagne. Oui, on en viendra bientôt à ne plus céder à un penchant vers la *vie contemplative* (c'est-à-dire à se promener, accompagné de pensées et d'amis) sans mépris de soi et mauvaise conscience. — Eh bien ! autrefois, c'était le contraire : le travail portait avec lui la mauvaise conscience. Un homme de bonne origine *cachait* son travail quand la misère le forçait à travailler. L'esclave travaillait accablé sous le poids du sentiment de faire quelque chose de méprisable : — le « faire » lui-même était quelque chose de méprisable. « Seul au loisir et à la guerre il y a noblesse et honneur » : c'est ainsi que parlait la voix du préjugé antique !

330. Approbation.

Le penseur n’a pas besoin d’approbations et d’applaudissements, pourvu qu’il soit certain de ses propres applaudissements : car de ceux-là il ne peut se passer. Y a-t-il des hommes qui peuvent en être privés, et même être privés de toute espèce d’approbation ? J’en doute fort. Même pour ce qui est des sages, Tacite, qui n’était pas un calomniateur de la sagesse, disait : *quando etiam sapientibus gloriæ cupido novissima exuitur* — ce qui veut dire chez lui : jamais.

331. Plutôt sourd qu’assourdi.

Autrefois on voulait se faire un bon renom : cela ne suffit plus, aujourd’hui que la place publique est devenue trop grande, — la renommée a besoin de cris. La conséquence en est que même les meilleurs gosiers se mettent à crier trop fort, et que les meilleures marchandises sont offertes par des voix enrouées ; sans clameurs de place publique et sans enrouement il ne peut plus y avoir de génie de nos jours. — Et voilà vraiment une bien vilaine époque pour le penseur : il faut qu’il apprenne encore à trouver son silence entre deux bruits, et à faire le sourd jusqu’à ce qu’il le devienne. Tant qu’il n’aura pas appris cela, il restera certes en danger de périr d’impatience et de maux de tête.

332. La mauvaise heure.

Il doit y avoir eu pour chaque philosophe une mauvaise heure où il pensait : qu’importe de moi, si l’on ne croit pas à tous mes arguments, même aux plus mauvais ! — Et alors quelque oiseau moqueur, passant à côté de lui, se mettait à gazouiller : « Qu’importe de toi ? Qu’importe de toi ? »

333. Qu’est-ce que c’est que connaître ?

Non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere ! dit Spinoza, avec cette simplicité et cette élévation qui lui sont propres. Cet *intelligere* qu’est-il en dernière instance, en tant que forme par quoi les trois autres choses nous deviennent sensibles d’un seul coup ? Le résultat de différents instincts qui se contredisent, du désir de se moquer, de se plaindre ou de maudire ? Avant que la connaissance soit possible, il fallut que chacun de ces instincts avançât son avis incomplet sur l’objet ou l’événement ; alors commençait la lutte de ces jugements incomplets et le résultat était parfois un moyen terme, une pacification, une approbation des trois côtés, une espèce de justice et de contrat : car au moyen de la justice et du contrat tous ces instincts peuvent se conserver dans l’existence et garder raison en même temps. Nous qui ne trouvons dans notre conscience que les traces des dernières scènes de réconciliation, les définitifs règlements de comptes de ce long procès, nous nous figurons par conséquent *qu’intelligere* est quelque chose de conciliant, de juste, de bien, quelque chose d’essentiellement opposé aux instincts ; tandis que ce n’est en réalité qu’un *certain rapport des instincts entre eux*. Longtemps on a considéré la pensée consciente comme la pensée par excellence : maintenant seulement nous commençons à entrevoir la vérité, c’est-à-dire que la plus grande partie de notre activité intellectuelle s’effectue d’une façon inconsciente et sans que nous en ayons la sensation ; mais je crois que ces instincts qui luttent entre eux s’entendront fort bien à se rendre perceptibles et à se faire mal *réciproquement ;* — il se peut que ce formidable et soudain épuisement dont tous les penseurs sont atteints ait ici son

origine (c’est l’épuisement sur le champ de bataille). Oui, peut-être y a-t-il dans notre intérieur en lutte bien des *héroïsmes* cachés, mais certainement rien de divin, rien qui repose éternellement en soi-même, comme pensait Spinoza. La pensée *consciente*, et surtout celle des philosophes, est la moins violente et par conséquent aussi, relativement, la plus douce et la plus tranquille catégorie de la pensée : et c’est pourquoi il arrive le plus souvent au philosophe d’être trompé sur la nature de la connaissance.

334. Il faut apprendre à aimer.

Voilà ce qui nous arrive en musique : il faut d’abord *apprendre à entendre* en général, un thème ou un motif, il faut le percevoir, le distinguer, l’isoler et le limiter en une vie propre ; puis il faut un effort et de la bonne volonté pour le *supporter*, malgré son étrangeté, pour exercer de la patience à l’égard de son aspect et de son expression, de la charité pour son étrangeté : — enfin arrive le moment où nous nous sommes habitués à lui, où nous l’attendons, où nous pressentons qu’il nous manquerait s’il faisait défaut ; et maintenant il continue à exercer sa contrainte et son charme et ne cesse point que nous n’en soyons devenus les amants humbles et ravis, qui ne veulent rien de mieux dans le monde que ce motif et encore ce motif. — Mais il n’en est pas ainsi seulement de la musique : c’est exactement de la même façon que nous avons *appris à aimer* les choses que nous aimons. Finalement nous sommes toujours récompensés de notre bonne volonté, de notre patience, de notre équité, de notre douceur à l’égard de l’étranger, lorsque pour nous l’étranger écarte lentement son voile et se présente comme une nouvelle, indicible beauté. De même celui qui s’aime soi-même aura appris à s’aimer sur cette voie-là : il n’y en a pas d’autre. L’amour aussi, il faut l’apprendre.

335. Vive la physique !

Combien y a-t-il d'hommes qui s'entendent à observer ? Et parmi le petit nombre qui s'y entend, — combien y en a-t-il qui s'observent eux-mêmes ? « Chacun est pour soi-même le plus lointain » — c'est ce que savent, à leur plus grand déplaisir, tous ceux qui scrutent les âmes ; et la maxime « connais-toi toi-même ! », dans la bouche d'un dieu et adressée aux hommes, est presque une méchanceté. Mais pour démontrer combien l'observation de soi se trouve à un niveau désespéré, il n'y a rien de tel que la façon dont *presque chacun* parle de l'essence d'un acte moral, cette façon d'être prompte, empressée, convaincue, bavarde, avec son regard, son sourire, sa complaisance ! On semble vouloir te dire : « Mais, mon cher ceci justement est *mon* affaire ! Tu t'adresses avec ta question à celui qui a *le droit* de répondre : le hasard veut qu'en rien je ne sois aussi sage qu'en cela. Donc : lorsque l'homme décide que « *cela est bien ainsi* », lorsqu'il conclut ensuite que « *c'est pour cela qu'il faut que cela soit* », et lorsque, enfin il *fait* ce qu'il a ainsi reconnu juste et désigné comme nécessaire — alors l'essence de son acte est *morale !* » — Mais, mon ami, tu me parles là de trois actions au lieu d'une : car son jugement « cela est bien ainsi », par exemple, est aussi une action, — ne pouvait-on dès l'abord émettre un jugement moral ou immoral ? *Pourquoi* considères-tu cela, et cela en particulier, comme juste ? — « Parce que ma conscience me l'indique ; la conscience ne parle jamais immoralement, car c'est elle qui détermine ce qui doit être moral ! » — Mais pourquoi écoutes-tu la voix de ta conscience ? Et en quoi as-tu un droit à accepter comme vrai et infaillible un pareil jugement ? Pour cette *croyance*, n'y a-t-il plus là de conscience ? Ne sais-tu rien

d’une conscience intellectuelle ? D’une conscience derrière ta « conscience » ? Ton jugement « cela est bien ainsi » a une première histoire dans tes instincts, tes penchants, tes antipathies, tes expériences et tes inexpériences ; il te faut demander : « Comment s’est-il formé là ? » et encore après : « Qu’est-ce qui me pousse en somme à l’écouter ? » Tu peux prêter l’oreille à son commandement, comme un brave soldat qui entend les ordres de son officier. Ou bien comme une femme qui aime celui qui commande. Ou bien comme un flatteur et un lâche qui a peur de son maître. Ou bien comme un sot qui obéit parce qu’il n’a rien à répliquer à l’ordre donné. Bref, tu peux obéir à ta conscience, de cent façons différentes. Mais si tu écoutes tel ou tel jugement, comme la voix de ta conscience, en sorte que tu considères quelque chose comme juste, c’est peut-être parce que tu n’as jamais réfléchi sur toi-même et que tu as accepté aveuglément ce qui, depuis ton enfance, t’a été désigné comme *juste,* ou encore parce que le pain et les honneurs te sont venus jusqu’à présent avec ce que tu appelles ton devoir ; — tu considères ce devoir comme « juste » puisqu’il te semble être *ta* « condition d’existence » (car ton *droit* à l’existence te paraît irréfutable). La *fermeté* de ton jugement moral pourrait encore être une preuve d’une pauvreté personnelle, d’un manque d’individualité, ta « force morale » pourrait avoir sa source dans ton entêtement — ou dans ton incapacité de percevoir un idéal nouveau ! En un mot : si tu avais pensé d’une façon plus subtile, mieux observé et appris davantage, à aucune condition tu n’appellerais plus devoir et conscience ce « devoir » et cette « conscience » que tu crois t’être personnels : ta religion serait éclairée sur la façon *dont se sont toujours formés les jugements moraux*, et elle te ferait perdre le goût pour ces termes pathétiques, — tout comme tu as déjà perdu le goût pour d’autres termes pathétiques, par exemple « le péché », « le salut de l’âme », « la rédemption ». — Et maintenant ne me parle pas de l’impératif catégorique, mon ami ! — ce mot chatouille mon oreille et me fait rire malgré ta présence si sérieuse : il me fait songer au vieux Kant qui, comme punition pour s’être emparé

subrepticement de la « chose en soi » — encore quelque chose de bien risible ! — fut saisi subrepticement par l'« impératif catégorique » pour *s'égarer* de nouveau avec lui, au fond de son cœur, vers « Dieu », « l'âme », « la liberté » et « l'immortalité », pareil à un renard qui, croyant s'échapper, s'égare de nouveau dans sa cage ; — et ç'avait été *sa* force et *sa* sagesse qui avaient *brisé* les barreaux de cette cage ! — Comment ? Tu admires l'impératif catégorique en toi ? Cette fermeté de ce que tu appelles ton jugement moral ? Ce sentiment « absolu » que « tout le monde porte en ce cas le même jugement que toi » ? Admire plutôt ton *égoïsme !* Et l'aveuglement, la petitesse et la modestie de ton égoïsme ! Car c'est de l'égoïsme de considérer son propre jugement comme une loi générale ; un égoïsme aveugle, mesquin et modeste d'autre part, puisqu'il révèle que tu ne t'es pas encore découvert toi-même, que tu n'as pas encore créé, à ton usage, un idéal propre, qui n'appartiendrait qu'à toi seul : — car cet idéal ne pourrait jamais être celui d'un autre, et, encore moins celui de tous ! — — Celui qui juge encore : « Dans ce cas chacun devrait agir ainsi », n'est pas avancé de cinq pas dans la connaissance de soi : autrement il saurait qu'il n'y a pas d'actions semblables et qu'il ne peut pas y en avoir ; — que toute action qui a été exécutée l'a été d'une façon tout à fait unique et irréparable, qu'il en sera ainsi de toute action future, et que tous les préceptes ne se rapportent qu'au grossier côté extérieur des actions (de même que les préceptes les plus ésotériques et les plus subtils de toutes les morales jusqu'à aujourd'hui), — qu'avec ces préceptes on peut atteindre, il est vrai, une apparence d'égalité, mais *rien qu'une apparence* — que toute action, par rapport à eux, est et demeure une chose impénétrable, — que nos opinions sur ce qui est « bon », « noble », « grand » ne peuvent jamais être démontrées par nos actes, puisque tout acte est inconnaissable, — que certainement nos opinions, nos appréciations et nos tables de valeurs, font partie des leviers les plus puissants dans les rouages de nos actions, mais que pour chaque action particulière la loi de leur mécanique est indémontrable.

Restreignons-nous donc à l’épuration de nos opinions et de nos appréciations et à la *création de nouvelles tables de valeurs qui nous soient propres :* — mais nous ne voulons plus faire de réflexions minutieuses sur « la valeur de nos actions » ! Oui, mes amis, il est temps de montrer son dégoût pour ce qui concerne tout le bavardage moral des uns sur les autres. Rendre des sentences morales doit nous être contraire. Laissons ce bavardage et ce mauvais goût à ceux qui n’ont rien de mieux à faire qu’à traîner le passé, sur une petite distance, à travers le temps, et qui ne représentent eux-mêmes jamais le présent, — à beaucoup donc, au plus grand nombre ! Mais nous autres, nous voulons *devenir ceux que nous sommes*, — *les hommes uniques, incomparables, ceux qui se donnent leurs propres lois, ceux qui se créent eux-mêmes ! Et, pour ce, il faut que nous soyons de ceux qui apprennent et découvrent le mieux tout ce qui est loi et nécessité dans le monde : il faut que nous soyons* physiciens*, pour pouvoir être, en ce sens-là, des créateurs, — tandis que toute évaluation et tout idéal, jusqu’à ce jour, fut basé sur une* méconnaissance *de la physique, en* contradiction *avec elle. C’est pourquoi : vive la physique ! Et vive davantage encore ce qui nous* contraint *vers elle — notre loyauté !*

336. Avarice de la nature.

Pourquoi la nature a-t-elle été si parcimonieuse à l’égard des hommes, qu’elle ne les a pas fait luire, l’un plus, l’autre moins, selon l’abondance de leur lumière ? Pourquoi les grands hommes n’ont-ils pas, dans leur lever et dans leur déclin, une aussi belle visibilité que celle du soleil ? Comme il y aurait moins d’équivoque à vivre parmi les hommes s’il en était ainsi !

337. L'« humanité » de l'avenir.

Lorsque je regarde, avec les yeux d'une époque lointaine, vers celle-ci, je ne puis rien trouver de plus singulier chez l'homme actuel que sa vertu et sa maladie particulière que l'on appelle le « sens historique ». Il y a dans l'histoire l'amorce de quelque chose de tout neuf et d'étranger : que l'on donne à ce germe quelques siècles et davantage et il finira peut-être par en sortir une plante merveilleuse avec une odeur tout aussi merveilleuse, à cause de quoi notre vieille terre serait plus agréable à habiter qu'elle ne l'a été jusqu'à présent. C'est que, nous autres hommes modernes, nous commençons à former la chaîne d'un sentiment que l'avenir montrera très puissante, chaînon par chaînon, — nous savons à peine ce que nous faisons. Il nous semble presque qu'il ne s'agit pas d'un sentiment nouveau, mais seulement de la diminution de tous les sentiments anciens : — le sens historique est encore quelque chose de si pauvre et de si froid, et il y a des hommes qui en deviennent glacés et plus pauvres et plus froids encore. Pour d'autres, il est l'indice de la vieillesse qui vient et notre planète leur apparaît comme un mélancolique malade qui, pour oublier le présent, se met à écrire l'histoire de sa jeunesse. En effet, c'est là un des côtés de ce sentiment nouveau : celui qui sait considérer l'histoire de l'homme, dans son ensemble, comme *son histoire*, celui-là ressent, en une énorme généralisation, toute l'affliction du malade qui songe à la santé, du vieillard qui songe au rêve de sa jeunesse, de l'amoureux privé de sa bien-aimée, du martyr dont l'idéal est détruit, du héros le soir d'une bataille dont le sort a été indécis et dont il garde pourtant des blessures et le regret de la mort d'un ami. — Mais porter cette somme énorme de misères de toute

espèce, pouvoir la porter, et être quand même le héros qui salue, au second jour de la bataille, la venue de l’aurore, la venue du bonheur, puisque l’on est l’homme qui a, devant et derrière lui, un horizon de mille années, étant l’héritier de toute noblesse, de tout esprit du passé, héritier engagé, le plus noble parmi toutes les vieilles noblesses, et, en même temps, le premier d’une noblesse nouvelle, dont aucun temps n’a jamais vu ni rêvé rien d’égal : prendre tout cela sur son âme, le plus ancien et le plus nouveau, les pertes, les espoirs, les conquêtes, les victoires de l’humanité et réunir enfin tout cela en une seule âme, le résumer en un seul sentiment — ceci, certainement, devrait avoir pour résultat un bonheur que l’homme n’a pas encore connu jusqu’ici, — le bonheur d’un dieu, plein de puissance et d’amour, plein de larmes et de rires, un bonheur qui, pareil au soleil le soir, donnerait sans cesse de sa richesse inépuisable pour la verser dans la mer, et qui, comme le soleil, ne se sentirait le plus riche que lorsque le plus pauvre pêcheur ramerait avec des rames d’or. Ce bonheur divin s’appellerait alors — humanité !

338. La volonté de vie et les compatissants.

Est-il salutaire pour vous d'être avant tout des hommes compatissants ? Est-il salutaire pour ceux qui souffrent que vous compatissiez ? Laissons cependant pour un moment sans réponse ma première question. — Ce qui nous fait souffrir de la façon la plus profonde et la plus personnelle est presque incompréhensible et inabordable pour tous les autres ; c'est en cela que nous demeurons cachés à notre prochain, quand même il mangerait avec nous dans la même assiette. Mais partout où l'on remarque que nous souffrons, notre souffrance est mal interprétée ; c'est le propre de l'affection compatissante qu'elle *dégage* la souffrance étrangère de ce qu'elle a de vraiment personnel : — nos « bienfaiteurs », mieux que nos ennemis, diminuent notre valeur et notre volonté. Dans la plupart des bienfaits que l'on prodigue aux malheureux il y a quelque chose de révoltant, à cause de l'insouciance intellectuelle que le compatissant met à jouer à la destinée : il ne sait rien de toutes les conséquences et de toutes les complications intérieures qui, pour *moi*, ou bien pour *toi* s'appellent malheur ! Toute l'économie de mon âme, son équilibre par le « malheur », les nouvelles sources et les besoins nouveaux qui éclatent, les vieilles blessures qui se ferment, les époques entières du passé qui sont refoulées — tout cela, tout ce qui peut être lié au malheur, ne préoccupe pas ce cher compatissant, il veut *secourir* et il ne pense pas qu'il existe une nécessité personnelle du malheur, que, toi et moi, nous avons autant besoin de la frayeur, des privations, de l'appauvrissement, des veilles, des aventures, des risques, des méprises que de leur contraire, et même, pour m'exprimer d'une façon mystique, que le sentier de notre propre ciel

traverse toujours la volupté de notre propre enfer. Non, il ne sait rien de tout cela : la « religion de la pitié » ou bien « le cœur » ordonne de secourir, et l'on croit avoir le mieux aidé lorsque l'on a aidé vite ! Si, vous autres partisans de cette religion, professez vraiment, à l'égard de vous-mêmes, un sentiment pareil à celui que vous avez à l'égard de votre prochain, si vous ne voulez pas garder sur vous-mêmes, pendant une heure, votre propre souffrance, prévenant toujours de loin tout malheur imaginable, si vous considérez en général la douleur et la misère comme mauvaises, haïssables, dignes d'être détruites, comme une tare de la vie, eh bien alors ! outre votre religion de la pitié, vous avez encore au cœur une autre religion, et celle-ci est peut-être la mère de celle-là — la religion du *bien-être*. Hélas ! combien peu vous connaissez le *bonheur* des hommes, êtres commodes et bonasses ! — car le bonheur et le malheur sont des frères jumeaux qui grandissent ensemble, ou bien qui, comme chez vous, *restent petits !* Mais revenons à ma première question. — Comment est-il possible de rester sur son propre chemin ! Sans cesse un cri quelconque nous appelle à côté ; rarement notre œil voit quelque chose où il ne serait pas nécessaire de quitter nos propres affaires pour accourir. Je le sais : il y a cent manières honnêtes et louables pour m'égarer *de mon chemin*, et ce sont certes des manières très « morales » ! L'opinion des prédicateurs de la morale et de la pitié va même, de nos jours, jusqu'à prétendre que ceci, et ceci seul, est moral : — à savoir, se détourner de son chemin pour accourir au secours du prochain. Et je sais, avec autant de certitude, que je n'ai qu'à m'abandonner pendant un instant à une misère véritable pour *être* moi-même perdu ! Et, si un ami souffrant me dit : « Voici, je vais mourir bientôt ; promets-moi donc de mourir avec moi » — je le lui promettrais, tout aussi bien que le spectacle d'un petit peuple de la montagne combattant pour sa liberté, m'animerait à lui offrir mon bras et ma vie : — ceci afin de choisir des mauvais exemples pour de bonnes raisons. Certes, il y a une secrète séduction, même dans tous ces éveils de la pitié, dans tous ces appels au secours ; car notre « propre

chemin » est précisément quelque chose de trop dur et de trop exigeant ; quelque chose qui est trop loin de l'amour et de la reconnaissance des autres, — ce n'est pas sans plaisir que nous lui échappons, à lui et à notre conscience la plus individuelle, pour nous réfugier dans la conscience des autres et dans le temple charmant de la « religion de la pitié ». Chaque fois qu'éclate maintenant une guerre quelconque, éclate en même temps, parmi les hommes les plus nobles d'un peuple, une joie, tenue secrète il est vrai : ils se jettent avec ravissement au-devant du nouveau danger de la *mort*, parce qu'ils croient enfin avoir trouvé, dans le sacrifice pour la patrie, cette permission longtemps cherchée — la permission d'*échapper à leur but :* — la guerre est pour eux un détour vers le suicide, mais un détour avec une bonne conscience. Et, tout en taisant ici certaines choses, je ne veux cependant pas taire ma morale qui me commande : Vis caché pour que tu *puisses* vivre pour toi, vis *ignorant* de ce qui importe le plus à ton époque ! Place, entre toi et aujourd'hui, au moins l'épaisseur de trois siècles ! Et les clameurs du jour, le bruit des guerres et des révolutions ne doit te parvenir que comme un murmure ! Et, toi aussi, tu voudras secourir, mais seulement ceux dont tu *comprends* entièrement la peine, puisqu'ils ont avec toi *une* joie, et *un* espoir en commun — tes *amis :* et seulement à la façon dont tu prêtes secours à toi-même : — je veux les rendre plus courageux, plus endurants, plus simples et plus joyeux ! Je veux leur apprendre ce qu'aujourd'hui si peu de gens comprennent, et ces prédicateurs de la compassion moins que personne : — non plus la peine commune, mais la *joie commune !*

339. *Vita femina.*

Voir la dernière beauté d’une œuvre — toute science et toute bonne volonté n’y suffisent pas ; il faut les plus rares, les plus heureux hasards pour que les nuées s’écartent de ces sommets pour laisser briller le soleil. Il faut non seulement que nous nous trouvions exactement au bon endroit, mais encore que notre âme elle-même ait écarté les voiles de ses sommets et ressente le besoin d’une expression et d’un symbole extérieur, comme pour avoir un arrêt et se rendre maîtresse d’elle-même. Mais tout cela se trouve si rarement réuni que je serais prêt à croire que les plus hauts sommets de tout ce qui est bien, que ce soit l’œuvre, l’action, l’honneur, la nature, sont restés pour la plupart des hommes, même pour les meilleurs, quelque chose de caché et de voilé : — pourtant ce qui se dévoile à nous, *se dévoile une fois !* — Il est vrai que les Grecs pouvaient prier : « Deux et trois fois tout ce qui est beau ! » — car ils avaient, hélas ! une bonne raison d’invoquer les dieux, car la réalité impie ne nous donne pas la beauté, et si elle nous la donne, ce n’est qu’une seule fois ! Je veux dire que le monde est gorgé de belles choses, et, malgré cela, pauvre, très pauvre en beaux instants et en révélations de ces choses. Mais peut-être est-ce là le plus grand charme de la vie ; elle porte sur elle, entrelacé d’or, un voile de belles possibilités, prometteuses, farouches, pudiques, moqueuses, apitoyées et séductrices. Oui, la vie est une femme !

340. Socrate mourant.

J’admire la bravoure et la sagesse de Socrate en tout ce qu’il a fait, en tout ce qu’il a dit — en tout ce qu’il n’a pas dit. Cet attrapeur de rats et ce lutin d’Athènes, moqueur et amoureux, qui faisait trembler et sangloter les pétulants jeunes gens d’Athènes, fut non seulement le plus sage de tous les bavards, il fut tout aussi grand dans le silence. Je désirerais qu’il se fût également tu dans les derniers moments de sa vie, — peut-être appartiendrait-il alors à un ordre des esprits encore plus élevé. Est-ce que ce fut la mort ou le poison, la piété ou la méchanceté ? — quelque chose lui délia à ce moment la langue et il se mit à dire : « Oh ! Criton, je dois un coq à Esculape. » Ces « dernières paroles », ridicules et terribles, signifient pour celui qui a des oreilles : « Oh ! Criton, *la vie est une maladie !* » Est-ce possible ! Un homme qui a été joyeux devant tous, comme un soldat, — un tel homme a été pessimiste ! C’est qu’au fond, durant toute sa vie, il n’avait fait que bonne mine à mauvais jeu et caché tout le temps son dernier jugement, son sentiment intérieur. Socrate, Socrate *a souffert de la vie !* Et il s’en est vengé — avec ces paroles voilées, épouvantables, pieuses et blasphématoires ! Un Socrate même eut-il encore besoin de se venger ? Y eut-il un grain de générosité dans sa vertu si riche ? — Hélas ! mes amis ! Il faut aussi que nous surmontions les Grecs !

341. Le poids formidable.

Que serait-ce si, de jour ou de nuit, un démon te suivait une fois dans la plus solitaire de tes solitudes et te disait : « Cette vie, telle que tu la vis actuellement, telle que tu l'as vécue, il faudra que tu la revives encore une fois, et une quantité innombrable de fois ; et il n'y aura en elle rien de nouveau, au contraire ! il faut que chaque douleur et chaque joie, chaque pensée et chaque soupir, tout l'infiniment grand et l'infiniment petit de ta vie reviennent pour toi, et tout cela dans la même suite et le même ordre — et aussi cette araignée et ce clair de lune entre les arbres, et aussi cet instant et moi-même. L'éternel sablier de l'existence sera retourné toujours à nouveau — et toi avec lui, poussière des poussières ! » — Ne te jetterais-tu pas contre terre en grinçant des dents et ne maudirais-tu pas le démon qui parlerait ainsi ? Ou bien as-tu déjà vécu un instant prodigieux où tu lui répondrais : « Tu es un dieu, et jamais je n'ai entendu chose plus divine ! » Si cette pensée prenait de la force sur toi, tel que tu es, elle te transformerait peut-être, mais peut-être t'anéantirait-elle aussi ; la question « veux-tu cela encore une fois et une quantité innombrable de fois », cette question, en tout et pour tout, pèserait sur toutes tes actions d'un poids formidable ! Ou alors combien il te faudrait aimer la vie, que tu t'aimes toi-même pour ne plus *désirer autre chose* que cette suprême et éternelle confirmation ! —

342. *Incipit tragœdia.*

Lorsque Zarathoustra eut atteint sa trentième année, il quitta sa patrie et le lac Ourmi et s’en alla dans la montagne. Là il jouit de son esprit et de sa solitude et ne s’en lassa point durant dix années. Mais enfin son cœur se transforma, — et un matin, se levant avec l’aurore, il s’avança devant le soleil et lui parla ainsi : « Ô grand astre ! Quel serait ton bonheur, si tu n’avais pas ceux que tu éclaires ! Depuis dix ans tu viens ici vers ma caverne : tu te serais lassé de ta lumière et de ce chemin, sans moi, mon aigle et mon serpent ; mais nous t’attendions chaque matin, nous te prenions ton superflu et nous t’en bénissions. Voici ! Je suis dégoûté de ma sagesse, comme l’abeille qui a amené trop de miel, j’ai besoin de mains qui se tendent. Je voudrais donner et distribuer jusqu’à ce que les sages parmi les hommes soient redevenus joyeux de leur folie, et les pauvres heureux de leur richesse. Pour cela je dois descendre dans les profondeurs : comme tu fais le soir, quand tu vas derrière les mers, apportant ta clarté au-dessous du monde, ô astre débordant de richesse ! — Je dois disparaître, ainsi que toi, me *coucher*, comme disent les hommes vers qui je veux descendre. Bénis-moi donc, œil tranquille, qui peux voir sans envie un bonheur même trop grand ! Bénis la coupe qui veut déborder, que l’eau toute dorée en découle apportant partout le reflet de ta joie ! Vois ! cette coupe veut se vider à nouveau et Zarathoustra veut redevenir homme. » — Ainsi commença le déclin de Zarathoustra.

Livre cinquième

Nous qui sommes sans crainte

Carcasse, tu trembles ? Tu
tremblerais bien davantage,
si tu savais où je te mène. **[29]**

TURENNE.

343. Notre sérénité.

Le plus important des événements récents, — le fait « que Dieu est mort », que la foi en le Dieu chrétien a été ébranlée — commence déjà à projeter sur l'Europe ses premières ombres. Du moins pour le petit nombre de ceux dont le regard, dont la méfiance du regard, sont assez aigus et assez fins pour ce spectacle, un soleil semble s'être couché, une vieille et profonde confiance s'être changée en doute : c'est à eux que notre vieux monde doit paraître tous les jours plus crépusculaire, plus suspect, plus étrange, plus « vieux ». On peut même dire, d'une façon générale, que l'événement est beaucoup trop grand, trop lointain, trop éloigné de la compréhension de tout le monde pour qu'il puisse être question du bruit qu'en a fait la *nouvelle*, et moins encore pour que la foule puisse déjà s'en rendre compte — pour qu'elle puisse savoir ce qui s'effondrera, maintenant que cette foi a été minée, tout ce qui s'y dresse, s'y adosse et s'y vivifie : par exemple toute notre morale européenne. Cette longue suite de démolitions, de destructions, de ruines et de chutes que nous avons devant nous : qui donc aujourd'hui la devinerait assez pour être l'initiateur et le devin de cette énorme logique de terreur, le prophète d'un assombrissement et d'une obscurité qui n'eurent probablement jamais leurs pareils sur la terre ? Nous-mêmes, nous autres devins de naissance, qui restons comme en attente sur les sommets, placés entre hier et demain, haussés parmi les contradictions d'hier et de demain, nous autres premiers-nés, nés trop tôt, du siècle à venir, nous qui *devrions* apercevoir déjà les ombres que l'Europe est en train de projeter : d'où cela vient-il donc que nous attendions nous-mêmes, sans un intérêt véritable, et avant tout sans souci

ni crainte, la venue de cet obscurcissement ? Nous trouvons-nous peut-être encore trop dominés par les *premières conséquences* de cet événement ? — et ces premières conséquences, à l'encontre de ce que l'on pourrait peut-être attendre, ne nous apparaissent nullement tristes et assombrissantes, mais, au contraire, comme une espèce de lumière nouvelle, difficile à décrire, comme une espèce de bonheur, d'allégement, de sérénité, d'encouragement, d'aurore… En effet, nous autres philosophes et « esprits libres », à la nouvelle que « le Dieu ancien est mort », nous nous sentons illuminés d'une aurore nouvelle ; notre cœur en déborde de reconnaissance, d'étonnement, d'appréhension et d'attente, — enfin l'horizon nous semble de nouveau libre, en admettant même qu'il ne soit pas clair, — enfin nos vaisseaux peuvent de nouveau mettre à la voile, voguer au-devant du danger, tous les coups de hasard de celui qui cherche la connaissance sont de nouveau permis ; la mer, *notre* pleine mer, s'ouvre de nouveau devant nous, et peut-être n'y eut-il jamais une mer aussi « pleine ». —

344. De quelle manière, nous aussi, nous sommes encore pieux.

On dit, à bon droit, que, dans le domaine de la science, les convictions n’ont pas droit de cité : ce n’est que lorsqu’elles se décident à s’abaisser à la modestie d’une hypothèse, d’un point de vue expérimental provisoire, d’un artifice de régulation, que l’on peut leur accorder l’entrée et même une certaine valeur dans le domaine de la connaissance, — à une condition encore, c’est qu’on les mette sous la surveillance de la police, de la police de la méfiance bien entendue. — Mais cela n’équivaut-il pas à dire : ce n’est que lorsque la conviction *cesse* d’être une conviction que l’on peut lui concéder l’entrée dans la science ? La discipline de l’esprit scientifique ne commencerait-elle pas alors seulement que l’on ne se permet plus de convictions ?… Il en est probablement ainsi. Or, il s’agit encore de savoir si, *pour que cette discipline puisse commencer*, une conviction n’est pas indispensable, une conviction si impérieuse et si absolue qu’elle force toutes les autres convictions à se sacrifier pour elle. On voit que la science, elle aussi, repose sur une foi, et qu’il ne saurait exister de science « inconditionnée ». La question de savoir si la *vérité* est nécessaire doit, non seulement avoir reçu d’avance une réponse affirmative, mais l’affirmation doit en être faite de façon à ce que le principe, la foi, la conviction y soient exprimés, « rien n’est plus nécessaire que la vérité, et, par rapport à elle, tout le reste n’a qu’une valeur de deuxième ordre ». — Cette absolue volonté de vérité : qu’est-elle ? Est-ce la volonté de ne pas *se laisser tromper ?* Est-ce la volonté de *ne point tromper soi-même ?* Car la volonté de vérité pourrait aussi s’interpréter de cette dernière façon : en admettant que la généralisation « je ne veux pas tromper »

comprenne aussi le cas particulier « je ne veux pas *me* tromper ». Mais pourquoi ne pas tromper ? Mais pourquoi ne pas se laisser tromper ? — Il faut remarquer que les raisons de la première éventualité se trouvent sur un tout autre domaine que les raisons de la seconde. On ne veut pas se laisser tromper parce que l'on considère qu'il est nuisible, dangereux, néfaste d'être trompé, — à ce point de vue la science serait le résultat d'une longue ruse, d'une précaution, d'une utilité, à quoi l'on pourrait justement objecter : comment ? le fait de ne pas vouloir se laisser tromper diminuerait vraiment les risques de rencontrer des choses nuisibles, dangereuses, néfastes ? Que savez-vous de prime abord du caractère de l'existence pour pouvoir décider si le plus grand avantage est du côté de la méfiance absolue ou du côté de la confiance absolue ? Mais pour le cas où les deux choses seraient nécessaires, beaucoup de confiance *et* beaucoup de méfiance : d'où la science prendrait-elle alors sa foi absolue, cette conviction qui lui sert de base, que la vérité est plus importante que toute autre chose, et aussi plus importante que toute autre conviction ? Cette conviction, précisément, n'aurait pas pu se former, si la vérité *et* la non-vérité affirmaient toutes deux, dans cesse, leur utilité, cette utilité qui est un fait. Donc, la foi en la science, cette foi qui est incontestable, ne peut pas avoir tiré son origine d'un pareil calcul d'utilité, au contraire elle s'est formée *malgré* la démonstration constante de l'inutilité et du danger qui résident dans la « volonté de vérité », dans « la vérité à tout prix ». « À tout prix », hélas ! nous savons trop bien ce que cela veut dire lorsque nous avons offert et sacrifié sur cet autel une croyance après l'autre ! — Par conséquent « volonté de vérité » ne signifie point « je ne veux pas me laisser tromper », mais — et il n'y a pas de choix — « je ne veux pas tromper, ni moi-même, ni les autres » : — et *nous voici sur le terrain de la morale*. Car on fera bien de s'interroger à fond : « Pourquoi ne veux-tu pas tromper ? » surtout lorsqu'il pourrait y avoir apparence — et il y a apparence ! — pour que la vie soit disposée en vue de l'apparence, je veux dire en vue de l'erreur, de la duperie, de la dissimulation, de l'éblouissement, de

l’aveuglement, et pour que, d’autre part, la grande manifestation de la vie se soit effectivement toujours montrée du côté de la plus absolue πολίτροποι. Un pareil dessein pourrait peut-être ressembler, pour m’exprimer en douceur, à quelque donquichotterie, à une petite déraison enthousiaste, mais il pourrait être quelque chose de pire encore, je veux dire un principe destructeur qui met la vie en danger… « Volonté de vie » — cela pourrait cacher une volonté de mort. — En sorte que la question : pourquoi la science ? se réduit au problème moral : *pourquoi de toute façon la morale ?* si la vie, la nature, l’histoire sont « immorales » ? Il n’y a aucun doute, le véridique, au sens le plus hardi et le plus extrême, tel que le prévoit la foi en la science, *affirme ainsi un autre monde* que celui de la vie, de la nature et de l’histoire ; et, en tant qu’il affirme cet autre monde, comment ? ne lui faut-il pas, par cela même, *nier* son antipode, ce monde, *notre* monde ?… mais on aura déjà compris où je veux en venir, à savoir que c’est toujours encore sur *une croyance métaphysique* que repose notre foi en la science, — que nous aussi, nous qui cherchons aujourd’hui la connaissance, nous les impies et les antimétaphysiques, nous empruntons encore *notre* feu à l’incendie qu’une foi vieille de mille années à allumé, cette foi chrétienne qui fut aussi la foi de Platon et qui admettait que Dieu est la vérité et que la vérité est divine… Mais que serait-ce si cela précisément devenait de plus en plus invraisemblable, si rien ne s’affirme plus comme divin si ce n’est l’erreur, l’aveuglement, le mensonge, — si Dieu lui-même s’affirmait comme notre plus long mensonge ?

345. La morale en tant que problème.

Le manque d'individus s'expie partout ; une personnalité affaiblie, mince, éteinte, qui se nie et se renie elle-même, n'est plus bonne à rien, — et, moins qu'à toute autre chose, à faire de la philosophie. Le « désintéressement » n'a point de valeur au ciel et sur la terre ; les grands problèmes exigent tous le *grand amour*, et il n'y a que les esprits vigoureux, nets et sûrs qui en soient capables, les esprits à base solide. Autre chose est, si un penseur prend personnellement position en face de ses problèmes, de telle sorte qu'il trouve en eux sa destinée, sa peine et aussi son plus grand bonheur, ou s'il s'approche de ses problèmes d'une façon « impersonnelle » : c'est-à-dire s'il n'y touche et ne les saisit qu'avec des pensées de froide curiosité. Dans ce dernier cas il n'en résultera rien, car une chose est certaine, les grands problèmes, en admettant même qu'ils se laissent saisir, ne se laissent point *garder* par les êtres au sang de grenouille et par les débiles. Telle fut leur fantaisie de toute éternité, — une fantaisie qu'ils partagent d'ailleurs avec toutes les braves petites femmes. — Or, d'où vient que je n'aie encore rencontré personne, pas même dans les livres, personne qui se placerait devant la morale comme si elle était quelque chose d'individuel, qui ferait de la morale un problème et de ce problème sa peine, sa souffrance, sa volupté et sa passion individuelles ? Il est évident que jusqu'à présent la morale n'a pas été un problème ; elle a été, au contraire, le terrain neutre, où, après toutes les méfiances, les dissentiments et les contradictions, on finissait par tomber d'accord, le lieu sacré de la paix, où les penseurs se reposent d'eux-mêmes, où ils respirent et revivent. Je ne vois personne qui ait osé une *critique* des évaluations morales, je constate même, dans cette

matière, l'absence des tentatives de la curiosité scientifique, de cette imagination délicate et hasardeuse des psychologues et des historiens qui anticipe souvent sur un problème, qui le saisit au vol sans savoir au juste ce qu'elle tient. À peine si j'ai découvert quelques rares essais de parvenir à une *histoire des origines* de ces sentiments et de ces appréciations (ce qui est toute autre chose qu'une critique et encore autre chose que l'histoire des systèmes éthiques) : dans un cas isolé, j'ai tout fait pour encourager un penchant et un talent portés vers ce genre d'histoire — je constate aujourd'hui que c'était en vain. Ces historiens de la morale (qui sont surtout des Anglais) sont de mince importance : ils se trouvent généralement encore, de façon ingénue, sous les ordres d'une morale définie ; ils en sont, sans s'en douter, les porte-boucliers et l'escorte. Ils suivent en cela ce préjugé populaire de l'Europe chrétienne, ce préjugé que l'on répète toujours avec tant de bonne foi et qui veut que les caractères essentiels de l'action morale soient l'altruisme, le renoncement, le sacrifice de soi-même, la pitié, la compassion. Leurs fautes habituelles, dans leurs hypothèses, c'est d'admettre une sorte de consentement entre les peuples, au moins entre les peuples domestiqués, au sujet de certains préceptes de la morale et d'en conclure à une obligation absolue, même pour les relations entre individus. Quand, au contraire, ils se sont rendu compte de cette vérité que, chez les différents peuples, les appréciations morales sont *nécessairement* différentes, ils veulent en conclure que *toute* morale est sans obligation. Les deux points de vue sont également enfantins. La faute des plus subtils d'entre eux c'est de découvrir et de critiquer les opinions, peut-être erronées, qu'un peuple pourrait avoir sur sa morale ou bien les hommes sur toute morale humaine, soit des opinions sur l'origine de la morale, la sanction religieuse, le préjugé du libre arbitre, etc., et de croire qu'ils ont, de ce fait, critiqué cette morale elle-même. Mais la valeur du précepte « Tu dois » est profondément différente et indépendante de pareilles opinions sur ce précepte, et de l'ivraie d'erreurs dont il est peut-être couvert : de même l'efficacité d'un médicament sur un malade n'a aucun

rapport avec les notions médicales de ce malade, qu'elles soient scientifiques ou qu'il pense comme une vieille femme. Une morale pourrait même avoir son *origine* dans une erreur : cette constatation ne ferait même pas toucher au problème de sa valeur. — La *valeur* de ce médicament, le plus célèbre de tous, de ce médicament que l'on appelle morale, n'a donc été examinée jusqu'à présent par personne : il faudrait, pour cela, avant toute autre chose, qu'elle fût *mise en question*. Eh bien ! c'est précisément là notre œuvre. —

346. Notre point d’interrogation.

Mais vous ne comprenez pas cela ! En effet, on aura de la peine à nous comprendre. Nous cherchons les mots, peut-être cherchons-nous aussi les oreilles. Qui sommes-nous donc ? Si, avec une expression ancienne, nous voulions simplement nous appeler impies ou incrédules, ou encore immoralistes, il s’en faudrait de beaucoup que par là nous nous croyions désignés : nous sommes ces trois choses dans une phase trop tardive pour que l’on comprenne, pour que *vous* puissiez comprendre, messieurs les indiscrets, dans quel état d’esprit nous nous trouvons. Non ! nous ne sentons plus l’amertume et la passion de l’homme détaché qui se voit forcé d’apprêter son incrédulité à son propre usage, pour en faire une foi, un but, un martyre. Au prix de souffrances qui nous ont rendus froids et durs, nous avons acquis la conviction que les événements du monde n’ont rien de divin, ni même rien de raisonnable, selon les mesures humaines, rien de pitoyable et de juste ; nous le savons, le monde où nous vivons est sans Dieu, immoral, « inhumain », — trop longtemps nous lui avons donné une interprétation fausse et mensongère, apprêtée selon les désirs et la volonté de notre vénération, c’est-à-dire conformément à un *besoin*. Car l’homme est un animal qui vénère ! Mais il est aussi un animal méfiant, et le monde ne vaut *pas* ce que nous nous sommes imaginés qu’il valait, c’est peut-être là la chose la plus certaine dont notre méfiance a fini par s’emparer. Autant de méfiance, autant de philosophie. Nous nous gardons bien de dire que le monde a *moins* de valeur : aujourd’hui cela nous paraîtrait même risible, si l’homme voulait avoir la prétention d’inventer des valeurs qui *dépasseraient* la valeur du monde véritable, — c’est de cela justement que nous sommes revenus, comme d’un

lointain égarement de la vanité et de la déraison humaines, qui longtemps n'a pas été reconnu comme tel. Cet égarement a trouvé sa dernière expression dans le pessimisme moderne, une expression plus ancienne et plus forte dans la doctrine de Bouddha ; mais le christianisme lui aussi en est plein ; il se montre là d'une façon plus douteuse et plus équivoque, il est vrai, mais non moins séduisante à cause de cela. Toute cette attitude de « l'homme *contre* le monde », de l'homme principe « négateur du monde », de l'homme comme étalon des choses, comme juge de l'univers qui finit par mettre l'existence elle-même sur sa balance pour la trouver trop légère — le monstrueux mauvais goût de cette attitude s'est fait jour dans notre conscience et nous n'en ressentons que du dégoût, — nous nous mettons à rire rien qu'en trouvant « l'homme *et* le monde » placés l'un à côté de l'autre, séparés par la sublime présomption de la conjonction « *et* » ! Comment donc ? N'aurions-nous pas fait ainsi, rieurs que nous sommes, un pas de plus dans le mépris des hommes ? Et, par conséquent aussi, un pas de plus dans le pessimisme, dans le mépris de l'existence, telle que *nous* la percevons ? Ne sommes-nous pas, par cela même, tombés dans la défiance qu'occasionne ce contraste, le contraste entre ce monde où, jusqu'à présent, nos vénérations avaient trouvé un refuge — ces vénérations à cause desquelles nous *supportions* peut-être de vivre — et un autre monde que nous formons *nous-mêmes :* c'est là une défiance de nous-mêmes, défiance implacable, foncière et radicale, qui s'empare toujours davantage de nous autres Européens, nous tient toujours plus dangereusement en sa puissance, et pourrait facilement placer les générations futures devant cette terrible éventualité : « Supprimez ou vos vénérations, ou bien — *vous-mêmes !* » Le dernier cas aboutirait au nihilisme ; mais le premier cas n'aboutirait-il pas aussi — au nihilisme ? — C'est là *notre* point d'interrogation !

347. Les croyants et leur besoin de croyance.

On mesure le degré de force de notre foi (ou plus exactement le degré de sa faiblesse) au nombre de principes « solides » qu'il lui faut pour se développer, de ces principes que votre foi ne veut pas voir ébranlés parce qu'ils lui servent de *soutiens*. Il me semble qu'aujourd'hui la plupart des gens en Europe ont encore besoin du christianisme, c'est pourquoi l'on continue à lui accorder créance. Car l'homme est ainsi fait : on pourrait lui réfuter mille fois un article de foi, — en admettant qu'il en ait besoin, il continuerait toujours à le tenir pour « vrai », — conformément à cette célèbre « preuve de force » dont parle la Bible. Quelques-uns ont encore besoin de métaphysique ; mais cet impétueux *désir de certitude* qui se décharge, aujourd'hui encore, dans les masses compactes, avec des allures scientifiques et positivistes, ce désir d'avoir à tout prix quelque chose de solide (tandis que la chaleur de ce désir empêche d'accorder de l'importance aux arguments en faveur de la certitude), est, lui aussi, le désir d'un appui, d'un soutien, bref, cet *instinct de faiblesse* qui, s'il ne crée pas les religions, les métaphysiques et les principes de toute espèce, les conserve du moins. C'est un fait qu'autour de tous ces systèmes positifs s'élève la fumée d'un certain assombrissement pessimiste, quelque chose comme la fatigue, le fatalisme, la déception ou la crainte d'une déception nouvelle — ou bien encore l'étalage du ressentiment, la mauvaise humeur, l'anarchisme exaspéré, ou quels que soient les symptômes ou les mascarades résultant du sentiment de faiblesse. La violence même que mettent certains de nos contemporains, les plus avisés, à se perdre dans de pitoyables réduits, dans de malheureuses impasses, par exemple dans le

genre patriotard (c'est ainsi que j'appelle ce que l'on nomme en France *chauvinisme*[30], en Allemagne « *allemand* »), ou bien dans une étroite profession de foi esthétique à la façon du *naturalisme*[31] (ce naturalisme qui n'emprunte à la nature et qui n'y découvre que la partie qui éveille en même temps le dégoût et l'étonnement-on aime à appeler cette partie aujourd'hui la *vérité vraie* [32]—), ou bien encore dans le nihilisme selon le modèle de Pétersbourg (c'est-à-dire dans la *croyance en l'incrédulité* jusqu'au martyre), cette violence est toujours et avant tout une preuve d'un *besoin* de foi, d'appui, de soutien, de recours… La foi est toujours plus demandée, le besoin de foi est le plus urgent, lorsque manque la volonté : car la volonté étant l'émotion du commandement, elle est le signe distinctif de la souveraineté et de la force. Ce qui signifie que, moins quelqu'un sait commander, plus il aspire violemment à quelqu'un qui ordonne, qui commande avec sévérité, à un dieu, un prince, un État, un médecin, un confesseur, un dogme, une conscience de parti. D'où il faudrait peut-être conclure que les deux grandes religions du monde, le bouddhisme et le christianisme, pourraient bien avoir trouvé leur origine, et surtout leur développement soudain, dans un énorme accès de *maladie de la volonté*. Et il en a été véritablement ainsi. Les deux religions ont rencontré une aspiration tendue jusqu'à la folie par l'affection de la volonté, le besoin d'un « *tu dois* » poussé jusqu'au désespoir ; toutes deux enseignaient le fatalisme à des époques d'affaiblissement de la volonté et offraient ainsi un appui à une foule innombrable, une nouvelle possibilité de vouloir, une jouissance de la volonté. Car le fanatisme est la seule, « force de volonté » où l'on puisse amener même les faibles et les incertains, comme une sorte d'hypnotisation de tout le système sensitif et intellectuel en faveur de la nutrition surabondante (hypertrophie) d'un seul sentiment, d'un seul point de vue qui domine dès lors — le chrétien l'appelle sa *foi*. Lorsqu'un homme arrive à la conviction fondamentale qu'il *faut* qu'il soit commandé, il devient « croyant » ; il y aurait lieu d'imaginer par contre une

joie et une force de souveraineté individuelle, une *liberté* du vouloir, où l'esprit abandonnerait toute foi, tout désir de certitude, exercé comme il l'est à se tenir sur les cordes légères de toutes les possibilités, à danser même au bord de l'abîme. Un tel esprit serait l'*esprit libre par excellence*[33].

348. De l’origine du savant.

Le savant, en Europe, tire son origine de toutes espèces de classes et de conditions sociales, tel une plante qui n’a pas besoin d’un sol particulier ; c’est pourquoi il prend place, essentiellement et involontairement, parmi les soutiens de la pensée démocratique. Mais cette origine se devine. Si l’on a un peu exercé son œil à découvrir et à prendre sur le fait, dans un ouvrage ou un traité scientifique, l’*idiosyncrasie du savant* — chaque savant possède la sienne —, l’on reconnaîtra presque toujours, derrière cette idiosyncrasie, l’histoire primitive du savant, sa famille et particulièrement le caractère professionnel et les métiers de sa famille. Lorsque le sentiment d’avoir « démontré » quelque chose que l’on a « mené à bonne fin » trouve son expression, c’est généralement l’ancêtre dans le sang et dans l’instinct du savant qui, à son point de vue, approuve un « travail fait » ; — la croyance en une démonstration n’est que le symptôme qui indique ce que l’on considérait de tous temps, dans une famille laborieuse, comme de « bon travail ». Un exemple : Les fils de greffiers et de bureaucrates de toute espèce, dont la tâche principale a toujours consisté à classer des documents multiples, à les distribuer dans des casiers et, en général, à schématiser, montrent, pour le cas où ils deviennent des savants, une propension à considérer un problème comme résolu lorsqu’ils en ont établi le schéma. Il y a des philosophes qui ne sont au fond que des cerveaux schématiques — ce qu’il y avait d’extérieur dans la profession de leur père est devenu pour eux l’essence même des choses. Le talent à classifier, à établir les tables de catégories, révèle quelque chose ; on n’est pas impunément l’enfant de ses parents. Le fils d’un avocat

continuera à être avocat en tant qu'homme de science : il veut, en première ligne, que sa cause garde raison, en deuxième ligne peut-être qu'elle ait raison. On reconnaît les fils de ministres protestants et d'instituteurs à la certitude naïve qu'ils mettent, en tant que savants, à considérer leurs affirmations comme démontrées lorsqu'ils viennent seulement de les exposer courageusement et avec chaleur : car ils ont l'habitude invétérée d'y voir *ajouter foi*, — chez leur père cela faisait partie du « métier ». Chez un juif, au contraire, grâce à ses habitudes d'affaires et au passé de son peuple, se voir ajouter foi est ce qu'il y a de moins habituel : on peut vérifier ce fait chez les savants juifs, — ils ont tous une haute opinion de la logique qui par des arguments *force* à l'approbation ; ils savent que la logique leur procurera la victoire, même lorsqu'il y a contre eux une répugnance de race et de classe et qu'alors on les croira contre son gré. Car il n'y a rien de plus démocratique que la logique : elle ne connaît pas d'égards aux personnes et même les nez crochus lui paraissent droits. (L'Europe, soit dit en passant, doit avoir de la reconnaissance à l'égard des juifs, pour ce qui en est de la logique et des habitudes de *propreté* intellectuelle ; avant tout les Allemands, une race fâcheusement déraisonnable, à qui, aujourd'hui encore il faut toujours commencer par « laver la tête ». Partout où les juifs ont eu de l'influence, ils ont enseigné à distinguer avec plus de sensibilité, à conclure avec plus de sagacité, à écrire avec plus de clarté et de netteté : cela a toujours été leur tâche de mettre un peuple « à la *raison*[34] »).

349. Encore l’origine des savants.

Vouloir se conserver soi-même, c’est l’expression d’un état de détresse, une restriction du véritable instinct fondamental de la vie qui tend à l’*élargissement de la puissance* et qui, fort de cette volonté, met souvent en question et sacrifie la conservation de soi. Il faut voir un symptôme dans le fait que certains philosophes, comme par exemple Spinoza, le poitrinaire, ont dû justement considérer ce que l’on appelle l’instinct de conservation comme cause déterminante : — c’est qu’ils étaient des hommes en plein état de détresse. Si nos sciences naturelles modernes se sont à un tel point engagées dans le dogme spinozien (en dernier lieu et de façon la plus grossière avec le darwinisme et sa doctrine incompréhensiblement boiteuse de la « lutte pour la vie » —) c’est probablement l’origine de la plupart des naturalistes qui en est cause : en cela ils appartiennent au « peuple », leurs ancêtres étaient de pauvres et petites gens qui connaissaient de trop près les difficultés qu’il y a à se tirer d’affaire. Le darwinisme anglais tout entier respire une atmosphère semblable à celle que produit l’excès de population des grandes villes anglaises, l’odeur de petites gens, misérablement à l’étroit. Mais lorsque l’on est naturaliste, on devrait sortir de son recoin humain, car dans la nature *règne*, non la détresse, mais l’abondance, et même le gaspillage jusqu’à la folie. La lutte pour la vie n’est qu’une *exception*, une restriction momentanée de la volonté de vivre ; la grande et la petite lutte tournent partout autour de la prépondérance, de la croissance, du développement et de la puissance, conformément à la volonté de puissance qui est précisément la volonté de vie.

350. À l’honneur des *homines religiosi*.

La lutte contre l’Église est certainement aussi, entre autres — car elle signifie beaucoup de choses — la lutte des natures plus vulgaires, plus gaies, plus familières, plus superficielles contre la domination des hommes plus lourds, plus profonds, plus contemplatifs, c’est-à-dire plus méchants et plus ombrageux, qui ruminent longtemps les soupçons qui leur viennent sur la valeur de l’existence et aussi sur leur propre valeur : — l’instinct vulgaire du peuple, sa joie des sens, son « bon cœur » se révoltaient contre ces hommes. Toute l’Église romaine repose sur une défiance méridionale de la nature humaine, une défiance toujours mal comprise dans le nord. Cette défiance, le midi européen l’a héritée de l’Orient profond, de l’antique Asie mystérieuse et de son esprit contemplatif. Déjà le protestantisme est une révolte populaire en faveur des gens intègres, candides et superficiels (le nord fut toujours plus doux et plus plat que le midi) ; mais ce fut la Révolution française qui plaça définitivement et solennellement le sceptre dans la main de « l’homme bon » (de la brebis, de l’âne, de l’oie, et de tout ce qui est incurablement plat et braillard, mûr pour la maison de fous des « idées modernes »).

351. À l’honneur des natures de prêtres.

Je pense que les philosophes se sont toujours tenus le plus éloignés de ce que le peuple entend par sagesse (et qui donc, aujourd’hui, ne fait pas partie du « peuple » ? —), de cette prudente tranquillité d’âme avachie, de cette piété et de cette douceur de pasteur de campagne qui s’étend dans un pré et qui *assiste* au spectacle de la vie en ruminant d’un air sérieux ; peut-être était-ce parce que les philosophes ne se sentaient pas assez peuple, pas assez pasteur de campagne. Aussi seront-ils peut-être les derniers à croire que le peuple *puisse* comprendre quelque chose qui est aussi éloigné de lui que la grande *passion* de celui qui cherche la connaissance, qui vit sans cesse dans les nuées orageuses des plus hauts problèmes et des plus dures responsabilités, qui est forcé d’y vivre (qui n’est donc nullement contemplatif, en dehors, indifférent, sûr, objectif…). Le peuple honore une tout autre catégorie d’hommes, lorsqu’il se fait, de son côté, un idéal du « sage », et il a mille fois raison de rendre hommage à ces hommes avec les paroles et les honneurs les plus choisis : ce sont les natures de prêtre, douces et sérieuses, simples et chastes, et tout ce qui est de leur espèce ; — c’est à eux que vont les louanges que prodigue à la sagesse la vénération du peuple. Et envers qui le peuple aurait-il raison de se montrer plus reconnaissant, si ce n’est envers ces hommes qui sortent de lui et demeurent de son espèce, mais comme s’ils étaient sacrifiés et choisis, *sacrifiés* pour son bien — ils se croient eux-mêmes sacrifiés à Dieu — ? auprès de qui le peuple peut impunément verser son cœur, se *débarrasser* de ses secrets, de ses soucis et de choses pires encore (— car l’homme qui « se confie » se débarrasse de lui-même, et celui qui a « avoué » oublie). Ici s’impose une grande

nécessité : car, pour les immondices de l'âme, il est aussi besoin de canaux d'écoulement et d'eaux propres et proprifiantes, il est besoin de rapides fleuves d'amour et de cœurs vaillants, humbles et purs qui se prêtent à un tel service sanitaire non public, qui se sacrifient — car c'est bien là un sacrifice, un prêtre reste et demeure un sacrificateur d'hommes. Le peuple considère ces hommes sacrifiés et silencieux, ces hommes sérieux de la « foi », comme des *sages*, c'est-à-dire comme ceux qui ont gagné la science, comme des hommes « sûrs », par rapport à sa propre incertitude : qui donc voudrait lui enlever ce mot et cette vénération ? — Mais inversement il est juste que, parmi les philosophes, le prêtre, lui aussi, soit encore considéré comme un homme du « peuple » et non comme un homme qui « sait », avant tout parce qu'il ne croit pas lui-même que l'on puisse « savoir », et parce que cette croyance négative et cette superstition sentent leur « populaire ». C'est la *modestie* qui s'inventa en Grèce le mot « philosophe », et qui laissa aux comédiens de l'esprit le superbe orgueil de s'appeler sages, — la modestie de pareils monstres de fierté et d'indépendance comme Pythagore et Platon.

352. De quelle manière l’on peut à peine se passer de morale.

L’homme nu est généralement un honteux spectacle — je veux parler de nous autres Européens (et pas même des Européennes !) Supposons que les plus joyeux convives, par le tour de malice d’un magicien, se voient soudain dévoilés et déshabillés, je crois que du coup, non seulement leur bonne humeur disparaîtrait, mais encore l’appétit le plus féroce en serait découragé, — il paraît que nous autres Européens nous ne pouvons absolument pas nous passer de cette mascarade qui s’appelle habillement. Mais n’y aurait-il pas les mêmes bonnes raisons à préconiser le déguisement des « hommes moraux », à demander à ce qu’ils fussent enveloppés de formules morales et de notions de convenance, à ce que nos actes fussent bénévolement cachés sous les idées du devoir, de la vertu, de l’esprit civique, de l’honorabilité, du désintéressement ? Ce n’est pas que je croie qu’il faille peut-être masquer ainsi la méchanceté et l’infamie humaine, bref la dangereuse bête sauvage qui est en nous ; au contraire ! c’est précisément en tant que *bêtes domestiques* que nous sommes un spectacle honteux et que nous avons besoin d’un travestissement moral, — l’« homme intérieur » en Europe n’est pas assez inquiétant pour pouvoir se « faire voir » avec sa férocité (pour qu’elle le rende *beau* —). L’Européen se travestit *avec la morale* parce qu’il est devenu un animal malade, infirme, estropié, qui a de bonnes raisons pour être « apprivoisé », puisqu’il est presque un avorton, quelque chose d’imparfait, de faible et de gauche… Ce n’est pas la férocité de la bête de proie qui éprouve le besoin d’un travestissement moral, mais la bête du troupeau, avec sa médiocrité profonde,

la peur et l’ennui qu’elle se cause à elle-même. *La morale attife l’Européen* — avouons-le ! — pour lui donner de la distinction, de l’importance, de l’apparence, pour le rendre « divin ». —

353. De l’origine des religions.

Les véritables inventions des fondateurs de religion sont, d’une part : d’avoir fixé une façon de vivre déterminée, des mœurs de tous les jours, qui agissent comme une discipline de la volonté et suppriment en même temps l’ennui ; et d’autre part : d’avoir donné justement à cette vie une *interprétation* au moyen de quoi elle semble enveloppée de l’auréole d’une valeur supérieure, en sorte qu’elle devient maintenant un bien pour lequel on lutte et sacrifie parfois sa vie. En réalité, de ces deux inventions, la seconde est la plus importante ; la première, la façon de vivre, existait généralement déjà, mais à côté d’autres façons de vivre et sans qu’elle se rende compte de la valeur qu’elle avait. L’importance, l’originalité du fondateur de religion se manifeste généralement par le fait qu’il *voit* la façon de vivre, qu’il la *choisit*, que, pour la première fois, il devine à quoi elle peut servir, comment on peut l’interpréter. Jésus (ou saint Paul) par exemple, trouva autour de lui la vie des petites gens des provinces romaines : il l’interpréta, il y mit un sens supérieur — et par là même le courage de mépriser tout autre genre de vie, le tranquille fanatisme que reprirent plus tard les frères moraves, la secrète et souterraine confiance en soi qui grandit sans cesse jusqu’à être prête à « surmonter le monde » (c’est-à-dire Rome et les classes supérieures de tout l’Empire). Bouddha de même trouva cette espèce d’hommes disséminée dans toutes les classes sociales de son peuple, cette espèce d’hommes qui, par paresse, est bonne et bienveillante (avant tout inoffensive) et qui, également par paresse, vit dans l’abstinence et presque sans besoins : il s’entendit à attirer inévitablement une telle espèce d’homme, avec toute la *vis inertiæ*, dans une foi qui

promettait d’éviter le retour des misères terrestres (c’est-à-dire du travail et de l’action en général), — entendre cela fut son trait de génie. Pour être fondateur de religion il faut de l’infaillibilité psychologique dans la découverte d’une catégorie d’âmes, déterminées et moyennes, d’âmes qui n’ont pas encore reconnu qu’elles sont de même espèce. C’est le fondateur de religion qui les réunit, c’est pourquoi la fondation d’une religion devient toujours une longue fête de reconnaissance. —

354. Du « génie de l’espèce ».

Le problème de la conscience (ou plus exactement : de la conscience de soi) ne se présente à nous que lorsque nous commençons à comprendre en quelle mesure nous pourrions nous passer de la conscience : la physiologie et la zoologie nous placent maintenant au début de cette compréhension (il a donc fallu deux siècles pour rattraper la précoce défiance de Leibniz). Car nous pourrions penser, sentir, vouloir, nous souvenir, nous pourrions également agir dans toutes les acceptions du mot, sans qu’il soit nécessaire que nous « ayons conscience » de tout cela. La vie tout entière serait possible sans qu’elle se vît en quelque sorte dans une glace : comme d’ailleurs, maintenant encore, la plus grande partie de la vie s’écoule chez nous sans qu’il y ait une pareille réflexion —, et de même la partie pensante, sensitive et agissante de notre vie, quoiqu’un philosophe ancien puisse trouver quelque chose d’offensant dans cette idée. À quoi servira donc la conscience si, pour tout ce qui est essentiel, elle est *superflue ?* — Dès lors, si l’on veut écouter ma réponse à cette question et les suppositions, peut-être lointaines, qu’elle me suggère, la finesse et la force de la conscience me paraissent toujours être en rapport avec la *faculté de communication* d’un homme (ou d’un animal), et, d’autre part, la faculté de communication en rapport avec le *besoin de communication :* mais il ne faut pas entendre ceci comme si l’individu qui serait justement maître dans la communication et dans l’explication de ses besoins devrait être lui-même réduit, plus que tout autre, à compter sur ses semblables dans la réalisation de ses besoins. Il me semble pourtant qu’il en est ainsi par rapport à des races tout entières et des générations successives. Quand le besoin, la misère, ont

longtemps forcé les hommes à se communiquer, à se comprendre réciproquement d'une façon rapide et subite, il finit par se former un excédent de cette force et de cet art de communication, en quelque sorte une fortune qui s'est amassée peu à peu, et qui attend maintenant un héritier qui la dépense avec prodigalité (ceux que l'on appelle des artistes sont de ces héritiers, de même les orateurs, les prédicateurs, les écrivains : toujours des hommes qui arrivent au bout d'une longue chaîne, des hommes tardifs au meilleur sens du mot, et qui, de par leur nature, sont des *dissipateurs*). En admettant que cette observation soit juste, je puis continuer par cette supposition que *la conscience s'est seulement développée sous la pression du besoin de communication*, que, de prime abord, elle ne fut nécessaire et utile que dans les rapports d'homme à homme (surtout dans les rapports entre ceux qui commandent et ceux qui obéissent) et qu'elle ne s'est développée qu'en regard de son degré d'utilité. La conscience n'est en somme qu'un réseau de communications d'homme à homme, — ce n'est que comme telle qu'elle a été forcée de se développer : l'homme solitaire et bête de proie aurait pu s'en passer. Le fait que nos actes, nos pensées, nos sentiments, nos mouvements parviennent à notre conscience — du moins en partie — est la conséquence d'une terrible nécessité qui a longtemps dominé l'homme : étant l'animal qui courait le plus de dangers, il avait *besoin* d'aide et de protection, il avait besoin de ses semblables, il était forcé de savoir exprimer sa détresse, de savoir se rendre intelligible — et pour tout cela il lui fallait d'abord la « conscience », il lui fallait « savoir » lui-même ce qui lui manque, « savoir » quelle est sa disposition d'esprit, « savoir » ce qu'il pense. Car, je le répète, l'homme comme tout être vivant pense sans cesse, mais ne le sait pas ; la pensée qui devient *consciente* n'en est que la plus petite partie, disons : la partie la plus mauvaise et la plus superficielle ; — car c'est cette pensée consciente seulement qui *s'effectue en paroles*, c'est-à-dire *en signes de communication*, par quoi l'origine même de la conscience se révèle. En un mot, le développement du langage et le développement de la conscience (*non* de la raison, mais

seulement de la raison qui devient consciente d'elle-même) se donnent la main. Il faut ajouter encore que ce n'est pas seulement le langage qui sert d'intermédiaire entre les hommes, mais encore le regard, la pression, le geste ; la conscience des impressions de nos propres sens, la faculté de pouvoir les fixer et de les déterminer, en quelque sorte en dehors de nous-mêmes, ont augmenté dans la mesure où grandissait la nécessité de les communiquer à *d'autres* par des signes. L'homme inventeur de signes est en même temps l'homme qui prend conscience de lui-même d'une façon toujours plus aiguë ; ce n'est que comme animal social que l'homme apprend à devenir conscient de lui-même, — il le fait encore, il le fait toujours davantage. — Mon idée est, on le voit, que la conscience ne fait pas proprement partie de l'existence individuelle de l'homme, mais plutôt de ce qui appartient chez lui à la nature de la communauté et du troupeau ; que, par conséquent, la conscience n'est développée d'une façon subtile que par rapport à son utilité pour la communauté et le troupeau, donc que chacun de nous, malgré son désir de se *comprendre* soi-même aussi individuellement que possible, malgré son désir « de se connaître soi-même », ne prendra toujours conscience que de ce qu'il y a de non-individuel chez lui, de ce qui est « moyen » en lui, — que notre pensée elle-même est sans cesse *majorée* en quelque sorte par le caractère propre de la conscience, par le « génie de l'espèce » qui la commande — et retranscrit dans la perspective du troupeau. Tous nos actes sont au fond incomparablement personnels, uniques, immensément personnels, il n'y a à cela aucun doute ; mais dès que nous les transcrivons dans la conscience, *il ne paraît plus qu'il en soit ainsi*… Ceci est le véritable phénoménalisme, le véritable perspectivisme tel que moi je l'entends : la nature de la *conscience animale* veut que le monde dont nous pouvons avoir conscience ne soit qu'un monde de surface et de signes, un monde généralisé et vulgarisé, que tout ce qui *devient* conscient devient par là plat, mince, relativement bête, *devient* généralisation, signe, marque du troupeau, que, dès que l'on prend conscience, il se

produit une grande corruption foncière, une falsification, un aplatissement, une vulgarisation. En fin de compte, l'accroissement de la conscience est un danger et celui qui vit parmi les Européens les plus conscients sait même que c'est là une maladie. On devine que ce n'est pas l'opposition entre le sujet et l'objet qui me préoccupe ici ; je laisse cette distinction aux théoriciens de la connaissance qui sont restés accrochés dans les filets de la grammaire (la métaphysique du peuple). C'est moins encore l'opposition entre la « chose en soi » et l'apparence : car nous sommes loin de « connaître » assez pour pouvoir établir cette *distinction*. À vrai dire nous ne possédons absolument pas d'organe pour la *connaissance*, pour la « vérité » : nous « savons » (ou plutôt nous croyons savoir, nous nous figurons) justement autant qu'il est utile que nous sachions dans l'intérêt du troupeau humain, de l'espèce : et même ce qui est appelé ici « utilité » n'est, en fin de compte, qu'une croyance, un jouet de l'imagination et peut-être cette bêtise néfaste qui un jour nous fera périr.

355. L’origine de notre notion de la « connaissance ».

Je ramasse cette explication dans la rue ; j’ai entendu quelqu’un parmi le peuple dire : « Il m’a reconnu » — : et je me demande ce que le peuple entend au fond par connaître ? que veut-il lorsqu’il veut la « connaissance » ? Rien que cela : quelque chose d’étranger doit être ramené à quelque chose de *connu*. Et nous autres philosophes — par « connaissance » voudrions-nous peut-être entendre *davantage !* Ce qui est connu, c’est-à-dire : ce à quoi nous sommes habitués, en sorte que nous ne nous en étonnons plus, notre besogne quotidienne, une règle quelconque qui nous tient, toute chose que nous savons nous être familière : — comment ? notre besoin de connaissance n’est-il pas précisément notre besoin de quelque chose de connu ? le désir de découvrir, parmi toutes les choses étrangères, inaccoutumées, incertaines, quelque chose qui ne nous inquiétât plus ? Ne serait-ce pas l’instinct de crainte qui nous pousse à connaître ? La jubilation du connaisseur ne serait-elle pas la jubilation de la sûreté reconquise ?… Tel philosophe considéra le monde comme « connu » lorsqu’il l’eut ramené à l’« idée ». Hélas ! n’en était-il pas ainsi parce que l’« idée » était pour lui chose connue, habituelle ? parce qu’il avait beaucoup moins peur de l’« idée » ? — Honte à cette modération de ceux qui cherchent la connaissance ! Examinez donc à ce point de vue leurs principes et leurs solutions des problèmes du monde ! Lorsqu’ils retrouvent dans les choses, parmi les choses, derrière les choses, quoi que ce soit que nous connaissons malheureusement trop, comme par exemple notre table de multiplication, notre logique, nos volontés ou nos désirs, quels cris de joie ils se mettent à pousser ! Car « ce qui

est connu est reconnu » : en cela ils s'entendent. Même les plus circonspects parmi eux croient que ce qui est connu est pour le moins plus *facile à reconnaître* que ce qui est étranger ; ils croient par exemple que, pour procéder méthodiquement, il faut partir du « monde intérieur », des « faits de la conscience », puisque c'est là le monde *que nous connaissons !* Erreur des erreurs ! Ce qui est connu c'est ce qu'il y a de plus habituel, et l'habituel est ce qu'il y a de plus difficile à « reconnaître », c'est-à-dire le plus difficile à considérer comme problème, à voir par son côté étrange, lointain, « extérieur à nous-mêmes »… La grande supériorité des sciences « naturelles », comparées à la psychologie et à la critique des éléments de la conscience — on pourrait presque les appeler les sciences « *non-naturelles* » — consiste précisément en ceci qu'elles prennent pour objet des éléments *étrangers*, tandis que c'est presque une contradiction et une absurdité de *vouloir* prendre pour objet des éléments qui ne sont pas étrangers…

356. De quelle manière l’Europe deviendra de plus en plus artistique.

La prévoyance vitale impose aujourd’hui encore — en une époque transitoire où tant de choses cessent d’être imposées, — à presque tous les Européens, un *rôle déterminé, ce que l’on* appelle leur carrière ; quelques-uns gardent la liberté, une liberté apparente, de choisir eux-mêmes ce rôle, mais pour la plupart ce sont les autres qui le choisissent. Le résultat est assez singulier : presque tous les Européens se confondent avec leur rôle lorsqu’ils avancent en âge, ils sont eux-mêmes les victimes de leur « bon jeu », ils ont oublié combien un hasard, un caprice, une fantaisie ont disposé d’eux lorsqu’ils se décidèrent pour une « carrière » — et combien ils auraient peut-être *pu* jouer d’autres rôles, pour lesquels il est trop tard maintenant. À y regarder de plus près, le rôle qu’ils jouent est véritablement *devenu* leur caractère propre, l’art s’est fait nature. Il y a eu des époques où l’on croyait, avec une assurance guindée, et même avec une certaine piété, à sa prédestination pour tel métier déterminé, tel gagne-pain, et où l’on ne voulait admettre à aucun prix le hasard, le rôle fortuit, l’arbitraire qui y avait présidé : les castes, les corporations, les privilèges héréditaires de certains métiers, grâce à cette croyance, sont parvenus à ériger ces monstres de vastes tours sociales qui distinguent le Moyen âge et chez lesquels on peut du moins louer une chose : la durabilité (— et la durée est sur la terre une valeur de tout premier ordre). Mais il existe des époques contraires, les époques véritablement démocratiques, où l’on désapprend de plus en plus cette croyance et où une idée contraire, un point de vue téméraire, se place au premier plan, — cette croyance des Athéniens que l’on remarque pour

la première fois à l'époque de Périclès, cette croyance des Américains d'aujourd'hui qui veut, de plus en plus, devenir aussi une croyance européenne : des époques où l'individu est persuadé qu'il est capable de faire à peu près toute chose, qu'il est *à la hauteur* de presque toutes les tâches, où chacun essaie avec soi-même, improvise, essaie à nouveau, essaie avec plaisir, où toute nature cesse et devient art… Ce ne fut que lorsque les Grecs furent entrés dans cette *croyance au rôle* — une croyance d'artiste si l'on veut — qu'ils traversèrent, comme l'on sait, degré par degré, une transformation singulière qui n'est pas digne d'imitation à tous les points de vue : *ils devinrent véritablement des comédiens ;* comme tels ils fascinèrent, ils surmontèrent le monde entier et, pour finir même, la ville qui avait « vaincu le monde » (car c'est le *Græculus histrio* qui a vaincu Rome et non pas, comme les innocents ont l'habitude de le dire, la culture grecque…). Mais ce qui provoque ma crainte, ce que l'on peut déjà constater aujourd'hui, pour peu que l'on ait envie de le constater, c'est que nous autres, hommes modernes, nous nous trouvons déjà tout à fait sur la même voie ; et chaque fois que l'homme commence à découvrir en quelle mesure il joue un rôle, en quelle mesure il *peut* être comédien, il *devient* comédien… Alors se développe une nouvelle flore et une nouvelle faune humaines qui, en des époques plus fixes et plus restreintes, ne peuvent pas croître — ou bien, du moins, demeurent « en bas », mises au ban de la société, en suspicion de déshonneur. — C'est alors que paraissent les époques les plus intéressantes et les plus folles de l'histoire, où les « comédiens », *toute* espèce de comédiens, sont les véritables maîtres. Par cela même une autre catégorie d'hommes se voit toujours davantage porter préjudice, jusqu'à ce qu'elle soit rendue complètement impossible, ce sont avant tout les grands « constructeurs » ; maintenant la force constructive est paralysée ; le courage de tirer des plans à longue échéance se décourage ; les génies organisateurs commencent à manquer : — qui donc oserait encore entreprendre des œuvres pour l'achèvement desquelles il faudrait pouvoir *compter* sur des milliers d'années ? Car

cette croyance fondamentale est en train de disparaître, cette croyance en raison de quoi quelqu'un ne pourrait compter, promettre, tirer des plans pour l'avenir, sacrifier l'avenir à ses plans que dans la mesure où s'affirmerait le principe que l'homme n'a de valeur, de sens, qu'en tant qu'il est *une pierre dans un grand édifice* : ce pour quoi il faut avant tout qu'il soit *solide*, qu'il soit « pierre »… Et avant tout qu'il ne soit pas — comédien ! En un mot — hélas ! on s'en taira trop longtemps — ce qui dorénavant ne sera plus construit, ne *pourra* plus être construit, c'est une société au sens ancien du mot ; pour construire cet édifice tout nous manque, et, avant tout, les matériaux de construction. *Nous tous, nous ne sommes plus des matériaux pour une société :* c'est là une vérité qu'il est temps de dire. Il me semble indifférent que pour le moment l'espèce d'hommes la plus myope, peut-être la plus honnête et en tous les cas la plus bruyante qu'il y ait aujourd'hui, l'espèce que forment messieurs nos socialistes croit, espère, rêve et avant tout crie et écrit à peu près le contraire ; car l'on peut déjà lire sur tous les murs et sur toutes les tables leur mot de l'avenir « société libre ». Société libre ? Parfaitement ! Mais je pense que vous savez, Messieurs, avec quoi on la construit ? Avec du bois de fer ! Et plutôt encore avec du fer qu'avec du bois…

357. Sur le vieux problème : « qu’est-ce qui est allemand ? »

Que l’on vérifie, à part soi, les véritables conquêtes de la pensée philosophique dues à des cerveaux allemands : faut-il en tenir compte, de quelque manière que ce soit, à la race tout entière ? Pouvons-nous dire : elles sont aussi l’œuvre de l’« âme allemande » ou du moins le symbole de cette âme, à peu près dans le même sens où nous sommes habitués à considérer par exemple l’idéomanie de Platon, sa folie presque religieuse des formes, en même temps comme un événement et un témoignage de l’« âme grecque » ? Ou bien le contraire serait-il vrai ? les conquêtes philosophiques allemandes seraient-elles quelque chose d’aussi individuel, d’aussi *exceptionnel* dans l’esprit de la race que l’est parmi les Allemands, par exemple, le paganisme de Gœthe, en bonne conscience ? Ou bien le machiavélisme de Bismarck, en bonne conscience, ce qu’il appelait sa politique « réaliste » ? Nos philosophes seraient-ils peut-être même contraires au *besoin* de l’« âme allemande » ? Bref, les philosophes allemands ont-ils vraiment été — des *Allemands* philosophes ? — Je rappelle trois cas. D’abord l’incomparable clairvoyance de Leibniz qui lui fit avoir raison, non seulement contre Descartes, mais encore contre toute philosophie venue avant lui, — lorsqu’il reconnut que la connaissance n’est qu’un accident de la représentation, et non un attribut nécessaire et essentiel de celle-ci, que, ce que nous appelons conscience, *loin d’être la conscience elle-même*, n’est donc qu’une condition de notre monde intellectuel et moral (peut-être une condition maladive) : — il y a-t-il, à cette pensée dont la profondeur, aujourd’hui encore, n’est pas épuisée complètement, quelque chose qui soit allemand ?

Existe-t-il une raison pour supposer qu'un Latin ne serait pas arrivé facilement à ce renversement de l'évidence ? Souvenons-nous, en second lieu, de l'énorme point d'interrogation que Kant plaça près de l'idée de « causalité », — non pas que, comme Hume, il ait en général douté du droit de celle-ci : il commença, au contraire, par délimiter, avec précaution, le domaine au milieu duquel cette idée a généralement un sens (aujourd'hui encore on n'en a pas fini de cette délimitation). Prenons en troisième lieu l'étonnante trouvaille de Hegel, qui passa délibérément à travers toutes les habitudes logiques, bonnes et mauvaises, lorsqu'il osa enseigner que les idées spécifiques se développent *l'une par l'autre :* un principe par quoi, en Europe, les esprits furent préparés au dernier grand mouvement philosophique au darwinisme — car sans Hegel point de Darwin. Il y a-t-il quelque chose d'allemand dans cette innovation hégélienne qui fut la première à introduire dans la science l'idée d'« évolution » ? — Certainement, sans aucun doute : dans ces trois cas nous sentons que quelque chose de nous-mêmes est « découvert » et deviné, nous en sommes reconnaissants et surpris tout à la fois. Chacun de ces trois principes est, pour l'âme allemande, une grave contribution à la connaissance de soi, une expérience et une définition personnelles. « Notre monde intérieur est beaucoup plus riche, plus étendu, plus caché » — c'est ainsi que nous sentons avec Leibniz ; en tant qu'Allemands, nous doutons avec Kant de la valeur définitive des expériences scientifiques, et, en général, de tout ce qui ne *peut* être connu *causaliter :* le connaissable nous paraît être de valeur *moindre*, en tant que connaissable. Nous autres Allemands, nous serions hégéliens, même si Hegel n'avait jamais existé, dans la mesure où (en opposition avec tous les Latins) nous accordons instinctivement un sens plus profond, une valeur plus riche, au devenir, à l'évolution qu'à ce qui « est » — nous croyons à peine à la qualité du concept « être » — ; de même, dans la mesure où nous ne sommes pas disposés à accorder à notre logique humaine qu'elle est la logique en soi, la seule espèce de logique possible (— nous aimerions, au contraire, nous convaincre qu'elle n'est qu'un cas

particulier, peut-être un des plus singuliers et des plus bêtes —). Il y aurait encore une quatrième question : celle de savoir s'il était nécessaire que *Schopenhauer* avec son pessimisme, c'est-à-dire avec le problème de la valeur de la vie, fût justement un Allemand. Je ne le crois pas. L'événement qui devait accompagner ce problème avec certitude, en sorte qu'un astronome de l'âme aurait pu en calculer le jour et l'heure, l'événement que fut la décadence de la foi en le Dieu chrétien et la victoire de l'athéisme scientifique, est un événement universellement européen, auquel toutes les races doivent avoir leur part de mérite et d'honneurs. Par contre il faudrait imputer justement aux Allemands, à ces Allemands qui furent contemporains de Schopenhauer — d'avoir *retardé* le plus longtemps et le plus dangereusement cette victoire de l'athéisme ; Hegel surtout fut un empêcheur *par excellence*[35], grâce à la tentative grandiose qu'il fit pour nous convaincre encore, tout à fait en fin de compte, de la divinité de l'existence, à l'aide de notre sixième sens, le « sens historique ». Schopenhauer fut, en tant que philosophe le *premier* athée convaincu et inflexible que nous ayons eu, nous autres Allemands : c'est là le fond de son inimitié contre Hegel. Il considérait la non-divinité de l'existence comme quelque chose de donné, de palpable, d'indiscutable ; il perdait chaque fois son sang-froid de philosophe et se mettait dans tous ses états lorsqu'il voyait quelqu'un hésiter ici et faire des périphrases. C'est sur ce point que repose toute sa droiture : car l'athéisme absolu et loyal est la *condition première* à la position de son problème, il est pour lui une victoire, définitive et difficilement remportée, de la conscience européenne, l'acte le plus fécond d'une éducation de deux mille ans dans le sens de la vérité, qui finalement s'interdit le *mensonge* de la foi en Dieu… On voit ce qui a en somme triomphé du Dieu chrétien : c'est la morale chrétienne elle-même, la notion de sincérité appliquée avec une rigueur toujours croissante, c'est la conscience, chrétienne aiguisée dans les confessionnaux et qui s'est transformée jusqu'à devenir la conscience scientifique, la propreté intellectuelle à tout prix. Considérer la nature comme

si elle était une preuve de la bonté et de la providence divines ; interpréter l'histoire à l'honneur d'une raison divine, comme preuve constante d'un ordre moral de l'univers et de finalisme moral ; interpréter notre propre destinée, ainsi que le firent si longtemps les hommes pieux, en y voyant partout la main de Dieu, qui dispense et dispose toute chose en vue du salut de notre âme : voilà des façons de penser qui sont aujourd'hui *passées*, qui ont *contre elles* la voix de notre conscience, qui, au jugement de toute conscience délicate, passent pour inconvenantes, déshonnêtes, pour mensonge, féminisme, lâcheté, — et cette sévérité, plus que toute autre chose, fait de nous de *bons Européens*, des héritiers de la plus longue et de la plus courageuse victoire sur soi-même qu'ait remportée l'Europe. Lorsque nous rejetons ainsi l'interprétation chrétienne, condamnant le « sens » qu'elle donne comme un faux monnayage, nous sommes saisis immédiatement et avec une insistance terrible, par la question schopenhauérienne : *L'existence n'a-t-elle donc en général point de sens ?* — une question qui aura besoin de quelques siècles pour être comprise entièrement et dans toutes ses profondeurs. Ce que Schopenhauer a répondu lui-même à cette question fut — que l'on me pardonne — quelque chose de prématuré, de juvénile, un accommodement, un arrêt et un embarras dans ces perspectives de la morale chrétienne ascétique, auxquelles, avec la foi en *Dieu*, l'on avait précisément *donné congé à la foi*… Mais il a *posé* la question — en bon Européen, comme je l'ai indiqué, non pas en Allemand. — Ou bien les Allemands auraient-ils peut-être démontré, du moins par la façon dont ils se sont emparés de la question schopenhauérienne, leur lien intime, leur parenté avec son problème, leur préparation et le *besoin* qu'ils en avaient. Le fait qu'après Schopenhauer, même en Allemagne — d'ailleurs suffisamment tard ! — l'on a pensé et écrit sur le problème posé par lui, ne suffit certainement pas pour décider en faveur de ce lien intime ; on pourrait même faire valoir, par contre, la *maladresse* particulière de ce pessimisme post-schopenhauérien, — il est clair que les Allemands ne se comportaient pas comme s'ils étaient dans

leur élément. Par là je ne veux nullement faire allusion à Édouard de Hartmann. Bien au contraire, je le soupçonne encore, tout comme autrefois, d'être *trop habile* pour nous, je veux dire qu'en vrai fourbe, il s'est non seulement moqué du pessimisme allemand, — mais qu'il pourrait même finir par « léguer » aux Allemands, par testament, la façon dont, à l'époque des grandes entreprises, on pouvait le mieux se payer leur tête. Mais je demande : doit-on peut-être considérer comme une gloire allemande ce vieux grognon de Bahnsen[36] qui, à l'égal d'une toupie bourdonnante, a tourné, sa vie durant, avec volupté autour de sa misère réaliste et dialectique, autour de sa « malchance personnelle », — *cela* serait-il peut-être allemand ? (Je recommande en passant ses écrits pour l'usage que j'en ai fait moi-même, comme nourriture anti-pessimiste, surtout à cause de ses *elegantœ psychologicœ*, avec quoi, il me semble, on pourrait s'attaquer même au corps et à l'esprit les plus bouchés). Ou bien pourrait-on compter parmi les vrais Allemands un dilettante et une vieille fille comme Mainländer[37], ce doucereux apôtre de la virginité ? En fin de compte c'était probablement un juif (tous les juifs se font doucereux lorsqu'ils moralisent). Ni Bahnsen, ni Mainländer, ni même Édouard de Hartmann ne donnent une indication précise sur la question de savoir si le pessimisme de Schopenhauer, le regard épouvanté qu'il jette dans un monde privé de Dieu, un monde devenu stupide, aveugle, insensé et problématique, son épouvante *loyale*… n'ont pas été seulement un cas exceptionnel parmi les Allemands mais un événement *allemand :* tandis que tout ce qui pour le reste se trouve au premier plan, notre vaillante politique, notre joyeux patriotisme qui considère résolument toute chose sous l'angle d'un principe peu philosophique (« L'Allemagne, l'Allemagne par-dessus tout »), donc *sub specie speciei*, c'est-à-dire de l'espèce allemande, démontre très exactement le contraire. Non ! Les Allemands d'aujourd'hui ne sont *pas* des pessimistes ! Et Schopenhauer était pessimiste, encore une fois, en tant que bon Européen et *non* pas en tant qu'Allemand. —

358. Le soulèvement des paysans dans le domaine de l’esprit.

Nous autres Européens, nous nous trouvons en face d’un énorme monde de décombres, où certaines choses s’élèvent encore très haut, d’autres sont d’aspect caduc et inquiétant, mais la plus grande partie jonche déjà le sol ; cela est assez pittoresque — car où y eut-il jamais de plus belles ruines ? — et c’est couvert de mauvaises herbes grandes et petites. Cette ville en décadence est l’Église : nous voyons la société religieuse du christianisme ébranlée jusqu’à ses fondements les plus profonds, la foi en Dieu est renversée, la foi en l’idéal chrétien ascétique lutte encore de son dernier combat. Un ouvrage bâti longtemps et solidement, tel que le christianisme — ce fut le dernier édifice romain ! — ne pouvait certes pas être détruit en une seule fois ; toute espèce de tremblement de terre a dû collaborer par ses secousses, toute espèce d’esprit qui saborde, creuse, ronge, humecte a dû aider à la destruction. Mais ce qu’il y a de plus singulier c’est que ceux qui s’efforcèrent le plus à tenir, à maintenir le christianisme sont ceux qui devinrent ses meilleurs destructeurs, — les Allemands. Il semble que les Allemands ne comprennent pas la nature d’une Église. Ne sont-ils pas assez intellectuels, pas assez méfiants pour cela ? L’édifice de l’Église repose en tous les cas sur une liberté et une libéralité de l’esprit *toutes méridionales* et aussi sur une défiance méridionale de la nature, de l’homme et de l’esprit, — elle repose sur une tout autre connaissance des hommes, une tout autre expérience des hommes que n’en a eues le Nord. La réforme de Luther était, dans toute son étendue, l’indignation de la simplicité contre la « multiplicité », pour parler avec prudence, un malentendu

grossier et honnête auquel on peut beaucoup pardonner. — On ne comprenait pas l'expression d'une Église *victorieuse* et l'on ne voyait que de la corruption. On se méprit sur le scepticisme distingué, ce *luxe* de scepticisme et de tolérance que se permet toute puissance victorieuse et sûre d'elle-même. On néglige aujourd'hui de s'apercevoir combien Luther avait la vue courte, combien il était mal doué, superficiel et imprudent, pour toutes les questions cardinales de la puissance, avant tout parce qu'il était homme du peuple, à qui tout l'héritage d'une caste régnante, tout instinct de puissance faisait défaut : en sorte que son œuvre, sa volonté de reconstitution de cette œuvre romaine, sans qu'il le voulût, sans qu'il le sût, ne fut que le commencement d'une œuvre de destruction. Il ébranla, il détruisit, avec une loyale colère, là où la vieille araignée avait tissé sa toile le plus longtemps et avec le plus de soin. Il livra les livres sacrés à tout le monde, de telle sorte qu'ils finirent par tomber entre les mains des philologues, c'est-à-dire des destructeurs de toute croyance qui repose sur des livres. Il détruisit l'idée d'« Église » en rejetant la foi en l'inspiration des conciles : car ce n'est qu'à condition que l'esprit inspirateur qui a fondé l'Église vive encore en elle, construise encore en elle, continuant à bâtir sa maison, que l'idée d'« Église » garde sa force. Il rendit au prêtre le rapport sexuel avec la femme, mais la vénération dont est capable le peuple, et avant tout la femme du peuple, repose aux trois quarts sur la croyance qu'un homme qui est exceptionnel sur ce point sera aussi une exception sur d'autres points, — c'est justement là que la croyance populaire en quelque chose de surhumain dans l'homme, au miracle, au Dieu sauveur dans l'homme, a son mandataire le plus subtil et le plus insidieux. Luther, après avoir donné la femme au prêtre, a dû *prendre* à celui-ci la confession auriculaire, c'était psychologiquement logique : mais par là le prêtre chrétien lui-même était en somme supprimé, le prêtre dont ce fut toujours la plus profonde utilité d'être une oreille sacrée, une eau silencieuse, une tombe pour les secrets. « Chacun son propre prêtre » — derrière de pareilles formules et leur astuce paysanne, se cachait, chez

Luther, la haine profonde pour « l'homme supérieur » et la domination de l'« homme supérieur », tel que l'a conçu l'Église : — il brisa un idéal qu'il ne sut pas atteindre, tandis qu'il paraissait combattre et détester la dégénérescence de cet idéal. En réalité il repoussa, lui, le moine impossible, la *domination* des *homines religiosi ;* il fit donc, dans l'ordre ecclésiastique, la même chose qu'il combattit avec tant d'intolérance dans l'ordre social, — un « soulèvement de paysans ». — Quant à tout ce qui plus tard sortit de sa Réforme, le bon et le mauvais, que l'on peut à peu près déterminer aujourd'hui, — qui donc serait assez naïf pour louer ou pour blâmer simplement Luther à cause de ces conséquences ? Il était innocent de tout, il ne savait pas ce qu'il faisait. L'aplatissement de l'esprit européen, surtout dans le Nord, son *adoucissement* si l'on préfère l'entendre désigner par une expression morale, fit avec la Réforme de Luther un vigoureux pas en avant, il n'y a à cela aucun doute ; et de même grandit, par la Réforme, la mobilité et l'inquiétude de l'esprit, sa soif d'indépendance, sa croyance en un droit à la liberté, son « naturel ». Si l'on veut enfin reconnaître à la Réforme le mérite d'avoir préparé et favorisé ce que nous vénérons aujourd'hui sous le nom de « science moderne », il faut ajouter, il est vrai, qu'elle a contribué à la dégénérescence du savant moderne, à son manque de vénération, de pudeur, de profondeur, à toute cette candeur naïve, cette lourde probité dans les choses de la connaissance, en un mot à ce *plébéisme de l'esprit* qui est particulier aux deux derniers siècles et dont le pessimisme ne nous a jusqu'à présent encore nullement délivré, — l'« idée moderne », elle aussi, fait encore partie de ce soulèvement des paysans dans le nord contre l'esprit du midi, plus froid, plus ambigu, plus défiant, qui s'est élevé dans l'Église chrétienne son plus sublime monument. N'oublions pas, pour finir, ce que c'est qu'une Église, en opposition avec toute espèce d'« État » : une Église est avant tout un édifice de domination qui assure aux hommes les plus *intellectuels* le rang supérieur et qui *croit* à la puissance de l'intellectualité jusqu'à s'interdire tous les moyens violents réputés grossiers,

— par cela seul l’Église est de toute façon une institution *plus noble* que l’État. —

359. La vengeance sur l’esprit et autres arrière-plans de la morale.

La morale, — où croyez-vous qu’elle puisse bien avoir ses avocats les plus dangereux et les plus rancuniers ? Voilà un homme manqué qui ne possède pas assez d’esprit pour pouvoir s’en réjouir et juste assez de culture pour le savoir. Ennuyé, dégoûté, il n’a que du mépris pour lui-même ; possédant un petit héritage, il est malheureusement privé de la dernière consolation, la « bénédiction du travail », l’oubli de soi dans la « tâche journalière » ; un tel homme qui au fond a honte de son existence — peut-être héberge-t-il de plus quelques petits vices — et qui, d’autre part, ne peut pas s’empêcher de se corrompre toujours davantage, de devenir toujours plus vaniteux et irritable, par des livres auxquels il n’a pas droit, ou une société plus intellectuelle qu’il ne peut la digérer : un tel homme, empoisonné de part en part — car chez un pareil raté l’esprit devient poison, la culture devient poison, la propriété devient poison, la solitude devient poison — finit par tomber dans un état habituel de vengeance, de volonté de vengeance… Que croyez-vous qu’il puisse avoir besoin, absolument besoin, pour se donner, à part soi, l’apparence de la supériorité sur des hommes plus intellectuels, pour se créer la joie de la *vengeance accomplie*, au moins pour son imagination ? Toujours la *moralité*, on peut en mettre la main au feu, toujours les grands mots de morale, toujours la grosse-caisse de la justice, de la sagesse, de la sainteté, de la vertu, toujours le stoïcisme de l’attitude (— comme le stoïcisme cache bien ce que quelqu’un n’a *pas !*…) toujours le manteau du silence avisé, de l’affabilité, de la douceur et quels que soient les noms que l’on donne au manteau de l’idéal sous lequel se cachent les

incurables contempteurs de soi, qui sont aussi les incurables vaniteux. Il ne faudrait pas que l'on me comprît mal : il arrive parfois que, de ces *ennemis nés de l'esprit*, se développent ces rares exemplaires d'humanité que le peuple vénère sous le nom de saint et de sage ; c'est de tels hommes que sortent ces monstres de morale qui font du bruit, qui font de l'histoire, — saint Augustin en fait partie. La crainte de l'esprit, la vengeance sur l'esprit — hélas ! combien souvent ces vices qui ont une véritable puissance dynamique n'ont-ils pas donné naissance à la vertu ! Oui, à la vertu ! — Et, entre nous, la prétention des philosophes à la *sagesse*, cette prétention — la plus folle et la plus immodeste —, qui a été soulevée çà et là sur la terre, ne fut-elle pas toujours jusqu'à présent, aux Indes comme en Grèce, *avant tout une cachette ?*Parfois peut-être au point de vue de l'éducation, ce point de vue qui sanctifie tant de mensonges, pour avoir de tendres égards avec des êtres qui se développent et qui croissent, avec des disciples, qu'il faut souvent, par la foi en la personne (par une erreur), défendre contre eux-mêmes… Mais dans les cas les plus fréquents une cachette du philosophe derrière laquelle il se réfugie à cause de sa fatigue, son âge, son attiédissement, son endurcissement, parce qu'il a le sentiment de sa fin prochaine, la sagacité de cet instinct que les animaux ont avant la mort, — ils se mettent à l'écart, deviennent silencieux, choisissent la solitude, se réfugient dans des cavernes, deviennent *sages*… Comment ? La sagesse serait une cachette du philosophe devant — l'esprit ? —

360. Deux espèces de causes que l’on confond.

Ceci me paraît être un de mes pas en avant, un de mes progrès les plus importants : j’ai appris à distinguer la cause de l’action en général de la cause d’une action particulière, action dans tel ou tel sens, dans tel ou tel but. Sa première espèce de cause est une quantité de force accumulée qui attend d’être usée n’importe comment, à n’importe quoi ; la seconde espèce est par contre quelque chose que l’on mesure à l’étalon de cette première force, quelque chose de tout à fait insignifiant, généralement un petit hasard, conformément à quoi cette quantité se « dégage » maintenant d’une façon unique et déterminée : c’est le rapport de l’allumette au baril de poudre. Je compte parmi ces petits hasards et ces allumettes tout ce que l’on nomme « causes » et davantage encore tout ce que l’on nomme « vocations » : elles sont relativement quelconques, arbitraires, presque indifférentes, comparées à cette énorme quantité de force qui tend, comme je l’ai indiqué, à être utilisée d’une façon quelconque. On considère généralement la chose d’une autre façon : on est habitué à voir la force *active* dans le but (la fin, la vocation, etc.), conformément à une erreur ancienne, — mais le but n’est que la *force dirigeante*, on a confondu le pilote avec la vapeur. Et ce n’est quelquefois pas même la force dirigeante, le pilote… Le « but » et l’« intention » ne sont-ils pas très souvent des prétextes enjoliveurs, un aveuglement volontaire de la vanité qui ne veut pas admettre que le vaisseau *suit* le courant où il est entré par hasard ? qu’il *veut* suivre telle direction parce *qu'il faut* qu’il la suive ? qu’il a bien une direction, mais, en aucune façon, un pilote ? — Il est encore besoin d’une critique de l’idée de

« but ».

361. Le problème du comédien.

Le problème du comédien m’a le plus longtemps inquiété : j’étais dans l’incertitude (et je le suis parfois encore maintenant), au sujet de la voie qu’il faudrait suivre pour atteindre la conception dangereuse de l'« artiste » — une conception traitée jusqu’à présent avec une impardonnable naïveté — et je me demandais si ce problème du comédien ne me conduirait pas à mon but. La fausseté en bonne conscience ; la joie de dissimuler, faisant irruption comme une force, repoussant ce que l’on appelle le « caractère », submergeant et effaçant parfois le désir intime de revêtir un rôle, un masque, une « apparence » ; un excédent de facultés d’assimilation de toutes espèces qui ne savent plus se satisfaire au service de l’utilité la plus proche et la plus étroite : tout cela n’appartient peut-être pas en propre *uniquement* au comédien… De tels instincts se seront peut-être développés le plus facilement dans des familles du bas peuple qui, sous l’empire du hasard, dans une dépendance étroite, traversèrent péniblement leur existence, furent forcées de s’accommoder de l’incommode, de se plier aux circonstances toujours nouvelles, de se montrer et de se présenter autrement qu’elles n’étaient et qui finissaient, peu à peu, par savoir suspendre leur manteau d’après *tous* les vents, devenant ainsi presque identiques à ce manteau, étant passées maîtres dans l’art, assimilé et invétéré dès lors, d’un éternel jeu de cache-cache que l’on appelle *mimicry* chez les animaux : jusqu’à ce que, pour finir, ce pouvoir, accumulé de génération en génération, devienne despotique, déraisonnable, indomptable, apprenne, en tant qu’instinct, à commander d’autres instincts, et engendre le comédien, l’« artiste » (d’abord le bouffon, le hâbleur,

l’arlequin, le fou, le clown, et aussi le domestique classique, le Gil Blas : car de pareils types sont les précurseurs de l’artiste, et souvent même du « génie »). Dans des conditions sociales plus élevées sous une pression analogue, se développe également une espèce d’hommes analogue : mais alors les instincts de comédien sont le plus souvent contenus par un autre instinct, par exemple chez les « diplomates », — je serais d’ailleurs disposé à croire qu’un bon diplomate pourrait toujours encore devenir un bon acteur, en admettant, bien entendu, que sa dignité le lui permît. Mais pour ce qui en est des *juifs*, ce peuple de l’assimilation par excellence, on serait disposé à voir en eux, conformément à cet ordre d’idées, en quelque sorte *a priori*, une institution historique pour dresser des comédiens, une véritable pépinière de comédiens ; et, en effet, cette question est maintenant bien à l’ordre du jour : quel bon acteur n’est *pas* juif aujourd’hui ? Le juif en tant que littérateur né, en tant que dominateur effectif de la presse européenne, exerce, lui aussi, sa puissance, grâce à ses capacités de comédien ; car le littérateur est essentiellement comédien — il joue « l’homme renseigné », le « spécialiste ». — Enfin les *femmes* : que l’on réfléchisse à toute l’histoire des femmes, — n’est-il pas *nécessaire* qu’elles soient avant tout et en premier lieu des comédiennes ? Que l’on entende parler des médecins qui ont hypnotisé des personnes du sexe féminin ; et enfin qu’on se mette à les aimer, — qu’on se laisse « hypnotiser » par elles ! Qu’est-ce qui en résulte toujours ? Que ce sont elles qui « se donnent », même quand elles — se donnent pour… La femme est tellement artiste…

362. Notre foi en une virilisation de l’Europe.

C’est à Napoléon (et nullement à la Révolution française qui cherchait la « fraternité » entre les peuples et les universelles effusions fleuries) que nous devons de pouvoir pressentir maintenant une suite de quelques siècles guerriers, qui n’aura pas son égale dans l’histoire, en un mot, d’être entrés dans *l’âge classique de la guerre*, de la guerre scientifique et en même temps populaire, de la guerre faite en grand (de par les moyens, les talents et la discipline qui y seront employés). Tous les siècles à venir jetteront sur cet âge de perfection un regard plein d’envie et de respect : — car le mouvement national dont sortira cette gloire guerrière n’est que le contrecoup de l’effort de Napoléon et n’existerait pas sans Napoléon. C’est donc à lui que reviendra un jour l’honneur d’avoir refait un monde dans lequel *l’homme*, le guerrier en Europe, l’emportera, une fois de plus, sur le commerçant et le « philistin » ; peut-être même sur la « femme » cajolée par le christianisme et l’esprit enthousiaste du dix-huitième siècle, plus encore par les « idées modernes ». Napoléon, qui voyait dans les idées modernes et, en général, dans la civilisation, quelque chose comme un ennemi personnel, a prouvé, par cette hostilité, qu’il était un des principaux continuateurs de la Renaissance : il a remis en lumière toute une face du monde antique, peut-être la plus définitive, la face de granit. Et qui sait si, grâce à elle, l’héroïsme antique ne finira pas quelque jour par triompher du mouvement national, s’il ne se fera pas nécessairement l’héritier et le continuateur de Napoléon : — de Napoléon qui voulait, comme on sait, l’Europe Unie pour qu’elle fût *la maîtresse du monde.*

363. Comment chacun des deux sexes a ses préjugés sur l’amour.

Malgré toutes les concessions que je suis prêt à faire aux préjugés monogames, je n’admettrai jamais que l’on puisse parler chez l’homme et chez la femme de droits *égaux* en amour : ces droits n’existent pas. C’est que, par amour, l’homme et la femme entendent chacun quelque chose de différent, — et c’est une des conditions de l’amour chez les deux sexes que l’un ne suppose *pas* chez l’autre le même sentiment. Ce que la femme entend par amour est assez clair : complet abandon de corps et d’âme (non seulement dévouement), sans égards ni restrictions. Elle songe, au contraire, avec honte et frayeur, à un abandon où se mêleraient des clauses et des restrictions. Dans cette absence de conditions son amour est une véritable *foi*, et la femme n’a point d’autre foi. — L’homme, lorsqu’il aime une femme, exige d’elle cet amour-là, il est donc, quant à lui-même, tout ce qu’il y a de plus éloigné des hypothèses de l’amour féminin ; mais en admettant qu’il y ait aussi des hommes auxquels le besoin d’un abandon complet ne serait pas étranger, eh bien, ces hommes ne seraient pas — des hommes. Un homme qui aime comme une femme devient esclave ; une femme, au contraire, qui aime comme une femme devient une femme plus accomplie… La passion de la femme, dans son absolu renoncement à ses droits propres, suppose précisément qu’il n’existe *point*, de l’autre côté, un sentiment semblable, un pareil besoin de renonciation : car, si tous deux renonçaient à eux-mêmes par amour, il en résulterait — je ne sais quoi, peut-être l’horreur du vide ? — La femme veut être prise, acceptée comme propriété, elle veut se fondre dans l’idée de « propriété », de

« possession » ; aussi désire-t-elle quelqu'un qui *prend*, qui ne se donne et ne s'abandonne pas lui-même, qui, au contraire, veut et doit enrichir son « moi » — par une adjonction de force, de bonheur, de foi, par quoi la femme se donne elle-même. La femme se donne, l'homme prend, — je pense que l'on ne passera par-dessus ce contraste naturel ni par des contrats sociaux, ni même avec la meilleure volonté de justice : quoiqu'il paraisse désirable de ne pas toujours avoir devant les yeux ce qu'il y a de dur, de terrible, d'énigmatique et d'immoral dans cet antagonisme. Car l'amour, l'amour complet et grand, figuré dans toute sa plénitude, c'est de la nature et, en tant que nature, quelque chose « d'immoral » en toute éternité. — La *fidélité* est dès lors comprise dans l'amour de la femme, par définition, elle en est une conséquence ; chez l'homme, l'amour *peut* parfois entraîner la fidélité, soit sous forme de reconnaissance ou comme idiosyncrasie du goût, ce qu'on a appelé « affinité élective », mais elle ne fait pas partie de la *nature* de son amour, — et cela si peu que l'on peut presque parler d'une antinomie naturelle entre l'amour et la fidélité chez l'homme : lequel amour est un désir de possession et *nullement* un renoncement et un abandon ; cependant le désir de possession finit chaque fois dans la *possession*… De fait, c'est le désir subtil et jaloux de l'homme, qui s'avoue rarement et de façon tardive cette « possession », qui fait durer encore son amour ; dans ce cas, il est même possible que l'amour grandisse après l'abandon de soi — l'homme se refuse à avouer que la femme n'a plus rien à lui « abandonner ». —

364. L’ermite parle.

L’art de fréquenter les hommes repose essentiellement sur l’habitude (qui suppose un long exercice) d’accepter, d’absorber un repas dans la préparation duquel on n’a pas confiance. En admettant que l’on vienne à table avec une faim d’ogre, tout ira facilement (« la plus mauvaise société te permet de *sentir* — » comme dit Méphistophélès) ; mais on ne l’a pas, cette faim d’ogre, lorsqu’on en a besoin ! Hélas ! combien les prochains sont difficiles à digérer. Premier principe : prendre son courage à deux mains, comme quand il vous arrive un malheur, y aller hardiment, être plein d’admiration pour soi-même, serrer sa répugnance entre les dents, avaler son dégoût. Deuxième principe : rendre son prochain « meilleur », par exemple par une louange, pour qu’il se mette à suer de bonheur sur lui-même ; ou bien prendre par un bout ses qualités bonnes et « intéressantes » et tirer dessus, jusqu’à ce que l’on ait fait sortir toute la vertu, et que l’on puisse draper le prochain sous les plis de la vertu. Troisième principe : l’autohypnotisation. Fixer l’objet de vos relations comme un bouton de verre jusqu’à ce que, cessant d’éprouver du plaisir ou du déplaisir, l’on se mette à dormir imperceptiblement, que l’on se raidisse, que l’on finisse par avoir du maintien : un moyen domestique emprunté au mariage et à l’amitié, abondamment expérimenté et vanté comme indispensable, mais non encore formulé scientifiquement. Le populaire l’appelle — patience.

365. L’ermite parle encore une fois.

Nous aussi, nous avons des rapports avec les « hommes », nous aussi nous revêtons humblement le vêtement que l’on sait être le nôtre, que l’on croit nous appartenir, sous lequel on nous vénère et on nous cherche, et nous nous rendons en société, c’est-à-dire parmi des gens déguisés qui ne veulent pas qu’on les dise déguisés ; nous aussi, nous agissons comme tous les masques avisés et nous éconduisons d’une façon polie toute curiosité qui ne concerne pas notre « travestissement ». Mais il y a encore d’autres manières et d’autres trucs pour « hanter » les hommes : par exemple comme fantôme, — ce qui est très recommandable lorsque l’on veut s’en débarrasser rapidement et leur inspirer la terreur. Il n’y a qu’à essayer : on étend la main vers nous et l’on n’arrive pas à nous saisir. Cela effraye. Ou bien : nous entrons par une porte fermée. Ou bien : quand toutes les lumières sont éteintes. Ou bien encore : lorsque nous sommes déjà morts. Ce dernier procédé est l’artifice des hommes *posthumes* par excellence. (« Pensez-vous donc, s’écria un jour un de ceux-là avec impatience, que nous aurions envie de supporter cet éloignement, cette froideur, ce silence de mort qui règnent autour de nous, toute cette solitude souterraine, cachée, muette, inexplorée qui chez nous s’appelle vie et qui pourrait tout aussi bien s’appeler mort, si nous ne savions pas ce qui *adviendra* de nous, — et, qu’après la mort seulement nous réaliserons *notre* vie, nous nous mettrons à être vivants, très vivants ! nous autres hommes posthumes ! » —)

366. En regard d’un livre savant.

Nous ne faisons pas partie de ceux qui n’ont de pensées que parmi les livres, sous l’impulsion des livres, — nous avons l’habitude de penser en plein air, en marchant, en sautant, en grimpant, en dansant, le plus volontiers sur les montagnes solitaires ou tout près de la mer, là-bas où les chemins même deviennent problématiques. Notre première question pour juger de la valeur d’un livre, d’un homme, d’un morceau de musique, c’est de savoir s’il y a là de la marche et, mieux encore, de la danse… Nous lisons rarement, nous n’en lisons pas plus mal, — oh ! combien nous devinons vite comment un auteur est arrivé à ses idées, si c’est assis devant son encrier, le ventre enfoncé, penché sur le papier : oh ! combien vite alors nous en avons fini de son livre ! Les intestins comprimés se devinent, on pourrait en mettre la main au feu, tout comme se devinent l’atmosphère renfermée de la chambre, le plafond de la chambre, l’étroitesse de la chambre. — Ce furent-là mes pensées en fermant tout à l’heure un brave livre savant, j’étais reconnaissant, très reconnaissant, mais soulagé aussi… Dans le livre d’un savant il y a presque toujours quelque chose d’oppressé qui oppresse : le « spécialiste » s’affirme toujours en quelque endroit, son zèle, son sérieux, sa colère, sa présomption au sujet du recoin où il est assis à tisser sa toile, sa bosse, tout spécialiste a sa bosse. — Un livre savant reflète toujours aussi une âme qui se voûte : tout métier force son homme à se voûter. Que l’on revoie les amis avec qui on a été jeune après qu’ils ont pris possession de leur science : hélas ! c’est toujours le contraire qui a eu lieu, hélas ! c’est d’eux que, dès lors et pour toujours, la science a pris possession. Incrustés dans leur coin jusqu’à être méconnaissables, sans liberté,

privés de leur équilibre, amaigris et anguleux partout, sauf à un seul endroit où ils sont excellemment ronds, — l'on est ému et l'on se tait lorsqu'on les retrouve. Tout métier, en admettant même qu'il soit une mine d'or, a au-dessus de lui un ciel de plomb qui oppresse l'âme, qui presse sur elle jusqu'à ce qu'elle soit bizarrement écrasée et voûtée. Il n'y a rien à changer à cela. Que l'on ne se figure surtout pas qu'il est possible d'éviter la déformation par quelque artifice de l'éducation. Toute espèce de maîtrise se paye cher sur la terre, où tout se paye peut-être trop cher. On est l'homme de sa branche au prix du sacrifice que l'on fait à sa branche. Mais vous voulez qu'il en soit autrement — vous voulez payer « moins cher », vous voulez que ce soit plus facile — n'est-ce pas, Messieurs mes contemporains ? Eh bien ! allez-y ! Mais alors de suite vous aurez autre chose, au lieu du métier et du maître vous aurez le littérateur, le littérateur habile et souple qui manque en effet de bosse — si l'on ne compte pas celle qu'il fait devant vous, comme garçon de magasin de l'esprit et comme « représentant » de la culture —, le littérateur qui au fond n'*est* rien, mais qui « représente » presque tout, qui joue et « remplace » le connaisseur, qui, en toute humilité, se charge aussi de se *faire* payer, vénérer et célébrer à sa place. — Non, mes amis savants ! Je vous bénis, même à cause de votre bosse. Et aussi parce que vous méprisez, comme moi, les littérateurs et les parasites de la culture ! Et de ce que vous ne savez pas faire marcher de votre esprit ! Et de ce que vous n'avez que des opinions qui ne peuvent s'exprimer en valeur d'argent ! Et de ce que vous ne représentez pas ce que vous n'*êtes* pas ! Parce que vous n'avez pas d'autre volonté que de devenir maîtres dans votre métier, en respect de toute espèce de maîtrise et d'excellence, et en aversion radicale de tout ce qui n'est qu'apparence, demi-vérité, clinquant, virtuosité, façons de démagogues et de comédiens *in litteris et artibus* — de tout ce qui ne peut pas se présenter devant vous avec une probité absolue dans sa préparation et ses moyens ! (Le génie lui-même n'aide pas à passer sur de pareilles lacunes, bien qu'il s'entende à les faire oublier avec une habile tromperie : on

comprendra cela lorsque l’on aura regardé de près nos peintres et nos musiciens les plus doués — ils savent tous, presque sans exception, par l’habile invention de manières et d’accessoires et même de principes, se donner, artificiellement et après coup, l’*apparence* de cette probité, de cette solidité d’école et de culture, sans réussir, il est vrai, à se tromper eux-mêmes, sans imposer définitivement silence à leur propre mauvaise conscience. Car, vous le savez bien ? tous les grands artistes modernes souffrent de leur mauvaise conscience…)

367. Quelle est la première distinction à faire pour les œuvres d’art.

Tout ce qui est pensé, versifié, peint, composé, même construit et formé, appartient ou bien à l’art monologué, ou bien à l’art devant témoins. Il faut encore compter parmi ce dernier l’art qui n’est qu’en apparence un art monologué et qui renferme la foi en Dieu, tout le lyrisme de la prière : car pour un homme pieux il n’y a pas encore de solitude, — c’est nous qui avons été les premiers à inventer la solitude, nous autres impies. Je ne connais pas de différence plus profonde dans toute l’optique d’un artiste : savoir si c’est avec l’œil du témoin qu’il observe la genèse de son œuvre d’art (qu’il s’observe « lui-même »), ou s’il a « oublié le monde », ce qui est l’essentiel dans tout art monologué, — il repose *sur l’oubli*, il est la musique de l’oubli.

368. Le cynique parle.

Mes objections contre la musique de Wagner sont des objections physiologiques : à quoi bon les déguiser encore sous des formules esthétiques ? Je me fonde sur le « fait » que je respire difficilement quand cette musique commence à agir sur moi ; qu'aussitôt mon *pied* se fâche et se révolte contre elle — mon pied a besoin de cadence, de danse et de marche, mon pied demande à la musique, avant tout, les ravissements que procurent une bonne démarche, un pas, un saut, une pirouette. — Mais n'y a-t-il pas aussi mon estomac qui proteste ? mon cœur ? la circulation de mon sang ? Mes entrailles ne s'attristent-elles point ? Est-ce que je ne m'enroue pas insensiblement ? — Et je me pose donc la question : mon corps tout entier, que *demande-t-il* en fin de compte à la musique ? Je crois qu'il demande un *allègement :* comme si toutes les fonctions animales devaient être accélérées par des rythmes légers, hardis, effrénés et orgueilleux ; comme si la vie d'airain et de plomb devait perdre sa lourdeur, sous l'action de mélodies dorées, délicates et douces comme de l'huile. Ma mélancolie veut se reposer dans les cachettes et dans les abîmes de la *perfection :* c'est pour cela que j'ai besoin de musique. Que m'importe le théâtre ? Que m'importent les crampes de ses extases morales dont le « peuple » se satisfait ! Que m'importent toutes les simagrées des comédiens !… On le devine, j'ai un naturel essentiellement anti-théâtral, — mais Wagner, tout au contraire, était essentiellement homme de théâtre et comédien, le mélomane le plus enthousiaste qu'il y ait peut-être jamais eu, même en tant que musicien !… Et, soit dit en passant, si la théorie de Wagner a été « le drame est le but, la musique n'est toujours que le moyen », — sa *pratique* a

été au contraire, du commencement à la fin, « l'attitude est le but, le drame et même la musique ne sont toujours que les moyens ». La musique sert à accentuer, à renforcer, à *intérioriser* le geste dramatique et l'extériorité du comédien, et le drame wagnérien n'est qu'un prétexte à de nombreuses attitudes dramatiques. Wagner avait, à côté de tous les autres instincts, les instincts de commandement d'un grand comédien, partout et toujours et, comme je l'ai indiqué, aussi comme musicien. — C'est ce que j'ai une fois démontré clairement, mais avec une certaine difficulté, à un brave wagnérien ; et j'avais des raisons pour ajouter encore : « Soyez donc un peu honnête envers vous-même, nous ne sommes pas au théâtre ! Au théâtre on n'est honnête qu'en tant que masse ; en tant qu'individu on ment, on se ment à soi-même. On se laisse soi-même chez soi, lorsque l'on va au théâtre, on renonce au droit de parler et de choisir, on renonce à son propre goût, même à sa bravoure telle qu'on la possède et l'exerce envers Dieu et les hommes, entre ses propres quatre murs. Personne n'apporte au théâtre le sens le plus subtil de son art, pas même l'artiste qui travaille pour le théâtre ; c'est là que l'on est peuple, public, troupeau, femme, pharisien, électeur, concitoyen, démocrate, prochain, c'est là que la conscience la plus personnelle succombe au charme niveleur du plus grand nombre, c'est là que règne le « voisin », c'est là que l'on *devient* voisin… » (J'oubliais de raconter ce que mon wagnérien éclairé répondit à mes objections physiologiques : « Vous n'êtes donc, tout simplement, pas assez bien portant pour notre musique ! ») —

369. Notre juxtaposition.

Ne faut-il pas nous l’avouer à nous-mêmes, nous autres artistes, il y a en nous une inquiétante opposition : notre goût, d’une part, et notre force créatrice, d’autre part, sont séparés d’une façon singulière ; ils demeurent séparés et ont une croissance particulière, — je veux dire qu’ils ont des degrés et des temps différents de vieillesse, de jeunesse, de maturité, de friabilité, de pourriture. En sorte que, par exemple, un musicien pourrait composer durant toute sa vie des choses qui seraient *en opposition* avec ce que son oreille d’auditeur exercé, son cœur d’auditeur apprécient, goûtent et préfèrent — il n’est même pas nécessaire qu’il connaisse cette contradiction. On peut, comme le démontre une expérience presque douloureusement régulière, dépasser facilement, avec son goût, le goût que l’on a dans sa force, sans même que cette force en soit paralysée et entravée dans sa production ; mais il peut arriver le contraire — et c’est là-dessus que j’aimerais attirer l’attention de l’artiste. Un créateur continuel, une « mère » parmi les hommes, dans le sens supérieur du mot, quelqu’un qui ne sait et ne connaît plus autre chose que les grossesses et les enfantements de son esprit, qui n’a plus du tout le temps de réfléchir sur sa personne et sur son œuvre et de les comparer, qui n’a plus non plus l’intention d’exercer son goût, qui l’oublie simplement et le laisse aller au hasard, — un tel homme finira peut-être par produire des œuvres que *sa capacité de jugement ne peut depuis longtemps plus atteindre :* ce qui fait qu’il dira des bêtises sur elles et sur lui-même, — il en dira et il en pensera. Cela me semble être le rapport presque normal chez les artistes féconds, — personne ne connaît plus mal un enfant que ses parents. — Je dirai même

qu’il en est ainsi, pour prendre un exemple énorme, du monde des poètes et des artistes grecs tout entier : il n’a jamais « su » ce qu’il a fait…

370. Qu’est-ce que le Romantisme ?

On se souvient peut-être, du *moins parmi mes amis, que j’ai* commencé par me jeter sur le monde moderne, avec quelques erreurs et quelques exagérations, et, en tous les cas, rempli d’espérances. Je considérais, — qui sait à la suite de quelles expériences personnelles ? — le pessimisme philosophique du dix-neuvième siècle comme le symptôme d’une force supérieure de la pensée, d’une bravoure plus téméraire, d’une plénitude de vie plus victorieuse que celles qui avaient été le propre du dix-huitième siècle, l’époque de Hume, de Kant, de Condillac et des sensualistes. Je pris la connaissance tragique comme le véritable *luxe* de notre civilisation, comme sa manière de prodiguer la plus précieuse, la plus noble, la plus dangereuse, mais pourtant, en raison de son opulence, comme un luxe qui lui était *permis*. De même, j’interprétais la musique allemande comme l’expression d’une puissance dionysienne de l’âme allemande : en elle, je croyais surprendre le grondement souterrain d’une force primordiale, comprimée depuis longtemps et qui enfin se fait jour — indifférente en face de l’idée que tout ce qui s’appelle aujourd’hui culture pourrait être ébranlé. On voit que je méconnaissais alors, tant dans le pessimisme philosophique que dans la musique allemande, ce qui lui donnait son véritable caractère — son *romantisme*. Qu’est-ce que c’est que le romantisme ? Tout art, toute philosophie peuvent être considérés comme des remèdes et des secours au service de la vie en croissance et en lutte : ils supposent toujours des souffrances et des souffrants. Mais il y a deux sortes de souffrants, d’abord ceux qui souffrent de la *surabondance de vie*, qui veulent un art dionysien et aussi une vision tragique de la vie intérieure et extérieure — et ensuite

ceux qui souffrent d'un *appauvrissement de la vie*, qui demandent à l'art et à la philosophie le calme, le silence, une mer lisse, ou bien encore l'ivresse, les convulsions, l'engourdissement, la folie. Au double besoin de *ceux-ci* répond tout romantisme en art et en philosophie, et aussi tant Schopenhauer que Wagner, pour nommer ces deux romantiques les plus célèbres et les plus expressifs, parmi ceux que j'*interprétais mal* alors — d'ailleurs en aucune façon à leur désavantage, on me l'accordera sans peine. L'être chez qui l'abondance de vie est la plus grande, Dionysos, l'homme dionysien, se plaît non seulement au spectacle du terrible et de l'inquiétant, mais il aime le fait terrible en lui-même, et tout le luxe de destruction, de désagrégation, de négation ; la méchanceté, l'insanité, la laideur lui semblent permises en quelque sorte, par suite d'une surabondance qui est capable de faire, de chaque désert, un pays fertile. C'est au contraire l'homme le plus souffrant, le plus pauvre en force vitale, qui aurait le plus grand besoin de douceur, d'aménité, de bonté, en pensée aussi bien qu'en action, et, si possible, d'un Dieu qui serait tout particulièrement un Dieu de malades, un *Sauveur*, il aurait aussi besoin de logique, d'intelligibilité abstraite de l'existence — car la logique tranquillise, donne de la confiance —, bref d'une certaine intimité étroite et chaude qui dissipe la crainte, et d'un emprisonnement dans des horizons optimistes. Ainsi j'ai appris peu à peu à comprendre Épicure, l'opposé d'un pessimiste dionysien, et aussi le « chrétien » qui, de fait, n'est qu'une façon d'épicurien et comme celui-ci essentiellement romantique, — et ainsi j'arrivais à une acuité toujours plus grande dans ce genre de *conclusions*, si difficile et si captieux, où l'on commet le plus d'erreurs — la conclusion de l'œuvre au créateur, du fait à l'auteur, de l'idéal à celui pour qui il est une *nécessité*, de toute manière de penser et d'apprécier au *besoin* qui la commande. — À l'égard de toutes les valeurs esthétiques je me sers maintenant de cette distinction capitale : je demande dans chaque cas particulier : « est-ce la faim ou bien l'abondance qui est devenue créatrice ? » À première vue une autre distinction semblerait se recommander davantage — elle

saute beaucoup plus aux yeux —, je veux dire : savoir si c'est le désir de fixité, d'éternité, d'être qui est la cause créatrice, ou bien le désir de destruction, de changement, de nouveauté, d'avenir, de *devenir*. Les deux désirs cependant, à y regarder de plus près, paraissent encore ambigus, et on ne peut les interpréter que d'après le critérium indiqué plus haut, et préféré, à juste titre me semble-t-il. Le désir de destruction, de changement, de devenir peut être l'expression de la force surabondante, grosse de l'avenir (mon terme est pour cela, comme l'on sait, le mot « dionysien »), mais ce peut aussi être la haine de l'être manqué, nécessiteux, mal partagé qui détruit, qui est *forcé* de détruire, parce que l'état de chose existant, tout état de chose, tout être même, le révolte et l'irrite — pour comprendre cette passion il faut regarder de près nos anarchistes. La volonté d'*éterniser* a également besoin d'une interprétation double. Elle peut provenir d'une part de la reconnaissance et de l'amour : — un art qui a cette origine sera toujours un art d'apothéose, dithyrambique peut-être avec Rubens, divinement moqueur avec Hafiz, clair et bienveillant avec Goethe, répandant sur toutes choses un rayon homérique de lumière et de gloire (dans ce cas je parle d'art *apollinien*). Mais elle peut être aussi cette volonté tyrannique d'un être qui souffre cruellement, qui lutte et qui est torturé, d'un être qui voudrait donner à ce qui lui est le plus personnel, le plus particulier, le plus proche, donner à la véritable idiosyncrasie de sa souffrance, le cachet d'une loi et d'une contrainte obligatoires, et qui se venge en quelque sorte de toutes choses en leur imprimant en caractères de feu, *son* image, l'image de *sa* torture. Ce dernier cas est le *pessimisme romantique* dans sa forme la plus expressive, soit comme philosophie schopenhauerienne de la volonté, soit comme musique wagnérienne : — le pessimisme romantique est le dernier *grand* événement dans la destinée de notre civilisation. (Qu'il *puisse* y avoir un tout autre pessimisme, un pessimisme classique — ce pressentiment et cette vision m'appartiennent, ils sont inséparables d'avec moi, étant mon *proprium* et mon *ipsissimum :* cependant mon oreille répugne au mot

« classique », il est devenu beaucoup trop usé, trop arrondi, trop méconnaissable. J’appelle ce pessimisme de l’avenir — car il est en route ! je le vois venir ! — le pessimisme *dionysien).*

371. Nous qui sommes incompréhensibles.

Nous sommes-nous jamais plaints d'être mal compris, méconnus, confondus, calomniés, d'être mal entendus et de ne l'être point ? Cela précisément sera notre destinée — hélas ! longtemps encore, disons, pour être modestes, jusqu'en 1901 — c'est là aussi notre distinction ; nous ne nous estimerions pas assez nous-mêmes si nous souhaitions qu'il en fût autrement. Nous prêtons à confusion — le fait est que nous grandissons nous-mêmes, nous changeons sans cesse, nous rejetons notre vieille écorce, nous faisons encore peau neuve à chaque printemps, nous devenons toujours plus jeunes, plus à venir, plus hauts et plus forts, nous enfonçons nos racines avec toujours plus de force dans les profondeurs — dans le Mal, — tandis qu'en même temps nous embrassons le ciel, avec plus d'amour, de nos bras toujours plus vastes, aspirant la lumière du ciel toujours plus avidement, avec toutes nos branches et toutes nos feuilles. Nous grandissons, comme les arbres — cela est difficile à comprendre, aussi difficile à comprendre que la vie ! — nous grandissons, non à un seul endroit, mais partout, non dans une seule direction, mais autant par en haut que par en bas, à l'intérieur et à l'extérieur, — notre force pousse en même temps dans le tronc, les branches et les racines, nous ne sommes plus du tout libres de faire quelque chose séparément, *d'être* quelque chose séparément… Car tel est notre sort : nous grandissons en *hauteur ;* en admettant que ce soit là notre destinée néfaste — car nous habitons toujours plus près de la foudre ! — eh bien ! nous n'en tenons pas moins en honneur cette destinée, elle demeure ce que nous ne saurions partager, communiquer, — la destinée de la hauteur, *notre* destinée…

372. Pourquoi nous ne sommes pas des idéalistes.

Autrefois les philosophes craignaient les sens : avons-nous peut-être trop désappris cette crainte ? Nous sommes aujourd'hui tous des sensualistes, nous autres hommes d'aujourd'hui et hommes de l'avenir en philosophie, *non* selon la théorie, mais en pratique, pratiquement… Ceux-ci, au contraire, croyaient être attirés par les sens, hors de *leur* monde, le froid royaume des « idées », dans une île dangereuse et plus méridionale, où ils craignaient de voir leurs vertus de philosophes fondre comme la neige au soleil. C'était alors presque une condition à être philosophe que d'avoir de la cire dans les oreilles ; un véritable philosophe n'entendait plus la vie, pour autant que la vie est musique, il *niait* la musique de la vie, — c'est une vieille superstition de philosophe que de croire que toute musique est musique de sirène. — Or, nous serions tentés aujourd'hui de juger dans un sens opposé (ce qui pourrait être en soi tout aussi faux) : de croire que les *idées* sont d'une séduction plus dangereuse que les sens, avec leur aspect froid et anémique, et pas même malgré cet aspect, — les idées vécurent toujours du « sang » des philosophes, elles rongèrent toujours les sens des philosophes et même, si l'on veut nous croire, leur « cœur ». Ces philosophes anciens étaient sans cœur : c'était toujours une sorte de vampirisme que de philosopher. N'avez-vous pas, à l'aspect de figures comme celle de Spinoza, l'impression de quelque chose de profondément énigmatique et d'inquiétant ? Ne voyez-vous pas le spectacle qui se joue ici, le spectacle de la *pâleur* qui augmente sans cesse, — de l'appauvrissement des sens, interprété d'une façon idéaliste ? Ne vous doutez-vous pas de la

présence, à l’arrière-plan, d’une sangsue demeurée longtemps cachée, qui commence par s’attaquer aux sens et qui finit par ne garder, par ne laisser que les ossements et leur cliquetis ? — je veux dire des catégories, des formules, des *mots* (car, que l’on me pardonne, ce qui est *resté* de Spinoza, *amor intellectualis dei*, est un cliquetis et rien de plus ! qu’est-ce qu’*amor*, qu’est-ce que *deus*, quand ils n’ont même pas une goutte de sang ?) En somme : tout idéalisme philosophique fut jusqu’à présent quelque chose comme une maladie, partout où il ne fut pas, comme dans le cas de Platon, la prévoyance d’une santé trop riche et dangereuse, la crainte de sens *prépondérants*, la sagesse d’un sage disciple de Socrate. — Peut-être, nous autres hommes modernes, ne sommes-nous pas assez bien portants pour *avoir besoin* de l’idéalisme de Platon. Et nous ne craignons pas les sens, parce que — —

373. La « science » en tant que préjugé.

C’est une conséquence des lois de la hiérarchie que les savants, en tant qu’ils appartiennent à la classe intellectuelle moyenne, n’ont pas du tout le droit d’apercevoir les questions et les problèmes véritablement *grands :* d’ailleurs leur courage et aussi leur regard ne suffisent pas pour aller jusque-là, — c’est avant tout le besoin qui fait d’eux des chercheurs, leur prévision et leur désir intérieur d’obtenir tel ou tel résultat. Leur crainte et leur espoir se reposent et se contentent trop tôt. Ce qui, par exemple, enthousiasme à sa façon ce pédantesque Anglais, Herbert Spencer, ce qui lui fait tracer une ligne d’espoir à l’horizon de ses désirs, cette tardive réconciliation entre « l’égoïsme et l’altruisme » dont il divague, nous inspire presque du dégoût, à nous autres : — une humanité avec de telles perspectives spencériennes, comme dernières perspectives, nous paraîtrait digne de mépris et de destruction ! Mais le fait que quelque chose qu’il est forcé de considérer comme espérance supérieure, n’apparaît et ne peut apparaître à d’autres que comme une répugnante possibilité, ce fait présente un problème que Spencer n’aurait pas pu prévoir… Il en est de même de cette croyance dont se contentent maintenant tant de savants matérialistes, la croyance à un monde qui doit avoir son équivalent et sa mesure dans la pensée humaine, dans l’évaluation humaine, à un « monde de vérité » dont on pourrait approcher en dernière analyse, à l’aide de notre raison humaine petite et carrée. — Comment ? voulons-nous vraiment laisser abaisser l’existence à un exercice de calcul, à une étude pour mathématiciens casaniers ? Avant tout il ne faut pas vouloir débarrasser l’existence de son caractère multiple : c’est ce qu’exige le bon

goût, Messieurs, le goût du respect avant tout, — ce qui dépasse votre horizon. Que seule soit vraie une interprétation du monde où *vous* soyez dans le vrai, où l'on puisse faire des recherches scientifiques (vous voulez au fond dire *mécaniques ?*) et continuer à travailler selon *vos* principes, une interprétation qui admet que l'on compte, que l'on calcule, que l'on pèse, que l'on regarde, que l'on touche, et pas autre chose, c'est là une balourdise et une naïveté, en admettant que ce ne soit pas de la démence et de l'idiotie. Ne semblerait-il pas, par contre, très probable que ce qu'il y a de plus superficiel et de plus extérieur à l'existence, — ce qu'il y a de plus apparent, sa croûte et sa matérialisation — pourrait être saisi en premier ? peut-être même exclusivement ? Une interprétation « scientifique » du monde, comme vous l'entendez, pourrait être par conséquent encore une des interprétations du monde les plus *stupides*, c'est-à-dire les plus pauvres de sens : ceci dit à l'oreille et mis sur la conscience de messieurs les mécanistes qui aujourd'hui aiment à se mêler aux philosophes, et qui s'imaginent absolument que la mécanique est la science des lois premières et dernières, sur lesquelles, comme sur un fondement, toute existence doit être édifiée. Cependant, un monde essentiellement mécanique serait essentiellement *dépourvu de sens !* En admettant que l'on évalue la *valeur* d'une musique d'après ce qu'elle est capable de compter, de calculer, de mettre en formules — combien absurde serait une telle évaluation — « scientifique » de la musique ! Qu'y aurait-on saisi, compris, reconnu ? Rien, littéralement rien, de ce qui chez elle est de la « musique » !…

374. Notre nouvel « infini ».

Savoir jusqu'où va le caractère perspectif de l'existence, ou même savoir si l'existence possède encore un autre caractère, si une existence sans explication, sans « raison », ne devient pas de la « déraison », si, d'autre part, toute existence n'est pas essentiellement *explicative* — c'est ce qui, comme de juste, ne peut pas être décidé par les analyses et les examens de l'intellect les plus assidus et les plus minutieusement scientifiques : l'esprit humain, durant cette analyse, ne pouvant faire autrement que de se voir sous ses formes perspectives et *uniquement* ainsi. Il nous est impossible de tourner l'angle de notre regard : il y a une curiosité sans espoir à vouloir connaître quelles autres espèces d'intellects et de perspectives il *pourrait* y avoir, par exemple, s'il y a des êtres qui peuvent concevoir le temps en arrière, ou tour à tour en avant et en arrière (par quoi on obtiendrait une autre direction de vie et une autre conception de la cause et de l'effet). J'espère, cependant, que nous sommes au moins, de nos jours, assez éloignés de ce ridicule manque de modestie de vouloir décréter de notre angle que ce n'est que de cet angle que l'on a le *droit* d'avoir des perspectives. Le monde, au contraire, est devenu pour nous une seconde fois infini : en tant que nous ne pouvons pas réfuter la possibilité qu'il *contienne des interprétations à l'infini*. Encore une fois le grand frisson nous prend, — mais qui donc aurait envie de diviniser de nouveau, immédiatement, à l'ancienne manière, ce *monstre de monde* inconnu ? Adorer peut-être dès lors cet inconnu objectif, comme un inconnu subjectif ? Hélas, il y a trop de possibilités d'interprétation *non divines* qui font partie de cette inconnue, trop de diableries, de bêtises, de folies d'interprétation, — sans compter la nôtre,

cette interprétation humaine, trop humaine que nous connaissons…

375. Pourquoi nous semblons être des épicuriens.

Nous sommes prudents nous autres hommes modernes, prudents à l'égard des dernières convictions ; notre méfiance se tient aux aguets contre les ensorcellements et les duperies de conscience qu'il y a dans toute forte croyance, dans tout *oui* ou *non* absolu : comment expliquer cela ? Peut-être qu'il faut y voir, pour une bonne part, la circonspection de l'enfant qui s'est brûlé, de l'idéaliste désabusé, mais pour une autre et meilleure part la curiosité, pleine d'allégresse, de celui qui autrefois attendait à l'angle des rues, qui, poussé au désespoir par son recoin, s'enivre et s'exalte maintenant — par contraste avec les « angles » — dans l'infini, sous l'horizon libre. Une tendance, presque épicurienne, de chercher la connaissance, se développe ainsi, une tendance qui ne laisse pas échapper facilement le caractère incertain des choses ; de même une antipathie contre les grandes phrases et les attitudes morales, un goût qui refuse tous les contrastes lourds et grossiers et qui a conscience, avec fierté, de son habitude des réserves. Car c'est *cela* qui fait notre orgueil, cette légère tension des guides, tandis que notre impétueux besoin de certitude nous pousse en avant, l'empire que, dans ses courses les plus sauvages, le cavalier a sur lui-même : car, avant comme après, nous montons les bêtes les plus fougueuses, et si nous hésitons, c'est le danger moins que toute autre chose qui nous fait hésiter…

376. Le ralentissement dans notre temps.

Tel est le sentiment de tous les artistes, de tous les hommes qui créent des « œuvres », de l’espèce maternelle parmi les hommes : ils s’imaginent toujours, chaque fois qu’une période de leur vie est terminée — une période qui se clôt sur une œuvre —, qu’ils ont atteint le but lui-même. Toujours ils accepteraient alors la mort avec patience en se disant : « Nous sommes mûrs pour elle. » Ce n’est pas là l’expression de la fatigue, — mais bien plutôt d’une certaine douceur de l’automne ensoleillé que laisse chaque fois derrière elle, chez son auteur, l’œuvre elle-même, la maturité d’une œuvre. Alors l’allure de la vie se ralentit, elle devient épaisse et lourde de miel — jusqu’à de longs points de repos, jusqu’à la foi *au* long point de repos…

377. Nous autres sans-patrie.

Parmi les Européens d’aujourd’hui il n’en manque pas qui ont un droit à s’appeler, dans un sens distinctif et qui leur fait honneur, des sans-patrie : c’est à eux que je mets particulièrement sur le cœur ma secrète sagesse, ma *gaya scienza*. Car leur sort est dur, leur espoir incertain, il faut un tour de force pour leur inventer une consolation — mais à quoi bon ! Nous autres enfants de l’avenir, comment *saurions*-nous être chez nous dans cet aujourd’hui ! Nous sommes hostiles à tout idéal qui pourrait encore trouver un refuge, un « chez soi », en ce temps de transition fragile et écroulé ; pour ce qui en est de la « réalité », de cet idéal, nous ne croyons pas à sa *durée*. La glace qui aujourd’hui peut encore supporter un poids s’est déjà fortement amincie : le vent du dégel souffle, nous-mêmes, nous autres sans-patrie, nous sommes quelque chose qui brise la glace et d’autres « réalités » trop minces… Nous ne « conservons » rien, nous ne voulons revenir à aucun passé, nous ne sommes absolument pas « libéraux », nous ne travaillons pas pour « le progrès », nous n’avons pas besoin de boucher nos oreilles pour ne point entendre les sirènes de l’avenir qui chantent sur la place publique. — Ce qu’elles chantent : « Droits égaux ! », « Société libre ! », « Ni maîtres ni serviteurs ! » cela ne nous attire point ! — en somme, nous ne trouvons pas désirable que le règne de la justice et de la concorde soit fondé sur la terre (puisque ce règne serait, en tous les cas, le règne de la médiocratie et de la chinoiserie), nous prenons plaisir à tous ceux qui, comme nous, ont le goût du danger, de la guerre et des aventures, ceux qui ne se laissent point accommoder et raccommoder, concilier et réconcilier, nous nous comptons nous-mêmes parmi les

conquérants, nous réfléchissons à la nécessité d'un ordre nouveau, et aussi d'un nouvel esclavage — car pour tout renforcement, pour toute élévation du type « homme », il faut une nouvelle espèce d'asservissement — n'en est-il pas ainsi ? Avec tout cela nous nous sentons mal à l'aise dans une époque qui aime à revendiquer l'honneur d'être la plus humaine, la plus charitable, la plus juste qu'il y ait eu sous le soleil. Il est assez triste que ces belles paroles suggèrent d'aussi laides arrière-pensées ! que nous n'y voyions que l'expression — et aussi la mascarade — du plus profond affaiblissement, de la fatigue, de la vieillesse, de la diminution des forces ! En quoi cela peut-il nous intéresser de savoir de quels oripeaux un malade pare sa faiblesse ! Qu'il en fasse parade comme de sa *vertu* — il n'y a pas de doute, en effet, la faiblesse rend doux, ah ! si doux, si équitable, si inoffensif, si « humain » ! — La « religion de la pitié » à laquelle on voudrait nous convertir — ah ! nous connaissons trop bien les petits jeunes gens et les petites femmes hystériques qui, aujourd'hui, ont besoin de s'en faire un voile et une parure ! Nous ne sommes pas des humanitaires ; nous ne nous permettrions jamais de parler de notre « amour pour l'humanité », — nous autres, nous ne sommes pas assez comédiens pour cela ! Ou bien pas assez saint-simoniens, pas assez français. Il faut déjà être affligé d'une dose excessive, toute gauloise, d'irritabilité érotique et d'impatience amoureuse pour s'approcher même encore de l'humanité de façon loyale et avec ardeur… De l'humanité ! Y eut-il jamais plus horrible vieille, parmi toutes les horribles vieilles ? (— à moins que ce ne soit peut-être la « vérité » : une question pour les philosophes). Nous n'aimons pas l'humanité ; mais d'autre part nous sommes bien loin d'être assez « allemands » — tel qu'on emploie aujourd'hui le mot « allemand » — pour être les porte-paroles du nationalisme et de la haine des races, pour pouvoir nous réjouir des maux de cœur nationaux et de l'empoisonnement du sang, qui font qu'en Europe un peuple se barricade contre l'autre comme si une quarantaine les séparait. Pour cela nous sommes trop libres de toute prévention, trop malicieux, trop délicats, nous

avons aussi trop voyagé : nous préférons de beaucoup vivre dans les montagnes, à l'écart, « inactuels », dans des siècles passés ou futurs, ne fût-ce que pour nous épargner la rage silencieuse, à quoi nous condamnerait le spectacle d'une politique qui rend l'esprit allemand stérile, puisqu'elle le rend vaniteux, et qui est de plus une *petite* politique : — n'a-t-elle pas besoin, pour que sa propre création ne s'écroule pas aussitôt édifiée, de se dresser entre deux haines mortelles ? n'est-elle pas *forcée* de vouloir éterniser le morcellement de l'Europe en petits États ?… Nous autres sans-patrie, nous sommes trop multiples et trop mêlés, de race et d'origine, pour faire des « hommes modernes » et, par conséquent, peu tentés de participer à cette admiration de soi mensongère que pratiquent les races, à cette impudicité dont, aujourd'hui, l'on fait parade en Allemagne, en guise de cocarde du loyalisme germanique, et qui semblent doublement fausses et inconvenantes chez le peuple du « sens historique ». Nous sommes en un mot — et que ce soit notre mot d'ordre ! — *de bons Européens*, les héritiers de l'Europe, les héritiers riches et comblés — riches, mais aussi riches en obligations, héritiers de plusieurs milliers d'années d'esprit européen, comme tels encore sortis du christianisme et mal disposés à son égard, et c'est précisément parce que nous en sommes sortis, parce que nos ancêtres étaient des chrétiens d'une loyauté sans égale qui, pour leur roi, auraient sacrifié leur bien et leur sang, leur état et leur patrie. Nous — nous faisons de même. Mais pourquoi donc ? Par irréligion personnelle ? Par irréligion universelle ? Non, vous savez cela beaucoup mieux, mes amis ! Le OUI caché en vous est plus fort que tous les NON et tous les PEUT-ÊTRE dont vous êtes malades, avec votre époque : et s'il faut que vous alliez sur la mer, vous autres émigrants, évertuez-vous en vous-mêmes à avoir — une foi !…

378. « Et nous redevenons clairs ».

Nous qui sommes riches et prodigues en esprit, placés comme des puits ouverts au bord de la route, ne voulant interdire à personne de puiser chez nous, nous ne savons malheureusement pas nous garer, lorsque nous désirerions le faire, nous n’avons pas de moyen pour empêcher que l’on nous *trouble*, que l’on nous obscurcisse, — que l’époque où nous vivons jette au fond de nous-mêmes sa « contemporanéité », que les oiseaux malpropres de cette époque y jettent leurs immondices, les gamins leurs colifichets, et des voyageurs épuisés qui s’y reposent leurs petites et leurs grandes misères. Mais nous ferons ce que nous avons toujours fait : nous entraînerons ce que l’on nous jette dans notre profondeur — car nous sommes profonds, nous n’oublions pas — *et nous redevenons clairs*…

379. Interruption du fou.

Ce n’est pas un misanthrope, celui qui a écrit ce livre : la haine des hommes se paye cher aujourd’hui. Pour pouvoir haïr comme autrefois l’on savait haïr l’homme, à la façon de Timon, dans l’ensemble, sans déduction, avec tout l’*amour* de la haine — pour cela il faudrait pouvoir renoncer au mépris, et combien de joie subtile, combien de patience, combien de bonté même, devons-nous justement à notre mépris ! Avec notre mépris nous sommes de plus les « élus de Dieu » : le subtil mépris est à notre goût, il est notre privilège et notre art, peut-être notre vertu, à nous autres modernes parmi les modernes… La haine, par contre, vous égalise, vous place les uns en face des autres, dans la haine il y a de l’honneur, et enfin, dans la haine il y a de la *crainte*, une grande part de crainte. Mais, nous qui sommes sans crainte, nous les hommes plus intellectuels de cette époque, nous connaissons assez bien notre avantage, en tant qu’intellectuels supérieurs, pour vivre justement dans l’insouciance à l’égard de ce temps. Il ne me semble pas probable que l’on nous décapite, que l’on nous enferme, que l’on nous bannisse, nos livres ne seront même pas interdits et brûlés. L’époque aime l’esprit, elle nous aime et elle aurait besoin de nous, quand même nous lui donnerions à entendre que nous sommes des artistes dans le mépris, que tout rapport avec les hommes nous cause un léger effroi, que malgré notre douceur, notre patience, notre affabilité, notre politesse, nous ne pourrions persuader notre nez d’abandonner l’aversion qu’il a contre le voisinage des hommes, que, moins la nature est humaine, plus nous l’aimons, que nous aimons l’art *quand* il est la fuite de l’artiste devant l’homme, ou le persiflage de l’artiste sur l’homme, ou le persiflage de l’artiste sur lui-même…

380. « Le voyageur » parle.

Pour considérer une fois de loin notre moralité européenne, pour la mesurer à l'étalon d'autres moralités, plus anciennes ou futures, il faut agir comme fait le voyageur qui veut connaître la hauteur des tours d'une ville : pour cela il *quitte* la ville. Des « pensées sur les préjugés moraux », pour le cas où elles ne devraient pas être des préjugés sur les préjugés, supposent une position *en dehors* de la morale, quelque par delà le bien et le mal vers quoi il faudrait monter, grimper, voler, — et, dans le cas donné, un par delà *notre* bien et *notre* mal, une indépendance de toute « Europe », cette dernière entendue comme une somme de jugements évaluateurs qui nous commandent et qui sont entrés dans notre sang. *Vouloir* se placer en dehors et au-dessus, c'est peut-être là une petite témérité, un « tu dois » particulier et déraisonnable, car nous aussi, nous qui cherchons la connaissance, nous avons nos idiosyncrasies de la volonté « non affranchie » — : la question est de savoir si l'on *peut* véritablement monter là-haut. Cela peut dépendre de conditions multiples. Dans l'ensemble il s'agit de savoir si nous sommes lourds ou légers, c'est le problème de notre « poids spécifique ». Il faut être *très léger* pour pousser sa volonté de la connaissance aussi loin et en quelque sorte au delà de son temps, pour se créer des yeux qui puissent embrasser des milliers d'années et que ce soit le ciel clair qui se reflète dans ces yeux ! Il faut s'être détaché de beaucoup de choses qui nous oppressent, nous entravent, nous tiennent baissés, nous alourdissent, nous autres Européens d'aujourd'hui. L'homme d'un pareil au-delà, qui veut embrasser lui-même les évaluations supérieures de son époque, a besoin d'abord de « surmonter » en lui-même cette époque — c'est là

sa preuve de force — et, par conséquent, non seulement son époque, mais encore l'opposition qu'il ressentait jusqu'à présent *contre* cette époque, la contradiction, la souffrance que lui causait cette époque, son inactualité, son *romantisme*…

381. La question de la compréhension.

On veut non seulement être compris lorsque l'on écrit, mais certainement aussi ne *pas* être compris. Ce n'est nullement encore une objection contre un livre quand il y a quelqu'un qui le trouve incompréhensible : peut-être cela faisait-il partie des intentions de l'auteur de ne pas être compris par « n'importe qui ». Tout esprit distingué qui a un goût distingué choisit ainsi ses auditeurs lorsqu'il veut se communiquer ; en les choisissant il se gare contre les « autres ». Toutes les règles subtiles d'un style ont là leur origine : elles éloignent en même temps, elles créent la distance, elles défendent « l'entrée », la compréhension, — tandis qu'elles ouvrent les oreilles de ceux qui nous sont parents par l'oreille. Et, pour le dire entre nous et dans mon cas particulier, — je ne veux me laisser empêcher ni par mon ignorance, ni par la vivacité de mon tempérament, d'être compréhensible pour vous, mes amis : ni par la vivacité, bien qu'elle me force, pour pouvoir m'approcher d'une chose, de m'en approcher rapidement. Car j'agis avec les problèmes profonds comme avec un bain froid — y entrer vite, en sortir vite. Croire que de cette façon on n'entre pas dans les profondeurs, on ne va pas assez *au fond*, c'est la superstition de ceux qui craignent l'eau, des ennemis de l'eau froide ; ils parlent sans expérience. Ah ! le grand froid rend prompt ! — Et, soit dit en passant, une chose demeure-t-elle vraiment incomprise et inconnue par le fait qu'elle n'est touchée qu'au vol, saisie d'un regard, en un éclair ? Faut-il vraiment commencer par s'y asseoir solidement ? l'avoir couvée comme un œuf ? *Diu noctuque incubando*, comme disait Newton de lui-même ? Il y a du moins des vérités d'une pudeur et d'une susceptibilité particulières dont on ne peut s'emparer que

d’une façon imprévue, — qu’il faut *surprendre* ou laisser… Enfin, ma brièveté a une autre raison encore : parmi les questions qui me préoccupent, il y en a beaucoup qu’il faut que j’explique en peu de mots pour que l’on m’entende à mots couverts. Car il faut éviter, en tant qu’immoraliste, de pervertir l’innocence, je veux dire les ânes et les vieilles filles des deux sexes, qui n’ont d’autre profit de la vie que leur innocence ; mieux encore, mes œuvres doivent les enthousiasmer, les élever et les entraîner à la vertu. Je ne connais rien sur la terre qui fut plus joyeux que le spectacle de vieux ânes et de vieilles filles qu’agite le doux sentiment de la vertu : et « j’ai vu cela » — ainsi parlait Zarathoustra. Ceci pour ce qui est de la brièveté ; la chose est plus grave pour ce qui en est de mon ignorance que je ne me dissimule pas à moi-même. Il y a des heures où j’en ai honte ; il est vrai qu’il y a aussi des heures où j’ai honte de cette honte. Peut-être nous autres philosophes sommes-nous tous aujourd’hui en fâcheuse posture vis-à-vis du savoir humain : la science grandit, et les plus savants d’entre nous sont prêts à s’apercevoir qu’ils connaissent trop peu de choses. Il est vrai que ce serait bien pis encore s’il en était autrement, — s’ils *savaient* trop de choses. Notre devoir est avant tout de ne pas faire de confusion avec nous-mêmes. Nous *sommes* autre chose que des savants : bien qu’il soit inévitable que, entre autres, nous fussions aussi savants. Nous avons d’autres besoins, une autre croissance, une autre digestion : il nous faut davantage, il nous faut aussi moins. Il n’y a pas de formule pour définir la quantité de nourriture qu’il faut à un esprit ; si pourtant son goût est prédisposé à l’indépendance, à une brusque venue, à un départ rapide, aux voyages, peut-être aux aventures qui seules sont de la force des plus rapides, il préférera vivre libre avec une nourriture frugale que gavé et dans la contrainte. Ce n’est pas la graisse, mais une plus grande souplesse et une plus grande vigueur que le bon danseur demande à sa nourriture, — et je ne saurais pas ce que l’esprit d’un philosophe pourrait désirer de meilleur que d’être un bon danseur. Car la danse est son idéal, son art particulier, et finalement aussi sa seule piété, son « culte »…

382. La grande santé.

Nous autres hommes nouveaux, innommés, difficiles à comprendre, précurseurs d'un avenir encore non démontré — nous avons besoin, pour une fin nouvelle, d'un moyen nouveau, je veux dire d'une nouvelle santé, d'une santé plus vigoureuse, plus aiguë, plus endurante, plus intrépide et plus joyeuse que ne furent jusqu'à présent toutes les santés. Celui dont l'âme est avide de faire le tour de toutes les valeurs qui ont eu cours et de tous les désirs qui ont été satisfaits jusqu'à présent, de visiter toutes les côtes de cette « méditerranée » idéale, celui qui veut connaître, par les aventures de sa propre expérience, quels sont les sentiments d'un conquérant et d'un explorateur de l'idéal, et, de même, quels sont les sentiments d'un artiste, d'un saint, d'un législateur, d'un sage, d'un savant, d'un homme pieux, d'un devin, d'un divin solitaire d'autrefois : celui-là aura avant tout besoin d'une chose, de la *grande santé* — d'une santé que non seulement on possède mais qu'il faut aussi conquérir sans cesse, puisque sans cesse il faut la sacrifier !… Et maintenant, après avoir été ainsi longtemps en chemin, nous, les Argonautes de l'Idéal, plus courageux peut-être que ne l'exigerait la prudence, souvent naufragés et endoloris, mais mieux portants que l'on ne voudrait nous le permettre, dangereusement bien portants, bien portants toujours à nouveau, — il nous semble avoir devant nous, comme récompense, un pays inconnu, dont personne encore n'a vu les frontières, un au-delà de tous les pays, de tous les recoins de l'idéal connus jusqu'à ce jour, un monde si riche en choses belles, étranges, douteuses, terribles et divines, que notre curiosité, autant que notre soif de posséder sont sorties de leurs gonds, — hélas ! que maintenant rien n'arrive plus à nous

rassasier ! Comment pourrions-nous, après de pareils aperçus et avec une telle faim dans la conscience, une telle avidité de science, nous satisfaire encore des *hommes actuels ?* C'est assez grave, mais c'est inévitable, nous ne regardons plus leurs buts et leurs espoirs les plus dignes qu'avec un sérieux mal tenu, et peut-être ne les regardons-nous même plus. Un autre idéal court devant nous, un idéal singulier, tentateur, plein de dangers, un idéal que nous ne voudrions recommander à personne, parce qu'à personne nous ne reconnaissons facilement le *droit* à cet idéal : c'est l'idéal d'un esprit qui se joue naïvement, c'est-à-dire sans intention, et parce que sa plénitude et sa puissance débordent, de tout ce qui jusqu'à présent s'est appelé sacré, bon, intangible, divin ; pour qui les choses les plus hautes qui servent, avec raison, de mesure au peuple, signifieraient déjà quelque chose qui ressemble au danger, à la décomposition, à l'abaissement ou bien du moins à la convalescence, à l'aveuglement, à l'oubli momentané de soi ; c'est l'idéal d'un bien-être et d'une bienveillance humains-surhumains, un idéal qui apparaîtra souvent *inhumain*, par exemple lorsqu'il se place à côté de tout ce qui jusqu'à présent a été sérieux, terrestre, à côté de toute espèce de solennité dans l'attitude, la parole, l'intonation, le regard, la morale et la tâche, comme leur vivante parodie involontaire — et avec lequel, malgré tout cela, le *grand* sérieux commence peut-être seulement, le véritable problème est peut-être seulement posé, la destinée de l'âme se retourne, l'aiguille marche, la tragédie *commence*…

383. Épilogue.

Mais en dessinant, pour finir, lentement, lentement, ce sombre point d'interrogation, ayant encore l'intention de rappeler au lecteur les vertus du véritable art de lire, — hélas ! quelles vertus oubliées et inconnues ! — il m'arrive d'entendre résonner autour de moi un rire de farfadet, le plus méchant et le plus joyeux : les esprits de mon livre, eux-mêmes, se jettent sur moi, me tirent les oreilles et me rappellent à l'ordre. « Nous n'y tenons plus — ainsi m'interpellent-ils — ; au diable avec cette musique sombre et noire comme la robe d'un corbeau. La clarté du matin ne brille-t-elle pas autour de nous ? Ne sommes-nous pas entourés d'une verte et molle pelouse, le royaume de la danse ? Y eut-il jamais une meilleure heure pour être joyeux ? Qui veut entonner un chant, un chant du matin, tellement ensoleillé, tellement léger, si aérien qu'il ne chasse *pas* les idées noires, mais qu'il les invite à chanter avec lui, à danser avec lui ? Nous aimons mieux encore la mélodie d'une stupide cornemuse paysanne que de tels sons mystérieux, de tels chants de crapauds sonnants, de telles voix des tombeaux, de tels sifflements de marmottes, par quoi vous nous avez régalés jusqu'à présent, dans votre sauvage solitude, Monsieur l'ermite et musicien de l'avenir ! Non ! Ne venez pas avec de pareils sons ! Entonnons des mélodies plus agréables et plus joyeuses ! » — Êtes-vous satisfaits ainsi, mes impatients amis ? Eh bien ! Qui donc ne vous obéirait pas volontiers ? Ma cornemuse est prête, ma gorge aussi — il en sortira peut-être des sons rudes, arrangez-vous-en ! nous sommes en montagne ! Mais ce que je vous ferai entendre sera du moins nouveau ; et, si vous ne le comprenez pas, si les paroles du *chanteur* vous sont inintelligibles, qu'importe ! C'est là la « malédiction du

chanteur ». Vous entendrez d’autant plus distinctement sa musique et sa mélodie, vous danserez d’autant mieux au son de son pipeau. *Voulez*-vous cela ?…

Appendice

Chant du prince « Vogelfrei »

[38]

Gœthe

L’impérissable
N’est que symbole !
Dieu l’insidieux
Est surprise de poète…

La roue de l’univers
Roule de but en but :
La haine l’appelle misère,
Le fou dit que c’est un jeu…

Le jeu du monde, impérieux,
Mêle l’être à l’apparence : —
L’éternelle Folie
Nous mélange à elle !…

La vocation du poète

Tout récemment j’étais assis,
Me reposant à l’ombre des arbres,
Lorsque j’entendis frapper des coups,
Doucement, comme en mesure.
Je voulus me fâcher, je fis la grimace, —
    Enfin je finis par céder,
Jusqu’à ce qu’enfin, moi aussi, comme un poète,
Je me mis à parler en tic-tac.

Tandis que je faisais des vers, houpsa !
Syllabe par syllabe,
Je me mis soudain à rire,
Au moins durant un quart d’heure.
Toi poète ? Toi poète ?
Ta tête est-elle donc dérangée ?
— « Oui, Monsieur, vous êtes poète ! »
Pic, l’oiseau, hausse les épaules.

Qui j’attends dans le buisson ?
Brigand, qui veux-tu surprendre ?
Est-ce une maxime, une image ?
Et vite je mets la rime.
Tout ce qui rampe, ce qui sautille,
Le poète vite en fait un vers.
— « Oui, Monsieur, vous êtes poète ! »
Pic, l’oiseau, hausse les épaules.

Les rimes, oui, sont comme des flèches,
Tout cela s’agite et tremble,

Lorsque la flèche pénètre
Dans le corps de la bête !
Vous en mourez, pauvre diable !
Hélas ! si ce n’est d’ivresse.
— « Oui, Monsieur, vous êtes poète ! »
Pic, l’oiseau, hausse les épaules.

Versets obliques, pleins de hâte,
Petits mots fous qui se pressent !
Jusqu’à ce que, ligne après ligne,
Tout soit pendu à la chaîne.
Et il y a des gens cruels
    Que cela amuse ? Poète sans cœur ?
— « Oui, Monsieur, vous êtes poète ! »
Pic, l’oiseau, hausse les épaules.

Railles-tu oiseau ? Veux-tu rire !
As-tu la tête dérangée ?
Mon cœur le serait-il davantage ?
Gare, tu craindras ma colère ! —
Mais le poète tresse des rimes,
Même en colère, brèves et vraies.
— « Oui, Monsieur, vous êtes poète ! »
Pic, l’oiseau, hausse les épaules.

Dans le midi

À une branche torse, me voici suspendu,
Et je balance ma fatigue.
C’est d’un oiseau que je suis l’hôte,
Je repose en un nid d’oiseau.
Où suis-je donc ? Loin ! Hélas, loin !

La blanche mer est endormie,
À sa surface une voile de pourpre.
Une roche, un figuier, la tour et le port,
Des idylles à l’entour, des bêlements de moutons,
Innocence du Midi accueille-moi !

Aller au pas — quelle existence !
Cette allure-là rend allemand et lourd.
J’ai dit au vent de m’emmener,
L’oiseau m’a appris à planer.
Vers le midi, j’ai passé sur la mer.

Raison ! Attristantes affaires !
Le but alors était trop près.
    J’ai su, au vol, ce qui me bernait.
Je sens la sève qui monte et le courage
Pour une vie nouvelle et un jeu nouveau…

Penser seul c’est la sagesse,
Chanter seul serait stupide !
Voici un chant en votre honneur,
Asseyez-vous autour de moi,
En silence, oiseaux méchants !

Si jeune, si faux, si vagabonds,
Vous semblez être faits pour aimer,
Et pour tous les jolis passe-temps ?
Dans le nord, — j’hésite à l’avouer, —
J’ai aimé une femme, vieille à pleurer :
« Vérité » s’appelait cette vieille femme…

La pieuse Beppa

Tant que mon petit corps est joli,
C’est la peine d’être pieuse.
On sait que Dieu aime les femmes,
Les jolies avant tout.
Il pardonnera, j’en suis sûre,
Facilement au petit moine
D’aimer, comme certain petit moine,
À être près de moi.

Ce n’est pas un père de l’Église !
Non, il est jeune et souvent rouge,
Malgré les sombres ivresses,
Plein de peine et de jalousie.
Je déteste tous les vieillards,
Je n’aime pas les vieilles gens ;
Avec combien de sagesse,
Dieu, le père, y a pourvu !

L’Église s’entend à vivre,
Elle sonde les cœurs et les visages.
Elle veut toujours me pardonner —
Et qui donc ne me pardonne pas ?
On murmure du bout des lèvres,
On s’incline et l’on s’en va,
Avec un petit péché neuf,
On efface vite l’ancien.

Béni soit Dieu sur la terre,
Qui aime les jolies filles,

Et se pardonne volontiers
Cette espèce de peine de cœur.
Tant que mon petit corps est joli,
C’est la peine d’être pieuse :
Quand je serai une vieille femme
Le diable viendra me chercher !

La barque mystérieuse

La nuit dernière, quand tout dormait,
Et que, dans la rue, on entendait à peine
Les soupirs incertains du vent,
Mes oreillers ne me donnaient pas le sommeil
Ni le pavot, ni ce qui fait encore
Dormir, — une bonne conscience.

Enfin, renonçant au sommeil,
Je courus vers la plage.
Il faisait clair de lune et doux — et, dans le sable chaud,
Je trouvai l'homme avec sa barque.
Tous deux sommeillaient, le berger et la brebis : —
Sommeillante la barque quitta la rive.

Une heure se passa, peut-être deux,
Ou bien était-ce une année ?

Quand soudain mes sens furent plongés
Dans une éternelle inconscience,
Et un gouffre s'ouvrit,
Sans borne : — c'était fini !

— Le matin vint, sur de noires profondeurs
Une barque se repose et se repose encore
Qu'est-il arrivé ? Un cri s'élève
Cent cris : qu'y a-t-il ? Du sang ? — —
Rien n'est arrivé ! Nous avons dormi,
Tous — hélas ! c'était bon ! si bon !

Déclaration d'amour

(Ou le poète se fit éconduire—)

Oh ! merveille ! Vole-t-il encore ?
Il s’élève et ses ailes sont au repos ?
Qu’est-ce qui le porte donc et l’élève ?
Où est maintenant son but, son vol, son trait ?

Comme l’étoile et l’éternité,
Il vit dans les hauteurs dont s’éloigne la vie,
Ayant pitié, même de l’envie — ;
Est monté bien haut qui le voit planer !

Oh ! Albatros, oiseau !
Un désir éternel me pousse dans les hauteurs.
J’ai pensé à toi : alors une larme
Après l’autre, a coulé, — oui, je t’aime !

Chant d'un chevrier théocritien

Je suis couché malade,
Les punaises me dévorent
Elles troublent ma lumière !
J’entends qu’elles dansent…

Elle voulait, à cette heure,
Se glisser jusqu’à moi,
J’attends comme un chien
Et rien ne vient.

Ce signe de croix en promettant ?
Comment mentirait-elle ?
— Ou bien court-elle après chacun,
Comme mes chèvres ?

D’où lui vient sa jupe de soie ? —
Eh bien ! la fière ?
Il y a encore plus d’un bouc
Dans ce bois ?

— Comme l’attente amoureuse
Rend trouble et venimeux !
Ainsi pousse dans la nuit humide
Le champignon du jardin.

L’amour me ronge,
Comme les sept maux, —
Je n’ai plus envie de manger !
Adieu, mes oignons !

La lune déjà s’est couchée dans la mer,
toutes les étoiles sont lasses
Le jour se lève gris,
J’aimerais mourir.

Ces âmes incertaines…

Ces âmes incertaines,
Je leur en veux à mort.
Tout leur honneur est un supplice,
Leurs louanges couvrent de honte

Parce que, au bout de *leur* laisse,
Je ne traverse pas les temps,
Le poison de l’envie, doux et désespéré,
Dans leur regard me salue.

Qu’ils m’injurient avec courage
En me tournant le dos !
Ces yeux suppliants et égarés
Sans cesse se tromperont sur moi.

Un fou au désespoir

Hélas ! ce que j’ai écrit sur la table et le mur
Avec mon cœur de fou et ma main de fou
Devrait orner pour moi la table et le mur…

Mais vous dites : « Les mains de fou gribouillent, —
Et il faut nettoyer la table et le mur
Jusqu’à ce que la dernière trace ait disparu ! »

Permettez ! Je vais vous donner un coup de main —,
J’ai appris à me servir de l’éponge et du balai,
Comme critique et comme homme de peine.

Mais lorsque le travail sera fini,
J’aimerais bien vous voir, grands sages que vous êtes,
Souiller de votre sagesse la table et le mur.

Rimus remedium

Ou : comment les poètes malades se consolent

Sorcière du temps,
De ta bouche ensalivée découle
Lentement une heure après l’autre.
En vain tout mon dégoût s’écrie :
« Malédiction au gouffre
De l’Éternité ! »

Le monde — est d’airain :
Un taureau bouillant — est sourd aux cris.
Avec l’éclat d’un poignard ma douleur écrit
Dans mon cerveau :
« Le monde n’a pas de cœur
Et ce serait folie de lui en vouloir pour cela ! »

Verse tous les pavots,
Verse la fièvre ! le poison dans mon cerveau !
Depuis trop longtemps tu interroges ma main et mon front.
Que demandes-tu ? Quoi ? « À quel — prix ? »
— Ah ! Malédiction sur la fille
Et sa raillerie !

Non ! Reviens !
Il fait froid dehors, j’entends la pluie —
Je devrais être plus tendre avec toi ?
— Prends ! Voici de l’or : comme la pièce brille ! —
T’appeler « Bonheur » ?
Te bénir, fièvre ? —

La porte s’ouvre.
Il pleut à torrents jusqu’à mon lit !
Le vent éteint la lumière, — misère !
— Celui qui maintenant n’aurait pas cent *rimes*,
Je parie, je parie,
Qu’il y laisserait sa peau !

« Mon bonheur ! »

Je revois les pigeons de Saint-Marc :
La place est silencieuse, le matin s’y repose.
Dans la douce fraîcheur indolemment j’envoie mes chants,
Comme un essaim de colombes dans l’azur
Et les rappelle des hauteurs,
Encore une rime que j’accroche au plumage
— mon bonheur ! mon bonheur !

Calme voûte du ciel, bleu-clair et de soie,
Tu planes protectrice sur l’édifice multicolore
Que j’aime — que dis-je ? — que je crains et *envie*…
Comme je serais heureux de lui vider son âme !
La rendrais-je jamais ? —
Non, n’en parlons pas, pâture merveilleuse du regard !
— mon bonheur ! mon bonheur !

Clocher sévère, avec quelle vigueur de lion
Tu t’élèves ici, victorieux, sans peine !
Tu couvres la place du son profond de tes cloches — :
Je dirais en français que tu es son *accent aigu* ! **[39]**
Si comme toi je restais ici
Je saurais par quelle contrainte, douce comme de la soie…
— mon bonheur ! mon bonheur !

Éloigne-toi, musique ! Laisse les ombres s’épaissir
Et croître jusqu’à la nuit brune et douce !
Il est trop tôt pour les harmonies, les ornements d’or
Ne scintillant pas encore dans leur splendeur de rose,
Il reste beaucoup de jour encore,

Beaucoup de jour les poètes, les fantômes et les solitaires.
— mon bonheur ! mon bonheur !

Vers les Mers nouvelles

Je *veux* aller — là-bas, et j’ai dès lors
Confiance en moi et en mes talents de pilote,
La vaste nappe de la mer s’étend
Et mon vaisseau génois navigue vers l’azur.

Tout scintille pour moi, dans sa splendeur nouvelle,
Le midi sommeille sur l’espace et le temps — :
Et *ton* œil seulement — monstrueux
Me regarde, infinité !

Sils Maria

J’étais assis là dans l’attente — dans l’attente de rien,
Par delà le bien et le mal jouissant, tantôt

De la lumière, tantôt de l’ombre, abandonné
À ce jour, au lac, au midi, au temps sans but.

Alors, ami, soudain un est devenu deux —
Et Zarathoustra passa auprès de moi…

Pour le Mistral

Une chanson à danser

Vent mistral, chasseur de nuages,
Tueur de mélancolie, balayeur du ciel,
Toi qui mugis, comme je t’aime !
Ne sommes-nous pas tous deux les prémices
D’une même origine, au même sort
Éternellement prédestinés ?

Là, sur les glissants chemins de rochers,
J’accours en dansant à ta rencontre,
Dansant, selon que tu siffles et chantes :
Toi qui sans vaisseau et sans rames,
Libre frère de liberté,
T’élances sur les mers sauvages.

À peine éveillé, j’ai entendu ton appel,
J’ai accouru vers les falaises,
Vers les jaunes rochers au bord de la mer.
Salut ! Déjà comme les clairs flots
D’un torrent diamantin, tu descendais
Victorieusement de la montagne.

Sous les airs unis du ciel,
J’ai vu galoper tes chevaux,
J’ai vu le carrosse qui te porte.
J’ai même vu le geste de la main
Qui, sur le dos des coursiers,
Comme l’éclair abat son fouet, —

Je t’ai vu descendre du char,
Afin d’accélérer ta course,
Je t’ai vu court comme une flèche
Pousser droit dans la vallée, —
Comme un rayon d’or traverse
Les roses de la première aurore.

Danse maintenant sur mille dos,
Sur le dos des lames, des lames perfides —
Salut à qui crée des danses *nouvelles !*
Dansons donc de mille manières,
Que notre art soit nommé — libre !
Qu’on appelle gai — *notre* savoir !

Arrachons à chaque plante
Une fleur à notre gloire,
    Et deux feuilles pour une couronne !
Dansons comme des troubadours
Parmi les saints et putains,
La danse entre Dieu et le monde !

Celui qui, avec le vent,
Ne sait pas danser, qui s’enveloppe
De foulards, tel un vieillard,
Celui qui est hypocrite,
Glorieux et faux vertueux,
Qu’il quitte notre paradis.

Chassons la poussière des routes,
Au nez de tous les malades,
Épouvantons les débiles,
Purifions toute la côte
De l’haleine des poitrines sèches
Et des yeux sans courage !

Chassons qui trouble le ciel,
Noircit le monde, attire les nuages !

Éclairons le royaume des cieux !
Mugissons… toi le plus libre
De tous les esprits libres, avec toi
Mon bonheur *mugit* comme la tempête. —

Et prends, pour que le souvenir
De ce bonheur soit éternel,
Prends l’héritage de cette *couronne !*
Jette-la là-haut, jette-la plus loin,
À l’assaut de l’échelle céleste,
Accroche-la — aux étoiles !

Notes

Nietzsche commença à s'occuper du *Gai Savoir* immédiatement après que fut achevée l'impression d'*Aurore*. En juillet et août 1881, il prit à Sils-Maria les premières notes dont sortit plus tard l'œuvre tout entière. Les ébauches furent continuées jusqu'à la fin de la même année, puis la rédaction définitive parachevée, en un seul mois, à Gênes, pendant « le plus beau de tous les mois de janvier » (1882), c'est pourquoi Nietzsche appelle son volume « le présent de ce seul mois ». Les maximes en vers du prologue *Plaisanterie, ruse et vengeance*, firent écrites en grande partie au cours de ce même hiver à Gênes, puis en avril 1882 à Messine. Un complément d'environ 40 aphorismes fut joint au manuscrit, le 4 juillet, à Tautenburg, près Dornburg.

L'ouvrage imprimé chez B. G. Teubner, à Leipzig, fut publié en septembre (1882) chez E. Schmeitzner, à Chemnitz, sous le titre de *le Gai Savoir*. Il ne contenait alors, en dehors du prologue, que quatre livres et portait comme épigraphe ces mots d'Emerson : « Pour le poète et pour le sage toutes choses sont familières et sanctifiées, tous les événements utiles, tous les jours sacrés, tous les hommes divins. »

Ce n'est que lorsque l'éditeur Fritzsch, de Leipzig, devint le dépositaire des œuvres de Nietzsche que le *Gai Savoir* fut augmenté d'une préface, du cinquième livre et des *Chants du Prince « Vogelfrei »*. Remis en vente par son nouvel éditeur en juin 1887, l'ouvrage prit alors le titre actuel *le Gai Savoir* (« *la Gaya Scienza* ») et l'épigraphe d'Emerson fut remplacée par un quatrain de Nietzsche.

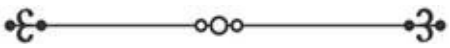
La préface avait été écrite à Ruta, près Gênes, en octobre 1886, le cinquième livre à la fin de la même année à Nice. *Les Chants du Prince « Vogelfrei »* datent de diverses époques, entre 1882 et 1884.

La présente traduction a été faite sur le cinquième volume des *Œuvres complètes*, publié en 1895 par le *Nietzsche-Archiv*, chez C. G. Naumann à Leipzig.

Ainsi que nous procédons pour la prose de Nietzsche, nous avons tenu à donner des vers du philosophe une version aussi littérale que possible. À passer dans une autre langue certaines pièces, celles du prologue, ont perdu presque entièrement la saveur de l'original. Cela tient à leur caractère même : proverbes ou sentences, rimées richement, elles ne sont parfois que jeux de mots, amusement de l'esprit. La pointe étant dans la rime, ou du moins dans la consonance et dans le choix des mots, l'idée s'efface dès que les termes sont changés. Nous n'avons donc donné le prologue de ce volume que pour présenter au public français une traduction entière des ouvrages de Nietzsche, sans aucune omission. Dans l'appendice, le hasard de la traduction nous a parfois permis de rendre entièrement le rythme de l'original, mais, en général, nous avons dû nous contenter de traduire vers par vers, ne voulant pas sacrifier l'idée à la nécessité de la rime.

FIN DU
GAI SAVOIR – « La gaya scienza »

Nietzsche : Œuvres complètes



AINSI PARLAIT ZARATHOUSTRA

Un livre pour tous et pour personne

F. NIETZSCHE
Traduction : H. ALBERT

Retour à la liste des oeuvres

Pour toutes remarques ou suggestions :
editions@arvensa.com
Ou rendez-vous sur :
www.arvensa.com

Nietzsche a rédigé les deux premières parties de *Zarathoustra* en 1883, la troisième partie en 1884. Il termina la quatrième au début de l’année 1885.

La première partie parut en mai 1883 chez E. Schmeitzner à Chemnitz sous le titre : *Ainsi parlait Zarathoustra. Un livre pour tout le monde et personne*. La seconde et la troisième partie parurent en septembre 1883 et en avril 1884 sous le même titre, chez le même éditeur. La première édition complète de ces trois parties parut à la fin de 1886 chez E. W. Fritsch à Leipzig sous le titre *Ainsi parlait Zarathoustra. Un livre pour tout le monde et personne.*

La première édition qui contient les quatre parties date de 1892. Cf la note détaillée d’Henri Albert en fin de volume.

L'ouvrage de référence de cette édition numérique est l'édition de la Société du Mercure de France, Paris 1903. La traduction est d'Henri Albert.

Les notes de l'éditeur sont indiquées par la mention N. D. E., celles du traducteur par la mention N. D. T.

Lecture du bréviaire, le soir [40]

Table des matières

PREMIÈRE PARTIE
- Le Prologue de Zarathoustra.
  - 1.
  - 2.
  - 3.
  - 4.
  - 5.
  - 6.
  - 7.
  - 8.
  - 9.
  - 10.
- Les Discours de Zarathoustra
  - Les trois métamorphoses
  - Des chaires de la vertu
  - Des hallucinés de l’arrière-monde
  - Des contempteurs du corps
  - Des joies et des passions
  - Du pâle criminel
  - Lire et écrire
  - De l’arbre sur la montagne
  - Des prédicateurs de la mort
  - De la guerre et des guerriers
  - De la nouvelle idole
  - Des mouches de la place publique
  - De la chasteté
  - De l’ami
  - Mille et un buts
  - De l’amour du prochain.
  - La voie du créateur.
  - La vieille et la jeune femme
  - La morsure de la vipère
  - De l’enfant et du mariage
  - De la libre mort
  - De la vertu qui donne.

DEUXIÈME PARTIE
- L’enfant au miroir
- Sur les Îles Bienheureuses
- Des miséricordieux
- Des prêtres
- Des vertueux
- De la canaille
- Des tarentules
- Des sages illustres

Le chant de la nuit
Le chant de la danse
Le chant de la danse
De la victoire sur soi-même
Des hommes sublimes
Du pays de la civilisation
De l’immaculée connaissance
Des savants
Des poètes
Des grands événements
Le devin
De la rédemption
De la sagesse des hommes
L’heure la plus silencieuse

TROISIÈME PARTIE
Le voyageur
De la vision et de l’énigme
1.
2.
De la béatitude involontaire
Avant le lever du soleil
De la vertu qui rapetisse
1.
2.
3.
Sur le mont des Oliviers
En passant
Des transfuges
1.
2.
Le retour
Des trois maux
1.
2.
De l’esprit de lourdeur
1.
2.
Des vieilles et des nouvelles tables
1.
2.
3.
4.
5.
6.
7.
8.
9.
10.

11.
12.
13.
14.
15.
16.
17.
18.
19.
20.
21.
22.
23.
24.
25.
26.
27.
28.
29.
30.
Le convalescent
1.
2.
Du grand désir
L’autre chant de la danse
1.
2.
3.
Les sept sceaux
1.
2.
3.
4.
5.
6.
7.

QUATRIÈME ET DERNIÈRE PARTIE
L’offrande du miel
Le cri de détresse
Entretien avec les rois
1.
2.
La sangsue
L’enchanteur
1
2.
Hors de service
Le plus laid des hommes

Le mendiant volontaire
L’ombre
En plein midi
La salutation
La cène
De l’homme supérieur
- 1.
- 2.
- 3.
- 4.
- 5.
- 6.
- 7.
- 8.
- 9.
- 10.
- 11.
- 12.
- 13.
- 14.
- 15.
- 16.
- 17.
- 18.
- 19.
- 20.

Le chant de la mélancolie
- 1.
- 2.
- 3.

De la science
Parmi les filles du désert.
- 1
- 2.

Le réveil
- 1.
- 2.

La fête de l’âne
- 1.
- 2.
- 3.

Le chant d’ivresse
- 1.
- 2.
- 3.
- 4.
- 5.
- 6.
- 7.
- 8.

9.
10.
11.
12.
Le signe

NOTES

Première partie

Le Prologue de Zarathoustra

1.

Lorsque Zarathoustra eut atteint sa trentième année, il quitta sa patrie et le lac de sa patrie et s’en alla dans la montagne. Là il jouit de son esprit et de sa solitude et ne s’en lassa point durant dix années. Mais enfin son cœur se transforma, — et un matin, se levant avec l’aurore, il s’avança devant le soleil et lui parla ainsi :

« Ô grand astre ! Quel serait ton bonheur, si tu n’avais pas ceux que tu éclaires ?

Depuis dix ans que tu viens vers ma caverne : tu te serais lassé de ta lumière et de ce chemin, sans moi, mon aigle et mon serpent.

Mais nous t’attendions chaque matin, nous te prenions ton superflu et nous t’en bénissions.

Voici ! Je suis dégoûté de ma sagesse, comme l’abeille qui a amassé trop de miel. J’ai besoin de mains qui se tendent.

Je voudrais donner et distribuer, jusqu’à ce que les sages parmi les hommes soient redevenus joyeux de leur folie, et les pauvres, heureux de leur richesse.

Voilà pourquoi je dois descendre dans les profondeurs, comme tu fais le soir quand tu vas derrière les mers, apportant ta clarté au-dessous du monde, ô astre débordant de richesse !

Je dois disparaître ainsi que toi, *me coucher*, comme disent les hommes vers qui je veux descendre.

Bénis-moi donc, œil tranquille, qui peux voir sans envie un bonheur même sans mesure !

Bénis la coupe qui veut déborder, que l’eau toute dorée en découle, apportant partout le reflet de ta joie !

Vois ! cette coupe veut se vider à nouveau et Zarathoustra veut redevenir homme. »

Ainsi commença le déclin de Zarathoustra.

2.

Zarathoustra descendit seul des montagnes, et il ne rencontra personne. Mais lorsqu'il arriva dans les bois, soudain se dressa devant lui un vieillard qui avait quitté sa sainte chaumière pour chercher des racines dans la forêt. Et ainsi parla le vieillard et il dit à Zarathoustra :

« Il ne m'est pas inconnu, ce voyageur ; voilà bien des années qu'il passa par ici. Il s'appelait Zarathoustra, mais il s'est transformé.

Tu portais alors ta cendre à la montagne ; veux-tu aujourd'hui porter ton feu dans la vallée ? Ne crains-tu pas le châtiment des incendiaires ?

Oui, je reconnais Zarathoustra. Son œil est limpide et sur sa lèvre ne se creuse aucun pli de dégoût. Ne s'avance-t-il pas comme un danseur ?

Zarathoustra s'est transformé, Zarathoustra s'est fait enfant, Zarathoustra s'est éveillé : que vas-tu faire maintenant auprès de ceux qui dorment ?

Tu vivais dans la solitude comme dans la mer et la mer te portait. Malheur à toi, tu veux donc atterrir ? Malheur à toi, tu veux de nouveau traîner toi-même ton corps ? »

Zarathoustra répondit : « J'aime les hommes. »

« Pourquoi donc, dit le sage, suis-je allé dans les bois et dans la solitude ? N'était-ce pas parce que j'aimais trop les hommes ?

Maintenant j'aime Dieu : je n'aime point les hommes. L'homme est pour moi une chose trop imparfaite. L'amour de l'homme me tuerait. »

Zarathoustra répondit : « Qu'ai-je parlé d'amour ! Je vais faire un présent aux hommes. »

« Ne leur donne rien, dit le saint. Enlève-leur plutôt quelque chose et aide-les à le porter — rien ne leur sera meilleur : pourvu qu'à toi aussi cela fasse du bien !

Et si tu veux donner, ne leur donne pas plus qu'une aumône, et attends qu'ils te la demandent ! »

« Non, répondit Zarathoustra, je ne fais pas l'aumône. Je ne suis pas assez pauvre pour cela. »

Le saint se prit à rire de Zarathoustra et parla ainsi : « Tâche alors de leur faire accepter tes trésors. Ils se méfient des solitaires et ne croient pas que nous venions pour donner.

À leurs oreilles les pas du solitaire retentissent trop étrangement à travers les rues. Défiants comme si la nuit, couchés dans leurs lits, ils entendaient marcher un homme, longtemps avant le lever du soleil, ils se demandent peut-être : Où se glisse ce voleur ?

Ne va pas auprès des hommes, reste dans la forêt ! Va plutôt encore auprès des bêtes ! Pourquoi ne veux-tu pas être comme moi, — ours parmi les ours, oiseau parmi les oiseaux ? »

« Et que fait le saint dans les bois ? » demanda Zarathoustra.

Le saint répondit : « Je fais des chants et je les chante, et quand je fais des chants, je ris, je pleure et je murmure : c'est ainsi que je loue Dieu.

Avec des chants, des pleurs, des rires et des murmures, je rends grâce à Dieu qui est mon Dieu. Cependant quel présent nous apportes-tu ? »

Lorsque Zarathoustra eut entendu ces paroles, il salua le saint et lui dit : « Qu'aurais-je à vous donner ? Mais laissez-moi partir en hâte, afin que je ne vous prenne rien ! » — Et c'est ainsi qu'ils se séparèrent l'un de l'autre, le vieillard et l'homme, riant comme rient deux petits garçons.

Mais quand Zarathoustra fut seul, il parla ainsi à son cœur : « Serait-ce possible ! Ce vieux saint dans sa forêt n'a pas encore entendu dire que *Dieu est mort !* »

3.

Lorsque Zarathoustra arriva dans la ville voisine qui se trouvait le plus près des bois, il y trouva une grande foule rassemblée sur la place publique : car on avait annoncé qu'on y verrait un danseur de corde. Et Zarathoustra parla au peuple et lui dit :

Je vous enseigne le Surhumain. **[41]** L'homme est quelque chose qui doit être surmonté. Qu'avez-vous fait pour le surmonter ?

Tous les êtres jusqu'à présent ont créé quelque chose au-dessus d'eux, et vous voulez être le reflux de ce grand flot et plutôt retourner à la bête que de surmonter l'homme ?

Qu'est le singe pour l'homme ? Une dérision ou une honte douloureuse. Et c'est ce que doit être l'homme pour le surhumain : une dérision ou une honte douloureuse.

Vous avez tracé le chemin du ver jusqu'à l'homme et il vous est resté beaucoup du ver de terre. Autrefois vous étiez singe et maintenant encore l'homme est plus singe qu'un singe.

Mais le plus sage d'entre vous n'est lui-même qu'une chose disparate, hybride fait d'une plante et d'un fantôme. Cependant vous ai-je dit de devenir fantôme ou plante ?

Voici, je vous enseigne le Surhumain !

Le Surhumain est le sens de la terre. Que votre volonté dise : que le Surhumain *soit* le sens de la terre.

Je vous en conjure, mes frères, *restez fidèles à la terre* et ne croyez pas ceux qui vous parlent d'espoirs supraterrestres ! Ce sont des empoisonneurs, qu'ils le sachent ou non.

Ce sont des contempteurs de la vie, des moribonds et des empoisonnés eux-mêmes, de ceux dont la terre est fatiguée : qu'ils s'en aillent donc !

Autrefois le blasphème envers Dieu était le plus grand blasphème, mais Dieu est mort et avec lui sont morts ses blasphémateurs. Ce qu'il y a de plus terrible maintenant, c'est de blasphémer la terre et d'estimer les entrailles de l'impénétrable plus que le sens de la terre !

Jadis l'âme regardait le corps avec dédain, et rien alors n'était plus haut que ce dédain : elle le voulait maigre, hideux, affamé ! C'est ainsi qu'elle pensait lui échapper, à lui et à la terre !

Oh ! cette âme était elle-même encore maigre, hideuse et affamée : et pour elle la cruauté était une volupté !

Mais, vous aussi, mes frères, dites-moi : votre corps, qu'annonce-t-il de votre âme ? Votre âme n'est-elle pas pauvreté, ordure et pitoyable contentement de soi-même ?

En vérité, l'homme est un fleuve impur. Il faut être devenu océan pour pouvoir, sans se salir, recevoir un fleuve impur.

Voici, je vous enseigne le Surhumain : il est cet océan ; en lui peut s'abîmer votre grand mépris.

Que peut-il vous arriver de plus sublime ? C'est l'heure du grand mépris. L'heure où votre bonheur même se tourne en dégoût, tout comme votre raison et votre vertu.

L'heure où vous dites : « Qu'importe mon bonheur ! Il est pauvreté, ordure et pitoyable contentement de soi-même. Mais mon bonheur devrait légitimer l'existence elle-même ! »

L'heure où vous dites : « Qu'importe ma raison ? Est-elle avide de science, comme le lion de nourriture ? Elle est pauvreté, ordure et pitoyable contentement de soi-même ! »

L'heure où vous dites : « Qu'importe ma vertu ! Elle ne m'a pas encore fait délirer. Que je suis fatigué de mon bien et de mon mal ! Tout cela est pauvreté, ordure et pitoyable contentement de soi-même. »

L'heure où vous dites : « Qu'importe ma justice ! Je ne vois pas que je sois charbon ardent. Mais le juste est charbon ardent ! »

L'heure où vous dites : « Qu'importe ma pitié ! La pitié n'est-elle pas la croix où l'on cloue celui qui aime les hommes ? Mais ma pitié n'est pas une crucifixion. »

Avez-vous déjà parlé ainsi ? Avez-vous déjà crié ainsi ? Hélas, que ne vous ai-je déjà entendus crier ainsi !

Ce ne sont pas vos péchés — c'est votre contentement qui crie contre le ciel, c'est votre avarice, même dans vos péchés, qui crie contre le ciel !

Où donc est l'éclair qui vous léchera de sa langue ? Où est la folie qu'il faudrait vous inoculer ?

Voici, je vous enseigne le Surhumain : il est cet éclair, il est cette folie !

Quand Zarathoustra eut parlé ainsi, quelqu'un de la foule s'écria : « Nous avons assez entendu parler du danseur de corde ; faites-nous-le voir maintenant ! » Et tout le peuple rit de Zarathoustra. Mais le danseur de corde qui croyait que l'on avait parlé de lui se mit à l'ouvrage.

4.

Zarathoustra, cependant, regardait le peuple et s’étonnait. Puis il dit :

L’homme est une corde tendue entre la bête et le Surhumain, — une corde sur l’abîme.

Il est dangereux de passer de l’autre côté, dangereux de rester en route, dangereux de regarder en arrière — frisson et arrêt dangereux.

Ce qu’il y a de grand dans l’homme, c’est qu’il est un pont et non un but : ce que l’on peut aimer en l’homme, c’est qu’il est un *passage* et un *déclin*.

J’aime ceux qui ne savent vivre autrement que pour disparaître, car ils passent au-delà.

J’aime les grands contempteurs, parce qu’ils sont les grands adorateurs, les flèches du désir vers l’autre rive.

J’aime ceux qui ne cherchent pas, derrière les étoiles, une raison pour périr ou pour s’offrir en sacrifice ; mais ceux qui se sacrifient à la terre, pour qu’un jour la terre appartienne au Surhumain.

J’aime celui qui vit pour connaître et qui veut connaître afin qu’un jour vive le Surhumain. Car c’est ainsi qu’il veut son propre déclin.

J’aime celui qui travaille et invente, pour bâtir une demeure au Surhumain, pour préparer à sa venue la terre, les bêtes et les plantes : car c’est ainsi qu’il veut son propre déclin.

J’aime celui qui aime sa vertu : car la vertu est une volonté de déclin, et une flèche de désir.

J’aime celui qui ne réserve pour lui-même aucune parcelle de son esprit, mais qui veut être tout entier l’esprit de sa vertu : car c’est ainsi qu’en esprit il traverse le pont.

J’aime celui qui fait de sa vertu son penchant et sa destinée : car c’est ainsi qu’à cause de sa vertu il voudra vivre encore et ne plus vivre.

J’aime celui qui ne veut pas avoir trop de vertus. Il y a plus de vertus en une vertu qu’en deux vertus, c’est un nœud où s’accroche la destinée.

J’aime celui dont l’âme se dépense, celui qui ne veut pas qu’on lui dise merci et qui ne restitue point : car il donne toujours et ne veut point se conserver.

J’aime celui qui a honte de voir le dé tomber en sa faveur et qui demande alors : suis-je donc un faux joueur ? — car il veut périr.

J’aime celui qui jette des paroles d’or au-devant de ses œuvres et qui tient toujours plus qu’il ne promet : car il veut son déclin.

J’aime celui qui justifie ceux de l’avenir et qui délivre ceux du passé, car il veut que ceux d’aujourd’hui le fassent périr.

J’aime celui qui châtie son Dieu, parce qu’il aime son Dieu : car il faut que la colère de son Dieu le fasse périr.

J’aime celui dont l’âme est profonde, même dans la blessure, celui qu’une petite aventure peut faire périr : car ainsi, sans hésitation, il passera le pont.

J’aime celui dont l’âme déborde au point qu’il s’oublie lui-même, et que toutes choses soient en lui : ainsi toutes choses deviendront son déclin.

J’aime celui qui est libre de cœur et d’esprit : ainsi sa tête ne sert que d’entrailles à son cœur, mais son cœur l’entraîne au déclin.

J’aime tous ceux qui sont comme de lourdes gouttes qui tombent une à une du sombre nuage suspendu sur les hommes : elles annoncent l’éclair qui vient, et disparaissent en visionnaires.

Voici, je suis un visionnaire de la foudre, une lourde goutte qui tombe de la nue : mais cette foudre s’appelle le *Surhumain*.

5.

Quand Zarathoustra eut dit ces mots, il considéra de nouveau le peuple et se tut, puis il dit à son cœur : « Les voilà qui se mettent à rire ; ils ne me comprennent point, je ne suis pas la bouche qu'il faut à ces oreilles.

Faut-il d'abord leur briser les oreilles, afin qu'ils apprennent à entendre avec les yeux ? Faut-il faire du tapage comme les cymbales et les prédicateurs de carême ? Ou n'ont-ils foi que dans les bègues ?

Ils ont quelque chose dont ils sont fiers. Comment nomment-ils donc ce dont ils sont fiers ? Ils le nomment civilisation, c'est ce qui les distingue des chevriers.

C'est pourquoi ils n'aiment pas, quand on parle d'eux, entendre le mot de « mépris ». Je parlerai donc à leur fierté.

Je vais donc leur parler de ce qu'il y a de plus méprisable : je veux dire le *dernier homme*. »

Et ainsi Zarathoustra se mit à parler au peuple :

Il est temps que l'homme se fixe à lui-même son but. Il est temps que l'homme plante le germe de sa plus haute espérance.

Maintenant son sol est encore assez riche. Mais ce sol un jour sera pauvre et stérile et aucun grand arbre ne pourra plus y croître.

Malheur ! Les temps sont proches où l'homme ne jettera plus par-dessus les hommes la flèche de son désir, où les cordes de son arc ne sauront plus vibrer !

Je vous le dis : il faut porter encore en soi un chaos, pour pouvoir mettre au monde une étoile dansante. Je vous le dis : vous portez en vous un chaos.

Malheur ! Les temps sont proches où l'homme ne mettra

plus d’étoile au monde. Malheur ! Les temps sont proches du plus méprisable des hommes, qui ne sait plus se mépriser lui-même.

Voici ! Je vous montre le *dernier homme*.

« Amour ? Création ? Désir ? Étoile ? Qu’est cela ? » — Ainsi demande le dernier homme et il cligne de l’œil.

La terre sera alors devenue plus petite, et sur elle sautillera le dernier homme, qui rapetisse tout. Sa race est indestructible comme celle du puceron ; le dernier homme vit le plus longtemps.

« Nous avons inventé le bonheur, » — disent les derniers hommes, et ils clignent de l’œil.

Ils ont abandonné les contrées où il était dur de vivre : car on a besoin de chaleur. On aime encore son voisin et l’on se frotte à lui : car on a besoin de chaleur.

Tomber malade et être méfiant passe chez eux pour un péché : on s’avance prudemment. Bien fou qui trébuche encore sur les pierres et sur les hommes !

Un peu de poison de-ci de-là, pour se procurer des rêves agréables. Et beaucoup de poisons enfin, pour mourir agréablement.

On travaille encore, car le travail est une distraction. Mais l’on veille à ce que la distraction ne débilite point.

On ne devient plus ni pauvre ni riche : ce sont deux choses trop pénibles. Qui voudrait encore gouverner ? Qui voudrait obéir encore ? Ce sont deux choses trop pénibles.

Point de berger et un seul troupeau ! Chacun veut la même chose, tous sont égaux : qui a d’autres sentiments va de son plein gré dans la maison des fous.

« Autrefois tout le monde était fou, » — disent ceux qui sont les plus fins, et ils clignent de l’œil.

On est prudent et l’on sait tout ce qui est arrivé : c’est ainsi que l’on peut railler sans fin. On se dispute encore, mais on se réconcilie bientôt — car on ne veut pas se gâter l’estomac.

On a son petit plaisir pour le jour et son petit plaisir pour la nuit : mais on respecte la santé.

« Nous avons inventé le bonheur, » — disent les derniers

hommes, et ils clignent de l’œil. —

Ici finit le premier discours de Zarathoustra, celui que l’on appelle aussi « le prologue » : car en cet endroit il fut interrompu par les cris et la joie de la foule. « Donne-nous ce dernier homme, ô Zarathoustra, — s’écriaient-ils — rends-nous semblables à ces derniers hommes ! Nous te tiendrons quitte du Surhumain ! » Et tout le peuple jubilait et claquait de la langue. Zarathoustra cependant devint triste et dit à son cœur :

« Ils ne me comprennent pas : je ne suis pas la bouche qu’il faut à ces oreilles.

Trop longtemps sans doute j’ai vécu dans les montagnes, j’ai trop écouté les ruisseaux et les arbres : je leur parle maintenant comme à des chevriers.

Placide est mon âme et lumineuse comme la montagne au matin. Mais ils me tiennent pour un cœur froid et pour un bouffon aux railleries sinistres.

Et les voilà qui me regardent et qui rient : et tandis qu’ils rient ils me haïssent encore. Il y a de la glace dans leur rire. »

6.

Mais alors il advint quelque chose qui fit taire toutes les bouches et qui fixa tous les regards. Car pendant ce temps le danseur de corde s'était mis à l'ouvrage : il était sorti par une petite poterne et marchait sur la corde tendue entre deux tours, au-dessus de la place publique et de la foule. Comme il se trouvait juste à mi-chemin, la petite porte s'ouvrit encore une fois et un gars bariolé qui avait l'air d'un bouffon sauta dehors et suivit d'un pas rapide le premier. « En avant, boiteux, cria son horrible voix, en avant paresseux, sournois, visage blême ! Que je ne te chatouille pas de mon talon ! Que fais-tu là entre ces tours ? C'est dans la tour que tu devrais être enfermé ; tu barres la route à un meilleur que toi ! » — Et à chaque mot il s'approchait davantage ; mais quand il ne fut plus qu'à un pas du danseur de corde, il advint cette chose terrible qui fit taire toutes les bouches et qui fixa tous les regards : — il poussa un cri diabolique et sauta par-dessus celui qui lui barrait la route. Mais celui-ci, en voyant la victoire de son rival, perdit la tête et la corde ; il jeta son balancier et, plus vite encore, s'élança dans l'abîme, comme un tourbillon de bras et de jambes. La place publique et la foule ressemblaient à la mer, quand la tempête s'élève. Tous s'enfuyaient en désordre et surtout à l'endroit où le corps allait s'abattre.

Zarathoustra cependant ne bougea pas et ce fut juste à côté de lui que tomba le corps, déchiré et brisé, mais vivant encore. Au bout d'un certain temps la conscience revint au blessé, et il vit Zarathoustra, agenouillé auprès de lui : « Que fais-tu là, dit-il enfin, je savais depuis longtemps que le diable me mettrait le pied en travers. Maintenant il me traîne en enfer : veux-tu l'en empêcher ? »

« Sur mon honneur, ami, répondit Zarathoustra, tout ce dont tu parles n’existe pas : il n’y a ni diable, ni enfer. Ton âme sera morte, plus vite encore que ton corps : ne crains donc plus rien ! »

L’homme leva les yeux avec défiance. « Si tu dis vrai, répondit-il ensuite, je ne perds rien en perdant la vie. Je ne suis guère plus qu’une bête qu’on a fait danser avec des coups et de maigres nourritures. »

« Non pas, dit Zarathoustra, tu as fait du danger ton métier, il n’y a là rien de méprisable. Maintenant ton métier te fait périr : c’est pourquoi je vais t’enterrer de mes mains. »

Quand Zarathoustra eut dit cela, le moribond ne répondit plus ; mais il remua la main, comme s’il cherchait la main de Zarathoustra pour le remercier.

7.

Cependant le soir tombait et la place publique se voilait d'ombres : alors la foule commença à se disperser, car la curiosité et la frayeur mêmes se fatiguent. Zarathoustra, assis par terre à côté du mort, était noyé dans ses pensées : ainsi il oubliait le temps. Mais, enfin, la nuit vint et un vent froid passa sur le solitaire. Alors Zarathoustra se leva et il dit à son cœur :

« En vérité, Zarathoustra a fait une belle pêche aujourd'hui ! Il n'a pas attrapé d'homme, mais un cadavre.

Inquiétante est la vie humaine et, de plus, toujours dénuée de sens : un bouffon peut lui devenir fatal.

Je veux enseigner aux hommes le sens de leur existence : qui est le Surhumain, l'éclair du sombre nuage homme.

Mais je suis encore loin d'eux et mon esprit ne parle pas à leurs sens. Pour les hommes, je tiens encore le milieu entre un fou et un cadavre.

Sombre est la nuit, sombres sont les voies de Zarathoustra. Viens, compagnon rigide et glacé ! Je te porte à l'endroit où je vais t'enterrer de mes mains. »

8.

Quand Zarathoustra eut dit cela à son cœur, il chargea le cadavre sur ses épaules et se mit en route. Il n’avait pas encore fait cent pas qu’un homme se glissa auprès de lui et lui parla tout bas à l’oreille — et voici ! celui qui lui parlait était le bouffon de la tour.

« Va-t’en de cette ville, ô Zarathoustra, dit-il, il y a ici trop de gens qui te haïssent. Les bons et les justes te haïssent et ils t’appellent leur ennemi et leur contempteur ; les fidèles de la vraie croyance te haïssent et ils t’appellent un danger pour la foule. Ce fut ton bonheur qu’on se moquât de toi, car vraiment tu parlais comme un bouffon. Ce fut ton bonheur de t’associer au chien mort ; en t’abaissant ainsi, tu t’es sauvé pour cette fois-ci. Mais va-t’en de cette ville — sinon demain je sauterai par-dessus un mort. »

Après avoir dit ces choses, l’homme disparut ; et Zarathoustra continua son chemin par les rues obscures.

À la porte de la ville il rencontra les fossoyeurs : ils éclairèrent sa figure de leur flambeau, reconnurent Zarathoustra et se moquèrent beaucoup de lui. « Zarathoustra emporte le chien mort : bravo, Zarathoustra s’est fait fossoyeur ! Car nous avons les mains trop propres pour ce gibier. Zarathoustra veut-il donc voler sa pâture au diable ? Allons ! Bon appétit ! Pourvu que le diable ne soit pas plus habile voleur que Zarathoustra ! — il les volera tous deux, il les mangera tous deux ! » Et ils riaient entre eux en rapprochant leurs têtes.

Zarathoustra ne répondit pas un mot et passa son chemin. Lorsqu’il eut marché pendant deux heures, le long des bois et des marécages, il avait tellement entendu hurler des loups

affamés que la faim s’était emparée de lui. Aussi s’arrêta-t-il à une maison isolée, où brûlait une lumière.

« La faim s’empare de moi comme un brigand, dit Zarathoustra ? Au milieu des bois et des marécages la faim s’empare de moi, dans la nuit profonde.

Ma faim a de singuliers caprices. Souvent elle ne me vient qu’après le repas, et aujourd’hui elle n’est pas venue de toute la journée : où donc s’est elle attardée ? »

En parlant ainsi, Zarathoustra frappa à la porte de la maison. Un vieil homme parut aussitôt : il portait une lumière et demanda : « Qui vient vers moi et vers mon mauvais sommeil ? »

« Un vivant et un mort, dit Zarathoustra. Donnez-moi à manger et à boire, j’ai oublié de le faire pendant le jour. Qui donne à manger aux affamés réconforte sa propre âme : ainsi parle la sagesse. »

Le vieux se retire, mais il revint aussitôt, et offrit à Zarathoustra du pain et du vin : « C’est une méchante contrée pour ceux qui ont faim, dit- il ; c’est pourquoi j’habite ici. Hommes et bêtes viennent à moi, le solitaire. Mais invite aussi ton compagnon à manger et à boire, il est plus fatigué que toi. » Zarathoustra répondit : « Mon compagnon est mort, je l’y déciderais difficilement. »

« Cela m’est égal, dit le vieux en grognant ; qui frappe à ma porte doit prendre ce que je lui offre. Mangez et portez-vous bien ! »

Ensuite Zarathoustra marcha de nouveau pendant deux heures, se fiant à la route et à la clarté des étoiles : car il avait l’habitude des marches nocturnes et aimait à regarder en face tout ce qui dort. Quand le matin commença à poindre, Zarathoustra se trouvait dans une forêt profonde et aucun chemin ne se dessinait plus devant lui. Alors il plaça le corps dans un arbre creux, à la hauteur de sa tête — car il voulait le protéger contre les loups — et il se coucha lui-même à terre sur la mousse. Et aussitôt il s’endormi, fatigué de corps, mais l’âme tranquille.

9.

Zarathoustra dormit longtemps et non seulement l’aurore passa sur son visage, mais encore le matin. Enfin ses yeux s’ouvrirent et avec étonnement Zarathoustra jeta un regard sur la forêt et dans le silence, avec étonnement il regarda en lui-même. Puis il se leva à la hâte, comme un matelot qui tout à coup voit la terre, et il poussa un cri d’allégresse : car il avait découvert une vérité nouvelle. Et il parla à son cœur et il lui dit :

Mes yeux se sont ouverts : J’ai besoin de compagnons, de compagnons vivants, — non point de compagnons morts et de cadavres que je porte avec moi où je veux.

Mais j’ai besoin de compagnons vivants qui me suivent, parce qu’ils veulent se suivre eux-mêmes — partout où je vais.

Mes yeux se sont ouverts : Ce n’est pas à la foule que doit parler Zarathoustra, mais à des compagnons ! Zarathoustra ne doit pas être le berger et le chien d’un troupeau !

C’est pour enlever beaucoup de brebis du troupeau que je suis venu. Le peuple et le troupeau s’irriteront contre moi : Zarathoustra veut être traité de brigand par les bergers.

Je dis bergers, mais ils s’appellent les bons et les justes. Je dis bergers, mais ils s’appellent les fidèles de la vraie croyance.

Voyez les bons et les justes ! Qui haïssent-ils le plus ? Celui qui brise leurs tables des valeurs, le destructeur, le criminel : — mais c’est celui-là le créateur.

Voyez les fidèles de toutes les croyances ! Qui haïssent-ils le plus ? Celui qui brise leurs tables des valeurs, le destructeur, le criminel : — mais c’est celui-là le créateur.

Des compagnons, voilà ce que cherche le créateur et non des cadavres, des troupeaux ou des croyants. Des créateurs comme

lui, voilà ce que cherche le créateur, de ceux qui inscrivent des valeurs nouvelles sur des tables nouvelles.

Des compagnons, voilà ce que cherche le créateur, des moissonneurs qui moissonnent avec lui : car chez lui tout est mûr pour la moisson. Mais il lui manque les cent faucilles : aussi, plein de colère, arrache-t-il les épis.

Des compagnons, voilà ce que cherche le créateur, de ceux qui savent aiguiser leurs faucilles. On les appellera destructeurs et contempteurs du bien et du mal. Mais ce seront eux qui moissonneront et qui seront en fête.

Des créateurs comme lui, voilà ce que cherche Zarathoustra, de ceux qui moissonnent et chôment avec lui : qu'a-t-il à faire de troupeaux, de bergers et de cadavres !

Et toi, mon premier compagnon, repose en paix ! Je t'ai bien enseveli dans ton arbre creux, je t'ai bien abrité contre les loups.

Mais je me sépare de toi, le temps est passé. Entre deux aurores une nouvelle vérité s'est levée en moi.

Je ne dois être ni berger, ni fossoyeur. Jamais plus je ne parlerai au peuple ; pour la dernière fois j'ai parlé à un mort.

Je veux me joindre aux créateurs, à ceux qui moissonnent et chôment : je leur montrerai l'arc-en-ciel et tous les échelons qui mènent au Surhumain.

Je chanterai mon chant aux solitaires et à ceux qui sont deux dans la solitude ; et quiconque a des oreilles pour les choses inouïes, je lui alourdirai le cœur de ma félicité.

Je marche vers mon but, je suis ma route ; je sauterai par-dessus les hésitants et les retardataires. Ainsi ma marche sera le déclin !

10.

Zarathoustra avait dit cela à son cœur, alors que le soleil était à son midi : puis il interrogea le ciel du regard — car il entendait au-dessus de lui le cri perçant d'un oiseau. Et voici ! Un aigle planait dans les airs en larges cercles, et un serpent était suspendu à lui, non pareil à une proie, mais comme un ami : car il se tenait enroulé autour de son cou.

« Ce sont mes animaux ! dit Zarathoustra, et il se réjouit de tout cœur.

L'animal le plus fier qu'il y ait sous le soleil et l'animal le plus rusé qu'il y ait sous le soleil — ils sont allés en reconnaissance.

Ils ont voulu savoir si Zarathoustra vivait encore. En vérité, suis-je encore en vie ?

J'ai rencontré plus de dangers parmi les hommes que parmi les animaux. Zarathoustra suit des voies dangereuses. Que mes animaux me conduisent ! »

Lorsque Zarathoustra eut ainsi parlé, il se souvint des paroles du saint dans la forêt, il soupira et dit à son cœur :

Il faut que je sois plus sage ! Que je sois rusé du fond du cœur, comme mon serpent.

Mais je demande l'impossible : je prie donc ma fierté d'accompagner toujours ma sagesse.

Et si ma sagesse m'abandonne un jour : — hélas, elle aime à s'envoler ! — puisse du moins ma fierté voler avec ma folie !

Ainsi commença le déclin de Zarathoustra.

LES DISCOURS DE ZARATHOUSTRA

LES TROIS MÉTAMORPHOSES

Je vais vous dire trois métamorphoses de l’esprit : comment l’esprit devient chameau, comment le chameau devient lion, et comment enfin le lion devient enfant.

Il est maint fardeau pesant pour l’esprit, pour l’esprit patient et vigoureux en qui domine le respect : sa vigueur réclame le fardeau pesant, le plus pesant.

Qu’y a-t-il de pesant ? ainsi interroge l’esprit robuste ; et il s'agenouille comme le chameau et veut un bon chargement.

Qu’y a-t-il de plus pesant ! ainsi interroge l’esprit robuste, dites-le, ô héros, afin que je le charge sur moi et que ma force se réjouisse.

N’est-ce pas cela : s’humilier pour faire souffrir son orgueil ? Faire luire sa folie pour tourner en dérision sa sagesse ?

Ou bien est-ce cela : déserter une cause, au moment où elle célèbre sa victoire ? Monter sur de hautes montagnes pour tenter le tentateur ?

Ou bien est-ce cela : se nourrir des glands et de l’herbe de la connaissance, et souffrir la faim dans son âme, pour l’amour de la vérité ?

Ou bien est-ce cela : être malade et renvoyer les consolateurs, se lier d’amitié avec des sourds qui n’entendent jamais ce que tu veux ?

Ou bien est-ce cela : descendre dans l’eau sale si c’est l’eau de la vérité et ne point repousser les grenouilles visqueuses et les purulents crapauds ?

Ou bien est-ce cela : aimer qui nous méprise et tendre la main au fantôme lorsqu’il veut nous effrayer ?

L’esprit robuste charge sur lui tous ces fardeaux pesants : tel le chameau qui sitôt chargé se hâte vers le désert, ainsi lui se

hâte vers son désert.

Mais au fond du désert le plus solitaire s'accomplit la seconde métamorphose : ici l'esprit devient lion, il veut conquérir la liberté et être maître de son propre désert.

Il cherche ici son dernier maître : il veut être l'ennemi de ce maître, comme il est l'ennemi de son dernier dieu ; il veut lutter pour la victoire avec le grand dragon.

Quel est le grand dragon que l'esprit ne veut plus appeler ni dieu ni maître ? « Tu dois », s'appelle le grand dragon. Mais l'esprit du lion dit : « Je veux. »

« Tu dois » le guette au bord du chemin, étincelant d'or sous sa carapace aux mille écailles, et sur chaque écaille brille en lettres dorées : « Tu dois ! »

Des valeurs de mille années brillent sur ces écailles et ainsi parle le plus puissant de tous les dragons : « Tout ce qui est valeur — brille sur moi. »

Tout ce qui est valeur a déjà été créé, et c'est moi qui représente toutes les valeurs créées. En vérité il ne doit plus y avoir de « Je veux » ! Ainsi parle le dragon.

Mes frères, pourquoi est-il besoin du lion de l'esprit ? La bête robuste qui s'abstient et qui est respectueuse ne suffit-elle pas ?

Créer des valeurs nouvelles — le lion même ne le peut pas encore : mais se rendre libre pour la création nouvelle — c'est ce que peut la puissance du lion.

Se faire libre, opposer une divine négation, même au devoir : telle, mes frères, est la tâche où il est besoin du lion.

Conquérir le droit de créer des valeurs nouvelles — c'est la plus terrible conquête pour un esprit patient et respectueux. En vérité, c'est là un acte féroce, pour lui, et le fait d'une bête de proie.

Il aimait jadis le « Tu dois » comme son bien le plus sacré : maintenant il lui faut trouver l'illusion et l'arbitraire, même dans ce bien le plus sacré, pour qu'il fasse, aux dépens de son amour, la conquête de la liberté : il faut un lion pour un pareil rapt.

Mais, dites-moi, mes frères, que peut faire l'enfant que le

lion ne pouvait faire ? Pourquoi faut-il que le lion ravisseur devienne enfant ?

L'enfant est innocence et oubli, un renouveau et un jeu, une roue qui roule sur elle-même, un premier mouvement, une sainte affirmation.

Oui, pour le jeu divin de la création, ô mes frères, il faut une sainte affirmation : l'esprit veut maintenant sa *propre* volonté, celui qui a perdu le monde veut gagner son *propre* monde.

Je vous ai nommé trois métamorphoses de l'esprit : comment l'esprit devient chameau, comment l'esprit devient lion, et comment enfin le lion devient enfant. —

Ainsi parlait Zarathoustra. Et en ce temps-là il séjournait dans la ville qu'on appelle : la Vache multicolore.

DES CHAIRES DE LA VERTU

On vantait à Zarathoustra un sage que l'on disait savant à parler du sommeil et de la vertu, et, à cause de cela, comblé d'honneurs et de récompenses, entouré de tous les jeunes gens qui se pressaient autour de sa chaire magistrale. C'est chez lui que se rendit Zarathoustra et, avec tous les jeunes gens, il s'assit devant sa chaire. Et le sage parla ainsi :

Ayez en honneur le sommeil et respectez-le ! C'est la chose première. Et évitez tous ceux qui dorment mal et qui sont éveillés la nuit !

Le voleur lui-même a honte en présence du sommeil. Son pas se glisse toujours silencieux dans la nuit. Mais le veilleur de nuit est impudent et impudemment il porte sa corne.

Ce n'est pas une petite chose que de savoir dormir : il faut savoir veiller tout le jour pour pouvoir bien dormir.

Dix fois dans la journée il faut que tu te surmontes toi-même : c'est la preuve d'une bonne fatigue et c'est le pavot de l'âme.

Dix fois il faut te réconcilier avec toi-même ; car s'il est amer de se surmonter, celui qui n'est pas réconcilié dort mal.

Il te faut trouver dix vérités durant le jour ; autrement tu chercheras des vérités durant la nuit et ton âme restera affamée.

Dix fois dans la journée il te faut rire et être joyeux : autrement tu seras dérangé la nuit par ton estomac, ce père de l'affliction.

Peu de gens savent cela, mais il faut avoir toutes les vertus pour bien dormir. Porterai-je un faux témoignage ? Commettrai-je un adultère ?

Convoiterai-je la servante de mon prochain ? Tout cela

s’accorderait mal avec un bon sommeil.

Et si l’on possède même toutes les vertus, il faut s’entendre à une chose : envoyer dormir à temps les vertus elles-mêmes.

Il ne faut pas qu’elles se disputent entre elles, les gentilles petites femmes ! et encore à cause de toi, malheureux !

Paix avec Dieu et le prochain, ainsi le veut le bon sommeil. Et paix encore avec le diable du voisin. Autrement il te hantera de nuit.

Honneur et obéissance à l’autorité, et même à l’autorité boiteuse ! Ainsi le veut le bon sommeil. Est-ce ma faute, si le pouvoir aime à marcher sur des jambes boiteuses ?

Celui qui mène paître ses brebis sur la verte prairie sera toujours pour moi le meilleur berger : ainsi le veut le bon sommeil.

Je ne veux ni beaucoup d’honneurs, ni de grands trésors : cela fait trop de bile. Mais on dort mal sans un bon renom et un petit trésor.

J’aime mieux recevoir une petite société qu’une société méchante : pourtant il faut qu’elle arrive et qu’elle parte au bon moment : ainsi le veut le bon sommeil.

Je prends grand plaisir aussi aux pauvres d’esprit : ils accélèrent le sommeil. Ils sont bienheureux, surtout quand on leur donne toujours raison.

Ainsi s’écoule le jour pour les vertueux. Quand vient la nuit je me garde bien d’appeler le sommeil ! Il ne veut pas être appelé, lui qui est le maître des vertus !

Mais je pense à ce que j’ai fait et pensé dans la journée. En ruminant mes pensées je m’interroge avec la patience d’une vache, et je me demande : quelles furent donc tes dix victoires sur toi-même ?

Et quels furent les dix réconciliations, et les dix vérités, et les dix éclats de rire dont ton cœur s’est régalé ?

En considérant cela, bercé de quarante pensées, soudain le sommeil s’empare de moi, le sommeil que je n’ai point appelé, le maître des vertus.

Le sommeil me frappe sur les yeux, et mes yeux s’alourdissent. Le sommeil me touche la bouche, et ma bouche

reste ouverte.

En vérité, il se glisse chez moi d’un pied léger, le voleur que je préfère, il me vole mes pensées : j’en reste là debout, tout bête comme ce pupitre.

Mais je ne suis pas debout longtemps que déjà je m’étends. —

Lorsque Zarathoustra entendit ainsi parler le sage, il se mit à rire dans son cœur : car une lumière s’était levée en lui. Et il parla ainsi à son cœur et il lui dit :

Ce sage me semble fou avec ses quarante pensées : mais je crois qu’il entend bien le sommeil.

Bienheureux déjà celui qui habite auprès de ce sage ! Un tel sommeil est contagieux, même à travers un mur épais.

Un charme se dégage même de sa chaire magistrale. Et ce n’est pas en vain que les jeunes gens étaient assis au pied du prédicateur de la vertu.

Sa sagesse dit : veiller pour dormir. Et, en vérité, si la vie n’avait pas de sens et s’il fallait que je choisisse un non-sens, ce non-sens-là me semblerait le plus digne de mon choix.

Maintenant je comprends ce que jadis on cherchait avant tout, lorsque l’on cherchait des maîtres de la vertu. C’est un bon sommeil que l’on cherchait et des vertus couronnées de pavots !

Pour tous ces sages de la chaire, ces sages tant vantés, la sagesse était le sommeil sans rêve : ils ne connaissaient pas de meilleur sens de la vie.

De nos jours encore il y en a bien quelques autres qui ressemblent à ce prédicateur de la vertu, et ils ne sont pas toujours aussi honnêtes que lui : mais leur temps est passé. Ils ne seront pas debout longtemps que déjà ils seront étendus.

Bienheureux les assoupis : car ils s’endormiront bientôt. —

Ainsi parlait Zarathoustra.

DES HALLUCINÉS DE L'ARRIÈRE-MONDE

Un jour Zarathoustra jeta son illusion par-delà les hommes, pareil à tous les hallucinés de l'arrière-monde. L'œuvre d'un dieu souffrant et tourmenté, tel lui parut alors le monde.

Le monde me parut être le rêve et l'invention d'un dieu ; semblable à des vapeurs coloriées devant les yeux d'un divin mécontent.

Bien et mal, et joie et peine, et moi et toi, — c'étaient là pour moi des vapeurs coloriées devant les yeux d'un créateur. Le créateur voulait détourner les yeux de lui-même, — alors, il créa le monde.

C'est pour celui qui souffre une joie enivrante de détourner les yeux de sa souffrance et de s'oublier. Joie enivrante et oubli de soi, ainsi me parut un jour le monde.

Ce monde éternellement imparfait, image, et image imparfaite, d'une éternelle contradiction — une joie enivrante pour son créateur imparfait : tel me parut un jour le monde.

Ainsi moi aussi, je jetai mon illusion par-delà les hommes, pareil à tous les hallucinés de l'arrière-monde. Par-delà les hommes, en vérité ?

Hélas, mes frères, ce dieu que j'ai créé était œuvre faite de main humaine et folie humaine, comme sont tous les dieux.

Il n'était qu'homme, pauvre fragment d'un homme et d'un « moi » : il sortit de mes propres cendres et de mon propre brasier, ce fantôme, et vraiment, il ne me vint pas de l'au-delà !

Qu'arriva-t-il alors, mes frères ? Je me suis surmonté, moi qui souffrais, j'ai porté ma propre cendre sur la montagne, j'ai inventé pour moi une flamme plus claire. Et voici ! Le fantôme s'est *éloigné* de moi !

Maintenant, croire à de pareils fantômes ce serait là pour

moi une souffrance et une humiliation. C’est ainsi que je parle aux hallucinés de l’arrière-monde.

Souffrances et impuissances — voilà ce qui créa les arrière-mondes, et cette courte folie du bonheur que seul connaît celui qui souffre le plus.

La fatigue qui d’un seul bond veut aller jusqu’à l’extrême, d’un bond mortel, cette fatigue pauvre et ignorante qui ne veut même plus vouloir : c’est elle qui créa tous les dieux et tous les arrière-mondes.

Croyez-m’en, mes frères ! Ce fut le corps qui désespéra du corps, — il tâtonna des doigts de l’esprit égaré, il tâtonna le long des derniers murs.

Croyez-m’en, mes frères ! Ce fut le corps qui désespéra de la terre, — il entendit parler le ventre de l’Être.

Alors il voulut passer la tête à travers les derniers murs, et non seulement la tête, — il voulut passer dans « l’autre monde ».

Mais « l’autre monde » est bien caché devant les hommes, ce monde efféminé et inhumain qui est un néant céleste ; et le ventre de l’Être ne parle pas à l’homme, si ce n’est comme homme.

En vérité, il est difficile de démontrer l’Être et il est difficile de le faire parler. Dites-moi, mes frères, les choses les plus singulières ne vous semblent-elles pas les mieux démontrées ?

Oui, ce *moi*, — la contradiction et la confusion de ce *moi* — affirme le plus loyalement son Être, — ce *moi* qui crée, qui veut et qui donne la mesure et la valeur des choses.

Et ce *moi*, l’Être le plus loyal — parle du corps et veut encore le corps, même quand il rêve et s’exalte en voletant de ses ailes brisées.

Il apprend à parler toujours plus loyalement, ce *moi* : et plus il apprend, plus il trouve de mots pour exalter le corps et la terre.

Mon *moi* m’a enseigné une nouvelle fierté, je l’enseigne aux hommes : ne plus cacher sa tête dans le sable des choses célestes, mais la porter fièrement, une tête terrestre qui crée le sens de la terre !

J’enseigne aux hommes une volonté nouvelle : suivre volontairement le chemin qu’aveuglément les hommes ont suivi, approuver ce chemin et ne plus se glisser à l’écart comme les malades et les décrépits !

Ce furent des malades et des décrépits qui méprisèrent le corps et la terre, qui inventèrent les choses célestes et les gouttes du sang rédempteur : et ces poisons doux et lugubres, c’est encore au corps et à la terre qu’ils les ont empruntés !

Ils voulaient se sauver de leur misère et les étoiles leur semblaient trop lointaines. Alors ils se mirent à soupirer : Hélas ! que n’y a-t-il des voies célestes pour que nous puissions nous glisser dans un autre Être, et dans un autre bonheur ! » — Alors ils inventèrent leurs artifices et leurs petites boissons sanglantes !

Ils se crurent ravis loin de leur corps et de cette terre, ces ingrats. Mais à qui devaient-ils le spasme et la joie de leur ravissement ? À leur corps et à cette terre.

Zarathoustra est indulgent pour les malades. En vérité, il ne s’irrite ni de leurs façons de se consoler, ni de leur ingratitude. Qu’ils guérissent et se surmontent et qu’ils se créent un corps supérieur !

Zarathoustra ne s’irrite pas non plus contre le convalescent qui regarde avec tendresse son illusion perdue et erre à minuit autour de la tombe de son Dieu : mais dans les larmes que verse le convalescent, Zarathoustra ne voit que maladie et corps malade.

Il y eut toujours beaucoup de gens malades parmi ceux qui rêvent et qui languissent vers Dieu ; ils haïssent avec fureur celui qui cherche la connaissance, ils haïssent la plus jeune des vertus qui s’appelle : loyauté.

Ils regardent toujours en arrière vers des temps obscurs : il est vrai qu’alors la folie et la foi étaient autre chose. La fureur de la raison apparaissait à l’image de Dieu et le doute était péché.

Je connais trop bien ceux qui sont semblables à Dieu : ils veulent qu’on croie en eux et que le doute soit un péché. Je sais trop bien à quoi ils croient eux-mêmes le plus.

Ce n’est vraiment pas à des arrière-mondes et aux gouttes du sang rédempteur : mais eux aussi croient davantage au corps et c’est leur propre corps qu’ils considèrent comme la chose en soi.

Mais le corps est pour eux une chose maladive : et volontiers ils sortiraient de leur peau. C’est pourquoi ils écoutent les prédicateurs de la mort et ils prêchent eux-mêmes les arrière-mondes.

Écoutez plutôt, mes frères, la voix du corps guéri : c’est une voix plus loyale et plus pure.

Le corps sain parle avec plus de loyauté et plus de pureté, le corps complet, carré de la tête à la base : il parle du sens de la terre. —

Ainsi parlait Zarathoustra.

DES CONTEMPTEURS DU CORPS

C’est aux contempteurs du corps que je veux dire leur fait. Ils ne doivent pas changer de méthode d’enseignement, mais seulement dire adieu à leur propre corps — et ainsi devenir muets.

« Je suis corps et âme » — ainsi parle l’enfant. Et pourquoi ne parlerait-on pas comme les enfants ?

Mais celui qui est éveillé et conscient dit : Je suis corps tout entier et rien autre chose ; l’âme n’est qu’un mot pour une parcelle du corps.

Le corps est un grand système de raison, une multiplicité avec un seul sens, une guerre et une paix, un troupeau et un berger.

Instrument de ton corps, telle est aussi ta petite raison que tu appelles esprit, mon frère, petit instrument et petit jouet de ta grande raison.

Tu dis « *moi* » et tu es fier de ce mot. Mais ce qui est plus grand, c’est — ce à quoi tu ne veux pas croire — ton corps et son grand système de raison : il ne dit pas *moi*, mais il est *moi*.

Ce que les sens éprouvent, ce que reconnaît l’esprit, n’a jamais de fin en soi. Mais les sens et l’esprit voudraient te convaincre qu’ils sont la fin de toute chose : tellement ils sont vains.

Les sens et l’esprit ne sont qu’instruments et jouets : derrière eux se trouve encore le *soi*. Le *soi*, lui aussi, cherche avec les yeux des sens et il écoute avec les oreilles de l’esprit.

Toujours le *soi* écoute et cherche : il compare, soumet, conquiert et détruit. Il règne, et domine aussi le *moi*.

Derrière tes sentiments et tes pensées, mon frère, se tient un maître plus puissant, un sage inconnu — il s’appelle *soi*. Il

habite ton corps, il est ton corps.

Il y a plus de raison dans ton corps que dans ta meilleure sagesse. Et qui donc sait pourquoi ton corps a précisément besoin de ta meilleure sagesse ?

Ton *soi* rit de ton *moi* et de ses cabrioles. « Que me sont ces bonds et ces vols de la pensée ? dit-il. Un détour vers mon but. Je suis la lisière du *moi* et le souffleur de ses idées. »

Le *soi* dit au *moi* : « Éprouve des douleurs ! » Et le *moi* souffre et réfléchit à ne plus souffrir — et c'est à cette fin qu'il *doit* penser.

Le *soi* dit au *moi* : « Éprouve des joies ! » Alors le *moi* se réjouit et songe à se réjouir souvent encore — et c'est à cette fin qu'il *doit* penser.

Je veux dire un mot aux contempteurs du corps. Qu'ils méprisent, c'est ce qui fait leur estime. Qu'est-ce qui créa l'estime et le mépris et la valeur et la volonté ?

Le *soi* créateur créa, pour lui-même, l'estime et le mépris, la joie et la peine. Le corps créateur créa pour lui-même l'esprit comme une main de sa volonté.

Même dans votre folie et dans votre mépris, vous servez votre *soi*, vous autres contempteurs du corps. Je vous le dis : votre *soi* lui-même veut mourir et se détourner de la vie.

Il n'est plus capable de faire ce qu'il préférerait : — créer au-dessus de lui-même. Voilà son désir préféré, voilà toute son ardeur.

Mais il est trop tard pour cela : — ainsi votre *soi* veut disparaître, ô contempteurs du corps.

Votre *soi* veut disparaître, c'est pourquoi vous êtes devenus contempteurs du corps ! Car vous ne pouvez plus créer au-dessus de vous.

C'est pourquoi vous en voulez à la vie et à la terre. Une envie inconsciente est dans le regard louche de votre mépris.

Je ne marche pas sur votre chemin, contempteurs du corps ! Vous n'êtes point pour moi des ponts vers le Surhumain ! —

Ainsi parlait Zarathoustra.

DES JOIES ET DES PASSIONS

Mon frère, quand tu as une vertu, et quand elle est ta vertu, tu ne l'as en commun avec personne.

Il est vrai que tu voudrais l'appeler par son nom et la caresser ; tu voudrais la prendre par l'oreille et te divertir avec elle.

Et voici ! Maintenant elle aura en commun avec le peuple le nom que tu lui donnes, tu es devenu peuple et troupeau avec la vertu !

Tu ferais mieux de dire : « Ce qui fait le tourment et la douceur de mon âme est inexprimable et sans nom, et c'est aussi ce qui cause la faim de mes entrailles. »

Que ta vertu soit trop haute pour la familiarité des dénominations : et s'il te faut parler d'elle, n'aie pas honte de balbutier.

Parle donc et balbutie : « Ceci est *mon* bien que j'aime, c'est ainsi qu'il me plaît tout à fait, ce n'est qu'ainsi que *je* veux le bien.

Je ne le veux point tel le commandement d'un dieu, ni tel une loi et une nécessité humaine : qu'il ne me soit point un indicateur vers des terres supérieures et vers des paradis.

C'est une vertu terrestre que j'aime : il y a en elle peu de sagesse et moins encore de sens commun.

Mais cet oiseau s'est construit son nid auprès de moi : c'est pourquoi je l'aime avec tendresse, — maintenant il couve chez moi ses œufs dorés. »

C'est ainsi que tu dois balbutier, et louer ta vertu.

Autrefois tu avais des passions et tu les appelais des maux. Mais maintenant tu n'as plus que tes vertus : elles naquirent de tes passions.

Tu apportas dans ces passions ton but le plus élevé : alors elles devinrent tes vertus et tes joies.

Et quand même tu serais de la race des colériques ou des voluptueux, des sectaires ou des vindicatifs :

Toutes tes passions finiraient par devenir des vertus, tous tes démons des anges.

Jadis tu avais dans ta cave des chiens sauvages : mais ils sont devenus des oiseaux et d'aimables chanteurs.

C'est avec tes poisons que tu t'es préparé ton baume ; tu as trait la vache *Affliction*, — maintenant tu bois le doux lait de ses mamelles.

Et rien de mal ne naît plus de toi, si ce n'est le mal qui naît de la lutte de tes vertus.

Mon frère, quand tu as du bonheur, c'est que tu as une vertu et rien autre chose : tu passes ainsi plus facilement sur le pont.

C'est une distinction que d'avoir beaucoup de vertus, mais c'est un sort bien dur ; et il y en a qui sont allés se tuer dans le désert parce qu'ils étaient fatigués de servir de champs de bataille aux vertus.

Mon frère, la guerre et les batailles sont-elles des maux ? Ce sont des maux nécessaires ; l'envie, et la méfiance, et la calomnie ont une place nécessaire parmi tes vertus.

Regarde comme chacune de tes vertus désire ce qu'il y a de plus haut : elle veut tout ton esprit, afin que ton esprit soit *son* héraut, elle veut toute ta force dans la colère, la haine et l'amour.

Chaque vertu est jalouse de l'autre vertu et la jalousie est une chose terrible. Les vertus, elles aussi, peuvent périr par la jalousie.

Celui qu'enveloppe la flamme de la jalousie, pareil au scorpion, finit par tourner contre lui-même le dard empoisonné.

Hélas ! mon frère, ne vis-tu jamais une vertu se calomnier et se détruire elle-même ?

L'homme est quelque chose qui doit être surmonté : c'est pourquoi il te faut aimer tes vertus — car tu périras par tes vertus.

Ainsi parlait Zarathoustra.

DU PÂLE CRIMINEL

Vous ne voulez point tuer, juges et sacrificateurs, avant que la bête n'ait hoché la tête ? Voyez, le pâle criminel a hoché la tête : dans ses yeux parle le grand mépris.

« Mon *moi* est quelque chose qui doit être surmonté : mon *moi*, c'est mon grand mépris des hommes. » Ainsi parlent les yeux du criminel.

Ce fut son moment suprême, celui où il s'est jugé lui-même : ne laissez pas le sublime redescendre dans sa bassesse !

Il n'y a pas de salut pour celui qui souffre à ce point de lui-même, si ce n'est la mort rapide.

Votre homicide, ô juges, doit se faire par compassion et non par vengeance. Et en tuant, regardez à justifier la vie !

Il ne suffit pas de vous réconcilier avec celui que vous tuez. Que votre tristesse soit l'amour du Surhumain, ainsi vous justifierez votre survie !

Dites « ennemi » et non pas « scélérat » ; dites « malade » et non pas « gredin » ; dites « insensé » et non pas « pécheur ».

Et toi, juge rouge, si tu disais à haute voix ce que tu as déjà fait en pensées : chacun s'écrierait : « Ôtez cette immondice et ce venin ! »

Mais autre chose est la pensée, autre chose l'action, autre chose l'image de l'action. La roue de la causalité ne roule pas entre ces choses.

C'est une image qui fit pâlir cet homme pâle. Il était à la hauteur de son acte lorsqu'il commit son acte : mais il ne supporta pas son image après l'avoir accompli.

Il se vit toujours comme l'auteur d'un seul acte. J'appelle cela de la folie, car l'exception est devenue la règle de son être.

La ligne fascine la poule ; le trait que le criminel a porté

fascine sa pauvre raison — c'est la folie *après* l'acte.

Écoutez, juges ! Il y a encore une autre folie : et cette folie est *avant* l'acte. Hélas ! vous n'avez pas pénétré assez profondément dans cette âme !

Ainsi parle le juge rouge : « Pourquoi ce criminel a-t-il tué ? Il voulait dérober. » Mais je vous dis : son âme voulait du sang, et ne désirait point le vol : il avait soif du bonheur du couteau !

Mais sa pauvre raison ne comprit point cette folie et c'est elle qui décida le criminel. « Qu'importe le sang ! dit-elle ; ne veux-tu pas profiter de ton crime pour voler ? pour te venger ? »

Et il écouta sa pauvre raison : son discours pesait sur lui comme du plomb, — alors il vola, après avoir assassiné. Il ne voulait pas avoir honte de sa folie.

Et de nouveau le plomb de sa faute pèse sur lui, de nouveau sa pauvre raison est si engourdie, si paralysée, si lourde.

Si du moins il pouvait secouer la tête, son fardeau roulerait en bas : mais qui secouera cette tête ?

Qu'est cet homme ? Un monceau de maladies qui, par l'esprit, agissent sur le monde extérieur : c'est là qu'elles veulent leur butin.

Qu'est cet homme ? Une grappe de serpents sauvages entrelacés, qui rarement se supportent tranquillement — alors ils s'en vont, chacun de son côté, pour chercher leur butin de par le monde.

Voyez ce pauvre corps ! Ses souffrances et ses désirs, sa pauvre âme essaya de les comprendre, — elle crut qu'ils étaient le plaisir et l'envie criminelle d'atteindre le bonheur du couteau.

Celui qui tombe malade maintenant est surpris par le mal qui est le mal de ce moment : il veut faire souffrir avec ce qui le fait souffrir. Mais il y a eu d'autres temps, il y a eu un autre bien et un autre mal.

Autrefois le doute et l'ambition personnelle étaient des crimes. Alors le malade devenait hérétique et sorcière ; comme hérétique et sorcière il souffrait et voulait faire souffrir.

Mais vous ne voulez pas m'entendre : Ce serait nuisible pour

ceux d’entre vous qui sont bons, dites-vous. Mais que m’importe vos hommes bons !

Chez vos hommes bons, il y a bien des choses qui me dégoûtent et ce n’est vraiment pas leur mal. Je voudrais qu’ils aient une folie dont ils périssent comme ce pâle criminel !

Vraiment, je voudrais que cette folie s’appelât vérité, ou fidélité, ou justice : mais leur vertu consiste à vivre longtemps dans un misérable contentement de soi.

Je suis un garde-fou au bord du fleuve : que celui qui peut me saisir me saisisse ! Je ne suis pas votre béquille. —

Ainsi parlait Zarathoustra.

LIRE ET ÉCRIRE

De tout ce qui est écrit, je n'aime que ce que l'on écrit avec son propre sang. Écris avec du sang et tu apprendras que le sang est esprit.

Il n'est pas facile de comprendre du sang étranger : je hais tous les paresseux qui lisent.

Celui qui connaît le lecteur ne fait plus rien pour le lecteur. Encore un siècle de lecteurs — et l'esprit même sentira mauvais.

Que chacun ait le droit d'apprendre à lire, cela gâte à la longue, non seulement l'écriture, mais encore la pensée.

Jadis l'esprit était Dieu, puis il devint homme, maintenant il s'est fait populace.

Celui qui écrit en maximes avec du sang ne veut pas être lu, mais appris par cœur.

Sur les montagnes le plus court chemin va d'un sommet à l'autre : mas pour suivre ce chemin il faut que tu aies de longues jambes. Les maximes doivent être des sommets, et ceux à qui l'on parle des hommes grands et robustes.

L'air léger et pur, le danger proche et l'esprit plein d'une joyeuse méchanceté : tout cela s'accorde bien.

Je veux avoir autour de moi des lutins, car je suis courageux. Le courage qui chasse les fantômes se crée ses propres lutins, — le courage veut rire.

Je ne suis plus en communion d'âme avec vous. Cette nuée que je vois au-dessous de moi, cette noirceur et cette lourdeur dont je ris — c'est votre nuée d'orage.

Vous regardez en haut quand vous aspirez à l'élévation. Et moi je regarde en bas puisque je suis élevé.

Qui de vous peut en même temps rire et être élevé ?

Celui qui plane sur les plus hautes montagnes se rit de toutes les tragédies de la scène et de la vie.

Courageux, insoucieux, moqueur, violent — ainsi nous veut la sagesse : elle est femme et ne peut aimer qu'un guerrier.

Vous me dites : « La vie est dure à porter. » Mais pourquoi auriez-vous le matin votre fierté et le soir votre soumission ?

La vie est dure à porter : mais n'ayez donc pas l'air si tendre ! Nous sommes tous des ânes et des ânesses chargés de fardeaux.

Qu'avons-nous de commun avec le bouton de rose qui tremble puisqu'une goutte de rosée l'oppresse.

Il est vrai que nous aimons la vie, mais ce n'est pas parce que nous sommes habitués à la vie, mais à l'amour.

Il y a toujours un peu de folie dans l'amour. Mais il y a toujours un peu de raison dans la folie.

Et pour moi aussi, pour moi qui suis porté vers la vie, les papillons et les bulles de savon, et tout ce qui leur ressemble parmi les hommes, me semble le mieux connaître le bonheur.

C'est lorsqu'il voit voltiger ces petites âmes légères et folles, charmantes et mouvantes — que Zarathoustra est tenté de pleurer et de chanter.

Je ne pourrais croire qu'à un Dieu qui saurait danser.

Et lorsque je vis mon démon, je le trouvai sérieux, grave, profond et solennel : c'était l'esprit de lourdeur, — c'est par lui que tombent toutes choses.

Ce n'est pas par la colère, mais par le rire que l'on tue. En avant, tuons l'esprit de lourdeur !

J'ai appris à marcher : depuis lors, je me laisse courir. J'ai appris à voler, depuis lors je ne veux pas être poussé pour changer de place.

Maintenant je suis léger, maintenant je vole, maintenant je me vois au-dessous de moi, maintenant un dieu danse en moi.

Ainsi parlait Zarathoustra.

DE L’ARBRE SUR LA MONTAGNE

Zarathoustra s’était aperçu qu’un jeune homme l’évitait. Et comme il allait un soir seul par la montagne qui domine la ville appelée « la Vache multicolore » : voilà qu’il trouva dans sa promenade ce jeune homme, appuyé contre un arbre et jetant sur la vallée un regard fatigué. Zarathoustra mit son bras autour de l’arbre contre lequel le jeune homme était assis et il parla ainsi :

« Si je voulais secouer cet arbre avec mes mains, je ne le pourrais pas.

Mais le vent que nous ne voyons pas l’agite et le courbe comme il veut. De même nous sommes courbés et agités par des mains invisibles.

Alors le jeune homme se leva stupéfait et il dit : « J’entends Zarathoustra et justement je pensais à lui. » Zarathoustra répondit :

« Pourquoi t’effrayes-tu ? — Il en est de l’homme comme de l’arbre.

Plus il veut s’élever vers les hauteurs et la clarté, plus profondément aussi ses racines s’enfoncent dans la terre, dans les ténèbres et l’abîme, — dans le mal. »

« Oui, dans le mal ! s’écria le jeune homme. Comment est-il possible que tu aies découvert mon âme ? »

Zarathoustra se prit à sourire et dit : « Il y a des âmes qu’on ne découvrira jamais, à moins que l’on ne commence par les inventer. »

« Oui, dans le mal ! s’écria derechef le jeune homme.

Tu disais la vérité, Zarathoustra. Je n’ai plus confiance en moi-même, depuis que je veux monter dans les hauteurs, et personne n’a plus confiance en moi, — d’où cela peut-il donc

venir ?

Je me transforme trop vite : mon présent réfute mon passé. Je saute souvent des marches quand je monte, — c'est ce que les marches ne me pardonnent pas.

Quand je suis en haut je me trouve toujours seul. Personne ne me parle, le froid de la solitude me fait trembler. Qu'est-ce que je veux donc dans les hauteurs ?

Mon mépris et mon désir grandissent ensemble ; plus je m'élève, plus je méprise celui qui s'élève. Que veut-il donc dans les hauteurs ?

Comme j'ai honte de ma montée et de mes faux pas ! Comme je ris de mon souffle haletant ! Comme je hais celui qui prend son vol ! Comme je suis fatigué lorsque je suis dans les hauteurs ! »

Alors le jeune homme se tut. Et Zarathoustra regarda l'arbre près duquel ils étaient debout et il parla ainsi :

« Cet arbre s'élève seul sur la montagne ; il a grandi bien au-dessus des hommes et des bêtes.

Et s'il voulait parler, personne ne pourrait le comprendre : tant il a grandi.

Dès lors il attend et il ne cesse d'attendre, — quoi donc ? Il habite trop près du siège des nuages : il attend peut-être le premier coup de foudre ? »

Quand Zarathoustra eut dit cela, le jeune homme s'écria avec des gestes véhéments : « Oui, Zarathoustra, tu dis la vérité. J'ai désiré ma chute en voulant atteindre les hauteurs, et tu es le coup de foudre que j'attendais ! Regarde-moi, que suis-je encore depuis que tu nous es apparu ? C'est la *jalousie* qui m'a tué ! » — Ainsi parlait le jeune homme et il pleurait amèrement. Zarathoustra, cependant, mit son bras autour de sa taille et l'emmena avec lui.

Et lorsqu'ils eurent marché côte à côte pendant quelques minutes, Zarathoustra commença à parler ainsi :

J'en ai le cœur déchiré. Mieux que ne le disent tes paroles, ton regard me dit tout le danger que tu cours.

Tu n'es pas libre encore, tu *cherches* encore la liberté. Tes recherches t'ont rendu noctambule et trop lucide.

Tu veux monter librement vers les hauteurs et ton âme a soif d'étoiles. Mais tes mauvais instincts, eux aussi, ont soif de la liberté.

Tes chiens sauvages veulent être libres ; ils aboient de joie dans leur cave, quand ton esprit tend à ouvrir toutes les prisons.

Pour moi, tu es encore un prisonnier qui aspire à la liberté : hélas ! l'âme de pareils prisonniers devient prudente, mais elle devient aussi rusée et mauvaise.

Pour celui qui a délivré son esprit il reste encore à se purifier. Il demeure en lui beaucoup de contrainte et de bourbe : il faut que son œil se purifie.

Oui, je connais le danger que tu cours. Mais par mon amour et mon espoir, je t'en conjure : ne jette pas loin de toi ton amour et ton espoir !

Tu te sens encore noble, et les autres aussi te tiennent pour noble, ceux qui t'en veulent et qui te regardent d'un mauvais œil. Sache qu'ils ont tous quelqu'un de noble dans leur chemin.

Les bons, eux aussi, ont tous quelqu'un de noble dans leur chemin : et quand même ils l'appelleraient bon, ce ne serait que pour le mettre de côté.

L'homme noble veut créer quelque chose de neuf et une nouvelle vertu. L'homme bon désire les choses vieilles et que les choses vieilles soient conservées.

Mais le danger de l'homme noble n'est pas qu'il devienne bon, mais insolent, railleur et destructeur.

Hélas ! j'ai connu des hommes nobles qui perdirent leur plus haut espoir. Et dès lors ils calomnièrent tous les hauts espoirs.

Dès lors ils vécurent, effrontés, en de courts désirs, et à peine se sont-ils tracé un but d'un jour à l'autre.

« L'esprit aussi est une volupté » — ainsi disaient-ils. Alors leur esprit s'est brisé les ailes : maintenant il ne fait plus que ramper et il souille tout ce qu'il dévore.

Jadis ils songeaient à devenir des héros : maintenant ils ne sont plus que des jouisseurs. L'image du héros leur cause de l'affliction et de l'effroi.

Mais par mon amour et par mon espoir, je t'en conjure : ne

jette pas loin de toi le héros qui est dans ton âme ! Sanctifie ton plus haut espoir ! —

Ainsi parlait Zarathoustra.

DES PRÉDICATEURS DE LA MORT

Il y a des prédicateurs de la mort et le monde est plein de ceux à qui il faut prêcher de se détourner de la vie.

La terre est pleine de superflus, la vie est gâtée par ceux qui sont de trop. Qu'on les attire hors de cette vie, par l'appât de la « vie éternelle » !

« Jaunes » : c'est ainsi que l'on désigne les prédicateurs de la mort, ou bien « noirs ». Mais je veux vous les montrer sous d'autres couleurs encore.

Ce sont les plus terribles, ceux qui portent en eux la bête sauvage et qui n'ont pas de choix, si ce n'est entre les convoitises et les mortifications. Et leurs convoitises sont encore des mortifications.

Ils ne sont pas encore devenus des hommes, ces êtres terribles : qu'ils prêchent donc l'aversion de la vie et qu'ils s'en aillent !

Voici les phtisiques de l'âme : à peine sont-ils nés qu'ils commencent déjà à mourir, et ils aspirent aux doctrines de la fatigue et du renoncement.

Ils aimeraient à être morts et nous devons sanctifier leur volonté ! Gardons-nous de ressusciter ces morts et d'endommager ces cercueils vivants.

S'ils rencontrent un malade ou bien un vieillard, ou bien encore un cadavre, ils disent de suite « la vie est réfutée » !

Mais eux seuls sont réfutés, ainsi que leur regard qui ne voit qu'un seul aspect de l'existence.

Enveloppés d'épaisse mélancolie, et avides des petits hasards qui apportent la mort : ainsi ils attendent en serrant les dents.

Ou bien encore, ils tendent la main vers des sucreries et se

moquent de leurs propres enfantillages : ils sont accrochés à la vie comme à un brin de paille et ils se moquent de tenir à un brin de paille.

Leur sagesse dit : « Est fou qui demeure en vie, mais nous sommes tellement fous ! Et ceci est la plus grande folie de la vie ! » —

« La vie n'est que souffrance » — prétendent-ils, et ils ne mentent pas : faites donc en sorte que *vous* cessiez d'être ! Faites donc cesser la vie qui n'est que souffrance !

Et voici l'enseignement de votre vertu : « Tu dois te tuer toi-même ! Tu dois t'esquiver toi-même ! »

« La luxure est un péché, — disent les uns, en prêchant la mort — mettons-nous à l'écart et n'engendrons pas d'enfants ! »

« L'enfantement est pénible, disent les autres, — pourquoi enfanter encore ? On n'enfante que des malheureux ! » Et eux aussi sont des prédicateurs de la mort.

« Il nous faut de la pitié — disent les troisièmes. Prenez ce que j'ai ! Prenez ce que je suis ! Je serai d'autant moins lié par la vie ! »

Si leur pitié allait jusqu'au fond de leur être, ils tâcheraient de dégoûter de la vie leurs prochains. Être méchants — ce serait là leur véritable bonté.

Mais ils veulent se débarrasser de la vie : que leur importe si avec leurs chaînes et leurs présents ils en attachent d'autres plus étroitement encore ! —

Et vous aussi, vous dont la vie est inquiétude et travail sauvage : n'êtes-vous pas fatigués de la vie ? N'êtes-vous pas mûrs pour la prédication de la mort ?

Vous tous, vous qui aimez le travail sauvage et tout ce qui est rapide, nouveau, étrange, — vous vous supportez mal vous-mêmes, votre activité est une fuite et c'est la volonté de s'oublier soi-même.

Si vous aviez plus de foi en la vie, vous vous abandonneriez moins au moment. Mais vous n'avez pas assez de valeur intérieure pour l'attente — et vous n'en avez pas même assez pour la paresse !

Partout résonne la voix de ceux qui prêchent la mort : et le monde est plein de ceux à qui il faut prêcher la mort.

Ou bien « la vie éternelle » : ce qui pour moi est la même chose, — pourvu qu’ils s’en aillent rapidement !

Ainsi parlait Zarathoustra.

DE LA GUERRE ET DES GUERRIERS

Nous ne voulons pas que nos meilleurs ennemis nous ménagent ni que nous soyons ménagés par ceux que nous aimons du fond du cœur. Laissez-moi donc vous dire la vérité !

Mes frères en la guerre ! Je vous aime du fond du cœur, je suis et je fus toujours votre semblable. Je suis aussi votre meilleur ennemi. Laissez-moi donc vous dire la vérité !

Je n'ignore pas la haine et l'envie de votre cœur. Vous n'êtes pas assez grands pour ne pas connaître la haine et l'envie. Soyez donc assez grands pour ne pas en avoir honte !

Et si vous ne pouvez pas être les saints de la connaissance, soyez-en du moins les guerriers. Les guerriers de la connaissance sont les compagnons et les précurseurs de cette sainteté.

Je vois beaucoup de soldats : puissé-je voir beaucoup de guerriers ! On appelle « uniforme » ce qu'ils portent : que ce qu'ils cachent dessous ne soit pas uniforme !

Vous devez être de ceux dont l'œil cherche toujours un ennemi — *votre* ennemi. Et chez quelques-uns d'entre vous il y a de la haine à première vue.

Vous devez chercher votre ennemi et faire votre guerre, une guerre pour vos pensées ! Et si votre pensée succombe, votre loyauté doit néanmoins crier victoire !

Vous devez aimer la paix comme un moyen de guerres nouvelles. Et la courte paix plus que la longue.

Je ne vous conseille pas le travail, mais la lutte. Je ne vous conseille pas la paix, mais la victoire. Que votre travail soit une lutte, que votre paix soit une victoire !

On ne peut se taire et rester tranquille, que lorsque l'on a des flèches et un arc : autrement on bavarde et on se dispute.

Que votre paix soit une victoire !

Vous dites que c'est la bonne cause qui sanctifie même la guerre ? Je vous dis : c'est la bonne guerre qui sanctifie toute cause.

La guerre et le courage ont fait plus de grandes choses que l'amour du prochain. Ce n'est pas votre pitié, mais votre bravoure qui sauva jusqu'à présent les victimes.

Qu'est-ce qui est bien ? demandez-vous. Être brave, voilà qui est bien. Laissez dire les petites filles : « Bien, c'est ce qui est en même temps joli et touchant. »

On vous appelle sans-cœur : mais votre cœur est vrai et j'aime la pudeur de votre cordialité. Vous avez honte de votre flot et d'autres rougissent de leur reflux.

Vous êtes laids ? Eh bien, mes frères ! Enveloppez-vous du sublime, le manteau de la laideur !

Quand votre âme grandit, elle devient impétueuse, et dans votre élévation, il y a de la méchanceté. Je vous connais.

Dans la méchanceté, l'impétueux se rencontre avec le débile. Mais ils ne se comprennent pas. Je vous connais.

Vous ne devez avoir d'ennemis que pour les haïr et non pour les mépriser. Vous devez être fiers de votre ennemi, alors les succès de votre ennemi seront aussi vos succès.

La révolte — c'est la noblesse de l'esclave. Que votre noblesse soit l'obéissance ! Que votre commandement lui-même soit de l'obéissance !

Un bon guerrier préfère « tu dois » à « je veux ». Et vous devez vous faire commander tout ce que vous aimez.

Que votre amour de la vie soit l'amour de vos plus hautes espérances : et que votre plus haute espérance soit la plus haute pensée de la vie.

Votre plus haute pensée, permettez que je vous la commande — la voici : l'homme est quelque chose qui doit être surmonté.

Ainsi vivez votre vie d'obéissance et de guerre ! Qu'importe la vie longue ! Quel guerrier veut être ménagé !

Je ne vous ménage point, je vous aime du fond du cœur, mes frères en la guerre ! —

Ainsi parlait Zarathoustra.

DE LA NOUVELLE IDOLE

Il y a quelque part encore des peuples et des troupeaux, mais ce n’est pas chez nous, mes frères : chez nous il y a des États.

État ? Qu’est-ce, cela ? Allons ! Ouvrez les oreilles, je vais vous parler de la mort des peuples.

L’État, c’est le plus froid de tous les monstres froids : il ment froidement et voici le mensonge qui rampe de sa bouche : « Moi, l’État, je suis le Peuple. »

C’est un mensonge ! Ils étaient des créateurs, ceux qui créèrent les peuples et qui suspendirent au-dessus des peuples une foi et un amour : ainsi ils servaient la vie.

Ce sont des destructeurs, ceux qui tendent des pièges au grand nombre et qui appellent cela un État : ils suspendent au-dessus d’eux un glaive et cent appétits.

Partout où il y a encore du peuple, il ne comprend pas l’État et il le déteste comme le mauvais œil et une dérogation aux coutumes et aux lois.

Je vous donne ce signe : chaque peuple a son langage du bien et du mal : son voisin ne le comprend pas. Il s’est inventé ce langage pour ses coutumes et ses lois.

Mais l’État ment dans toutes ses langues du bien et du mal ; et, dans tout ce qu’il dit, il ment — et tout ce qu’il a, il l’a volé.

Tout en lui est faux ; il mord avec des dents volées, le hargneux. Feintes sont même ses entrailles.

Une confusion des langues du bien et du mal — je vous donne ce signe, comme le signe de l’État. En vérité, c’est la volonté de la mort qu’indique ce signe, il appelle les prédicateurs de la mort !

Beaucoup trop d’hommes viennent au monde : l’État a été

inventé pour ceux qui sont superflus !

Voyez donc comme il les attire, les superflus ! Comme il les enlace, comme il les mâche et les remâche.

« Il n'y a rien de plus grand que moi sur la terre : je suis le doigt ordonnateur de Dieu » — ainsi hurle le monstre. Et ce ne sont pas seulement ceux qui ont de longues oreilles et la vue basse qui tombent à genoux !

Hélas, en vous aussi, ô grandes âmes, il murmure ses sombres mensonges. Hélas, il devine les cœurs riches qui aiment à se répandre !

Certes, il vous devine, vous aussi, vainqueurs du Dieu ancien ! Le combat vous a fatigués et maintenant votre fatigue se met au service de la nouvelle idole !

Elle voudrait placer autour d'elle des héros et des hommes honorables, la nouvelle idole ! Il aime à se chauffer au soleil de la bonne conscience, — le froid monstre !

Elle veut tout *vous* donner, si *vous* l'adorez, la nouvelle idole : ainsi elle s'achète l'éclat de votre vertu et le fier regard de vos yeux.

Vous devez lui servir d'appât pour les superflus ! Oui, c'est l'invention d'un tour infernal, d'un coursier de la mort, cliquetant dans la parure des honneurs divins !

Oui, c'est l'invention d'une mort pour le grand nombre, une mort qui se vante d'être la vie, une servitude selon le cœur de tous les prédicateurs de la mort !

L'État est partout où tous absorbent des poisons, les bons et les mauvais : l'État, où tous se perdent eux-mêmes, les bons et les mauvais : l'État, où le lent suicide de tous s'appelle — « la vie ».

Voyez donc ces superflus ! Ils volent les œuvres des inventeurs et les trésors des sages : ils appellent leur vol civilisation — et tout leur devient maladie et revers !

Voyez donc ces superflus ! Ils sont toujours malades, ils rendent leur bile et appellent cela des journaux. Ils se dévorent et ne peuvent pas même se digérer.

Voyez donc ces superflus ! Ils acquièrent des richesses et en deviennent plus pauvres. Ils veulent la puissance et avant tout

le levier de la puissance, beaucoup d'argent, — ces impuissants !

Voyez-les grimper, ces singes agiles ! Ils grimpent les uns sur les autres et se poussent ainsi dans la boue et dans l'abîme.

Ils veulent tous s'approcher du trône : c'est leur folie, — comme si le bonheur était sur le trône ! Souvent la boue est sur le trône — et souvent aussi le trône est dans la boue.

Ils m'apparaissent tous comme des fous, des singes grimpeurs et impétueux. Leur idole sent mauvais, ce froid monstre : ils sentent tous mauvais, ces idolâtres.

Mes frères, voulez-vous donc étouffer dans l'exhalaison de leurs gueules et de leurs appétits ! Cassez plutôt les vitres et sautez dehors !

Évitez donc la mauvaise odeur ! Éloignez-vous de l'idolâtrie des superflus.

Évitez donc la mauvaise odeur ! Éloignez-vous de la fumée de ces sacrifices humains !

Maintenant encore les grandes âmes trouveront devant eux l'existence libre. Il reste bien des endroits pour ceux qui sont solitaires ou à deux, des endroits où souffle l'odeur des mers silencieuses.

Une vie libre reste ouverte aux grandes âmes. En vérité, celui qui possède peu est d'autant moins possédé : bénie soit la petite pauvreté.

Là où finit l'État, là seulement commence l'homme qui n'est pas superflu : là commence le chant de la nécessité, la mélodie unique, la nulle autre pareille.

Là où *finit* l'État, — regardez donc, mes frères ! Ne voyez-vous pas l'arc-en-ciel et le pont du Surhumain ?

Ainsi parlait Zarathoustra.

DES MOUCHES DE LA PLACE PUBLIQUE

Fuis, mon ami, dans ta solitude ! Je te vois étourdi par le bruit des grands hommes et meurtri par les aiguillons des petits.

Avec dignité, la forêt et le rocher savent se taire en ta compagnie. Ressemble de nouveau à l'arbre que tu aimes, à l'arbre aux larges branches : il écoute silencieux, suspendu sur la mer.

Où cesse la solitude, commence la place publique ; et où commence la place publique, commence aussi le bruit des grands comédiens et le bourdonnement des mouches venimeuses.

Dans le monde les meilleures choses ne valent rien sans quelqu'un qui les représente : le peuple appelle ces représentants des grands hommes.

Le peuple comprend mal ce qui est grand, c'est-à-dire ce qui crée. Mais il a un sens pour tous les représentants, pour tous les comédiens des grandes choses.

Le monde tourne autour des inventeurs de valeurs nouvelles : — il tourne invisiblement. Mais autour des comédiens tourne le peuple et la gloire : ainsi « va le monde ».

Le comédien a de l'esprit, mais peu de conscience de l'esprit. Il croit toujours à ce qui lui fait obtenir ses meilleurs effets, — à ce qui pousse les gens à croire en *lui-même* !

Demain il aura une foi nouvelle et après-demain une foi plus nouvelle encore. Il a l'esprit prompt comme le peuple, et prompt au changement.

Renverser, — c'est ce qu'il appelle démontrer. Rendre fou, — c'est ce qu'il appelle convaincre. Et le sang est pour lui le meilleur de tous les arguments.

Il appelle mensonge et néant une vérité qui ne glisse que dans les fines oreilles. En vérité, il ne croit qu'en les dieux qui font beaucoup de bruit dans le monde !

La place publique est pleine de bouffons tapageurs — et le peuple se vante de ses grands hommes ! Ils sont pour lui les maîtres du moment.

Mais le moment les presse : c'est pourquoi ils te pressent aussi. Ils veulent de toi un oui ou un non. Malheur à toi, si tu voulais placer ta chaise entre un pour et un contre !

Ne sois pas jaloux des esprits impatients et absolus, ô amant, de la vérité. Jamais encore la vérité n'a été se pendre au bras des intransigeants.

À cause de ces agités retourne dans ta sécurité : ce n'est que sur la place publique qu'on est assailli par des « oui ? » ou des « non ? »

Ce qui se passe dans les fontaines profondes s'y passe avec lenteur : il faut qu'elles attendent longtemps pour savoir *ce qui* est tombé dans leur profondeur.

Tout ce qui est grand se passe loin de la place publique et de la gloire : loin de la place publique et de la gloire demeurèrent de tous temps les inventeurs de valeurs nouvelles.

Fuis, mon ami, fuis dans ta solitude : je te vois meurtri par des mouches venimeuses. Fuis là-haut où souffle un vent rude et fort !

Fuis dans ta solitude ! Tu as vécu trop près des petits et des pitoyables. Fuis devant leur vengeance invisible ! Ils ne veulent que se venger de toi.

N'élève plus le bras contre eux ! Ils sont innombrables et ce n'est pas ta destinée d'être un chasse-mouches.

Innombrables sont ces petits et ces pitoyables ; et maint édifice altier fut détruit par des gouttes de pluie et des mauvaises herbes.

Tu n'es pas une pierre, mais déjà des gouttes nombreuses t'ont crevassé. Des gouttes nombreuses te fêleront et te briseront encore.

Je te vois fatigué par les mouches venimeuses, je te vois déchiré et sanglant en maint endroit ; et la fierté dédaigne

même de se mettre en colère.

Elles voudraient ton sang en toute innocence, leurs âmes anémiques réclament du sang — et elles piquent en toute innocence.

Mais toi qui es profond, tu souffres trop profondément, même des petites blessures ; et avant que tu ne sois guéri, leur ver venimeux aura passé sur ta main.

Tu me sembles trop fier pour tuer ces gourmands. Mais prends garde que tu ne sois destiné à porter toute leur venimeuse injustice !

Ils bourdonnent autour de toi, même avec leurs louanges : importunités, voilà leurs louanges. Ils veulent être près de ta peau et de ton sang.

Ils te flattent comme on flatte un dieu ou un diable ; ils pleurnichent devant toi, comme un dieu ou un diable. Qu'importe ! Ce sont des flatteurs et des pleurards, rien de plus.

Aussi font-ils souvent les aimables avec toi. Mais c'est ainsi qu'en agit toujours la ruse des lâches. Oui, les lâches sont rusés !

Ils pensent beaucoup à toi avec leur âme étroite — tu leur es toujours suspect ! Tout ce qui fait beaucoup réfléchir devient suspect.

Ils te punissent pour toutes tes vertus. Ils ne te pardonnent du fond du cœur que tes fautes.

Puisque tu es bienveillant et juste, tu dis : « Ils sont innocents de leur petite existence. » Mais leur âme étroite pense : « Toute grande existence est coupable. »

Même quand tu es bienveillant à leur égard, ils se sentent méprisés par toi ; et ils te rendent ton bienfait par des méfaits cachés.

Ta fierté sans paroles leur est toujours contraire ; ils jubilent quand il t'arrive d'être assez modeste pour être vaniteux.

Tout ce que nous percevons chez un homme, nous ne faisons que l'enflammer. Garde-toi donc des petits !

Devant toi ils se sentent petits et leur bassesse s'échauffe contre toi en une vengeance invisible.

Ne t’es-tu pas aperçu qu’ils se taisaient, dès que tu t’approchais d’eux, et que leur force les abandonnait, ainsi que la fumée abandonne un feu qui s’éteint ?

Oui, mon ami, tu es la mauvaise conscience de tes prochains : car ils ne sont pas dignes de toi. C’est pourquoi ils te haïssent et voudraient te sucer le sang.

Tes prochains seront toujours des mouches venimeuses ; ce qui est grand en toi — ceci même doit les rendre plus venimeux et toujours plus semblables à des mouches.

Fuis, mon ami, fuis dans ta solitude, là-haut où souffle un vent rude et fort. Ce n’est pas ta destinée d’être un chasse-mouches. —

Ainsi parlait Zarathoustra.

DE LA CHASTETÉ

J’aime la forêt. Il est difficile de vivre dans les villes : ceux qui sont en rut y sont trop nombreux.

Ne vaut-il pas mieux tomber entre les mains d’un meurtrier que dans les rêves d’une femme ardente ?

Et regardez donc ces hommes : leur œil en témoigne — ils ne connaissent rien de meilleur sur la terre que de coucher avec une femme.

Ils ont de la boue au fond de l’âme, et malheur à eux si leur boue a de l’esprit !

Si du moins vous étiez une bête parfaite, mais pour être une bête il faut l’innocence.

Est-ce que je vous conseille de tuer vos sens ? Je vous conseille l’innocence des sens.

Est-ce que je vous conseille la chasteté ? Chez quelques-uns la chasteté est une vertu, mais chez beaucoup d’autres elle est presque un vice.

Ceux-ci sont continents peut-être : mais la chienne Sensualité se reflète, avec jalousie, dans tout ce qu’ils font.

Même dans les hauteurs de leur vertu et jusque dans leur esprit rigide, cet animal les suit avec sa discorde.

Et avec quel air gentil la chienne Sensualité sait mendier un morceau d’esprit, quand on lui refuse un morceau de chair.

Vous aimez les tragédies et tout ce qui brise le cœur ? Mais moi je suis méfiant envers votre chienne.

Vous avez des yeux trop cruels et, pleins de désirs, vous regardez vers ceux qui souffrent. Votre lubricité ne s’est-elle pas travestie pour s’appeler pitié ?

Et je vous donne aussi cette parabole : Ils n’étaient pas en petit nombre, ceux qui voulaient chasser leurs démons et qui

entrèrent eux-mêmes dans les pourceaux.

Si la chasteté pèse à quelqu'un, il faut l'en détourner, pour qu'elle ne devienne pas le chemin de l'enfer — c'est-à-dire la fange et la fournaise de l'âme.

Parlé-je de choses malpropres ? Ce n'est pas ce qu'il y a de pire à mes yeux.

Ce n'est pas quand la vérité est malpropre, mais quand elle est basse, que celui qui cherche la connaissance n'aime pas à descendre dans ses eaux.

En vérité, il y en a qui sont chastes jusqu'au fond du cœur : ils sont plus doux de cœur, ils aiment mieux rire et ils rient plus que vous.

Ils rient aussi de la chasteté et demandent : « Qu'est-ce que la chasteté !

La chasteté n'est-elle pas une vanité ? Mais cette vanité est venue à nous, nous ne sommes pas venus à elle.

Nous avons offert à cet étranger l'hospitalité de notre cœur, maintenant il habite chez nous, — qu'il y reste autant qu'il voudra ! »

Ainsi parlait Zarathoustra.

DE L’AMI

« Un seul est toujours de trop autour de moi, » — ainsi pense le solitaire. « Toujours une fois un — cela finit par faire deux ! »

Je et *Moi* sont toujours en conversation trop assidue : comment supporterait-on cela s’il n’y avait pas un ami ?

Pour le solitaire, l’ami est toujours le troisième : le troisième est le liège qui empêche le colloque des deux autres de s’abîmer dans les profondeurs.

Hélas ! il y a trop de profondeurs pour tous les solitaires. C’est pourquoi ils aspirent à un ami et à la hauteur d’un ami.

Notre foi en les autres découvre l’objet de notre foi en nous-mêmes. Notre désir d’un ami révèle notre pensée.

L’amour ne sert souvent qu’à passer sur l’envie. Souvent l’on attaque et l’on se fait des ennemis pour cacher que l’on est soi-même attaquable.

« Sois au moins mon ennemi ! » — ainsi parle le respect véritable, celui qui n’ose pas solliciter l’amitié.

Si l’on veut avoir un ami il faut aussi vouloir faire la guerre pour lui : et pour la guerre, il faut *pouvoir* être ennemi.

Il faut honorer l’ennemi dans l’ami. Peux-tu t’approcher de ton ami, sans passer à son bord ?

En son ami on doit voir son meilleur ennemi. C’est quand tu luttes contre lui que tu dois être le plus près de son cœur.

Tu ne veux pas dissimuler devant ton ami ? Tu veux faire honneur à ton ami en te donnant tel que tu es ? Mais c’est pourquoi il t’envoie au diable !

Qui ne sait se dissimuler révolte : voilà pourquoi il faut craindre la nudité ! Certes, si vous étiez des dieux vous pourriez avoir honte de vos vêtements !

Tu ne saurais assez bien t’habiller pour ton ami : car tu dois

lui être une flèche et un désir du Surhumain.

As-tu déjà vu dormir ton ami, — pour que tu apprennes à connaître son aspect ? Quel est donc le visage de ton ami ? C'est ton propre visage dans un miroir grossier et imparfait.

As-tu déjà vu dormir ton ami ? Ne t'es-tu pas effrayé de l'air qu'il avait ? Oh ! mon ami, l'homme est quelque chose qui doit être surmonté.

L'ami doit être passé maître dans la divination et dans le silence : tu ne dois pas vouloir tout voir. Ton rêve doit te révéler ce que fait ton ami quand il est éveillé.

Il faut que ta pitié soit une divination : afin que tu saches d'abord si ton ami veut de la pitié. Peut- être aime-t-il en toi le visage fier et le regard de l'éternité.

Il faut que la compassion avec l'ami se cache sous une rude enveloppe, et que tu y laisses une dent. Ainsi ta compassion sera pleine de finesses et de douceurs.

Es-tu pour ton ami air pur et solitude, pain et médicament ? Il y en a qui ne peuvent pas se libérer de leur propre chaîne, et pourtant, pour leurs amis, ils sont des sauveurs.

Si tu es un esclave tu ne peux pas être un ami. Si tu es un tyran tu ne peux pas avoir d'amis.

Pendant trop longtemps un esclave et un tyran étaient cachés dans la femme. C'est pourquoi la femme n'est pas encore capable d'amitié : elle ne connaît que l'amour.

Dans l'amour de la femme il y a de l'injustice et de l'aveuglement à l'égard de tout ce qu'elle n'aime pas. Et même dans l'amour conscient de la femme il y a toujours, à côté de la lumière, la surprise, l'éclair et la nuit.

La femme n'est pas encore capable d'amitié. Des chattes, voilà ce que sont toujours les femmes, des chattes et des oiseaux. Ou, quand cela va bien, des vaches.

La femme n'est pas encore capable d'amitié. Mais, dites-moi, vous autres hommes, lequel d'entre vous est donc capable d'amitié ?

Malédiction sur votre pauvreté et votre avarice de l'âme, ô hommes ! Ce que vous donnez à vos amis, je veux le donner même à mes ennemis, sans en devenir plus pauvre.

Il y a de la camaraderie : qu’il y ait de l’amitié !
Ainsi parlait Zarathoustra.

MILLE ET UN BUTS

Zarathoustra a vu beaucoup de contrées et beaucoup de peuples : c'est ainsi qu'il a découvert le bien et le mal de beaucoup de peuples. Zarathoustra n'a pas découvert de plus grande puissance sur la terre, que le bien et le mal.

Aucun peuple ne pourrait vivre sans évaluer les valeurs ; mais s'il veut se conserver, il ne doit pas évaluer comme évalue son voisin.

Beaucoup de choses qu'un peuple appelait bonnes, pour un autre peuple étaient honteuses et méprisables : voilà ce que j'ai découvert. Ici beaucoup de choses étaient appelées mauvaises et là-bas elles étaient revêtues du manteau de pourpre des honneurs.

Jamais un voisin n'a compris l'autre voisin : son âme s'est toujours étonnée de la folie et de la méchanceté de son voisin.

Une table des biens est suspendue au-dessus de chaque peuple. Or, c'est la table de ce qu'il a surmonté, c'est la voix de sa volonté de puissance.

Est honorable ce qui lui semble difficile ; ce qui est indispensable et difficile, s'appelle bien. Et ce qui délivre de la plus profonde détresse, cette chose rare et difficile, — est sanctifiée par lui.

Ce qui le fait régner, vaincre et briller, ce qui excite l'horreur et l'envie de son voisin : c'est ce qui occupe pour lui la plus haute et la première place, c'est ce qui est la mesure et le sens de toutes choses.

En vérité, mon frère, lorsque tu auras pris conscience des besoins et des terres d'un peuple, lorsque tu connaîtras son ciel et son voisin : tu devineras aussi la loi qui régit ses victoires sur lui-même, et tu sauras pourquoi c'est sur tel degré qu'il

monte à ses espérances.

« Il faut que tu sois toujours le premier et que tu dépasses les autres : ton âme jalouse ne doit aimer personne, si ce n'est l'ami » — ceci fit tremble l'âme d'un Grec et lui fit gravir le sentier de la grandeur.

« Dire la vérité et savoir bien manier l'arc et les flèches » — ceci semblait cher, et difficile en même temps, au peuple d'où vient mon nom — ce nom qui est en même temps cher et difficile.

« Honorer père et mère, leur être soumis jusqu'aux racines de l'âme » : cette table des victoires sur soi-même, un autre peuple la suspendit au-dessus de lui et il devint puissant et éternel.

« Être fidèle et, à cause de la fidélité, donner son sang et son honneur, même pour des choses mauvaises et dangereuses » : par cet enseignement un autre peuple s'est surmonté, et, en se surmontant ainsi, il devint gros et lourd de grandes espérances.

En vérité, les hommes se donnèrent eux-mêmes leur bien et leur mal. En vérité, ils ne les prirent point, ils ne les trouvèrent point, ils ne les écoutèrent point comme une voix descendue du ciel.

C'est l'homme qui mit des valeurs dans les choses, afin de se conserver, — c'est lui qui créa le sens des choses, un sens humain ! C'est pourquoi il s'appelle « homme », c'est-à-dire, celui qui évalue.

Évaluer c'est créer : écoutez donc, vous qui êtes créateurs ! C'est leur évaluation qui fait des trésors et des joyaux de toutes choses évaluées.

C'est par l'évaluation que se fixe la valeur : sans l'évaluation, la noix de l'existence serait creuse. Écoutez donc vous qui êtes créateurs !

Les valeurs changent lorsque le créateur se transforme. Celui qui doit créer détruit toujours.

Les créateurs furent d'abord des peuples et plus tard seulement des individus. En vérité, l'individu lui-même est la plus jeune des créations.

Des peuples jadis suspendirent au-dessus d’eux une table du bien. L’amour qui veut dominer et l’amour qui veut obéir se créèrent ensemble de telles tables.

Le plaisir du troupeau est plus ancien que le plaisir de l’individu. Et tant que la bonne conscience s’appelle troupeau, la mauvaise conscience seule dit : Moi.

En vérité, le *moi* rusé, le *moi* sans amour qui cherche son avantage dans l’avantage du plus grand nombre : ce n’est pas là l’origine du troupeau, mais son déclin.

Ce furent toujours des fervents et des créateurs qui créèrent le bien et le mal. Le feu de l’amour et le feu de la colère l’allument au nom de toutes les vertus.

Zarathoustra vit beaucoup de pays et beaucoup de peuples. Il n’a pas trouvé de plus grande puissance sur la terre que l’œuvre des fervents : « bien » et « mal », voilà le nom de cette puissance.

En vérité, la puissance de ces louanges et de ces blâmes est pareille à un monstre. Dites-moi, mes frères, qui me terrassera ce monstre ? Dites, qui jettera une chaîne sur les mille nuques de cette bête ?

Il y a eu jusqu’à présent mille buts, car il y a eu mille peuples. Il ne manque que la chaîne des mille nuques, il manque le but unique. L’humanité n’a pas encore de but.

Mais, dites-moi donc, mes frères, si l’humanité manque de but, ne fait-elle pas défaut — elle-même ?

Ainsi parlait Zarathoustra.

DE L’AMOUR DU PROCHAIN

Vous vous empressez auprès du prochain et vous exprimez cela par de belles paroles. Mais je vous le dis : votre amour du prochain, c’est votre mauvais amour de vous-mêmes.

Vous entrez chez le prochain pour fuir devant vous-mêmes et de cela vous voudriez faire une vertu : mais je pénètre votre « désintéressement ».

Le *toi* est plus vieux que le *moi* ; le *toi* est sanctifié, mais point encore le *moi* : ainsi l’homme s’empresse auprès de son prochain.

Est-ce que je vous conseille l’amour du prochain ? Plutôt encore je vous conseillerais la fuite du prochain et l’amour du lointain !

Plus haut que l’amour du prochain se trouve l’amour du lointain et de ce qui est à venir. Plus haut encore que l’amour de l’homme, je place l’amour des choses et des fantômes.

Ce fantôme qui court devant toi, mon frère, ce fantôme est plus beau que toi ; pourquoi ne lui prêtes-tu pas ta chair et tes os ? Mais tu as peur et tu t’enfuis chez ton prochain.

Vous ne savez pas vous supporter vous-mêmes et vous ne vous aimez pas assez : c’est pourquoi vous voudriez séduire votre prochain par votre amour et vous dorer de son erreur.

Je voudrais que toute espèce de prochains et les voisins de ces prochains vous deviennent insupportables. Il vous faudrait alors vous créer par vous-mêmes un ami au cœur débordant.

Vous invitez un témoin quand vous voulez dire du bien de vous-mêmes ; et quand vous l’avez induit à bien penser de vous, c’est vous qui pensez bien de vous.

Celui-là seul ne ment pas qui parle contre sa conscience, mais surtout celui qui parle contre son inconscience. Et c’est

ainsi que vous parlez de vous-mêmes dans vos relations et vous trompez le voisin sur vous-mêmes.

Ainsi parle le fou : « Les rapports avec les hommes gâtent le caractère, surtout quand on n'en a pas. »

L'un va chez le prochain parce qu'il se cherche, l'autre parce qu'il voudrait s'oublier. Votre mauvais amour de vous-mêmes fait de votre solitude une prison.

Ce sont les plus lointains qui payent votre amour du prochain ; et quand vous n'êtes que cinq ensemble, vous en faites toujours mourir un sixième.

Je n'aime pas non plus vos fêtes : j'y ai trouvé trop de comédiens, et même les spectateurs se comportaient comme des comédiens.

Je ne vous enseigne pas le prochain, mais l'ami. Que l'ami vous soit la fête de la terre et un pressentiment du Surhumain.

Je vous enseigne l'ami et son cœur débordant. Mais il faut savoir être telle une éponge, quand on veut être aimé par des cœurs débordants.

Je vous enseigne l'ami qui porte en lui un monde achevé, l'écorce du bien, — l'ami créateur qui a toujours un monde achevé à offrir.

Et de même que pour lui le monde s'est déroulé, il s'enroule de nouveau, tel le devenir du bien par le mal, du but par le hasard.

Que l'avenir et la chose la plus lointaine soient pour toi la cause de ton aujourd'hui : c'est dans ton ami que tu dois aimer le Surhumain comme ta raison d'être.

Mes frères, je ne vous conseille pas l'amour du prochain, je vous conseille l'amour du plus lointain.

Ainsi parlait Zarathoustra.

DES VOIES DU CRÉATEUR

Veux-tu, mon frère, aller dans l'isolement ? Veux-tu chercher le chemin qui mène à toi-même ? Hésite encore un peu et écoute-moi.

« Celui qui cherche se perd facilement lui-même. Tout isolement est une faute » : ainsi parle le troupeau. Et longtemps tu as fait partie du troupeau.

En toi aussi la voix du troupeau résonnera encore. Et lorsque tu diras : « Ma conscience n'est plus la même que le vôtre, » ce sera plainte et douleur.

Voici, cette conscience commune enfanta aussi cette douleur elle-même : et la dernière lueur de cette conscience enflamme encore ton affliction.

Mais tu veux suivre la voix de ton affliction qui est la voie qui mène à toi-même. Montre-moi donc que tu en as le droit et la force ! Es-tu une force nouvelle et un droit nouveau ? Un premier mouvement ? Une roue qui roule sur elle-même ? Peux-tu forcer des étoiles à tourner autour de toi ?

Hélas ! il y a tant de convoitises qui veulent aller vers les hauteurs ! Il y a tant de convulsions des ambitieux. Montre-moi que tu n'es ni parmi ceux qui convoitent, ni parmi les ambitieux !

Hélas ! il y a tant de grandes pensées qui n'agissent pas plus qu'une vessie gonflée. Elles enflent et rendent plus vide encore.

Tu t'appelles libre ? Je veux que tu me dises ta pensée maîtresse, et non pas que tu t'es échappé d'un joug.

Es-tu quelqu'un qui avait le droit de s'échapper d'un joug ? Il y en a qui perdent leur dernière valeur en quittant leur sujétion.

Libre *de quoi* ? Qu'importe cela à Zarathoustra ! Mais ton œil clair doit m'annoncer : libre *pour quoi* ?

Peux-tu te fixer à toi-même ton bien et ton mal et suspendre ta volonté au-dessus de toi comme une loi ? Peux-tu être ton propre juge et le vengeur de ta propre loi ?

Il est terrible de demeurer seul avec le juge et le vengeur de sa propre loi. C'est ainsi qu'une étoile est projetée dans le vide et dans le souffle glacé de la solitude.

Aujourd'hui encore tu souffres du nombre, toi l'unique : aujourd'hui encore tu as tout ton courage et toutes tes espérances.

Pourtant ta solitude te fatiguera un jour, ta fierté se courbera et ton courage grincera des dents. Tu crieras un jour : « Je suis seul ! »

Un jour tu ne verras plus ta hauteur, et ta bassesse sera trop près de toi. Ton sublime même te fera peur comme un fantôme. Tu crieras un jour : « Tout est faux ! »

Il y a des sentiments qui veulent tuer le solitaire ; s'ils n'y parviennent point, il leur faudra périr eux-mêmes ! Mais es-tu capable d'être assassin ?

Mon frère, connais-tu déjà le mot « mépris » ? Et la souffrance de ta justice qui te force à être juste envers ceux qui te méprisent ?

Tu obliges beaucoup de gens à changer d'avis sur toi ; voilà pourquoi ils t'en voudront toujours. Tu t'es approché d'eux et tu as passé : c'est ce qu'ils ne te pardonneront jamais.

Tu les dépasses : mais plus tu t'élèves, plus tu parais petit aux yeux des envieux. Mais celui qui plane dans les airs est celui que l'on déteste le plus.

« Comment sauriez-vous être justes envers moi ! — c'est ainsi qu'il te faut parler — je choisis pour moi votre injustice, comme la part qui m'est due. »

Injustice et ordures, voilà ce qu'ils jettent après le solitaire : pourtant, mon frère, si tu veux être une étoile, il faut que tu les éclaires malgré tout !

Et garde-toi des bons et des justes ! Ils aiment à crucifier ceux qui s'inventent leur propre vertu, — ils haïssent le

solitaire.

Garde-toi aussi de la sainte simplicité ! Tout ce qui n’est pas simple lui est impie ; elle aime aussi à jouer avec le feu — des bûchers.

Et garde-toi des accès de ton amour ! Trop vite le solitaire tend la main à celui qu’il rencontre.

Il y a des hommes à qui tu ne dois pas donner la main, mais seulement la patte : et je veux que ta patte ait aussi des griffes.

Mais le plus dangereux ennemi que tu puisses rencontrer sera toujours toi-même ; c’est toi-même que tu guettes dans les cavernes et les forêts.

Solitaire, tu suis le chemin qui mène à toi-même ! Et ton chemin passe devant toi-même et devant tes sept démons ?

Tu seras hérétique envers toi-même, sorcier et devin, fou et incrédule, impie et méchant.

Il faut que tu veuilles te brûler dans ta propre flamme : comment voudrais-tu te renouveler sans t’être d’abord réduit en cendres !

Solitaire, tu suis le chemin du créateur : tu veux te créer un dieu de tes sept démons !

Solitaire, tu suis le chemin de l’amant : tu t’aimes toi-même, c’est pourquoi tu te méprises, comme seuls méprisent les amants.

L’amant veut créer puisqu’il méprise ! Comment saurait-il parler de l’amour, celui qui ne devait pas mépriser précisément ce qu’il aimait !

Va dans ta solitude, mon frère, avec ton amour et ta création ; et sur le tard la justice te suivra en traînant la jambe.

Va dans ta solitude avec mes larmes, ô mon frère. J’aime celui qui veut créer plus haut que lui-même et qui périt ainsi. —

Ainsi parlait Zarathoustra.

LA VIEILLE ET LA JEUNE FEMME

« Pourquoi te glisses-tu furtivement dans le crépuscule, Zarathoustra ? Et que caches-tu avec tant de soin sous ton manteau ?

« Est-ce un trésor que l'on t'a donné ? Ou bien un enfant qui t'est né ? Où vas-tu maintenant toi-même par les sentiers des voleurs, toi, l'ami des méchants ? »

En vérité, mon frère ! répondit Zarathoustra, c'est un trésor qui m'a été donné : une petite vérité, voilà ce que je porte.

Mais elle est espiègle comme un petit enfant ; et si je ne lui fermais la bouche, elle crierait à tue-tête.

Tandis que, solitaire, je suivais aujourd'hui mon chemin, à l'heure où décline le soleil, j'ai rencontré une vieille femme qui parla ainsi à mon âme :

« Maintes fois déjà Zarathoustra a parlé, même à nous autres femmes, mais jamais il ne nous a parlé de la femme. »

Je lui ai répondu : « Il ne faut parler de la femme qu'aux hommes. »

« À moi aussi tu peux parler de la femme, dit-elle ; je suis assez vieille pour oublier aussitôt tout ce que tu m'auras dit. »

Et je condescendis aux désirs de la vieille femme et je lui dis :

Chez la femme tout est une énigme : mais il y a un mot à cet énigme : ce mot est grossesse.

L'homme est pour la femme un moyen : le but est toujours l'enfant. Mais qu'est la femme pour l'homme ?

L'homme véritable veut deux choses : le danger et le jeu. C'est pourquoi il veut la femme, le jouet le plus dangereux.

L'homme doit être élevé pour la guerre, et la femme pour le délassement du guerrier : tout le reste est folie.

Le guerrier n’aime les fruits trop doux. C’est pourquoi il aime la femme ; une saveur amère reste même à la femme la plus douce.

Mieux que l’homme, la femme comprend les enfants, mais l’homme est plus enfant que la femme.

Dans tout homme véritable se cache un enfant : un enfant qui veut jouer. Allons, femmes, découvrez-moi l’enfant dans l’homme !

Que la femme soit un jouet, pur et menu, pareil au diamant, rayonnant des vertus d’un monde qui n’est pas encore !

Que l’éclat d’une étoile resplendisse dans votre amour ! Que votre espoir dise : « Oh ! que je mette au monde le Surhumain ! »

Qu’il y ait de la vaillance dans votre amour ! Armée de votre amour vous irez au-devant de celui qui vous inspire la peur.

Qu’en votre amour vous mettiez votre honneur. La femme du reste sait peu de choses de l’honneur. Mais que ce soit votre honneur d’aimer toujours plus que vous êtes aimées, et de ne jamais venir en seconde place.

Que l’homme redoute la femme, quand elle aime : c’est alors qu’elle fait tous les sacrifices et toute autre chose lui paraît sans valeur.

Que l’homme redoute la femme, quand elle hait : car au fond du cœur l’homme n’est que méchant, mais au fond du cœur la femme est mauvaise.

Qui la femme hait-elle le plus ? — Ainsi parlait le fer à l’aimant : « Je te hais le plus parce que tu attires, mais que tu n’es pas assez fort pour attacher à toi. »

Le bonheur de l’homme est : je veux ; le bonheur de la femme est : il veut.

« Voici, le monde vient d’être parfait ! » — ainsi pense toute femme qui obéit dans la plénitude de son amour.

Et il faut que la femme obéisse et qu’elle trouve une profondeur à sa surface. L’âme de la femme est surface, une couche d’eau mobile et orageuse sur un bas-fond.

Mais l’âme de l’homme est profonde, son flot mugit dans les cavernes souterraines : la femme pressent la puissance de

l’homme, mais elle ne la comprend pas. —

Alors la vieille femme me répondit : « Zarathoustra a dit mainte chose gentille, surtout pour celles qui sont assez jeunes pour les entendre.

Chose étrange, Zarathoustra connaît peu les femmes, et pourtant il dit vrai quand il parle d’elles ! Serait-ce parce que chez les femmes nulle chose n’est impossible ?

Et maintenant, reçois en récompense une petite vérité ! Je suis assez vieille pour te la dire !

Enveloppe-la bien et clos-lui le bec : autrement elle criera trop fort, cette petite vérité. »

« Donne-moi, femme, ta petite vérité ! » dis-je. Et voici ce que me dit la vieille femme :

« Tu vas chez les femmes ? N’oublie pas le fouet ! » —

Ainsi parlait Zarathoustra.

LA MORSURE DE LA VIPÈRE

Un jour Zarathoustra s'était endormi sous un figuier, car il faisait chaud, et il avait ramené le bras sur son visage. Mais une vipère le mordit au cou, ce qui fit pousser un cri de douleur à Zarathoustra. Lorsqu'il eut enlevé le bras de son visage, il regarda le serpent : alors le serpent reconnut les yeux de Zarathoustra, il se tordit maladroitement et voulut s'éloigner. « Non point, dit Zarathoustra, je ne t'ai pas encore remercié ! Tu m'as éveillé à temps, ma route est encore longue. » « Ta route est courte encore, dit tristement la vipère ; mon poison tue. » Zarathoustra se prit à sourire. « Quand donc un dragon mourut-il du poison d'un serpent ? — dit-il. Mais reprends ton poison ! Tu n'en pas assez riche pour m'en faire hommage. » Alors derechef la vipère s'enroula autour de son cou et elle lécha sa blessure.

Un jour, comme Zarathoustra racontait ceci à ses disciples, ceux-ci lui demandèrent : « Et quelle est la morale de ton histoire, ô Zarathoustra ? » Zarathoustra leur répondit :

Les bons et les justes m'appellent le destructeur de la morale : mon histoire est immorale.

Mais si vous avez un ennemi, ne lui rendez pas le bien pour le mal ; car il en serait humilié. Démontrez-lui, au contraire, qu'il vous a fait du bien.

Et plutôt que d'humilier, mettez-vous en colère. Et lorsque l'on vous maudit, il ne me plaît pas que vous vouliez bénir. Maudissez plutôt un peu de votre côté !

Et si l'on vous inflige une grande injustice, ajoutez-en vite cinq autres petites. Celui qui n'est opprimé que par l'injustice est affreux à voir.

Saviez-vous déjà cela ? Injustice partagée est demi-droit. Et

celui qui peut porter l’injustice doit prendre l’injustice sur lui !

Il est plus humain de se venger un peu que de s’abstenir de la vengeance. Et si la punition n’est pas aussi un droit et un honneur accordés au transgresseur, je ne veux pas de votre punition.

Il est plus noble de se donner tort que de garder raison, surtout quand on a raison. Seulement il faut être assez riche pour cela.

Je n’aime pas votre froide justice ; dans les yeux de vos juges passe toujours le regard du bourreau et son couperet glacé.

Dites-moi donc où se trouve la justice qui est l’amour avec des yeux clairvoyants.

Inventez-moi donc l’amour qui porte non seulement toutes les punitions, mais aussi toutes les fautes !

Inventez-moi donc la justice qui acquitte chacun sauf celui qui juge !

Voulez-vous que je vous dise encore cela ? Chez celui qui veut être juste au fond de l’âme, le mensonge même devient philanthropie.

Mais comment saurais-je être juste au fond de l’âme ? Comment pourrais-je donner à chacun *le sien* ? Que ceci me suffise : je donne à chacun le *mien*.

Enfin, mes frères, gardez-vous d’être injustes envers les solitaires. Comment un solitaire pourrait-il oublier ? Comment pourrait-il rendre ?

Un solitaire est comme un puits profond. Il est facile d’y jeter une pierre ; mais si elle est tombée jusqu’au fond, dites-moi donc, qui voudra la retirer ?

Gardez-vous d’offenser le solitaire. Mais si vous l’avez offensé, eh bien ! tuez-le aussi !

Ainsi parlait Zarathoustra.

DE L’ENFANT ET DU MARIAGE

J’ai une question pour toi seul, mon frère. Je jette cette question comme une sonde dans ton âme, afin de connaître sa profondeur.

Tu es jeune et tu désires femme et enfant. Mais je te demande : Es-tu un homme qui ait *le droit* de désirer un enfant ?

Es-tu le victorieux, vainqueur de lui-même, souverain des sens, maître de ses vertus ? C’est ce que je te demande.

Ou bien ton vœu est-il le cri de la bête et de l’indigence ? Ou la peur de la solitude ? Ou la discorde avec toi-même ?

Je veux que ta victoire et ta liberté aspirent à se perpétuer par l’enfant. Tu dois construire des monuments vivants à ta victoire et à ta délivrance.

Tu dois construire plus haut que toi-même. Mais il faut d’abord que tu sois construit toi-même, carré de la tête à la base.

Tu ne dois pas seulement propager ta race plus loin, mais aussi plus haut. Que le jardin du mariage te serve à cela.

Tu dois créer un corps d’essence supérieure, un premier mouvement, une roue qui roule sur elle-même, — tu dois créer un créateur.

Mariage : c’est ainsi que j’appelle la volonté à deux de créer l’unique qui est plus que ceux qui l’ont créé. Respect mutuel, c’est là le mariage, respect de ceux qui veulent d’une telle volonté.

Que ceci soit le sens et la vérité de ton mariage. Mais ce que les inutiles appellent mariage, la foule des superflus ! — comment appellerai-je cela ?

Hélas ! cette pauvreté de l’âme à deux ! Hélas ! cette

impureté de l’âme à deux ! Hélas, ce misérable contentement à deux !

Mariage, c’est ainsi qu’ils appellent tout cela ; et ils disent que leurs unions ont été scellées dans le ciel.

Eh bien, je n’en veux pas de ce ciel des superflus ! Non, je n’en veux pas de ces bêtes empêtrées dans le filet céleste !

Loin de moi aussi le Dieu qui vient en boitant pour bénir ce qu’il n’a pas uni !

Ne riez pas de pareils mariages ! Quel est l’enfant qui n’aurait pas raison de pleurer sur ses parents ?

Cet homme me semblait respectable et mûr pour saisir le sens de la terre : mais lorsque je vis sa femme, la terre me sembla une demeure pour les insensés.

Oui, je voudrais que la terre fût secouée de convulsions quand je vois un saint s’accoupler à une oie.

Tel partit comme un héros en quête de vérités, et il ne captura qu’un petit mensonge paré. Il appelle cela son mariage.

Tel autre était réservé dans ses relations et difficile dans son choix. Mais d’un seul coup il a gâté à tout jamais sa société. Il appelle cela son mariage.

Tel autre encore cherchait une servante avec les vertus d’un ange. Mais soudain il devint la servante d’une femme, et maintenant il lui faudrait devenir ange lui-même.

Je n’ai vu partout qu’acheteurs pleins de précaution et tous ont des yeux rusés. Mais le plus rusé lui-même achète sa femme comme chat en poche.

Beaucoup de courtes folies — c’est là ce que vous appelez amour. Et votre mariage met fin à beaucoup de courtes folies, par une longue sottise.

Votre amour de la femme et l’amour de la femme pour l’homme : oh ! que ce soit de la pitié pour des dieux souffrants et voilés ! Mais presque toujours c’est une bête qui devine l’autre.

Cependant votre meilleur amour n’est qu’une métaphore extasiée et une douloureuse ardeur. Il est un flambeau qui doit éclairer pour vous les chemins supérieurs.

Un jour vous devrez aimer par-delà vous-mêmes ! *Apprenez* donc d'abord à aimer ! C'est pourquoi il vous fallut boire l'amer calice de votre amour.

Il y a de l'amertume dans le calice, même dans le calice du meilleur amour. C'est ainsi qu'il éveille en toi le désir du Surhumain, c'est ainsi qu'il éveille en toi la soif, ô créateur !

Soif du créateur, flèche et désir du Surhumain : dis-moi, mon frère, est-ce là ta volonté du mariage ?

Je sanctifie une telle volonté et un tel mariage. —

Ainsi parlait Zarathoustra.

DE LA MORT VOLONTAIRE

Il y en a beaucoup qui meurent trop tard et quelques-uns qui meurent trop tôt. La doctrine qui dit : « Meurs à temps ! » semble encore étrange.

Meurs à temps : voilà ce qu'enseigne Zarathoustra.

Il est vrai que celui qui n'a jamais vécu à temps ne saurait mourir à temps. Qu'il ne soit donc jamais né ! — Voilà ce que je conseille aux superflus.

Mais les superflus eux-mêmes font les importants avec leur mort, et la noix la plus creuse prétend être cassée.

Ils accordent tous de l'importance à la mort : mais pour eux la mort n'est pas encore une fête. Les hommes ne savent point encore comment on consacre les plus belles fêtes.

Je vous montre la mort qui consacre, la mort qui, pour les vivants, devient un aiguillon et une promesse.

L'accomplisseur meurt de *sa* mort, victorieux, entouré de ceux qui espèrent et qui promettent.

C'est ainsi qu'il faudrait apprendre à mourir ; et il ne devrait pas y avoir de fête, sans qu'un tel mourant ne sanctifie les serments des vivants !

Mourir ainsi est la meilleure chose ; mais la seconde est celle-ci : mourir au combat et répandre une grande âme.

Mais haïe tant par le combattant que par le victorieux est votre mort grimaçante qui s'avance en rampant, comme un voleur — et qui pourtant vient en maître.

Je vous fais l'éloge de ma mort, de la mort volontaire, qui me vient puisque *je* veux.

Et quand voudrais-je ? — Celui qui a un but et un héritier, veut pour but et héritier la mort à temps.

Et, par respect pour le but et l'héritier, il ne suspendra plus

de couronnes fanées dans le sanctuaire de la vie.

En vérité, je ne veux pas ressembler aux cordiers : ils tirent leur fils en longueur et vont eux-mêmes toujours en arrière.

Il y en a aussi qui deviennent trop vieux pour leurs vérités et leurs victoires ; une bouche édentée n'a plus droit à toutes les vérités.

Et tous ceux qui cherchent la gloire doivent au bon moment prendre congé de l'honneur, et exercer l'art difficile de s'en aller à temps.

Il faut cesser de se faire manger, au moment où l'on vous trouve le plus de goût : ceux-là le savent qui veulent être aimés longtemps.

Il y a bien aussi des pommes aigres dont la destinée est d'attendre jusqu'au dernier jour de l'automne. Et elles deviennent en même temps mûres, jaunes et ridées.

Chez d'autres le cœur vieillit d'abord, chez d'autres l'esprit. Et quelques-uns sont vieux dans leur jeunesse : mais quand on est jeune très tard, on reste jeune très longtemps.

Il y en a qui manquent leur vie : un ver venimeux leur ronge le cœur. Qu'ils tâchent au moins de mieux réussir dans leur mort.

Il y en a qui ne prennent jamais de saveur, ils pourrissent déjà en été. C'est la lâcheté qui les retient à leur branche.

Il y en a beaucoup trop qui vivent et trop longtemps ils restent suspendus à leur branche. Qu'une tempête vienne et secoue de l'arbre tout ce qui est pourri et mangé par le ver ?

Viennent les prédicateurs de la mort *rapide* ! Ce seraient eux les vraies tempêtes qui secoueraient l'arbre de la vie ! Mais je n'entends prêcher que la mort lente et la patience avec tout ce qui est « terrestre ».

Hélas ! vous prêchez la patience avec ce qui est terrestre ? C'est le terrestre qui a trop de patience avec vous, blasphémateurs !

En vérité, il est mort trop tôt, cet Hébreu qu'honorent les prédicateurs de la mort lente, et pour un grand nombre, depuis, ce fut une fatalité qu'il mourût trop tôt.

Il ne connaissait encore que les larmes et la tristesse de

l’Hébreu, ainsi que la haine des bons et des justes, — cet Hébreu Jésus : et voici que le désir de la mort le saisit à l’improviste.

Pourquoi n’est-il pas resté au désert, loin des bons et des justes ! Peut-être aurait-il appris à vivre et à aimer la terre — et aussi le rire !

Croyez-m’en, mes frères ! Il est mort trop tôt ; il aurait lui-même rétracté sa doctrine, s’il avait vécu jusqu’à mon âge ! Il était assez noble pour se rétracter !

Mais il n’était pas encore mûr. L’amour du jeune homme manque de maturité, voilà pourquoi il hait les hommes et la terre. Chez lui l’âme et les ailes de la pensée sont encore liées et pesantes.

Mais il y a de l’enfant dans l’homme plus que dans le jeune homme, et moins de tristesse : l’homme comprend mieux la mort et la vie.

Libre pour la mort et libre dans la mort, divin négateur, s’il n’est plus temps d’affirmer : ainsi il comprend la vie et la mort.

Que votre mort ne soit pas un blasphème sur l’homme et la terre, ô mes amis : telle est la grâce que j’implore du miel de votre âme.

Que dans votre agonie votre esprit et votre vertu jettent encore une dernière lueur, comme la rougeur du couchant enflamme la terre : si non, votre mort vous aura mal réussi.

C’est ainsi que je veux mourir moi-même, afin que vous aimiez davantage la terre à cause de moi, ô mes amis ; et je veux revenir à la terre pour que je retrouve mon repos en celle qui m’a engendré.

En vérité, Zarathoustra avait un but, il a lancé sa balle ; maintenant, ô mes amis, vous héritez de mon but, c’est à vous que je lance la balle dorée.

Plus que toute autre chose, j’aime à vous voir lancer la balle dorée, ô mes amis ! Et c’est pourquoi je demeure encore un peu sur la terre : pardonnez-le-moi !

Ainsi parlait Zarathoustra.

DE LA VERTU QUI DONNE

1.

Lorsque Zarathoustra eut pris congé de la ville que son cœur aimait, et dont le nom est « la Vache multicolore », — beaucoup de ceux qui s'appelaient ses disciples l'accompagnèrent et lui firent la reconduite. C'est ainsi qu'ils arrivèrent à un carrefour : alors Zarathoustra leur dit qu'il voulait continuer seul la route, car il était ami des marches solitaires. Ses disciples, cependant, en lui disant adieu, lui firent hommage d'un bâton dont la poignée d'or était un serpent s'enroulant autour du soleil. Zarathoustra se réjouit du bâton et s'appuya dessus ; puis il dit à ses disciples :

Dites-moi donc, pourquoi l'or est-il devenu la plus haute valeur ? C'est parce qu'il est rare et inutile, étincelant et doux dans son éclat ; il se donne toujours.

Ce n'est que comme symbole de la plus haute vertu que l'or atteignit la plus haute valeur. Luisant comme de l'or est le regard de celui qui donne. L'éclat de l'or conclut la paix entre la lune et le soleil.

La plus haute vertu est rare et inutile, elle est étincelante et d'un doux éclat : une vertu qui donne est la plus haute vertu.

En vérité, je vous devine, mes disciples : vous aspirez comme moi à la vertu qui donne. Qu'auriez-vous de commun avec les chats et les loups ?

Vous avez soif de devenir vous-mêmes des offrandes et des présents : c'est pourquoi vous avez soif d'amasser toutes les richesses dans vos âmes.

Votre âme est insatiable à désirer des trésors et des joyaux, puisque votre vertu est insatiable dans sa volonté de donner.

Vous contraignez toutes choses à s'approcher et à entrer en vous, afin qu'elles recoulent de votre source, comme les dons

de votre amour.

En vérité, il faut qu'un tel amour qui donne se fasse le brigand de toutes les valeurs ; mais j'appelle sain et sacré cet égoïsme.

Il y a un autre égoïsme, trop pauvre celui-là, et toujours affamé, un égoïsme qui veut toujours voler, c'est l'égoïsme des malades, l'égoïsme malade.

Avec les yeux du voleur, il garde tout ce qui brille, avec l'avidité de la faim, il mesure celui qui a largement de quoi manger, et toujours il rampe autour de la table de celui qui donne.

Une telle envie est la voix de la maladie, la voix d'une invisible dégénérescence ; dans cet égoïsme l'envie de voler témoigne d'un corps malade.

Dites-moi, mes frères, quelle chose nous semble mauvaise pour nous et la plus mauvaise de toutes ? N'est-ce pas la *dégénérescence* ? — Et nous concluons toujours à la dégénérescence quand l'âme qui donne est absente.

Notre chemin va vers les hauteurs, de l'espèce à l'espèce supérieure. Mais nous frémissons lorsque parle le sens dégénéré, le sens qui dit : « Tout pour moi. »

Notre sens vole vers les hauteurs : c'est ainsi qu'il est un symbole de notre corps, le symbole d'une élévation. Les symboles de ces élévations portent les noms des vertus.

Ainsi le corps traverse l'histoire, il devient et lutte. Et l'esprit — qu'est-il pour le corps ? Il est le héraut des luttes et des victoires du corps, son compagnon et son écho.

Tous les noms du bien et du mal sont des symboles : ils n'exprimaient point, ils font signe. Est fou qui veut leur demander la connaissance !

Mes frères, prenez garde aux heures où votre esprit veut parler en symboles : c'est là qu'est l'origine de votre vertu.

C'est là que votre corps est élevé et ressuscité ; il ravit l'esprit de sa félicité, afin qu'il devienne créateur, qu'il évalue et qu'il aime, qu'il soit le bienfaiteur de toutes choses.

Quand votre cœur bouillonne, large et plein, pareil au grand fleuve, bénédiction et danger pour les riverains : c'est alors

l’origine de votre vertu.

Quand vous vous élevez au-dessus de la louange et du blâme, et quand votre volonté, la volonté d’un homme qui aime, veut commander à toutes choses : c’est alors l’origine de votre vertu.

Quand vous méprisez ce qui est agréable, la couche molle, et quand vous ne pouvez pas vous reposer assez loin de la mollesse : c’est alors l’origine de votre vertu.

Quand vous n’avez plus qu’une seule volonté et quand ce changement de toute peine s’appelle nécessité pour vous : c’est alors l’origine de votre vertu.

En vérité, c’est là un nouveau « bien et mal » ! En vérité, c’est un nouveau murmure profond et la voix d’une source nouvelle !

Elle donne la puissance, cette nouvelle vertu ; elle est une pensée régnante et, autour de cette pensée, une âme avisée : un soleil doré et autour de lui le serpent de la connaissance.

2.

Ici Zarathoustra se tut quelque temps et il regarda ses disciples avec amour. Puis il continua à parler ainsi, — et sa voix s'était transformée :

Mes frères, restez fidèles à la terre, avec toute la puissance de votre vertu ! Que votre amour qui donne et votre connaissance servent le sens de la terre. Je vous en prie et vous en conjure.

Ne laissez pas votre vertu s'envoler des choses terrestres et battre des ailes contre des murs éternels ! Hélas ! il y eut toujours tant de vertu égarée !

Ramenez, comme moi, la vertu égarée sur la terre — oui, ramenez-la vers le corps et vers la vie ; afin qu'elle donne un sens à la terre, un sens humain !

L'esprit et la vertu se sont égarés et mépris de mille façons différentes. Hélas ! dans notre corps habite maintenant encore cette folie et cette méprise : elles sont devenues corps et volonté !

L'esprit et la vertu se sont essayés et égarés de mille façons différentes. Oui, l'homme était une tentative. Hélas ! combien d'ignorances et d'erreurs se sont incorporées en nous !

Ce n'est pas seulement la raison des millénaires, c'est aussi leur folie qui éclate en nous. Il est dangereux d'être héritier.

Nous luttons encore pas à pas avec le géant hasard et, sur toute l'humanité, jusqu'à présent le non-sens régnait encore.

Que votre esprit et votre vertu servent le sens de la terre, mes frères : et la valeur de toutes choses se renouvellera par vous ! C'est pourquoi vous devez être des créateurs.

Le corps se purifie par le savoir ; il s'élève en essayant avec science ; pour celui qui cherche la connaissance tous les

instincts se sanctifient ; l’âme de celui qui est élevé se réjouit.

Médecin, aide-toi toi-même et tu sauras secourir ton malade. Que ce soit son meilleur secours de voir, de ses propres yeux, celui qui se guérit lui-même.

Il y a mille sentiers qui n’ont jamais été parcourus, mille santés et mille terres cachées de la vie. L’homme et la terre des hommes n’ont pas encore été découverts et épuisés.

Veillez et écoutez, solitaires. Des souffles aux essors secrets viennent de l’avenir ; un joyeux messager cherche de fines oreilles.

Solitaires d’aujourd’hui, vous qui vivez séparés, vous serez un jour un peuple. Vous qui vous êtes choisis vous-mêmes, vous formerez un jour un peuple choisi — et c’est de ce peuple que naîtra le Surhumain.

En vérité, la terre deviendra un jour un lieu de guérison ! Et déjà une odeur nouvelle l’enveloppe, une odeur salutaire, — et un nouvel espoir !

3.

Quand Zarathoustra eut prononcé ces paroles, il se tut, comme quelqu'un qui n'a pas dit son dernier mot. Longtemps il soupesa son bâton avec hésitation. Enfin il parla ainsi et sa voix s'était transformée :

Je m'en vais seul maintenant, mes disciples ! Vous aussi, vous partirez seuls ! Je le veux ainsi.

En vérité, je vous conseille : éloignez-vous de moi et défendez-vous de Zarathoustra ! Et mieux encore : ayez honte de lui ! Peut-être vous a-t-il trompés.

L'homme qui cherche la connaissance ne doit pas seulement savoir aimer ses ennemis, mais aussi haïr ses amis.

On n'a que peu de reconnaissance pour un maître, quand on reste toujours élève. Et pourquoi ne voulez-vous pas déchirer ma couronne ?

Vous me vénérez ; mais que serait-ce si votre vénération s'écroulait un jour ? Prenez garde à ne pas être tués par une statue !

Vous dites que vous croyez en Zarathoustra ? Mais qu'importe Zarathoustra ! Vous êtes mes croyants : mais qu'importent tous les croyants !

Vous ne vous étiez pas encore cherchés : alors vous m'avez trouvé. Ainsi font tous les croyants ; c'est pourquoi la foi est si peu de chose.

Maintenant je vous ordonne de me perdre et de vous trouver vous-mêmes ; et ce n'est que quand vous m'aurez tous renié que je reviendrai parmi vous.

En vérité, mes frères, je chercherai alors d'un autre œil mes brebis perdues ; je vous aimerai alors d'un autre amour.

Et un jour vous devrez être encore mes amis et les enfants

d’une seule espérance : alors je veux être auprès de vous, une troisième fois, pour fêter, avec vous, le grand midi.

Et ce sera le grand midi, quand l’homme sera au milieu de sa route entre la bête et le Surhumain, quand il fêtera, comme sa plus haute espérance, son chemin qui mène à un nouveau matin.

Alors celui qui disparaît se bénira lui-même, afin de passer de l’autre côté ; et le soleil de sa connaissance sera dans son midi.

« TOUS LES DIEUX SONT MORTS : NOUS VOULONS, MAINTENANT, QUE LE SURHUMAIN VIVE ! » Que ceci soit un jour, au grand midi, notre dernière volonté ! —

Ainsi parlait Zarathoustra.

DEUXIÈME PARTIE

« — et ce n’est que quand vous m’aurez
tous renié que je reviendrai parmi vous.
En vérité, mes frères, je chercherai alors
d’un autre œil mes brebis perdues ; je
vous aimerai alors d’un autre amour. »
Zarathoustra,
De la Vertu qui donne (I)

L’ENFANT AU MIROIR

Alors Zarathoustra retourna dans les montagnes et dans la solitude de sa caverne pour se dérober aux hommes, pareil au semeur qui, après avoir répandu sa graine dans les sillons, attend que la semence lève. Mais son âme s’emplit d’impatience et du désir de ceux qu’il aimait, car il avait encore beaucoup de choses à leur donner. Or, voici la chose la plus difficile : fermer par amour la main ouverte et garder la pudeur en donnant.

Ainsi s’écoulèrent pour le solitaire des mois et des années ; mais sa sagesse grandissait et elle le faisait souffrir par sa plénitude.

Un matin cependant, réveillé avant l’aurore, il se mit à réfléchir longtemps, étendu sur sa couche, et finit par dire à son cœur :

« Pourquoi me suis-je tant effrayé dans mon rêve et par quoi ai-je été réveillé ? Un enfant qui portait un miroir ne s’est-il pas approché de moi ?

« Ô Zarathoustra — me disait l’enfant — regarde-toi dans la glace ! »

Mais lorsque j’ai regardé dans le miroir, j’ai poussé un cri et mon cœur s’est ébranlé : car ce n’était pas moi que j’y avais vu, mais la face grimaçante et le rire sarcastique d’un démon.

En vérité, je comprends trop bien le sens et l’avertissement du rêve : ma *doctrine* est en danger, l’ivraie veut s’appeler froment.

Mes ennemis sont devenus puissants et ils ont défiguré l’image de ma doctrine, en sorte que mes préférés ont eu honte des présents que je leur ai faits.

J’ai perdu mes amis ; l’heure est venue de chercher ceux que

j’ai perdus ! » —

En prononçant ces mots, Zarathoustra se leva en sursaut, non comme quelqu’un qui est angoissé par la peur, mais plutôt comme un visionnaire et un barde dont s’empare l’Esprit. Étonnés, son aigle et son serpent regardèrent de son côté : car, semblable à l’aurore, un bonheur prochain reposait sur son visage.

Que m’est-il donc arrivé, ô mes animaux ? — dit Zarathoustra. Ne suis-je pas transformé ! La félicité n’est-elle pas venue pour moi comme une tempête ?

Mon bonheur est fou et il ne dira que des folies : il est trop jeune encore — ayez donc patience avec lui !

Je suis meurtri par mon bonheur : que tous ceux qui souffrent soient mes médecins !

Je puis redescendre auprès de mes amis et aussi auprès de mes ennemis ! Zarathoustra peut de nouveau parler et répandre et faire du bien à ses bien-aimés !

Mon impatient amour déborde comme un torrent, s’écoulant des hauteurs dans les profondeurs, du lever au couchant. Mon âme bouillonne dans les vallées, quittant les montagnes silencieuses et les orages de la douleur.

J’ai trop longtemps langui et regardé dans le lointain. Trop longtemps la solitude m’a possédé : ainsi j’ai désappris le silence.

Je suis devenu tout entier tel une bouche et tel le mugissement d’une rivière qui jaillit des hauts rochers : je veux précipiter mes paroles dans les vallées.

Et que le fleuve de mon amour coule à travers les voies impraticables ! Comment un fleuve ne trouverait-il pas enfin le chemin de la mer ?

Il y a bien un lac en moi, un lac solitaire qui se suffit à lui-même ; mais le torrent de mon amour l’entraîne avec lui vers la plaine — jusqu’à la mer !

Je suis des voies nouvelles et il me vient un langage nouveau ; pareil à tous les créateurs je fus fatigué des langues anciennes. Mon esprit ne veut plus courir sur des semelles usées.

Tout langage parle trop lentement pour moi : — je saute dans ton carrosse, tempête ! Et, toi aussi, je veux encore te fouetter de ma malice !

Je veux passer sur de vastes mers, comme une exclamation ou un cri de joie, jusqu'à ce que je trouve les *Îles Bienheureuses*, où demeurent mes amis : —

Et mes ennemis parmi eux ! Comme j'aime maintenant chacun de ceux à qui je puis parler ! Mes ennemis, eux aussi, contribuent à ma félicité.

Et quand je veux monter sur mon coursier le plus fougueux, c'est ma lance qui m'y aide le mieux : elle est toujours prête à seconder mon pied : —

La lance dont je menace mes ennemis ! Combien je rends grâce à mes ennemis de pouvoir enfin la jeter !

Trop grande était l'impatience de mon nuage : parmi les rires des éclairs, je veux lancer dans les profondeurs des frissons de grêle.

Formidable, se soulèvera ma poitrine, formidable elle soufflera sa tempête sur les montagnes : c'est ainsi qu'elle sera soulagée.

En vérité, mon bonheur et ma liberté s'élancent pareils à une tempête ! Mais je veux que mes ennemis se figurent que c'est l'Esprit *du mal* qui fait rage au-dessus de leurs têtes.

Oui, vous aussi, mes amis, vous serez frappés d'effroi devant ma sagesse sauvage ; et peut-être fuirez-vous devant elle tout comme mes ennemis.

Hélas ! que ne sais-je vous rappeler avec des flûtes de bergers ! Que ma lionne sagesse apprenne à rugir avec tendresse ! Nous avons appris tant de choses ensemble !

Ma sagesse sauvage a été fécondée sur les montagnes solitaires ; sur les pierres arides elle enfanta le plus jeune de ses petits.

Maintenant, dans sa folie, elle parcourt le désert stérile à la recherche des molles pelouses — ma vieille sagesse sauvage !

C'est sur la molle pelouse de vos cœurs, mes amis ! — — sur votre amour, qu'elle aimerait à abriter ce qu'elle a de plus cher ! —

Ainsi parlait Zarathoustra.

SUR LES ÎLES BIENHEUREUSES

Les figues tombent des arbres, elles sont bonnes et savoureuses ; et tandis qu'elles tombent, leur pelure rouge se déchire. Je suis un vent du nord pour les figues mûres.

Ainsi, semblables à des figues, ces enseignements tombent vers vous, mes amis : prenez-en la saveur et la chair exquise ! Autour de nous c'est l'automne, et le ciel clair, et l'après-midi.

Voyez quelle abondance il y a autour de nous ! Et qu'y a-t-il de plus beau, dans le superflu, que de regarder au dehors, sur les mers lointaines.

Jadis on disait Dieu, lorsque l'on regardait sur les mers lointaines ; mais maintenant je vous ai appris à dire : Surhumain.

Dieu est une conjecture : mais je veux que votre conjecture n'aille pas plus loin que votre volonté créatrice.

Sauriez-vous *créer* un Dieu ? — Ne me parlez donc plus de tous les Dieux ! Cependant vous pourriez créer le Surhumain.

Ce ne sera peut-être pas vous-mêmes, mes frères ! Mais vous pourriez vous transformer en pères et en ancêtres du Surhumain : que ceci soit votre meilleure création ! —

Dieu est une conjecture : mais je veux que votre conjecture soit limitée dans l'imaginable.

Sauriez-vous *imaginer* un Dieu ? — Mais que ceci signifie pour vous la volonté du vrai que tout soit transformé pour vous en ce que l'homme peut imaginer, voir et sentir ! Votre imagination doit aller jusqu'à la limite de vos sens !

Et ce que vous appeliez monde doit être d'abord créé par vous : votre raison, votre imagination, votre volonté, votre amour doivent devenir votre monde même ! Et, vraiment, ce sera pour votre félicité, vous qui cherchez la connaissance !

Et comment supporteriez-vous la vie sans cet espoir, vous qui cherchez la connaissance ? Vous ne devriez être invétérés ni dans ce qui est incompréhensible, ni dans ce qui est irraisonnable.

Mais je veux vous ouvrir entièrement mon cœur, ô mes amis : *s'il* existait des Dieux, comment supporterais-je de n'être point Dieu ! *Donc* il n'y a point de Dieux.

C'est moi qui ai tiré cette conséquence, en vérité ; mais maintenant elle me tire moi-même. —

Dieu est une conjecture : mais qui donc absorberait sans en mourir tous les tourments de cette conjecture ? Veut-on prendre sa foi au créateur, et à l'aigle son essor dans l'immensité ?

Dieu est une croyance qui brise tout ce qui est droit, qui fait tourner tout ce qui est debout. Comment ? Le temps n'existerait-il plus et tout ce qui est périssable serait mensonge ?

De telles pensées ne sont que tourbillon et vertige des ossements humains et l'estomac en prend des nausées : en vérité de pareilles conjectures feraient avoir le tournis.

J'appelle méchant et inhumain tout cet enseignement d'un être unique, et absolu, inébranlable, suffisant et immuable.

Tout ce qui est immuable — n'est que symbole ! **[42]** Et les poètes mentent trop. —

Mais les meilleures paraboles doivent parler du temps et du devenir : elles doivent être une louange et une justification de tout ce qui est périssable !

Créer — c'est la grande délivrance de la douleur, et l'allègement de la vie. Mais afin que naisse le créateur, il faut beaucoup de douleurs et de métamorphoses.

Oui, il faut qu'il y ait dans votre vie beaucoup de morts amères, ô créateurs ! Ainsi vous serez les défenseurs et les justificateurs de tout ce qui est périssable.

Pour que le créateur soit lui-même l'enfant qui renaît, il faut qu'il ait la volonté de celle qui enfante, avec les douleurs de l'enfantement.

En vérité, j'ai suivi mon chemin à travers cent âmes, cent

berceaux et cent douleurs de l’enfantement. Mainte fois j’ai pris congé, je connais les dernières heures qui brisent le cœur.

Mais ainsi le veut ma volonté créatrice, ma destinée. Ou bien, pour parler plus franchement : c’est cette destinée que veut ma volonté.

Tous mes sentiments souffrent en moi et sont prisonniers : mais mon vouloir arrive toujours libérateur et messager de joie.

« Vouloir » affranchit : c’est là la vraie doctrine de la volonté et de la liberté — c’est ainsi que vous l’enseigne Zarathoustra.

Ne plus vouloir, et ne plus évaluer, et ne plus créer ! ô que cette grande lassitude reste toujours loin de moi.

Dans la recherche de la connaissance, ce n’est encore que la joie de la volonté, la joie d’engendrer et de devenir que je sens en moi ; et s’il y a de l’innocence dans ma connaissance, c’est parce qu’il y a en elle de la volonté d’engendrer.

Cette volonté m’a attiré loin de Dieu et des Dieux ; qu’y aurait-il donc à créer, s’il y avait des Dieux ?

Mais mon ardente volonté de créer me pousse sans cesse vers les hommes ; ainsi le marteau est poussé vers la pierre.

Hélas ! ô hommes, une statue sommeille pour moi dans la pierre, la statue de mes statues ! Hélas ! pourquoi faut-il qu’elle dorme dans la pierre la plus affreuse et la plus dure !

Maintenant mon marteau frappe cruellement contre cette prison. La pierre se morcelle : que m’importe ?

Je veux achever cette statue : car une ombre m’a visité — la chose la plus silencieuse et la plus légère est venue auprès de moi !

La beauté du Surhumain m’a visité comme une ombre. Hélas, mes frères ! Que m’importent encore — les Dieux ! —

Ainsi parlait Zarathoustra.

DES MISÉRICORDIEUX

Mes amis, des paroles moqueuses sont venues aux oreilles de votre ami : « Voyez donc Zarathoustra ! Ne passe-t-il pas au milieu de nous comme si nous étions des bêtes ? »

Mais vaudrait mieux dire : « Celui qui cherche la connaissance passe au milieu des hommes, comme on passe parmi les bêtes. »

Celui qui cherche la connaissance appelle l'homme : la bête aux joues rouges.

Pourquoi lui a-t-il donné ce nom ? N'est-ce pas parce l'homme a eu honte trop souvent ?

Ô mes amis ! Ainsi parle celui qui cherche la connaissance : Honte, honte, honte — c'est là l'histoire de l'homme !

Et c'est pourquoi l'homme noble s'impose de ne pas humilier les autres hommes : il s'impose la pudeur de tout ce qui souffre.

En vérité, je ne les aime pas, les miséricordieux qui cherchent la béatitude dans leur pitié : ils sont trop dépourvus de pudeur.

S'il faut que je sois miséricordieux, je ne veux au moins pas que l'on dise que je le suis ; et quand je le suis que ce soit à distance seulement.

J'aime bien aussi à voiler ma face et à m'enfuir avant d'être reconnu : faites de même, mes amis !

Que ma destinée m'amène toujours sur mon chemin de ceux qui, comme vous, ne souffrent pas, et de ceux aussi avec qui je *puisse* partager espoirs, repas et miel !

En vérité, j'ai fait ceci et cela pour ceux qui souffrent : mais il m'a toujours semblé faire mieux, quand j'apprenais à mieux me réjouir.

Depuis qu’il y a des hommes, l’homme s’est trop peu réjoui. Ceci seul, mes frères, est notre péché originel.

Et lorsque nous apprenons à mieux nous réjouir, c’est alors que nous désapprenons de faire du mal aux autres et d’inventer des douleurs.

C’est pourquoi je me lave les mains quand elles ont aidé celui qui souffre. C’est pourquoi je m’essuie aussi l’âme.

Car j’ai honte, à cause de sa honte, de ce que j’ai vu souffrir celui qui souffre ; et lorsque je lui suis venu en aide, j’ai blessé durement sa fierté.

De grandes obligations ne rendent pas reconnaissant, mais vindicatif ; et si l’on n’oublie pas le petit bienfait, il finit par devenir un ver rongeur.

« N’acceptez qu’avec réserve ! Distinguez en prenant ! » — c’est ce que je conseille à ceux qui n’ont rien à donner.

Mais moi je suis de ceux qui donnent : j’aime à donner, en ami, aux amis. Pourtant que les étrangers et les pauvres cueillent eux-mêmes le fruit de mon arbre : cela est moins humiliant pour eux.

Mais on devrait entièrement supprimer les mendiants ! En vérité, on se fâche de leur donner et l’on se fâche de ne pas leur donner.

Il en est de même des pécheurs et des mauvaises consciences ! Croyez-moi, mes amis, les remords poussent à mordre.

Mais ce qu’il y a de pire, ce sont les pensées mesquines. En vérité, il vaut mieux faire mal que de penser petitement.

Vous dites, il est vrai : « La joie des petites méchancetés nous épargne mainte grande mauvaise action. » Mais en cela on ne devrait pas vouloir économiser.

La mauvaise action est comme un ulcère : elle démange et irrite et fait irruption, — elle parle franchement.

« Voici, je suis une maladie » — ainsi parle la mauvaise action ; ceci est sa franchise.

Mais la petite pensée est pareille au champignon ; elle se dérobe et se cache et ne veut être nulle part — jusqu’à ce que tout le corps soit rongé et flétri par les petits champignons.

Cependant, je glisse cette parole à l'oreille de celui qui est possédé du démon : « Il vaut mieux laisser grandir ton démon ! Pour toi aussi, il existe un chemin de la grandeur ! » —

Hélas, mes frères ! On connaît une chose de trop chez chacun ! Et il y en a qui deviennent transparents pour nous, mais ce n'est pas encore une raison pour que nous puissions les traverser.

Il est difficile de vivre avec les hommes, puisqu'il est si difficile de garder le silence.

Et ce n'est pas envers celui qui nous est antipathique que nous sommes le plus injustes, mais envers celui qui ne nous regarde en rien.

Cependant, si tu as un ami qui souffre, sois un asile pour sa souffrance, mais sois en quelque sorte un lit dur, un lit de camp : c'est ainsi que tu lui seras le plus utile.

Et si un ami te fait du mal, dis-lui : « Je te pardonne ce que tu m'as fait ; mais que tu te le sois fait *à toi*, comment saurais-je pardonner cela ! »

Ainsi parle tout grand amour : il surmonte même le pardon et la pitié.

Il faut contenir son cœur ; car si on le laisse aller, combien vite on perd la tête !

Hélas ! où fit-on sur la terre plus de folies que parmi les miséricordieux, et qu'est-ce qui fit plus de mal sur la terre que la folie des miséricordieux ?

Malheur à tous ceux qui aiment sans avoir une hauteur qui est au-dessus de leur pitié !

Ainsi me dit un jour le diable : « Dieu aussi a son enfer : c'est son amour des hommes. »

Et dernièrement je l'ai entendu dire ces mots : « Dieu est mort ; c'est sa pitié des hommes qui a tué Dieu. » —

Gardez-vous donc de la pitié : c'est *elle* qui finira par amasser sur l'homme un lourd nuage ! En vérité, je connais les signes du temps !

Retenez aussi cette parole : tout grand amour est au-dessus de sa pitié : car ce qu'il aime, il veut aussi le — créer !

« Je m'offre moi-même à mon amour, *et mon prochain tout*

comme moi » — ainsi parlent tous les créateurs.

Cependant, tous les créateurs sont durs. —

Ainsi parlait Zarathoustra.

DES PRÊTRES

Un jour Zarathoustra fit une parabole à ses disciples et il leur parla ainsi :

« Voici des prêtres : et bien que ce soient mes ennemis, passez devant eux silencieusement et l'épée au fourreau !

Parmi eux aussi il y a des héros ; beaucoup d'entre eux ont trop souffert — : c'est pourquoi ils veulent faire souffrir les autres.

Ils sont de dangereux ennemis : rien n'est plus vindicatif que leur humilité. Et il peut arriver que celui qui les attaque se souille lui-même.

Mais mon sang est parent du leur ; et je veux que mon sang soit honoré même dans le leur. » —

Et lorsqu'ils eurent passé, Zarathoustra fut saisi de douleur ; puis, après avoir lutté quelque temps avec sa douleur, il commença à parler ainsi :

Ces prêtres me font pitié. Ils me sont encore antipathiques : mais depuis que je suis parmi les hommes, c'est là pour moi la moindre des choses.

Pourtant je souffre et j'ai souffert avec eux : prisonniers, à mes yeux, ils portent la marque des réprouvés. Celui qu'ils appellent Sauveur les a mis aux fers : —

Aux fers des valeurs fausses et des paroles illusoires ! Ah, que quelqu'un les sauve de leur Sauveur !

Alors que la mer les démontait, ils crurent un jour atterrir à une île ; mais voici, c'était un monstre endormi !

Les fausses valeurs et les paroles illusoires : voilà, pour les mortels, les monstres les plus dangereux, — longtemps la destinée sommeille et attend en eux.

Mais enfin elle s'est éveillée, elle s'approche et dévore ce

qui sur elle s’est construit des demeures.

Oh ! voyez donc les demeures que ces prêtres se sont construites ! Ils appellent églises leurs cavernes aux odeurs fades.

Oh ! cette lumière factice, cet air épaissi ! Ici l’âme ne *peut* pas s’élever jusqu’à sa propre hauteur.

Car leur croyance ordonne ceci : « Montez les marches à genoux, vous qui êtes pécheurs ! »

En vérité, je préfère voir un regard impudique, que les yeux battus de leur honte et de leur dévotion.

Qui donc s’est créé de pareilles cavernes et de tels degrés de pénitence ? N’était-ce pas ceux qui voulaient se cacher et qui avaient honte du ciel pur ?

Et ce n’est que quand le ciel pur traversera les voûtes brisées, quand il contemplera l’herbe et les pavots rouges qui croissent sur les murs en ruines, que j’inclinerai de nouveau mon cœur vers les demeures de ce Dieu.

Ils pensèrent vivre en cadavres, ils drapèrent de noir leurs cadavres ; et même dans leurs discours je sens la mauvaise odeur des chambres mortuaires.

Et celui qui habite près d’eux habite près de noirs étangs, d’où l’on entend chanter la douce mélancolie du crapaud sonneur.

Il faudrait qu’ils me chantassent de meilleurs chants pour que j’apprenne à croire en leur Sauveur : il faudrait que ses disciples aient un air plus sauvé !

Je voudrais les voir nus : car seule la beauté devrait prêcher le repentir. Mais qui donc pourrait être convaincu par cette affliction masquée !

En vérité, leurs sauveurs eux-mêmes n’étaient pas issus de la liberté et du septième ciel de la liberté ! En vérité, ils ne marchèrent jamais sur les tapis de la connaissance.

L’esprit de ces sauveurs était fait de lacunes ; mais dans chaque lacune ils avaient placé leur folie, leur bouche-trou qu’ils ont appelé Dieu.

Leur esprit était noyé dans la pitié et quand ils enflaient et se gonflaient de pitié, toujours une grande folie nageait à la

surface.

Ils ont chassé leur troupeau dans le sentier, avec empressement, en poussant des cris : comme s'il n'y avait qu'un seul sentier qui mène à l'avenir ! En vérité, ces bergers, eux aussi, faisaient encore partie des brebis !

Ces bergers avaient des esprits minimes et des âmes spacieuses ; mais, mes frères, quels pays minimes furent, jusqu'à présent, même les âmes les plus spacieuses !

Sur le chemin qu'ils suivaient, ils ont inscrit les signes du sang, et leur folie enseignait qu'avec le sang on témoigne de la vérité.

Mais le sang est le plus mauvais témoin de la vérité ; le sang empoisonne la doctrine la plus pure et la transforme en folie et en haine des cœurs.

Et lorsque quelqu'un traverse le feu pour sa doctrine, — qu'est-ce que cela prouve ? C'est bien autre chose, en vérité, quand du propre incendie surgit la propre doctrine.

Le cœur en ébullition et la tête froide : quand ces deux choses se rencontrent, naît le tourbillon que l'on appelle « Sauveur ».

En vérité, il y eut des hommes plus grands et de naissance plus haute que ceux que le peuple appelle sauveurs, ces tourbillons entraînants !

Et il faut que vous soyez sauvés et délivrés d'hommes plus grands encore que de ceux qui étaient les sauveurs, mes frères, si vous voulez trouver le chemin de la liberté.

Jamais encore il n'y a eu de Surhumain. Je les ai vu nus tous les deux, le plus grand et le plus petit homme : —

Ils se ressemblent encore trop. En vérité, j'ai trouvé que même le plus grand était — trop humain !

Ainsi parlait Zarathoustra.

DES VERTUEUX

C’est à coups de tonnerre et de feux d’artifice célestes qu’il faut parler aux sens flasques et endormis.

Mais la voix de la beauté parle bas : elle ne s’insinue que dans les âmes les plus éveillées.

Aujourd’hui mon bouclier s’est mis à vibrer doucement et à rire, c’était le frisson et le rire sacré de la beauté !

C’est de vous, ô vertueux, que ma beauté riait aujourd’hui ! Et ainsi m’arrivait sa voix : « Ils veulent encore être — payés ! »

Vous voulez encore être payés, ô vertueux ! Vous voulez être récompensés de votre vertu, avoir le ciel en place de la terre, et l’éternité en place de votre aujourd’hui ?

Et maintenant vous m’en voulez de ce que j’enseigne qu’il n’y a ni rétributeur ni comptable ? Et, en vérité, je n’enseigne même pas que la vertu soit sa propre récompense.

Hélas ! c’est là mon chagrin : astucieusement on a introduit au fond des choses la récompense et le châtiment — et même encore au fond de vos âmes, ô vertueux !

Mais, pareille au boutoir de sanglier, ma parole doit déchirer le fond de vos âmes ; je veux être pour vous un soc de charrue.

Que tous les secrets de votre âme paraissent à la lumière ; et quand vous serez étendus au soleil, dépouillés et brisés, votre mensonge aussi sera séparé de votre vérité.

Car ceci est votre vérité : vous êtes trop *propres* pour la souillure de ces mots : vengeance, punition, récompense, représailles.

Vous aimez votre vertu, comme la mère aime son enfant ; mais quand donc entendit-on qu’une mère voulût être payée de son amour ?

Votre vertu, c'est votre « moi » qui vous est le plus cher. Vous avez en vous le désir de l'anneau : c'est pour revenir sur lui-même que tout anneau s'annelle et se tord.

Et toute œuvre de votre vertu est semblable à une étoile qui s'éteint : sa lumière est encore en route, parcourant sa voie stellaire, — et quand ne sera-t-elle plus en route ?

Ainsi la lumière de votre vertu est encore en route, même quand l'œuvre est accomplie. Que l'œuvre soit donc oubliée et morte : son rayon de lumière persiste toujours.

Que votre vertu soit identique à votre « moi » et non pas quelque chose d'étranger, un épiderme et un manteau : voilà la vérité sur le fond de votre âme, ô vertueux ! —

Mais il y en a certains aussi pour qui la vertu s'appelle un spasme sous le coup de fouet : et vous avez trop écouté les cris de ceux-là !

Et il en est d'autres qui appellent vertu la paresse de leur vice ; et quand une fois leur haine et leur jalousie s'étirent les membres, leur « justice » se réveille et se frotte les yeux pleins de sommeil.

Et il en est d'autres qui sont attirés vers en bas : leurs démons les attirent. Mais plus ils enfoncent, plus ils ont l'œil brillant et plus leur désir convoite leur Dieu.

Hélas ! le cri de ceux-là parvint aussi à votre oreille, ô vertueux, le cri de ceux qui disent : « Tout ce que je ne suis *pas*, est pour moi Dieu et vertu ! »

Et il en est d'autres qui s'avancent lourdement et en grinçant comme des chariots qui portent des pierres vers la vallée : ils parlent beaucoup de dignité et de vertu, — c'est leur frein qu'ils appellent vertu.

Et il en est d'autres qui sont semblables à des pendules que l'on remonte ; ils font leur tic-tac et veulent que l'on appelle tic-tac — vertu.

En vérité, ceux-ci m'amusent : partout où je rencontrerai de ces pendules, je leur en remontrerai avec mon ironie ; et il faudra bien qu'elles se mettent à dodiner.

Et d'autres sont fiers d'une parcelle de justice, et à cause de cette parcelle, ils blasphèment toutes choses : de sorte que le

monde se noie dans leur injustice.

Hélas, quelle nausée, quand le mot vertu leur coule de la bouche ! Et quand ils disent : « Je suis juste », cela sonne toujours comme : « Je suis vengé ! »

Ils veulent crever les yeux de leurs ennemis avec leur vertu ; et ils ne s'élèvent que pour abaisser les autres.

Et il en est d'autres encore qui croupissent dans leur marécage et qui, tapis parmi les roseaux, se mettent à dire : « Vertu — c'est se tenir tranquille dans le marécage. »

Nous ne mordons personne et nous évitons celui qui veut mordre ; et en toutes choses nous sommes de l'avis que l'on nous donne. »

Et il en est d'autres encore qui aiment les gestes et qui pensent : la vertu est une sorte de geste.

Leurs genoux sont toujours prosternés et leurs mains se joignent à la louange de la vertu, mais leur cœur ne sait rien de cela.

Et il en est d'autres de nouveau qui croient qu'il est vertueux de dire : « La vertu est nécessaire » ; mais au fond ils ne croient qu'une seule chose, c'est que la police est nécessaire.

Et quelques-uns, qui ne savent voir ce qu'il y a d'élevé dans l'homme, parlent de vertu quand ils voient de trop près la bassesse de l'homme : ainsi ils appellent « vertu » leur mauvais œil.

Les uns veulent être édifiés et redressés et appellent cela de la vertu et les autres veulent être renversés — et cela aussi ils l'appellent de la vertu.

Et ainsi presque tous croient avoir quelque part à la vertu ; et tous veulent pour le moins s'y connaître en « bien » et en « mal ».

Mais Zarathoustra n'est pas venu pour dire à tous ces menteurs et à ces insensés : « Que savez-*vous* de la vertu ? Que *pourriez*-vous savoir de la vertu ? » —

Il est venu, mes amis, pour que vous vous fatiguiez des vieilles paroles que vous avez apprises des menteurs et des insensés :

pour que vous vous fatiguiez des mots « récompense »,

« représailles », « punition », « vengeance dans la justice » —

pour que vous vous fatiguiez de dire « une action est bonne, parce qu'elle est désintéressée ».

Hélas, mes amis ! Que *votre* « moi » soit dans l'action, ce que la mère est dans l'enfant : que ceci soit *votre* parole de vertu !

Vraiment, je vous ai bien arraché cent paroles et les plus chers hochets de votre vertu ; et maintenant vous me boudez comme boudent des enfants.

Ils jouaient près de la mer, — et la vague est venue, emportant leurs jouets dans les profondeurs. Les voilà qui se mettent à pleurer.

Mais la même vague doit leur apporter de nouveaux jouets et répandre devant eux de nouveaux coquillages bariolés.

Ainsi ils seront consolés ; et comme eux, vous aussi, mes amis, vous aurez vos consolations — et de nouveaux coquillages bariolés ! —

Ainsi parlait Zarathoustra.

DE LA CANAILLE

La vie est une source de joie, mais partout où la canaille vient boire, toutes les fontaines sont empoisonnées.

J'aime tout ce qui est propre ; puis je ne puis voir les gueules grimaçantes et la soif des gens impurs.

Ils ont jeté leur regard au fond du puits, maintenant leur sourire odieux se reflète au fond du puits et me regarde.

Ils ont empoisonné par leur concupiscence l'eau sainte ; et, en appelant joie leurs rêves malpropres, ils ont empoisonné même le langage.

La flamme s'indigne lorsqu'ils mettent au feu leur cœur humide ; l'esprit lui-même bouillonne et fume quand la canaille s'approche du feu.

Le fruit devient douceâtre et blet dans leurs mains ; leur regard évente et dessèche l'arbre fruitier.

Et plus d'un de ceux qui se détournèrent de la vie ne s'est détourné que de la canaille : il ne voulait point partager avec la canaille l'eau, la flamme et le fruit.

Et plus d'un s'en fut au désert et y souffrit la soif parmi les bêtes sauvages, pour ne point s'asseoir autour de la citerne en compagnie de chameliers malpropres.

Et plus d'un, qui arrivait en exterminateur et en coup de grêle pour les champs de blé, voulait seulement pousser son pied dans la gueule de la canaille, afin de lui boucher le gosier.

Et ce n'est point là le morceau qui me fut le plus dur à avaler : la conviction que la vie elle-même a besoin d'inimitié, de trépas et de croix de martyrs : —

Mais j'ai demandé un jour, et j'étouffai presque de ma question : Comment ? la vie aurait-elle *besoin* de la canaille ?

Les fontaines empoisonnées, les feux puants, les rêves

souillés et les vers dans le pain sont-ils nécessaires ?

Ce n’est pas ma haine, mais mon dégoût qui dévorait ma vie ! Hélas ! souvent je me suis fatigué de l’esprit, lorsque je trouvais que la canaille était spirituelle, elle aussi !

Et j’ai tourné le dos aux dominateurs, lorsque je vis ce qu’ils appellent aujourd’hui dominer : trafiquer et marchander la puissance — avec la canaille !

J’ai demeuré parmi les peuples, étranger de langue et les oreilles closes, afin que le langage de leur trafic et leur marchandage pour la puissance me restassent étrangers.

Et, en me bouchant le nez, j’ai traversé, plein de découragement, le passé et l’avenir ; en vérité, le passé et l’avenir sentent la populace écrivassière !

Semblable à un estropié devenu sourd, aveugle et muet : tel j’ai vécu longtemps pour ne pas vivre avec la canaille du pouvoir, de la plume et de la joie.

Péniblement et avec prudence mon esprit a monté des degrés ; les aumônes de la joie furent sa consolation ; la vie de l’aveugle s’écoulait, appuyée sur un bâton.

Que m’est-il donc arrivé ? Comment me suis-je délivré du dégoût ? Qui a rajeuni mes yeux ? Comment me suis-je envolé vers les hauteurs où il n’y a plus de canaille assise à la fontaine ?

Mon dégoût lui-même m’a-t-il créé des ailes et les forces qui pressentaient les sources ? En vérité, j’ai dû voler au plus haut pour retrouver la fontaine de la joie !

Oh ! je l’ai trouvée, mes frères ! Ici, au plus haut jaillit pour moi la fontaine de la joie ! Et il y a une vie où l’on s’abreuve sans la canaille !

Tu jaillis presque avec trop de violence, source de joie ! Et souvent tu renverses de nouveau la coupe en voulant la remplir !

Il faut que j’apprenne à t’approcher plus modestement : avec trop de violence mon cœur afflue à ta rencontre : —

Mon cœur où se consume mon été, cet été court, chaud, mélancolique et bienheureux : combien mon cœur estival désire ta fraîcheur, source de joie !

Passée, l’hésitante affliction de mon printemps ! Passée, la méchanceté de mes flocons de neige en juin ! Je devins estival tout entier, tout entier après-midi d’été !

Un été dans les plus grandes hauteurs, avec de froides sources et une bienheureuse tranquillité : venez, ô mes amis, que ce calme grandisse en félicité !

Car ceci est *notre* hauteur et notre patrie : notre demeure est trop haute et trop escarpée pour tous les impurs et la soif des impurs.

Jetez donc vos purs regards dans la source de ma joie, amis ! Comment s’en troublerait-elle ? Elle vous sourira avec *sa* pureté.

Nous bâtirons notre nid sur l’arbre de l’avenir ; des aigles nous apporteront la nourriture, dans leurs becs, à nous autres solitaires !

En vérité, ce ne seront point des nourritures que les impurs pourront partager ! Car les impurs s’imagineraient dévorer du feu et se brûler la gueule !

En vérité, ici nous ne préparons point de demeures pour les impurs. Notre bonheur semblerait glacial à leur corps et à leur esprit !

Et nous voulons vivre au-dessus d’eux comme des vents forts, voisins des aigles, voisins du soleil : ainsi vivent les vents forts.

Et, semblable au vent, je soufflerai un jour parmi eux, à leur esprit je couperai la respiration, avec mon esprit : ainsi le veut mon avenir.

En vérité, Zarathoustra est un vent fort pour tous les bas-fonds ; et il donne ce conseil à ses ennemis et à tout ce qui crache et vomit : « Gardez-vous de cracher *contre* le vent ! »

Ainsi parlait Zarathoustra.

DES TARENTULES

Regarde, voici le repaire de la tarentule ! Veux-tu voir la tarentule ? Voici la toile qu'elle a tissée : touche-la, pour qu'elle se mette à s'agiter.

Elle vient sans se faire prier, la voici : sois la bienvenue, tarentule ! Le signe qui est sur ton dos est triangulaire et noir ; et je sais aussi ce qu'il y a dans ton âme.

Il y a de la vengeance dans ton âme : partout où tu mords il se forme une croûte noire ; c'est le poison de ta vengeance qui fait tourner l'âme !

C'est ainsi que je vous parle en parabole, vous qui faites tourner l'âme, prédicateurs de l'*égalité* ! vous êtes pour moi des tarentules avides de vengeances secrètes !

Mais je finirai par révéler vos cachettes : c'est pourquoi je vous ris au visage, avec mon rire de hauteurs !

C'est pourquoi je déchire votre toile pour que votre colère vous fasse sortir de votre caverne de mensonge, et que votre vengeance jaillisse derrière vos paroles de « justice ».

Car il faut *que l'homme soit sauvé de la vengeance* : ceci est pour moi le pont qui mène aux plus hauts espoirs. C'est un arc-en-ciel après de longs orages.

Cependant les tarentules veulent qu'il en soit autrement. « C'est précisément ce que nous appelons justice, quand le monde se remplit des orages de notre vengeance » — ainsi parlent entre elles les tarentules.

« Nous voulons exercer notre vengeance sur tous ceux qui ne sont pas à notre mesure et les couvrir de nos outrages » — c'est ce que jurent en leurs cœurs les tarentules.

Et encore : « Volonté d'égalité — c'est ainsi que nous nommerons dorénavant la vertu ; et nous voulons élever nos

cris contre tout ce qui est puissant ! »

Prêtres de l'égalité, la tyrannique folie de votre impuissance réclame à grands cris l'« égalité » : votre plus secrète concupiscence de tyrans se cache derrière des paroles de vertu !

Vanité aigrie, jalousie contenue, peut-être est-ce la vanité et la jalousie de vos pères, c'est de vous que sortent ces flammes et ces folies de vengeance.

Ce que le père a tu, le fils le proclame ; et souvent j'ai trouvé révélé par le fils le secret du père.

Ils ressemblent aux enthousiastes ; pourtant ce n'est pas le cœur qui les enflamme, — mais la vengeance. Et s'ils deviennent froids et subtils, ce n'est pas l'esprit, mais l'envie, qui les rend froids et subtils.

Leur jalousie les conduit aussi sur le chemin des penseurs ; et ceci est le signe de leur jalousie — ils vont toujours trop loin : si bien que leur fatigue finit par s'endormir dans la neige.

Chacune de leurs plaintes a des accents de vengeance et chacune de leurs louanges à l'air de vouloir faire mal ; pouvoir s'ériger en juges leur apparaît comme le comble du bonheur.

Voici cependant le conseil que je vous donne, mes amis, méfiez-vous de tous ceux dont l'instinct de punir est puissant !

C'est une mauvaise engeance et une mauvaise race ; ils ont sur leur visage les traits du bourreau et du ratier.

Méfiez-vous de tous ceux qui parlent beaucoup de leur justice ! En vérité, ce n'est pas seulement le miel qui manque à leurs âmes.

Et s'ils s'appellent eux-mêmes « les bons et les justes », n'oubliez pas qu'il ne leur manque que la puissance pour être des pharisiens !

Mes amis, je ne veux pas que l'on me mêle à d'autres et que l'on me confonde avec eux.

Il en a qui prêchent ma doctrine de la vie : mais ce sont en même temps des prédicateurs de l'égalité et des tarentules.

Elles parlent en faveur de la vie, ces araignées venimeuses : quoiqu'elles soient accroupies dans leurs cavernes et détournées de la vie, car c'est ainsi qu'elles veulent faire mal.

Elles veulent faire mal à ceux qui ont maintenant la puissance : car c'est à ceux-là que la prédication de la mort est le plus familière.

S'il en était autrement, les tarentules enseigneraient autrement : car c'est elles qui autrefois surent le mieux calomnier le monde et allumer les bûchers.

C'est avec ces prédicateurs de l'égalité que je ne veux pas être mêlé et confondu. Car ainsi *me* parle la justice : « Les hommes ne sont pas égaux. »

Il ne faut pas non plus qu'ils le deviennent. Que serait donc mon amour du Surhumain si je parlais autrement ?

C'est sur mille ponts et sur mille chemins qu'ils doivent se hâter vers l'avenir, et il faudra mettre entre eux toujours plus de guerres et d'inégalités : c'est ainsi que me fait parler mon grand amour !

Il faut qu'ils deviennent des inventeurs de statues et de fantômes par leurs inimitiés, et, avec leurs statues et leurs fantômes, ils combattront entre eux le plus grand combat !

Bon et mauvais, riche et pauvre, haut et bas et tous les noms de valeurs : autant d'armes et de symboles cliquetants pour indiquer que la vie doit toujours à nouveau se surmonter elle-même !

La vie veut elle-même s'élever dans les hauteurs avec des piliers et des degrés : elle veut scruter les horizons lointains et regarder au-delà des beautés bienheureuses, — *c'est pourquoi* il lui faut des hauteurs !

Et puisqu'il faut des hauteurs, il lui faut des degrés et de l'opposition à ces degrés, l'opposition de ceux qui s'élèvent ! La vie veut s'élever et, en s'élevant, elle veut se surmonter elle-même.

Et voyez donc, mes amis ! voici la caverne de la tarentule, c'est ici que s'élèvent les ruines d'un vieux temple, — regardez donc avec des yeux illuminés !

En vérité Celui qui assembla jadis ses pensées en un édifice de pierre, dressé vers les hauteurs, connaissait le secret de la vie, comme le plus sage d'entre tous !

Il faut que dans la beauté, il y ait encore de la lutte et de

l’inégalité et une guerre de puissance et de suprématie, c’est ce qu’Il nous enseigne ici dans le symbole le plus lumineux.

Ici les voûtes et les arceaux se brisent divinement dans la lutte : la lumière et l’ombre se combattent en un divin effort. —

De même, avec notre certitude et notre beauté, soyons ennemis, nous aussi, mes amis ! Assemblons divinement nos efforts les uns *contre* les autres ! —

Malheur ! voilà que j’ai été moi-même mordu par la tarentule[43], ma vieille ennemie ! Avec sa certitude et sa beauté divine elle m’a mordu au doigt !

« Il faut que l’on punisse, il faut que justice soit faite — ainsi pense-t-elle : ce n’est pas en vain que tu chantes ici des hymnes en l’honneur de l’inimitié ! »

Oui, elle s’est vengée ! Malheur ! elle va me faire tourner l’âme avec de la vengeance !

Mais, afin que je ne me tourne *point*, mes amis, liez-moi fortement à cette colonne ! J’aime encore mieux être un stylite qu’un tourbillon de vengeance !

En vérité, Zarathoustra n’est pas un tourbillon et une trombe ; et s’il est danseur, ce n’est pas un danseur de tarentelle ! —

Ainsi parlait Zarathoustra.

DES SAGES ILLUSTRES

Vous avez servi le peuple et la superstition du peuple, vous tous, sages illustres ! — vous n'avez *pas* servi la vérité ! Et c'est précisément pourquoi l'on vous a honorés.

Et c'est pourquoi aussi on a supporté votre incrédulité, puisqu'elle était un bon mot et un détour vers le peuple. C'est ainsi que le maître laisse faire ses esclaves et il s'amuse de leur pétulance.

Mais celui qui est haï par le peuple comme le loup par les chiens : c'est l'esprit libre, l'ennemi des entraves, celui qui n'adore pas et qui hante les forêts.

Le chasser de sa cachette — c'est ce que le peuple appela toujours le « sens de la justice » : toujours il excite encore contre l'esprit libre ses chiens les plus féroces.

« Car la vérité est là : puisque le peuple est là ! Malheur ! malheur à celui qui cherche ! » — C'est ce que l'on a répété de tout temps.

Vous vouliez donner raison à votre peuple dans sa vénération : c'est ce que vous avez appelé « volonté de vérité », ô sages célèbres !

Et votre cœur s'est toujours dit : « Je suis venu du peuple : c'est de là aussi que m'est venue la voix de Dieu. »

Endurants et rusés, pareils à l'âne, vous avez toujours intercédé pour le peuple.

Et maint puissant qui voulait accorder l'allure de son char au goût du peuple attela devant ses chevaux — un petit âne, un sage illustre !

Et maintenant, ô sages illustres, je voudrais que vous jetiez enfin tout à fait loin de vous la peau du lion !

La peau bigarrée de la bête fauve, et les touffes de poil de

l’explorateur, du chercheur et du conquérant.

Hélas ! pour apprendre à croire à votre « véracité », il me faudrait vous voir briser d’abord votre volonté vénératrice.

Véridique — c’est ainsi que j’appelle celui qui va dans les déserts sans Dieu, et qui a brisé son cœur vénérateur.

Dans le sable jaune brûlé par le soleil, il lui arrive de regarder avec envie vers les îles aux sources abondantes où, sous les sombres feuillages, la vie se repose.

Mais sa soif ne le convainc pas de devenir pareil à ces satisfaits ; car où il y a des oasis il y a aussi des idoles.

Affamée, violente, solitaire, sans Dieu : ainsi se veut la volonté du lion.

Libre du bonheur des esclaves, délivrée des dieux et des adorations, sans épouvante et épouvantable, grande et solitaire : telle est la volonté du véridique.

C’est dans le désert qu’ont toujours vécu les véridiques, les esprits libres, maîtres du désert ; mais dans les villes habitent les sages illustres et bien nourris, — les bêtes de trait.

Car ils tirent toujours comme des ânes — le chariot du *peuple* !

Je ne leur en veux pas, non point : mais ils restent des serviteurs et des êtres attelés, même si leur attelage reluit d’or.

Et souvent ils ont été de bons serviteurs, dignes de louanges. Car ainsi parle la vertu : « S’il faut que tu sois serviteur, cherche celui à qui tes services seront le plus utiles !

L’esprit et la vertu de ton maître doivent grandir parce que tu es à son service : c’est ainsi que tu grandiras toi-même avec son esprit et sa vertu ! »

Et vraiment, sages illustres, serviteurs du peuple ! Vous avez vous-mêmes grandi avec l’esprit et la vertu du peuple — et le peuple a grandi par vous ! Je dis cela à votre honneur !

Mais vous restez peuple, même dans vos vertus, peuple aux yeux faibles, — peuple qui ne sait point ce que c’est l’*esprit* !

L’esprit, c’est la vie qui incise elle-même la vie : c’est par sa propre souffrance que la vie augmente son propre savoir, — le saviez-vous déjà ?

Et ceci est le bonheur de l’esprit : être oint par les larmes,

être sacré victime de l'holocauste, — le saviez-vous déjà ?

Et la cécité de l'aveugle, ses hésitations et ses tâtonnements rendront témoignage de la puissance du soleil qu'il a regardé, — le saviez-vous déjà ?

Il faut que ceux qui cherchent la connaissance apprennent à *construire* avec des montagnes ! c'est peu de chose quand l'esprit déplace des montagnes, — le saviez-vous déjà ?

Vous ne voyez que les étincelles de l'esprit : mais vous ignorez quelle enclume est l'esprit et vous ne connaissez pas la cruauté de son marteau !

En vérité, vous ne connaissez pas la fierté de l'esprit ! mais vous supporteriez encore moins la modestie de l'esprit, si la modestie de l'esprit voulait parler !

Et jamais encore vous n'avez pu jeter votre esprit dans des gouffres de neige : vous n'êtes pas assez chauds pour cela ! Vous ignorez donc aussi les ravissements de sa fraîcheur.

Mais en toutes choses vous m'avez l'air de prendre trop de familiarité avec l'esprit ; et souvent vous avez fait de la sagesse un hospice et un refuge pour de mauvais poètes.

Vous n'êtes point des aigles : c'est pourquoi vous n'avez pas appris le bonheur dans l'épouvante de l'esprit. Celui qui n'est pas un oiseau ne doit pas planer sur les abîmes.

Vous me semblez tièdes : mais un courant d'air froid passe dans toute connaissance profonde. Glaciales sont les fontaines intérieures de l'esprit et délicieuses pour les mains chaudes de ceux qui agissent.

Vous voilà devant moi, honorables et rigides, l'échine droite, ô sages illustres ! — Vous n'êtes pas poussés par un vent fort et une volonté vigilante.

N'avez-vous jamais vu une voile passer sur la mer tremblante, arrondie et gonflée par l'impétuosité du vent ?

Pareille à la voile que fait trembler l'impétuosité de l'esprit, ma sagesse passe sur la mer — ma sagesse sauvage !

Mais, serviteurs du peuple, sages illustres, — comment *pourriez*-vous venir avec moi ? —

Ainsi parlait Zarathoustra.

LE CHANT DE LA NUIT

Il fait nuit : voici que s’élève plus haut la voix des fontaines jaillissantes. Et mon âme, elle aussi, est une fontaine jaillissante.

Il fait nuit : voici que s’éveillent tous les chants des amoureux. Et mon âme, elle aussi, est un chant d’amoureux.

Il y a en moi quelque chose d’inapaisé et d’inapaisable qui veut élever la voix. Il y a en moi un désir d’amour qui parle lui-même le langage de l’amour.

Je suis lumière : ah ! si j’étais nuit ! Mais ceci est ma solitude d’être enveloppé de lumière.

Hélas ! que ne suis-je ombre et ténèbres ! Comme j’étancherais ma soif aux mamelles de la lumière !

Et vous-mêmes, je vous bénirais, petits astres scintillants, vers luisants du ciel ! et je me réjouirais de la lumière que vous me donneriez.

Mais je vis de ma propre lumière, j’absorbe en moi-même les flammes qui jaillissent de moi.

Je ne connais pas la joie de ceux qui prennent ; et souvent j’ai rêvé que voler était une volupté plus grande encore que prendre.

Ma pauvreté, c’est que ma main ne se repose jamais de donner ; ma jalousie, c’est de voir des yeux pleins d’attente et des nuits illuminées de désir.

Ô misère de tous ceux qui donnent ! Ô obscurcissement de mon soleil ! Ô désir de désirer ! Ô faim dévorante dans la satiété !

Ils prennent ce que je leur donne : mais suis-je encore en contact avec leurs âmes ? Il y a un abîme entre donner et prendre ; et le plus petit abîme est le plus difficile à combler.

Une faim naît de ma beauté : je voudrais faire du mal à ceux que j'éclaire ; je voudrais dépouiller ceux que je comble de mes présents : — c'est ainsi que j'ai soif de méchanceté.

Retirant la main, lorsque déjà la main se tend ; hésitant comme la cascade qui dans sa chute hésite encore : — c'est ainsi que j'ai soif de méchanceté.

Mon opulence médite de telles vengeances : de telles malices naissent de ma solitude.

Mon bonheur de donner est mort à force de donner, ma vertu s'est fatiguée d'elle-même et de son abondance !

Celui qui donne toujours court le danger de perdre la pudeur ; celui qui toujours distribue, à force de distribuer, finit par avoir des callosités à la main et au cœur.

Mes yeux ne fondent plus en larmes sur la honte des suppliants ; ma main est devenue trop dure pour sentir le tremblement des mains pleines.

Que sont devenus les larmes de mes yeux et le duvet de mon cœur ? Ô solitude de tous ceux qui donnent ! Ô silence de tous ceux qui luisent !

Bien des soleils gravitent dans l'espace désert : leur lumière parle à tout ce qui est ténèbres, — c'est pour moi seul qu'ils se taisent.

Hélas ! telle est l'inimitié de la lumière pour ce qui est lumineux ! Impitoyablement, elle poursuit sa course.

Injustes au fond du cœur contre tout ce qui est lumineux, froids envers les soleils — ainsi tous les soleils poursuivent leur course.

Pareils à l'ouragan, les soleils volent le long de leur voie ; c'est là leur route. Ils suivent leur volonté inexorable ; c'est là leur froideur.

Oh ! c'est vous seuls, êtres obscurs et nocturnes qui créez la chaleur par la lumière ! Oh ! c'est vous seuls qui buvez un lait réconfortant aux mamelles de la lumière !

Hélas ! la glace m'environne, ma main se brûle à des contacts glacés ! Hélas la soif est en moi, une soif altérée de votre soif !

Il fait nuit : hélas ! pourquoi me faut-il être lumière ! et soif

de ténèbres ! et solitude !

Il fait nuit : voici que mon désir jaillit comme une source, — mon désir veut élever la voix.

Il fait nuit : voici que s’élève plus haut la voix des fontaines jaillissantes. Et mon âme, elle aussi, est une fontaine jaillissante.

Il fait nuit : voici que s’éveillent tous les chants des amoureux. Et mon âme, elle aussi, est un chant d’amoureux. —

Ainsi parlait Zarathoustra.

LE CHANT DE LA DANSE

Un soir Zarathoustra traversa la forêt avec ses disciples ; et voici qu'en cherchant une fontaine il parvint sur une verte prairie, bordée d'arbres et de buissons silencieux : et dans cette clairière des jeunes filles dansaient entre elles. Dès qu'elles eurent reconnu Zarathoustra, elles cessèrent leurs danses ; mais Zarathoustra s'approcha d'elles avec un geste amical et dit ces paroles :

« Ne cessez pas vos danses, charmantes jeunes filles ! Ce n'est point un trouble-fête au mauvais œil qui est venu parmi vous, ce n'est point un ennemi des jeunes filles !

Je suis l'avocat de Dieu devant le Diable : or le Diable c'est l'esprit de la lourdeur. Comment serais-je l'ennemi de votre grâce légère ? l'ennemi de la danse divine, ou encore des pieds mignons aux fines chevilles ?

Il est vrai que je suis une forêt pleine de ténèbres et de grands arbres sombres ; mais qui ne craint pas mes ténèbres trouvera sous mes cyprès des sentiers fleuris de roses.

Il trouvera bien aussi le petit dieu que les jeunes filles préfèrent : il repose près de la fontaine, en silence et les yeux clos.

En vérité, il s'est endormi en plein jour, le fainéant ! A-t-il voulu prendre trop de papillons ?

Ne soyez pas fâchées contre moi, belles danseuses, si je corrige un peu le petit dieu ! il se mettra peut-être à crier et à pleurer, — mais il prête à rire, même quand il pleure !

Et c'est les yeux pleins de larmes qu'il doit vous demander une danse ; et moi-même j'accompagnerai sa danse d'une chanson :

Un air de danse et une satire sur l'esprit de la lourdeur, sur

ce démon très haut et tout puissant, dont ils disent qu'il est le « maître du monde ». —

Et voici la chanson que chanta Zarathoustra, tandis que Cupidon et les jeunes filles dansaient ensemble :

Un jour j'ai contemplé tes yeux, ô vie ! Et il me semblait tomber dans un abîme insondable !

Mais tu m'as retiré avec des hameçons dorés ; tu avais un rire moqueur quand je te nommais insondable.

« Ainsi parlent tous les poissons, disais-tu ; ce qu'*ils* ne peuvent sonder est insondable.

Mais je ne suis que variable et sauvage et femme en toute chose, je ne suis pas une femme vertueuse :

Quoique je sois pour vous autres hommes « l'infinie » ou « la fidèle », « l'éternelle », « la mystérieuse ».

Mais, vous autres hommes, vous nous prêtez toujours vos propres vertus, hélas ! vertueux que vous êtes ! »

C'est ainsi qu'elle riait, la décevante, mais je me défie toujours d'elle et de son rire, quand elle dit du mal d'elle-même.

Et comme je parlais un jour en tête-à-tête à ma sagesse sauvage, elle me dit avec colère : « Tu veux, tu désires, tu aimes la vie et voilà pourquoi tu la *loues* ! »

Peu s'en fallut que je ne lui fisse une dure réponse et ne dise la vérité à la querelleuse ; et l'on ne répond jamais plus durement que quand on dit « ses vérités » à sa sagesse.

Car c'est sur ce pied-là que nous sommes tous les trois. Je n'aime du fond du cœur que la vie — et, en vérité, je ne l'aime jamais tant que quand je la déteste !

Mais si je suis porté vers la sagesse et souvent trop porté vers elle, c'est parce qu'elle me rappelle trop la vie !

Elle a ses yeux, son rire et même son hameçon doré ; qu'y puis-je si elles se ressemblent tellement toutes deux ?

Et comme un jour la vie me demandait : « Qui est-ce donc, la sagesse ? » J'ai répondu avec empressement : « Hélas oui ! la sagesse !

On la convoite avec ardeur et l'on ne peut se rassasier d'elle, on cherche à voir sous son voile, on allonge les doigts vers elle

à travers les mailles de son réseau.

Est-elle belle ? Que sais-je ! Mais les plus vieilles carpes mordent encore à ses appâts.

Elle est variable et entêtée ; je l'ai souvent vue se mordre les lèvres et de son peigne emmêler ses cheveux.

Peut-être est-elle mauvaise et perfide et femme en toutes choses ; mais lorsqu'elle parle mal d'elle-même, c'est alors qu'elle séduit le plus. »

Quand j'eus parlé ainsi à la vie, elle eut un méchant sourire et ferma les yeux. « De qui parles-tu donc ? dit-elle, peut-être de moi ?

Et quand même tu aurais raison — vient-on vous dire en face de pareilles choses ! Mais maintenant parle donc de ta propre sagesse ! »

Hélas ! tu rouvris alors les yeux, ô vie bien-aimée ! Et il me semblait que je retombais dans l'abîme insondable. —

Ainsi chantait Zarathoustra. Mais lorsque la danse fut finie, les jeunes filles s'étant éloignées, il devint triste.

« Le soleil est caché depuis longtemps, dit-il enfin ; la prairie est humide, un souffle frais vient de la forêt.

Il y a quelque chose d'inconnu autour de moi qui me jette un regard pensif. Comment ! tu vis encore, Zarathoustra ?

Pourquoi ? À quoi bon ? De quoi ? Où vas-tu ? Où ? Comment ? N'est-ce pas folie que de vivre encore ? —

Hélas ! mes amis, c'est le soir qui s'interroge en moi. Pardonnez-moi ma tristesse !

Le soir est venu : pardonnez-moi que le soir soit venu ! »

Ainsi parlait Zarathoustra.

LE CHANT DU TOMBEAU

« Là-bas est l'île des tombeaux, l'île silencieuse, là-bas sont aussi les tombeaux de ma jeunesse. C'est là-bas que je vais porter une couronne d'immortelles de la vie. »

Ayant ainsi décidé dans mon cœur — je traversai la mer. —

Vous, images et visions de ma jeunesse ! Ô regards d'amour, moments divins ! comme vous vous êtes vite évanouis ! Aujourd'hui je songe à vous comme je songe aux morts que j'aimais.

C'est de vous, mes morts préférés, que me vient un doux parfum qui soulage le cœur et fait couler les larmes. En vérité, il ébranle et soulage le cœur de celui qui navigue seul.

Je suis toujours le plus riche et le plus enviable — moi le solitaire. Car je vous *ai possédés* et vous me possédez encore : dites-moi pour qui donc sont tombées de l'arbre de telles pommes d'or ?

Je suis toujours l'héritier et le terrain de votre amour, je m'épanouis, en mémoire de vous, en une floraison de vertus sauvages et multicolores, ô mes bien-aimés !

Hélas ! nous étions faits pour demeurer ensemble, étranges et délicieuses merveilles ; et vous ne vous êtes pas approchées de moi en de mon désir, comme des oiseaux timides — mais confiantes en celui qui avait confiance !

Oui, créés pour la fidélité, ainsi que moi, et pour la tendre éternité : faut-il maintenant que je vous dénomme d'après votre infidélité, ô regards et moments divins : je n'ai pas encore appris à vous donner un autre nom.

En vérité, vous êtes morts trop vite pour moi, fugitifs. Pourtant vous ne m'avez pas fui et je ne vous ai pas fui ; nous ne sommes pas coupables les uns envers les autres de notre

infidélité.

On vous a étranglés pour *me* tuer, oiseaux de mes espoirs ! Oui, c'est vers vous, mes bien-aimés, que toujours la méchanceté décocha ses flèches — pour atteindre mon cœur !

Et elle a touché juste ! car vous avez toujours été ce qui m'était le plus cher, mon bien, ma possession : c'est *pourquoi* vous avez dû mourir jeunes et périr trop tôt !

C'est vers ce que j'avais de plus vulnérable que l'on a lancé la flèche : vers vous dont la peau est pareille à un duvet, et plus encore au sourire qui meurt d'un regard !

Mais je veux tenir ce langage à mes ennemis : Qu'est-ce que tuer un homme à côté de ce que vous m'avez fait ?

Le mal que vous m'avez fait est plus grand qu'un assassinat ; vous m'avez pris l'irréparable : — c'est ainsi que je vous parle, mes ennemis !

N'avez-vous point tué les visions de ma jeunesse et mes plus chers miracles ! Vous m'avez pris mes compagnons de jeu, les esprits bienheureux ! En leur mémoire j'apporte cette couronne et cette malédiction.

Cette malédiction contre vous, mes ennemis ! Car vous avez raccourci mon éternité, comme une voix se brise dans la nuit glacée ! Je n'ai fait que l'entrevoir comme le regard d'un œil divin, — comme un clin d'œil !

Ainsi à l'heure favorable, ma pureté me dit un jour : « Pour moi, tous les êtres doivent être divins. »

Alors vous m'avez assailli de fantômes impurs ; hélas ! où donc s'est enfuie cette heure favorable !

« Tous les jours doivent être sacrés pour moi » — ainsi me parla un jour la sagesse de ma jeunesse : en vérité, c'est la parole d'une sagesse joyeuse !

Mais alors vous, mes ennemis, vous m'avez dérobé mes nuits pour les transformer en insomnies pleines de tourments : hélas ! où donc a fui cette sagesse joyeuse ?

Autrefois je demandais des présages heureux : alors vous avez fait passer sur mon chemin un monstrueux, un néfaste hibou. Hélas ! où donc s'est alors enfui mon tendre désir ?

Un jour, j'ai fait vœu de renoncer à tous les dégoûts, alors

vous avez transformé tout ce qui m'entoure en ulcères. Hélas ! où donc s'enfuirent alors mes vœux les plus nobles ?

C'est un aveugle que j'ai parcouru des chemins bienheureux : alors vous avez jeté des immondices sur le chemin de l'aveugle : et maintenant je suis dégoûté du vieux sentier de l'aveugle.

Et lorsque je fis la chose qui était pour moi la plus difficile, lorsque je célébrai des victoires où je m'étais vaincu moi-même : vous avez poussé ceux qui m'aimaient à s'écrier que c'était alors que je leur faisais le plus mal.

En vérité, vous avez toujours agi ainsi, vous m'avez enfiellé mon meilleur miel et la diligence de mes meilleures abeilles.

Vous avez toujours envoyé vers ma charité les mendiants les plus imprudents ; autour de ma pitié vous avez fait accourir les plus incurables effrontés. C'est ainsi que vous avez blessé ma vertu dans sa foi.

Et lorsque j'offrais en sacrifice ce que j'avais de plus sacré : votre dévotion s'empressait d'y joindre de plus grasses offrandes : en sorte que les émanations de votre graisse étouffaient ce que j'avais de plus sacré.

Et un jour je voulus danser comme jamais encore je n'avais dansé : je voulus danser au-delà de tous les cieux. Alors vous avez détourné de moi mon plus cher chanteur.

Et il entonna son chant le plus lugubre et le plus sombre : hélas ! il corna à mon oreille des sons qui avaient l'air de venir du cor le plus funèbre !

Chanteur meurtrier, instrument de malice, toi le plus innocent ! Déjà j'étais prêt pour la meilleure danse : alors de tes accords tu as tué mon extase !

Ce n'est qu'en dansant que je sais dire les symboles des choses les plus sublimes : — mais maintenant mon plus haut symbole est resté sans que mes membres puissent le figurer !

La plus haute espérance est demeurée fermée pour moi sans que j'aie pu en révéler le secret. Et toutes les visions et toutes les consolations de ma jeunesse sont mortes !

Comment donc ai-je supporté ceci, comment donc ai-je surmonté et assumé de pareilles blessures ? Comment mon

âme est-elle ressuscitée de ces tombeaux ?

Oui ! il y a en moi quelque chose d'invulnérable, quelque chose qu'on ne peut enterrer et qui fait sauter les rochers : cela s'appelle *ma volonté*. Cela passe à travers les années, silencieux et immuable.

Elle veut marcher de son allure, sur mes propres jambes, mon ancienne volonté ; son sens est dur et invulnérable.

Je ne suis invulnérable qu'au talon. Tu subsistes toujours, égale à toi-même, toi ma volonté patiente ! tu as toujours passé par toutes les tombes !

C'est en toi que subsiste ce qui ne s'est pas délivré pendant ma jeunesse, et vivante et jeune tu es assise, pleine d'espoir, sur les jaunes décombres des tombeaux.

Oui, tu demeures pour moi la destructrice de tous les tombeaux : salut à toi, ma volonté ! Et ce n'est que là où il y a des tombeaux, qu'il y a résurrection. —

Ainsi parlait Zarathoustra.

DE LA VICTOIRE SUR SOI-MÊME

Vous appelez « volonté de vérité » ce qui vous pousse et vous rend ardents, vous les plus sages parmi les sages.

Volonté d'imaginer l'être : c'est ainsi que j'appelle votre volonté !

Vous voulez *rendre* imaginable tout ce qui est : car vous doutez avec une juste méfiance que ce soit déjà imaginable.

Mais tout ce qui est, vous voulez le soumettre et le plier à votre volonté. Le rendre poli et soumis à l'esprit, comme le miroir et l'image de l'esprit.

C'est là toute votre volonté, ô sages parmi les sages, c'est là votre volonté de puissance ; et aussi quand vous parlez du bien et du mal et des évaluations de valeurs.

Vous voulez créer un monde devant lequel vous puissiez vous agenouiller, c'est là votre dernier espoir et votre dernière ivresse.

Les simples, cependant, ceux que l'on appelle le peuple, — sont semblables au fleuve sur lequel un canot vogue sans cesse en avant : et dans le canot sont assises, solennelles et masquées, les évaluations des valeurs.

Vous avez lancé votre volonté et vos valeurs sur le fleuve du devenir ; une vieille volonté de puissance me révèle ce que le peuple croit bon et mauvais.

C'est vous, ô sages parmi les sages, qui avez placé de tels hôtes dans ce canot ; vous les avez ornés de parures et de noms somptueux, — vous et votre volonté dominante !

Maintenant le fleuve porte en avant votre canot : il *faut* qu'il le porte. Peu importe que la vague brisée écume et résiste à sa quille avec colère.

Ce n'est pas le fleuve qui est votre danger et la fin de votre

bien et de votre mal, ô sages parmi les sages : mais c'est cette volonté même, la volonté de puissance, — la volonté vitale, inépuisable et créatrice.

Mais, afin que vous compreniez ma parole du bien et du mal, je vous dirai ma parole de la vie et de la coutume de tout ce qui est vivant.

J'ai suivi ce qui est vivant, je l'ai poursuivi sur les grands et sur les petits chemins, afin de connaître ses coutumes.

Lorsque la vie se taisait, je recueillais son regard sur un miroir à cent facettes, pour faire parler son œil. Et son œil m'a parlé.

Mais partout où j'ai trouvé ce qui est vivant, j'ai entendu les paroles d'obéissance. Tout ce qui est vivant est une chose obéissante.

Et voici la seconde chose : on commande à celui qui ne sait pas s'obéir à lui-même. C'est là la coutume de ce qui est vivant.

Voici ce que j'entendis en troisième lieu : Commander est plus difficile qu'obéir. Car celui qui commande porte aussi le poids de tous ceux qui obéissent, et parfois cette charge l'écrase : —

Dans tout commandement j'ai vu un danger et un risque. Et toujours, quand ce qui est vivant commande, ce qui est vivant risque sa vie.

Et quand ce qui est vivant se commande à soi-même, il faut que ce qui est vivant expie son autorité et soit juge, vengeur, et victime de ses propres lois.

D'où cela vient-il donc ? me suis-je demandé. Qu'est-ce qui décide ce qui est vivant à obéir, à commander et à être obéissant, même en commandant ?

Écoutez donc mes paroles, ô sages parmi les sages ! Examinez sérieusement si je suis entré au cœur de la vie, jusqu'aux racines de son cœur !

Partout où j'ai trouvé quelque chose de vivant, j'ai trouvé de la volonté de puissance ; et même dans la volonté de celui qui obéit j'ai trouvé la volonté d'être maître.

Que le plus fort domine le plus faible, c'est ce que veut sa

volonté qui veut être maîtresse de ce qui est plus faible encore. C'est là la seule joie dont il ne veuille pas être privé.

Et comme le plus petit s'abandonne au plus grand, car le plus grand veut jouir du plus petit et le dominer, ainsi le plus grand s'abandonne aussi et risque sa vie pour la puissance.

C'est là l'abandon du plus grand : qu'il y ait témérité et danger et que le plus grand joue sa vie.

Et où il y a sacrifice et service rendu et regard d'amour, il y a aussi volonté d'être maître. C'est sur des chemins détournés que le plus faible se glisse dans la forteresse et jusque dans le cœur du plus puissant — c'est là qu'il vole la puissance.

Et la vie elle-même m'a confié ce secret : « Voici, m'a-t-elle dit, *je suis ce qui doit toujours se surmonter soi-même*.

« À vrai dire, vous appelez cela volonté de créer ou instinct du but, du plus sublime, du plus lointain, du plus multiple : mais tout cela n'est qu'une seule chose et un seul secret.

« Je préfère disparaître que de renoncer à cette chose unique, et, en vérité, où il y a déclin et chute des feuilles, c'est là que se sacrifie la vie — pour la puissance !

« Qu'il faille que je sois lutte, devenir, but et entrave du but : hélas ! celui qui devine ma volonté, celui-là devine aussi les chemins *tortueux* qu'il lui faut suivre !

« Quelle que soit la chose que je crée et la façon dont j'aime cette chose, il faut que bientôt j'en sois l'adversaire et l'adversaire de mon amour : ainsi le veut ma volonté.

« Et toi aussi, toi qui cherches la connaissance, tu n'es que le sentier et la piste de ma volonté : en vérité, ma volonté de puissance marche aussi sur les traces de ta volonté du vrai !

« Il n'a assurément pas rencontré la vérité, celui qui parlait de la « volonté de vie », cette volonté — n'existe pas.

« Car : ce qui n'est pas ne peut pas vouloir ; mais comment ce qui est dans la vie pourrait-il encore désirer la vie !

« Ce n'est que là où il y a de la vie qu'il y a de la volonté : pourtant ce n'est pas la volonté de vie, mais — ce que j'enseigne — la volonté de puissance.

« Il y a bien des choses que le vivant apprécie plus haut que la vie elle-même ; mais c'est dans les appréciations elles-

mêmes que parle — la volonté de puissance ! »

Voilà l'enseignement que la vie me donna un jour : et c'est par cet enseignement, ô sages parmi les sages, que je résous l'énigme de votre cœur.

En vérité, je vous le dis : le bien et le mal qui seraient impérissables — n'existent pas ! Il faut que le bien et le mal se surmontent toujours de nouveau par eux-mêmes.

Avec vos valeurs et vos paroles du bien et du mal, vous exercez la force, vous, les appréciateurs de valeur : ceci est votre amour caché, l'éclat, l'émotion et le débordement de votre âme.

Mais une puissance plus forte grandit dans vos valeurs, une nouvelle victoire sur soi-même qui brise les œufs et les coquilles d'œufs.

Et celui qui doit être créateur dans le bien et dans le mal : en vérité, celui-là commencera par détruire et par briser les valeurs.

Ainsi la plus grande malignité fait partie de la plus grande bénignité : mais cette bénignité est la bénignité du créateur. —

*Parlon*s-en, ô sages parmi les sages, quoi qu'il nous en coûte ; car il est plus dur de se taire ; toutes les vérités que l'on a passées sous silence deviennent venimeuses.

Et que soit brisé tout ce qui peut être brisé par nos vérités ! Il y a encore bien des maisons à construire ! —

Ainsi parlait Zarathoustra.

DES HOMMES SUBLIMES

Il y a une mer en moi, son fond est tranquille : qui donc devinerait qu'il cache des monstres plaisants !

Inébranlable est ma profondeur, mais elle brille d'énigmes et d'éclats de rire.

J'ai vu aujourd'hui un homme sublime, un homme solennel un expiateur de l'esprit : comme mon âme s'est ri de sa laideur !

La poitrine en avant, semblable à ceux qui aspirent : il demeurait silencieux l'homme sublime :

Orné d'horribles vérités, son butin de chasse, et riche de vêtements déchirés ; il y avait aussi sur lui beaucoup d'épines — mais je ne vis point de roses.

Il n'a pas encore appris le rire et la beauté. Avec un air sombre, ce chasseur est revenu de la forêt de la connaissance.

Il est rentré de la lutte avec des bêtes sauvages : mais son air sérieux reflète encore la bête sauvage — une bête insurmontée !

Il demeure là, comme un tigre qui veut faire un bond ; mais je n'aime pas les âmes tendues comme la sienne ; leurs réticences me déplaisent.

Et vous me dites, amis, que « des goûts et des couleurs il ne faut pas discuter ». Mais toute vie est lutte pour les goûts et les couleurs !

Le goût, c'est à la fois le poids, la balance et le peseur ; et malheur à toute chose vivante qui voudrait vivre sans la lutte à cause des poids, des balances et des peseurs !

S'il se fatiguait de sa sublimité, cet homme sublime : c'est alors seulement que commencerait sa beauté, — et c'est alors seulement que je voudrais le goûter, que je lui trouverais du

goût.

Ce ne sera que lorsqu'il se détournera de lui-même, qu'il sautera par-dessus son ombre, et, en vérité, ce sera dans *son* soleil.

Trop longtemps il était assis à l'ombre, l'expiateur de l'esprit a vu pâlir ses joues ; et l'attente l'a presque fait mourir de faim.

Il y a encore du mépris dans ses yeux et le dégoût se cache sur ses lèvres. Il est vrai qu'il repose maintenant, mais son repos ne s'est pas encore étendu au soleil.

Il devrait faire comme le taureau ; et son bonheur devrait sentir la terre et non le mépris de la terre.

Je voudrais le voir semblable à un taureau blanc, qui souffle et mugit devant la charrue : et son mugissement devrait chanter la louange de tout ce qui est terrestre !

Son visage est obscur ; l'ombre de la main se joue sur son visage. Son regard est encore dans l'ombre.

Son action elle-même n'est encore qu'une ombre projetée sur lui : la main obscurcit celui qui agit. Il n'a pas encore surmonté son acte.

Je goûte beaucoup chez lui l'échine du taureau : mais maintenant j'aimerais voir aussi le regard de l'ange.

Il faut aussi qu'il désapprenne sa volonté de héros : je veux qu'il soit un homme élevé et non pas seulement un homme sublime : — l'éther à lui seul devrait le soulever, cet homme sans volonté !

Il a vaincu des monstres, il a deviné des énigmes : mais il lui faudrait sauver aussi ses monstres et ses énigmes ; il lui faudrait les transformer en enfants divins.

Sa connaissance n'a pas encore appris à sourire et à être sans jalousie ; son flot de passion ne s'est pas encore calmé dans la beauté.

En vérité, ce n'est pas dans la satiété que son désir doit se taire et sombrer, mais dans la beauté. La grâce fait partie de la générosité de ceux qui ont la pensée élevée.

Le bras passé sur la tête : c'est ainsi que le héros devrait se reposer, c'est ainsi qu'il devrait surmonter son repos.

Mais c'est pour le héros que la *beauté* est la chose la plus

difficile. La beauté est insaisissable pour tout être violent.

Un peu plus, un peu moins, c'est peu de chose et c'est beaucoup, c'est même l'essentiel.

Rester les muscles inactifs et la volonté déchargée : c'est ce qu'il y a de plus difficile pour vous autres hommes sublimes.

Quand la puissance se fait clémente, quand elle descend dans le visible : j'appelle beauté une telle condescendance.

Je n'exige la beauté de personne autant que de toi, de toi qui es puissant : que ta bonté soit ta dernière victoire sur toi-même.

Je te crois capable de toutes les méchancetés, c'est pourquoi j'exige de toi le bien.

En vérité, j'ai souvent ri des débiles qui se croient bons parce que leur patte est infirme !

Tu dois imiter la vertu de la colonne : elle devient toujours plus belle et plus fine à mesure qu'elle s'élève, mais plus résistante intérieurement.

Oui, homme sublime, un jour tu seras beau et tu présenteras le miroir à ta propre beauté.

Alors ton âme frémira de désirs divins ; et il y aura de l'adoration dans ta vanité !

Car ceci est le secret de l'âme : quand le héros a abandonné l'âme, c'est alors seulement que s'approche en rêve — le super-héros. —

Ainsi parlait Zarathoustra.

DU PAYS DE LA CIVILISATION

J’ai volé trop loin dans l’avenir : un frisson d’horreur m’a assailli.

Et lorsque j’ai regardé autour de moi, voici, le temps était mon seul contemporain.

Alors je suis retourné, fuyant en arrière — et j’allais toujours plus vite : c’est ainsi que je suis venu auprès de vous, vous les hommes actuels, je suis venu dans le pays de la civilisation.

Pour la première fois, je vous ai regardés avec l’œil qu’il fallait, et avec de bons désirs : en vérité je suis venu avec le cœur languissant.

Et que m’est-il arrivé ? Malgré la peur que j’ai eue — j’ai dû me mettre à rire ! Mon œil n’a jamais rien vu d’aussi bariolé !

Je ne cessai de rire, tandis que ma jambe tremblait et que mon cœur tremblait, lui aussi : « Est-ce donc ici le pays de tous les pots de couleurs ? » — dis-je.

Le visage et les membres peinturlurés de cinquante façons : c’est ainsi qu’à mon grand étonnement je vous voyais assis, vous les hommes actuels !

Et avec cinquante miroirs autour de vous, cinquante miroirs qui flattaient et imitaient votre jeu de couleurs !

En vérité, vous ne pouviez porter de meilleur masque que votre propre visage, hommes actuels ! Qui donc saurait vous — *reconnaître* ?

Barbouillés des signes du passé que recouvrent de nouveaux signes : ainsi que vous êtes bien cachés de tous les interprètes !

Et si l’on savait scruter les entrailles, à qui donc feriez-vous croire que vous avez des entrailles ? Vous semblez pétris de couleurs et de bouts de papier collés ensemble.

Tous les temps et tous les peuples jettent pêle-mêle un regard à travers vos voiles ; toutes les coutumes et toutes les croyances parlent pêle-mêle à travers vos attitudes.

Celui qui vous ôterait vos voiles, vos surcharges, vos couleurs et vos attitudes n'aurait plus devant lui que de quoi effrayer les oiseaux.

En vérité, je suis moi-même un oiseau effrayé qui, un jour, vous a vus nus et sans couleurs ; et je me suis enfui lorsque ce squelette m'a fait des gestes d'amour.

Car je préférerais être manœuvre dans l'enfer et chez les ombres du passé ! — Les habitants de l'enfer ont plus de consistance que vous !

C'est pour moi l'amertume de mes entrailles de ne pouvoir vous supporter ni nus, ni habillés, vous autres hommes actuels !

Tout ce qui est inquiétant dans l'avenir, et tout ce qui a jamais épouvanté des oiseaux égarés, inspire en vérité plus de quiétude et plus de calme que votre « réalité ».

Car c'est ainsi que vous parlez : « Nous sommes entièrement faits de *réalité*, sans croyance et sans superstition. » C'est ainsi que vous vous rengorgez, sans même avoir de gorge !

Oui, comment *pourriez*-vous croire, bariolés comme vous l'êtes ! — vous qui êtes des peintures de tout ce qui a jamais été cru.

Vous êtes des réfutations mouvantes de la foi elle-même ; et la rupture de toutes les pensées. *Êtres éphémères*, c'est ainsi que je vous appelle. Vous les « hommes de la réalité » !

Toutes les époques déblatèrent les unes contre les autres dans vos esprits ; et les rêves et les bavardages de toutes les époques étaient plus réels encore que votre raison éveillée !

Vous êtes stériles : c'est *pourquoi* vous manquez de foi. Mais celui qui devait créer possédait toujours ses rêves et ses étoiles — et il avait foi en la foi ! —

Vous êtes des portes entr'ouvertes où attendent les fossoyeurs. Et cela est *votre* réalité : « Tout vaut la peine de disparaître. »

Ah ! comme vous voilà debout devant moi, hommes stériles,

squelettes vivants ! Et il y en a certainement parmi vous qui s’en sont rendu compte eux-mêmes.

Ils disaient : « Un dieu m’aurait-il enlevé quelque chose pendant que je dormais ? En vérité, il y aurait de quoi en faire une femme !

La pauvreté de mes côtes est singulière ! » ainsi parla déjà maint homme actuel.

Oui, vous me faites rire, hommes actuels ! et surtout quand vous vous étonnez de vous-mêmes !

Malheur à moi si je ne pouvais rire de votre étonnement et s’il me fallait avaler tout ce que vos écuelles contiennent de répugnant !

Mais je vous prends à la légère, puisque j’ai des *choses lourdes* à porter ; et que m’importe si des mouches se posent sur mon fardeau !

En vérité mon fardeau n’en sera pas plus lourd ! Et ce n’est pas de vous, mes contemporains, que me viendra la grande fatigue. —

Hélas ! où dois-je encore monter avec mon désir ? Je regarde du haut de tous les sommets pour m’enquérir de patries et de terres natales.

Mais je n’en ai trouvé nulle part : je suis errant dans toutes les villes, et, à toutes les portes, je suis sur mon départ.

Les hommes actuels vers qui tout à l’heure mon cœur était poussé sont maintenant pour moi des étrangers qu’excitent mon rire ; je suis chassé des patries et des terres natales.

Je n’aime donc plus que le *pays de mes enfants*, la terre inconnue parmi les mers lointaines : c’est elle que ma voile doit chercher sans cesse.

Je veux me racheter auprès de mes enfants d’avoir été le fils de mes pères : je veux racheter de tout l’avenir — *ce* présent ! —

Ainsi parlait Zarathoustra.

DE L’IMMACULÉE CONNAISSANCE

[44]

Lorsque hier la lune s’est levée, il me semblait qu’elle voulût mettre au monde un soleil, tant elle s’était couchée à l’horizon lourde et pleine.

Mais elle mentait avec sa grossesse ; et plutôt encore je croirais à l’homme dans la lune qu’à la femme.

Il est vrai qu’il est très peu homme lui aussi, ce timide noctambule. En vérité, il passe sur les toits avec une mauvaise conscience.

Car il est plein de convoitise et de jalousie, ce moine dans la lune ; il convoite la terre et toutes les joies de ceux qui aiment.

Non, je ne l’aime pas, ce chat de gouttières ; ils me dégoûtent, tous ceux qui épient les fenêtres entr’ouvertes.

Pieux et silencieux, il passe sur des tapis d’étoiles : — mais je déteste tous les hommes qui marchent sans bruit, et qui ne font pas même sonner leurs éperons.

Les pas d’un homme loyal parlent ; mais le chat marche à pas furtifs. Voyez, la lune s’avance, déloyale comme un chat. —

Je vous donne cette parabole, à vous autres hypocrites sensibles, vous qui cherchez la « connaissance pure » ! C’est vous que j’appelle — lascifs !

Vous aimez aussi la terre et tout ce qui est terrestre : je vous ai bien devinés ! — mais il y a dans votre amour de la honte et de la mauvaise conscience, — vous ressemblez à la lune.

On a persuadé à votre esprit de mépriser tout ce qui est terrestre, mais on n’a pas persuadé vos entrailles : pourtant *elles* sont ce qu’il y a de plus fort en vous !

Et maintenant votre esprit a honte d’obéir à vos entrailles et

il suit des chemins dérobés et trompeurs pour échapper à sa propre honte.

« Ce serait pour moi la chose la plus haute — ainsi se parle à lui-même votre esprit mensonger — de regarder la vie sans convoitise et non comme les chiens avec la langue pendante.

« Être heureux dans la contemplation, avec la volonté morte, sans rapacité et sans envie égoïste — froid et gris sur tout le corps, mais les yeux enivrés de lune.

« Ce serait pour moi la bonne part — ainsi s'éconduit lui-même celui qui a été éconduit — d'aimer la terre comme l'aime la lune et de ne toucher sa beauté que des yeux.

« Et voici ce que j'appelle l'*immaculée* connaissance de toutes choses : ne rien demander aux choses que de pouvoir s'étendre devant elles, ainsi qu'un miroir aux cent regards. » —

Ô hypocrites sensibles et lascifs ! Il vous manque l'innocence dans le désir : et c'est pourquoi vous calomniez le désir !

En vérité, vous n'aimez pas la terre comme des créateurs, des générateurs, joyeux de créer !

Où y a-t-il de l'innocence ? Là où il y a la volonté d'engendrer. Et celui qui veut créer au-dessus de lui-même, celui-là possède à mes yeux la volonté la plus pure.

Où y a-t-il de la beauté ? Là où *il faut que je veuille* de toute ma volonté ; où je veux aimer et disparaître, afin qu'une image ne reste pas image seulement.

Aimer et disparaître : ceci s'accorde depuis des éternités. Vouloir aimer, c'est aussi être prêt à la mort. C'est ainsi que je vous parle, poltrons !

Mais votre regard louche et efféminé veut être « contemplatif » ! Et ce que l'on peut approcher avec des yeux pusillanimes doit être appelé « beau » ! Ô vous qui souillez les noms les plus nobles !

Mais ceci doit être votre malédiction, hommes immaculés qui cherchez la connaissance pure, que vous n'arriviez jamais à engendrer : quoique vous soyez couchés à l'horizon lourds et pleins.

En vérité, vous remplissez votre bouche de nobles paroles :

et vous voudriez nous faire croire que votre cœur déborde, menteurs ?

Mais *mes* paroles sont des paroles grossières, méprisées et informes, et j'aime à recueillir ce qui, dans vos festins, tombe sous la table.

Elles me suffisent toujours — pour dire la vérité aux hypocrites ! Oui, mes arêtes, mes coquilles et mes feuilles de houx doivent — vous chatouiller le nez, hypocrites !

Il y a toujours de l'air vicié autour de vous et autour de vos festins : car vos pensées lascives, vos mensonges et vos dissimulations sont dans l'air !

Ayez donc tout d'abord le courage d'avoir foi en vous-mêmes — en vous-mêmes et en vos entrailles ! Celui qui n'a pas foi en lui-même ment toujours.

Vous avez mis devant vous le masque d'un dieu, hommes « purs » : votre affreuse larve rampante s'est cachée sous le masque d'un dieu.

En vérité, vous en faites accroire, « contemplatifs » ! Zarathoustra, lui aussi, a été dupe de vos peaux divines ; il n'a pas deviné quels serpents remplissaient cette peau.

Dans vos jeux, je croyais voir jouer l'âme d'un dieu, hommes qui cherchez la connaissance pure ! Je ne connaissais pas de meilleur art que vos artifices !

La distance qui me séparait de vous me cachait des immondices de serpent et de mauvaises odeurs : et je ne savais pas que la ruse d'un lézard rôdât par ici, lascive.

Mais je me suis *approché* de vous : alors le jour m'est venu — et maintenant il vient pour vous, — les amours de la lune sont leur déclin !

Regardez-la donc ! Elle est là-haut, surprise et pâle — devant l'aurore !

Car déjà l'aurore monte, ardente, — *son* amour pour la terre approche ! Tout amour de soleil est innocence et désir de créateur.

Regardez donc comme l'aurore passe impatiente sur la mer ! Ne sentez-vous pas la soif et la chaude haleine de son amour ?

Elle veut aspirer la mer, et boire ses profondeurs : et le désir

de la mer s’élève avec ses mille mamelles.

Car la mer *veut* être baisée et aspirée par le soleil ; elle *veut* devenir air et hauteur et sentier de lumière, et lumière elle-même !

En vérité, pareil au soleil, j’aime la vie et toutes les mers profondes.

Et ceci est pour *moi* la connaissance : tout ce qui est profond doit monter — à ma hauteur ! —

Ainsi parlait Zarathoustra.

DES SAVANTS

Tandis que j’étais endormi, une brebis s’est mise à brouter la couronne de lierre qui ornait ma tête, — et en mangeant elle disait : « Zarathoustra n’est plus un savant. »

Après quoi, elle s’en alla, dédaigneuse et fière. Voilà ce qu’un enfant m’a raconté.

J’aime à être étendu, là ou jouent les enfants, le long du mur lézardé, sous les chardons et les rouges pavots.

Je suis encore un savant pour les enfants et aussi pour les chardons et les pavots rouges. Ils sont innocents, même dans leur méchanceté.

Je ne suis plus un savant pour les brebis : ainsi le veut mon sort. — Qu’il soit béni !

Car ceci est la vérité : je suis sorti de la maison des savants en claquant la porte derrière moi.

Trop longtemps mon âme affamée fut assise à table, je ne suis pas comme eux, dressé pour la connaissance comme pour casser des noix.

J’aime la liberté et l’air sur la terre fraîche ; j’aime encore mieux dormir sur les peaux de bœufs que sur leurs honneurs et leurs dignités.

Je suis trop ardent et trop consumé de mes propres pensées : j’y perds souvent haleine. Alors il me faut aller au grand air et quitter les chambres pleines de poussière.

Mais ils sont assis au frais, à l’ombre fraîche : ils veulent partout n’être que des spectateurs et se gardent bien de s’asseoir où le soleil darde sur les marches.

Semblables à ceux qui stationnent dans la rue et qui bouche bée regardent les gens qui passent : ainsi ils attendent aussi, bouche bée, les pensées des autres.

Les touche-t-on de la main, ils font involontairement de la poussière autour d'eux, comme des sacs de farine ; mais qui donc se douterait que leur poussière vient du grain et de la jeune félicité des champs d'été ?

S'ils se montrent sages, je suis horripilé de leurs petites sentences et de leurs vérités : leur sagesse a souvent une odeur de marécage : et, en vérité, j'ai déjà entendu les grenouilles coasser dans leur sagesse !

Ils sont adroits et leurs doigts sont agiles : que veut *ma* simplicité auprès de leur complexité ! Leurs doigts s'entendent à tout ce qui est filage et nouage et tissage : ainsi ils tricotent les bas de l'esprit !

Ce sont de bonnes pendules : pourvu que l'on ait soin de les bien remonter ! Alors elles indiquent l'heure sans se tromper et font entendre en même temps un modeste tic-tac.

Ils travaillent, semblables à des moulins et à des pilons : qu'on leur jette seulement du grain ! — ils s'entendent à moudre le grain et à le transformer en blanche farine.

Avec méfiance, ils se surveillent les doigts les uns aux autres. Inventifs en petites malices, ils épient ceux dont la science est boiteuse — ils guettent comme des araignées.

Je les ai toujours vu préparer leurs poisons avec précaution ; et toujours ils couvraient leurs doigts de gants de verre.

Ils savent aussi jouer avec des dés pipés ; et je les ai vus jouer avec tant d'ardeur qu'ils en étaient couverts de sueur.

Nous sommes étrangers les uns aux autres et leurs vertus me sont encore plus contraires que leurs faussetés et leurs dés pipés.

Et lorsque je demeurais parmi eux, je demeurais au-dessus d'eux. C'est pour cela qu'ils m'en ont voulu.

Ils ne veulent pas qu'on leur dise que quelqu'un marche au-dessus de leurs têtes ; et c'est pourquoi ils ont mis du bois, de la terre et des ordures, entre moi et leurs têtes.

Ainsi ils ont étouffé le bruit de mes pas ; et jusqu'à présent ce sont les plus savants qui m'ont le moins bien entendu.

Ils ont mis entre eux et moi toutes les faiblesses et toutes les fautes des hommes : — dans leurs demeures ils appellent cela

« faux plancher ».

Mais malgré tout je marche *au-dessus* de leur tête avec mes pensées ; et si je voulais même marcher sur mes propres défauts, je marcherais encore au-dessus d’eux et de leur tête.

Car les hommes ne sont *point* égaux : ainsi parle la justice. Et ce que je veux ils n’auraient pas le droit de le vouloir ! —

Ainsi parlait Zarathoustra.

DES POÈTES

« Depuis que je connais mieux le corps, — disait Zarathoustra à l'un de ses disciples — l'esprit n'est plus pour moi esprit que dans une certaine mesure ; et tout ce qui est « impérissable » — n'est aussi que symbole. »

« Je t'ai déjà entendu parler ainsi, répondit le disciple ; et alors tu as ajouté : « Mais les poètes mentent trop. » Pourquoi donc disais-tu que les poètes mentent trop ? »

« Pourquoi ? dit Zarathoustra. Tu demandes pourquoi ? Je ne suis pas de ceux qu'on a le droit de questionner sur leur pourquoi.

Ce que j'ai vécu est-il donc d'hier ? Il y a longtemps que j'ai vécu les raisons de mes opinions.

Ne faudrait-il pas que je fusse un tonneau de mémoire pour pouvoir garder avec moi mes raisons ?

J'ai déjà trop de peine à garder mes opinions ; il y a bien des oiseaux qui s'envolent.

Et il m'arrive aussi d'avoir dans mon colombier une bête qui n'est pas de mon colombier et qui m'est étrangère ; elle tremble lorsque j'y mets la main.

Pourtant que te disait un jour Zarathoustra ? Que les poètes mentent trop. — Mais Zarathoustra lui aussi est un poète.

Crois-tu donc qu'en cela il ait dit la vérité ? Pourquoi le crois-tu ? »

Le disciple répondit : « Je crois en Zarathoustra. » Mais Zarathoustra secoua la tête et se mit à sourire.

La foi ne me sauve point, dit-il, la foi en moi-même moins que toute autre.

Mais, en admettant que quelqu'un dise sérieusement que les poètes mentent trop : il aurait raison, — *nous* mentons trop.

Nous savons aussi trop peu de choses et nous apprenons trop mal : donc il faut que nous mentions.

Et qui donc parmi nous autres poètes n'aurait pas falsifié son vin. Bien des mixtures empoisonnées ont été faites dans nos caves, l'indescriptible a été réalisé. **[45]**

Et puisque nous savons peu de choses, nous aimons du fond du cœur les pauvres d'esprit, surtout quand ce sont des jeunes femmes !

Et nous désirons même les choses que les vieilles femmes se racontent le soir. C'est ce que nous appelons en nous-même l'éternel féminin.

Et, en nous figurant qu'il existe un chemin secret qui mène au savoir et qui se *dérobe* à ceux qui apprennent quelque chose, nous croyons au peuple et à sa « sagesse ».

Mais les poètes croient tous que celui qui est étendu sur l'herbe, ou sur un versant solitaire, en dressant l'oreille, apprend quelque chose de ce qui se passe entre le ciel et la terre.

Et s'il leur vient des émotions tendres, les poètes croient toujours que la nature elle-même est amoureuse d'eux :

Et qu'elle se glisse à leur oreille pour y murmurer des choses secrètes et des paroles caressantes. Ils s'en vantent et s'en glorifient devant tous les mortels !

Hélas ! il y a tant de choses entre le ciel et la terre que les poètes sont les seuls à avoir rêvées !

Et surtout au-dessus du ciel : car tous les dieux sont des symboles et des artifices de poète.

En vérité, nous sommes toujours attirés vers les régions supérieures — c'est-à-dire vers le pays des nuages : c'est là que nous plaçons nos ballons multicolores et nous les appelons Dieux et Surhumains.

Car ils sont assez légers pour ce genre de sièges ! — tous ces Dieux et ces Surhumains.

Hélas ! comme je suis fatigué de tout ce qui est insuffisant et qui veut à toute force être événement ! Hélas ! comme je suis fatigué des poètes !

Quand Zarathoustra eut dit cela, son disciple fut irrité contre

lui, mais il se tut. Et Zarathoustra se tut aussi ; et ses yeux s'étaient tournés à l'intérieur comme s'il regardait dans le lointain. Enfin il se mit à soupirer et à prendre haleine.

Je suis d'aujourd'hui et de jadis, dit-il alors ; mais il y a quelque chose en moi qui est de demain, et d'après-demain, et de l'avenir.

Je suis fatigué des poètes, des anciens et des nouveaux. Pour moi ils sont tous superficiels et tous des mers desséchées.

Ils n'ont pas assez pensé en profondeur : c'est pourquoi leur sentiment n'est pas descendu jusque dans les tréfonds.

Un peu de volupté et un peu d'ennui : c'est ce qu'il y eut encore de meilleur dans leurs méditations.

Leurs arpèges m'apparaissent comme des glissements et des fuites de fantômes ; que connaissaient-ils jusqu'à présent de l'ardeur qu'il y a dans les sons ! —

Ils ne sont pas non plus assez propres pour moi : ils troublent tous leurs eaux pour les faire paraître profondes.

Ils aiment à se faire passer pour conciliateurs, mais ils restent toujours pour moi des gens de moyens-termes et de demi-mesures, troubleurs et malpropres ! —

Hélas ! j'ai jeté mon filet dans leurs mers pour attraper de bons poissons, mais toujours j'ai retiré la tête d'un dieu ancien.

C'est ainsi que la mer a donné une pierre à l'affamé. Et ils semblent eux-mêmes venir de la mer.

Il est certain qu'on y trouve des perles : c'est ce qui fait qu'ils ressemblent d'autant plus à de durs crustacés. Chez eux j'ai souvent trouvé au lieu d'âme de l'écume salée.

Ils ont pris à la mer sa vanité ; la mer n'est-elle pas le paon le plus vain entre tous les paons ?

Même devant le buffle le plus laid, elle étale sa roue ; elle déploie sans se lasser la soie et l'argent de son éventail de dentelles.

Le buffle regarde avec colère, son âme est tout près du sable, plus près encore du fourré, mais le plus près du marécage.

Que lui importe la beauté et la mer et la splendeur du paon ! Tel est le symbole que je dédie aux poètes.

En vérité leur esprit lui-même est le paon le plus vain entre tous les paons et une mer de vanité !

L’esprit du poète veut des spectateurs : ne fût-ce que des buffles ! —

Pourtant je me suis fatigué de cet esprit : et je vois venir un temps où il sera fatigué de lui-même.

J’ai déjà vu les poètes se transformer et diriger leur regard contre eux-mêmes.

J’ai vu venir des expiateurs de l’esprit : c’est parmi les poètes qu’ils sont nés. —

Ainsi parlait Zarathoustra.

DES GRANDS ÉVÉNEMENTS

Il y a une île dans la mer — non loin des Îles Bienheureuses de Zarathoustra — où se dresse un volcan perpétuellement empanaché de fumée. Le peuple, et surtout les vieilles femmes parmi le peuple, disent de cette île qu'elle est placée comme un rocher devant la porte de l'enfer : mais la voie étroite qui descend à cette porte traverse elle-même le volcan.

À cette époque donc, tandis que Zarathoustra séjournait dans les Îles Bienheureuses, il arriva qu'un vaisseau jeta son ancre dans l'île où se trouve la montagne fumante ; et son équipage descendit à terre pour tirer des lapins. Pourtant à l'heure de midi, tandis que le capitaine et ses gens se trouvaient de nouveau réunis, ils virent soudain un homme traverser l'air en s'approchant d'eux et une voix prononça distinctement ces paroles : « Il est temps, il est grand temps ! » Lorsque la vision fut le plus près d'eux — elle passait très vite pareille à une ombre dans la direction du volcan — ils reconnurent avec un grand effarement que c'était Zarathoustra ; car ils l'avaient tous déjà vu, excepté le capitaine lui-même, ils l'aimaient, comme le peuple aime, mêlant à parties égales l'amour et la crainte.

« Voyez donc ! dit le vieux pilote, voilà Zarathoustra qui va en enfer ! » —

Et à l'époque où ces matelots atterrissaient à l'île de flammes, le bruit courut que Zarathoustra avait disparu ; et lorsque l'on s'informa auprès de ses amis, ils racontèrent qu'il avait pris le large pendant la nuit, à bord d'un vaisseau, sans dire où il voulait aller.

Ainsi se répandit une certaine inquiétude ; mais après trois jours cette inquiétude s'augmenta de l'histoire des marins — et

tout le peuple se mit à raconter que le diable avait emporté Zarathoustra. Il est vrai que ses disciples ne firent que rire de ces bruits et l'un d'eux dit même : « Je crois plutôt encore que c'est Zarathoustra qui a emporté le diable. » Mais, au fond de l'âme, ils étaient tous pleins d'inquiétude et de langueur : leur joie fut donc grande lorsque, cinq jours après, Zarathoustra parut au milieu d'eux.

Et ceci est le récit de la conversation de Zarathoustra avec le chien de feu :

La terre, dit-il, a une peau ; et cette peau a des maladies. Une de ces maladies s'appelle par exemple : « homme ».

Et une autre de ces maladies s'appelle « chien de feu » : c'est à propos de ce chien que les hommes se sont dit et se sont laissé dire bien des mensonges.

C'est pour approfondir ce secret que j'ai passé la mer : et j'ai vu la vérité nue, en vérité ! pieds nus jusqu'au cou.

Je sais maintenant ce qui en est du chien de feu ; et aussi de tous les démons de révolte et d'immondice, dont les vieilles femmes ne sont pas seules à avoir peur.

Sors de ta profondeur, chien de feu ! me suis-je écrié, et avoue combien ta profondeur est profonde ! D'où tires-tu ce que tu craches sur nous ?

Tu bois abondamment à la mer : c'est ce que révèle le sel de ta faconde ! En vérité, pour un chien des profondeurs, tu prends trop ta nourriture de la surface !

Je te tiens tout au plus pour le ventriloque de la terre, et toujours, lorsque j'ai entendu parler les démons de révolte et d'immondice, je les ai trouvés semblables à toi, avec ton sel, tes mensonges et ta platitude.

Vous vous entendez à hurler et à obscurcir avec des cendres ! Vous êtes les plus grands vantards et vous connaissez l'art de faire entrer la fange en ébullition.

Partout où vous êtes, il faut qu'il y ait de la fange auprès de vous, et des choses spongieuses, oppressées et étroites. Ce sont elles qui veulent être mises en liberté.

« Liberté ! » c'est votre cri préféré : mais j'ai perdu la foi aux « grands événements », dès qu'il y a beaucoup de hurlements

et de fumée autour d'eux.

Crois-moi, démon aux éruptions tapageuses et infernales ! les plus grands événements — ce ne sont pas nos heures les plus bruyantes, mais nos heures les plus silencieuses.

Ce n'est pas autour des inventeurs de fracas nouveaux, c'est autour des inventeurs de valeurs nouvelles que gravite le monde ; il gravite, *en silence*.

Et avoue-le donc ! Mince était le résultat lorsque se dissipaient ton fracas et ta fumée ! Qu'importe qu'une ville se soit transformée en momie et qu'une colonne soit couchée dans la fange !

Et j'ajoute encore ces paroles pour les destructeurs de colonnes. C'est bien là la plus grande folie que de jeter du sel dans la mer et des colonnes dans la fange.

La colonne était couchée dans la fange de votre mépris : mais sa loi veut que pour elle renaisse du mépris la vie nouvelle et la beauté vivifiante !

Elle se relève maintenant avec des traits plus divins et une souffrance plus séduisante ; et en vérité ! elle vous remerciera encore de l'avoir renversée, destructeurs !

Mais c'est le conseil que je donne aux rois et aux Églises, et à tout ce qui s'est affaibli par l'âge et par la vertu — laissez-vous donc renverser, afin que vous reveniez à la vie et que la vertu vous revienne ! —

C'est ainsi que j'ai parlé devant le chien de feu : alors il m'interrompit en grommelant et me demanda : « Église ? Qu'est-ce donc cela ? »

« Église ? répondis-je, c'est une espèce d'État, et l'espèce la plus mensongère. Mais, tais-toi, chien de feu, tu connais ton espèce mieux que personne !

L'État est un chien hypocrite comme toi-même, comme toi-même il aime à parler en fumée et en hurlements, — pour faire croire, comme toi, que sa parole vient du fond des choses.

Car l'État veut absolument être la bête la plus importante sur la terre ; et tout le monde croit qu'il l'est. » —

Lorsque j'eus ainsi parlé, le chien de feu parut fou de jalousie. « Comment ? s'écria-t-il, la bête la plus importante sur

terre ? Et l’on croit qu’il l’est ». Et il sortit de son gosier tant de vapeurs et de bruits épouvantables que je crus qu’il allait étouffer de colère et d’envie.

Enfin, il finit par se taire et ses hoquets diminuèrent ; mais dès qu’il se fut tu, je dis en riant : « Tu te mets en colère, chien de feu : donc j’ai raison contre toi !

Et, afin que je garde raison, laisse-moi t’entretenir d’un autre chien de feu : celui-là parle réellement du cœur de la terre.

Son haleine est d’or et une pluie d’or, ainsi le veut son cœur. Les cendres et la fumée et l’écume chaude que sont-elles encore pour lui ?

Un rire voltige autour de lui comme une nuée colorée ; il est hostile à tes gargouillements, à tes crachats, à tes intestins délabrés !

Cependant l’or et le rire — il les prend au cœur de la terre, car, afin que tu le saches, — *le cœur de la terre est d’or !* »

Lorsque le chien de feu entendit ces paroles, il lui fut impossible de m’écouter davantage. Honteusement il rentra sa queue et se mit à dire d’un ton décontenancé : « Ouah ! Ouah ! » en rampant vers sa caverne. —

Ainsi racontait Zarathoustra. Mais ses disciples l’écoutèrent à peine : tant était grande leur envie de lui parler des matelots, des lapins et de l’homme volant.

« Que dois-je penser de cela ? dit Zarathoustra. Suis-je donc un fantôme ?

Mais c’était peut-être mon ombre. Vous avez entendu parler déjà du voyageur et de son ombre ?

Une chose est certaine : il faut que je la tienne plus sévèrement, autrement elle finira par me gâter ma réputation. »

Et encore une fois Zarathoustra secoua la tête avec étonnement : « Que dois-je penser de cela ? répéta-t-il.

Pourquoi donc le fantôme a-t-il crié : « Il est temps ! Il est grand temps ! »

Pour quoi peut-il être — grand temps ? » —

Ainsi parlait Zarathoustra.

LE DEVIN

« — et je vis une grande tristesse descendre sur les hommes. Les meilleurs se fatiguèrent de leurs œuvres.

Une doctrine fut mise en circulation et à côté d'elle une croyance : « Tout est vide, tout est pareil, tout est passé ! »

Et de toutes les collines résonnait la réponse : « Tout est vide, tout est pareil, tout est passé ! »

Il est vrai que nous avons moissonné : mais pourquoi nos fruits ont-ils pourri et bruni ? Qu'est-ce qui est tombé la nuit dernière de la mauvaise lune.

Tout travail a été vain, notre vin a tourné, il est devenu du poison, le mauvais œil a jauni nos champs et nos cœurs.

Nous avons tous desséché ; et si le feu tombe sur nous, nos cendres s'en iront en poussière : — Oui, nous avons fatigué même le feu.

Toutes les fontaines se sont desséchées pour nous et la mer s'est retirée. Tout sol veut se fendre, mais les abîmes ne veulent pas nous engloutir !

« Hélas ! où y a-t-il encore une mer où l'on puisse se noyer ? » ainsi résonne notre plainte — cette plainte qui passe sur les plats marécages.

En vérité, nous nous sommes déjà trop fatigués pour mourir, maintenant nous continuons à vivre éveillés — dans des caveaux funéraires ! »

Ainsi Zarathoustra entendit parler un devin ; et sa prédiction lui alla droit au cœur et elle le transforma. Il erra triste et fatigué ; et il devint semblable à ceux dont avait parlé le devin.

En vérité, dit-il à ses disciples, il s'en faut de peu que ce long crépuscule ne descende. Hélas ! comment ferai-je pour sauver ma lumière au-delà de ce crépuscule !

Comment ferai-je pour qu'elle n'étouffe pas dans cette tristesse ? Il faut qu'elle soit la lumière des mondes lointains et qu'elle éclaire les nuits les plus lointaines !

Ainsi, préoccupé dans son cœur, Zarathoustra se mit à errer çà et là ; et pendant trois jours il ne prit ni nourriture ni boisson, il resta sans repos et perdit la parole. Enfin il lui arriva de tomber dans un profond sommeil. Mais ses disciples passaient de longues veilles, assis autour de lui, et ils attendaient avec inquiétude qu'il se réveillât pour se remettre à parler et pour guérir de sa tristesse.

Mais voici le discours que leur tint Zarathoustra lorsqu'il se réveilla ; cependant sa voix leur semblait venir du lointain :

Écoutez donc le rêve que j'ai fait, mes amis, et aidez-moi à en deviner le sens !

Il est encore une énigme pour moi, ce rêve ; son sens est caché en lui et voilé ; il ne vole pas encore librement au-dessus de lui.

J'avais renoncé à toute espèce de vie ; tel fut mon rêve. J'étais devenu veilleur et gardien des tombes, là-bas sur la solitaire montagne du château de la Mort.

C'est là-haut que je gardais les cercueils de la Mort : les sombres voûtes s'emplissaient de ces trophées de victoire. À travers les cercueils de verre les existences vaincues me regardaient.

Je respirais l'odeur d'éternités en poussières : mon âme était là, lourde et poussiéreuse. Et qui donc eût été capable d'alléger son âme ?

La clarté de minuit était toujours autour de moi et, accroupie à ses côtés, la solitude ; et aussi un silence de mort, coupé de râles, le pire de mes amis.

Je portais des clefs avec moi, les plus rouillées de toutes les clefs ; et je savais ouvrir avec elles les portes les plus grinçantes.

Pareils à des cris rauques et méchants, les sons couraient au long des corridors, quand s'ouvraient les ailes de la porte : l'oiseau avait de mauvais cris, il ne voulait pas être réveillé.

Mais c'était plus épouvantable encore, et mon cœur se

serrait davantage, lorsque tout se taisait et que revenait le silence et que seul j'étais assis dans ce silence perfide.

C'est ainsi que se passa le temps, lentement, s'il peut encore être question de temps : qu'en sais-je, moi ! Mais ce qui me réveilla finit par avoir lieu.

Trois fois des coups frappèrent à la porte, semblables au tonnerre, les voûtes retentirent et hurlèrent trois fois de suite : alors je m'approchai de la porte.

Alpa ! m'écriais-je, qui porte sa cendre vers la montagne ? Alpa ! Alpa ! qui porte sa cendre vers la montagne ?

Et je serrais la clef, et j'ébranlais la porte et je me perdais en efforts. Mais la porte ne s'ouvrait pas d'un doigt !

Alors l'ouragan écarta avec violence les ailes de la porte : avec des sifflements et des cris aigus qui coupaient l'air, il me jeta un cercueil noir :

Et, en sifflant et en hurlant, le cercueil se brisa et cracha mille éclats de rire.

Mille grimaces d'enfants, d'anges, de hiboux, de fous et de papillons énormes ricanaient à ma face et me persiflaient.

Je m'en effrayais horriblement : je fus précipité à terre et je criais d'épouvante, comme jamais je n'avais crié.

Mais mon propre cri me réveilla : — et je revins à moi. —

Ainsi Zarathoustra raconta son rêve, puis il se tut : car il ne connaissait pas encore la signification de son rêve. Mais le disciple qu'il aimait le plus se leva vite, saisit la main de Zarathoustra et dit :

« C'est ta vie elle-même qui nous explique ton rêve, ô Zarathoustra !

N'es-tu pas toi-même le vent aux sifflements aigus qui arrache les portes du château de la Mort ?

N'es-tu pas toi-même le cercueil plein de méchancetés multicolores et plein des angéliques grimaces de la vie ?

En vérité, pareil à mille éclats de rire d'enfants, Zarathoustra vient dans toutes les chambres mortuaires, riant de tous ces veilleurs et de tous ces gardiens des tombes, et de tous ceux qui agitent leurs clefs avec un cliquetis sinistre.

Tu les effrayeras et tu les renverseras de ton rire ; la

syncope et le réveil prouveront ta puissance sur eux.

Et quand même viendrait le long crépuscule et la fatigue mortelle, tu ne disparaîtrais pas de notre ciel, affirmateur de la vie !

Tu nous as fait voir de nouvelles étoiles et de nouvelles splendeurs nocturnes ; en vérité, tu as étendu sur nos têtes le rire lui-même, comme une tente multicolore.

Maintenant des rires d'enfants jailliront toujours des cercueils ; maintenant viendra, toujours victorieux des fatigues mortelles, un vent puissant. Tu en es toi-même le témoin et le devin.

En vérité, *tu les as rêvés eux-mêmes*, tes ennemis : ce fut ton rêve le plus pénible !

Mais comme tu t'es réveillé d'eux et que tu es revenu à toi-même, ainsi ils doivent se réveiller d'eux-mêmes — et venir à toi ! » —

Ainsi parlait le disciple ; et tous les autres se pressaient autour de Zarathoustra et ils saisissaient ses mains et ils voulaient le convaincre de quitter son lit et sa tristesse, pour revenir à eux. Cependant Zarathoustra était assis droit sur sa couche avec des yeux étranges. Pareil à quelqu'un qui revient d'une longue absence, il regarda ses disciples et interrogea leurs visages ; et il ne les reconnaissait pas encore. Mais lorsqu'ils le soulevèrent et qu'ils le placèrent sur ses jambes, son œil se transforma tout à coup ; il comprit tout ce qui était arrivé, et en se caressant la barbe, il dit d'une voix forte :

« Allons ! tout cela viendra en son temps ; mais veillez, mes disciples, à ce que nous fassions un bon repas, et bientôt ! — c'est ainsi que je pense expier mes mauvais rêves !

Pourtant le devin doit manger et boire à mes côtés : et, en vérité, je lui montrerai une mer où il pourra se noyer ! »

Ainsi parlait Zarathoustra. Mais alors il regarda longtemps en plein visage le disciple qui lui avait expliqué son rêve, et, ce faisant, il secoua la tête. —

DE LA RÉDEMPTION

Un jour que Zarathoustra passait sur le grand pont, les infirmes et les mendiants l'entourèrent et un bossu lui parla et lui dit :

« Vois, Zarathoustra ! Le peuple lui aussi profite de tes enseignements et commence à croire en ta doctrine : mais afin qu'il puisse te croire entièrement, il manque encore quelque chose — il te faut nous convaincre aussi, nous autres infirmes ! Il y en a là un beau choix et, en vérité, c'est une belle occasion de t'essayer sur des têtes nombreuses. Tu peux guérir des aveugles, faire courir des boiteux et tu peux alléger un peu celui qui a une trop lourde charge derrière lui : — Ce serait, je crois, la véritable façon de faire que les infirmes croient en Zarathoustra ! »

Mais Zarathoustra répondit ainsi à celui qui avait parlé : Si l'on enlève au bossu sa bosse, on lui prend en même temps son esprit — c'est ainsi qu'enseigne le peuple. Et si l'on rend ses yeux à l'aveugle, il voit sur terre trop de choses mauvaises : en sorte qu'il maudit celui qui l'a guéri. Celui cependant qui fait courir le boiteux lui fait le plus grand tort : car à peine sait-il courir que ses vices l'emportent. — Voilà ce que le peuple enseigne sur les infirmes. Et pourquoi Zarathoustra n'apprendrait-il pas du peuple ce que le peuple a appris de Zarathoustra ?

Mais, depuis que j'habite parmi les hommes, c'est pour moi la moindre des choses de m'apercevoir de ceci : « À l'un manque un œil, à l'autre une oreille, un troisième n'a plus de jambes, et il y en a d'autres qui ont perdu la langue, ou bien le nez, ou bien la tête. »

Je vois et j'ai vu de pires choses et il y en a de si

épouvantables que je ne voudrais pas parler de chacune et pas même me taire sur plusieurs : j'ai vu des hommes qui manquent de tout, sauf qu'ils ont quelque chose de trop — des hommes qui ne sont rien d'autre qu'un grand œil ou une grande bouche ou un gros ventre, ou n'importe quoi de grand, — je les appelle des infirmes à rebours.

Et lorsqu'en venant de ma solitude je passais pour la première fois sur ce pont : je n'en crus pas mes yeux, je ne cessai de regarder et je finis par dire : « Ceci est une oreille. Une oreille aussi grande qu'un homme. » Je regardais de plus près et, en vérité, derrière l'oreille se mouvait encore quelque chose qui était petit à faire pitié, pauvre et débile. Et, en vérité, l'oreille énorme se trouvait sur une petite tige mince, — et cette tige était un homme ! En regardant à travers une lunette on pouvait même reconnaître une petite figure envieuse ; et aussi une petite âme boursoufflée qui tremblait au bout de la tige. Le peuple cependant me dit que la grande oreille était non seulement un homme, mais un grand homme, un génie. Mais je n'ai jamais cru le peuple, lorsqu'il parlait de grands hommes — et j'ai gardé mon idée que c'était un infirme à rebours qui avait de tout trop peu et trop d'une chose.

Lorsque Zarathoustra eut ainsi parlé au bossu et à ceux dont le bossu était l'interprète et le mandataire, il se tourna du côté de ses disciples, avec un profond mécontentement, et il leur dit :

En vérité, mes amis, je marche parmi les hommes comme parmi des fragments et des membres d'homme !

Ceci est pour mon œil la chose la plus épouvantable que de voir les hommes brisés et dispersés comme s'ils étaient couchés sur un champ de carnage.

Et lorsque mon œil fuit du présent au passé, il trouve toujours la même chose : des fragments, des membres et des hasards épouvantables — mais point d'hommes !

Le présent et le passé sur la terre — hélas ! mes amis — voilà pour *moi* les choses les plus insupportables ; et je ne saurais point vivre si je n'étais pas un visionnaire de ce qui doit fatalement venir.

Visionnaire, volontaire, créateur, avenir lui-même et pont vers l'avenir — hélas ! en quelque sorte aussi un infirme, debout sur ce pont : Zarathoustra est tout cela.

Et vous aussi, vous vous demandiez souvent : « Qui est pour nous Zarathoustra ? comment pouvons-nous le nommer ? » Et comme chez moi, vos réponses ont été des questions.

Est-il celui qui promet ou celui qui accomplit ? un conquérant ou bien un héritier ? l'automne ou bien le soc d'une charrue ? un médecin ou bien un convalescent ?

Est-il poète ou bien dit-il la vérité ? est-il libérateur ou dompteur ? bon ou méchant ?

Je marche parmi les hommes, fragments de l'avenir : de cet avenir que je contemple dans mes visions.

Et toutes mes pensées tendent à rassembler et à unir en une seule chose ce qui est fragment et énigme et épouvantable hasard.

Et comment supporterais-je d'être homme, si l'homme n'était pas aussi poète, devineur d'énigmes et rédempteur du hasard !

Sauver ceux qui sont passés, et transformer tout « ce qui était » en « ce que je voudrais que ce fût » ! — c'est cela seulement que j'appellerai rédemption !

Volonté — c'est ainsi que s'appelle le libérateur et le messager de joie. C'est là ce que je vous enseigne, mes amis ! Mais apprenez cela aussi : la volonté elle-même est encore prisonnière.

Vouloir délivre : mais comment s'appelle ce qui enchaîne même le libérateur ?

« Ce fut » : c'est ainsi que s'appelle le grincement de dents et la plus solitaire affliction de la volonté. Impuissante envers tout ce qui a été fait — la volonté est pour tout ce qui est passé un méchant spectateur.

La volonté ne peut pas vouloir agir en arrière ; ne pas pouvoir briser le temps et le désir du temps, — c'est là la plus solitaire affliction de la volonté.

Vouloir délivre : qu'imagine la volonté elle-même pour se délivrer de son affliction et pour narguer son cachot ?

Hélas ! tout prisonnier devient un fou ! La volonté prisonnière, elle aussi, se délivre avec folie.

Que le temps ne recule pas, c'est là sa colère ; « ce qui fut » — ainsi s'appelle la pierre que la volonté ne peut soulever.

Et c'est pourquoi, par rage et par dépit, elle soulève des pierres et elle se venge de celui qui n'est pas, comme elle, rempli de rage et de dépit.

Ainsi la volonté libératrice est devenue malfaisante ; et elle se venge sur tout ce qui est capable de souffrir de ce qu'elle ne peut revenir elle-même en arrière.

Ceci, oui ceci seul est la *vengeance* même : la répulsion de la volonté contre le temps et son « ce fut ».

En vérité, il y a une grande folie dans notre volonté ; et c'est devenu la malédiction de tout ce qui est humain que cette folie ait appris à avoir de l'esprit !

L'esprit de la vengeance : mes amis, c'est là ce qui fut jusqu'à présent la meilleure réflexion des hommes ; et, *partout* où il y a douleur, il devrait toujours y avoir châtiment.

« Châtiment », c'est ainsi que s'appelle elle-même la vengeance : avec un mot mensonger elle simule une bonne conscience.

Et comme chez celui qui veut il y a de la souffrance, puisqu'il ne peut vouloir en arrière, — la volonté elle-même et toute vie devraient être — punition !

Et ainsi un nuage après l'autre s'est accumulé sur l'esprit : jusqu'à ce que la folie ait proclamé : « Tout passe, c'est pourquoi tout mérite de passer ! »

« Ceci est la justice même, qu'il faille que le temps dévore ses enfants » : ainsi a proclamé la folie.

« Les choses sont ordonnées moralement d'après le droit et le châtiment. Hélas ! où trouver la délivrance du fleuve des choses et de « l'existence », ce châtiment ? » Ainsi a proclamé la folie.

« Peut-il y avoir rédemption s'il y a un droit éternel ? Hélas ! on ne peut soulever la pierre du passé : il faut aussi que tous les châtiments soient éternels ! » Ainsi a proclamé la folie.

« Nul acte ne peut être détruit : comment pourrait-il être supprimé par le châtiment ! Ceci, oui ceci est ce qu'il y a d'éternel dans l'« existence », ce châtiment, que l'existence doive redevenir éternellement action et châtiment !

« À moins que la volonté ne finisse pas de délivrer elle-même, et que le vouloir devienne non-vouloir — » : cependant, mes frères, vous connaissez ces chansons de la folie !

Je vous ai conduits loin de ces chansons, lorsque je vous ai enseigné : « La volonté est créatrice. »

Tout ce « qui fut » est fragment et énigme et épouvantable hasard — jusqu'à ce que la volonté créatrice ajoute : « Mais c'est ainsi que je le voulais ! »

— Jusqu'à ce que la volonté créatrice ajoute : « Mais c'est ainsi que je le veux ! C'est ainsi que je le voudrai. »

A-t-elle cependant déjà parlé ainsi ? Et quand cela arrivera-t-il ? La volonté est-elle déjà délivrée de sa propre folie ?

La volonté est-elle déjà devenue, pour elle-même, rédemptrice et messagère de joie ? A-t-elle désappris l'esprit de vengeance et tous les grincements de dents ?

Et qui donc lui a enseigné la réconciliation avec le temps et quelque chose de plus haut que ce qui est réconciliation ?

Il faut que la volonté, qui est la volonté de puissance, veuille quelque chose de plus haut que la réconciliation, — : mais comment ? Qui lui enseignera encore à vouloir en arrière ?

— Mais en cet endroit de son discours, Zarathoustra s'arrêta soudain, semblable à quelqu'un qui s'effraie extrêmement. Avec des yeux épouvantables, il regarda ses disciples ; son regard pénétrait comme une flèche leurs pensées et leurs arrière-pensées. Mais au bout d'un moment, il recommença déjà à rire et il dit avec calme :

« Il est difficile de vivre parmi les hommes, parce qu'il est si difficile de se taire. Surtout pour un bavard. » —

Ainsi parlait Zarathoustra. Mais le bossu avait écouté la conversation en se cachant le visage ; lorsqu'il entendit rire Zarathoustra, il éleva son regard avec curiosité et dit lentement :

« Pourquoi Zarathoustra nous parle-t-il autrement qu'à ses

disciples ? »

Zarathoustra répondit : « Qu’y a-t-il là d’étonnant ? Avec des bossus on peut bien parler sur un ton biscornu ! »

« Bien ! dit le bossu ; et avec des élèves on peut faire le pion.

Mais pourquoi Zarathoustra parle-t-il autrement à ses disciples qu’à lui-même ? »

DE LA SAGESSE DES HOMMES

Ce n’est pas la hauteur : c’est la pente qui est terrible !

La pente d’où le regard se précipite dans le *vide* et d’où la main se tend vers le *sommet*. C’est là que le vertige de sa double volonté saisit le cœur.

Hélas ! mes amis, devinez-vous aussi la double volonté de mon cœur ?

Ceci, ceci est *ma* pente et mon danger que mon regard se précipite vers le sommet, tandis que ma main voudrait s’accrocher et se soutenir — dans le vide !

C’est à l’homme que s’accroche ma volonté, je me lie à l’homme avec des chaînes, puisque je suis attiré vers le Surhumain ; car c’est là que veut aller mon autre volonté.

Et c’est *pourquoi* je vis aveugle parmi les hommes, comme si je ne les connaissais point : afin que ma main ne perde pas entièrement sa foi en les choses solides.

Je ne vous connais pas, vous autres hommes : c’est là l’obscurité et la consolation qui m’enveloppe souvent.

Je suis assis devant le portique pour tous les coquins et je demande : Qui veut me tromper ?

Ceci est ma première sagesse humaine de me laisser tromper, pour ne pas être obligé de me tenir sur mes gardes à cause des trompeurs.

Hélas ! si j’étais sur mes gardes devant l’homme, comment l’homme pourrait-il être une ancre pour mon ballon ! Je serais trop facilement arraché, attiré en haut et au loin !

Qu’il faille que je sois sans prudence, c’est là la providence qui est au-dessus de ma destinée.

Et celui qui ne veut pas mourir de soif parmi les hommes doit apprendre à boire dans tous les verres ; et qui veut rester

pur parmi les hommes doit apprendre à se laver avec de l'eau sale.

Et voici ce que je me suis souvent dit pour me consoler : « Eh bien ! Allons ! Vieux cœur ! Un malheur ne t'a pas réussi : jouis-en comme d'un — bonheur ! »

Cependant ceci est mon autre sagesse humaine : je ménage les *vaniteux* plus que les fiers.

La vanité blessée n'est-elle pas mère de toutes les tragédies ? Mais où la fierté est blessée, croît quelque chose de meilleur qu'elle.

Pour que la vie soit bonne à regarder il faut que son jeu soit bien joué : mais pour cela il faut de bons acteurs.

J'ai trouvé bons acteurs tous les vaniteux : ils jouent et veulent qu'on aime à les regarder, — tout leur esprit est dans cette volonté.

Ils se représentent, ils s'inventent ; auprès d'eux j'aime à regarder la vie, — ainsi se guérit la mélancolie.

C'est pourquoi je ménage les vaniteux, puisqu'ils sont les médecins de ma mélancolie, et puisqu'ils m'attachent à l'homme comme à un spectacle.

Et puis : qui mesure dans toute sa profondeur la modestie du vaniteux ! Je veux du bien au vaniteux et j'ai pitié de lui à cause de sa modestie.

C'est de vous qu'il veut apprendre la foi en soi-même ; il se nourrit de vos regards, c'est dans votre main qu'il cueille l'éloge.

Il aime à croire en vos mensonges, dès que vous mentez bien sur son compte : car au fond de son cœur il soupire : « Que suis-*je* ? »

Et si la vraie vertu est celle qui ne sait rien d'elle-même, eh bien ! le vaniteux ne sait rien de sa modestie ! —

Mais ceci est ma troisième sagesse humaine que je ne laisse pas votre timidité me dégoûter de la vue des *méchants*.

Je suis bienheureux de voir les miracles que fait éclore l'ardent soleil : ce sont des tigres, des palmiers et des serpents à sonnettes.

Parmi les hommes aussi il y a de belles couvées d'ardent

soleil et chez les méchants bien des choses merveilleuses.

Il est vrai que, de même que les plus sages parmi vous ne me paraissaient pas tout à fait sages : ainsi j'ai trouvé la méchanceté des hommes au-dessous de sa réputation.

Et souvent je me suis demandé en secouant la tête : pourquoi sonnez-vous encore, serpents à sonnettes ?

En vérité, il y a un avenir, même pour le mal, et le midi le plus ardent n'est pas encore découvert pour l'homme.

Combien y a-t-il de choses que l'on nomme aujourd'hui déjà les pires des méchancetés et qui pourtant ne sont que larges de douze pieds et longues de trois mois ! Mais un jour viendront au monde de plus grands dragons.

Car pour le Surhumain ait son dragon, le sur-dragon qui soit digne de lui : il faut que beaucoup d'ardents soleils réchauffent les humides forêts vierges !

Il faut que vos sauvages soient devenus des tigres et vos crapauds venimeux des crocodiles : car il faut que le bon chasseur fasse bonne chasse !

Et en vérité, justes et bons ! Il y a chez vous bien des choses qui prêtent à rire et surtout votre crainte de ce qui jusqu'à présent a été appelé « démon » !

Votre âme est si loin de ce qui est grand que le Surhumain vous serait *épouvantable* dans sa bonté !

Et vous autres sages et savants, vous fuiriez devant l'ardeur ensoleillée de la sagesse où le Surhumain baigne la joie de sa nudité !

Vous autres hommes supérieurs que mon regard a rencontrés ! ceci est mon doute sur vous et mon secret : je devine que vous traiteriez mon Surhumain de — démon !

Hélas ! je me suis fatigué de ces hommes supérieurs, je suis fatigué des meilleurs d'entre eux : j'ai le désir de monter de leur « hauteur », toujours plus haut, loin d'eux, vers le Surhumain !

Un frisson m'a pris lorsque je vis nus les meilleurs d'entre eux : alors des ailes m'ont poussé pour planer ailleurs dans des avenirs lointains.

Dans des avenirs plus lointains, dans les midis plus

méridionaux que jamais artiste n’en a rêvés : là-bas où les dieux ont honte de tous les vêtements !

Mais je veux vous voir travestis, *vous*, ô hommes, mes frères et mes prochains, et bien parés, et vaniteux, et dignes, vous les « bons et justes ». —

Et je veux être assis parmi vous, travesti moi-même, afin de vous *méconnaître* et de me méconnaître moi-même : car ceci est ma dernière sagesse humaine. —

Ainsi parlait Zarathoustra.

L’HEURE LA PLUS SILENCIEUSE

Que m’est-il arrivé, mes amis ? Vous me voyez bouleversé, égaré, obéissant malgré moi, prêt à m’en aller — hélas ! à m’en aller loin de *vous*.

Oui, il faut que Zarathoustra retourne encore une fois à sa solitude, mais cette fois-ci l’ours retourne sans joie à sa caverne !

Que m’est-il arrivé ? Qui m’oblige à partir ? — Hélas ! l’*Autre*, qui est ma maîtresse en colère, le veut ainsi, elle m’a parlé ; vous ai-je jamais dit son nom ?

Hier, vers le soir, *mon heure la plus silencieuse* m’a parlé : c’est là le nom de ma terrible maîtresse.

Et voilà ce qui s’est passé, — car il faut que je vous dise tout, pour que votre cœur ne s’endurcisse point contre celui qui s’en va précipitamment !

Connaissez-vous la terreur de celui qui s’endort ? —

Il s’effraye de la tête aux pieds, car le sol vient à lui manquer et le rêve commence.

Je vous dis ceci en guise de parabole. Hier à l’heure la plus silencieuse le sol m’a manqué : le rêve commença.

L’aiguille s’avançait, l’horloge de ma vie respirait, jamais je n’ai entendu un tel silence autour de moi : en sorte que mon cœur s’en effrayait.

Soudain j’entendis l’*Autre* qui me disait sans voix : « *Tu le sais Zarathoustra*. » —

Et je criais d’effroi à ce murmure, et le sang refluait de mon visage, mais je me tus.

Alors l’*Autre* reprit sans voix : « Tu le sais, Zarathoustra, mais tu ne le dis pas ! » —

Et je répondis enfin, avec un air de défi : « Oui, je le sais,

mais je ne veux pas le dire ! »

Alors l'*Autre* reprit sans voix : « Tu ne *veux* pas, Zarathoustra ? Est-ce vrai ? Ne te cache pas derrière cet air de défi ! » —

Et moi de pleurer et de trembler comme un enfant et de dire : « Hélas ! je voudrais bien, mais comment le puis-je ? Fais-moi grâce de cela ! C'est au-dessus de mes forces ! »

Alors l'*Autre* repris sans voix : « Qu'importe de toi, Zarathoustra ? Dis ta parole et brise-toi ! » —

Et je répondis : « Hélas ! est-ce *ma* parole ? Qui suis-*je* ? J'en attends un plus digne que moi ; je ne suis pas digne, même de me briser contre lui. »

Alors l'*Autre* repris sans voix : « Qu'importe de toi ? Tu n'es pas encore assez humble à mon gré, l'humilité a la peau la plus dure. »

Et je répondis : « Que n'a pas déjà supporté la peau de mon humilité ! J'habite eux pieds de ma hauteur : l'élévation de mes sommets, personne ne me l'a jamais indiquée, mais je connais bien mes vallées. »

Alors l'*Autre* reprit sans voix : « Ô Zarathoustra, qui a des montagnes à déplacer, déplace aussi des vallées et des bas-fonds. » —

Et je répondis : « Ma parole n'a pas encore déplacé de montagnes et ce que j'ai dit n'a pas atteint les hommes. Il est vrai que je suis allé chez les hommes, mais je ne les ai pas encore atteints. »

Alors l'*Autre* reprit sans voix : « Qu'*en* sais-tu ? La rosée tombe sur l'herbe au moment le plus silencieux de la nuit. » —

Et je répondis : « Ils se sont moqués de moi lorsque j'ai découvert et suivi ma propre voie ; et en vérité mes pieds tremblaient alors. »

Et ils m'ont dit ceci : tu ne sais plus le chemin, et maintenant tu ne sais même plus marcher ! »

Alors l'*Autre* reprit sans voix : « Qu'importent leurs moqueries ! Tu es quelqu'un qui a désappris d'obéir : maintenant tu dois commander.

Ne sais-tu pas quel est celui dont tous ont le plus besoin ?

Celui qui ordonne de grandes choses.

Accomplir de grandes choses est difficile : plus difficile encore d'ordonner de grandes choses.

Et voici ta faute la plus impardonnable : tu as la puissance et tu ne veux pas régner. »

Et je répondis : « il me manque la voix du lion pour commander. »

Alors l'*Autre* me dit encore comme en un murmure : « Ce sont les paroles les plus silencieuses qui apportent la tempête. Ce sont les pensées qui viennent comme portées sur des pattes de colombes qui dirigent le monde.

Ô Zarathoustra, tu dois aller comme le fantôme de ce qui viendra un jour ; ainsi tu commanderas et, en commandant, tu iras de l'avant. » —

Et je répondis : « J'ai honte. »

Alors l'*Autre* me dit de nouveau sans voix : « Il te faut redevenir enfant et sans honte.

L'orgueil de la jeunesse est encore sur toi, tu es devenu jeune sur le tard : mais celui qui veut devenir enfant doit surmonter aussi sa jeunesse. » —

Et je réfléchis longtemps en tremblant. Enfin je répétai ma première réponse : « Je ne veux pas ! »

Alors il se fit autour de moi comme un éclat de rire. Hélas ! que ce rire me déchirait les entrailles et me fendait le cœur !

Et une dernière fois l'*Autre* me dit : « Ô Zarathoustra, tes fruits sont mûrs, mais toi tu n'es pas mûr encore pour tes fruits !

Il te faut donc retourner à la solitude, afin que ta dureté s'amollisse davantage. » —

Et de nouveau il y eut comme un rire et une fuite : puis tout autour de moi se fit silencieux comme un double silence. Mais moi j'étais couché par terre, baigné de sueur.

— Maintenant vous avez tout entendu. C'est pourquoi il faut que je retourne à ma solitude. Je ne vous ai rien caché, mes amis.

Cependant je vous ai aussi appris à savoir quel est toujours le plus discret parmi les hommes — et qui veut être discret !

Hélas ! mes amis ! J’aurais encore quelque chose à vous dire, j’aurais encore quelque chose à vous donner ! Pourquoi est-ce que je ne vous le donne pas ? Suis-je donc avare ?

Mais lorsque Zarathoustra eut dit ces paroles, la puissance de sa douleur s’empara de lui à la pensée de bientôt quitter ses amis, en sorte qu’il se mit à sangloter ; et personne ne parvenait à le consoler. Pourtant de nuit il s’en alla tout seul, en laissant là ses amis.

TROISIÈME PARTIE

« Vous regardez en haut quand vous
aspirez à l’élévation. Et moi je regarde
en bas puisque je suis élevé.
Qui de vous peut en même temps rire
et être élevé ?
Celui qui plane sur les plus hautes
montagnes, se rit de toutes les tragédies de
la scène et de la vie. »
Zarathoustra,
Lire et Écrire (I).

LE VOYAGEUR

Il était minuit quand Zarathoustra se mit en chemin par-dessus la crête et de l'île pour arriver le matin de très bonne heure à l'autre rive : car c'est là qu'il voulait s'embarquer. Il y avait sur cette rive une bonne rade où des vaisseaux étrangers aimaient à jeter l'ancre ; ils emmenaient avec eux quelques-uns d'entre ceux des Îles Bienheureuses qui voulaient passer la mer. Zarathoustra, tout en montant la montagne, songea en route aux nombreux voyages solitaires qu'il avait accomplis depuis sa jeunesse, et combien de montagnes, de crêtes et de sommets il avait déjà gravis.

Je suis un voyageur et un grimpeur de montagnes, dit-il à son cœur, je n'aime pas les plaines et il me semble que je ne puis pas rester tranquille longtemps.

Et quelle que soit ma destinée, quel que soit l'événement qui m'arrive, — ce sera toujours pour moi un voyage ou une ascension : on finit par ne plus vivre que ce que l'on a en soi.

Les temps sont passés où je pouvais m'attendre aux événements du hasard, et que *m'adviendrait*-il encore qui ne m'appartienne déjà ?

Il ne fait que me revenir, il est enfin de retour — mon propre moi, et voici toutes les parties de lui-même qui furent longtemps à l'étranger et dispersées parmi toutes les choses et tous les hasards.

Et je sais une chose encore : je suis maintenant devant mon dernier sommet et devant ce qui m'a été épargné le plus longtemps. Hélas ! il faut que je suive mon chemin le plus difficile ! Hélas ! j'ai commencé mon plus solitaire voyage !

Mais celui qui est de mon espèce n'échappe pas à une pareille heure, l'heure qui lui dit : « C'est maintenant

seulement que tu suis ton chemin de la grandeur ! Le sommet et l'abîme se sont maintenant confondus !

Tu suis ton chemin de la grandeur : maintenant ce qui jusqu'à présent était ton dernier danger est devenu ton dernier asile !

Tu suis ton chemin de la grandeur : il faut maintenant que ce soit ton meilleur courage de n'avoir plus de chemins derrière toi !

Tu suis ton chemin de la grandeur : ici personne ne se glissera à ta suite ! Tes pas eux-mêmes ont effacé ton chemin derrière toi, et au-dessus de ton chemin il est écrit : Impossibilité.

Et si dorénavant toutes les échelles te manquent, il faudra que tu saches grimper sur ta propre tête : comment voudrais-tu faire autrement pour monter plus haut ?

Sur ta propre tête et au-delà, par-dessus ton propre cœur ! Maintenant ta chose la plus douce va devenir la plus dure.

Chez celui qui s'est toujours beaucoup ménagé, l'excès de ménagement finit par devenir une maladie. Béni soit ce qui rend dur ! Je ne vante pas le pays où coulent le beurre et le miel !

Pour voir *beaucoup de choses* il faut apprendre à voir loin de *soi* : — cette dureté est nécessaire pour tous ceux qui gravissent les montagnes.

Mais celui qui cherche la connaissance avec des yeux indiscrets, comment saurait-il voir autre chose que les idées de premier plan !

Mais toi, ô Zarathoustra ! tu voulais apercevoir toutes les raisons et l'arrière-plan des choses : il te faut donc passer sur toi-même pour monter — au-delà, plus haut, jusqu'à ce que tes étoiles elles-mêmes soient *au-dessous* de toi !

Oui ! Regarder en bas sur moi-même et sur mes étoiles : ceci seul serait pour moi le *sommet*, ceci demeure pour moi le *dernier* sommet à gravir ! —

Ainsi se parlait à lui-même Zarathoustra, tandis qu'il montait, consolant son cœur avec de dures maximes : car il avait le cœur plus blessé que jamais. Et lorsqu'il arriva sur la

hauteur de la crête, il vit l'autre mer qui était étendue devant lui : alors il demeura immobile et il garda longtemps le silence. Mais à cette hauteur la nuit était froide et claire et étoilée.

Je reconnais mon sort, dit-il enfin avec tristesse. Allons ! je suis prêt. Ma dernière solitude vient de commencer.

Ah ! mer triste et noire au-dessous de moi ! Ah ! sombre et nocturne mécontentement ! Ah ! destinée, océan ! C'est vers vous qu'il faut que je *descende* !

Je suis devant ma plus haute montagne et devant mon plus long voyage : c'est pourquoi il faut que je descende plus bas que je ne suis jamais monté :

— plus bas dans la douleur que je ne suis jamais descendu, jusque dans l'onde la plus noire de douleur ! Ainsi le veut ma destinée : Eh bien ! Je suis prêt.

D'où viennent les plus hautes montagnes ? c'est que j'ai demandé jadis. Alors, j'ai appris qu'elles viennent de la mer.

Ce témoignage est écrit dans leurs rochers et dans les pics de leurs sommets. C'est du plus bas que le plus haut doit atteindre son sommet. —

Ainsi parlait Zarathoustra au sommet de la montagne où il faisait froid ; mais lorsqu'il arriva près de la mer et qu'il finit par être seul parmi les récifs, il se sentit fatigué de sa route et plus que jamais rempli de désir.

Tout dort encore maintenant, dit-il ; la mer aussi est endormie. Son œil regarde vers moi, étrange et somnolent.

Mais son haleine est chaude, je le sens. Et je sens aussi qu'elle rêve. Elle s'agite, en rêvant, sur de durs coussins.

Écoute ! Écoute ! Comme les mauvais souvenirs lui font pousser des gémissements ! ou bien sont-ce de mauvais présages ?

Hélas ! je suis triste avec toi, monstre obscur, et je m'en veux à moi-même à cause de toi.

Hélas ! pourquoi ma main n'a-t-elle pas assez de force ! Que j'aimerais vraiment te délivrer des mauvais rêves ! —

Tandis que Zarathoustra parlait ainsi, il se mit à rire sur lui-même avec mélancolie et amertume. Comment ! Zarathoustra ! dit-il, tu veux encore chanter des consolations à la mer ?

Hélas ! Zarathoustra, fou riche d’amour, ivre de confiance ? Mais tu fus toujours ainsi : tu t’es toujours approché familièrement de toutes les choses terribles.

Tu voulais caresser tous les monstres. Le souffle d’une chaude haleine, un peu de souple fourrure aux pattes — : et immédiatement tu étais prêt à aimer et à attirer à toi.

L’*amour* est le danger du plus solitaire ; l’amour de toute chose *pourvu qu’elle soit vivante* ! Elles prêtent vraiment à rire, ma folie et ma modestie dans l’amour ! —

Ainsi parlait Zarathoustra et il se mit à rire une seconde fois : mais alors il pensa à ses amis abandonnés, et, comme si, dans ses pensées, il avait péché contre eux, il fut fâché contre lui-même à cause de sa pensée. Et aussitôt il advint que tout en riant il se mit à pleurer : — Zarathoustra pleura amèrement de colère et de désir.

DE LA VISION ET DE L’ÉNIGME

1.

Lorsque, parmi les matelots, il fut notoire que Zarathoustra se trouvait sur le vaisseau — car en même temps que lui un homme des Îles Bienheureuses était venu à bord, — il y eut une grande curiosité et une grande attente. Mais Zarathoustra se tut pendant deux jours et il fut glacé et sourd de tristesse, en sorte qu’il ne répondit ni aux regards ni aux questions. Le soir du second jour, cependant, ses oreilles s’ouvrirent de nouveau bien qu’il se tût encore : car on pouvait entendre bien des choses étranges et dangereuses sur ce vaisseau qui venait de loin et qui voulait aller plus loin encore. Mais Zarathoustra était l’ami de tous ceux qui font de longs voyages et qui ne daignent pas vivre sans danger. Et voici ! tout en écoutant, sa propre langue finit par être déliée et la glace de son cœur se brisa : — alors il commença à parler ainsi :

À vous, chercheurs hardis et aventureux, qui que vous soyez, vous qui vous êtes embarqués avec des voiles pleines d’astuce, sur les mers épouvantables, —

à vous qui êtes ivres d’énigmes, heureux du demi-jour, vous dont l’âme se laisse attirer par le son des flûtes dans tous les remous trompeurs :

— car vous ne voulez pas tâtonner d’une main peureuse le long du fil conducteur ; et partout où vous pouvez *deviner*, vous détestez de *conclure* —

c’est à vous seuls que je raconte l’énigme que j’ai vue, — la vision du plus solitaire. —

Le visage obscurci, j’ai traversé dernièrement le blême crépuscule, — le visage obscurci et dur, et les lèvres serrées. Plus d’un soleil s’était couché pour moi.

Un sentier qui montait avec insolence à travers les éboulis,

un sentier méchant et solitaire qui ne voulait plus ni des herbes ni des buissons, un sentier de montagne criait sous le défi de mes pas.

Marchant, muet, sur le crissement moqueur des cailloux, écrasant la pierre qui le faisait glisser, mon pas se contraignait à monter.

Plus haut : — résistant à l'esprit qui l'attirait en bas, vers l'abîme, à l'esprit de la lourdeur, mon démon et mon ennemi mortel.

Plus haut : — quoiqu'il fût assis sur moi, l'esprit de lourdeur, moitié nain, moitié taupe, paralysé, paralysant, versant du plomb dans mon oreille, versant dans mon cerveau, goutte à goutte, des pensées de plomb.

« Ô Zarathoustra, me chuchotait-il, syllabe par syllabe, d'un ton moqueur, pierre de la sagesse ! tu t'es lancé en l'air, mais toute pierre jetée doit — retomber !

Ô Zarathoustra, pierre de la sagesse, pierre lancée, destructeur d'étoiles ! c'est toi-même que tu as lancé si haut, — mais toute pierre jetée doit — retomber !

Condamné à toi-même et à ta propre lapidation : ô Zarathoustra, tu as jeté bien loin la pierre, — mais elle retombera sur *toi* ! »

Alors le nain se tut ; et son silence dura longtemps, en sorte que j'en fus oppressé ; ainsi lorsqu'on est deux, on est en vérité plus solitaire que lorsque l'on est seul !

Je montai, je montai davantage, en rêvant et en pensant, — mais tout m'oppressait. Je ressemblais à un malade que fatigue l'âpreté de sa souffrance, et qu'un cauchemar réveille de son premier sommeil. —

Mais il y a quelque chose en moi que j'appelle courage : c'est ce qui a fait taire jusqu'à présent en moi tout mouvement d'humeur. Ce courage me fit enfin m'arrêter et dire : « Nain ! L'un de nous deux doit disparaître, toi, ou bien moi ! » —

Car le courage est le meilleur meurtrier, — le courage qui *attaque* : car dans toute attaque il y a une fanfare.

L'homme cependant est la bête la plus courageuse, c'est ainsi qu'il a vaincu toutes les bêtes. Au son de la fanfare, il a

surmonté toutes les douleurs ; mais la douleur humaine est la plus profonde douleur.

Le courage tue aussi le vertige au bord des abîmes : et où l'homme ne serait-il pas au bord des abîmes ? Ne suffit-il pas de regarder — pour regarder des abîmes ?

Le courage est le meilleur des meurtriers : le courage tue aussi la pitié. Et la pitié est l'abîme le plus profond : l'homme voit au fond de la souffrance, aussi profondément qu'il voit au fond de la vie.

Le courage cependant est le meilleur des meurtriers, le courage qui attaque : il finira par tuer la mort, car il dit : « Comment ? était-ce là la vie ? Allons ! Recommençons encore une fois ! »

Dans une telle maxime, il y a beaucoup de fanfare. Que celui qui a des oreilles entende. —

2.

« Arrête-toi ! nain ! dis-je. Moi ou bien toi ! Mais moi je suis le plus fort de nous deux — : tu ne connais pas ma pensée la plus profonde ! *Celle-là* tu ne saurais la porter ! » —

Alors arriva ce qui me rendit plus léger : le nain sauta de mes épaules, l’indiscret ! Il s’accroupit sur une pierre devant moi. Mais à l’endroit où nous nous arrêtions se trouvait comme par hasard un portique.

« Vois ce portique ! nain ! repris-je : il a deux visages. Deux chemins se réunissent ici : personne encore ne les a suivis jusqu’au bout.

Cette longue rue qui descend, cette rue se prolonge durant une éternité et cette longue rue qui monte — c’est une autre éternité.

Ces chemins se contredisent, ils se butent l’un contre l’autre : — et c’est ici, à ce portique, qu’ils se rencontrent. Le nom du portique se trouve inscrit à un fronton, il s’appelle « instant ».

Mais si quelqu’un suivait l’un de ces chemins — en allant toujours plus loin : crois-tu nain, que ces chemins seraient en contradiction ! » —

« Tout ce qui est droit ment, murmura le nain avec mépris. Toute vérité est courbée, le temps lui-même est un cercle. »

« Esprit de la lourdeur ! dis-je avec colère, ne prends pas la chose trop à la légère ! Ou bien je te laisse là, pied-bot — et n’oublie pas que c’est moi qui t’ai porté *là-haut* !

Considère cet instant ! repris-je. De ce portique du moment une longue et éternelle rue retourne *en arrière* : derrière nous il y a une éternité.

Toute chose qui *sait* courir ne doit-elle pas avoir parcouru

cette rue ? Toute chose qui *peut* arriver ne doit-elle pas être déjà arrivée, accomplie, passée ?

Et si tout ce qui est a déjà été : que penses-tu, nain, de cet instant ? Ce portique lui aussi ne doit-il pas déjà — avoir été ?

Et toutes choses ne sont-elles pas enchevêtrées de telle sorte que cet instant tire après lui toutes les choses de l'avenir ? *Donc* — — aussi lui-même ?

Car toute chose qui *sait* courir ne *doit*-elle pas suivre une seconde fois cette longue route qui monte ! —

Et cette lente araignée qui rampe au clair de lune, et ce clair de lune lui-même, et moi et toi, réunis sous ce portique, chuchotant des choses éternelles, ne faut-il pas que nous ayons tous déjà été ici ?

— Ne devons-nous pas revenir et courir de nouveau dans cette autre rue qui monte devant nous, dans cette longue rue lugubre — ne faut-il pas qu'éternellement nous revenions ? — »

Ainsi parlais-je et d'une voix toujours plus basse, car j'avais peur de mes propres pensées et de mes arrière-pensées. Alors soudain j'entendis un chien *hurler* tout près de nous.

Ai-je jamais entendu un chien hurler ainsi ? Mes pensées essayaient de se souvenir en retournant en arrière. Oui ! Lorsque j'étais enfant, dans ma plus lointaine enfance :

— c'est alors que j'entendis un chien hurler ainsi. Et je le vis aussi, le poil hérissé, le cou tendu, tremblant, au milieu de la nuit la plus silencieuse, où les chiens eux-mêmes croient aux fantômes : —

— en sorte que j'eus pitié de lui. Car, tout à l'heure, la pleine lune s'est levée au-dessus de la maison, avec un silence de mort ; tout à l'heure elle s'est arrêtée, disque enflammé, — sur le toit plat, comme sur un bien étranger :

C'est ce qui exaspéra le chien : car les chiens croient aux voleurs et aux fantômes. Et lorsque j'entendis de nouveau hurler ainsi, je fus de nouveau pris de pitié.

Où donc avaient passé maintenant le nain, le portique, l'araignée et tous les chuchotements ? Avais-je donc rêvé ? M'étais-je éveillé ? Je me trouvai soudain parmi de sauvages rochers, seul, abandonné au clair de lune solitaire.

Mais un homme gisait là ! Et voici ! le chien bondissant, hérissé, gémissant, — maintenant qu'il me voyait venir — se mit à hurler, à *crier* : — ai-je jamais entendu un chien crier ainsi au secours ?

Et, en vérité, je n'ai jamais rien vu de semblable à ce que je vis là. Je vis un jeune berger, qui se tordait, râlant et convulsé, le visage décomposé, et un lourd serpent noir pendant hors de sa bouche.

Ai-je jamais vu tant de dégoût et de pâle épouvante sur *un* visage ! Il dormait peut-être lorsque le serpent lui est entré dans le gosier — il s'y est attaché.

Ma main se mit à tirer le serpent, mais je tirais en vain ! elle n'arrivait pas à arracher le serpent du gosier. Alors quelque chose se mit à crier en moi : « Mords ! Mords toujours ! »

Arrache-lui la tête ! Mords toujours ! » — C'est ainsi que quelque chose se mit à crier en moi ; mon épouvante, ma haine, mon dégoût, ma pitié, tout mon bien et mon mal, se mirent à crier en moi d'un seul cri. —

Braves, qui m'entourez, chercheurs hardis et aventureux, et qui que vous soyez, vous qui vous êtes embarqués avec des voiles astucieuses sur les mers inexplorées ! vous qui êtes heureux des énigmes !

Devinez-moi donc l'énigme que je vis alors et expliquez-moi la vision du plus solitaire !

Car ce fut une vision et une prévision : — *quel* symbole était-ce que je vis alors ? Et *quel* est celui qui doit venir !

Qui est le berger à qui le serpent est entré dans le gosier ? *Quel* est l'homme dont le gosier subira ainsi l'atteinte de ce qu'il y a de plus noir et de terrible ?

— Le berger cependant se mit à mordre comme mon cri le lui conseillait, il mordit d'un bon coup de dent ! Il cracha loin de lui la tête du serpent — : et il bondit sur ses jambes. —

Il n'était plus ni homme, ni berger, — il était transformé, rayonnant, il *riait* ! Jamais encore je ne vis quelqu'un rire comme *lui* !

Ô mes frères, j'ai entendu un rire qui n'était pas le rire d'un homme, — — et maintenant une soif me ronge, un désir qui

sera toujours insatiable.

Le désir de ce rire me ronge : oh ! comment supporterais-je de mourir maintenant ! —

Ainsi parlait Zarathoustra.

DE LA BÉATITUDE INVOLONTAIRE

Avec de pareilles énigmes et de telles amertumes dans le cœur, Zarathoustra passa la mer. Mais lorsqu'il fut éloigné de quatre journées des Îles Bienheureuses et de ses amis, il avait surmonté toute sa douleur : — victorieux et le pied ferme, il était de nouveau debout sur sa destinée. Et c'est alors que Zarathoustra parlai ainsi à sa conscience pleine d'allégresse :

Je suis de nouveau seul et je veux l'être, seul avec le ciel clair et avec la mer libre ; et de nouveau l'après-midi est autour de moi.

C'était l'après-midi lorsque, pour la première fois, j'ai trouvé mes amis, c'était l'après-midi aussi une autre fois : — à l'heure où toute lumière devient plus tranquille,

Car les parcelles de bonheur qui sont en route entre le ciel et la terre se cherchent un asile dans les âmes de lumière. Maintenant *le bonheur* a rendu toute lumière plus tranquille.

Ô après-midi de ma vie ! Un jour *mon* bonheur, lui aussi, est descendu dans la vallée pour y chercher un asile : alors il a trouvé ces âmes ouvertes et hospitalières.

Ô après-midi de ma vie ! Que n'ai-je abandonné pour avoir une seule chose : cette vivante plantation de mes pensées et cette lumière matinale de mes plus hautes espérances !

Un jour le créateur chercha les compagnons et les enfants de *son* espérance. Et voici, il advint qu'il ne put les trouver, si ce n'est en commençant par les créer lui-même.

Je suis donc au milieu de mon œuvre, allant vers mes enfants et revenant d'auprès d'eux : c'est à cause de ses enfants qu'il faut que Zarathoustra s'accomplisse lui-même.

Car seul on aime du fond du cœur son enfant et son œuvre ; et où il y a un grand amour de soi, c'est signe de fécondité :

voilà ce que j’ai remarqué.

Mes enfants fleurissent encore dans leur premier printemps, les uns auprès des autres, secoués ensemble par le vent, ce sont les arbres de mon jardin et de mon meilleur terrain.

Et en vérité ! Où il y a de tels arbres, les uns auprès des autres, là *il y a* des Îles Bienheureuses !

Mais un jour je les déplanterai et je les placerai chacun pour soi : afin que chacun apprenne la solitude, la fierté et la prudence.

Noueux et tordu, avec une dureté flexible, chacun doit se dresser auprès de la mer, phare vivant de la vie invincible.

Là-bas, où les tempêtes se précipitent dans la mer, où le pied de la montagne est baigné par les flots, il faudra que chacun monte la garde de jour et de nuit, veillant pour faire *son* examen de conscience.

Il faut qu’il soit reconnu et éprouvé, pour que l’on sache s’il est de ma race et de mon origine, s’il est maître d’une longue volonté, silencieux, même quand il parle, et cédant de façon à *prendre*, lorsqu’il donne : —

— afin de devenir un jour mon compagnon, créant et chômant avec Zarathoustra : — quelqu’un qui inscrira ma volonté sur mes tables, pour l’accomplissement total de toutes choses.

Et, à cause de lui et de ses semblables, il faut que je me réalise *moi*-même : c’est pourquoi je me dérobe maintenant à mon bonheur, m’offrant à tous les malheurs — pour *ma* dernière épreuve et *mon* dernier examen de conscience.

Et, en vérité, il était temps que je partisse, et l’ombre du voyageur et le temps le plus long et l’heure la plus silencieuse, — tous m’ont dit : « Il est grand temps ! »

Le vent a soufflé dans le trou de la serrure et m’a dit : « Viens ! » La porte s’est ouverte sournoisement et m’a dit : « Va ! »

Mais j’étais enchaîné à l’amour pour mes enfants : c’est le désir qui m’attachait par ce lien, le désir d’amour, afin de devenir la proie de mes enfants et de me perdre pour eux.

Désirer — pour moi c’est déjà : me perdre. *Je vous ai, mes enfants !* Dans cette possession, tout doit être certitude et rien ne doit être désir.

Mais le soleil de mon amour brûlait sur ma tête, Zarathoustra cuisait dans son propre jus, — alors des ombres et des doutes ont passé sur moi.

Déjà je désirais le froid et l’hiver : « Ô que le froid et l’hiver me fassent de nouveau grelotter et claquer des dents ! » soupirai-je : — alors des brumes glaciales s’élevèrent de moi.

Mon passé brisa ses tombes, mainte douleur enterrée vivante se réveilla — : elle n’avait fait que dormir cachée sous les linceuls.

Ainsi tout me disait par des signes : « Il est temps ! » Mais moi — je n’entendais pas : jusqu’à ce qu’enfin mon abîme se mis à remuer et que ma pensée me mordît.

Hélas ! pensée venue de mon abîme, toi qui es *ma* pensée ! Quand trouverai-je la force de t’entendre creuser et de ne plus trembler ?

Le cœur me bat jusqu’à la gorge quand je t’entends creuser ! Ton silence même veut m’étrangler, toi qui es silencieuse comme mon abîme est silencieux !

Jamais encore je n’ai osé t’appeler à la *surface :* il m’a suffi de te porter en moi ! Je n’ai pas encore été assez fort pour la dernière audace du lion, pour la dernière témérité.

Ta lourdeur m’a toujours été terrible : mais un jour je veux trouver la force et la voix du lion pour te faire monter à la surface !

Quand j’aurai surmonté cela en moi, je surmonterai une plus grande chose encore, et une *victoire* sera le sceau de mon accomplissement ! —

Jusque-là je continue à errer sur des mers incertaines ; le hasard me lèche et me cajole ; je regarde en avant, en arrière, — je ne vois pas encore la fin.

L’heure de ma dernière lutte n’est pas encore venue, — ou bien me vient-elle en ce moment ? En vérité, avec une beauté maligne, la mer et la vie qui m’entourent me regardent !

Ô après-midi de ma vie ! Ô bonheur avant le soir ! Ô rade en

pleine mer ! Ô paix dans l'incertitude ! Comme je me méfie de vous tous !

En vérité, je me méfie de votre beauté maligne !

Je ressemble à l'amant qui se méfie d'un sourire trop velouté.

Comme il pousse devant lui la bien-aimée, tendre même encore dans sa dureté, le jaloux, — ainsi je pousse devant moi cette heure bienheureuse.

Loin de moi, heure bienheureuse ! Avec toi m'est venue, malgré moi, une béatitude ! Je suis là, prêt à ma plus profonde douleur : — tu es venue pour moi à contretemps !

Loin de moi, heure bienheureuse ! Cherche plutôt un asile là-bas — chez mes enfants ! Éloigne-toi en hâte ! Bénis-les avant le soir et donne leur *mon* bonheur !

Déjà le soir approche : le soleil se couche. Mon bonheur — s'en est allé ! —

Ainsi parlait Zarathoustra. Et il attendit son malheur toute la nuit : mais il attendit en vain. La nuit resta claire et silencieuse, et le bonheur lui-même s'approcha de lui de plus en plus près. Vers le matin, cependant, Zarathoustra se mit à rire en son cœur, et il dit d'un ton ironique : « Le bonheur me court après. Cela vient de ce que je ne cours pas après les femmes. Or, le bonheur est une femme. »

AVANT LE LEVER DU SOLEIL

Ô ciel au-dessus de moi, ciel clair, ciel profond ! abîme de lumière ! En te contemplant je frissonne de désir divin.

Me jeter à ta hauteur — c'est là *ma* profondeur ! M'abriter sous ta pureté, — c'est là *mon* innocence !

Le dieu est voilé par sa beauté : c'est ainsi que tu caches tes étoiles. Tu ne parles point : c'est ainsi que tu m'annonces ta sagesse.

Aujourd'hui tu t'es levé pour moi, muet sur les mers écumantes ; ton amour et ta pudeur se révèlent à mon âme écumante.

Tu es venu à moi, beau et voilé de ta beauté, tu me parles sans paroles, te révélant par ta sagesse :

Ô que n'ai-je deviné toutes les pudeurs de ton âme ! tu es venu à moi, *avant* le soleil, à moi qui suis le plus solitaire.

Nous sommes amis depuis toujours : notre tristesse, notre épouvante et notre profondeur nous sont communes ; le soleil même nous est commun.

Nous ne nous parlons pas parce que nous savons trop de choses : — nous nous taisons et, par des sourires, nous nous communiquons notre savoir.

N'es-tu pas la lumière jaillie de mon foyer ? n'es-tu pas l'âme-sœur de mon intelligence ?

Nous avons tout appris ensemble ; ensemble nous avons appris à nous élever au-dessus de nous, vers nous-mêmes et à avoir des sourires sans nuages : — — sans nuages, souriant avec des yeux clairs, à travers des lointains immenses, quand, au-dessous de nous bouillonnent, comme la pluie, la contrainte et le but et la faute.

Et quand je marchais seul, de *quoi* mon âme avait-elle faim

dans les nuits et sur les sentiers de l’erreur ? Et quand je gravissais les montagnes *qui* cherchais-je sur les sommets, si ce n’est toi ?

Et tous mes voyages et toutes mes ascensions : qu’était-ce sinon un besoin et un expédient pour le malhabile ? — toute ma volonté n’a pas d’autre but que celui de prendre son vol, de voler dans le ciel !

Et qu’est-ce que je haïssais plus que les nuages qui passent et tout ce qui te ternit ? Je haïssais même ma propre haine puisqu’elle te ternissait !

J’en veux aux nuages qui passent, ces chats sauvages qui rampent : ils nous prennent à tous deux ce que nous avons en commun, — l’immense et infinie affirmation des choses.

Nous en voulons à ces médiateurs et à ces mêleurs, les nuages qui passent : à ces êtres mixtes et indécis, qui ne savent ni bénir ni maudire du fond du cœur.

Je préfère me cacher dans le tonneau sans voir le ciel ou m’enfouir dans l’abîme, que de te voir toi, ciel de lumière, terni par les nuages qui passent !

Et souvent j’ai eu envie de les fixer avec des éclairs dorés, et, pareil au tonnerre, de battre la timbale sur leur ventre de chaudron : — — timbalier en colère, puisqu’ils me dérobent ton affirmation, ciel pur au-dessus de moi ! ciel clair ! abîme de lumière ! — puisqu’ils te dérobent *mon* affirmation !

Car je préfère le bruit et le tonnerre et les outrages du mauvais temps, à ce repos de chats, circonspect et hésitant ; et, parmi les hommes eux aussi, ce sont ces êtres mixtes et indécis marchant à pas de loups, ces nuages qui passent, doutant et hésitant que je hais le plus.

Et « qui ne sait bénir doit *apprendre* à maudire ! » — ce clair enseignement m’est tombé d’un ciel clair, cette étoile brille à mon ciel, même dans les nuits noires.

Mais moi je bénis et j’affirme toujours, pourvu que tu sois autour de moi, ciel clair, abîme de lumière ! — c’est alors que je porte dans tous les abîmes ma bienfaisante affirmation.

Je suis devenu celui qui bénit et qui affirme : et j’ai longtemps lutté pour cela ; je fus un lutteur, afin d’avoir un jour

les mains libres pour bénir.

Ceci cependant est ma bénédiction : être au-dessus de chaque chose comme son propre ciel, son toit arrondi, sa cloche d'azur et son éternelle quiétude : et bienheureux celui qui bénit ainsi !

Car toutes les choses sont baptisées à la source de l'éternité, par-delà le bien et le mal ; mais le bien et le mal ne sont eux-mêmes que des ombres fugitives, d'humides afflictions et des nuages passagers.

En vérité, c'est une bénédiction et non une malédiction que d'enseigner : « Sur toutes choses, se trouve le ciel hasard, le ciel innocence, le ciel à peu près, le ciel pétulance. »

« Par hasard » — c'est là la plus vieille noblesse du monde, je l'ai rendue à toutes les choses, je les ai délivrées de la servitude du but.

Cette liberté et cette sérénité célestes, je les ai placées comme des cloches d'azur sur toutes les choses, lorsque j'ai enseigné qu'au-dessus d'elles, et par elles, aucune « volonté éternelle » — n'affirmait sa volonté.

J'ai mis en place de cette volonté, cette pétulance et cette folie, lorsque j'ai enseigné : « Il y a une chose qui sera toujours impossible — c'est d'être raisonnable ! »

Un peu de raison cependant, un grain de sagesse, dispersé d'étoile en étoile, — ce levain est mêlé à toutes choses : c'est à cause de la folie que la sagesse est mêlée à toutes les choses !

Un peu de sagesse est possible ; mais j'ai trouvé dans toutes choses cette certitude bienheureuse : elles préfèrent *danser* sur les pieds du hasard.

Ô ciel au-dessus de moi, ciel pur et haut ! Ceci est maintenant pour moi ta pureté qu'il n'existe pas d'éternelles araignées et de toile d'araignée de la raison : —

— que tu sois un lieu de danse pour les hasards divins, que tu sois une table divine pour le jeu de dés et les joueurs divins ! —

Mais tu rougis ? Ai-je dit des choses inexprimables ? Ai-je maudit en voulant te bénir ?

Ou bien est-ce la honte d'être deux qui te fait rougir ? — Me

dis-tu de m’en aller et de me taire puisque maintenant — le *jour* vient ?

Le monde est profond — : et plus profond que le jour ne l’a jamais pensé. Il y a des choses qu’il faut taire devant le jour. Mais le jour vient : séparons-nous donc !

Ô ciel au-dessus de moi, ciel pudique et ardent ! Ô bonheur avant le soleil levant ! Le jour vient : séparons-nous donc ! —

Ainsi parlait Zarathoustra !

DE LA VERTU QUI RAPETISSE

1.

Lorsque Zarathoustra revint sur la terre ferme, il ne se dirigea pas droit vers sa montagne et sa caverne, mais il fit beaucoup de courses et de questions, s'informant de ceci et de cela, ainsi qu'il disait de lui-même en plaisantant : « Voici un fleuve qui, en de nombreux méandres, remonte vers sa source ! » Car il voulait apprendre quel avait été le sort de *l'homme* pendant son absence : s'il était devenu plus grand ou plus petit. Et un jour il aperçut une rangée de maisons nouvelles ; alors il s'étonna et il dit :

Que signifient ces maisons ? En vérité, nulle grande âme ne les a bâties en symbole d'elle-même !

Un enfant stupide les aurait-il tirées de sa boîte à jouets ? Alors qu'un autre enfant les remette dans la boîte !

Et ces chambres et ces mansardes : des *hommes* peuvent-ils en sortir et y entrer ? Elles me semblent faites pour des poupées empanachées de soie, ou pour des petits chats gourmands qui aiment à se laisser manger.

Et Zarathoustra s'arrêta et réfléchit. Enfin il dit avec tristesse : *Tout* est devenu plus petit !

Je vois partout des portes plus basses : celui qui est de *mon* espèce peut encore y passer, mais — il faut qu'il se courbe !

Oh ! quand retournerai-je dans ma patrie où je ne serai plus forcé de me courber — de me courber devant les *petits* ! » — Et Zarathoustra soupira et regarda dans le lointain.

Le même jour cependant il prononça son discours sur la vertu qui rapetisse.

2.

Je passe au milieu de ce peuple et je tiens mes yeux ouverts : les hommes ne me pardonnent pas de ne pas être envieux de leurs vertus.

Ils aboient après moi parce que je leur dis : à des petites gens il faut de petites vertus — et parce que je n'arrive pas à comprendre que l'existence des petites gens soit *nécessaire* !

Je ressemble au coq dans une basse-cour étrangère que les poules mêmes poursuivent à coups de bec ; mais je n'en veux pas à ces poules à cause de cela.

Je suis poli envers elles comme envers tous les petits désagréments ; être épineux envers les petits me semble une sagesse digne des hérissons.

Ils parlent tous de moi quand ils sont assis le soir autour du foyer, — ils parlent de moi, mais personne ne pense — à moi !

C'est là le nouveau silence que j'ai appris à connaître : le bruit qu'ils font autour de moi déploie un manteau sur mes pensées.

Ils potinent entre eux : « Que nous veut ce sombre nuage ? Veillons à ce qu'il ne nous amène pas une épidémie ! »

Et dernièrement une femme tira contre elle son enfant qui voulait s'approcher de moi : « Éloignez les enfants ! cria-t-elle ; de tels yeux brûlent les âmes des enfants. »

Ils toussent quand je parle : ils croient que la toux est une objection contre les grands vents, — ils ne devinent rien du bruissement de mon bonheur !

« Nous n'avons pas encore le temps pour Zarathoustra, » — voilà leur objection ; mais qu'importe un temps qui « n'a pas le temps » pour Zarathoustra ?

Lors même qu'ils me glorifient : comment pourrais-je

m’endormir sur *leur* gloire ? Leur louange est pour moi une ceinture épineuse : elle me démange encore quand je l’enlève.

Et cela aussi je l’ai appris au milieu d’eux : celui qui loue fait semblant de rendre ce qu’on lui a donné, mais en réalité veut qu’on lui donne davantage !

Demandez à mon pied si leur manière de louer et d’allécher lui plaît ! En vérité, il ne veut ni danser, ni se tenir tranquille selon une telle mesure et un tel tic-tac.

Ils essaient de me faire l’éloge de leur petite vertu et de m’attirer vers elle ; ils voudraient bien entraîner mon pied au tic-tac du petit bonheur.

Je passe au milieu de ce peuple et je tiens mes yeux ouverts : ils sont devenus plus *petits* et ils continuent à devenir toujours plus petits : — *c’est leur doctrine du bonheur et de la vertu qui en est la cause*.

Car ils ont aussi la modestie de leur vertu, — parce qu’ils veulent avoir leurs aises. Mais seule une vertu modeste se comporte avec les aises.

Ils apprennent aussi à marcher à leur manière et à marcher en avant : c’est ce que j’appelle aller *clopin-clopant*. — C’est ainsi qu’ils sont un obstacle pour tous ceux qui se hâtent.

Et il y en a qui vont en avant, tandis qu'ils regardent en arrière, le cou tendu : volontiers je me heurterai à de tels corps.

Les pieds et les yeux ne doivent ni mentir ni se démentir. Mais il y a beaucoup de mensonges parmi les petites gens.

Quelques-uns d’entre eux « veulent », mais la plupart ne sont que « voulus ». Quelques-uns d’entre eux sont sincères, mais la plupart sont de mauvais comédiens.

Il y a parmi eux des comédiens sans le savoir et des comédiens sans le vouloir, — ceux qui sont sincères sont toujours rares, surtout les comédiens sincères.

Les qualités de l’homme sont rares ici : c’est pourquoi les femmes se masculinisent. Car celui qui est assez homme sera seul capable d’*affranchir* dans la femme — la *femme*.

Et voici la pire des hypocrisies que j’ai trouvée parmi eux : ceux qui ordonnent feignent, eux aussi, les vertus de ceux qui

obéissent.

« Je sers, tu sers, nous servons, » — ainsi psalmodie l'hypocrisie des dominants, — et malheur à ceux dont le premier maître n'est que le premier serviteur !

Hélas ! la curiosité de mon regard s'est aussi égarée vers leur hypocrisie ; et j'ai bien deviné leur bonheur de mouche et leur bourdonnement vers les vitres ensoleillées.

Tant il y a de bonté, tant il y a de faiblesse ! Tant il y a de justice et de compassion, tant il y a de faiblesse !

Ils sont ronds, loyaux et bienveillants les uns envers les autres, comme les grains de sable sont ronds, loyaux et bienveillants envers les grains de sable.

Embrasser modestement un petit bonheur, — c'est ce qu'ils appellent « résignation » ! et du même coup ils louchent déjà modestement vers un nouveau petit bonheur.

Dans leur simplicité, ils n'ont au fond qu'un désir : que personne ne leur fasse mal. C'est pourquoi ils sont prévenants envers chacun et ils lui font du bien.

Mais c'est là de la *lâcheté* : bien que cela s'appelle « vertu ». —

Et quand il arrive à ces petites gens de parler avec rudesse : *je* n'entends dans leur voix que leur enrouement, — car chaque coup de vent les enroue !

Ils sont rusés, leurs vertus ont des doigts agiles. Mais il leur manque les poings : leurs doigts ne savent pas se cacher derrière leur poing.

La vertu, c'est pour eux ce qui rend modeste et apprivoisé : c'est ainsi qu'ils ont fait du loup un chien et de l'homme même le meilleur animal domestique de l'homme.

« Nous avons placé notre chaise au *milieu* — c'est ce que me dit leur hilarité — et à la même distance des gladiateurs mourants et des truies joyeuses. »

Mais c'est là — de la *médiocrité* : bien que cela s'appelle modération. —

3.

Je passe au milieu de ce peuple et je laisse tomber maintes paroles : mais ils ne savent ni prendre ni retenir.

Ils s’étonnent que je ne sois pas venu pour blâmer les débauches et les vices ; et, en vérité, je ne suis pas venu non plus pour mettre en garde contre les pickpockets.

Ils s’étonnent que je ne sois pas prêt à déniaiser et à aiguiser leur sagesse : comme s’ils n’avaient pas encore assez de sages subtils dont la voix grince comme un crayon d’ardoise !

Et quand je crie : « Maudissez tous les lâches démons qui sont en vous et qui gémiraient volontiers, qui voudraient croiser les mains et adorer » : alors ils crient : « Zarathoustra est impie. »

Et leurs professeurs de résignation crient plus fort, mais c’est précisément à eux qu’il me plaît de crier à l’oreille : Oui ! *Je suis* Zarathoustra, l’impie !

Ces professeurs de résignation ! Partout où il y a petitesse, maladie et teigne, ils rampent comme des poux ; et mon dégoût seul m’empêche de les écraser.

Eh bien ! voici le sermon que je fais pour *leurs* oreilles : je suis Zarathoustra l’impie qui dit : « Qui est-ce qui est plus impie que moi, pour que je me réjouisse de son enseignement ? »

Je suis Zarathoustra, l’impie : où trouverai-je mes semblables ? Mes semblables sont tous ceux qui se donnent eux-mêmes leur volonté et qui se débarrassent de toute résignation.

Je suis Zarathoustra, l’impie : je fais bouillir dans *ma* marmite tout ce qui est hasard. Et ce n’est que

lorsque le hasard est cuit à point que je lui souhaite la bienvenue pour en faire *ma* nourriture.

Et en vérité, maint hasard s'est approché de moi en maître : mais *ma volonté* lui parle d'une façon plus impérieuse encore, — et aussitôt il se mettait à genoux devant moi en suppliant —

— me suppliant de lui donner asile et accueil cordial, et me parlant d'une manière flatteuse : « Vois donc, Zarathoustra, il n'y a qu'un ami pour venir ainsi chez un ami ! »

Mais pourquoi parler, quand personne n'a *mes* oreilles ! Ainsi je veux crier à tous les vents :

Vous devenez toujours plus petits, petites gens ! vous vous émiettez, vous qui aimez vos aises ! Vous finirez par périr —

— à cause de la multitude de vos petites vertus, de vos petites omissions, à cause de votre continuelle petite résignation.

Vous ménagez trop, vous cédez trop : c'est de cela qu'est fait le sol où vous croissez ! Mais pour qu'un arbre devienne *grand*, il doit pousser ses dures racines autour de durs rochers !

Ce que vous omettez aide à tisser la toile de l'avenir des hommes ; votre néant même est une toile d'araignée et une araignée qui vit du sang de l'avenir.

Et quand vous prenez, c'est comme si vous vouliez, ô petits vertueux ; pourtant, parmi les fripons même, l'*honneur* parle : « Il faut voler seulement là où on ne peut pas piller. »

« Cela se donne » — telle est aussi une doctrine de la résignation. Mais moi je vous dis, à vous qui aimez vos aises : *cela se prend*, et cela prendra de vous toujours davantage !

Hélas, que ne vous défaites-vous de tous ces demi-vouloirs, que ne vous décidez-vous pour la paresse comme pour l'action !

Hélas, que ne comprenez-vous ma parole : « Faites toujours ce que vous voudrez, — mais soyez d'abord de ceux qui *peuvent vouloir* ! »

« Aimez toujours votre prochain comme vous-mêmes, mais soyez d'abord de ceux qui s'*aiment eux-mêmes* —

— qui s'aiment avec le grand amour, avec le grand mépris ! »

Ainsi parle Zarathoustra, l’impie. —

Mais pourquoi parler, quand personne n’a *mes* oreilles ! Il est encore une heure trop tôt pour moi.

Je suis parmi ce peuple mon propre précurseur, mon propre chant du coq dans les rues obscures.

Mais *leur* heure vient ! Et vient aussi la mienne ! D’heure en heure ils deviennent plus petits, plus pauvres, plus stériles, — pauvre herbe ! pauvre terre !

Bientôt ils seront devant moi comme de l’herbe sèche, comme une steppe, et, en vérité, fatigués d’eux-mêmes, — et plutôt que d’eau, altérés de *feu* !

Ô heure bienheureuse de la foudre ! Ô mystère d’avant midi ! — un jour je ferai d’eux des feux courants et des prophètes aux langues de flammes : —

— ils prophétiseront avec des langues de flammes : il vient, il est proche, le *Grand Midi* !

Ainsi parlait Zarathoustra.

SUR LE MONT DES OLIVIERS

L’hiver, hôte malin, est assis dans ma demeure mes mains sont bleues de l’étreinte de son amitié.

Je l’honore, cet hôte malin, mais j’aime à le laisser seul. J’aime à lui échapper ; et si l’on court *bien*, on finit par y parvenir.

Avec les pieds chauds, les pensées chaudes, je cours où le vent se tient coi, — vers le coin ensoleillé de ma montagne des Oliviers.

C’est là que je ris de mon hôte rigoureux, et je lui suis reconnaissant d’attraper chez moi les mouches et de faire beaucoup de petits bruits.

Car il n’aime pas à entendre bourdonner une mouche, ou même deux ; il rend solitaire jusqu’à la rue, en sorte que le clair de lune se met à avoir peur la nuit.

Il est un hôte dur, — mais je l’honore, et je ne prie pas le dieu ventru du feu, comme font les efféminés.

Il vaut encore mieux claquer des dents que d’adorer les idoles ! — telle est ma nature. Et j’en veux surtout à toutes les idoles du feu, qui sont ardentes, bouillonnantes et mornes.

Quand j’aime quelqu’un, je l’aime en hiver mieux qu’en été ; je me moque mieux de mes ennemis, je m’en moque avec le plus de courage, depuis que l’hiver est dans la maison.

Avec courage, en vérité, même quand je me blottis dans mon lit : — car alors mon bonheur enfoui rit et fanfaronne encore, et mon rêve mensonger se met à rire lui aussi.

Pourquoi ramper ? jamais encore, de toute ma vie, je n’ai rampé devant les puissants ; et si j’ai jamais menti, c'était par amour. C’est pourquoi je suis content même dans un lit d’hiver.

Un lit simple me réchauffe mieux qu’un lit luxueux, car je

suis jaloux de ma pauvreté. Et c’est en hiver que ma pauvreté m’est le plus fidèle.

Je commence chaque jour par une méchanceté, je me moque de l’hiver en prenant un bain froid : c’est ce qui fait grogner mon ami sévère.

J’aime aussi à le chatouiller avec un petit cierge : afin qu’il permette enfin au ciel de sortir de l’aube cendrée.

Car c’est surtout le matin que je suis méchant : à la première heure, quand les seaux grincent à la fontaine, et que les chevaux hennissent par les rues grises : —

J’attends alors avec impatience que le ciel s’illumine, le ciel d’hiver à la barbe grise, le vieillard à la tête blanche, —

— le ciel d’hiver, silencieux, qui laisse parfois même le soleil dans le silence.

Est-ce de lui que j’appris les longs silences illuminés ? Ou bien est-ce de moi qu’il les a appris ? Ou bien chacun de nous les a-t-il inventés lui-même ?

Toutes les bonnes choses ont une origine multiple, — toutes les bonnes choses folâtres sautent de plaisir dans l’existence : comment ne feraient-elles cela qu’une seule fois !

Le long silence, lui aussi, est une bonne chose folâtre. Et pareil à un ciel d’hiver, mon visage est limpide et le calme est dans mes yeux : —

— comme le ciel d’hiver je cache mon soleil et mon inflexible volonté de soleil : en vérité j’ai *bien* appris cet art et cette malice d’hiver !

C’était mon art et ma plus chère méchanceté d’avoir appris à mon silence de ne pas se trahir par le silence.

Par le bruit des paroles et des dés je m’amuse à duper les gens solennels qui attendent : je veux que ma volonté et mon but échappent à leur sévère attention.

Afin que personne ne puisse regarder dans l’abîme de mes raisons et de ma dernière volonté, — j’ai inventé le long et clair silence.

J’ai trouvé plus d’un homme malin qui voilait son visage et qui troublait ses profondeurs, afin que personne ne puisse regarder au travers et voir jusqu’au fond.

Mais c’est justement chez lui que venaient les gens rusés et méfiants, amateurs de difficultés : on lui pêchait ses poissons les plus cachés !

Cependant, ceux qui restent clairs, et braves, et transparents — sont ceux que leur silence trahit le moins : ils sont si *profonds* que l’eau la plus claire ne révèle pas ce qu’il y a au fond.

Silencieux ciel d’hiver à la barbe de neige, tête blanche aux yeux clairs au-dessus de moi ! Ô divin symbole de mon âme et de la pétulance de mon âme !

Et ne *faut*-il pas que je me cache, comme quelqu'un qui a avalé de l'or, afin que l'on ne m'ouvre pas l'âme ?

Ne *faut*-il pas que je monte sur des échasses, pour qu’ils ne voient *pas* mes longues jambes, — tous ces tristes envieux autour de moi ?

Toutes ces âmes enfumées, renfermées, usées, moisies, aigries — comment leur envie *saurait*-elle supporter mon bonheur ?

C’est pourquoi je ne leur montre que l’hiver et la glace qui sont sur mes sommets — je ne leur montre *pas* que ma montagne est entourée de toutes les ceintures de soleil !

Ils n’entendent siffler que mes tempêtes hivernales : et ne savent *pas* que je passe aussi sur de chaudes mers, pareil à des vents du sud langoureux, lourds et ardents.

Ils ont pitié de mes accidents et de mes hasards : — mais *mes* paroles disent : « Laissez venir à moi le hasard : il est innocent comme un petit enfant ! »

Comment *sauraient*-ils supporter mon bonheur si je ne mettais autour de mon bonheur des accidents et des misères hivernales, des toques de fourrure et des manteaux de neige ?

— si je n’avais moi-même pitié de leur *apitoiement*, l’apitoiement de ces tristes envieux ?

— si moi-même je ne soupirais et ne grelottais pas devant eux, en me *laissant* envelopper patiemment dans leur pitié ?

Ceci est la sagesse folâtre et la bienveillance de mon âme, qu’elle ne *cache point* son hiver et ses vents glacés ; elle ne cache pas même ses engelures.

Pour l’un la solitude est la fuite du malade, pour l’autre la fuite devant le malade.

Qu’ils m’*entendent* gémir et soupirer à cause de la froidure de l’hiver, tous ces pauvres et louches vauriens autour de moi ! Avec de tels gémissements et de tels soupirs, je fuis leurs chambres chauffées.

Qu’ils me plaignent et me prennent en pitié à cause de mes engelures : « Il finira par *geler* à la glace de sa connaissance ! — c’est ainsi qu’ils gémissent.

Pendant ce temps, les pieds chauds, je cours çà et là, sur ma montagne des Oliviers ; dans le coin ensoleillé de ma montagne des Oliviers, je chante et je me moque de toute compassion. —

Ainsi chantait Zarathoustra.

EN PASSANT

En traversant ainsi sans hâte bien des peuples et mainte ville, Zarathoustra retournait par des détours vers ses montagnes et sa caverne. Et, en passant, il arriva aussi, à l'improviste, à la porte de la *grande Ville* : mais lorsqu'il fut arrivé là, un fou écumant sauta sur lui les bras étendus en lui barrant le passage. C'était le même fou que le peuple appelait « le singe de Zarathoustra » : car il imitait un peu les manières de Zarathoustra et la chute de sa phrase. Il aimait aussi à emprunter au trésor de sa sagesse. Le fou cependant parla ainsi à Zarathoustra :

« Ô Zarathoustra, c'est ici qu'est la grande ville : tu n'as rien à y chercher et tout à y perdre.

Pourquoi voudrais-tu patauger dans cette fange ? Aie donc pitié de tes jambes ! crache plutôt sur la porte de la grande ville et — retourne sur tes pas !

Ici c'est l'enfer pour les pensées solitaires. Ici l'on fait cuire vivantes les grandes pensées et on les réduit en bouillie.

Ici pourrissent tous les grands sentiments : ici on ne laisse cliqueter que les petits sentiments desséchés !

Ne sens-tu pas déjà l'odeur des abattoirs et des gargotes de l'esprit ? Les vapeurs des esprits abattus ne font-elles pas fumer cette ville ?

Ne vois-tu pas les âmes suspendues comme des torchons mous et malpropres ? — et ils se servent de ces torchons pour faire des journaux.

N'entends-tu pas comme ici l'esprit devient jeu de mots ? **[47]** il se fait jeu en de repoussants calembours ! — et de ces rinçures ils font des journaux !

Ils se provoquent et ne savent pas à quoi. Ils s'échauffent et

ne savent pas pourquoi. Ils font tinter leur fer-blanc et sonner leur or.

Ils sont froids et ils cherchent la chaleur dans l'eau-de-vie ; ils sont échauffés et cherchent la fraîcheur chez les esprits frigides ; l'opinion publique leur donne la fièvre et les rend tous ardents.

Tous les désirs et tous les vices ont élu domicile ici ; mais il y a aussi des vertueux, il y a ici beaucoup de vertus habiles et occupées : —

Beaucoup de vertus occupées, avec des doigts pour écrire, des culs-de-plomb et des ronds-de-cuir ornés de petites décorations et pères de filles empaillées et sans derrières.

Il y a ici aussi beaucoup de piété, et beaucoup de courtisanerie dévote et de bassesses devant le Dieu des armées.

Car c'est d'« en haut » que pleuvent les étoiles et les gracieux crachats ; c'est vers en haut que vont les désirs de toutes les poitrines sans étoiles.

La lune a sa cour et la cour a ses satellites[48] : mais le peuple mendiant et toutes les habiles vertus mendiantes élèvent des prières vers tout ce qui vient de la cour.

« Je sers, tu sers, nous servons » — ainsi prient vers le souverain toutes les vertus habiles : afin que l'étoile méritée s'accroche enfin à la poitrine étroite !

Mais la lune tourne autour de tout ce qui est terrestre : c'est ainsi aussi que le souverain tourne autour de ce qu'il y a de plus terrestre : — mais ce qu'il y a de plus terrestre, c'est l'or des épiciers.

Le Dieu des armées n'est pas le Dieu des lingots ; le souverain propose, mais l'épicier — dispose !

Au nom de tout ce que tu as de clair, de fort et de bon en toi, ô Zarathoustra ! crache sur cette ville des épiciers et retourne en arrière !

Ici le sang vicié, mince et mousseux, coule dans les artères : crache sur la grande ville qui est le grand dépotoir où s'accumule toute l'écume !

Crache sur la ville des âmes déprimées et des poitrines

étroites, des yeux envieux et des doigts gluants —

— sur la ville des importuns et des impertinents, des écrivassiers et des braillards, des ambitieux exaspérés : —

— sur la ville où s'assemble tout ce qui est carié, mal famé, lascif, sombre, pourri, ulcéré, conspirateur : — crache sur la grande ville et retourne sur tes pas ! » —

Mais en cet endroit, Zarathoustra interrompit le fou écumant et lui ferma la bouche.

« Te tairas-tu enfin ! s'écria Zarathoustra, il y a longtemps que ta parole et ton allure me dégoûtent !

Pourquoi as-tu vécu si longtemps au bord du marécage, te voilà, toi aussi, devenu grenouille et crapaud !

Ne coule-t-il pas maintenant dans tes propres veines, le sang des marécages, vicié et mousseux, car, toi aussi, tu sais maintenant coasser et blasphémer ?

Pourquoi n'es-tu pas allé dans la forêt ? Pourquoi n'as-tu pas labouré la terre ? La mer n'est-elle pas pleine de vertes îles ?

Je méprise ton mépris ; et si tu m'avertis, — pourquoi ne t'es-tu pas averti toi-même ?

C'est de l'amour seul que doit me venir le vol de mon mépris et de mon oiseau avertisseur : et non du marécage ! —

On t'appelle mon singe, fou écumant : mais je t'appelle mon porc grognant — ton grognement finira par me gâter mon éloge de la folie.

Qu'était-ce donc qui te fit grogner ainsi ? Personne ne te flattait assez : — c'est pourquoi tu t'es assis à côté de ces ordures, afin d'avoir des raisons pour grogner, — —afin d'avoir de nombreuses raisons de *vengeance* ! Car la vengeance, fou vaniteux, c'est toute ton écume, je t'ai bien deviné !

Mais ta parole de fou est nuisible pour *moi*, même lorsque tu as raison ! Et quand même la parole de Zarathoustra aurait mille fois raison : *toi* tu me *ferais* toujours tort avec ma parole ! »

Ainsi parlait Zarathoustra, et, regardant la grande ville, il soupira et se tut longtemps. Enfin il dit ces mots :

Je suis dégoûté de cette grande ville moi aussi ; il n'y a pas que ce fou qui me dégoûte. Tant ici que là il n'y a rien à

améliorer, rien à rendre pire !

Malheur à cette grande ville ! — Je voudrais voir déjà la colonne de feu qui l'incendiera !

Car il faut que de telles colonnes de feu précèdent le grand midi. Mais ceci a son temps et sa propre destinée. —

Je te donne cependant cet enseignement en guise d'adieu, à toi fou : lorsqu'on ne peut plus aimer, il faut — *passer !* —

Ainsi parlait Zarathoustra et il passa devant le fou et devant la grande ville.

DES TRANSFUGES

1.

Hélas ! tout ce qui, naguère, était encore vert et coloré sur cette prairie est déjà fané et gris maintenant ! Et combien j'ai porté de miel d'espérance d'ici à ma ruche !

Tous ces jeunes cœurs sont déjà devenu vieux, — et à peine s'ils sont vieux ! ils sont fatigués seulement, vulgaires et nonchalants : — ils expliquent cela en disant : « Nous sommes redevenus pieux. »

Naguère encore je les vis marcher à la première heure sur des jambes courageuses : mais leurs jambes de la connaissance se sont fatiguées, et maintenant ils calomnient même leur bravoure du matin.

En vérité, plus d'un soulevait jadis sa jambe comme un danseur, le rire lui faisait signe dans ma sagesse. — Puis il se mit à réfléchir. Je viens de le voir courbé — rampant vers la croix.

Ils voltigeaient jadis autour de la lumière et de la liberté, comme font les moucherons et les jeunes poètes. Un peu plus vieux, un peu plus froids : et déjà ils sont assis derrière le poêle, comme des calotins et des cagots.

Ont-ils perdu courage parce que la solitude m'a englouti comme aurait fait une baleine ? Ont-ils *vainement* prêté l'oreille, longtemps et pleins de désir, sans entendre mes trompettes et mes appels de héraut ?

— Hélas ! Ils sont toujours en petit nombre ceux dont le cœur garde longtemps son courage et son impétuosité ; et c'est dans ce petit nombre que l'esprit demeure persévérant. Tout le reste est *lâcheté*.

Tout le reste : c'est toujours le plus grand nombre, ce sont les vulgaires et les superflus, ceux qui sont de trop. — Tous

ceux-là sont des lâches ! —

Celui qui est de mon espèce rencontrera sur son chemin des aventures pareilles aux miennes : en sorte que ses premiers compagnons devront être des cadavres et des acrobates.

Les seconds compagnons cependant, — ceux-là s'appelleront les *croyants* : une vivante multitude, beaucoup d'amour, beaucoup de folie, beaucoup de vénération enfantine.

C'est à ces croyants que celui qui est de mon espèce parmi les hommes ne devra pas attacher son cœur ; c'est à ces printemps et à ces prairies multicolores que celui qui connaît l'espèce humaine, faible et fugitive, ne devra pas croire !

Si ces croyants *pouvaient* autrement, ils *voudraient* aussi autrement. Ce qui n'est qu'à demi entame tout ce qui est entier. Quand des feuilles se fanent, — pourquoi se plaindrait-on !

Laisse-les aller, laisse-les tomber, ô Zarathoustra, et ne te plains pas ! Souffle plutôt parmi eux avec le bruissement du vent, —

— souffle parmi ces feuilles, ô Zarathoustra, que tout ce qui est *fané* tombe et s'en aille de toi plus vite encore ! —

2.

« Nous sommes redevenus pieux » — ainsi confessent les transfuges et beaucoup d'entre eux sont encore trop lâches pour confesser cela.

Je les regarde dans le blanc des yeux, — je le dis en plein visage et dans la rougeur de leur joue : vous êtes de ceux qui *prient* de nouveau !

Cependant c'est une honte de prier ! Non pour tout le monde, mais pour toi et pour moi, et pour tous ceux qui ont leur conscience dans la tête. Pour *toi*, c'est une honte de prier !

Tu le sais bien : le lâche démon en toi qui aime à joindre les mains ou à croiser les bras et qui désire une vie plus facile : — ce lâche démon te dit : « Il *est* un Dieu !'

Mais ainsi tu es de ceux qui fuient la lumière, de ceux que la lumière inquiète sans cesse. Maintenant il te faut quotidiennement plonger ta tête plus profondément dans la nuit et les ténèbres.

Et, en vérité, tu as bien choisi ton heure : car les oiseaux de nuit ont repris leur vol. L'heure des êtres nocturnes est venue, l'heure du chômage où ils ne — « chôment » pas.

Je l'entends et je le sens : l'heure est venue des chasses et des processions, non des chasses sauvages, mais des chasses douces et débiles, reniflant dans les coins, sans faire plus de bruit que le murmure des prières, —

— des chasses aux cagots, pleins d'âme : toutes les souricières des cœurs sont de nouveau braquées ! Et partout où je soulève un rideau, une petite phalène se précipite dehors.

Était-elle blottie là avec une autre petite phalène ? Car partout je sens de petites communautés cachées ; et partout où

il y a des réduits, il y a de nouveaux bigots avec l'odeur des bigots.

Ils se mettent ensemble pendant des soirées entières et ils se disent : « Redevenons comme les petits enfants et invoquons le bon Dieu ! » — Ils ont la bouche et l'estomac gâtés par les pieux confiseurs.

Ou bien, durant de longs soirs, ils regardent les ruses d'une araignée à l'affût, qui prêche la sagesse aux autres araignées, en leur enseignant : « Sous les croix, il fait bon tisser sa toile ! »

Ou bien ils sont assis pendant des journées entières à pêcher à la ligne au bord des marécages, et ils croient que c'est là être *profond ;* mais celui qui pêche où il n'y a pas de poisson, j'estime qu'il n'est même pas superficiel !

Ou bien ils apprennent avec joie et piété à jouer de la harpe chez un chansonnier qui aimerait bien s'insinuer dans le cœur des petites jeunes femmes : — car ce chansonnier est fatigué des vieilles femmes et de leurs louanges.

Ou bien ils apprennent la peur chez un sage à moitié détraqué qui attend, dans des chambres obscures, que les esprits apparaissent — tandis que leur esprit disparaît entièrement !

Ou bien ils écoutent un vieux charlatan, musicien ambulant, à qui la tristesse du vent a enseigné la lamentation des tons ; maintenant il siffle d'après le vent et il prêche la tristesse d'un ton triste.

Et quelques-uns d'entre eux se sont même faits veilleurs de nuit : ils savent maintenant souffler dans la corne, circuler la nuit et réveiller de vieilles choses endormies depuis longtemps.

J'ai entendu hier dans la nuit, le long des vieux murs du jardin, cinq paroles à propos de ces vieilles choses : elles venaient de ces vieux veilleurs de nuit tristes et grêles.

« Pour un père, il ne veille pas assez sur ses enfants : des pères humains font cela mieux que lui ! »

« Il est trop vieux. Il ne s'occupe plus du tout de ses enfants », — ainsi répondit l'autre veilleur de nuit.

« *A-t-il* donc des enfants ? Personne ne peut le démontrer s'il

ne le démontre lui-même ! Il y a longtemps que je voudrais une fois le lui voir démontrer sérieusement. »

« Démontrer ? A-t-il jamais démontré quelque chose, *celui-là* ? Les preuves lui sont difficiles ; il tient beaucoup à ce que l'on *croie* en lui. »

« Oui, oui ! La foi le sauve, la foi en lui-même. C'est l'habitude des vieilles gens ! Nous sommes faits de même ! » —

— Ainsi parlèrent l'un à l'autre les deux veilleurs de nuit, ennemis de la lumière, puis ils soufflèrent tristement dans leurs cornes. Voilà ce qui se passa hier dans la nuit, le long des vieux murs du jardin.

Quant à moi, mon cœur se tordait de rire ; il voulait se briser, mais ne savait comment ; et cet accès d'hilarité me secouait le diaphragme.

En vérité, ce sera ma mort, d'étouffer de rire, en voyant des ânes ivres et en entendant ainsi des veilleurs de nuit douter de Dieu.

Le temps n'est-il pas depuis *longtemps* passé, même pour de pareils doutes ? Qui aurait le droit de réveiller dans leur sommeil d'aussi vieilles choses ennemies de la lumière ?

Il y a longtemps que c'en est fini des dieux anciens : — et, en vérité, ils ont eu une bonne et joyeuse fin divine !

Ils ne passèrent pas par le « crépuscule » pour aller vers la mort, — c'est un mensonge de le dire ! Au contraire : ils se sont tués eux-mêmes à force de — *rire* !

C'est ce qui arriva lorsqu'un dieu prononça lui-même la parole la plus impie, — la parole : « Il n'y a qu'un Dieu ! Tu n'auras point d'autres dieux devant ma face ! »

— une vieille barbe de dieu, un dieu coléreux et jaloux s'est oublié ainsi : —

C'est alors que tous les dieux se mirent à rire et à s'écrier en branlant sur leurs sièges : « N'est-ce pas là précisément la divinité, qu'il y ait des dieux — qu'il n'y ait pas un Dieu ? »

Que celui qui a des oreilles pour entendre entende. —

Ainsi parlait Zarathoustra dans la ville qu'il aimait et qui est appelée la « Vache multicolore ». Car de cet endroit il n'avait plus que deux jours de marche pour retourner à sa caverne,

auprès de ses animaux ; mais il avait l’âme sans cesse pleine d’allégresse de se savoir si près de son retour. —

LE RETOUR

Ô solitude ! Toi ma *patrie*, solitude ! Trop longtemps j'ai vécu sauvage en de sauvages pays étrangers, pour ne pas retourner à toi avec des larmes !

Maintenant menace-moi du doigt, ainsi qu'une mère menace, et souris-moi comme sourit une mère, dis-moi seulement : « Qui était-il celui qui jadis s'est échappé loin de moi comme un tourbillon ? —

« — celui qui, en s'en allant, s'est écrié : trop longtemps j'ai tenu compagnie à la solitude, alors j'ai désappris le silence ! C'est *cela* — que tu as sans doute appris maintenant ?

« Ô Zarathoustra, je sais tout : et que tu te sentais plus *abandonné* dans la multitude, toi l'unique, que jamais tu ne l'as été avec moi !

« Autre chose est l'abandon, autre chose la solitude : C'est *cela* — que tu as appris maintenant ! Et que parmi les hommes tu seras toujours sauvage et étranger :

« — sauvage et étranger, même quand ils t'aiment, car avant tout ils veulent être *ménagés* !

« Mais ici tu es chez toi et dans ta demeure ; ici tu peux tout dire et t'épancher tout entier, ici nul n'a honte des sentiments cachés et tenaces.

« Ici toutes choses s'approchent à ta parole, elles te cajolent et te prodiguent leurs caresses : car elles veulent monter sur ton dos. Monté sur tous les symboles tu chevauches ici vers toutes les vérités.

« Avec droiture et franchise, tu peux parler ici à toutes choses : et, en vérité, elles croient recevoir des louanges, lorsqu'on parle à toutes choses — avec droiture.

« Autre chose, cependant, est l'abandon. Car te souviens-tu,

ô Zarathoustra ? Lorsque ton oiseau se mit à crier au-dessus de toi, lorsque tu étais dans la forêt, sans savoir où aller, incertain, tout près d'un cadavre : —

« — lorsque tu disais : que mes animaux me conduisent ! J'ai trouvé plus de danger parmi les hommes que parmi les animaux : — c'était *là* de l'abandon !

« Et te souviens-tu, ô Zarathoustra ? Lorsque tu étais assis sur ton île, fontaine de vin parmi les seaux vides, donnant à ceux qui ont soif et le répandant sans compter :

« — jusqu'à ce que tu fus enfin seul altéré parmi les hommes ivres et que tu te plaignis nuitamment : « N'y a-t-il pas plus de bonheur à prendre qu'à donner ? Et n'y a-t-il pas plus de bonheur encore à voler qu'à prendre ? » — C'était *là* de l'abandon !

« Et te souviens-tu, ô Zarathoustra ? Lorsque vint ton heure la plus silencieuse qui te chassa de toi-même, lorsqu'elle te dit avec de méchants chuchotements : « Parle et détruis ! » —

« — lorsqu'elle te dégoûta de ton attente et de ton silence et qu'elle découragea ton humble courage : c'était *là* de l'abandon ! » —

Ô solitude ! Toi ma patrie, solitude ! Comme ta voix me parle, bienheureuse et tendre !

Nous ne nous questionnons point, nous ne nous plaignons point l'un à l'autre, ouvertement nous passons ensemble les portes ouvertes.

Car tout est ouvert chez toi et il fait clair ; et les heures, elles aussi, s'écoulent ici plus légères. Car dans l'obscurité, le temps vous paraît plus lourd à porter qu'à la lumière.

Ici se révèle à moi l'essence et l'expression de tout ce qui est : tout ce qui est veut s'exprimer ici, et tout ce qui devient veut apprendre de moi à parler.

Là-bas cependant — tout discours est vain ! La meilleure sagesse c'est d'oublier et de passer : — c'est *là* ce que j'ai appris !

Celui qui voudrait tout comprendre chez les hommes devrait tout prendre. Mais pour cela j'ai les mains trop propres.

Je suis dégoûté rien qu'à respirer leur haleine ; hélas !

pourquoi ai-je vécu si longtemps parmi leur bruit et leur mauvaise haleine !

Ô bienheureuse solitude qui m'enveloppe ! Ô pures odeurs autour de moi ! Ô comme ce silence fait aspirer l'air pur à pleins poumons ! Ô comme il écoute, ce silence bienheureux !

Là-bas cependant — tout parle et rien n'est entendu. Si l'on annonce sa sagesse à sons de cloches : les épiciers sur la place publique en couvriront le son par le bruit des gros sous !

Chez eux tout parle, personne ne sait plus comprendre. Tout tombe à l'eau, rien ne tombe plus dans de profondes fontaines.

Chez eux tout parle, rien ne réussit et ne s'achève plus. Tout caquette, mais qui veut encore rester au nid à couver ses œufs ?

Chez eux tout parle, tout est dilué. Et ce qui hier était encore trop dur, pour le temps lui-même et pour les dents du temps, pend aujourd'hui, déchiqueté et rongé, à la bouche des hommes d'aujourd'hui.

Chez eux tout parle, tout est divulgué. Et ce qui jadis était appelé mystère et secret des âmes profondes appartient aujourd'hui aux trompettes des rues et à d'autres tapageurs.

Ô nature humaine ! chose singulière ! bruit dans les rues obscures ! Te voilà derrière moi : — mon plus grand danger est resté derrière moi !

Les ménagements et la pitié furent toujours mon plus grand danger, et tous les êtres humains veulent être ménagés et pris en pitié.

Gardant mes vérités au fond du cœur, les mains agitées comme celles d'un fou et le cœur affolé, en petits mensonges de la pitié : — ainsi j'ai toujours vécu parmi les hommes.

J'étais assis parmi eux, déguisé, prêt à *me* méconnaître pour *les* supporter, aimant à me dire pour me persuader : « Fou que tu es, tu ne connais pas les hommes ! »

On désapprend ce que l'on sait des hommes quand on vit parmi les hommes. Il y a trop de premiers plans chez les hommes, — que peuvent faire *là* les vues lointaines et perçantes !

Et s'ils me méconnaissaient : dans ma folie, je les ménageais

plus que moi-même à cause de cela : habitué que j'étais à la dureté envers moi-même, et me vengeant souvent sur moi-même de ce ménagement.

Piqué de mouches venimeuses, et rongé comme la pierre, par les nombreuses gouttes de la méchanceté, ainsi j'étais parmi eux et je me disais encore : « Tout ce qui est petit est innocent de sa petitesse ! »

C'est surtout ceux qui s'appelaient « les bons » que j'ai trouvés être les mouches les plus venimeuses : ils piquent en toute innocence ; ils mentent en toute innocence ; comment *sauraient*-ils être — justes envers moi !

La pitié enseigne à mentir à ceux qui vivent parmi les bons. La pitié rend l'air lourd à toutes les âmes libres. Car la bêtise des bons est insondable.

Me cacher moi-même et ma richesse — *voilà* ce que j'ai appris à faire là-bas : car j'ai trouvé chacun riche pauvre d'esprit. Ce fut là le mensonge de ma pitié de savoir chez chacun,

— de voir et de sentir chez chacun ce qui était pour lui *assez* d'esprit, ce qui était *trop* d'esprit pour lui !

Leurs sages rigides, je les ai appelés sages, non rigides, — c'est ainsi que j'ai appris à avaler les mots. Leurs fossoyeurs : je les ai appelés chercheurs et savants, — c'est ainsi que j'ai appris à changer les mots.

Les fossoyeurs prennent les maladies à force de creuser des fosses. Sous de vieux décombres dorment des exhalaisons malsaines. Il ne faut pas remuer le marais. Il faut vivre sur les montagnes.

C'est avec des narines heureuses que je respire de nouveau la liberté des montagnes ! mon nez est enfin délivré de l'odeur de tous les êtres humains !

Chatouillée par l'air vif, comme par des vins mousseux, mon âme *éternue*, — et s'acclame en criant : « À ta santé ! »

Ainsi parlait Zarathoustra.

DES TROIS MAUX

1.

En rêve, dans mon dernier rêve du matin, je me trouvais aujourd'hui sur un promontoire, — au-delà du monde, je tenais une balance dans la main et je *pesais* le monde.

Ô pourquoi l'aurore est-elle venue trop tôt pour moi ? son ardeur m'a réveillé, la jalousie ! Elle est toujours jalouse de l'ardeur de mes rêves du matin.

Mesurable pour celui qui a le temps, pesable pour un bon peseur, attingible pour les ailes vigoureuses, devinable pour de divins amateurs de problèmes : ainsi mon rêve a trouvé le monde : —

Mon rêve, un hardi navigateur, mi-vaisseau, mi-rafale, silencieux comme le papillon, impatient comme le faucon : quelle patience et quel loisir il a eu aujourd'hui pour pouvoir peser le monde !

Ma sagesse lui aurait-elle parlé en secret, ma sagesse du jour, riante et éveillée, qui se moque de tous les « mondes infinis » ? Car elle dit : « Où il y a de la force, le *nombre* finit par devenir maître, car c'est lui qui a le plus de force. »

Avec quelle certitude mon rêve a regardé ce monde fini ! Ce n'était de sa part ni curiosité, ni indiscrétion, ni crainte, ni prière : —

— comme si une grosse pomme s'offrait à ma main, une pomme d'or, mûre, à pelure fraîche et veloutée — ainsi s'offrit à moi le monde : —

— comme si un arbre me faisait signe, un arbre à larges branches, ferme dans sa volonté, courbé et tordu en appui et en reposoir pour le voyageur fatigué : ainsi le monde était placé sur mon promontoire : —

— comme si des mains gracieuses portaient un coffret à ma

rencontre, — un coffret ouvert pour le ravissement des yeux pudiques et vénérateurs : ainsi le monde se porte à ma rencontre : —

— pas assez énigme pour chasser l'amour des hommes, pas assez intelligible pour endormir la sagesse des hommes : — une chose humainement bonne, tel me fut aujourd'hui le monde que l'on calomnie tant !

Combien je suis reconnaissant à mon rêve du matin d'avoir ainsi pesé le monde à la première heure ! Il est venu à moi comme une chose humainement bonne, ce rêve et ce consolateur de cœur !

Et, afin que je fasse comme lui, maintenant que c'est le jour, et pour que ce qu'il y a de meilleur me serve d'exemple : je veux mettre maintenant dans la balance les trois plus grands maux et peser humainement bien. —

Celui qui enseigna à bénir enseigna aussi à maudire : quelles sont les trois choses les plus maudites sur terre ? Ce sont elles que je veux mettre sur la balance.

La volupté, le désir de domination, l'égoïsme : ces trois choses ont été les plus maudites et les plus calomniées jusqu'à présent, — ce sont ces trois choses que je veux peser humainement bien.

Eh bien ! Voici mon promontoire et voilà la mer : *elle* roule vers moi, moutonneuse, caressante, cette vieille et fidèle chienne, ce monstre à cent têtes que j'aime.

Eh bien ! C'est ici que je veux tenir la balance sur la mer houleuse, et je choisis aussi un témoin qui regarde, — c'est toi, arbre solitaire, toi dont la couronne est vaste et le parfum puissant, arbre que j'aime ! —

Sur quel pont le présent va-t-il vers l'avenir ? Quelle est la force qui contraint ce qui est haut à s'abaisser vers ce qui est bas ? Et qu'est-ce qui force la chose la plus haute — à grandir encore davantage ? —

Maintenant la balance se tient immobile et en équilibre : j'y ai jeté trois lourdes questions, l'autre plateau porte trois lourdes réponses.

2.

Volupté — c’est pour tous les pénitents en silice qui méprisent le corps, l’aiguillon et la mortification, c’est le « monde » maudit chez tous les hallucinés de l’arrière-monde **[49]** : car elle nargue et éconduit tous les hérétiques.

Volupté — c’est pour la canaille le feu lent où l’on brûle la canaille ; pour tout le bois vermoulu et les torchons nauséabonds le grand fourneau ardent.

Volupté — c’est pour les cœurs libres quelque chose d’innocent et de libre, le bonheur du jardin de la terre, la débordante reconnaissance de l’avenir pour le présent.

Volupté — ce n’est un poison doucereux que pour les flétris, mais pour ceux qui ont la volonté du lion, c’est le plus grand cordial, le vin des vins, que l’on ménage religieusement.

Volupté — c’est la plus grande félicité symbolique pour le bonheur et l’espoir supérieur. Car il y a bien des choses qui ont droit à l’union et plus qu’à l’union, —

— bien des choses qui se sont plus étrangères à elles-mêmes que ne l’est l’homme à la femme : et qui donc a jamais entièrement compris à quel point l’homme et la femme se sont *étrangers* ?

Volupté — cependant je veux mettre des clôtures autour de mes pensées et aussi autour de mes paroles : pour que les cochons et les exaltées n’envahissent pas mes jardins ! —

Désir de dominer — c’est le fouet cuisant pour les plus durs de tous les cœurs endurcis, l’épouvantable martyre qui réserve même au plus cruel la sombre flamme des bûchers vivants.

Désir de dominer — c’est le frein méchant mis aux peuples les plus vains, c’est lui qui raille toutes les vertus incertaines, à cheval sur toutes les fiertés.

Désir de dominer — c’est le tremblement de terre qui rompt et disjoint tout ce qui est caduc et creux, c’est le briseur irrité de tous les sépulcres blanchis qui gronde et punit, le point d’interrogation jaillissant à côté de réponses prématurées.

Désir de dominer — dont le regard fait ramper et se courber l’homme, qui l’asservit et l’abaisse au-dessous du serpent et du cochon : jusqu’à ce qu’enfin le grand mépris clame en lui.

Désir de dominer — c’est le terrible maître qui enseigne le grand mépris, qui prêche en face des villes et des empires : « Ôte-toi ! » — jusqu’à ce qu’enfin ils s’écrient eux-mêmes : « Que je m’ôte *moi* ! »

Désir de dominer — qui monte aussi vers les purs et les solitaires pour les attirer, qui monte vers les hauteurs de la satisfaction de soi, ardent comme un amour qui trace sur le ciel d’attirantes joies empourprées.

Désir de dominer — mais qui voudrait appeler cela un *désir*, quand c’est vers en bas que la hauteur aspire à la puissance ! En vérité, il n’y a rien de fiévreux et de maladif dans de pareils désirs, dans de pareilles descentes !

Que la hauteur solitaire ne s’esseule pas éternellement et ne se contente pas de soi ; que la montagne descende vers la vallée et les vents des hauteurs vers les terrains bas : —

Ô qui donc trouverait le vrai nom pour baptiser et honorer un pareil désir ! « Vertu qui donne » — c’est ainsi que Zarathoustra appela jadis cette chose inexprimable.

Et c’est alors qu’il arriva aussi — et, en vérité, ce fut pour la première fois ! — que sa parole fit la louange de *l’égoïsme*, le bon et sain égoïsme qui jaillit de l’âme puissante : —

— de l’âme puissante, unie au corps élevé, au corps beau, victorieux et réconfortant, autour de qui toute chose devient miroir : — le corps souple qui persuade, le danseur dont le symbole et l’expression est l’âme joyeuse d’elle-même. La joie égoïste de tels corps, de telles âmes s’appelle elle-même : « vertu ».

Avec ce qu’elle dit du bon et du mauvais, cette joie égoïste se protège elle-même, comme si elle s’entourait d’un bois sacré ; avec les noms de son bonheur, elle bannit loin d’elle

tout ce qui est méprisable.

Elle bannit loin d'elle tout ce qui est lâche ; elle dit : Mauvais — *c'est ce qui est* lâche ! Méprisable lui semble celui qui peine, soupire et se plaint toujours et qui ramasse même les plus petits avantages.

Elle méprise aussi toute sagesse lamentable : car, en vérité, il y a aussi la sagesse qui fleurit dans l'obscurité ; une sagesse d'ombre nocturne qui soupire toujours : « Tout est vain ! »

Elle ne tient pas en estime la craintive méfiance et ceux qui veulent des serments au lieu de regards et de mains tendues : et non plus la sagesse trop méfiante, — car c'est ainsi que font les âmes lâches.

L'obséquieux lui paraît plus bas encore, le chien qui se met tout de suite sur le dos, l'humble ; et il y a aussi de la sagesse qui est humble, rampante, pieuse et obséquieuse.

Mais elle hait jusqu'au dégoût celui qui ne veut jamais se défendre, qui avale les crachats venimeux et les mauvais regards, le patient trop patient qui supporte tout et se contente de tout ; car ce sont là coutumes de valets.

Que quelqu'un soit servile devant les dieux et les coups de pieds divins ou devant des hommes et de stupides opinions d'hommes : à *toute* servilité il crache au visage, ce bienheureux égoïsme !

Mauvais : — c'est ainsi qu'elle appelle tout ce qui est abaissé, cassé, chiche et servile, les yeux clignotants et soumis, les cœurs contrits, et ces créatures fausses et fléchissantes qui embrassent avec de larges lèvres peureuses.

Et sagesse fausse : — c'est ainsi qu'elle appelle tous les bons mots des valets, des vieillards et des épuisés ; et surtout l'absurde folie pédante des prêtres !

Les faux sages, cependant, tous les prêtres, ceux qui sont fatigués du monde et ceux dont l'âme est pareille à celle des femmes et des valets, — ô comme leurs intrigues se sont toujours élevées contre l'égoïsme !

Et ceci précisément devait être la vertu et s'appeler vertu, qu'on s'élève contre l'égoïsme ! Et « désintéressés » — c'est ainsi que souhaitaient d'être, avec de bonnes raisons, tous ces

poltrons et toutes ces araignées fatiguées de vivre !

Mais c’est pour eux tous que vient maintenant le jour, le changement, l’épée du jugement, *le grand midi* : c’est là que bien des choses seront manifestes !

Et celui qui glorifie le Moi et qui sanctifie l’égoïsme, celui-là en vérité dit ce qu’il sait, le devin « *Voici, il vient, il s’approche, le grand midi !*

Ainsi parlait Zarathoustra.

DE L’ESPRIT DE LOURDEUR

1.

Ma bouche — est la bouche du peuple : je parle trop grossièrement et trop cordialement pour les élégants. Mais ma parole semble plus étrange encore aux écrivassiers et aux plumitifs.

Ma main — est une main de fou : malheur à toutes les tables et à toutes les murailles, et à tout ce qui peut donner place à des ornements et à des gribouillages de fou !

Mon pied — est un sabot de cheval ; avec lui je trotte et je galope par monts et par vaux, de ci, de là, et le plaisir me met le diable au corps pendant ma course rapide.

Mon estomac — est peut-être l’estomac d’un aigle. Car il préfère à toute autre la chair de l’agneau. Mais certainement, c’est un estomac d’oiseau.

Nourri de choses innocentes et frugales, prêt à voler et impatient de m’envoler — c’est ainsi que je me plais à être ; comment ne serais-je pas un peu comme un oiseau !

Et c’est surtout parce que je suis l’ennemi de l’esprit de lourdeur, que je suis comme un oiseau : ennemi à mort en vérité, ennemi juré, ennemi né ! Où donc mon inimitié ne s’est-elle pas déjà envolée et égarée ?

C’est là-dessus que je pourrais entonner un chant — — et je *veux* l’entonner : quoique je sois seul dans une maison vide et qu’il faille que je chante à mes propres oreilles.

Il y a bien aussi d’autres chanteurs qui n’ont le gosier souple, la main éloquente, l’œil expressif et le cœur éveillé que quand la maison est pleine : — je ne ressemble pas à ceux-là. —

2.

Celui qui apprendra à voler aux hommes de l’avenir aura déplacé toutes les bornes ; pour lui les bornes mêmes s’envoleront dans l’air, il baptisera de nouveau la terre — il l’appellera « la légère ».

L’autruche court plus vite que le coursier le plus rapide, mais elle aussi fourre encore lourdement sa tête dans la lourde terre : ainsi l’homme qui ne sait pas encore voler.

La terre et la vie lui semblent lourdes, et c’est ce que *veut* l’esprit de lourdeur ! Celui cependant qui veut devenir léger comme un oiseau doit s’aimer soi-même : — c’est ainsi que j’enseigne, *moi*.

Non pas s’aimer de l’amour des malades et des fiévreux : car chez ceux-là l’amour-propre sent même mauvais.

Il faut apprendre à s’aimer soi-même, d’un amour sain et bien portant : afin d’apprendre à se supporter soi-même et de ne point vagabonder — c’est ainsi que j’enseigne.

Un tel vagabondage s’est donné le nom « d’amour du prochain » : c’est par ce mot d’amour qu’on a le mieux menti et dissimulé, et ceux qui étaient à charge plus que tous les autres.

Et, en vérité, *apprendre* à s’aimer, ce n’est point là un commandement pour aujourd’hui et pour demain. C’est au contraire de tous les arts le plus subtil, le plus rusé, le dernier et le plus patient.

Car, pour son possesseur, toute possession est bien cachée ; et de tous les trésors celui qui vous est propre est découvert le plus tard, — voilà l’ouvrage de l’esprit de lourdeur.

À peine sommes-nous au berceau, qu’on nous dote déjà de lourdes paroles et de lourdes valeurs : « bien » et « mal » — c’est ainsi que s’appelle ce patrimoine. C’est à cause de ces

valeurs qu’on nous pardonne de vivre.

Et c’est pour leur défendre à temps de s’aimer eux-mêmes, qu’on laisse venir à soi les petits enfants : voilà l’ouvrage de l’esprit de lourdeur.

Et nous — nous traînons fidèlement ce dont on nous charge, sur de fortes épaules et par-dessus d’arides montagnes ! Et si nous nous plaignons de la chaleur on nous dit : « Oui, la vie est lourde à porter ! »

Mais ce n’est que l’homme lui-même qui est lourd à porter ! Car il traîne avec lui, sur ses épaules, trop de choses étrangères. Pareil au chameau, il s’agenouille et se laisse bien charger.

Surtout l’homme vigoureux et patient, plein de vénération : il charge sur ses épaules trop de paroles et de valeurs *étrangères* et lourdes, — alors la vie lui semble un désert !

Et, en vérité ! bien des choses qui vous sont *propres* sont aussi lourdes à porter ! Et l’intérieur de l’homme ressemble beaucoup à l’huître, il est rebutant, flasque et difficile à saisir, —

— en sorte qu’une noble écorce avec de nobles ornements se voit obligée d’intercéder pour le reste. Mais cet art aussi doit être appris : *posséder* de l’écorce, une belle apparence et un sage aveuglement !

Chez l’homme on est encore trompé sur plusieurs autres choses, puisqu’il y a bien des écorces qui sont pauvres et tristes, et qui sont trop de l’écorce. Il y a beaucoup de force et de bontés cachées qui ne sont jamais devinées ; les mets les plus délicats ne trouvent pas d’amateurs.

Les femmes savent cela, les plus délicates : un peu plus grasses, un peu plus maigres — ah ! comme il y a beaucoup de destinée dans si peu de chose !

L’homme est difficile à découvrir, et le plus difficile encore pour lui-même ; souvent l’esprit ment au sujet de l’âme. Voilà l’ouvrage de l’esprit de lourdeur.

Mais celui-là s’est découvert lui-même qui dit : ceci est *mon* bien et *mon* mal. Par ces paroles il a fait taire la taupe

et le nain qui disent : « Bien pour tous, mal pour tous. »

En vérité, je n’aime pas non plus ceux pour qui toutes choses sont bonnes et qui appellent ce monde le meilleur des mondes. Je les appelle des satisfaits.

Le contentement qui goûte de tout : ce n’est pas là le meilleur goût ! J’honore la langue du gourmet, le palais délicat et difficile qui a appris à dire : « Moi » et « Oui » et « Non ».

Mais tout mâcher et tout digérer — c’est faire comme les cochons ! Dire toujours *I-A,* c’est ce qu’apprennent seuls l’âne et ceux qui sont de son espèce ! —

C’est le jaune profond et le rouge intense que *mon* goût désire, — il mêle du sang à toutes les couleurs. Mais celui qui crépit sa maison de blanc révèle par là qu’il a une âme crépie de blanc.

Les uns amoureux des momies, les autres des fantômes ; et nous également ennemis de la chair et du sang — comme ils sont tous en contradiction avec mon goût ! Car j’aime le sang.

Et je ne veux pas demeurer où chacun crache : ceci est maintenant *mon* goût, — je préférerais de beaucoup vivre parmi les voleurs et les parjures. Personne n’a d’or dans la bouche.

Mais les lécheurs de crachats me répugnent plus encore ; et la bête la plus répugnante que j’aie trouvée parmi les hommes, je l’ai appelée parasite : elle ne voulait pas aimer et elle voulait vivre de l’amour.

J’appelle malheureux tous ceux qui n’ont à choisir qu’entre deux choses : devenir des bêtes féroces ou de féroces dompteurs de bêtes ; auprès d’eux je ne voudrais pas dresser ma tente.

J’appelle encore malheureux ceux qui sont obligés *d’attendre* toujours, — ils ne sont pas à mon goût, tous ces péagers et ces épiciers, ces rois et tous ces autres gardeurs de pays et de boutiques.

En vérité, moi aussi, j’ai appris à attendre, à attendre longtemps, mais à m’attendre, *moi*. Et j’ai surtout appris à me tenir debout, à marcher, à courir, à sauter, à grimper et à danser.

Car ceci est ma doctrine : qui veut apprendre à voler un jour doit d’abord apprendre à se tenir debout, à marcher, à courir, à sauter, à grimper et à danser : on n’apprend pas à voler du premier coup !

Avec des échelles de corde j’ai appris à escalader plus d’une fenêtre, avec des jambes agiles j’ai grimpé sur de hauts mâts : être assis sur de hauts mâts de la connaissance, quelle félicité ! —

— flamber sur de hauts mâts comme de petites flammes : une petite lumière seulement, mais pourtant une grande consolation pour les vaisseaux échoués et les naufragés ! —

Je suis arrivé à ma vérité par bien des chemins et de bien des manières : je ne suis pas monté par une seule échelle à la hauteur d’où mon œil regarde dans le lointain.

Et c’est toujours à contrecœur que j’ai demandé mon chemin, — cela me fut toujours contraire ! J’ai toujours préféré interroger et essayer les chemins eux-mêmes.

Essayer et interroger, ce fut là toute ma façon de marcher : — et, en vérité, il faut aussi *apprendre* à répondre à de pareilles questions ! Car ceci est — de mon goût :

— ce n’est ni un bon, ni un mauvais goût, mais c’est *mon* goût, dont je n’ai ni à être honteux ni à me cacher.

« Cela — est maintenant *mon* chemin, — *où* est le vôtre ? » Voilà ce que je répondais à ceux qui me demandaient « le chemin ». Car *le* chemin — le chemin n’existe pas.

Ainsi parlait Zarathoustra.

DES VIEILLES ET DES NOUVELLES TABLES

1.

Je suis assis là et j’attends, entouré de vieilles tables brisées et aussi de nouvelles tables à demi écrites. Quand viendra mon heure ?

— l’heure de ma descente, de mon déclin : car je veux retourner encore une fois auprès des hommes.

C’est ce que j’attends maintenant : car il faut d’abord que me viennent les signes annonçant que *mon* heure est venue, — le lion rieur avec l’essaim de colombes.

En attendant je parle comme quelqu’un qui a le temps, je me parle à moi-même. Personne ne me raconte de choses nouvelles : je me raconte donc à moi-même. —

2.

Lorsque je suis venu auprès des hommes, je les ai trouvés assis sur une vieille présomption. Ils croyaient tous savoir, depuis longtemps, ce qui est bien et mal pour l'homme.

Toute discussion sur la vertu leur semblait une chose vieille et fatiguée, et celui qui voulait bien dormir parlait encore du « bien » et du « mal » avant d'aller se coucher.

J'ai secoué la torpeur de ce sommeil lorsque j'ai enseigné : *Personne ne sait encore* ce qui est bien et mal : — si ce n'est le créateur !

Mais c'est le créateur qui crée le but des hommes et qui donne sons sens et son avenir à la terre : c'est lui seulement qui *crée* le bien et le mal de toutes choses.

Et je leur ai ordonné de renverser leurs vieilles chaires, et, partout où se trouvait cette vieille présomption, je leur ai ordonné de rire de leurs grands maîtres de la vertu, de leurs saints, de leurs poètes et de leurs sauveurs du monde.

Je leur ai ordonné de rire de leurs sages austères et je les mettais en garde contre les noirs épouvantails plantés sur l'arbre de la vie.

Je me suis assis au bord de leur grande allée de cercueils, avec les charognes et même avec les vautours — et j'ai ri de tout leur passé et de la splendeur effritée de ce passé qui tombe en ruines.

En vérité, pareil aux pénitenciers et aux fous, j'ai anathématisé ce qu'ils ont de grand et de petit, — la petitesse de ce qu'ils ont de meilleur, la petitesse de ce qu'ils ont de pire, voilà ce dont je riais.

Mon sage désir jaillissait de moi avec des cris et des rires ; comme une sagesse sauvage vraiment il est né sur les

montagnes ! — mon grand désir aux ailes bruissantes.

Et souvent il m’a emporté bien loin, au-delà des monts, vers les hauteurs, au milieu du rire : alors il m’arrivait de voler en frémissant comme une flèche, à travers des extases ivres de soleil :

— au-delà, dans les lointains avenirs que nul rêve n’a vus, dans les midis plus chauds que jamais imagier n’en rêva : là-bas où les dieux dansants ont honte de tous les vêtements : —

— afin que je parle en paraboles, que je balbutie et que je boite comme les poètes ; et, en vérité, j’ai honte d’être obligé d’être encore poète ! —

Où tout devenir me semblait danses et malices divines, où le monde déchaîné et effréné se réfugiait vers lui-même : —

— comme une éternelle fuite de soi et une éternelle recherche de soi chez des dieux nombreux, comme une bienheureuse contradiction de soi, une répétition et un retour vers soi-même des dieux nombreux : —

Où tout temps me semblait une bienheureuse moquerie des instants, où la nécessité était la liberté même qui se jouait avec bonheur de l’aiguillon de la liberté : —

Où j’ai retrouvé aussi mon vieux démon et mon ennemi né, l’esprit de lourdeur et tout ce qu’il a créé : la contrainte, la loi, la nécessité, la conséquence, le but, la volonté, le bien et le mal : —

Car ne faut-il pas qu’il y ait des choses *sur* lesquelles on puisse danser et passer ? Ne faut-il pas qu’il y ait — à cause de ceux qui sont légers et les plus légers — des taupes et de *lourds* nains ?

3.

C’est là aussi que j’ai ramassé sur ma route le mot de « Surhumain » et cette doctrine : l’homme est quelque chose qui doit être surmonté,

— l’homme est un pont et non un but : se disant bienheureux de son midi et de son soir, une voie vers de nouvelles aurores :

— la parole de Zarathoustra sur le grand Midi et tout ce que j’ai suspendu au-dessus des hommes, semblable à un second couchant de pourpre.

En vérité, je leur fis voir aussi de nouvelles étoiles et de nouvelles nuits ; et sur les nuages, le jour et la nuit, j’ai étendu le rire, comme une tente multicolore.

Je leur ai enseigné toutes *mes* pensées et toutes *mes* aspirations : à réunir et à joindre tout ce qui chez l’homme n’est que fragment et énigme et lugubre hasard, —

— en poète, en devineur d’énigmes, en rédempteur du hasard, je leur ai appris à être créateurs de l’avenir et à sauver, en créant, tout ce qui *fut*.

Sauver le passé dans l’homme et transformer tout « ce qui était » jusqu’à ce que la volonté dise : « Mais c’est ainsi que je voulais que ce fût ! C’est ainsi que je le voudrai — »

— C’est ceci que j’ai appelé salut pour eux, c’est ceci seul que je leur ai enseigné à appeler salut. —

Maintenant j’attends *mon* salut, — afin de retourner une dernière fois auprès d’eux.

Car encore *une* fois je veux retourner auprès des hommes : c’est *parmi eux* que je veux disparaître et, en mourant, je veux leur offrir le plus riche de mes dons !

C’est du soleil que j’ai appris cela, quand il se couche, du soleil trop riche : il répand alors dans la mer l’or de sa richesse

inépuisable, —

— en sorte que même les plus pauvres pêcheurs rament alors avec des rames *dorées* ! Car c’est cela que j’ai vu jadis et, tandis que je regardais, mes larmes coulaient sans cesse. —

Pareil au soleil, Zarathoustra, lui aussi, veut disparaître : maintenant il est assis là à attendre, entouré de vieilles tables brisées et de nouvelles tables, — à demi-écrites.

4.

Regardez, voici une nouvelle table : mais où sont mes frères qui la porteront avec moi dans la vallée et dans les cœurs de chair ? —

Ainsi l'exige mon grand amour pour les plus éloignés : *ne ménage point ton prochain* ! L'homme est quelque chose qui doit être surmonté.

On peut arriver à se surmonter par des chemins et des moyens nombreux : c'est à *toi* à y parvenir ! Mais le bouffon seul pense : « On peut aussi *sauter* par-dessus l'homme. »

Surmonte-toi toi-même, même dans ton prochain : il ne faut pas te laisser donner un droit que tu es capable de conquérir !

Ce que tu fais, personne ne peut te le faire à son tour. Voici, il n'y a pas de récompense.

Celui qui ne peut pas se commander à soi-même doit obéir. Et il y en a qui *savent* se commander, mais il s'en faut encore de beaucoup qu'ils sachent aussi s'obéir !

5.

Telle est la manière des âmes nobles : elles ne veulent rien avoir *pour rien*, et moins que toute autre chose, la vie.

Celui qui fait partie de la populace veut vivre pour rien ; mais nous autres, à qui la vie s’est donnée, — nous réfléchissons toujours à *ce* que nous pourrions donner de mieux *en échange* !

Et en vérité, c’est une noble parole, celle qui dit : « Ce que la vie *nous* a promis *nous* voulons le tenir — à la vie ! »

On ne doit pas vouloir jouir, lorsque l’on ne donne pas à jouir. Et l’on ne doit pas *vouloir* jouir !

Car la jouissance et l’innocence sont les deux choses les plus pudiques : aucune des deux ne veut être cherchée. Il faut les *posséder* — mais il vaut mieux encore *chercher* la faute et la douleur ! —

6.

Ô mes frères, le précurseur est toujours sacrifié. Or nous sommes des précurseurs.

Nous saignons tous au secret autel des sacrifices, nous brûlons et nous rôtissons tous en l'honneur des vieilles idoles.

Ce qu'il y a de mieux en nous est encore jeune : c'est ce qui irrite les vieux gosiers. Notre chair est tendre, notre peau n'est qu'une peau d'agneau : — comment ne tenterions-nous pas de vieux prêtres idolâtres !

Il habite encore *en nous-mêmes*, le vieux prêtre idolâtre qui se prépare à faire un festin de ce qu'il y a de mieux en nous. Hélas ! mes frères, comment des précurseurs ne seraient-ils pas sacrifiés !

Mais ainsi le veut notre qualité ; et j'aime ceux qui ne veulent point se conserver. Ceux qui sombrent, je les aime de tout mon cœur : car ils vont de l'autre côté.

7.

Être véridique : peu de gens le *savent* ! Et celui qui le sait ne veut pas l'être ! Moins que tous les autres, les bons.

Ô ces bons ! — *Les hommes bons ne disent jamais la vérité* ; être bon d'une telle façon est une maladie pour l'esprit.

Ils cèdent, ces bons, ils se rendent, leur cœur répète et leur raison obéit : mais celui qui obéit *ne s'entend pas lui-même* !

Tout ce qui pour les bons est mal doit se réunir pour faire naître *une* vérité : ô mes frères, êtes-vous assez méchants pour *cette* vérité ?

L'audace téméraire, la longue méfiance, le cruel non, le dégoût, l'incision dans la vie, — comme il est rare que tout *cela* soit réuni ! C'est de telles semences cependant que — naît la vérité.

À *côté* de la mauvaise conscience, naquit jusqu'à présent toute science ! Brisez, brisez-moi les vieilles tables, vous qui cherchez la connaissance !

8.

Quand il y a des planches jetées sur l’eau, quand des passerelles et des balustrades passent sur le fleuve : en vérité, alors on n’ajoutera foi à personne lorsqu’il dira que « tout coule ».

Au contraire, les imbéciles eux-mêmes le contredisent. « Comment ! s’écrient-ils, tout coule ? Les planches et les balustrades sont pourtant au-dessus du fleuve ! »

« Au-dessus du fleuve tout est solide, toutes les valeurs des choses, les ponts, les notions, tout ce qui est « bien » et « mal » : tout cela est *solide !* » —

Et quand vient l’hiver, qui est le dompteur des fleuves, les plus malicieux apprennent à se méfier ; et, en vérité, ce ne sont pas seulement les imbéciles qui disent alors : « Tout ne serait-il pas — *immobile ?* »

« Au fond tout est immobile », — c’est là un véritable enseignement d’hiver, une bonne chose pour les temps stériles, une bonne consolation pour le sommeil hivernal et les sédentaires.

« Au fond tout est immobile » — : mais le vent du dégel élève sa protestation *contre* cette parole !

Le vent du dégel, un taureau qui ne laboure point, — un taureau furieux et destructeur qui brise la glace avec des cornes en colère ! La glace cependant — *brise les passerelles !*

Ô mes frères ! *tout* ne *coule*-t-il pas maintenant ? Toutes les balustrades et toutes les passerelles ne sont-elles pas tombées à l’eau ? Qui se *tiendrait* encore au « bien » et au « mal » ?

« Malheur à nous ! gloire à nous ! le vent du dégel souffle ! » — Prêchez ainsi, mes frères, à travers toutes les rues.

9.

Il y a une vieille folie qui s’appelle bien et mal. La roue de cette folie a tourné jusqu’à présent autour des devins et des astrologues.

Jadis on *croyait* aux devins et aux astrologues ; et c’est *pourquoi* l’on croyait que tout était fatalité : « Tu dois, car il le faut ! »

Puis on se méfia de tous les devins et de tous les astrologues et c’est *pourquoi* l’on crut que tout était liberté : « Tu peux, car tu veux ! »

Ô mes frères ! sur les étoiles et sur l’avenir on n’a fait jusqu’à présent que des suppositions sans jamais savoir : et c’est *pourquoi* sur le bien et le mal on n’a fait que des suppositions sans jamais savoir !

10.

« Tu ne déroberas point ! Tu ne tueras point ! » Ces paroles étaient appelées saintes jadis : devant elles on courbait les genoux et l’on baissait la tête, et l’on ôtait ses souliers.

Mais je vous demande : où y eut-il jamais de meilleurs brigands et meilleurs assassins dans le monde, que les brigands et les assassins provoqués par ces saintes paroles ?

N’y a-t-il pas dans la vie elle-même — le vol et l’assassinat ? Et, en sanctifiant ces paroles, n’a-t-on pas assassiné la *vérité* elle-même ?

Ou bien était-ce prêcher la mort que de sanctifier tout ce qui contredisait et déconseillait la vie ? — Ô mes frères, brisez, brisez-moi les vieilles tables.

11.

Ceci est ma pitié à l’égard de tout le passé que je le vois abandonné, — abandonné à la grâce, à l’esprit et à la folie de toutes les générations de l’avenir, qui transformeront tout ce qui fut en un pont pour elles-mêmes !

Un grand despote pourrait venir, un démon malin qui forcerait tout le passé par sa grâce et par sa disgrâce : jusqu’à ce que le passé devienne pour lui un pont, un signal, un héros et un cri de coq.

Mais ceci est l’autre danger et mon autre pitié : — les pensées de celui qui fait partie de la populace ne remontent que jusqu’à son grand-père, — mais avec le grand-père finit le temps.

Ainsi tout le passé est abandonné : car il pourrait arriver un jour que la populace devînt maître et qu’elle noyât dans des eaux basses l’époque tout entière.

C’est pourquoi, mes frères, il faut une nouvelle *noblesse*, adversaire de tout ce qui est populace et despote, une noblesse qui écrirait de nouveau le mot « noble » sur des tables nouvelles.

Car il faut beaucoup de nobles *pour qu’il y ait* de la noblesse *! Ou bien, comme j’ai dit jadis en parabole : « Ceci précisément est de la divinité, qu’il y ait beaucoup de dieux, mais pas de Dieu ! »*

12.

Ô mes frères ! je vous investis d'une nouvelle noblesse que je vous révèle : vous devez être pour moi des créateurs et des éducateurs, — des semeurs de l'avenir, —

— en vérité, non d'une noblesse que vous puissiez acheter comme des épiciers avec de l'or d'épicier : car ce qui a son prix a peu de valeur.

Ce n'est pas votre origine qui sera dorénavant votre honneur, mais c'est votre but qui vous fera honneur ! Votre volonté et votre pas en avant qui veut vous dépasser vous-mêmes, — que ceci soit votre nouvel honneur !

En vérité, votre honneur n'est pas d'avoir servi un prince — qu'importent encore les princes ! — ou bien d'être devenu le rempart de ce qui est, afin que ce qui est soit plus solide !

Non que votre race soit devenue courtisane à la cour et que vous ayez appris à être multicolores comme le flamant, debout pendant de longues heures sur les bords plats de l'étang.

Car *savoir* se tenir debout est un mérite chez les courtisans ; et tous les courtisans croient que la *permission* d'être assis sera une des félicités dont ils jouiront après la mort ! —

Ce n'est pas non plus qu'un esprit qu'ils appellent saint ait conduit vos ancêtres en des terres promises, que *je* ne loue pas ; car dans le pays où a poussé le pire de tous les arbres, la croix, — il n'y a rien à louer !

— Et, en vérité, quel que soit le pays où ce « Saint-Esprit » ait conduit ses chevaliers, le cortège de ses chevaliers était toujours — *précédé* de chèvres, d'oies, de fous et de toqués ! —

Ô mes frères ! ce n'est pas en arrière que votre noblesse doit regarder, mais au *dehors* ! Vous devez être des expulsés de toutes les patries et de tous les pays de vos ancêtres !

Vous devez aimer le pays de vos *enfants* : que cet amour soit votre nouvelle noblesse, — le pays inexploré dans les mers lointaines, c'est lui que j'ordonne à vos voiles de chercher et de chercher encore !

Vous devez *racheter* auprès de vos enfants d'être les enfants de vos pères : c'est *ainsi* que vous délivrerez tout le passé ! Je place au-dessus de vous cette table nouvelle !

13.

« Pourquoi vivre ? tout est vain ! Vivre — c’est battre de la paille ; vivre — c’est se brûler et ne pas arriver à se chauffer. » —

Ces bavardages vieillis passent encore pour de la « sagesse » ; ils sont vieux, ils sentent le renfermé, c’est *pourquoi* on les honore davantage. La pourriture, elle aussi, rend noble. —

Des enfants peuvent ainsi parler : ils *craignent* le feu puisque le feu les a brûlés ! Il y a beaucoup d’enfantillage dans les vieux livres de la sagesse.

Et celui qui bat toujours la paille comment aurait-il le droit de se moquer lorsqu’on bat le blé ? On devrait bâillonner de tels fous !

Ceux-là se mettent à table et n’apportent rien, pas même une bonne faim : — et maintenant ils blasphèment : « Tout est vain ! »

Mais bien manger et bien boire, ô mes frères, cela n’est en vérité pas un art vain ! Brisez, brisez-moi les tables des éternellement mécontents !

14.

« Pour les purs, tout est pur » — ainsi parle le peuple. Mais moi je vous dis : pour les porcs, tout est porc ![50]

C’est pourquoi les exaltés et les humbles, qui inclinent leur cœur, prêchent ainsi : « Le monde lui-même est un monstre fangeux. »

Car tous ceux-là ont l’esprit malpropre ; surtout ceux qui n’ont ni trêve ni repos qu’ils n’aient vu le monde *par derrière*, — ces hallucinés de l’arrière-monde !

C’est à *eux* que je le dis en plein visage, quoique cela choque la bienséance : en ceci le monde ressemble à l’homme, il a un derrière, — *ceci* est vrai !

Il y a dans le monde beaucoup de fange : *ceci* est vrai ! mais ce n’est pas à cause de cela que le monde est un monstre fangeux !

La sagesse veut qu’il y ait dans le monde beaucoup de choses qui sentent mauvais : le dégoût lui-même crée des ailes et des forces qui pressentent des sources !

Les meilleurs ont quelque chose qui dégoûte ; et le meilleur même est quelque chose qui doit être surmonté ! —

Ô mes frères ! il est sage qu’il y ait beaucoup de fange dans le monde ! —

15.

J’ai entendu de pieux hallucinés de l’arrière-monde dire à leur conscience des paroles comme celle-ci et, en vérité, sans malice ni raillerie, — quoiqu’il n’y ait rien de plus faux sur la terre, ni rien de pire.

« Laissez donc le monde être le monde ! Ne remuez même pas le petit doigt contre lui ! »

« Laissez les gens se faire étrangler par ceux qui voudront, laissez-les se faire égorger, frapper, maltraiter et écorcher : ne remuez même pas le petit doigt pour vous y opposer. Cela leur apprendre à renoncer au monde. »

« Et ta propre raison tu devrais la ravaler et l’égorger ; car cette raison est de ce monde ; — ainsi tu apprendrais toi-même à renoncer au monde. » —

Brisez, brisez-moi, ô mes frères, ces vieilles tables des dévots ! Brisez dans vos bouches les paroles des calomniateurs du monde !

16.

« Qui apprend beaucoup, désapprend tous les désirs violents » — c'est ce qu'on se murmure aujourd'hui dans toutes les rues obscures.

« La sagesse fatigue, rien ne vaut la peine ; tu ne dois pas convoiter ! » — j'ai trouvé suspendue cette nouvelle table, même sur les places publiques.

Brisez, ô mes frères, brisez même cette *nouvelle* table ! Les gens fatigués du monde l'ont suspendue, les prêtres de la mort et les estafiers : car voici, c'est aussi un appel à la servilité ! —

Ils ont mal appris et ils n'ont pas appris les meilleures choses, tout trop tôt et tout trop vite : ils ont mal *mangé*, c'est ainsi qu'ils se sont gâté l'estomac, —

— car leur esprit est un estomac gâté : c'est *lui* qui conseille la mort ! Car, en vérité, mes frères, l'esprit *est* un estomac !

La vie est une source de joie : mais pour celui qui laisse parler son estomac gâté, le père de la tristesse, toutes les sources sont empoisonnées.

Connaître : c'est une *joie* pour celui qui a la volonté du lion. Mais celui qui est fatigué est sous l'empire d'une volonté étrangère, toutes les vagues jouent avec lui.

Et c'est ainsi que font tous les hommes faibles : ils se perdent sur leurs chemins. Et leur lassitude finit par demander : « Pourquoi avons-nous jamais suivi ce chemin ? Tout est égal ! »

C'est à *eux* qu'il est agréable d'entendre prêcher : « Rien ne vaut la peine ! Vous ne devez pas vouloir ! » Ceci cependant est un appel à la servilité.

Ô mes frères ! Zarathoustra arrive comme un coup de vent frais pour tous ceux qui sont fatigués de leur chemin ; bien des

nez éternueront à cause de lui !

Mon haleine libre souffle aussi à travers les murs dans les prisons et dans les esprits prisonniers !

La volonté délivre : car la volonté est créatrice ; c’est là ce que j’enseigne. Et ce n’est *que* pour créer qu’il vous faut apprendre !

Et c’est aussi de moi seulement qu’il vous faut *apprendre* à apprendre, à bien apprendre ! — Que celui qui a des oreilles entende.

17.

La barque est prête, — elle vogue vers là-bas, peut-être vers le grand néant. — Mais qui veut s’embarquer vers ce « peut-être » ?

Personne de vous ne veut s’embarquer sur la barque de mort ! Pourquoi voulez-vous alors être *fatigués du monde* !

Fatigués du monde ! Avant d’être ravis à la terre. Je vous ai toujours trouvés désireux de la terre, amoureux de votre propre fatigue de la terre !

Ce n’est pas en vain que vous avez la lèvre pendante : un petit souhait terrestre lui pèse encore ! Et ne flotte-t-il dans votre regard pas un petit nuage de joie terrestre que vous n’avez pas encore oubliée ?

Il y a sur terre beaucoup de bonnes inventions, les unes utiles, les autres agréables : c’est pourquoi il faut aimer la terre.

Et quelques inventions sont si bonnes qu’elles sont comme le sein de la femme, à la fois utiles et agréables.

Mais vous autres qui êtes fatigués du monde et paresseux ! Il faut vous caresser de verges ! à coups de verges il faut vous rendre les jambes alertes.

Car si vous n’êtes pas des malades et des créatures usées, dont la terre est fatiguée, vous êtes de rusés paresseux ou bien des jouisseurs, des chats gourmands et sournois. Et si vous ne voulez pas recommencer à *courir* joyeusement, vous devez — disparaître !

Il ne faut pas vouloir être le médecin des incurables : ainsi enseigne Zarathoustra : disparaissez donc !

Mais il faut plus de *courage* pour faire une fin, qu’un vers nouveau : c’est ce que savent tous les médecins et tous les

poètes. —

—

18.

Ô mes frères, il y a des tables créées par la fatigue et des tables créées par la paresse, la paresse pourrie : quoiqu'elles parlent de la même façon, elles veulent être écoutées de façons différentes. —

Voyez cet homme langoureux ! Il n'est plus éloigné de son but que d'un empan, mais, à cause de sa fatigue, il s'est couché, boudeur, dans le sable : ce brave !

Il bâille de fatigue, fatigué de son chemin, de la terre, de son but et de lui-même : il ne veut pas faire un pas de plus, — ce brave !

Maintenant le soleil darde ses rayons sur lui, et les chiens voudraient lécher sa sueur : mais il est couché là dans son entêtement et préfère se consumer : —

— se consumer à un empan de son but ! En vérité, il faudra vous le tiriez par les cheveux vers son ciel, — ce héros !

En vérité, il vaut mieux que vous le laissiez là où il s'est couché, pour que le sommeil lui vienne, le sommeil consolateur, avec un bruissement de pluie rafraîchissante :

Laissez-le coucher jusqu'à ce qu'il se réveille de lui-même, — jusqu'à ce qu'il réfute de lui-même toute fatigue et tout ce qui en lui enseigne la fatigue !

Mais chassez loin de lui, mes frères, les chiens, les paresseux sournois, et toute cette vermine grouillante : —

— toute la vermine grouillante des gens « cultivés » qui se nourrit de la sueur des héros ! —

19.

Je trace des cercles autour de moi et de saintes frontières ; il y en a toujours moins qui montent avec moi sur des montagnes toujours plus hautes : j'élève une chaîne de montagnes toujours plus saintes. —

Mais où que vous vouliez monter avec moi, mes frères : veillez à ce qu'il n'y ait pas de *parasites* qui montent avec vous !

Un parasite : c'est un ver rampant et insinuant, qui veut s'engraisser de tous vos recoins malades et blessés.

Et *ceci* est son art de deviner où les âmes qui montent sont fatiguées : c'est dans votre affliction et dans votre mécontentement, dans votre fragile pudeur, qu'il construit son nid répugnant.

Là où le fort est faible, là où le noble est trop indulgent, — c'est là qu'il construit son nid répugnant : le parasite habite où le grand a de petits recoins malades.

Quelle est la plus haute espèce chez l'être et quelle est l'espèce la plus basse ? Le parasite est la plus basse espèce, mais celui qui est de la plus haute espèce nourrit le plus de parasites.

Car l'âme qui a la plus longue échelle et qui peut descendre le plus bas : comment ne porterait-elle pas sur elle le plus de parasites ? —

— l'âme la plus vaste qui peut courir, au milieu d'elle-même s'égarer et errer le plus loin, celle qui est la plus nécessaire, qui se précipite par plaisir dans le hasard : —

— l'âme qui est, qui plonge dans le devenir ; l'âme qui possède, qui *veut* entrer dans le vouloir et dans le désir : —

— l'âme qui se fuit elle-même et qui se rejoint elle-même

dans le plus large cercle ; l’âme la plus sage que la folie invite le plus doucement : —

— l’âme qui s’aime le plus elle-même, en qui toutes choses ont leur montée et leur descente, leur flux et leur reflux : — ô comment la plus *haute âme* n’aurait-elle pas les pires parasites ?

20.

Ô mes frères, suis-je donc cruel ? Mais je vous dis : ce qui tombe il faut encore le pousser !

Tout ce qui est d'aujourd'hui — tombe et se décompose ; qui donc voudrait le retenir ? Mais moi — moi je *veux* encore le pousser !

Connaissez-vous la volupté qui précipite les roches dans les profondeurs à pic ! — Ces hommes d'aujourd'hui : regardez donc comme ils roulent dans mes profondeurs !

Je suis un prélude pour de meilleurs joueurs, ô mes frères ! un exemple ! *Faites* selon mon exemple !

Et s'il y a quelqu'un à qui vous n'appreniez pas à voler, apprenez-lui du moins — à *tomber plus vite !* —

21.

J’aime les braves : mais il ne suffit pas d’être bon sabreur, — il faut aussi savoir *qui* l’on frappe !

Et souvent il y a plus de bravoure à s’abstenir et à passer : *afin de* se réserver pour un ennemi plus digne !

Vous ne devez avoir que des ennemis dignes de haine, mais point d’ennemis dignes de mépris : il faut que vous soyez fiers de votre ennemi : c’est ce que j’ai enseigné une fois déjà.

Il faut vous réserver pour un ennemi plus digne, ô mes amis : c’est pourquoi il y en a beaucoup devant lesquels il faut passer, —

— surtout devant la canaille nombreuse qui vous fait du tapage à l’oreille en vous parlant du peuple et des nations.

Gardez vos yeux de leur « pour » et de leur « contre » ! Il y a là beaucoup de justice et d’injustice : celui qui est spectateur se fâche.

Être spectateur et frapper dans la masse — c’est l’œuvre d’un instant : c’est pourquoi allez-vous-en dans les forêts et laissez reposer votre épée !

Suivez *vos* chemins ! Et laissez les peuples et les nations suivre les leurs ! — des chemins obscurs, en vérité, où nul espoir ne scintille plus !

Que l’épicier règne, là où tout ce qui brille — n’est plus qu’or d’épicier ! Ce n’est plus le temps des rois : ce qui aujourd’hui s’appelle peuple ne mérite pas de roi.

Regardez donc comme ces nations imitent maintenant elles-mêmes les épiciers : elles ramassent les plus petits avantages dans toutes les balayures !

Elles s’épient, elles s’imitent, — c’est ce qu’elles appellent « bon voisinage ». Ô bienheureux temps, temps lointain où un

peuple se disait : C’est sur d’autres peuples que je veux être — *maître !* »

Car, ô mes frères, ce qu’il y a de meilleur doit régner, ce qu’il y a de meilleur *veut* aussi régner ! Et où il y a une autre doctrine, ce qu’il a de meilleur — *fait défaut*.

22.

Si *ceux-ci* — avaient le pain gratuit, malheur à eux ! Après quoi crieraient-*ils* ? De quoi s’entretiendraient-ils si ce n’était de leur entretien ? et il faut qu’ils aient la vie dure !

Ce sont des bêtes de proie : dans leur « travail » — il y a aussi du rapt ; dans leur gain — il y a aussi de la ruse ! C’est pourquoi il faut qu’ils aient la vie dure !

Il faut donc qu’ils deviennent de meilleures bêtes de proie, plus fines et plus rusées, des bêtes plus *semblables à l’homme :* car l’homme est la meilleure bête de proie.

L’homme a déjà pris leurs vertus à toutes les bêtes, c’est pourquoi, de tous les animaux, l’homme a eu la vie la plus dure.

Seuls les oiseaux sont encore au-dessus de lui. Et si l’homme apprenait aussi à voler, malheur à lui ! *à quelle hauteur* — sa rapacité volerait-elle !

23.

C’est ainsi que je veux l’homme et la femme : l’un apte à la guerre, l’autre apte à engendrer, mais tous deux aptes à danser avec la tête et les jambes.

Et que chaque jour où l’on n’a pas dansé une fois au moins soit perdu pour nous ! Et que toute vérité qui n’amène pas au moins une hilarité nous semble fausse !

24.

Veillez à la façon dont vous concluez vos mariages, veillez à ce que ce ne soit pas une mauvaise *conclusion !* Vous avez conclu trop tôt : il s'en *suit* donc — une rupture ![52]

Et il vaut mieux encore rompre le mariage que de se courber et de mentir ! — Voilà ce qu'une femme m'a dit : « Il est vrai que j'ai brisé les liens du mariage[53], mais les liens du mariage m'avaient d'abord brisée — moi ! »

J'ai toujours trouvé que ceux qui étaient mal assortis étaient altérés de la pire vengeance : ils se vengent sur tout le monde de ce qu'ils ne peuvent plus marcher séparément.

C'est pourquoi je veux que ceux qui sont de bonne foi disent : « Nous nous aimons : *veillons* à nous garder en affection ! Ou bien notre promesse serait-elle une méprise ! »

— « Donnez-nous un délai, une petite union pour que nous voyions si nous sommes capables d'une longue union ! C'est une grande chose que d'être toujours à deux ! »

C'est ainsi que je conseille à tous ceux qui sont de bonne foi ; et que serait donc mon amour du Surhumain et de tout ce qui doit venir si je conseillais et si je parlais autrement !

Il ne faut pas seulement vous multiplier, mais vous *élever* — ô mes frères, que vous soyez aidés en cela par le jardin du mariage.

25.

Celui qui a acquis l’expérience des anciennes origines finira par chercher les sources de l’avenir et des origines nouvelles. —

Ô mes frères, il ne se passera plus beaucoup de temps jusqu’à ce que jaillissent de nouveaux peuples, jusqu’à ce que de nouvelles sources mugissent dans leurs profondeurs.

Car le tremblement de terre — c’est lui qui enfouit bien des fontaines et qui crée beaucoup de soif : il élève aussi à la lumière les forces intérieures et les mystères.

Le tremblement de terre révèle des sources nouvelles. Dans le cataclysme de peuples anciens, des sources nouvelles font irruption.

Et celui qui s’écrie : « Regardez donc, voici *une* fontaine pour beaucoup d’altérés, *un* cœur pour beaucoup de langoureux, *une* volonté pour beaucoup d’instruments » : — c’est autour de lui que s’assemble un *peuple*, c’est-à-dire beaucoup d’hommes qui essayent.

Qui sait commander et qui doit obéir — *c’est ce que l’on essaie là*. Hélas ! avec combien de recherches, de divinations, de conseils, d’expériences et de tentatives nouvelles !

La société humaine est une tentative, voilà ce que j’enseigne, — une longue recherche ; mais elle cherche celui qui commande !

— une tentative, ô mes frères ! et *non* un « contrat » ! Brisez, brisez-moi de telles paroles qui sont des paroles de cœurs lâches et des demi-mesures !

26.

Ô mes frères ! où est le plus grand danger de tout avenir humain ? N’est-ce pas chez les bons et les justes ! —

— chez ceux qui parlent et qui sentent dans leur cœur : « Nous savons déjà ce qui est bon et juste, nous le possédons aussi ; malheur à ceux qui veulent encore chercher sur ce domaine ! »

Et quel que soit le mal que puissent faire les méchants : le mal que font les bons est le plus nuisible des maux !

Et quel que soit le mal que puissent faire les calomniateurs du monde ; le mal que font les bons est le plus nuisible des maux !

Ô mes frères, un jour quelqu’un a regardé dans le cœur des bons et des justes et il a dit : « Ce sont les pharisiens. » Mais on ne le comprit point.

Les bons et les justes eux-mêmes ne devaient pas le comprendre : leur esprit est prisonnier de leur bonne conscience. La bêtise des bons est une sagesse insondable.

Mais ceci est la vérité : il *faut* que les bons soient des pharisiens, — ils n’ont pas de choix !

Il faut que les bons crucifient celui qui s’invente sa propre vertu ! Ceci *est* la vérité !

Un autre cependant qui découvrit leur pays, — le pays, le cœur et le terrain des bons et des justes : ce fut celui qui demanda : « Qui haïssent-ils le plus ? »

C’est le *créateur* qu’ils haïssent le plus : celui qui brise des tables et de vieilles valeurs, le briseur, — c’est lui qu’ils appellent criminel.

Car les bons ne *peuvent* pas créer : ils sont toujours le commencement de la fin : — ils crucifient celui qui écrit des

valeurs nouvelles sur des tables nouvelles, ils sacrifient l’avenir pour *eux-mêmes*, ils crucifient tout l’avenir des hommes !

Les bons — furent toujours le commencement de la fin. —

27.

Ô mes frères, avez-vous aussi compris cette parole ? et ce que j’ai dit un jour du « dernier homme » ? — —

Chez qui y a-t-il les plus grands dangers pour l’avenir des hommes ? N’est-ce pas chez les bons et les justes ?

Brisez, brisez-moi les bons et les justes ! — Ô mes frères, avez-vous aussi compris cette parole ?

28.

Vous fuyez devant moi ? Vous êtes effrayés ? Vous tremblez devant cette parole ?

Ô mes frères, ce n’est que lorsque vous ai dit de briser les bons et les tables des bons, que j’ai embarqué l’homme sur la pleine mer.

Et c’est maintenant seulement que lui vient la grande terreur, le grand regard circulaire, la grande maladie, le grand dégoût, le grand mal de mer.

Les bons vous ont montré des côtes trompeuses et de fausses sécurités ; vous étiez nés dans les mensonges des bons et vous vous y êtes abrités. Les bons ont faussé et dénaturé toutes choses jusqu’à la racine.

Mais celui qui découvrit le pays « homme », découvrit en même temps le pays « l’avenir des hommes ». Maintenant vous devez être pour moi des matelots braves et patients !

Marchez droit, à temps, ô mes frères, apprenez à marcher droit ! La mer est houleuse : il y en a beaucoup qui ont besoin de vous pour se redresser.

La mer est houleuse : tout est dans la mer. Eh bien ! allez, vieux cœurs de matelots !

Qu’importe la patrie ! Nous voulons faire voile vers *là-bas*, vers le *pays de nos enfants !* au large. Là-bas, plus fougueux que la mer, bouillonne notre grand désir.

29.

« Pourquoi si dur ? — dit un jour au diamant le charbon de cuisine ; ne sommes-nous pas proches parents ? — »

Pourquoi si mous ? Ô mes frères, je vous le demande : n'êtes-vous donc pas — mes frères ?

Pourquoi si mous, si fléchissants, si mollissants ? Pourquoi y a-t-il tant de reniement, tant d'abnégation dans votre cœur ? si peu de destinée dans votre regard ?

Et si vous ne voulez pas être des destinées, des inexorables : comment pourriez-vous un jour *vaincre* avec moi ?

Et si votre dureté ne veut pas étinceler, et trancher, et inciser : comment pourriez-vous un jour *créer* avec moi ?

Car les créateurs sont durs. Et cela doit vous sembler béatitude d'empreindre votre main en des siècles, comme en de la cire molle, —

— béatitude d'écrire sur la volonté des millénaires, comme sur de l'airain, — plus dur que de l'airain, plus noble que l'airain. Le plus dur seul est le plus noble.

Ô mes frères, je place au-dessus de vous cette table nouvelle : *DEVENEZ DURS !*

30.

Ô toi ma volonté ! Trêve de toute misère, toi *ma* nécessité ! Garde-moi de toutes les petites victoires !

Hasard de mon âme que j'appelle destinée ! Toi qui es en moi et au-dessus de moi ! Garde-moi et réserve-moi pour *une* grande destinée !

Et ta dernière grandeur, ma volonté, conserve-la pour la fin, — pour que tu sois implacable *dans* ta victoire ! Hélas ! qui ne succombe pas à sa victoire !

Hélas ! quel œil ne s'est pas obscurci dans cette ivresse de crépuscule ? Hélas ! quel pied n'a pas trébuché et n'a pas désappris la marche dans la victoire ! —

— Pour qu'un jour je sois prêt et mûr lors du grand Midi : prêt et mûr comme l'airain chauffé à blanc, comme le nuage gros d'éclairs et le pis gonflé de lait : —

— prêt à moi-même et à ma volonté la plus cachée : un arc qui brûle de connaître sa flèche, une flèche qui brûle de connaître son étoile : —

— une étoile prête et mûre dans son midi, ardente et transpercée, bienheureuse de la flèche céleste qui la détruit : —

— soleil elle-même et implacable volonté de soleil, prête à détruire dans la victoire !

Ô volonté ! trêve de toute misère, toi *ma* nécessité ! Réserve-moi pour *une* grande victoire ! — —

Ainsi parlait Zarathoustra.

LE CONVALESCENT

1.

Un matin, peu de temps après son retour dans sa caverne, Zarathoustra s'élança de sa couche comme un fou, se mit à crier d'une voix formidable, gesticulant comme s'il y avait sur sa couche un Autre que lui et qui ne voulait pas se lever ; et la voix de Zarathoustra retentissait de si terrible manière que ses animaux effrayés s'approchèrent de lui et que de toutes les grottes et de toutes les fissures qui avoisinaient la caverne de Zarathoustra, tous les animaux s'enfuirent, — volant, voltigeant, rampant et sautant, selon qu'ils avaient des pieds ou des ailes. Mais Zarathoustra prononça ces paroles :

Debout, pensée vertigineuse, surgis du plus profond de mon être ! Je suis ton chant du coq et ton aube matinale, dragon endormi ; lève-toi ! Ma voix finira bien par te réveiller !

Arrache les tampons de tes oreilles : écoute ! Car je veux que tu parles ! Lève-toi ! Il y a assez de tonnerre ici pour que même les tombes apprennent à entendre !

Frotte tes yeux, afin d'en chasser le sommeil, toute myopie et tout aveuglement. Écoute-moi aussi avec tes yeux : ma voix est un remède, même pour ceux qui sont nés aveugles.

Et quand une fois tu seras éveillé, tu le resteras à jamais. Ce n'est pas *mon* habitude de tirer de leur sommeil d'antiques aïeules, pour leur dire — de se rendormir !

Tu bouges, tu t'étires et tu râles ? Debout ! debout ! ce n'est point râler — mais parler qu'il te faut ! Zarathoustra t'appelle, Zarathoustra l'impie !

Moi Zarathoustra, l'affirmateur de la vie, l'affirmateur de la douleur, l'affirmateur du cercle éternel — c'est toi que j'appelle, toi la plus profonde de mes pensées !

Ô joie ! Tu viens, — je t'entends ! Mon abîme *parle*. J'ai

retourné vers la lumière ma dernière profondeur !

Ô joie ! Viens ici ! Donne-moi la main — — Ah ! Laisse ! Ah ! Ah ! — — dégoût ! dégoût ! dégoût ! — — — Malheur à moi !

2.

Mais à peine Zarathoustra avait-il dit ces mots qu'il s'effondra à terre tel un mort, et il resta longtemps comme mort. Lorsqu'il revint à lui, il était pâle et tremblant, et il resta couché et longtemps il ne voulut ni manger ni boire. Il reste en cet état pendant sept jours ; ses animaux cependant ne le quittèrent ni le jour ni la nuit, si ce n'est que l'aigle prenait parfois son vol pour chercher de la nourriture. Et il déposait sur la couche de Zarathoustra tout ce qu'il ramenait dans ses serres : en sorte que Zarathoustra finit par être couché sur un lit de baies jaunes et rouges, de grappes, de pommes d'api, d'herbes odorantes et de pommes de pins. Mais à ses pieds, deux brebis que l'aigle avait dérobées à grand-peine à leurs bergers étaient étendues.

Enfin, après sept jours, Zarathoustra se redressa sur sa couche, prit une pomme d'api dans la main, se mit à la flairer et trouva son odeur agréable. Alors les animaux crurent que l'heure était venue de lui parler.

« Ô Zarathoustra, dirent-ils, voici sept jours que tu gis ainsi les yeux appesantis : ne veux-tu pas enfin te remettre sur tes jambes ?

Sors de ta caverne : le monde t'attend comme un jardin. Le vent se joue des lourds parfums qui veulent venir à toi ; et tous les ruisseaux voudraient courir à toi.

Toutes les choses soupirent après toi, alors que toi tu es resté seul pendant sept jours, — sors de ta caverne ! Toutes les choses veulent être tes médecins !

Une nouvelle certitude est-elle venue vers toi, lourde et chargée de ferment ? Tu t'es couché là comme une pâte qui

lève, ton âme se gonflait et débordait de tous ses bords. — »

— Ô mes animaux, répondit Zarathoustra, continuez à babiller ainsi et laissez-moi écouter ! Votre babillage me réconforte : où l'on babille, le monde me semble étendu devant moi comme un jardin.

Quelle douceur n'y a-t-il pas dans les mots et les sons ! les mots et les sons ne sont-ils pas les arcs-en-ciel et des ponts illusoires jetés entre des êtres à jamais séparés ?

À chaque âme appartient un autre monde, pour chaque âme toute autre âme est un arrière-monde.

C'est entre les choses les plus semblables que mentent les plus beaux mirages ; car les abîmes les plus étroits sont plus les difficiles à franchir.

Pour moi — comment y aurait-il quelque chose en dehors de moi ? Il n'y pas de non-moi ! Mais tous les sons nous font oublier cela ; comme il est doux que nous puissions l'oublier !

Les noms et les sons n'ont-ils pas été donnés aux choses, pour que l'homme s'en réconforte ? N'est-ce pas une douce folie que le langage : en parlant l'homme danse sur toutes les choses.

Comme toute parole est douce, comme tous les mensonges des sons paraissent doux ! Les sons font danser notre amour sur des arcs-en-ciel diaprés. » —

— « Ô Zarathoustra, dirent alors les animaux, pour ceux qui pensent comme nous, ce sont les choses elles-mêmes qui dansent : tout vient et se tend la main, et rit, et s'enfuit — et revient.

Tout va, tout revient, la roue de l'existence tourne éternellement. Tout meurt, tout refleurit, le cycle de l'existence se poursuit éternellement.

Tout se brise, tout s'assemble à nouveau ; éternellement se bâtit le même édifice de l'existence. Tout se sépare, tout se salue de nouveau ; l'anneau de l'existence se reste éternellement fidèle à lui-même.

À chaque moment commence l'existence ; autour de chaque *ici* se déploie la sphère *là-bas*. Le centre est partout. Le sentier de l'éternité est tortueux. » —

— « Ô espiègles que vous êtes, ô serinettes ! répondit Zarathoustra en souriant de nouveau, comme vous savez bien ce qui devait s'accomplir en sept jours : —

— et comme ce monstre s'est glissé au fond de ma gorge pour m'étouffer ! Mais d'un coup de dent je lui ai coupé la tête et je l'ai crachée loin de moi.

Et vous, — vous en avez déjà fait une rengaine ! Mais maintenant je suis couché là, fatigué d'avoir mordu et d'avoir craché, malade encore de ma propre délivrance.

Et vous avez été spectateurs de tout cela ? Ô mes animaux, êtes-vous donc cruels, vous aussi ? Avez-vous voulu contempler ma grande douleur comme font les hommes ? Car l'homme est le plus cruel de tous les animaux.

C'est en assistant à des tragédies, à des combats de taureaux et à des crucifixions que, jusqu'à présent, il s'est senti plus à l'aise sur la terre ; et lorsqu'il s'inventa l'enfer, ce fut, en vérité, son paradis sur la terre.

Quand le grand homme crie : — aussitôt le petit accourt à ses côtés ; et l'envie lui fait pendre la langue hors de la bouche. Mais il appelle cela sa « compassion ».

Voyez le petit homme, le poète surtout — avec combien d'ardeur ses paroles accusent-elles la vie ! Écoutez-le, mais n'oubliez pas d'entendre le plaisir qu'il y a dans toute accusation !

Ces accusateurs de la vie : la vie, d'une œillade, en a raison. « Tu m'aimes ? dit-elle, l'effrontée ; attends un peu, je n'ai pas encore le temps pour toi. »

L'homme est envers lui-même l'animal le plus cruel ; et, chez tous ceux qui s'appellent pécheurs », « porteurs de croix » et « pénitents », n'oubliez pas d'entendre la volupté qui se mêle à leurs plaintes et à leurs accusations !

Et moi-même — est-ce que je veux être par-là l'accusateur de l'homme ? Hélas ! mes animaux, le plus grand mal est nécessaire pour le plus grand bien de l'homme, c'est la seule chose que j'ai apprise jusqu'à présent, —

— le plus grand mal est la meilleure *force* de l'homme, la pierre la plus dure pour le plus haut ; il faut que l'homme

devienne meilleur *et* plus méchant : — **[54]**

Je n'ai pas été attaché à *cette* croix, qui est de savoir que l'homme est méchant, mais j'ai crié comme personne encore n'a crié :

« Hélas ! pourquoi sa pire méchanceté est-elle si petite ! Hélas ! pourquoi sa meilleure bonté est-elle si petite ! »

Le grand dégoût de l'homme — c'est *ce dégoût* qui m'a étouffé et qui m'était entré dans le gosier ; et aussi ce qu'avait prédit le devin : « Tout est égal, rien ne vaut la peine, le savoir étouffe ! »

Un long crépuscule se traînait en boitant devant moi, une tristesse fatiguée et ivre jusqu'à la mort, qui disait d'une voix coupée de bâillements :

« Il reviendra éternellement, l'homme dont tu es fatigué, l'homme petit » — ainsi bâillait ma tristesse, traînant la jambe sans pouvoir s'endormir.

La terre humaine se transformait pour moi en caverne, son sein se creusait, tout ce qui était vivant devenait pour moi pourriture, ossements humains et passé en ruines.

Mes soupirs se penchaient sur toutes les tombes humaines et ne pouvaient plus les quitter ; mes soupirs et mes questions coassaient, étouffaient, rongeaient et se plaignaient jour et nuit :

— « Hélas ! l'homme reviendra éternellement ! L'homme petit reviendra éternellement ! » —

Je les ai vus nus jadis, le plus grand et le plus petit des hommes : trop semblables l'un à l'autre, — trop humains, même le plus grand !

Trop petit le plus grand ! — Ce fut là ma lassitude de l'homme ! Et l'éternel retour, même du plus petit ! — Ce fut là ma lassitude de toute existence !

Hélas ! dégoût ! dégoût ! dégoût ! » — Ainsi parlait Zarathoustra, soupirant et frissonnant, car il se souvenait de sa maladie. Mais alors ses animaux ne le laissèrent pas continuer.

« Cesse de parler, convalescent ! — ainsi lui répondirent ses animaux, mais sors d'ici, va où t'attend le monde, semblable à un jardin.

Va auprès des rosiers, des abeilles et des essaims de colombes ! va surtout auprès des oiseaux chanteurs : afin d'apprendre leur *chant !*

Car le chant convient aux convalescents ; celui qui se porte bien parle plutôt. Et si celui qui se porte bien veut des chants, c'en seront d'autres cependant que ceux du convalescent. »

— « Ô espiègles que vous êtes, ô serinettes, taisez-vous donc ! — répondit Zarathoustra en riant de ses animaux. Comme vous savez bien quelle consolation je me suis inventée pour moi-même en sept jours !

Qu'il me faille chanter de nouveau, c'est *là* la consolation que j'ai inventée pour moi, c'est là la guérison. Voulez-vous donc aussi faire de cela une rengaine ? »

— « Cesse de parler, lui répondirent derechef ses animaux ; toi qui es convalescent, apprête-toi plutôt une lyre, une lyre nouvelle !

Car vois donc, Zarathoustra ! Pour tes chants nouveaux, il faut une lyre nouvelle.

Chante, ô Zarathoustra et que tes chants retentissent comme une tempête, guéris ton âme avec des chants nouveaux : afin que tu puisses porter ta grande destinée qui ne fut encore la destinée de personne !

Car tes animaux savent bien qui tu es, Zarathoustra, et ce que tu dois devenir : voici, *tu es le prophète de l'éternel retour des choses*, — ceci est maintenant *ta* destinée !

Qu'il faille que tu enseignes le premier cette doctrine, — comment cette grande destinée ne serait-elle pas aussi ton plus grand danger et ta pire maladie !

Vois, nous savons ce que tu enseignes : que toutes les choses reviennent éternellement et que nous revenons nous-mêmes avec elles, que nous avons déjà été là une infinité de fois et que toutes choses ont été avec nous.

Tu enseignes qu'il y a une grande année du devenir, un monstre de grande année : il faut que, semblable à un sablier, elle se retourne sans cesse à nouveau, pour s'écouler et se vider à nouveau : —

— en sorte que toutes ces années se ressemblent entre elles,

en grand et aussi en petit, — en sorte que nous sommes nous-mêmes semblables à nous-mêmes, dans cette grande année, en grand et aussi en petit.

Et si tu voulais mourir à présent, ô Zarathoustra : voici, nous savons aussi comment tu te parlerais à toi-même : — mais tes animaux te supplient de ne pas mourir encore !

Tu parlerais sans trembler et tu pousserais plutôt un soupir d'allégresse : car un grand poids et une grande angoisse seraient enlevés de toi, de toi qui es le plus patient ! —

« Maintenant je meurs et je disparais, dirais-tu, et dans un instant je ne serai plus rien. Les âmes sont aussi mortelles que les corps.

Mais un jour reviendra le réseau des causes où je suis enserré, — il me recréera ! Je fais moi-même partie des causes de l'éternel retour des choses.

Je reviendrai avec ce soleil, avec cette terre, avec cet aigle, avec ce serpent — *non pas* pour une vie nouvelle, ni pour une vie meilleure ou semblable :

— je reviendrai éternellement pour cette même vie, identiquement pareille, en grand et aussi en petit, afin d'enseigner de nouveau l'éternel retour de toutes choses, —

— afin de proclamer à nouveau la parole du grand Midi de la terre et des hommes, afin d'enseigner de nouveau aux hommes la venue du Surhumain.

J'ai dit ma parole, ma parole me brise : ainsi le veut ma destinée éternelle, — je disparais en annonciateur !

L'heure est venue maintenant, l'heure où celui qui disparaît se bénit lui-même. Ainsi — *finit* le déclin de Zarathoustra. » —

Lorsque les animaux eurent prononcé ces paroles, ils se turent et attendirent que Zarathoustra leur dît quelque chose : mais Zarathoustra n'entendait pas qu'ils se taisaient. Il était étendu tranquille, les yeux fermés, comme s'il dormait, quoiqu'il ne fût pas endormi : car il s'entretenait avec son âme. Le serpent cependant et l'aigle, lorsqu'ils le trouvèrent ainsi silencieux, respectèrent le grand silence qui l'entourait et se retirèrent avec précaution.

DU GRAND DÉSIR

Ô mon âme, je t'ai appris à dire « aujourd'hui », comme « autrefois » et « jadis », et à danser ta ronde par-dessus tout ce qui était ici, là et là-bas.

Ô mon âme, je t'ai délivrée de tous les recoins, j'ai éloigné de toi la poussière, les araignées et le demi-jour.

Ô mon âme, j'ai lavé de toit toute petite pudeur et la vertu des recoins et je t'ai persuadée d'être nue devant les yeux du soleil.

Avec la tempête qui s'appelle « esprit », j'ai soufflé sur ta mer houleuse ; j'en ai chassé tous les nuages et j'ai même étranglé l'égorgeur qui s'appelle « péché ».

Ô mon âme, je t'ai donné le droit de dire « non », comme la tempête, et de dire « oui » comme dit « oui » le ciel ouvert : tu es maintenant calme comme la lumière et tu passes à travers les tempêtes négatrices.

Ô mon âme, je t'ai rendu la liberté sur ce qui est créé et sur ce qui est incréé : et qui connaît comme toi la volupté de l'avenir ?

Ô mon âme, je t'ai enseigné le mépris qui ne vient pas comme la vermoulure, le grand mépris aimant qui aime le plus où il méprise le plus.

Ô mon âme, je t'ai appris à persuader de telle sorte que les causes mêmes se rendent à ton avis : semblable au soleil qui persuade même la mer à monter à sa hauteur.

Ô mon âme, j'ai enlevé de toi toute obéissance, toute génuflexion et toute servilité ; je t'ai donné moi-même le nom de « trêve de misère » et de « destinée ».

Ô mon âme, je t'ai donné des noms nouveaux et des jouets multicolores, je t'ai appelée « destinée », et « circonférence des

circonférences », et « nombril du temps », et « cloche d'azur ».

Ô mon âme, j'ai donné toute la sagesse à boire à ton domaine terrestre, tous les vins nouveaux et aussi les vins de la sagesse, les vins qui étaient forts de temps immémorial.

Ô mon âme, j'ai versé sur toi toutes les clartés et toutes les obscurités, tous les silences et tous les désirs : — alors tu as grandi pour moi comme un cep de vigne.

Ô mon âme, tu es là maintenant, lourde et pleine d'abondance, un cep de vigne aux mamelles gonflées, chargé de grappes de raisin pleines et d'un brun doré : —

— pleine et écrasée de ton bonheur, dans l'attente et dans l'abondance, honteuse encore dans ton attente.

Ô mon âme, il n'y a maintenant plus nulle part d'âme qui soit plus aimante, plus enveloppante et plus large ! Où donc l'avenir et le passé seraient-ils plus près l'un de l'autre que chez toi ?

Ô mon âme, je t'ai tout donné et toutes mes mains se sont dépouillées pour toi : — et maintenant ! Maintenant tu me dis en souriant, pleine de mélancolie : « Qui de nous deux doit dire merci ? —

— n'est-ce pas au donateur de remercier celui qui a accepté d'avoir bien voulu prendre ? N'est-ce pas un besoin de donner ? N'est-ce pas — pitié de prendre ? » —

Ô mon âme, je comprends le sourire de ta mélancolie : ton abondance tend maintenant elle-même les mains, pleines de désirs !

Ta plénitude jette ses regards sur les mers mugissantes, elle cherche et attend ; le désir infini de la plénitude jette un regard à travers le ciel souriant de tes yeux !

Et, en vérité, ô mon âme ! Qui donc verrait ton sourire sans fondre en larmes ? Les anges eux-mêmes fondent en larmes à cause de la trop grande bonté de ton sourire.

C'est ta bonté, ta trop grande bonté, qui ne veut ni se lamenter, ni pleurer : et pourtant, ô mon âme, ton sourire désire les larmes, et ta bouche tremblante les sanglots.

« Toute larme n'est-elle pas une plainte ? Et toute plainte une accusation ? » C'est ainsi que tu te parles à toi-même et

c’est pourquoi tu préfères sourire, ô mon âme, sourire que de répandre ta peine —

— répandre en des flots de larmes toute la peine que te cause ta plénitude et toute l’anxiété de la vigne qui la fait soupirer après le vigneron et la serpe du vigneron !

Mais si tu ne veux pas pleurer, pleurer jusqu’à l’épuisement ta mélancolie de pourpre, il faudra que tu *chantes*, ô mon âme ! — Vois-tu, je souris moi-même, moi qui t’ai prédit cela :

— chanter d’une voix mugissante, jusqu’à ce que toutes les mers deviennent silencieuses, pour ton grand désir, —

— jusqu’à ce que, sur les mers silencieuses et ardentes, plane la barque, la merveille dorée, dont l’or s’entoure du sautillement de toutes les choses bonnes, malignes et singulières : —

— et de beaucoup d’animaux, grands et petits, et de tout ce qui a des jambes légères et singulières, pour pouvoir courir sur des sentiers de violettes, —

— vers la merveille dorée, vers la barque volontaire et vers son maître : mais c’est lui qui est le vigneron qui attend avec sa serpe de diamant, —

— ton grand libérateur, ô mon âme, l’ineffable — — pour qui seuls les chants de l’avenir sauront trouver des noms ! Et, en vérité, déjà ton haleine a le parfum des chants de l’avenir, —

— déjà tu brûles et tu rêves, déjà ta soif boit à tous les puits consolateurs aux échos graves, déjà ta mélancolie se repose dans la béatitude des chants de l’avenir ! — —

Ô mon âme, je t’ai tout donné, et même ce qui était mon dernier bien, et toutes mes mains se sont dépouillées pour toi : — *que je t’aie dit de chanter*, voici, ce fut mon dernier don !

Que je t’aie dit de chanter, parle donc, parle : *qui* de nous deux maintenant doit dire — merci ? — Mieux encore : chante pour moi, chante mon âme ! Et laisse-moi te remercier ! —

Ainsi parlait Zarathoustra.

L’AUTRE CHANT DE LA DANSE

1.

« Je viens de regarder dans tes yeux, ô vie : j’ai vu scintiller de l’or dans tes yeux nocturnes, — cette volupté a fait cesser les battements de mon cœur.

— j’ai vu une barque d’or scintiller sur des eaux nocturnes, un berceau doré qui enfonçait, tirait de l’eau et faisait signe !

Tu jetais un regard vers mon pied fou de danse, un regard berceur, fondant, riant et interrogateur :

Deux fois seulement, de tes petites mains, tu remuas ta crécelle — et déjà mon pied se dandinait, ivre de danse. —

Mes talons se cambraient, mes orteils écoutaient pour te comprendre : le danseur ne porte-t-il pas son oreille — dans ses orteils !

C’est vers toi que j’ai sauté : alors tu t’es reculée devant mon élan ; et c’est vers moi que sifflaient les languettes de tes cheveux fuyants et volants !

D’un bond je me suis reculé de toi et de tes serpents : tu te dressais déjà à demi détournée, les yeux pleins de désirs.

Avec des regards louches — tu m’enseignes des voies détournées ; sur des voies détournées mon pied apprend — des ruses !

Je te crains quand tu es près de moi, je t’aime quand tu es loin de moi ; ta fuite m’attire, tes recherches m’arrêtent : — je souffre, mais, pour toi, que ne souffrirais-je pas volontiers !

Toi, dont la froideur allume, dont la haine séduit, dont la fuite attache, dont les moqueries — émeuvent :

— qui ne te haïrait pas, grande lieuse, enveloppeuse, séduisante, chercheuse qui trouve ! Qui ne t’aimerait pas, innocente, impatiente, hâtive pécheresse aux yeux d’enfant !

Où m’entraînes-tu maintenant, enfant modèle, enfant

mutin ? Et te voilà qui me fuis de nouveau, doux étourdi, jeune ingrat !

Je te suis en dansant, même sur une piste incertaine. Où es-tu ? Donne-moi la main ! Ou bien un doigt seulement !

Il y a là des cavernes et des fourrés : nous allons nous égarer ! — Halte ! Arrête-toi ! Ne vois-tu pas voltiger des hiboux et des chauves-souris ?

Toi, hibou que tu es ! Chauve-souris ! Tu veux me narguer ? Où sommes-nous ? C'est des chiens que tu as appris à hurler et à glapir.

Aimablement tu claquais devant moi de tes petites dents blanches, tes yeux méchants pétillent vers moi à travers ta petite crinière bouclée !

Quelle danse par monts et par vaux ! je suis le chasseur : — veux-tu être mon chien ou mon chamois ?

À côté de moi maintenant ! Et plus vite que cela, méchante sauteuse ! Maintenant en haut ! Et de l'autre côté ! — Malheur à moi ! En sautant je suis tombé moi-même !

Ah ! regarde comme je suis étendu ! regarde, pétulante, comme j'implore ta grâce ! J'aimerais bien à suivre avec toi — des sentiers plus agréables !

— les sentiers de l'amour, à travers de silencieux buissons multicolores ! Ou bien là-bas, ceux qui longent le lac : des poissons dorés y nagent et y dansent !

Tu es fatiguée maintenant ? Il y a là-bas des brebis et des couchers de soleil : n'est-il pas beau de dormir quand les bergers jouent de la flûte ?

Tu es si fatiguée ? Je vais t'y porter, laisse seulement flotter tes bras ! As-tu peut-être soif ? — j'aurais bien quelque chose, mais ta bouche n'en veut pas !

Ô ce maudit serpent, cette sorcière glissante, brusque et agile ! Où t'es-tu fourrée ? Mais sur mon visage je sens deux marques de ta main, deux taches rouges !

Je suis vraiment fatigué d'être toujours ton berger moutonnier ! Sorcière ! j'ai chanté pour toi jusqu'à présent, maintenant pour *moi* tu dois — crier !

Tu dois danser et crier au rythme de mon fouet ! Je n'ai

pourtant pas oublié le fouet ? — Non ! » —

2.

Voilà ce que me répondit alors la vie, en se bouchant ses délicates oreilles :

« Ô Zarathoustra ! Ne claque donc pas si épouvantablement de ton fouet ! Tu le sais bien : le bruit assassine les pensées, — et voilà que me viennent de si tendres pensées.

Nous sommes tous les deux de vrais propres à rien, de vrais fainéants. C’est par-delà le bien et mal que nous avons trouvé notre île et notre verte prairie — nous les avons trouvées tout seuls à nous deux ! C’est pourquoi il faut que nous nous aimions l’un l’autre !

Et si même nous ne nous aimons pas du fond du cœur, — faut-il donc s’en vouloir, quand on ne s’aime pas du fond du cœur ?

Et que je t’aime, que je t’aime souvent de trop, tu sais cela : et la raison en est que je suis jaloux de ta sagesse. Ah ! cette vieille folle sagesse !

Si ta sagesse se sauvait une fois de toi, hélas ! vite mon amour, lui aussi, se sauverait de toi. » —

Alors la vie regarda pensive derrière elle et autour d’elle et elle dit à voix basse : « Ô Zarathoustra, tu ne m’es pas assez fidèle !

Il s’en faut de beaucoup que tu ne m’aimes autant que tu le dis ; je sais que tu songes à me quitter bientôt.

Il y a un vieux bourdon, lourd, très lourd : il sonne la nuit là-haut, jusque dans ta caverne : —

— Quand tu entends cette cloche sonner les heures à minuit, tu songes à me quitter entre une heure et minuit : —

— tu y songes, ô Zarathoustra, je sais que tu veux bientôt m’abandonner ! » —

« Oui, répondis-je en hésitant, mais tu le sais aussi — » Et je lui dis quelque chose à l’oreille, en plein dans ses touffes de cheveux embrouillées, dans ses touffes jaunes et folles.

« Tu *sais* cela, ô Zarathoustra ? Personne ne sait cela — — »

Et nous nous sommes regardés, nous avons jeté nos regards sur la verte prairie, où passait la fraîcheur du soir, et nous avons pleuré ensemble. — Mais alors la vie m’était plus chère que ne m’a jamais été toute ma sagesse. —

Ainsi parlait Zarathoustra.

3.

Un !
Ô homme prends garde !
Deux !
Que dit minuit profond ?
Trois !
« J’ai dormi, j’ai dormi —,
Quatre !
« D’un rêve profond je me suis éveillé : —
Cinq !
« Le monde est profond,
Six !
« Et plus profond que ne pensait le jour.
Sept !
« Profonde est sa douleur —,
Huit !
« La joie — plus profonde que l’affliction.
Neuf !
« La douleur dit : Passe et finis !
Dix !
« Mais toute joie veut l’éternité —
Onze !
« — veut la profonde éternité ! »
Douze !

LES SEPT SCEAUX

OU : LE CHANT DE L'ALPHA ET DE L'OMÉGA

1.

Si je suis un devin et plein de cet esprit divinatoire qui chemine sur une haute crête entre deux mers, —

qui chemine entre le passé et l'avenir, comme un lourd nuage, — ennemi de tous les étouffants bas-fonds, de tout ce qui est fatigué et qui ne peut ni mourir ni vivre :

prêt à l'éclair dans le sein obscur, prêt au rayon de clarté rédempteur, gonflé d'éclairs affirmateurs ! qui se rient de leur affirmation ! prêt à des foudres divinatrices :

— mais bienheureux celui qui est ainsi gonflé ! Et, en vérité, il faut qu'il soit longtemps suspendu au sommet, comme un lourd orage, celui qui doit un jour allumer la lumière de l'avenir ! —

Ô, comment ne serais-je pas ardent de l'éternité, ardent du nuptial anneau des anneaux, — l'anneau du devenir et du retour ?

Jamais encore je n'ai trouvé la femme de qui je voudrais avoir des enfants, si ce n'est cette femme que j'aime : car je t'aime, ô éternité !

CAR JE T'AIME, Ô ÉTERNITÉ !

2.

Si jamais ma colère a violé des tombes, reculé des bornes frontières et jeté de vieilles tables brisées dans des profondeurs à pic :

Si jamais ma moquerie a éparpillé des paroles décrépites, si je suis venu comme un balai pour les araignées, et comme un vent purificateur pour les cavernes mortuaires, vieilles et moisies :

Si je me suis jamais assis plein d'allégresse, à l'endroit où sont enterrés des dieux anciens, bénissant et aimant le monde, à côté des monuments d'anciens calomniateurs du monde : —

— car j'aimerai même les églises et les tombeaux des dieux, quand le ciel regardera d'un œil clair à travers leurs voûtes brisées ; j'aime à être assis sur les églises détruites, semblable à l'herbe et au rouge pavot —

Ô comment ne serais-je pas ardent de l'éternité, ardent du nuptial anneau des anneaux — l'anneau du devenir et du retour ?

Jamais encore je n'ai trouvé la femme de qui je voudrais avoir des enfants, si ce n'est cette femme que j'aime : car je t'aime, ô éternité !

CAR JE T'AIME, Ô ÉTERNITÉ !

3.

Si jamais un souffle est venu vers moi, un souffle de ce souffle créateur, de cette nécessité divine qui force même les hasards à danser les danses d'étoiles :

Si jamais j'ai ri du rire de l'éclair créateur que suit en grondant, mais avec obéissance, le long tonnerre de l'action :

Si jamais j'ai joué aux dés avec des dieux, à la table divine de la terre, en sorte que la terre tremblait et se brisait, soufflant en l'air des fleuves de flammes : —

— car la terre est une table divine, tremblante de nouvelles paroles créatrices et d'un bruit de dés divins : —

Ô comment ne serais-je pas ardent de l'éternité, ardent du nuptial anneau des anneaux, — l'anneau du devenir et du retour ?

Jamais encore je n'ai trouvé la femme de qui je voudrais avoir des enfants, si ce n'est cette femme que j'aime : car je t'aime, ô éternité !

CAR JE T'AIME, Ô ÉTERNITÉ !

4.

Si jamais j’ai bu d’un long trait à cette cruche écumante d’épices et de mixtures, où toutes choses sont bien mélangées :

Si jamais ma main a mêlé le plus lointain au plus proche, le feu à l’esprit, la joie à la peine et les pires choses aux meilleures :

Si je suis moi-même un grain de ce sable rédempteur, qui fait que toutes choses se mêlent bien dans la cruche des mixtures :

— car il existe un sel qui lie le bien au mal ; et le mal lui-même est digne de servir d’épice et de faire déborder l’écume de la cruche : —

Ô comment ne serais-je pas ardent de l’éternité, ardent du nuptial anneau des anneaux, — l’anneau du devenir et du retour ?

Jamais encore je n’ai trouvé la femme de qui je voudrais avoir des enfants, si ce n’est cette femme que j’aime : car je t’aime, ô éternité !

CAR JE T’AIME, Ô ÉTERNITÉ !

5.

Si j’aime la mer et tout ce qui ressemble à la mer et le plus encore quand fougueuse elle me contredit :

Si je porte en moi cette joie du chercheur, cette joie qui pousse la voile vers l’inconnu, s’il y a dans ma joie une joie de navigateur :

Si jamais mon allégresse s’écria : « Les côtes ont disparu — maintenant ma dernière chaîne est tombée —

— l’immensité sans bornes bouillonne autour de moi, bien loin de moi scintillent le temps et l’espace, allons ! en route ! vieux cœur ! » —

Ô comment ne serais-je pas ardent de l’éternité, ardent du nuptial anneau des anneaux, — l’anneau du devenir et du retour ?

Jamais encore je n’ai trouvé la femme de qui je voudrais avoir des enfants, si ce n’est cette femme que j’aime : car je t’aime, ô éternité !

CAR JE T’AIME, Ô ÉTERNITÉ !

6.

Si ma vertu est une vertu de danseur, si souvent des deux pieds j’ai sauté dans des ravissements d’or et d’émeraude :

Si ma méchanceté est une méchanceté riante qui se sent chez elle sous des branches de roses et des haies de lys :

— car dans le rire tout ce qui est méchant se trouve ensemble, mais sanctifié et affranchi par sa propre béatitude :

Et ceci est mon alpha et mon oméga, que tout ce qui est lourd devienne léger, que tout corps devienne danseur, tout esprit oiseau : et, en vérité, ceci est mon alpha et mon oméga ! —

Ô comment ne serais-je pas ardent de l’éternité, ardent du nuptial anneau des anneaux, l’anneau du devenir et du retour ?

Jamais encore je n’ai trouvé la femme de qui je voudrais avoir des enfants, si ce n’est cette femme que j’aime : car je t’aime, ô éternité !

CAR JE T’AIME, Ô ÉTERNITÉ !

7.

Si jamais j’ai déployé des ciels tranquilles au-dessus de moi, volant de mes propres ailes dans mon propre ciel :

Si j’ai nagé en me jouant dans de profonds lointains de lumière, si la sagesse d’oiseau de ma liberté est venue : —

— car ainsi parle la sagesse de l’oiseau : « Voici il n’y a pas d’en haut, il n’y a pas d’en bas ! Jette-toi çà et là, en avant, en arrière, toi qui es léger ! Chante ! ne parle plus !

— « toutes les paroles ne sont-elles pas faites pour ceux qui sont lourds ? Toutes les paroles ne mentent-elles pas à celui qui est léger ? Chante ! ne parle plus ! » —

Ô comment ne serais-je pas ardent de l’éternité, ardent du nuptial anneau des anneaux, l’anneau du devenir et du retour ?

Jamais encore je n’ai trouvé la femme de qui je voudrais avoir des enfants, si ce n’est cette femme que j’aime : car je t’aime, ô éternité !

CAR JE T’AIME, Ô ÉTERNITÉ !

QUATRIÈME ET DERNIÈRE PARTIE

Hélas, où fit-on sur la terre plus
de folies que parmi les miséricordieux,
et qu’est-ce qui fit plus de
mal sur la terre que la folie des
miséricordieux ?
Malheur à tous ceux qui aiment
sans avoir une hauteur qui est
au-dessus de leur pitié !
Ainsi me dit un jour le diable :
« Dieu aussi a son enfer :
c’est son amour des hommes."
Et dernièrement je l’ai entendu
dire ces mots : "Dieu est mort ;
c’est sa pitié des hommes qui a tué Dieu. »
Zarathoustra,
des Miséricordieux.

L’OFFRANDE DU MIEL

— Et de nouveau des mois et des années passèrent sur l’âme de Zarathoustra et il ne s’en apercevait pas ; ses cheveux cependant devenaient blancs. Un jour qu’il était assis sur une pierre devant sa caverne, regardant en silence dans le lointain — car de ce point on voyait la mer, bien loin par-dessus des abîmes tortueux, — ses animaux pensifs tournèrent autour de lui et finirent par se placer devant lui.

« Ô Zarathoustra, dirent-ils, cherches-tu des yeux ton bonheur ? — Qu’importe le bonheur, répondit-il, il y a longtemps que je n’aspire plus au bonheur, j’aspire à mon œuvre. — Ô Zarathoustra, reprirent derechef les animaux, tu dis cela comme quelqu’un qui est saturé de bien. N’es-tu pas couché dans un lac de bonheur teinté d’azur ? — Petits espiègles, répondit Zarathoustra en souriant, comme vous avez bien choisi la parabole ! Mais vous savez aussi que mon bonheur est lourd et qu’il n’est pas comme une vague mobile : il me pousse et il ne veut pas s’en aller de moi, adhérent comme de la poix fondue. » —

Alors ses animaux pensifs tournèrent derechef autour de lui, et de nouveau ils se placèrent devant lui. « Ô Zarathoustra, dirent-ils, c’est donc à cause de cela que tu deviens toujours plus jaune et plus foncé, quoique tes cheveux se donnent des airs d’être blancs et faits de chanvre ?Vois donc, tu es assis dans ta poix et dans ton malheur ! »[55] — Que dites-vous là, mes animaux, s’écria Zarathoustra en riant, en vérité j’ai blasphémé en parlant de poix. Ce qui m’arrive, arrive à tous les fruits qui mûrissent. C’est le *miel* dans mes veines qui rend mon sang plus épais et aussi mon âme plus silencieuse. — Il doit en être ainsi, ô Zarathoustra, reprirent les animaux, en se

pressant contre lui ; mais ne veux-tu pas aujourd'hui monter sur une haute montagne ? L'air est pur et aujourd'hui, mieux que jamais, on peut vivre dans le monde. — Oui, mes animaux, repartit Zarathoustra, vous conseillez à merveille et tout à fait selon mon cœur : je veux monter aujourd'hui sur une haute montagne ! Mais veillez à ce que j'y trouve du miel à ma portée, du miel des ruches dorées, du miel jaune et blanc et bon et d'une fraîcheur glaciale. Car sachez que là-haut je veux présenter l'offrande du miel. » —

Cependant, lorsque Zarathoustra fut arrivé au sommet, il renvoya les animaux qui l'avaient accompagné, et il s'aperçut qu'il était seul : — alors il rit de tout cœur, regarda autour de lui et parla ainsi :

J'ai parlé d'offrandes et d'offrandes de miel ; mais ce n'était là qu'une ruse de mon discours et, en vérité, une folie utile ! Déjà je puis parler plus librement là-haut que devant les retraites des ermites et les animaux domestiques des ermites.

Que parlais-je de sacrifier ? Je gaspille ce que l'on me donne, moi le gaspilleur aux mille bras : comment oserais-je encore appeler cela — sacrifier !

Et lorsque j'ai demandé du miel, c'était une amorce que je demandais, des ruches dorées et douces et farouches dont les ours grognons et les oiseaux singuliers sont friands :

— je demandais la meilleure amorce, l'amorce dont les chasseurs et les pêcheurs ont besoin. Car si le monde est comme une sombre forêt peuplée de bêtes, jardin des délices pour tous les chasseurs sauvages, il me semble ressembler plutôt encore à une mer abondante et sans fond,

— une mer pleine de poissons multicolores et de crabes dont les dieux mêmes seraient friands, en sorte qu'à cause de la mer ils deviendraient pêcheurs et jetteraient leurs filets : tant le monde est riche en prodiges grands et petits !

Surtout le monde des hommes, la mer des hommes : — c'est vers *elle* que je jette ma ligne dorée en disant : ouvre-toi, abîme humain !

Ouvre-toi et jette-moi tes poissons et tes crabes scintillants ! Avec ma meilleure amorce j'attrape aujourd'hui pour moi les

plus prodigieux poissons humains !

C’est mon bonheur que je jette au loin, je le disperse dans tous les lointains, entre l’orient, le midi et l’occident, pour voir si beaucoup de poissons humains n’apprendront pas à mordre et à se débattre au bout de mon bonheur.

Jusqu’à ce que victimes de mon hameçon pointu et caché, il leur faille monter jusqu’à *ma* hauteur, les plus multicolores goujons des profondeurs[56] auprès du plus méchant des pêcheurs de poissons humains.

Car je suis *cela* dès l’origine et jusqu’au fond du cœur, tirant, attirant, soulevant et élevant, un tireur, un dresseur et un éducateur, qui jadis ne s’est pas dit en vain : « Deviens qui tu es ! »

Donc, que les hommes *montent* maintenant auprès de moi ; car j’attends encore les signes qui me disent que le moment de ma descente est venu ; je ne descends pas encore moi-même parmi les hommes, comme je le dois.

C’est pourquoi j’attends ici, rusé et moqueur, sur les hautes montagnes, sans être ni impatient ni patient, mais plutôt comme quelqu’un qui a désappris la patience, — puisqu’il ne « pâtit » plus.

Car ma destinée me laisse du temps : m’aurait-elle oublié ? Ou bien, assise à l’ombre derrière une grosse pierre, attraperait-elle des mouches ?

Et en vérité je suis reconnaissant à ma destinée éternelle de ne point me pourchasser ni me pousser et de me laisser du temps pour faire des farces et des méchancetés : en sorte qu’aujourd’hui j’ai pu gravir cette haute montagne pour y prendre du poisson.

Un homme a-t-il jamais pris du poisson sur de hautes montagnes ! Et quand même ce que je veux là-haut est une folie : mieux vaut faire une folie que de devenir solennel et vert et jaune à force d’attendre dans les profondeurs —

— bouffi de colère à force d’attendre comme le hurlement d’une sainte tempête qui vient des montagnes, comme un impatient qui crie vers les vallées : « Écoutez ou je vous frappe avec les verges de Dieu ! »

Non que j’en veuille pour cela à de pareils indignés : je les estime juste assez pour que j’en rie ! Je comprends qu’ils soient impatients, ces grands tambours bruyants qui auront la parole aujourd’hui ou jamais !

Mais moi et ma destinée — nous ne parlons pas à « l’aujourd’hui », nous ne parlons pas non plus à « jamais » : nous avons de la patience pour parler, nous en avons le temps, largement le temps. Car il faudra pourtant qu’il vienne un jour et il n’aura pas le droit de passer.

Qui devra venir un jour et n’aura pas le droit de passer ? Notre grand hasard, c’est-à-dire notre grand et lointain Règne de l’Homme, le règne de Zarathoustra qui dure mille ans. — —

Si ce « lointain » est lointain encore, que m’importe ! Il n’en est pas moins solide pour moi, — plein de confiance je suis debout des deux pieds sur cette base,

— sur une base éternelle, sur de dures roches primitives, sur ces monts anciens, les plus hauts et les plus durs, de qui s’approchent tous les vents, comme d’une limite météorologique, s’informant des destinations et des lieux d’origine.

Ris donc, ris, ma claire et bien portante méchanceté ! Jette du haut des hautes montagnes ton scintillant rire moqueur ! Amorce avec ton scintillement les plus beaux poissons humains !

Et tout ce qui, dans toutes les mers, m’appartient à *moi*, ma chose à moi dans toutes les choses — prends *cela* pour moi, amène-moi cela là-haut : c’est ce qu’attend le plus méchant de tous les pêcheurs.

Au large, au large, mon hameçon ! Descends, va au fond, amorce de mon bonheur ! Égoutte ta plus douce rosée, miel de mon cœur ! Mords, hameçon, mords au ventre toutes les noires afflictions.

Au large, au large, mon œil ! Ô que de mers autour de moi, quels avenirs humains s’élèvent à l’aurore ! Et au-dessus de moi — quel silence rosé ! Quel silence sans nuages !

LE CRI DE DÉTRESSE

Le lendemain Zarathoustra était de nouveau assis sur sa pierre devant la caverne, tandis que ses animaux erraient de par le monde, afin de rapporter des nourritures nouvelles, — et aussi du miel nouveau : car Zarathoustra avait gaspillé et dissipé le vieux miel jusqu'à la dernière parcelle.

Mais, tandis qu'il était assis là, un bâton dans la main, suivant le tracé que l'ombre de son corps faisait sur la terre, plongé dans une profonde méditation, et, en vérité ! ni sur lui-même, ni sur son ombre — il tressaillit soudain et fut saisi de frayeur : car il avait vu une autre ombre à côté de la sienne. Et, virant sur lui-même en se levant rapidement, il vit le devin debout à côté de lui, le même qu'il avait une fois nourri et désaltéré à sa table, le proclamateur de la grande lassitude qui enseignait : « Tout est égal, rien ne vaut la peine, le monde n'a pas de sens, le savoir étrangle. » Mais depuis lors son visage s'était transformé ; et lorsque Zarathoustra le regarda en face, son cœur fut effrayé derechef : tant les prédictions funestes et les foudres consumées passaient sur ce visage.

Le devin qui avait compris ce qui se passait dans l'âme de Zarathoustra passa sa main sur son visage, comme s'il eût voulu en effacer des traces ; Zarathoustra fit de même de son côté. Lorsqu'ils se furent ainsi ressaisis et fortifiés tous deux, ils se donnèrent les mains pour montrer qu'ils voulaient se reconnaître.

« Sois le bienvenu, dit Zarathoustra, devin de la grande lassitude, tu ne dois pas avoir été vainement, jadis, mon hôte et mon commensal. Aujourd'hui aussi mange et bois dans ma demeure et pardonne qu'un vieillard joyeux soit assis à table avec toi ! — Un vieillard joyeux, répondit le devin en secouant

la tête ; qui que tu sois ou qui que tu veuilles être, ô Zarathoustra, tu ne le seras plus longtemps là-haut, dans peu de temps ta barque ne sera plus à l'abri ! — Suis-je donc à l'abri ? » demanda Zarathoustra en riant. — « Les vagues autour de ta montagne montent et montent sans cesse, répondit le devin, les vagues de l'immense misère et de l'affliction : elles finiront bientôt par soulever ta barque et par t'enlever avec elle. » — Alors Zarathoustra se tut et s'étonna. — « N'entends-tu rien encore ? continua le devin : n'est-ce pas un bruissement et un bourdonnement qui vient de l'abîme ? » — Zarathoustra se tut encore et écouta : alors il entendit un cri prolongé que les abîmes se jetaient et se renvoyaient, car aucun d'eux ne voulait le garder : tant il avait un son funeste.

« Fatal proclamateur, dit enfin Zarathoustra, c'est là le cri de détresse et l'appel d'un homme ; il sort probablement d'une mer noire. Mais que m'importe la détresse des hommes ! Le dernier péché qui m'a été réservé, — sais-tu quel est son nom ? »

« PITIÉ ! » répondit le devin d'un cœur débordant et en levant les deux mains : — « Ô Zarathoustra, je viens pour te faire commettre ton dernier péché ! » —

À peine ces paroles avaient-elles été prononcées que le cri retentit de nouveau, plus long et plus anxieux qu'auparavant et déjà beaucoup plus près. « Entends-tu, entends-tu, ô Zarathoustra ? s'écria le devin, c'est à toi que s'adresse le cri, c'est toi qu'il appelle : viens, viens, viens, il est temps, il est grand temps ! » —

Mais Zarathoustra se taisait, troublé et ébranlé ; enfin il demanda comme quelqu'un qui hésite en lui-même : « Et qui est celui qui m'appelle là-bas ? »

« Tu le sais bien, répondit vivement le devin, pourquoi te caches-tu ? C'est *l'homme supérieur* qui t'appelle à son secours ! »

« L'homme supérieur, cria Zarathoustra, saisi d'horreur : Que veut-*il* ? Que veut-*il* ? L'homme supérieur ! Que veut-il ici ? » — et sa peau se couvrit de sueur.

Le devin cependant ne répondit pas à l'angoisse de

Zarathoustra, il écoutait et écoutait encore, penché vers l'abîme. Mais comme le silence s'y prolongeait longtemps, il tourna son regard en arrière et il vit Zarathoustra debout et tremblant.

« Ô Zarathoustra, commença-t-il d'une voix attristée, tu n'as pas l'air de quelqu'un que son bonheur fait tourner : il te faudra danser pour ne pas tomber à la renverse !

Et si tu voulais même danser devant moi et faire toutes tes gambades : personne ne pourrait me dire : « Regarde, voici la danse du dernier homme joyeux ! »

Si quelqu'un qui cherche ici *cet* homme montait à cette hauteur il monterait en vain : il trouverait des cavernes et des grottes, des cachettes pour les gens cachés, mais ni puits de bonheur, ni trésors, ni nouveaux filons de bonheur.

Du bonheur — comment ferait-on pour trouver le bonheur chez de pareils ensevelis, chez de tels ermites ! Faut-il que je cherche encore le dernier bonheur sur les Îles Bienheureuses et au loin parmi les mers oubliées ?

Mais tout est égal, rien ne vaut la peine, en vain sont toutes les recherches, il n'y a plus d'Îles Bienheureuses ! » — —

Ainsi soupira le devin ; mais à son dernier soupir Zarathoustra reprit sa sérénité et son assurance comme quelqu'un qui revient à la lumière, sortant d'un gouffre profond. « Non ! Non ! trois fois non, s'écria-t-il d'une voix forte, en se caressant la barbe — je sais cela bien mieux que toi ! Il y a encore des Îles Bienheureuses ! N'en parle pas, sac-à-tristesse, pleurard !

Cesse de glapir, nuage de pluie du matin ! Ne me vois-tu pas déjà mouillé de la tristesse et aspergé comme un chien ?

Maintenant je me secoue et je me sauve loin de toi, pour redevenir sec : ne t'en étonne pas ! N'ai-je pas l'air courtois ? Mais c'est *ma* cour qui est ici.

Pour ce qui en est de ton homme supérieur : Eh bien ! je vais vite le chercher dans ces forêts : c'est de *là* qu'est venu son cri. Peut-être une bête sauvage le met-elle en danger.

Il est dans *mon* domaine : je ne veux pas qu'il lui arrive malheur ici ! Et, en vérité, il y a chez moi beaucoup de bêtes

sauvages. » —

À ces mots Zarathoustra s’apprêta à partir. Mais alors le devin se mit à dire : « Ô Zarathoustra, tu es un coquin !

Je le sais bien : tu veux te débarrasser de moi ! Tu préfères te sauver dans les forêts pour poursuivre les bêtes sauvages !

Mais à quoi cela te servira-t-il ? Le soir tu me trouveras pourtant de nouveau ; je serai assis dans ta propre caverne, patient et lourd comme une bûche — assis là à t’attendre ! »

« Qu’il en soit ainsi ! s’écria Zarathoustra en s’en allant : et ce qui m’appartient dans ma caverne, t’appartient aussi, à toi mon hôte !

Mais si tu y trouvais encore du miel, eh bien ! lèche-le jusqu’à ce qu’il n’y en ait plus, ours grognon, et adoucis ton âme ! Car ce soir nous allons être joyeux tous deux.

— joyeux et contents que cette journée soit finie ! Et toi-même tu dois accompagner mes chants de tes danses, comme si tu étais mon ours savant.

Tu n’en crois rien, tu secoues la tête ? Eh bien ! Va ! Vieil ours ! Mais moi aussi — je suis un devin. »

Ainsi parlait Zarathoustra.

ENTRETIEN AVEC LES ROIS

1.

Une heure ne s’était pas encore écoulée depuis que Zarathoustra s’était mis en route, dans ses montagnes et dans ses forêts, lorsqu’il vit tout à coup un singulier cortège. Au milieu du chemin qu’il voulait prendre s’avançaient deux rois, ornés de couronnes et de ceintures de pourpre, diaprés comme des flamants : ils poussaient devant eux un âne chargé. « Que veulent ces rois dans mon royaume ? » dit à son cœur Zarathoustra étonné, et il se cacha en hâte derrière un buisson. Mais lorsque les rois arrivèrent tout près de lui, il dit à mi-voix, comme quelqu’un qui se parle à lui-même : « Chose singulière ! singulière ! Comment accorder cela ? Je vois deux rois — et seulement *un* âne ? »

Alors les deux rois s’arrêtèrent, se mirent à sourire et regardèrent du côté d’où venait la voix, puis ils se dévisagèrent réciproquement : « On pense bien aussi ces choses-là parmi nous, dit le roi de droite, mais on ne les exprime pas. »

Le roi de gauche cependant haussa les épaules et répondit : « Cela doit être un gardeur de chèvres, ou bien un ermite, qui a trop longtemps vécu parmi les rochers et les arbres. Car n’avoir point de société du tout gâte aussi les bonnes mœurs. »

« Les bonnes mœurs, repartit l’autre roi, d’un ton fâché et amer : à qui donc voulons-nous échapper, si ce n’est aux « bonnes mœurs », à notre « bonne société » ?

Plutôt, vraiment, vivre parmi les ermites et les gardeurs de chèvres qu’avec notre populace dorée, fausse et fardée — bien qu’elle se nomme la « bonne société ».

— bien qu’elle se nomme « noblesse ». Mais là tout est faux et pourri, avant tout le sang, grâce à de vieilles et de mauvaises maladies et à de plus mauvais guérisseurs.

Celui que je préfère est aujourd'hui le meilleur, c'est le paysan bien portant ; il est grossier, rusé, opiniâtre et endurant ; c'est aujourd'hui l'espèce la plus noble.

Le paysan est le meilleur aujourd'hui ; et l'espèce paysanne devrait être maître ! Cependant c'est le règne de la populace, — je ne me laisse plus éblouir. Mais populace veut dire : pêle-mêle.

Pêle-mêle populacier : là tout se mêle à tout, le saint et le filou, le hobereau et le juif, et toutes les bêtes de l'arche de Noé.

Les bonnes mœurs ! Chez nous tout est faux et pourri. Personne ne sait plus vénérer ; c'est à *cela* précisément que nous voulons échapper. Ce sont des chiens friands et importuns, ils dorent les feuilles des palmiers.

Le dégoût qui m'étouffe, parce que nous autres rois nous sommes devenus faux nous-mêmes, drapés et déguisés par le faste vieilli de nos ancêtres, médailles d'apparat pour les plus bêtes et les plus rusés et pour tous ceux qui font aujourd'hui de l'usure avec la puissance !

Nous ne *sommes* pas les premiers et il faut que nous *signifiions* les premiers : nous avons fini par être fatigués et rassasiés de cette tricherie.

C'est de la populace que nous nous sommes détournés, de tous ces braillards et de toutes ces mouches écrivassières, pour échapper à la puanteur des boutiquiers, aux impuissants efforts de l'ambition et à l'haleine fétide — : fi de vivre au milieu de la populace,

— fi de signifier le premier au milieu de la populace ! Ah, dégoût ! dégoût ! dégoût ! Qu'importe encore de nous autres rois ! » —

« Ta vieille maladie te reprend, dit en cet endroit le roi de gauche, le dégoût te reprend, mon pauvre frère. Mais tu le sais bien, il y a quelqu'un qui nous écoute. »

Aussitôt Zarathoustra, qui avait été tout œil et toute oreille à ces discours, se leva de sa cachette, se dirigea du côté des rois et commença :

« Celui qui vous écoute, celui qui aime à vous écouter, vous

qui êtes les rois, celui-là s’appelle Zarathoustra.

Je suis Zarathoustra qui a dit un jour : « Qu’importe encore des rois ! Pardonnez-moi, si je me suis réjoui lorsque vous vous êtes dit l’un à l’autre : « Qu’importe encore de nous autres rois ! »

Mais vous êtes ici dans *mon* royaume et sous ma domination : que pouvez-vous bien chercher dans mon royaume ? Peut-être cependant avez-vous *trouvé*e chemin ce que *je* cherche : je cherche l’homme supérieur. »

Lorsque les rois entendirent cela, ils se frappèrent la poitrine et dirent d’un commun accord : « Nous sommes reconnus !

Avec le glaive de cette parole tu tranches la plus profonde obscurité de nos cœurs. Tu as découvert notre détresse. Car voici ! nous sommes en route pour trouver l’homme supérieur —

— l’homme qui nous est supérieur : bien que nous soyons des rois. C’est à lui que nous amenons cet âne. Car l’homme le plus haut doit être aussi sur la terre le maître le plus haut.

Il n’y a pas de plus dure calamité, dans toutes les destinées humaines, que lorsque les puissants de la terre ne sont pas en même temps les premiers hommes. C’est alors que tout devient faux et monstrueux, que tout va de travers.

Et quand ils sont les derniers même, et plutôt des animaux que des hommes : alors la populace monte et monte en valeur, et enfin la vertu populacière finit par dire : « Voici, c’est moi seule qui suis la vertu ! » —

« Qu’est-ce que je viens d’entendre ? répondit Zarathoustra ; quelle sagesse chez des rois ! Je suis ravi, et, vraiment, déjà j’ai envie de faire un couplet là-dessus : —

— mon couplet ne sera peut-être pas pour les oreilles de tout le monde. Il y a longtemps que j’ai désappris d’avoir de l’égard pour les longues oreilles. Allons ! En avant !

(Mais à ce moment il arriva que l’âne, lui aussi, prit la parole : il prononça distinctement et avec mauvaise intention I-A.)

Autrefois — je crois que c’était en l’an un —
La sibylle dit, ivre sans avoir bu de vin :
« Malheur, maintenant cela va mal !
« Déclin ! Déclin ! Jamais le monde n’est tombé si bas !
Rome s’est abaissée à la fille, à la maison publique,
Le César de Rome s’est abaissé à la bête,
Dieu lui-même s’est fait juif ! »

2.

Les rois se délectèrent de ce couplet de Zarathoustra ; cependant le roi de droite se prit à dire : « Ô Zarathoustra, comme nous avons bien fait de nous mettre en route pour te voir !

Car tes ennemis nous ont montré ton image dans leur miroir : tu y avais la grimace d'un démon au rire sarcastique : en sorte que nous avons eu peur de toi.

Mais qu'importe ! Toujours à nouveau tu pénétrais dans nos oreilles et dans nos cœurs avec tes maximes. Alors nous avons fini par dire : qu'importe le visage qu'il a !

Il faut que nous *l'entendions*, celui qui enseigne : « Vous devez aimer la paix, comme un moyen de guerres nouvelles, et la courte paix plus que la longue ! »

Jamais personne n'a prononcé de paroles aussi guerrières : « Qu'est-ce qui est bien ? Être braves voilà qui est bien. C'est la bonne guerre qui sanctifie toute cause. »

Ô Zarathoustra, à ces paroles le sang de nos pères s'est retourné dans nos corps : cela a été comme la parole du printemps à de vieux tonneaux de vin.

Quand les glaives se croisaient, semblables à des serpents tachetés de sang, alors nos pères se sentaient portés vers la vie ; le soleil de la paix leur semblait flou et tiède, mais la longue paix leur faisait honte.

Comme ils soupiraient, nos pères, lorsqu'ils voyaient au mur des glaives polis et inutiles ! Semblables à ces glaives ils avaient soif de la guerre. Car un glaive veut boire du sang, un glaive scintille de désir. » — —

— Tandis que les rois parlaient et babillaient ainsi, avec feu, de la félicité de leurs pères, Zarathoustra fut pris d'une grande

envie de se moquer de leur ardeur : car c'étaient évidemment des rois très paisibles qu'il voyait devant lui, des rois aux visages vieux et fins. Mais il se surmonta. « Allons ! En route ! dit-il, vous voici sur le chemin, là-haut est la caverne de Zarathoustra ; et ce jour doit avoir une longue soirée ! Mais maintenant un cri de détresse pressant m'appelle loin de vous.

Ma caverne sera honorée, si des rois y prennent place pour attendre : mais il est vrai qu'il faudra que vous attendiez longtemps !

Eh bien ! Qu'importe ! Où apprend-on mieux à attendre aujourd'hui que dans les cours ? Et de toutes les vertus des rois, la seule qui leur soit restée, — ne s'appelle-t-elle pas aujourd'hui : *savoir* attendre ? »

Ainsi parlait Zarathoustra.

LA SANGSUE

Et Zarathoustra pensif continua sa route, descendant toujours plus bas, traversant des forêts et passant devant des marécages ; mais, comme il arrive à tous ceux qui réfléchissent à des choses difficiles, il butta par mégarde sur un homme. Et voici, d'un seul coup, un cri de douleur, deux jurons et vingt injures graves jaillirent à sa face : en sorte que, dans sa frayeur, il leva sa canne pour frapper encore celui qu'il venait de heurter. Pourtant, au même instant, il reprit sa raison ; et son cœur se mit à rire de la folie qu'il venait de faire.

« Pardonne-moi, dit-il à l'homme, sur lequel il avait butté, et qui venait de se lever avec colère, pour s'asseoir aussitôt, pardonne-moi et écoute avant tout une parabole.

Comme un voyageur qui rêve de choses lointaines, sur une route solitaire, se heurte par mégarde à un chien qui sommeille, à un chien qui est couché au soleil :

— comme tous deux se lèvent et s'abordent brusquement, semblables à des ennemis mortels, tous deux effrayés à mort : ainsi il en a été de nous.

Et pourtant ! Et pourtant ! — combien il s'en est fallu de peu qu'ils ne se caressent, ce chien et ce solitaire ! Ne sont-ils pas tous deux — solitaires ? »

— « Qui que tu sois, répondit, toujours avec colère, celui que Zarathoustra venait de heurter, tu t'approches encore trop de moi, non seulement avec ton pied, mais encore avec ta parabole !

Regarde, suis-je donc un chien ? » — et, tout en disant cela, celui qui était assis se leva en retirant son bras nu du marécage. Car il avait commencé par être couché par terre tout de son long, caché et méconnaissable, comme quelqu'un

qui guette un gibier des marécages.

« Mais que fais-tu donc ? » s'écria Zarathoustra effrayé, car il voyait que beaucoup de sang coulait sur le bras nu. — « Que t'est-il arrivé ? Une bête malfaisante t'a-t-elle mordu, malheureux ? »

Celui qui saignait ricanait toujours avec colère. « En quoi cela te regarde-t-il ? s'écria l'homme, et il voulut continuer sa route. Ici je suis chez moi et dans mon domaine. M'interroge qui voudra : je ne répondrai pas à un maladroit. »

« Tu te trompes, dit Zarathoustra plein de pitié, en le retenant, tu te trompes : tu n'es pas ici dans ton royaume, mais dans le mien, et ici il ne doit arriver malheur à personne.

Appelle-moi toujours comme tu voudras, — je suis celui qu'il faut que je sois. Je me nomme moi-même Zarathoustra.

Allons ! C'est là-haut qu'est le chemin qui mène à la caverne de Zarathoustra : elle n'est pas bien loin, — ne veux-tu pas venir chez moi pour soigner tes blessures ?

Tu n'as pas eu de chance dans ce monde, malheureux : d'abord la bête t'a mordu, puis — l'homme a marché sur toi ! » — —

Mais lorsque l'homme entendit le nom de Zarathoustra, il se transforma. « Que m'arrive-t-il donc ? s'écria-t-il, quelle autre préoccupation ai-je encore dans la vie, si ce n'est la préoccupation de cet homme unique qui est Zarathoustra, et cette bête unique qui vit du sang, la sangsue ?

C'est à cause de la sangsue que j'étais couché là, au bord du marécage, semblable à un pêcheur, et déjà mon bras étendu avait été mordu dix fois, lorsqu'une bête plus belle se mit à mordre mon sang, Zarathoustra lui-même !

Ô bonheur ! Ô miracle ! Béni soit ce jour qui m'a attiré dans ce marécage ! Bénie soit la meilleure ventouse, la plus vivante d'entre celles qui vivent aujourd'hui, bénie soit la grande sangsue des consciences, Zarathoustra ! » —

Ainsi parlait celui que Zarathoustra avait heurté ; et Zarathoustra se réjouit de ses paroles et de leur allure fine et respectueuse. « Qui es-tu ? Demanda-t-il en lui tendant la main, entre nous il reste beaucoup de choses à éclaircir et à

rasséréner : mais il me semble déjà que le jour se lève clair et pur. »

« Je suis *le consciencieux de l'esprit*, répondit celui qui était interrogé, et, dans les choses de l'esprit, il est difficile que quelqu'un s'y prenne d'une façon plus sévère, plus étroite et plus dure que moi, excepté celui de qui je l'ai appris, Zarathoustra lui-même.

Plutôt ne rien savoir que de savoir beaucoup de choses à moitié ! Plutôt être un fou pour son propre compte qu'un sage dans l'opinion des autres ! Moi — je vais au fond :

— qu'importe qu'il soit petit ou grand ? Qu'il s'appelle marécage ou bien ciel ? Un morceau de terre large comme la main me suffit : pourvu que ce soit vraiment de la terre solide !

— Un morceau de terre large comme la main : on peut s'y tenir debout. Dans la vraie science consciencieuse il n'y a rien de grand et rien de petit. »

« Alors tu es peut-être celui qui cherche à connaître la sangsue ? demanda Zarathoustra ; tu poursuis la sangsue jusqu'à ses causes les plus profondes, toi qui es consciencieux ? »

« Ô Zarathoustra, répondit celui que Zarathoustra avait heurté, ce serait une monstruosité, comment oserais-je m'aviser d'une pareille chose !

Mais ce dont je suis maître et connaisseur, c'est du *cerveau* de la sangsue : — c'est là *mon* univers à moi !

Et cela est aussi un univers ! Mais pardonne qu'ici mon orgueil se manifeste, car sur ce domaine je n'ai pas mon pareil. C'est pourquoi j'ai dit : « C'est ici mon domaine ».

Combien il y a de temps que je poursuis cette chose unique, le cerveau de la sangsue, afin que la vérité subtile ne m'échappe plus ! C'est ici *mon royaume*.

— C'est pourquoi j'ai jeté tout le reste, c'est pourquoi tout le reste m'est devenu indifférent ; et tout près de ma science s'étend ma noire ignorance.

Ma conscience de l'esprit exige de moi que je sache *une* chose et que j'ignore tout le reste : je suis dégoûté de toutes les demi-mesures de l'esprit, de tous ceux qui ont

l’esprit nuageux, flottant et exalté.

Où cesse ma probité commence mon aveuglement, et je veux être aveugle. Où je veux savoir cependant, je veux aussi être probe, c’est-à-dire dur, sévère, étroit, cruel, implacable.

Que tu aies dit un jour, ô Zarathoustra : « L’esprit, c’est la vie qui incise elle-même la vie, » c’est ce qui m’a conduit et éconduit à ta doctrine. Et, en vérité, avec mon propre sang, j’ai augmenté ma propre science. »

— « Comme le prouve l’évidence, » interrompit Zarathoustra ; et le sang continuait à couler du bras nu du consciencieux. Car dix sangsues s’y étaient accrochées.

« Ô singulier personnage, combien d’enseignements contient cette évidence, c’est-à-dire toi-même ! Et je n’oserais peut-être pas verser tous les enseignements dans tes oreilles sévères.

Allons ! Séparons-nous donc ici ! Mais j’aimerais bien te retrouver. Là-haut est le chemin qui mène à ma caverne. Tu dois y être cette nuit le bienvenu parmi mes hôtes.

Je voudrais aussi réparer sur ton corps l’outrage que t’a fait Zarathoustra en te foulant aux pieds : c’est ce à quoi je réfléchis. Mais maintenant un cri de détresse pressant m’appelle loin de toi. »

Ainsi parlait Zarathoustra.

L'ENCHANTEUR

1

Mais en contournant un rocher, Zarathoustra vit, non loin au-dessus de lui, sur le même chemin, un homme qui gesticulait des membres, comme un fou furieux et qui finit par se précipiter à terre à plat ventre. « Halte ! dit alors Zarathoustra à son cœur, celui-là doit être l’homme supérieur, c’est de lui qu’est venu ce sinistre cri de détresse, — je veux voir si je puis le secourir. » Mais lorsqu’il accourut à l’endroit où l’homme était couché par terre, il trouva un vieillard tremblant, aux yeux fixes ; et malgré toute la peine que se donna Zarathoustra pour le redresser et le remettre sur les jambes, ses efforts demeurèrent vains. Aussi le malheureux ne sembla-t-il pas s’apercevoir qu’il y avait quelqu’un auprès de lui ; au contraire, il ne cessait de regarder de ci de là en faisant des gestes touchants, comme quelqu’un qui est abandonné et isolé du monde entier. Pourtant à la fin, après beaucoup de tremblements, de sursauts et de reploiements sur soi-même, il commença à se lamenter ainsi :

Qui me réchauffe, qui m’aime encore ?
Donnez des mains chaudes !
donnez des cœurs-réchauds !
Étendu, frissonnant,
un moribond à qui l’on chauffe les pieds —
secoué, hélas ! de fièvres inconnues,
tremblant devant les glaçons aigus des frimas,
chassé par toi, pensée !
Innommable ! Voilée ! Effrayante !
chasseur derrière les nuages !
Foudroyé par toi,

œil moqueur qui me regarde dans l’obscurité :
— ainsi je suis couché,
je me courbe et je me tords, tourmenté
par tous les martyres éternels,
frappé
par toi, chasseur le plus cruel,
toi, le dieu — inconnu…

Frappe plus fort !
Frappe encore une fois !
Transperce, brise ce cœur !
Pourquoi me tourmenter
de flèches épointées ?
Que regardes-tu encore,
toi que ne fatigue point la souffrance humaine,
avec un éclair divin dans tes yeux narquois ?
Tu ne veux pas tuer,
martyriser seulement, martyriser ?
Pourquoi — *me* martyriser ?
Dieu narquois, inconnu ? —

Ah ! Ah !
Tu t’approches en rampant
au milieu de cette nuit ?…
Que veux-tu !
Parles !
Tu me pousses et me presses —
Ah ! tu es déjà trop près !
Tu m’entends respirer,
Tu épies mon cœur,
Jaloux que tu es !
— de quoi donc es-tu jaloux ?
Ôte-toi ! Ôte-toi !
Pourquoi cette échelle ?
Veux-tu *entrer*,
t’introduire dans mon cœur,
t’introduire dans mes pensées

les plus secrètes ?
Impudent ! Inconnu ! — Voleur !
Que veux-tu voler ?
Que veux-tu écouter ?
Que veux-tu extorquer,
toi qui tortures !
toi — le dieu-bourreau !
Ou bien, dois-je, pareil au chien,
me rouler devant toi ?
m'abandonnant, ivre et hors de moi,
t'offrir mon amour — en rampant !

En vain !
Frappe encore !
toi le plus cruel des aiguillons !
Je ne suis pas un chien — je ne suis que ton gibier,
toi le plus cruel des chasseurs !
ton prisonnier le plus fier,
brigand derrière les nuages…
Parle enfin,
toi qui te caches derrière les éclairs ! Inconnu ! parle !
Que veux-tu, toi qui guettes sur les chemins, que veux-tu, — de *moi* ?…
Comment ?
Une rançon !
Que veux-tu comme rançon ?
Demande beaucoup — ma fierté te le conseille !
et parle brièvement — c'est le conseil de mon autre fierté !

Ah ! Ah !
C'est moi — moi que tu veux ?
Moi — tout entier ?…

Ah ! Ah !
Et tu me martyrises, fou que tu es,
tu tortures ma fierté ?
Donne-moi de *l'amour*. — Qui me chauffe encore ?

qui m’aime encore ? —
Donne des mains chaudes,
donne des cœurs-réchauds.
donne-moi, à moi le plus solitaire,
que la glace, hélas ! la glace fait
sept fois languir après des ennemis,
après des ennemis même,
donne, oui abandonne-
toi — à moi,
toi le plus cruel ennemi ! — —
Parti !
Il a fui lui-même,
mon seul compagnon,
mon grand ennemi,
mon inconnu,
mon dieu-bourreau !…

— Non !
Reviens !
avec tous tes supplices !
Ô reviens
au dernier de tous les solitaires !
Toutes mes larmes prennent
vers toi leur cours !
Et la dernière flamme de mon cœur —
s’éveille pour *toi* !
Ô, reviens,
Mon dieu inconnu ! ma *douleur* !
mon dernier bonheur !

2.

— Mais en cet endroit Zarathoustra ne put se contenir plus longtemps, il prit sa canne et frappa de toutes ses forces sur celui qui se lamentait. « Arrête-toi ! lui cria-t-il, avec un rire courroucé, arrête-toi, histrion ! Faux-monnayeur ! Menteur incarné ! Je te reconnais bien !

Je veux te mettre le feu aux jambes, sinistre enchanteur, je sais trop bien en faire cuire à ceux de ton espèce ! »

— « Cesse, dit le vieillard en se levant d'un bond, ne me frappe plus, ô Zarathoustra ! Tout cela n'a été qu'un jeu !

Ces choses-là font partie de mon art ; j'ai voulu te mettre à l'épreuve, en te donnant cette preuve ! Et, en vérité, tu as bien pénétré mes pensées !

Mais toi aussi — ce n'est pas une petite preuve que tu m'as donnée de toi-même. Tu es *dur*, sage Zarathoustra ! Tu frappes durement avec tes « vérités », ton bâton noueux me force à confesser — *cette* vérité ! »

— « Ne me flatte point, répondit Zarathoustra, toujours irrité et le visage sombre, histrion dans l'âme ! Tu es un faux-semblant : pourquoi parles-tu — de vérité ?

Toi le paon des paons, mer de vanité, *qu'est-ce* que tu jouais devant moi, sinistre enchanteur ? *En qui* devais-je croire lorsque tu te lamentais ainsi ? »

« *C'est l'expiateur de l'esprit* que je représentais, répondit le vieillard : tu as toi-même inventé ce mot jadis —

— le poète, l'enchanteur qui finit par tourner son esprit contre lui-même, celui qui est transformé et que glacent sa mauvaise science et sa mauvaise conscience.

Et avoue-le franchement : tu as pris du temps, ô Zarathoustra, pour découvrir mes artifices et mes mensonges !

Tu *croyais* à ma misère, lorsque tu me tenais la tête des deux mains, —

— je t'ai entendu gémir : « On l'a trop peu aimé, trop peu aimé ! » Que je t'aie trompé jusque- là, c'est ce qui faisait intérieurement jubiler ma méchanceté. »

« Tu dois en avoir trompé de plus fins que moi, répondit durement Zarathoustra. Je ne suis pas sur mes gardes devant les trompeurs, il *faut* que je m'abstienne de prendre des précautions : ainsi le veut mon sort.

Mais toi — il *faut* que tu trompes : je te connais assez pour le savoir ! Il faut toujours que tes mots aient un double, un triple, un quadruple sens. Même ce que tu viens de me confesser maintenant n'était ni assez vrai, ni assez faux pour moi !

Méchant faux-monnayeur, comment saurais-tu faire autrement ! Tu farderais même ta maladie, si tu te montrais nu devant ton médecin.

C'est ainsi que tu viens de farder devant moi ton mensonge, lorsque tu disais : « Je ne l'ai fait *que* par jeu ! » Il y avait aussi du *sérieux* là-dedans, tu *es* quelque chose comme un expiateur de l'esprit !

Je te devine bien : tu es devenu l'enchanteur de tout le monde, mais à l'égard de toi-même il ne te reste plus ni mensonge ni ruse, — pour toi-même tu es désenchanté !

Tu as moissonné le dégoût comme ta seule vérité. Aucune parole n'est plus vraie chez toi, mais ta bouche est encore vraie : c'est-à-dire le dégoût qui colle à ta bouche. » — —

— « Qui es-tu donc ! s'écria en cet endroit le vieil enchanteur d'une voix hautaine. Qui a le droit de *me* parler ainsi, à moi qui suis le plus grand des vivants d'aujourd'hui ? » — et un regard vert fondit de ses yeux sur Zarathoustra. Mais aussitôt il se transforma et il dit tristement :

« Ô Zarathoustra, je suis fatigué de tout cela, mes arts me dégoûtent, je ne suis pas *grand*, que sert-il de feindre ! Mais tu le sais bien — j'ai cherché la grandeur !

Je voulais représenter un grand homme et il y en a beaucoup que j'ai convaincus : mais ce mensonge a dépassé ma force. C'est contre lui que je me brise.

Ô Zarathoustra, chez moi tout est mensonge ; mais que je me brise — cela est *vrai* chez moi ! » —

« C'est à ton honneur, reprit Zarathoustra, l'air sombre et le regard détourné vers le sol, c'est à ton honneur d'avoir cherché la grandeur, mais cela te trahit aussi. Tu n'es pas grand.

Vieil enchanteur sinistre, *ce* que tu as de meilleur et de plus honnête, ce que j'honore en toi c'est que tu te sois fatigué de toi-même et que tu te sois écrié : « Je ne suis pas grand. »

C'est en *cela* que je t'honore comme un expiateur de l'esprit : si même cela n'a été que pour un clin d'œil, dans ce moment tu as été — vrai.

Mais, dis-moi, que cherches-tu ici dans *mes* forêts et parmi *mes* rochers. Et si c'est pour *moi* que tu t'es couché dans mon chemin, quelle preuve voulais-tu de moi ? —

— en quoi voulais-tu *me* tenter ? » —

Ainsi parlait Zarathoustra et ses yeux étincelaient. Le vieil enchanteur fit une pause, puis il dit : « Est-ce que je t'ai tenté ? Je ne fais que — chercher.

Ô Zarathoustra, je cherche quelqu'un de vrai, de droit, de simple, quelqu'un qui soit sans feinte, un homme de toute probité, un vase de sagesse, un saint de la connaissance, un grand homme !

Ne le sais-tu donc pas, ô Zarathoustra ? *Je cherche Zarathoustra*. »

— Alors il y eut un long silence entre les deux ; Zarathoustra, cependant, tomba dans une profonde méditation, en sorte qu'il ferma les yeux. Puis, revenant à son interlocuteur, il saisit la main de l'enchanteur et dit plein de politesse et de ruse :

« Eh bien ! Là-haut est le chemin qui mène à la caverne de Zarathoustra. C'est dans ma caverne que tu peux chercher celui que tu désirerais trouver.

Et demande conseil à mes animaux, mon aigle et mon serpent : ils doivent t'aider à chercher. Ma caverne cependant est grande.

Il est vrai que moi-même — je n'ai pas encore vu de grand homme. Pour ce qui est grand, l'œil du plus subtil est encore trop grossier aujourd'hui. C'est le règne de la populace.

J’en ai déjà tant trouvé qui s’étiraient et qui se gonflaient, tandis que le peuple criait : « Voyez donc, voici un grand homme ! » Mais à quoi servent tous les soufflets de forge ! Le vent finit toujours par en sortir.

La grenouille finit toujours par éclater, la grenouille qui s’est trop gonflée : alors le vent en sort. Enfoncer une pointe dans le ventre d’un enflé, c’est ce que j’appelle un sage divertissement. Écoutez cela, mes enfants !

Notre aujourd’hui appartient à la populace : qui peut encore *savoir* ce qui est grand ou petit ? Qui chercherait encore la grandeur avec succès ! Un fou tout au plus : et les fous réussissent.

Tu cherches les grands hommes, singulier fou ! Qui donc t’a *enseigné* à les chercher ? Est-ce aujourd’hui le temps opportun pour cela ? Ô chercheur malin, pourquoi — me tentes-tu ? » — —

Ainsi parlait Zarathoustra, le cœur consolé, et, en riant, il continua son chemin.

HORS DE SERVICE

Peu de temps cependant après que Zarathoustra se fut débarrassé de l'enchanteur, il vit de nouveau quelqu'un qui était assis au bord du chemin qu'il suivait, un homme grand et noir avec un visage maigre et pâle. L'aspect de cet homme le contraria énormément. Malheur à moi, dit-il à son cœur, je vois de l'affliction masquée, ce visage me semble appartenir à la prêtraille ; que veulent *ces gens* dans mon royaume ?

Comment ! J'ai à peine échappé à cet enchanteur : et déjà un autre nécromant passe sur mon chemin, —

— un magicien quelconque qui impose les mains, un sombre faiseur de miracles par la grâce de Dieu, un onctueux diffamateur du monde : que le diable l'emporte !

Mais le diable n'est jamais là quand on aurait besoin de lui : toujours il arrive trop tard, ce maudit nain, ce maudit pied-bot ! » —

Ainsi sacrait Zarathoustra, impatient dans son cœur, et il songea comment il pourrait faire pour passer devant l'homme noir, en détournant le regard : mais voici il en fut autrement. Car, au même moment, celui qui était assis en face de lui s'aperçut de sa présence ; et, semblable quelque peu à quelqu'un à qui arrive un bonheur imprévu, il sauta sur ses jambes et se dirigea vers Zarathoustra.

« Qui que tu sois, voyageur errant, dit-il, aide à un égaré qui cherche, à un vieillard à qui il pourrait bien arriver malheur ici !

Ce monde est étranger et lointain pour moi, j'ai aussi entendu hurler les bêtes sauvages ; et celui qui aurait pu me donner asile a lui-même disparu.

J'ai cherché le dernier homme pieux, un saint et un ermite,

qui, seul dans sa forêt, n’avait pas encore entendu dire ce que tout le monde sait aujourd’hui. »

« Qu’*est-ce* que tout le monde sait aujourd’hui ? demanda Zarathoustra. Ceci, peut-être, que le Dieu ancien ne vit plus, le Dieu en qui tout le monde croyait jadis ? »

« Tu l’as dit, répondit le vieillard attristé. Et j’ai servi ce Dieu ancien jusqu’à sa dernière heure.

Mais maintenant je suis hors de service, je suis sans maître et malgré cela je ne suis pas libre ; aussi ne suis-je plus jamais joyeux, si ce n’est en souvenir.

C’est pourquoi je suis monté dans ces montagnes pour célébrer de nouveau une fête, comme il convient à un vieux pape et à un vieux père de l’église : car sache que je suis le dernier pape ! — une fête de souvenir pieux et de culte divin.

Mais maintenant il est mort lui-même, le plus pieux des hommes, ce saint de la forêt qui sans cesse rendait grâce à Dieu, par des chants et des murmures.

Je ne l’ai plus trouvé lui-même lorsque j’ai découvert sa chaumière — mais j’y ai vu deux loups qui hurlaient à cause de sa mort — car tous les animaux l’aimaient. Alors je me suis enfui.

Suis-je donc venu en vain dans ces forêts et dans ces montagnes ? Mais mon cœur s’est décidé à en chercher un autre, le plus pieux de tous ceux qui ne croient pas en Dieu, — à chercher Zarathoustra ! »

Ainsi parlait le vieillard et il regardait d’un œil perçant celui qui était debout devant lui ; Zarathoustra cependant saisit la main du vieux pape et la contempla longtemps avec admiration.

« Vois donc, vénérable, dit-il alors, quelle belle main effilée ! Ceci est la main de quelqu’un qui a toujours donné la bénédiction. Mais maintenant elle tient celui que tu cherches, moi Zarathoustra.

Je suis Zarathoustra, l’impie, qui dit : qui est-ce qui est plus impie que moi, afin que je me réjouisse de son enseignement ? »

Ainsi parlait Zarathoustra, pénétrant de son regard les

pensées et les arrière-pensées du vieux pape. Enfin celui-ci commença :

« Celui qui l'aimait et le possédait le plus, c'est celui qui l'a aussi le plus perdu : —

regarde, je crois que de nous deux, c'est moi maintenant le plus impie ? Mais qui donc saurait s'en réjouir ! » —

— « Tu l'as servi jusqu'à la fin ? demanda Zarathoustra pensif, après un long et profond silence, tu sais *comment* il est mort ? Est-ce vrai, ce que l'on raconte, que c'est la pitié qui l'a étranglé ?

— la pitié de voir *l'homme* suspendu à la croix, sans pouvoir supporter que l'amour pour les hommes devînt son enfer et enfin sa mort ? » — —

Le vieux pape cependant ne répondit pas, mais il regarda de côté, avec un air farouche et une expression douloureuse et sombre sur le visage.

« Laisse-le aller, reprit Zarathoustra après une longue réflexion, en regardant toujours le vieillard dans le blanc des yeux.

Laisse-le aller, il est perdu. Et quoique cela t'honore de ne dire que du bien de ce mort, tu sais aussi bien que moi, *qui* il était : et qu'il suivait des chemins singuliers. »

« Pour parler entre trois yeux, dit le vieux pape rasséréné (car il était aveugle d'un œil), sur les choses de Dieu je suis plus éclairé que Zarathoustra lui-même — et j'ai le droit de l'être.

Mon amour a servi Dieu pendant de longues années, ma volonté suivait partout sa volonté. Mais un bon serviteur sait tout et aussi certaines choses que son maître se cache à lui-même.

C'était un Dieu caché, plein de mystères. En vérité, son fils lui-même ne lui est venu que par des chemins détournés. À la porte de sa croyance il y a l'adultère.

Celui qui le loue comme le Dieu d'amour ne se fait pas une idée assez élevée sur l'amour même. Ce Dieu ne voulait-il pas aussi être juge ? Mais celui qui aime, aime au-delà du châtiment et de la récompense.

Lorsqu'il était jeune, ce Dieu d'Orient, il était dur et altéré de vengeance, il s'édifia un enfer pour divertir ses favoris.

Mais il finit par devenir vieux et mou et tendre et compatissant, ressemblant plus à un grand-père qu'à un père, mais ressemblant davantage encore à une vieille grand'mère chancelante.

Le visage ridé, il était assis au coin du feu, se faisant des soucis à cause de la faiblesse de ses jambes, fatigué du monde, fatigué de vouloir, et il finit par étouffer un jour de sa trop grande pitié. » — —

« Vieux pape, interrompit alors Zarathoustra, as-tu vu *cela* de tes propres yeux ? Il se peut bien que cela se soit passé ainsi : *ainsi*, et aussi autrement. Quand les dieux meurent, ils meurent toujours de plusieurs sortes de morts.

Eh bien ! De telle ou de telle façon, de telle et de telle façon — il n'est plus ! Il répugnait à mes yeux et à mes oreilles, je ne voudrais rien lui reprocher de pire.

J'aime tout ce qui a le regard clair et qui parle franchement. Mais lui — tu le sais bien, vieux prêtre, il avait quelque chose de ton genre, du genre des prêtres — il était équivoque.

Il avait aussi l'esprit confus. Que ne nous en a-t-il pas voulu, ce coléreux, de ce que nous l'ayons mal compris. Mais pourquoi ne parlait-il pas plus clairement ?

Et si c'était la faute à nos oreilles, pourquoi nous donnait-il des oreilles qui l'entendaient mal ? S'il y avait de la bourbe dans nos oreilles, eh bien ! qui donc l'y avait mise ?

Il y avait trop de chose qu'il ne réussissait pas, ce potier qui n'avait pas fini son apprentissage. Mais qu'il se soit vengé sur ses pots et sur ses créatures, parce qu'il les avait mal réussies — cela fut un péché contre le *bon goût*.

Il y a aussi un bon goût dans la pitié : ce *bon goût* a fini par dire : « Enlevez-nous un *pareil* Dieu. Plutôt encore pas de Dieu du tout, plutôt encore organiser les destinées à sa propre tête, plutôt être fou, plutôt être Dieu soi-même ! »

— « Qu'entends-je ! dit en cet endroit le vieux pape en dressant l'oreille ; ô Zarathoustra tu es plus pieux que tu ne le crois, avec une telle incrédulité. Il a dû y avoir un Dieu

quelconque qui t’a converti à ton impiété.

N’est-ce pas ta piété même qui t’empêche de croire à un Dieu ? Et ta trop grande loyauté finira par te conduire par-delà le bien et le mal !

Vois donc, ce qui a été réservé pour toi ? Tu as des yeux, une main et une bouche, qui sont prédestinés à bénir de toute éternité. On ne bénit pas seulement avec la main.

Auprès de toi, quoique tu veuilles être le plus impie, je sens une odeur secrète de longues bénédictions : je la sens pour moi, à la fois bienfaisante et douloureuse.

Laisse-moi être ton hôte, ô Zarathoustra, pour une seule nuit ! Nulle part sur la terre je ne me sentirai mieux qu’auprès de toi ! » —

« Amen ! Ainsi soit-il ! s’écria Zarathoustra avec un grand étonnement, c’est là-haut qu’est le chemin, qui mène à la caverne de Zarathoustra.

En vérité, j’aimerais bien t’y conduire moi-même, vénérable, car j’aime tous les hommes pieux. Mais maintenant un cri de détresse m’appelle en hâte loin de toi.

Dans mon domaine il ne doit arriver malheur à personne : ma caverne est un bon port. Et j’aimerais bien à remettre sur terre ferme et sur des jambes solides tous ceux qui sont tristes.

Mais qui donc t’enlèverait *ta* mélancolie des épaules ? Je suis trop faible pour cela. En vérité, nous pourrions attendre longtemps jusqu’à ce que quelqu’un te ressuscite ton Dieu.

Car ce Dieu ancien ne vit plus : il est foncièrement mort, celui-là. »

Ainsi parlait Zarathoustra.

LE PLUS LAID DES HOMMES

— Et de nouveau Zarathoustra erra par les monts et les forêts et ses yeux cherchaient sans cesse, mais nulle part ne se montrait celui qu'il voulait voir, le désespéré à qui la grande douleur arrachait ces cris de détresse. Tout le long de la route cependant, il jubilait dans son cœur et était plein de reconnaissance. « Que de bonnes choses m'a données cette journée, disait-il, pour me dédommager de l'avoir si mal commencée ! Quels singuliers interlocuteurs j'ai trouvés !

Je vais à présent remâcher longtemps leurs paroles, comme si elles étaient de bons grains ; ma dent les broiera, les moudra et les remoudra sans cesse, jusqu'à ce qu'elles coulent comme du lait en l'âme ! » —

Mais à un tournant de route que dominait un rocher, soudain le paysage changea, et Zarathoustra entra dans le royaume de la mort. Là se dressaient de noirs et de rouges récifs : et il n'y avait ni herbe, ni arbre, ni chant d'oiseau. Car c'était une vallée que tous les animaux fuyaient, même les bêtes fauves ; seule une espèce de gros serpents verts, horrible à voir, venait y mourir lorsqu'elle devenait vieille. C'est pourquoi les pâtres appelaient cette vallée : Mort-des-Serpents.

Zarathoustra, cependant, s'enfonça en de noirs souvenirs, car il lui semblait s'être déjà trouvé dans cette vallée. Et un lourd accablement s'appesantit sur son esprit : en sorte qu'il se mit à marcher lentement et toujours plus lentement, jusqu'à ce qu'il finît par s'arrêter. Mais alors, comme il ouvrait les yeux, il vit quelque chose qui était assis au bord du chemin, quelque chose qui avait figure humaine et qui pourtant n'avait presque rien d'humain — quelque chose d'innommable. Et tout d'un coup Zarathoustra fut saisi d'une grande honte d'avoir vu de

ses yeux pareille chose : rougissant jusqu'à la racine de ses cheveux blancs, il détourna son regard, et déjà se remettait en marche, afin de quitter cet endroit néfaste. Mais soudain un son s'éleva dans le morne désert : du sol il monta une sorte de glouglou et un gargouillement, comme quand l'eau gargouille et fait glouglou la nuit dans une conduite bouchée ; et ce bruit finit par devenir une voix humaine et une parole humaine : — cette voix disait :

« Zarathoustra, Zarathoustra ! Devine mon énigme ! Parle, parle ! Quelle est la *vengeance contre le témoin ?*

Arrête et reviens en arrière, là il y a du verglas ! Prends garde, prends garde que ton orgueil ne se casse les jambes ici !

Tu te crois sage, ô fier Zarathoustra ! Devine donc l'énigme, toi qui brises les noix les plus dures, — devine l'énigme que je suis ! Parle donc : qui suis-*je ?* »

— Mais lorsque Zarathoustra eut entendu ces paroles, — que pensez-vous qu'il se passa en son âme ? *Il fut pris de compassion ;* et il s'affaissa tout d'un coup comme un chêne qui, ayant longtemps résisté à la cognée des bûcherons, — s'affaisse soudain lourdement, effrayant ceux-là même qui voulaient l'abattre. Mais déjà il s'était relevé de terre et son visage se faisait dur.

« Je te reconnais bien, dit-il d'une voix d'airain : *tu es le meurtrier de Dieu*. Laisse-moi m'en aller.

Tu n'as pas *supporté* celui qui *te* voyait, — qui te voyait constamment, dans toute ton horreur, toi, le plus laid des hommes ! Tu t'es vengé de ce témoin ! »

Ainsi parlait Zarathoustra et il se disposait à passer son chemin : mais l'être innommable saisit un pan de son vêtement et commença à gargouiller de nouveau et à chercher ses mots. « Reste ! » dit-il enfin —

— « Reste ! Ne passe pas ton chemin ! J'ai deviné quelle était la cognée qui t'a abattu, sois loué, ô Zarathoustra de ce que tu es de nouveau debout !

Tu as deviné, je le sais bien, ce que ressent en son âme celui qui a tué Dieu, — le meurtrier de Dieu : Reste ! Assieds-toi là auprès de moi, ce ne sera pas en vain.

Vers qui irais-je si ce n’est vers toi ? Reste, assieds-toi. Mais ne me regarde pas ! Honore ainsi — ma laideur !

Ils me persécutent : maintenant *tu* es mon suprême refuge. *Non* qu’ils me poursuivent de leur haine ou de leurs gendarmes : — oh ! je me moquerais de pareilles persécutions, j’en serais fier et joyeux !

Les plus beaux succès ne furent-ils pas jusqu’ici pour ceux qui furent le mieux persécutés ? Et celui qui poursuit bien apprend aisément à *suivre* : — aussi bien n’est-il pas déjà — par derrière ! Mais c’est leur *compassion* —

— c’est leur compassion que je fuis et c’est contre elle que je cherche un refuge chez toi. Ô Zarathoustra, protège-moi, toi mon suprême refuge, toi le seul qui m’aies deviné :

— tu as deviné ce que ressent en son âme celui qui a tué Dieu. Reste ! Et si tu veux t’en aller, voyageur impatient : ne prends pas le chemin par lequel je suis venu. *Ce* chemin est mauvais.

M’en veux-tu de ce que, depuis trop longtemps, j’écorche ainsi mes mots ? De ce que déjà je te donne des conseils ? Mais sache-le, c’est moi, le plus laid des hommes,

— celui qui a les pieds les plus grands et les plus lourds. Partout où *moi* j’ai passé, le chemin est mauvais. Je défonce et je détruis tous les chemins.

Mais j’ai bien vu que tu voulais passer en silence près de moi, et j’ai vu ta rougeur : c’est par là que j’ai reconnu que tu étais Zarathoustra.

Tout autre m’eût jeté son aumône, sa compassion, du regard et de la parole. Mais pour accepter l’aumône je ne suis pas assez mendiant, tu l’as deviné.

Je suis trop *riche*, riche en choses grandes et formidables, les plus laides et les plus innommables ! Ta honte, ô Zarathoustra, m’a fait *honneur !*

À grand peine j’ai échappé à la cohue des miséricordieux, afin de trouver le seul qui, entre tous, enseigne aujourd’hui que « la compassion est importune » — toi, ô Zarathoustra !

— que ce soit la pitié d’un Dieu ou la pitié des hommes : la compassion est une offense à la pudeur. Et le refus d’aider peut

être plus noble que cette vertu trop empressée à secourir.

Mais c'est cette vertu que les petites gens tiennent aujourd'hui pour la vertu par excellence, la compassion : ceux-ci n'ont point de respect de la grande infortune, de la grande laideur, de la grande difformité.

Mon regard passe au-dessus de tous ceux-là, comme le regard du chien domine les dos des grouillants troupeaux de brebis. Ce sont des êtres petits, gris et laineux, pleins de bonne volonté et d'esprit moutonnier.

Comme un héron qui, la tête rejetée en arrière, fait planer avec mépris son regard sur de plats marécages : ainsi je jette un coup d'œil dédaigneux sur le gris fourmillement des petites vagues, des petites volontés et des petites âmes.

Trop longtemps on leur a donné raison, à ces petites gens : et c'est *ainsi* que l'on a fini par leur donner la puissance — maintenant ils enseignent : « Rien n'est bon que ce que les petites gens appellent bon. »

Et ce que l'on nomme aujourd'hui « vérité », c'est ce qu'enseigne ce prédicateur qui sortait lui-même de leurs rangs, ce saint bizarre, cet avocat des petites gens qui témoignait de lui-même « je — suis la vérité ».

C'est ce présomptueux qui est cause que depuis longtemps déjà les petites gens se dressent sur leurs ergots — lui qui, en enseignant « je suis la vérité », a enseigné une lourde erreur.

Fit-on jamais réponse plus courtoise à pareil présomptueux ? Cependant, ô Zarathoustra, tu passas devant lui en disant : « Non ! Non ! Trois fois non ! »

Tu as mis les hommes en garde contre son erreur, tu fus le premier à mettre en garde contre la pitié — parlant non pas pour tout le monde ni pour personne, mais pour toi et ton espèce.

Tu as honte de la honte des grandes souffrances ; et, en vérité, quand tu dis : « C'est de la compassion que s'élève un grand nuage, prenez garde, ô humains ! »

— quand tu enseignes : « Tous les créateurs sont durs, tout grand amour est supérieur à sa pitié » : ô Zarathoustra, comme tu me sembles bien connaître les signes du temps !

Mais toi-même — garde-toi de ta *propre* pitié ! Car il y en a beaucoup qui sont en route vers toi, beaucoup de ceux qui se noient et qui gèlent. —

Je te mets aussi en garde contre moi-même. Tu as deviné ma meilleure et ma pire énigme, — qui j'étais et ce que j'ai fait. Je connais la cognée qui peut t'abattre.

Cependant — il *fallut* qu'il mourût : il voyait avec des yeux qui voyaient *tout*, — il voyait les profondeurs et les abîmes de l'homme, toutes ses hontes et ses laideurs cachées.

Sa pitié ne connaissait pas de pudeur : il fouillait les replis les plus immondes de mon être. Il fallut que mourût ce curieux, entre tous les curieux, cet indiscret, ce miséricordieux.

Il me voyait sans cesse *moi ;* il fallut me venger d'un pareil témoin — si non cesser de vivre moi-même.

Le Dieu qui voyait tout, *même l'homme :* ce Dieu devait mourir ! L'homme ne *supporte* pas qu'un pareil témoin vive. »

Ainsi parlait le plus laid des hommes. Mais Zarathoustra se leva et s'apprêtait à partir : car il était glacé jusque dans les entrailles.

« Être innommable, dit-il, tu m'as détourné de suivre ton chemin. Pour te récompenser, je te recommande le mien. Regarde, c'est là-haut qu'est la caverne de Zarathoustra.

Ma caverne est grande et profonde et elle a beaucoup de recoins ; le plus caché y trouve sa cachette. Et près de là il y a cent crevasses et cent réduits pour les animaux qui rampent, qui voltigent et qui sautent.

Ô banni qui t'es bannis toi-même, tu ne veux plus vivre au milieu des hommes et de la pitié des hommes ? Eh bien ! fais comme moi ! Ainsi tu apprendras aussi de moi ; seul celui qui agit apprend.

Commence tout d'abord par t'entretenir avec mes animaux ! L'animal le plus fier et l'animal le plus rusé — qu'ils soient pour nous deux les véritables conseillers ! » —

Ainsi parlait Zarathoustra et il continua son chemin, plus pensif qu'auparavant et plus lentement, car il se demandait beaucoup de choses et ne trouvait pas aisément de réponses.

« Comme l'homme est misérable ! pensait-il en son cœur,

comme il est laid, gonflé de fiel et plein de honte cachée !

On me dit que l'homme s'aime soi-même : Hélas, combien doit être grand cet amour de soi ! Combien de mépris n'a-t-il pas à vaincre !

Celui-là aussi s'aimait en se méprisant, — il est pour moi un grand amoureux et un grand mépriseur.

Je n'ai jamais rencontré personne qui se méprisât plus profondément : *cela* aussi est de la hauteur. Hélas ! *celui-là* était-il peut-être l'homme supérieur, dont j'ai entendu le cri de détresse ?

J'aime les hommes du grand mépris. L'homme cependant est quelque chose qui doit être surmonté. » —

LE MENDIANT VOLONTAIRE

Lorsque Zarathoustra eut quitté le plus laid des hommes, il se sentit glacé et solitaire : car bien des pensées glaciales et solitaires lui passèrent par l'esprit, en sorte que ses membres, à cause de cela, devinrent froids eux aussi. Mais comme il grimpait toujours plus loin, par monts et par vaux, tantôt le long de verts pâturages, parfois aussi sur des ravins pierreux et sauvages, dont un torrent impétueux avait jadis fait son lit : son cœur finit par se réchauffer et par se réconforter.

« Que m'est-il donc arrivé ? se demanda-t-il, quelque chose de chaud et de vivant me réconforte, il faut que ce soit dans mon voisinage.

Déjà je suis moins seul ; je pressens des compagnons, des frères inconnus qui rôdent autour de moi, leur chaude haleine émeut mon âme. »

Mais comme il regardait autour de lui cherchant des consolateurs de sa solitude : voici, il aperçut des vaches rassemblées sur une hauteur ; c'étaient elles dont le voisinage et l'odeur avaient réchauffé son cœur. Ces vaches cependant semblaient suivre avec attention un discours qu'on leur tenait et elles ne prenaient point garde au nouvel arrivant.

Mais quand Zarathoustra fut arrivé tout près d'elles, il entendit distinctement qu'une voix d'homme s'élevait de leur milieu ; et il était visible qu'elles avaient toutes la tête tournée du côté de leur interlocuteur.

Alors Zarathoustra gravit en toute hâte la hauteur et il dispersa les animaux, car il craignait qu'il ne fût arrivé là quelque malheur que la compassion des vaches aurait difficilement pu réparer. Mais en cela il s'était trompé ; car, voici, un homme était assis par terre et semblait vouloir

persuader aux bêtes de n’avoir point peur de lui. C’était un homme pacifique, un doux prédicateur de montagnes, dont les yeux prêchaient la bonté même. « Que cherches-tu ici ? » s’écria Zarathoustra avec stupéfaction.

« Ce que je cherche ici ? répondit-il : la même chose que toi, trouble-fête ! c’est-à-dire le bonheur sur la terre.

C’est pourquoi je voudrais que ces vaches m’enseignassent leur sagesse. Car, sache-le, voici bien une demie matinée que je leur parle et elles allaient me répondre. Pourquoi les troubles-tu ?

Si nous ne retournons en arrière et ne devenons comme les vaches, nous ne pouvons pas entrer dans le royaume des cieux. Car il y a une chose que nous devrions apprendre d’elles : c’est de ruminer.

Et, en vérité, quand bien même l’homme gagnerait le monde entier, s’il n’apprenait pas cette seule chose, je veux dire de ruminer, à quoi tout le reste lui servirait-il ! Car il ne se déferait point de sa grande affliction,

— de sa grande affliction qui s’appelle aujourd’hui *dégoût :* Et qui donc n’a pas aujourd’hui du dégoût plein le cœur, plein la bouche, plein les yeux ? Toi aussi ! Toi aussi ! Mais vois donc ces vaches ! » — —

Ainsi parla le prédicateur de la montagne, puis il tourna son regard vers Zarathoustra, — car jusqu’ici ses yeux étaient restés attachés avec amour sur les vaches : — mais soudain son visage changea. « Quel est celui à qui je parle ? s’écria-t-il effrayé en se levant soudain de terre.

C’est ici l’homme sans dégoût, c’est Zarathoustra lui-même, celui qui a surmonté le grand dégoût, c’est bien l’œil, c’est bien la bouche, c’est bien le cœur de Zarathoustra lui-même. »

Et, en parlant ainsi, il baisait les mains de celui à qui il s’adressait, et ses yeux débordaient de larmes, et il se comportait tout comme si un présent ou un trésor précieux lui fût soudain tombé du ciel. Les vaches cependant contemplaient tout cela avec étonnement.

« Ne parle pas de moi, homme singulier et charmant ! répondit Zarathoustra, en se défendant de ses caresses, parle-

moi d’abord de toi ! N’est-tu pas le mendiant volontaire, qui jadis jeta loin de lui une grande richesse, —

— qui eut honte de la richesse et des riches, et qui s’enfuit chez les plus pauvres, afin de leur donner son abondance et son cœur ? Mais ils ne l’accueillirent point. »

« Ils ne m’accueillirent point, dit le mendiant volontaire, tu le sais bien. C’est pourquoi j’ai fini par aller auprès des animaux et auprès de ces vaches. »

« C’est là que tu as appris, interrompit Zarathoustra, combien il est plus difficile de bien donner que de bien prendre, que c’est un *art* de bien donner, que c’est la maîtrise dernière d’ingénieuse bonté. »

« Surtout de nos jours, répondit le mendiant volontaire : aujourd’hui où tout ce qui est bas s’est soulevé, farouche et orgueilleux de son espèce : l’espèce populacière.

Car, tu le sais bien, l’heure est venue pour la grande insurrection de la populace et des esclaves, l’insurrection funeste, longue et lente : elle grandit et grandit toujours !

Aujourd’hui les petits se révoltent contre tout ce qui est bienfait et aumône ; que ceux qui sont trop riches se tiennent donc sur leurs gardes !

Malheur à qui, tel un flacon ventru, s’égoutte lentement par un goulot trop étroit : — car c’est à ces flacons que l’on casse à présent volontiers le col.

Convoitise lubrique, envie fielleuse, âpre soif de vengeance, fierté populacière : tout cela m’a sauté au visage. Il n’est pas vrai que les pauvres soient bienheureux. Le royaume des cieux, cependant, est chez les vaches. »

« Et pourquoi n’est-il pas chez les riches ? » demanda Zarathoustra pour l’éprouver, tandis qu’il empêchait les vaches de flairer familièrement le pacifique apôtre.

« Pourquoi me tentes-tu ? répondit celui-ci. Tu le sais encore mieux que moi. Qu’est-ce donc qui m’a poussé vers les plus pauvres, ô Zarathoustra ? N’était-ce pas le dégoût de nos plus riches ?

— de ces forçats de la richesse, qui, l’œil froid, le cœur dévoré de pensées de lucre, savent tirer profit de chaque tas

d’ordure — de toute cette racaille dont l’ignominie crie vers le ciel,

— de cette populace dorée et falsifiée, dont les ancêtres avaient les doigts crochus, vautours ou chiffonniers, de cette gent complaisante aux femmes, lubrique et oublieuse : — car ils ne diffèrent guère des prostituées. —

Populace en haut ! Populace en bas ! Qu’importe aujourd’hui encore les « pauvres » et les « riches » ! J’ai désappris de faire cette distinction et je me suis enfui, bien loin, toujours plus loin, jusqu’à ce que je sois venu auprès de ces vaches. »

Ainsi parlait l’apôtre pacifique, et il soufflait et suait d’émotion à ses propres discours : en sorte que les vaches s’étonnèrent derechef. Mais Zarathoustra, tandis qu’il proférait ces dures paroles, le regardait toujours en face, avec un sourire, en secouant silencieusement la tête.

« Tu te fais violence, prédicateur de la montagne, en usant de mots si durs. Ta bouche et tes yeux ne sont pas nés pour de pareilles duretés.

Ni même ton estomac à ce qu’il me semble : car il n’est point fait pour tout ce qui est colère ou haine débordante. Ton estomac a besoin d’aliments plus doux : tu n’es pas un boucher.

Tu me sembles plutôt herbivore et végétarien. Peut-être mâchonnes-tu des grains. Tu n’es en tous les cas pas fait pour les joies carnivores et tu aimes le miel. »

« Tu m’as bien deviné, répondit le mendiant volontaire, le cœur allégé. J’aime le miel, et je mâchonne aussi des grains, car j’ai cherché ce qui a bon goût et rend l’haleine pure :

— et aussi ce qui demande beaucoup de temps, et sert de passe-temps et de friandise aux doux paresseux et aux fainéants.

Ces vaches, à vrai dire, l’emportent sur tous en cet art : elles ont inventé de ruminer et de se coucher au soleil. Aussi s’abstiennent-elles de toutes les pensées lourdes et graves qui gonflent le cœur. »

— « Eh bien ! dit Zarathoustra : tu devrais voir aussi *mes* animaux, mon aigle et mon serpent, — ils n’ont pas aujourd’hui leur pareil sur la terre.

Regarde, voici le chemin qui conduit à ma caverne : sois son hôte pour cette nuit. Et parle, avec mes animaux, du bonheur des animaux, —

— jusqu'à ce que je rentre moi-même. Car à présent un cri de détresse m'appelle en hâte loin de toi. Tu trouveras aussi chez moi du miel nouveau, du miel de ruches dorées d'une fraîcheur glaciale : mange-le !

Mais maintenant prends bien vite congé de tes vaches, homme singulier et charmant ! quoi qu'il puisse t'en coûter. Car ce sont tes meilleurs amis et tes maîtres de sagesse ! » —

« — À l'exception d'un seul que je leur préfère encore, répondit le mendiant volontaire. Tu es bon toi-même et meilleur encore qu'une vache, ô Zarathoustra ! »

« Va-t'en, va-t'en ! vilain flatteur ! s'écria Zarathoustra en colère, pourquoi veux-tu me corrompre par toutes ces louanges et le miel de ces flatteries ?

« Va-t'en, va-t'en loin de moi ! » s'écria-t-il encore une fois en levant sa canne sur le tendre mendiant : mais celui-ci se sauva en toute hâte.

L’OMBRE

Mais à peine le mendiant volontaire s’était-il sauvé, que Zarathoustra, étant de nouveau seul avec lui-même, entendit derrière lui une voix nouvelle qui criait : « Arrête-toi, Zarathoustra ! Attends-moi donc ! C’est moi, ô Zarathoustra, moi ton ombre ! » Mais Zarathoustra n’attendit pas, car un soudain dépit s’empara de lui, à cause de la grande foule qui se pressait dans ses montagnes. « Où s’en est allée ma solitude ? dit-il.

C’en est vraiment de trop ; ces montagnes fourmillent de gens, mon royaume n’est plus de *ce* monde, j’ai besoin de montagnes nouvelles.

Mon ombre m’appelle ! Qu’importe mon ombre ! Qu’elle me coure après ! moi — je me sauve d’elle. »

Ainsi parlait Zarathoustra à son cœur en se sauvant. Mais celui qui était derrière lui le suivait : en sorte qu’ils étaient trois à courir l’un derrière l’autre, d’abord le mendiant volontaire, puis Zarathoustra et en troisième et dernier lieu son ombre. Mais ils ne couraient pas encore longtemps de la sorte que déjà Zarathoustra prenait conscience de sa folie, et d’un seul coup secouait loin de lui tout son dépit et tout son dégoût.

« Eh quoi ! s’écria-t-il, les choses les plus étranges n’arrivèrent-elles pas de tout temps chez nous autres vieux saints et solitaires ?

En vérité, ma folie a grandi dans les montagnes ! Voici que j’entends sonner, les unes derrière les autres, six vieilles jambes de fous !

Mais Zarathoustra a-t-il le droit d’avoir peur d’une ombre ? Aussi bien, je finis par croire qu’elle a de plus longues jambes que moi. »

Ainsi parlait Zarathoustra, riant des yeux et des entrailles. Il s’arrêta et se retourna brusquement — et voici, il faillit ainsi jeter à terre son ombre qui le poursuivait : tant elle le serrait de près et tant elle était faible. Car lorsqu’il l’examina des yeux, il s’effraya comme devant l’apparition soudaine d’un fantôme : tant celle qui était à ses trousses était maigre, noirâtre et usée, tant elle avait l’air d’avoir fait son temps.

« Qui es-tu ? demanda impétueusement Zarathoustra. Que fais-tu ici ? Et pourquoi t’appelles-tu mon ombre ? Tu ne me plais pas. »

« Pardonne-moi, répondit l’ombre, que ce soit moi ; et si je ne te plais pas, eh bien, ô Zarathoustra ! je t’en félicite et je loue ton bon goût.

Je suis un voyageur, depuis longtemps déjà attaché à tes talons : toujours en route, mais sans but, et aussi sans demeure : en sorte qu’il ne me manque que peu de chose pour être l’éternel juif errant, si ce n’est que je ne suis ni juif, ni éternel.

Eh quoi ! Faut-il donc que je sois toujours en route ? toujours instable, entraîné par le tourbillon de tous les vents ? Ô terre, tu devins pour moi trop ronde !

Je me suis posé déjà sur toutes les surface ; pareil à de la poussière fatiguée, je me suis endormi sur les glaces et les vitres. Tout me prend de ma substance, nul ne me donne rien, je me fais mince, — peu s’en faut que je ne sois comme une ombre.

Mais c’est toi, ô Zarathoustra, que j’ai le plus longtemps suivi et poursuivi, et, quoique je me sois caché de toi, je n’en étais pas moins ton ombre la plus fidèle : partout où tu te posais je me posais aussi.

À ta suite j’ai erré dans les mondes les plus lointains et les plus froids, semblable à un fantôme qui se plait à courir sur les toits blanchis par l’hiver et sur la neige.

À ta suite j’ai aspiré à tout ce qu’il y a de défendu, de mauvais et de plus lointain : et s’il est en moi quelque vertu, c’est que je n’ai jamais redouté aucune défense.

À ta suite j’ai brisé ce que jamais mon cœur a adoré, j’ai

renversé toutes les bornes et toutes les images, courant après les désirs les plus dangereux, — en vérité, j'ai passé une fois sur tous les crimes.

À ta suite j'ai perdu la foi en les mots, les valeurs consacrées et les grands noms ! Quand le diable change de peau, ne jette-t-il pas en même temps son nom ? Car ce nom aussi n'est qu'une peau. Le diable lui-même n'est peut-être — qu'une peau.

« Rien n'est vrai, tout est permis » : ainsi disais-je pour me stimuler. Je me suis jeté, cœur et tête, dans les eaux les plus glacées. Hélas ! combien de fois suis-je sorti d'une pareille aventure nu, rouge comme une écrevisse !

Hélas ! qu'ai-je fait de toute bonté, de toute pudeur, et de toute fois en les bons ! Hélas ! où est cette innocence mensongère que je possédais jadis, l'innocence des bons et de leurs nobles mensonges !

Trop souvent, vraiment, j'ai suivi la vérité sur les talons : alors elle me frappait au visage. Quelquefois je croyais mentir, et voici, c'est alors seulement que je touchais — à la vérité.

Trop de choses sont à présent claires pour moi, c'est pourquoi rien ne m'est plus. Rien ne vit plus de ce que j'aime, — comment saurais-je m'aimer encore moi-même ?

« Vivre selon mon bon plaisir, ou ne pas vivre du tout » : c'est là ce que je veux, c'est ce que veut aussi le plus saint. Mais, hélas ! comment y aurait-il encore pour moi un plaisir ?

Y a-t-il encore pour moi — un but ? Un port où s'élance *ma* voile ?

Un bon vent ? Hélas ! celui-là seul qui sait où il va, sait aussi quel est pour lui le bon vent, le vent propice.

Que m'est-il resté ? Un cœur fatigué et impudent ; une volonté instable ; des ailes bonnes pour voleter ; une épine dorsale brisée.

Cette recherche de *ma* demeure : ô Zarathoustra, le sais-tu bien, cette recherche a été *ma* cruelle épreuve, elle me dévore.

« *Où* est *ma* demeure ? » C'est elle que je demande, que je cherche, que j'ai cherchée, elle que je n'ai pas trouvée. Ô éternel partout, ô éternel nulle part, ô éternel — en vain ! »

Ainsi parlait l'ombre ; et le visage de Zarathoustra

s’allongeait à ses paroles. « Tu es mon ombre ! » dit-il enfin avec tristesse.

Ce n’est pas un mince péril que tu cours, esprit libre et voyageur ! Tu as eu un mauvais jour : prends garde à ce qu’il ne soit pas suivi d’un plus mauvais soir !

Des vagabonds comme toi finissent par se sentir bienheureux même dans une prison. As-tu jamais vu comment dorment les criminels en prison ? Ils dorment en paix, ils jouissent de leur sécurité nouvelle.

Garde-toi qu’une foi étroite ne finisse par s’emparer de toi, une illusion dure et sévère ! Car désormais tu es séduit et tenté par tout ce qui est étroit et solide.

Tu as perdu le but : hélas ! comment pourrais-tu te désoler ou te consoler de cette perte ? N’as-tu pas ainsi perdu aussi — ton chemin ?

Pauvre ombre errante, esprit volage, papillon fatigué ! veux-tu avoir ce soir un repos et un asile ? Monte vers ma caverne !

C’est là-haut que monte le chemin qui mène à ma caverne. Et maintenant je veux bien vite m’enfuir loin de toi. Déjà je sens comme une ombre peser sur moi.

Je veux courir seul, pour qu’il fasse de nouveau clair autour de moi. C’est pourquoi il me faut encore gaiement jouer des jambes. Pourtant ce soir — on dansera chez moi ! » — —

Ainsi parlait Zarathoustra.

EN PLEIN MIDI

— Et Zarathoustra se remit à courir et à courir encore, mais il ne trouva plus personne. Il demeurait seul, et il ne faisait toujours que se trouver lui-même. Alors il jouit de sa solitude, il savoura sa solitude et il pensa à de bonnes choses — pendant des heures entières. À l'heure de midi cependant, lorsque le soleil se trouva tout juste au-dessus de la tête de Zarathoustra, il passa devant un vieil arbre chenu et noueux qui était entièrement embrassé par le riche amour d'un cep de vigne, de telle sorte que l'on n'en voyait pas le tronc : de cet arbre pendaient des raisins jaunes, s'offrant au voyageur en abondance. Alors Zarathoustra eut envie d'étancher sa soif légère en détachant une grappe de raisin, et comme il étendait déjà la main pour la saisir, un autre désir, plus violent encore, s'empara de lui : le désir de se coucher au pied de l'arbre, à l'heure du plein midi, pour dormir.

C'est ce que fit Zarathoustra ; et aussitôt qu'il fut étendu par terre, dans le silence et le secret de l'herbe multicolore, sa légère soif était déjà oubliée et il s'endormit. Car, comme dit le proverbe de Zarathoustra : « Une chose est plus nécessaire que l'autre. » Ses yeux cependant restèrent ouverts : — car il ne se fatiguait point de regarder et de louer l'arbre et l'amour du cep de vigne. Mais, en s'endormant, Zarathoustra parla ainsi à son cœur :

Silence ! Silence ! Le monde ne vient-il pas de s'accomplir ? Que m'arrive-t-il donc ?

Comme un vent délicieux danse invisiblement sur les scintillantes paillettes de la mer, léger, léger comme une plume : ainsi — le sommeil danse sur moi.

Il ne me ferme pas les yeux, il laisse mon âme en éveil. Il est

léger, en vérité, léger comme une plume.

Il me persuade, je ne sais comment ? il me touche intérieurement d'une main caressante, il me fait violence. Oui, il me fait violence, en sorte que mon âme s'élargit : —

— comme elle s'allonge fatiguée, mon âme singulière ! Le soir d'un septième jour est-il venu pour elle en plein midi ? A-t-elle erré trop longtemps déjà, bienheureuse, parmi les choses bonnes et mûres ?

Elle s'allonge, longuement, — dans toute sa longueur ! elle est couchée tranquille, mon âme singulière. Elle a goûté trop de bonnes choses déjà, cette tristesse dorée l'oppresse, elle fait la grimace.

— Comme une barque qui est entrée dans sa baie la plus calme : — elle s'adosse maintenant à la terre, fatiguée des longs voyages et des mers incertaines. La terre n'est-elle pas plus fidèle que la mer ?

Comme une barque s'allonge et se presse contre la terre : — car alors il suffit qu'une araignée tisse son fil de la terre jusqu'à elle, sans qu'il soit besoin de corde plus forte.

Comme une barque fatiguée, dans la baie la plus calme : ainsi, moi aussi, je repose maintenant près de la terre fidèle, plein de confiance et dans l'attente, attaché à la terre par les fils les plus légers.

Ô bonheur ! Ô bonheur ! Que ne chantes-tu pas, ô mon âme ? Tu es couchée dans l'herbe. Mais voici l'heure secrète et solennelle, où nul berger ne joue de la flûte.

Prends garde ! La chaleur du midi repose sur les prairies. Ne chante pas ! Garde le silence ! Le monde est accompli.

Ne chante pas, oiseau des prairies, ô mon âme ! Ne murmure même pas ! Regarde donc — silence ! Le vieux midi dort, il remue la bouche : ne boit-il pas en ce moment une goutte de bonheur —

— une vieille goutte brunie, de bonheur doré, de vin doré ? son riant bonheur se glisse furtivement vers lui. C'est ainsi — que rit un dieu. Silence ! —

— « Combien il faut peu de chose pour suffire au bonheur ! » Ainsi disais-je jadis, me croyant sage. Mais c'était là un

blasphème : voilà ce que j’ai appris maintenant. Les fous sages parlent mieux que cela.

C’est ce qu’il y a de moindre, de plus silencieux, de plus léger, le bruissement d’un lézard dans l’herbe, un souffle, un *chutt*, un clin d’œil — c’est la *petite* quantité qui fait la qualité du *meilleur* bonheur. Silence !

— Que m’est-il arrivé : Écoute ! Le temps s’est-il donc enfui ? Ne suis-je pas en train de tomber ?… Ne suis-je pas tombé — écoute ! — dans le puits de l’éternité ?

— Que m’arrive-t-il ?… Silence ! Je suis frappé — hélas ! — au cœur ?… Au cœur ! Ô brise-toi, brise-toi, mon cœur, après un pareil bonheur, après un pareil coup !

— Comment ? Le monde ne vient-il pas de s’accomplir ? Rond et mûr ? Ô balle ronde et dorée — où va-t-elle s’envoler ? Est-ce que je lui cours après ! Chutt !

Silence — — » (et en cet endroit Zarathoustra s’étira et il sentit qu’il dormait.)

« Lève-toi, se dit-il à lui-même, dormeur ! Paresseux ! Allons, ouf, vieilles jambes ! Il est temps, il est grand temps ! Il vous reste encore une bonne partie du chemin à parcourir. —

Vous vous êtes livrées au sommeil. Pendant combien de temps ? Pendant une demi-éternité ! Allons, lève-toi maintenant, mon vieux cœur ! Combien te faudra-t-il de temps, après un pareil sommeil — pour te réveiller ? »

(Mais déjà il s’endormait de nouveau, et son âme lui résistait et se défendait et se recouchait tout de son long) — « Laisse-moi donc ! Silence ! Le monde ne vient-il pas de s’accomplir ? Ô cette balle ronde et dorée ! » —

« Lève-toi, dit Zarathoustra, petite voleuse, petite paresseuse ! Comment ? Toujours s’étirer, bâiller, soupirer, tomber au fond des puits profonds ?

Qui es-tu donc ? Ô mon âme ! » (et en ce moment, il s’effraya, car un rayon de soleil tombait du ciel sur son visage.)

« Ô ciel au-dessus de moi, dit-il avec un soupir, en se mettant sur son séant, tu me regardes ? Tu écoutes mon âme singulière ?

Quand boiras-tu cette goutte de rosée qui est tombée sur

toutes les choses de ce monde, — quand boiras-tu cette âme singulière —

— quand cela, puits de l’éternité ! joyeux abîme de midi qui fait frémir ! quand absorberas-tu mon âme en toi ?

Ainsi parlait Zarathoustra et il se leva de sa couche au pied de l’arbre, comme d’une ivresse étrange, et voici le soleil était encore au-dessus de sa tête. On pourrait en conclure, avec raison, qu'en ce temps-là Zarathoustra n’avait pas dormi longtemps.

LA SALUTATION

Il était déjà très tard dans l'après-midi, lorsque Zarathoustra, après de longues recherches infructueuses et de vaines courses, revint à sa caverne. Mais lorsqu'il se trouva en face d'elle, à peine éloigné de vingt pas, il arriva ce à quoi il s'attendait le moins à ce moment : il entendit de nouveau le grand *cri de détresse*. Et, chose étrange ! à ce moment le cri venait de sa propre caverne. Mais c'était un long cri, singulier et multiple, et Zarathoustra distinguait parfaitement qu'il se composait de beaucoup de voix : quoique, à distance, il ressemblât au cri d'une seule bouche.

Alors Zarathoustra s'élança vers sa caverne et quel ne fut pas le spectacle qui l'attendait après ce concert ! Car ils étaient tous assis les uns près des autres, ceux auprès desquels il avait passé dans la journée : le roi de droite et le roi de gauche, le vieil enchanteur, le pape, le mendiant volontaire, l'ombre, le consciencieux de l'esprit, le triste devin et l'âne ; le plus laid des hommes cependant s'était mis une couronne sur la tête et avait ceint deux écharpes de pourpre, — car il aimait à se déguiser et à faire le beau, comme tous ceux qui sont laids. Mais au milieu de cette triste compagnie, l'aigle de Zarathoustra était debout, inquiet et les plumes hérissées, car il devait répondre à trop de choses auxquelles sa fierté n'avait pas de réponse ; et le serpent rusé s'était enlacé autour de son cou.

C'est avec un grand étonnement que Zarathoustra regarda tout cela ; puis il dévisagea l'un après l'autre chacun de ses hôtes, avec une curiosité bienveillante, lisant dans leurs âmes et s'étonnant derechef. Pendant ce temps, ceux qui étaient réunis s'étaient levés de leur siège, et ils attendaient avec

respect que Zarathoustra prît la parole. Zarathoustra cependant parla ainsi :

« Vous qui désespérez, hommes singuliers ! C'est donc votre cri de détresse que j'ai entendu ? Et maintenant je sais aussi où il faut chercher celui que j'ai cherché en vain aujourd'hui : *l'homme supérieur* : — il est assis dans ma propre caverne, l'homme supérieur ! Mais pourquoi m'étonnerais-je ! N'est-ce pas moi-même qui l'ai attiré vers moi par des offrandes de miel et par la maligne tentation de mon bonheur ?

Il me semble pourtant que vous vous entendez très mal, vos cœurs se rendent moroses les uns les autres lorsque vous vous trouvez réunis ici, vous qui poussez des cris de détresse ? Il fallut d'abord qu'il vînt quelqu'un, —

— quelqu'un qui vous fît rire de nouveau, un bon jocrisse joyeux, un danseur, un ouragan, une girouette étourdie, quelque vieux fou : — que vous en semble ?

Pardonnez-moi donc, vous qui désespérez, que je parle devant vous avec des paroles aussi puériles, indignes, en vérité, de pareils hôtes ! Mais vous ne devinez pas ce qui rend mon cœur pétulant : —

— c'est vous-mêmes et le spectacle que vous m'offrez, pardonnez-moi ! Car en regardant un désespéré chacun reprend courage. Pour consoler un désespéré — chacun se croit assez fort.

C'est à moi-même que vous avez donné cette force, — un don précieux, ô mes hôtes illustres ! Un véritable présent d'hôtes ! Eh bien, ne soyez pas fâchés si je vous offre aussi de ce qui m'appartient.

Ceci est mon royaume et mon domaine : mais je vous l'offre pour ce soir et cette nuit. Que mes animaux vous servent : que ma caverne soit votre lieu de repos !

Hébergés par moi, aucun de vous ne doit s'adonner au désespoir, dans mon district je protège chacun contre ses bêtes sauvages. Sécurité : c'est là la première chose que je vous offre !

La seconde cependant, c'est mon petit doigt. Et si vous avez mon petit doigt, vous prendrez bientôt la main tout entière. Eh

bien ! je vous donne mon cœur en même temps ! Soyez les bienvenus ici, salut à vous, mes hôtes ! »

Ainsi parlait Zarathoustra et il riait d'amour et de méchanceté. Après cette salutation ses hôtes s'inclinèrent de nouveau, silencieusement et pleins de respect ; mais le roi de droite lui répondit au nom de tous.

« À la façon dont tu nous as présenté ta main et ton salut, ô Zarathoustra, nous reconnaissons que tu es Zarathoustra. Tu t'es abaissé devant nous ; un peu plus tu aurais blessé notre respect — :

— mais qui donc saurait comme toi s'abaisser avec une telle fierté ? *Ceci* nous redresse nous-mêmes, réconfortant nos yeux et nos cœurs.

Rien que pour en être spectateurs nous monterions volontiers sur des montagnes plus hautes que celle-ci. Car nous sommes venus, avides de spectacle, nous voulions voir ce qui rend clair des yeux troubles.

Et voici, déjà c'en est fini de tous nos cris de détresse. Déjà nos sens et nos cœurs s'épanouissent pleins de ravissement. Il ne s'en faudrait pas de beaucoup que notre courage ne se mette en rage.

Il n'y a rien de plus réjouissant sur la terre, ô Zarathoustra, qu'une volonté haute et forte. Une volonté haute et forte est la plus belle plante de la terre. Un paysage tout entier est réconforté par un pareil arbre.

Je le compare à un pin, ô Zarathoustra, celui qui grandit comme toi : élancé, silencieux, dur, solitaire, fait du meilleur bois et du bois le plus flexible, superbe, —

— voulant enfin, avec des branches fortes et vertes, toucher à sa *propre* domination, posant de fortes questions aux vents et aux tempêtes et à tout ce qui est familier des hauteurs,

— répondant plus fortement encore, ordonnateur, victorieux : ah ! qui ne monterait pas sur les hauteurs pour contempler de pareilles plantes ?

Tout ce qui est sombre et manqué se réconforte à la vue de ton arbre, ô Zarathoustra, ton aspect rassure l'instable et guérit le cœur de l'instable.

Et en vérité, beaucoup de regards se dirigent aujourd'hui vers ta montagne et ton arbre ; un grand désir s'est mis en route et il y en a beaucoup qui se sont pris à demander : qui est Zarathoustra ?

Et tous ceux à qui tu as jamais distillé dans l'oreille ton miel et ta chanson : tous ceux qui sont cachés, solitaires et solitaires à deux, ils ont tout à coup dit à leur cœur :

« Zarathoustra vit-il encore ? Il ne vaut plus la peine de vivre. Tout est égal, tout en vain : à moins que — nous ne vivions avec Zarathoustra ! »

« Pourquoi ne vient-il pas, celui qui s'est annoncé si longtemps ? ainsi demandent beaucoup de gens ; la solitude l'a-t-elle dévoré ? Ou bien est-ce nous qui devons venir auprès de lui ? »

Il arrive maintenant que la solitude elle-même s'attendrisse et se brise, semblable à une tombe qui s'ouvre et qui ne peut plus tenir ses morts. Partout on voit des ressuscités.

Maintenant, les vagues montent et montent autour de ta montagne, ô Zarathoustra. Et malgré l'élévation de ta hauteur, il faut que beaucoup montent auprès de toi ; ta barque ne doit plus rester longtemps à l'abri.

Et que nous nous soyons venus vers ta caverne, nous autres hommes qui désespérions et qui déjà ne désespérons plus : ce n'est qu'un signe et un présage qu'il y en a de meilleurs que nous en route, —

— car il est lui-même en route vers toi, le dernier reste de Dieu parmi les hommes ; c'est-à-dire : tous les hommes du grand désir, du grand dégoût, de la grande satiété, —

— tous ceux qui ne veulent vivre sans qu'ils puissent de nouveau apprendre à *espérer* — apprendre de toi, ô Zarathoustra, le *grand* espoir ! »

Ainsi parlait le roi de droite en saisissant la main de Zarathoustra pour l'embrasser ; mais Zarathoustra se défendit de sa vénération et se recula effrayé, silencieux, et fuyant soudain comme dans le lointain. Mais, après peu d'instants, il fut de nouveau de retour auprès de ses hôtes et, les regardant avec des yeux clairs et scrutateurs, il dit :

« Hommes supérieurs, vous qui êtes mes hôtes, je vais vous parler allemand et clairement. Ce n’est pas *vous* que j’attendais dans ces montagnes. »

(« Allemand et clairement ? » Que Dieu ait pitié ! dit alors à part lui le roi de gauche ; on voit qu’il ne connaît pas ces bons Allemands, ce sage d’Orient !

Mais il veut dire « allemand et grossièrement » — eh bien ! Ce n’est pas là ce qu’il y a de plus mauvais aujourd’hui ! »)

« Il se peut que vous soyez tous, les uns comme les autres, des hommes supérieurs, continua Zarathoustra : pour moi cependant — vous n’êtes ni assez grands ni assez forts.

Pour moi, je veux dire : pour la volonté inexorable qui se tait en moi, qui se tait, mais qui ne se taira pas toujours. Et si vous êtes miens, vous n’êtes cependant point mon bras droit.

Car celui qui comme vous marche sur des jambes malades et frêles, veut avant tout être *ménagé*, qu’il le sache ou qu’il se le cache.

Mais moi je ne ménage pas mes bras et mes jambes, *je ne ménage pas mes guerriers :* comment pourriez-vous être bons pour faire *ma* guerre ?

Avec vous je gâcherais même mes victoires. Et plus d’un parmi vous tomberait à la renverse au seul roulement de mes tambours.

Aussi bien n’êtes-vous pas assez beaux à mon gré, ni d’assez bonne race. J’ai besoin de miroirs purs et lisses pour recevoir ma doctrine ; reflétée par votre surface, ma propre image serait déformée.

Sur vos épaules pèsent maint fardeau, maint souvenir : et maint kobold méchant se tapit en vos recoins. En vous aussi il y a encore de la populace cachée. Bien que bons et de bonne race, vous êtes tors et difformes à maints égards, et il n’est pas de forgeron au monde qui pût vous rajuster et vous redresser.

Vous n’êtes que des ponts : puissent de meilleurs que vous passer de l’autre côté ! Vous représentez des degrés : ne vous irritez donc pas contre celui qui vous franchit pour escalader *sa* hauteur !

Il se peut que, de votre semence, il naisse un jour, pour moi,

un fils véritable, un héritier parfait : mais ce temps est lointain. Vous n'êtes point ceux à qui appartiennent mon nom et mes biens de ce monde.

Ce n'est pas vous que j'attends ici dans ces montagnes, ce n'est pas avec vous que je descendrai vers les hommes une dernière fois. Vous n'êtes que des avant-coureurs, venus vers moi pour m'annoncer que d'autres, de plus grands, sont en route vers moi, —

— non point les hommes du grand désir, du grand dégoût, de la grande satiété, ni ce que vous avez appelé « ce qui reste de Dieu sur la terre ».

— Non, non ! Trois fois non ! J'en attends *d'autres* ici sur ces montagnes et je ne veux point, sans eux, porter mes pas loin d'ici,

— d'autres qui seront plus grands, plus forts, plus victorieux, des hommes plus joyeux, bâtis d'aplomb et carrés de la tête à la base : il faut qu'ils viennent, *les lions rieurs !*

Ô mes hôtes, hommes singuliers, — n'avez-vous pas encore entendu parler de mes enfants ? et dire qu'ils sont en route pour venir vers moi ?

Parlez-moi donc de mes jardins, de mes Îles Bienheureuses, de ma belle et nouvelle espèce, — pourquoi ne m'en parlez-vous pas ?

J'implore votre amour de récompenser mon hospitalité en me parlant de mes enfants. C'est pour eux que je me suis fait riche, c'est pour eux que je me suis appauvri : que n'ai-je pas donné, — que ne donnerais-je pour avoir *une* chose : *ces* enfants, *ces* plantations vivantes, *ces* arbres de la vie de mon plus haut espoir ! »

Ainsi parlait Zarathoustra et il s'arrêta soudain dans son discours : car il fut surpris par son désir, et il ferma les yeux et la bouche, tant était grand le mouvement de son cœur. Et tous ses hôtes, eux aussi, se turent, immobiles et accablés : si ce n'est que le vieux devin se mit à gesticuler des bras.

LA CÈNE

Car, en cet endroit, le devin interrompit la salutation de Zarathoustra et de ses hôtes : il se pressa en avant, comme quelqu'un qui n'a pas de temps à perdre, saisit la main de Zarathoustra et s'écria : « Mais, Zarathoustra !

Une chose est plus nécessaire que l'autre, c'est ainsi que tu parles toi-même : eh bien ! il y a maintenant une chose qui m'est plus nécessaire que toutes les autres.

Je veux dire un mot au bon moment : ne m'as-tu pas invité à un *repas* ? Et il y en a ici beaucoup qui ont fait de longs chemins. Tu ne veux pourtant pas nous rassasier de paroles ?

Aussi avez-vous tous déjà trop parlé de mourir de froid, de se noyer, d'étouffer et d'autres misères du corps : mais personne ne s'est souvenu de ma misère *à moi* : la crainte de mourir de faim — »

(Ainsi parla le devin ; mais quand les animaux de Zarathoustra entendirent ces paroles, ils s'enfuirent de frayeur. Car ils voyaient que tout ce qu'ils avaient rapporté dans la journée ne suffirait pas à gorger le devin à lui tout seul.)

« Personne ne s'est souvenu de la crainte de mourir de soif, continua le devin. Et, bien que j'entende ruisseler l'eau, comme les discours de la sagesse, abondamment et infatigablement : moi, je — veux du *vin !*

Tout le monde n'est pas, comme Zarathoustra, buveur d'eau invétéré. L'eau n'est pas bonne non plus pour les gens fatigués et flétris : *nous* avons besoin de vin, — le vin seul amène une guérison subite et une santé improvisée ! »

À cette occasion, tandis que le devin demandait du vin, il arriva que le roi de gauche, le roi silencieux, prit, lui aussi, la parole. « *Nous* avons pris soin du vin, dit-il, moi et mon frère, le

roi de droite : nous avons assez de vin, — toute une charge, il ne manque donc plus que de pain. »

« Du pain ? répliqua Zarathoustra en riant. C'est précisément du pain que n'ont point les solitaires. Mais l'homme ne vit pas seulement de pain, mais aussi de bonne viande d'agneau et j'ai ici deux agneaux.

Qu'on les dépèce vite et qu'on les apprête, aromatisés de sauge : c'est ainsi que j'aime la viande d'agneaux. Et nous ne manquons pas de racines et de fruits, qui suffiraient même pour les gourmands et les délicats, nous ne manquons pas non plus de noix ou d'autres énigmes à briser.

Nous allons donc bientôt faire un bon repas. Mais celui qui veut manger avec nous doit aussi mettre la main à la besogne et les rois eux aussi. Car, chez Zarathoustra, un roi même peut être cuisinier. »

Cette proposition était faite selon le cœur de chacun : seul le mendiant volontaire répugnait à la viande, au vin et aux épices.

« Écoutez-moi donc ce viveur de Zarathoustra ! dit-il en plaisantant : va-t-on dans les cavernes et sur les hautes montagnes pour faire un pareil festin ?

Maintenant, en vérité, je comprends ce qu'il nous enseigna jadis : « Bénie soit la petite pauvreté ! » Et je comprends aussi pourquoi il veut supprimer les mendiants. »

« Sois de bonne humeur, répondit Zarathoustra, comme je suis de bonne humeur. Garde tes habitudes, excellent homme ! mâchonne ton grain, bois ton eau, vante ta cuisine, pourvu qu'elle te rende joyeux !

Je ne suis pas une loi pour les miens, je ne suis pas une loi pour tout le monde. Mais celui qui est des miens doit avoir des os vigoureux et des jambes légères, —

— joyeux pour les guerres et les festins, ni sombre ni rêveur, prêt aux choses les plus difficiles, comme à sa fête, bien portant et sain.

Ce qu'il y a de meilleur appartient aux miens et à moi, et si on ne nous le donne pas, nous nous en emparons : — la meilleure nourriture, le ciel le plus clair, les pensées les plus fortes, les plus belles femmes ! » —

Ainsi parlait Zarathoustra ; mais le roi de droite répondit : « C’est singulier, a-t-on jamais entendu des choses aussi judicieuses de la bouche d’un sage ?

Et en vérité, c’est là pour un sage la chose la plus singulière, d’être avec tout cela intelligent et de ne point être un âne. »

Ainsi parla le roi de droite avec étonnement ; l’âne cependant conclut méchamment son discours par un I-A. Mais ceci fut le commencement de ce long repas qui est appelé « la Cène » dans les livres de l’histoire. Pendant ce repas il ne fut pas parlé d’autre chose que *de l’homme supérieur*.

DE L'HOMME SUPÉRIEUR

1.

Lorsque je vins pour la première fois parmi les hommes, je fis la folie du solitaire, la grande folie : je me mis sur la place publique.

Et comme je parlais à tous, je ne parlais à personne. Mais le soir des danseurs de corde et des cadavres étaient mes compagnons ; et j’étais moi-même presque un cadavre.

Mais, avec le nouveau matin, une nouvelle vérité vint vers moi : alors j’appris à dire : « Que m’importe la place publique et la populace, le bruit de la populace et les longues oreilles de la populace ! »

Hommes supérieurs, apprenez de moi ceci : sur la place publique personne ne croit à l’homme supérieur. Et si vous voulez parler sur la place publique, à votre guise ! Mais la populace cligne de l’œil : « Nous sommes tous égaux. »

« Hommes supérieurs, — ainsi cligne de l’œil la populace, — il n’y pas d’hommes supérieurs, nous sommes tous égaux, un homme vaut un homme, devant Dieu — nous sommes tous égaux ! »

Devant Dieu ! — Mais maintenant ce Dieu est mort. Devant la populace, cependant, nous ne voulons pas être égaux. Hommes supérieurs, éloignez-vous de la place publique !

2.

Devant Dieu ! — Mais maintenant ce Dieu est mort ! Hommes supérieurs, ce Dieu a été votre plus grand danger.

Vous n’êtes ressuscité que depuis qu’il gît dans la tombe. Ce n’est que maintenant que revient le grand midi, maintenant l’homme supérieur devient — maître !

Avez-vous compris cette parole, ô mes frères ? Vous êtes effrayés : votre cœur est-il pris de vertige ? L’abîme s’ouvre-t-il ici pour vous ? Le chien de l’enfer aboie-t-il contre vous ?

Eh bien ! Allons ! Hommes supérieurs ! Maintenant seulement la montagne de l’avenir humain va enfanter. Dieu est mort : maintenant *nous* voulons — que le Surhumain vive.

3.

Les plus soucieux demandent aujourd’hui : Comment l’homme se conserve-t-il ? » Mais Zarathoustra demande, ce qu’il est le seul et le premier à demander : « Comment l’homme sera-t-il *surmonté ?* »

Le Surhumain me tient au cœur, c’est *lui* qui est pour moi la chose unique, — et *non point* l’homme : non pas le prochain, non pas le plus pauvre, non pas le plus affligé, non pas le meilleur. —

Ô mes frères, ce que je puis aimer en l’homme, c’est qu’il est une transition et un déclin. Et, en vous aussi, il y a beaucoup de choses qui me font aimer et espérer.

Vous avez méprisé, ô hommes supérieurs, c’est ce qui me fait espérer. Car les grands méprisants sont aussi les grands vénérateurs.

Vous avez désespéré, c’est ce qu’il y a lieu d’honorer en vous. Car vous n’avez pas appris comment vous pourriez vous rendre, vous n’avez pas appris les petites prudences.

Aujourd’hui les petites gens sont devenus les maîtres, ils prêchent tous la résignation, et la modestie, et la prudence, et l’application, et les égards et le long ainsi-de-suite des petites vertus.

Ce qui ressemble à la femme et au valet, ce qui est de leur race, et surtout le micmac populacier : *cela* veut maintenant devenir maître de toutes les destinées humaines — ô dégoût ! dégoût ! dégoût !

Cela demande et redemande, et n’est pas fatigué de demander : « Comment l’homme se conserve-t-il le mieux, le plus longtemps, le plus agréablement ? » C’est ainsi — qu’ils sont les maîtres d’aujourd’hui.

Ces maîtres d’aujourd’hui, surmontez-les-moi, ô mes frères, — ces petites gens : c’est *eux* qui sont le plus grand danger du Surhumain !

Surmontez-moi, hommes supérieurs, les petites vertus, les petites prudences, les égards pour les grains de sable, le fourmillement des fourmis, le misérable contentement de soi, le « bonheur du plus grand nombre » — !

Et désespérez plutôt que de vous rendre. Et, en vérité, je vous aime, parce que vous ne savez pas vivre aujourd’hui, ô hommes supérieurs ! Car c’est ainsi que *vous* vivez — le mieux !

4.

Avez-vous du courage, ô mes frères ? Êtes-vous résolus ? *Non pas* du courage devant des témoins, mais du courage de solitaires, le courage des aigles dont aucun dieu n’est plus spectateur ?

Les âmes froides, les mulets, les aveugles, les hommes ivres n’ont pas ce que j’appelle du cœur. Celui-là a du cœur qui connaît la peur, mais qui *contraint* la peur ; celui qui voit l’abîme, mais avec *fierté*.

Celui qui voit l’abîme, mais avec des yeux d’aigle, — celui qui *saisit* l’abîme avec des serres d’aigle : celui-là a du courage. — —

5.

« L’homme est méchant » — ainsi parlaient pour ma consolation tous les plus sages. Hélas ! si c’était encore vrai aujourd’hui ! Car le mal est la meilleure force de l’homme.

« L’homme doit devenir meilleur et plus méchant » — c’est ce que j’enseigne, *moi*. Le plus grand mal est nécessaire pour le plus grand bien du Surhumain.

Cela pouvait être bon pour ce prédicateur des petites gens de souffrir et de porter les péchés des hommes. Mais moi, je me réjouis du grand péché comme de ma grande *consolation*. —

Ces sortes de choses cependant ne sont point dites pour les longues oreilles : toute parole ne convient point à toute gueule. Ce sont là des choses subtiles et lointaines : les pattes de moutons ne doivent pas les saisir !

6.

Vous, les hommes supérieurs, croyez-vous que je sois là pour refaire bien ce que vous avez mal fait ?

Ou bien que je veuille dorénavant vous coucher plus commodément, vous qui souffrez ? Ou vous montrer, à vous qui êtes errants, égarés et perdus dans la montagne, des sentiers plus faciles ?

Non ! Non ! Trois fois non ! Il faut qu’il en périsse toujours plus et toujours des meilleurs de votre espèce, — car il faut que votre destinée soit de plus en plus mauvaise et de plus en plus dure. Car c’est ainsi seulement —

— ainsi seulement que l’homme grandit vers la hauteur, là où la foudre le frappe et le brise : assez haut pour la foudre !

Mon esprit et mon désir sont portés vers le petit nombre, vers les choses longues et lointaines : que m’importerait votre misère, petite, commune et brève !

Pour moi vous ne souffrez pas encore assez ! Car c’est de vous que vous souffrez, vous n’avez pas encore souffert de *l’homme*. Vous mentiriez si vous disiez le contraire ! Vous tous, vous ne souffrez pas de ce que j’ai souffert. — —

7.

Il ne me suffit pas que la foudre ne nuise plus. Je ne veux point la faire dévier, je veux qu’elle apprenne à travailler — pour *moi* — Ma sagesse s’amasse depuis longtemps comme un nuage, elle devient toujours plus tranquille et plus sombre. Ainsi fait toute sagesse qui doit un jour engendrer la foudre. —

Pour ces hommes d’aujourd’hui je ne veux ni être *lumière*, ni être appelé lumière. *Ceux-là* — je veux les aveugler. Foudre de ma sagesse ! crève-leur les yeux !

8.

Ne veuillez rien au-dessus de vos forces : il y a une mauvaise fausseté chez eux qui veulent au-dessus de leurs forces.

Surtout lorsqu’ils veulent de grandes choses ! car ils éveillent la méfiance des grandes choses, ces subtils faux-monnayeurs, ces comédiens : —

— jusqu’à ce qu’enfin ils soient faux devant eux-mêmes, avec les yeux louches, bois vermoulus et revernis, attifés de grand mots et de vertus d’apparat, par un clinquant de fausses œuvres.

Soyez pleins de précautions à leur égard, ô hommes supérieurs ! Rien n'est pour moi plus précieux et plus rare aujourd’hui que la probité.

Cet aujourd’hui n’appartient-il pas à la populace ? La populace cependant ne sait pas ce qui est grand, ce qui est petit, ce qui est droit et honnête : elle est innocemment tortueuse, elle ment toujours.

9.

Ayez aujourd’hui une bonne méfiance, hommes supérieurs ! hommes courageux ! hommes francs ! Et tenez secrètes vos raisons. Car cet aujourd’hui appartient à la populace.

Ce que la populace n’a pas appris à croire sans raison, qui pourrait le renverser auprès d’elle par des raisons ?

Sur la place publique on persuade par des gestes. Mais les raisons rendent la populace méfiante.

Et si la vérité a une fois remporté la victoire là-bas, demandez-vous alors avec une bonne méfiance : « Quelle grande erreur a combattu pour elle ? »

Gardez-vous aussi des savants ! Ils vous haïssent, car ils sont stériles ! Ils ont des yeux froids et secs, devant eux tout oiseau est déplumé.

Ceux-ci se vantent de ne pas mentir : mais l’incapacité de mentir est encore bien loin de l’amour de la vérité. Gardez-vous !

L’absence de fièvre est bien loin d’être de la connaissance ! Je ne crois pas aux esprits réfrigérés. Celui qui ne sait pas mentir, ne sait pas ce que c’est que la vérité.

10.

Si vous voulez monter haut, servez-vous de vos propres jambes ! Ne vous faites pas *porter* en haut, ne vous asseyez pas sur le dos et la tête d’autrui !

Mais toi, tu es monté à cheval ! Galopes-tu maintenant, avec une bonne allure vers ton but ? Eh bien, mon ami ! mais ton pied boiteux est aussi à cheval !

Quand tu seras arrivé à ton but, quand tu sauteras de ton cheval : c’est précisément sur ta *hauteur*, homme supérieur, — que tu trébucheras !

11.

Vous qui créez, hommes supérieurs ! Une femme n’est enceinte que son propre enfant.

Ne vous laissez point induire en erreur ! Qui donc est *votre* prochain ? Et agissez-vous aussi « pour le prochain », — vous ne créez pourtant pas pour lui !

Désapprenez donc ce « pour », vous qui créez : votre vertu précisément veut que vous ne fassiez nulle chose avec « pour », et « à cause de », et « parce que ». Il faut que vous vous bouchiez les oreilles contre ces petits mots faux.

Le « pour le prochain » n’est que la vertu des petites gens : chez eux on dit « égal et égal » et « une main lave l’autre » : — ils n’ont ni le droit, ni la force de *votre* égoïsme !

Dans votre égoïsme, vous qui créez, il y a la prévoyance et la précaution de la femme enceinte ! Ce que personne n’a encore vu des yeux, le fruit : c’est le fruit que protège, et conserve, et nourrit tout votre amour.

Là où il y a votre amour, chez votre enfant, là aussi il y a toute votre vertu ! Votre œuvre, votre volonté, c’est là *votre* « prochain » : ne vous laissez pas induire à de fausses valeurs !

12.

Vous qui créez, hommes supérieurs ! Quiconque doit enfanter est malade ; mais celui qui a enfanté est impur.

Demandez aux femmes : on n’enfante pas parce que cela fait plaisir. La douleur fait caqueter les poules et les poètes.

Vous qui créez, il y a en vous beaucoup d’impuretés. Car il vous fallut être mères.

Un nouvel enfant : ô combien de nouvelles impuretés sont venues au monde ! Écartez-vous ! Celui qui a enfanté doit laver son âme !

13.

Ne soyez pas vertueux au-delà de vos forces ! Et n’exigez de vous-mêmes rien qui soit invraisemblable.

Marchez sur les traces où déjà la vertu de vos pères a marché. Comment voudriez-vous monter haut, si la volonté de vos pères ne montait pas avec vous ?

Mais celui qui veut être le premier, qu’il prenne bien garde à ne pas être le dernier ! Et là où sont les vices de vos pères, vous ne devez pas mettre de la sainteté !

Que serait-ce si celui-là exigeait de lui la chasteté, celui dont les pères fréquentèrent les femmes et aimèrent les vins forts et la chair du sanglier ?

Ce serait une folie ! Cela me semble beaucoup pour un pareil homme, s’il n’est l’homme que d’une seule femme, ou de deux, ou de trois.

Et s’il fondait des couvents et s’il écrivait au-dessus de la porte : « Ce chemin conduit à la sainteté », — je dirais quand même : À quoi bon ! c’est une nouvelle folie !

Il s’est fondé à son propre usage une maison de correction et un refuge : que bien lui en prenne ! Mais je n’y crois pas.

Dans la solitude grandit ce que chacun y apporte, même la bête intérieure. Aussi faut-il dissuader beaucoup de gens de la solitude.

Y a-t-il eu jusqu’à présent sur la terre quelque chose de plus impur qu’un saint du désert ? Autour de pareils êtres le diable n’était pas seul à être déchaîné, — mais aussi le cochon.

14.

Timide, honteux, maladroit, semblable à un tigre qui a manqué son bond : c’est ainsi, ô hommes supérieurs, que je vous ai souvent vus vous glisser à part. Vous aviez manqué un *coup de dé*.

Mais que vous importe, à vous autres joueurs de dés ! Vous n’avez pas appris à jouer et à narguer comme il faut jouer et narguer ! Ne sommes-nous pas toujours assis à une grande table de moquerie et de jeu ?

Et parce que vous avez manqué de grandes choses, est-ce une raison pour que vous soyez vous-mêmes — manqués ? Et si vous êtes vous-mêmes manqués, est-ce une raison pour que — l’homme soit manqué ? Mais si l’homme est manqué : eh bien ! allons !

15.

Plus une chose est élevée dans son genre, plus est rare sa réussite. Vous autres hommes supérieurs qui vous trouvez ici, n’êtes-vous pas tous — manqués ?

Pourtant, ayez bon courage, qu’importe cela ! Combien de choses sont encore possibles ! Apprenez à rire de vous-mêmes, comme il faut rire !

Quoi d’étonnant aussi que vous soyez manqués, que vous ayez réussi à moitié, vous qui êtes à moitié brisés ! L’*avenir* de l’homme ne se presse et ne se pousse-t-il pas en vous ?

Ce que l’homme a de plus lointain, de plus profond, sa hauteur d’étoiles et sa force immense : tout cela ne se heurte-t-il pas en écumant dans votre marmite ?

Quoi d’étonnant si plus d’une marmite se casse ! Apprenez à rire de vous-mêmes comme il faut rire ! Ô hommes supérieurs, combien de choses sont encore possibles !

Et, en vérité, combien de choses ont déjà réussi ! Comme cette terre abonde en petites choses bonnes et parfaites et bien réussies !

Placez autour de vous de petites choses bonnes et parfaites, ô hommes supérieurs. Leur maturité dorée guérit le cœur. Les choses parfaites nous apprennent à espérer.

16.

Quel fut jusqu’à présent sur la terre le plus grand péché ? Ne fut-ce pas la parole de celui qui a dit : « Malheur à ceux qui rient ici-bas ! »

Ne trouvait-il pas de quoi rire sur la terre ? S’il en est ainsi, il a mal cherché. Un enfant même trouve de quoi rire.

Celui-là — n’aimait pas assez : autrement il nous aurait aussi aimés, nous autres rieurs ! Mais il nous haïssait et nous honnissait, nous promettant des gémissements et des grincements de dents.

Faut-il donc tout de suite maudire, quand on n’aime pas ? Cela — me paraît de mauvais goût. Mais c’est ce qu’il fit, cet intolérant. Il était issu de la populace.

Et lui-même n’aimait pas assez : autrement il aurait été moins courroucé qu’on ne l’aimât pas. Tout grand amour ne *veut* pas l’amour : il veut davantage.

Écartez-vous du chemin de tous ces intolérants ! C’est là une espèce pauvre et malade, une espèce populacière : elle jette un regard malin sur cette vie, elle a le mauvais œil pour cette terre.

Écartez-vous du chemin de tous ces intolérants ! Ils ont les pieds lourds et les cœurs pesants : ils ne savent pas danser. Comment pour de tels gens la terre pourrait-elle être légère !

17.

Toutes les bonnes choses s’approchent de leur but d’une façon tortueuse. Comme les chats elles font le gros dos, elles ronronnent intérieurement de leur bonheur prochain, — toutes les bonnes choses rient.

La démarche de quelqu’un laisse deviner s’il marche déjà dans sa propre voie. Regardez-moi donc marcher ! Mais celui qui s’approche de son but — celui-là danse.

Et, en vérité, je ne suis point devenu une statue, et je ne me tiens pas encore là engourdi, hébété, marmoréen comme une colonne ; j’aime la course rapide.

Et quand même il y a sur la terre des marécages et une épaisse détresse : celui qui a les pieds légers court par-dessus la vase et danse comme sur de la glace balayée.

Élevez vos cœurs, mes frères, haut, plus haut ! Et n’oubliez pas non plus vos jambes ! Élevez aussi vos jambes, bons danseurs, et mieux que cela : vous vous tiendrez aussi sur la tête !

18.

Cette couronne du rieur, cette couronne de roses : c’est moi-même qui me la suis mise sur la tête, j’ai canonisé moi-même mon rire. Je n’ai trouvé personne d’assez fort pour cela aujourd’hui.

Zarathoustra le danseur, Zarathoustra le léger, celui qui agite ses ailes, prêt au vol, faisant signe à tous les oiseaux, prêt et agile, divinement léger : —

Zarathoustra le devin, Zarathoustra le rieur, ni impatient, ni intolérant, quelqu’un qui aime les sauts et les écarts ; je me suis moi-même placé cette couronne sur la tête !

19.

Élevez vos cœurs, mes frères, haut ! plus haut ! Et n’oubliez pas non plus vos jambes ! Élevez aussi vos jambes, bons danseurs, et mieux que cela : vous vous tiendrez aussi sur la tête !

Il y a aussi dans le bonheur des animaux lourds, il y a des pieds-bots de naissance. Ils s’efforcent singulièrement, pareils à un éléphant qui s’efforcerait de se tenir sur la tête.

Il vaut mieux encore être fou de bonheur que fou de malheur, il vaut mieux danser lourdement que de marcher comme un boiteux. Apprenez donc de moi la sagesse : même la pire des choses a deux bons revers, —

— même la pire des choses a de bonnes jambes pour danser : apprenez donc vous-mêmes, ô hommes supérieurs, à vous placer droit sur vos jambes !

Désapprenez donc la mélancolie et toutes les tristesses de la populace ! Ô comme les arlequins populaires me paraissent tristes aujourd’hui ! Mais cet aujourd’hui appartient à la populace.

20.

Faites comme le vent quand il s’élance des cavernes de la montagne : il veut danser à sa propre manière. Les mers frémissent et sautillent quand il passe.

Celui qui donne des ailes aux ânes et qui trait les lionnes, qu’il soit loué, cet esprit bon et indomptable qui vient comme un ouragan, pour tout ce qui est aujourd’hui et pour toute la populace, —

— celui qui est l’ennemi de toutes les têtes de chardons, de toutes les têtes fêlées, et de toutes les feuilles fanées et de toute ivraie : loué soit cet esprit de tempête, cet esprit sauvage, bon et libre, qui danse sur les marécages et les tristesses comme sur des prairies !

Celui qui hait les chiens étiolés de la populace et toute cette engeance manquée et sombre : béni soit cet esprit de tous les esprits libres, la tempête riante qui souffle la poussière dans les yeux de tous ceux qui voient noir et qui sont ulcérés !

Ô hommes supérieurs, ce qu’il y a de plus mauvais en vous : c’est que tous vous n’avez pas appris à danser comme il faut danser, — à danser par-dessus vos têtes ! Qu’importe que vous n’ayez pas réussi !

Combien de choses sont encore possibles ! *Apprenez* donc à rire par-dessus vos têtes ! Élevez vos cœurs, haut, plus haut ! Et n’oubliez pas non plus le bon rire !

Cette couronne du rieur, cette couronne de roses à vous, mes frères, je jette cette couronne ! J’ai canonisé le rire ; hommes supérieurs, *apprenez* donc — à rire !

LE CHANT DE LA MÉLANCOLIE

1.

Lorsque Zarathoustra prononça ces discours, il se trouvait à l'entrée de sa caverne ; mais après les dernières paroles, il s'échappa de ses hôtes et s'enfuit pour un moment en plein air.

« Ô odeurs pures autour de moi, s'écria-t-il, ô tranquillité bienheureuse autour de moi ! Mais où sont mes animaux ? Venez, venez, mon aigle et mon serpent !

Dites-moi donc, mes animaux : tous ces hommes supérieurs, — ne *sentent*-ils peut-être pas bon ? Ô odeurs pures autour de moi ! Maintenant je sais et je sens seulement combien je vous aime, mes animaux. »

— Et Zarathoustra dit encore une fois : « Je vous aime, mes animaux ! » L'aigle et le serpent cependant se pressèrent contre lui, tandis qu'il prononçait ces paroles et leurs regards s'élevèrent vers lui. Ainsi ils se tenaient ensemble tous les trois, silencieusement, aspirant le bon air les uns auprès des autres. Car là-dehors l'air était meilleur que chez les hommes supérieurs.

2.

Mais à peine Zarathoustra avait-il quitté la caverne, que le vieil enchanteur se leva et, regardant malicieusement autour de lui, il dit : « Il est sorti !

Et déjà, ô homme supérieurs — permettez-moi de vous chatouiller de ce nom de louange et de flatterie, comme il fit lui-même — déjà mon esprit malin et trompeur, mon esprit d'enchanteur, s'empare de moi, mon démon de mélancolie,

— qui est, jusqu'au fond du cœur, l'adversaire de ce Zarathoustra : pardonnez-lui ! Maintenant il *veut* faire devant vous ses enchantements, c'est justement *son* heure ; je lutte en vain avec ce mauvais esprit.

À vous tous, quels que soient les honneurs que vous vouliez prêter, que vous vous appeliez les « esprits libres » ou bien « les véridiques », ou bien « les expiateurs de l'esprit », « les déchaînés », ou bien « ceux du grand désir » —

à vous tous qui souffrez comme moi du *grand dégoût*, pour qui le Dieu ancien est mort, sans qu'un Dieu nouveau soit encore au berceau, enveloppé de linges, — à vous tous, mon mauvais esprit, mon démon enchanteur, est favorable.

Je vous connais, ô hommes supérieurs, je le connais, — je le connais aussi, ce lutin que j'aime malgré moi, ce Zarathoustra : il me semble le plus souvent semblables à une belle larve de saint,

— semblable à un nouveau déguisement singulier, où se plaît mon esprit mauvais, le démon de mélancolie : — souvent il me semble que j'aime Zarathoustra à cause de mon mauvais esprit. —

Mais déjà il s'empare de moi et il me terrasse, ce mauvais esprit, cet esprit de mélancolie, ce démon du crépuscule : et en

vérité, ô hommes supérieurs, il est pris d'une envie —

— ouvrez les yeux ! — il est pris d'une envie de venir *nu*, en homme ou en femme, je ne le sais pas encore : mais il vient, il me terrasse, malheur à moi ! ouvrez vos sens !

Le jour baisse, pour toutes choses le soir vient maintenant, même pour les meilleures choses ; écoutez donc et voyez, ô hommes supérieurs, quel démon, homme ou femme, est cet esprit de la mélancolie du soir !

Ainsi parlait le vieil enchanteur, puis il regarda malicieusement autour de lui et saisit sa harpe.

3.

Dans l’air clarifié,
quand déjà la consolation de la rosée
descend sur terre,
invisible, sans qu’on l’entende,
— car la rosée consolatrice porte
des chaussures fines, comme tous les doux consolateurs —
songes-tu alors, songes-tu, cœur chaud,
comme tu avais soif jadis,
soif de larmes divines, de gouttes de rosée,
altéré et fatigué, comme tu avais soif,
puisque dans l’herbe, sur des sentes jaunies,
des rayons du soleil couchant, méchamment,
au travers des arbres noirs, couraient autour de toi,
des rayons de soleil, ardents et éblouissants, malicieux.

« Le prétendant de la *vérité* ? toi ? — ainsi se moquaient-ils —
Non ! Poète seulement !
Une bête rusée, sauvage, rampante,
qui doit mentir :
qui doit mentir sciemment, volontairement,
envieuse de butin,
masquée de couleurs,
masque pour elle-même,
butin pour elle-même —
Ceci — le prétendant de la vérité !...
Non ! Fou seulement ! poète seulement !

parlant en images coloriées,
criant sous un masque de fou multicolore,
errant sur de mensongers ponts de paroles,
sur des arcs-en-ciel mensongers,
parmi de faux ciels
errant, planant çà et là, —
fou *seulement* ! poète *seulement !*…

Ceci — le prétendant de la vérité ?…
ni silencieux, ni rigide, lisse et froid,
changé en image,
en statue divine,
ni placé devant les temples,
gardien du seuil d'un Dieu :
non ! ennemi de tous ces monuments de la vertu,
plus familier de tous les déserts que de l'entrée des temples,
plein de chatteries téméraires,
sautant par toutes les fenêtres,
vlan ! dans tous les hasards,
reniflant dans toutes les forêts vierges,
reniflant d'envie et de désirs !
Ah ! que tu coures dans les forêts vierges,
parmi les fauves bigarrés,
bien portant, colorié et beau comme le péché,
avec les lèvres lascives,
divinement moqueur, divinement infernal, divinement sanguin
que tu coures sauvage, rampeur, *menteur* : —

Ou bien, semblable aux aigles, qui regardent longtemps,
longtemps, le regard fixé dans les abîmes,
dans leur abîmes : — —
ô comme ils planent en cercle,
descendant toujours plus bas,
au fond de l'abîme toujours plus profond ! —
puis
soudain,
d'un trait droit,

les ailes ramenées,
    fondant sur des *agneaux*,
d’un vol subit, affamés,
pris de l’envie de ces agneaux,
détestant toutes les âmes d’agneaux,
haineux de tout ce qui a le regard
de l’agneau, l’œil de la brebis, la laine frisée
et grise, avec la bienveillance de l’agneau !

Tels sont,
comme chez l’aigle et la panthère,
les désirs du poète,
tels sont *tes* désirs, entre mille masques,
toi qui es fou, toi qui es poète !…

Toi qui vis l’homme,
tel *Dieu*, comme un *agneau* — :
Déchirer Dieu dans l’homme,
comme l’agneau dans l’homme,
rire en le déchirant —

Ceci, ceci est ta félicité !
La félicité d’un aigle et d’une panthère,
la félicité d’un poète et d’un fou ! »…

Dans l’air clarifié,
quand déjà le croissant de la lune
glisse ses rayons verts,
envieusement, parmi la pourpre du couchant :
— ennemi du jour,
glissant à chaque pas, furtivement,
devant les bosquets de roses,
jusqu’à ce qu’ils s’effondrent
pâles dans la nuit : —

ainsi je suis tombé moi-même jadis
de ma folie de vérité,

de mes désirs du jour,
fatigué du jour, malade de lumière,
— je suis tombé plus bas, vers le couchant et l’ombre :
par une vérité
brûlé et assoiffé :
— t’en souviens-tu, t’en souviens-tu, cœur chaud,
comme alors tu avais soif ? —
Que je sois banni
de toutes les vérités !
Fou seulement, poète seulement !

DE LA SCIENCE

Ainsi chantait l'enchanteur ; et tous ceux qui étaient assemblés furent pris comme des oiseaux, au filet de sa volupté rusée et mélancolique. Seul le consciencieux de l'esprit ne s'était pas laissé prendre : il enleva vite la harpe de la main de l'enchanteur et s'écria : « De l'air ! Faites entrer de bon air ! Faites entrer Zarathoustra ! Tu rends l'air de cette caverne lourd et empoisonné, vieil enchanteur malin !

Homme faux et raffiné, ta séduction conduit à des désirs et à des déserts inconnus. Et malheur à nous si des gens comme toi parlent de la vérité et lui donnent de l'importance !

Malheur à tous les esprits libres qui ne sont pas en garde contre *pareils* enchanteurs ! C'en sera fait de leur liberté : tu enseignes le retour dans les prisons et tu y ramènes, —

— vieux démon mélancolique, ta plainte contient un appel, tu ressembles à ceux dont l'éloge de la chasteté invite secrètement à des voluptés ! »

Ainsi parlait le consciencieux ; mais le vieil enchanteur regardait autour de lui, jouissant de sa victoire, ce qui faisait rentrer en lui le dépit que lui causait le consciencieux. « Tais-toi, dit-il d'une voix modeste, de bonnes chansons veulent avoir de bons échos ; après de bonnes chansons, il faut se taire longtemps.

C'est ainsi qu'ils font tous, ces hommes supérieurs. Mais toi tu n'as probablement pas compris grand-chose à mon poème ? En toi il n'y a rien moins qu'un esprit enchanteur. »

« Tu me loues, répartit le consciencieux, en me séparant de toi ; cela est très bien ! Mais vous autres, que vois-je ! Vous êtes encore assis là avec des regards de désir — :

Ô âmes libres, où donc s'en est allée votre liberté ? Il me

semble presque que vous ressemblez à ceux qui ont longtemps regardé danser les filles perverses et nues : vos âmes mêmes se mettent à danser !

Il doit y avoir en vous, ô hommes supérieurs, beaucoup plus de ce que l'enchanteur appelle son mauvais esprit d'enchantement et de duperie : — il faut bien que nous soyons différents.

Et, en vérité, nous avons assez parlé et pensé ensemble, avant que Zarathoustra revînt à sa caverne, pour que je sache que nous *sommes* différents.

Nous *cherchons* des choses différentes, là-haut aussi, vous et moi. Car moi je cherche plus de *certitude*, c'est pourquoi je suis venu auprès de Zarathoustra. Car c'est lui qui est le rempart le plus solide et la volonté la plus dure —

— aujourd'hui que tout chancelle, que la terre tremble. Mais vous autres, quand je vois les yeux que vous faites, je croirais presque que vous cherchez *plus d'incertitude*,

— plus de frissons, plus de dangers, plus de tremblements de terre. Il me semble presque que vous ayez envie, pardonnez-moi ma présomption, ô hommes supérieurs —

— envie de la vie la plus inquiétante et la plus dangereuse, qui m'inspire le plus de crainte *à moi*, la vie des bêtes sauvages, envie de forêts, de cavernes, de montagnes abruptes et de labyrinthes.

Et ce ne sont pas ceux qui vous conduisent *hors* du danger qui vous plaisent le plus, ce sont ceux qui vous éconduisent, qui vous éloignent de tous les chemins, les séducteurs. Mais si de telles envies sont *véritables* en vous, elles me paraissent quand même *impossibles*.

Car la crainte — c'est le sentiment inné et primordial de l'homme ; par la crainte s'explique toute chose, le péché originel et la vertu originelle. *Ma* vertu, elle aussi, est née de la crainte, elle s'appelle : science.

Car la crainte des animaux sauvages — c'est cette crainte que l'homme connut le plus longtemps, y compris celle de l'animal que l'homme cache et craint en lui-même : — Zarathoustra l'appelle « la bête intérieure ».

Cette longue et vieille crainte, enfin affinée et spiritualisée, — aujourd'hui il me semble qu'elle s'appelle *Science*. » —

Ainsi parlait le consciencieux ; mais Zarathoustra, qui rentrait au même instant dans sa caverne et qui avait entendu et deviné la dernière partie du discours, jeta une poignée de roses au consciencieux en riant de ses « vérités ». « Comment ! s'écria-t-il, qu'est-ce que je viens d'entendre ? En vérité, il me semble que tu es fou ou bien que je le suis moi-même : et je me hâte de placer ta vérité sur la tête d'un seul coup.

Car la *crainte* — est notre exception. Le courage cependant, l'esprit d'aventure et la joie de l'incertain, de ce qui n'a pas encore été hasardé, — le *courage*, voilà ce qui me semble toute l'histoire primitive de l'homme.

Il a eu envie de toutes les vertus des bêtes les plus sauvages et les plus courageuses, et il les leur a arrachées : ce n'est qu'ainsi qu'il est devenu — homme.

Ce courage, enfin affiné, enfin spiritualisé, ce courage humain, avec les ailes de l'aigle et la ruse du serpent : *ce* courage, me semble-t-il, s'appelle aujourd'hui — »

« Zarathoustra ! » s'écrièrent tous ceux qui étaient réunis, comme d'une seule voix, en partant d'un grand éclat de rire ; mais quelque chose s'éleva d'eux qui ressemblait à un nuage noir. L'enchanteur, lui aussi, se mit à rire et il dit d'un ton rusé : « Eh bien ! il s'en est allé mon mauvais esprit !

Et ne vous ai-je pas moi-même mis en défiance contre lui, lorsque je disais qu'il est un imposteur, un esprit de mensonge et de tromperie ?

Surtout quand il se montre nu. Mais que puis-je faire à ses malices, *moi* ! Est-ce *moi* qui l'ai créé et qui ai créé le monde ?

Eh bien ! soyons de nouveau bons et de bonne humeur ! Et quoique Zarathoustra ait le regard sombre — regardez-le donc ! il m'en veut — :

— avant que la nuit soit venue il apprendra de nouveau à m'aimer et à me louer, il ne peut pas vivre longtemps sans faire de pareilles folies.

Celui-ci — aime ses ennemis : c'est lui qui connaît le mieux cet art, parmi tous ceux que j'ai rencontrés. Mais il s'en venge

— sur ses amis ! »

Ainsi parlait le vieil enchanteur, et les hommes supérieurs l’acclamèrent : en sorte que Zarathoustra se mit à circuler dans sa caverne, secouant les mains de ses amis avec méchanceté et amour, — comme quelqu’un qui a quelque chose à excuser et à réparer auprès de chacun. Mais lorsqu’il arriva à la porte de sa caverne, voici, il eut de nouveau envie du bon air qui régnait dehors et de ses animaux, — et il voulut se glisser dehors.

PARMI LES FILLES DU DÉSERT

1

« Ne t’en vas pas ! dit alors le voyageur qui s’appelait l’ombre de Zarathoustra, reste auprès de nous, — autrement la vieille et lourde affliction pourrait de nouveau s’emparer de nous.

Déjà le vieil enchanteur nous a prodigué ce qu’il avait de plus mauvais, et, regarde donc, le vieux pape qui est si pieux a des larmes dans les yeux, et déjà il s’est de nouveau embarqué sur la mer de la mélancolie.

Il me semble pourtant que ces rois font bonne figure devant nous ; car, parmi nous tous, ce sont eux qui ont le mieux appris à faire bonne mine aujourd’hui. S’ils n’avaient pas de témoins, je parie que le mauvais jeu recommencerait, chez eux aussi —

— le mauvais jeu des nuages qui passent, de l’humide mélancolie, du ciel voilé, des vents d’automne qui hurlent :

— le mauvais jeu de nos hurlements et de nos cris de détresse : reste auprès de nous, ô Zarathoustra ! Il y a ici beaucoup de misère cachée qui voudrait parler, beaucoup de soir, beaucoup de nuages, beaucoup d’air épais !

Tu nous as nourris de fortes nourritures humaines et de maximes fortifiantes : ne permets pas que, pour le dessert, les esprits de mollesse, les esprits efféminés nous surprennent de nouveau !

Toi seul, tu sais rendre autour de toi l’air fort et pur ! Ai-je jamais trouvé sur la terre un air aussi pur, que chez toi dans ta caverne ?

J’ai pourtant vu bien des pays, mon nez a appris à examiner et à évaluer des airs multiples : mais c’est auprès de toi que mes narines éprouvent leur plus grande joie !

Si ce n’est, — si ce n’est — ô pardonne-moi un vieux

souvenir ! Pardonne-moi un vieux chant d’après dîner que j’ai jadis composé parmi les filles du désert.

Car, auprès d’elles, il y avait aussi de bon air clair d’Orient ; c’est là-bas que j’ai été le plus loin de la vieille Europe, nuageuse, humide et mélancolique !

Alors j’aimais ces filles d’Orient et d’autres royaumes des cieux azurés, sur qui ne planaient ni nuages ni pensées.

Vous ne vous doutez pas combien elles étaient charmantes, lorsqu’elles ne dansaient pas, assises avec des arts profonds, mais sans pensées, comme de petits secrets, comme des énigmes enrubannées, comme des noix d’après dîner —

— diaprées et étranges, en vérité ! mais sans nuages : telles des énigmes qui se laissent deviner : c’est en l’honneur de ces petites filles qu’alors j’ai inventé mon psaume d’après dîner. »

Ainsi parlait le voyageur qui s’appelait l’ombre de Zarathoustra ; et, avant que quelqu’un ait eu le temps de répondre, il avait déjà saisi la harpe du vieil enchanteur, et il regardait autour de lui, calme et sage, en croisant les jambes : — mais de ses narines il absorbait l’air, lentement et comme pour interroger, comme quelqu’un qui, dans les pays nouveaux, goûte de l’air nouveau. Puis il commença à chanter avec une sorte de hurlement :

2.

Le désert grandit : malheur à celui qui recèle des déserts !

— Ah !
Solennel !
Un digne commencement !
D’une solennité africaine !
Digne d’un lion,
ou bien d’un hurleur moral…
— mais ce n’est rien pour vous,
mes délicieuses amies,
aux pieds de qui
il est donné de s’asseoir, sous des palmiers
à un Européen. Selah.

Singulier, en vérité !
Me voilà assis,
tout près du désert et pourtant
si loin déjà du désert,
et nullement ravagé encore :
dévoré
par la plus petite des oasis
— car justement elle ouvrait en bâillant
sa petite bouche charmante,
la plus parfumée de toutes les petites bouches :
et j’y suis tombé,
au fond, en passant au travers — parmi vous,
vous mes délicieuses amies ! Selah.

Gloire, gloire, à cette baleine,

si elle veilla ainsi au bien-être
de son hôte ! — vous comprenez
mon allusion savante ?…
Gloire à son ventre,
s’il fut de la sorte
un charmant ventre d’oasis,
tel celui-ci : mais je le mets en doute,
car je viens de l’Europe
qui est plus incrédule que toutes les épouses.
Que Dieu l’améliore !
Amen !

Me voilà donc assis,
dans cette plus petite de toutes les oasis,
semblable à une datte,
brun, édulcoré, doré,
ardent d’une bouche ronde de jeune fille,
plus encore de dents canines,
de dents féminines,
froides, blanches comme neige, tranchantes
car c’est après elle que languit
le cœur de toutes les chaudes dattes. Selah.

Semblable à ces fruits du midi,
trop semblable,
je suis couché là,
entouré de petits insectes ailés
qui jouent autour de moi,
et aussi d’idées et de désirs
plus petits encore,
plus fous et plus méchants,
cerné par vous,
petites chattes, jeunes filles,
muettes et pleines d’appréhensions,
Doudou et Souleika
— *ensphinxé*, si je mets dans *un* mot nouveau
beaucoup de sentiments

(que Dieu me pardonne
cette faute de langage !)
— je suis assis là, respirant le meilleur air,
de l’air de paradis, en vérité,
de l’air clair, léger et rayé d’or,
aussi bon qu’il en est jamais
tombé de la lune —
était-ce par hasard,
ou bien par présomption,
que cela est arrivé ?
comme content les vieux poètes.
Mais moi, le douteur, j’en doute,
c’est que je viens
de l’Europe
qui est plus incrédule que toutes les épouses.
Que Dieu l’améliore !
Amen !

Buvant l’air le plus beau,
les narines gonflées comme des gobelets,
sans avenir, sans souvenir,
ainsi je suis assis là,
mes délicieuses amies,
et je regarde la palme
qui, comme une danseuse,
se courbe, se plie et se balance sur les hanches,
— on l’imite quand on la regarde longtemps !…
comme une danseuse qui, il me semble,
s’est tenue trop longtemps, dangereusement longtemps,
toujours et toujours sur *une* jambe ?
— elle en oublia, comme il me semble,
l’autre jambe !
Car c’est en vain que j’ai cherché
le trésor jumeau
— c’est-à-dire l’autre jambe —
dans le saint voisinage
de leurs charmantes et mignonnes

jupes de chiffons, jupes flottantes en éventail.
Oui, si vous voulez me croire tout à fait,
mes belles amies :
je vous dirai qu'elle l'a *perdue* !…
Hou ! Hou ! Hou ! Hou ! Hou !…
Elle s'en est allée
pour toujours !
l'autre jambe !
Ô quel dommage pour l'autre jambe si gracieuse
Où — peut-elle s'arrêter, abandonnée, en deuil ?
Cette jambe solitaire ?
Craignant peut-être
un monstre méchant, un lion jaune
et bouclé d'or ? Ou bien déjà
rongé, grignoté — hélas ! hélas !
misérablement grignoté ! Selah.

Ô ne pleurez pas,
cœurs tendres,
ne pleurez pas,
cœurs de dattes, seins de lait,
cœurs de réglisse !
Sois un homme, Souleika ! Courage ! courage !
ne pleure plus,
pâle Doudou !
— Ou bien faudrait-il
peut-être ici
quelque chose de fortifiant, fortifiant le cœur ?
Une maxime embaumée ?
une maxime solennelle…

Ah ! monte, dignité !
Souffle, souffle de nouveau
Soufflet de la vertu !
Ah !
Hurler encore une fois,
hurler moralement !

en lion moral, hurler devant les filles du désert !
— Car les hurlements de la vertu,
délicieuse jeunes filles,
sont plus que toute chose
les ardeurs de l’Européen, les fringales de l’Européen !

Et me voici déjà,
moi l’Européen,
je ne puis faire autrement, que Dieu m’aide !
Amen.

Le désert grandit : malheur à celui qui recèle le désert !

LE RÉVEIL

1.

Après le chant du voyageur et de l’ombre, la caverne s’emplit tout à coup de rires et de bruits ; et comme tous les hôtes réunis parlaient en même temps et que l’âne lui aussi, après un pareil encouragement, ne pouvait plus se tenir tranquille, Zarathoustra fut pris d’une petite aversion et d’un peu de raillerie contre ses visiteurs : bien qu’il se réjouît de leur joie. Car elle lui semblait un signe de guérison. Il se glissa donc dehors, en plein air, et il parla à ses animaux.

« Où s’en est maintenant allée leur détresse ? dit-il, et déjà il se remettait lui-même de son petit ennui — il me semble qu’ils ont désappris chez moi leurs cris de détresse !

— quoiqu’ils n’aient malheureusement pas encore désappris de crier. » Et Zarathoustra se boucha les oreilles, car à ce moment les I-A de l’âne se mêlaient singulièrement au bruit des jubilations de ces hommes supérieurs.

« Ils sont joyeux, se remit-il à dire, et, qui sait, peut-être aux dépens de leur hôte ; et s’ils ont appris à rire de moi, ce n’est cependant pas *mon* rire qu’ils ont appris.

Mais qu’importe ! Ce sont de vieilles gens : ils guérissent à leur manière, ils rient à leur manière ; mes oreilles ont supporté de pires choses sans en devenir moroses.

Cette journée est une victoire : il recule déjà, il fuit *l’esprit de la lourdeur*, mon vieil ennemi mortel ! Comme elle va bien finir cette journée qui a si mal et si malignement commencé !

Et elle *veut* finir. Déjà vient le soir : il passe à cheval sur la mer, le bon cavalier ! Comme il se balance, le bienheureux, qui revient sur sa selle de pourpre !

Le ciel regarde avec sérénité, le monde s’étend dans sa profondeur, ô vous tous, hommes singuliers qui êtes venus

auprès de moi, il vaut la peine de vivre auprès de moi ! »

Ainsi parlait Zarathoustra. Et alors des cris et des rires des hommes supérieurs résonnèrent de nouveau de la caverne : or, Zarathoustra, commença derechef :

« Ils mordent, mon amorce fait de l'effet, chez eux aussi l'ennemi fuit : l'esprit de la lourdeur. Déjà ils apprennent à rire d'eux-mêmes : est-ce que j'entends bien ?

Ma nourriture d'homme fait de l'effet, mes maximes savoureuses et rigoureuses : et, en vérité, je ne les ai pas nourris avec des légumes qui gonflent. Mais avec une nourriture de guerriers, une nourriture de conquérants : j'ai éveillé de nouveaux désirs.

Il y a de nouveaux espoirs dans leurs bras et dans leurs jambes, leur cœur s'étire. Ils trouvent des mots nouveaux, bientôt leur esprit respirera la pétulance.

Je comprends que cette nourriture ne soit pas pour les enfants, ni pour les petites femmes langoureuses, jeunes et vieilles. Il faut d'autres moyens pour convaincre leurs intestins ; je ne suis pas leur médecin et leur maître.

Le *dégoût* quitte ces hommes supérieurs : eh bien ! cela est ma victoire. Dans mon royaume, ils se sentent en sécurité, toute honte bête s'enfuit, ils s'épanchent.

Ils épanchent leurs cœurs, des heures bonnes leur reviennent, ils chôment et ruminent de nouveau, — ils deviennent *reconnaissants*.

C'est ce que je considère comme le meilleur signe, ils deviennent reconnaissants. À peine un court espace de temps se sera-t-il écoulé qu'ils inventeront des fêtes et élèveront des monuments commémoratifs à leurs joies anciennes.

Ce sont des *convalescents* ! » Ainsi parlait Zarathoustra, joyeux dans son cœur et regardant au dehors ; ses animaux cependant se pressaient contre lui et faisaient honneur à son bonheur et à son silence.

2.

Mais soudain l’oreille de Zarathoustra s’effraya, car la caverne, qui avait été jusqu’à présent pleine de bruit et de rire, devint soudain d’un silence de mort ; le nez de Zarathoustra cependant sentit une odeur agréable de fumée et d’encens, comme si l’on brûlait des pommes de pin.

« Qu’arrive-t-il ? Que font-ils ? » se demanda Zarathoustra, en s’approchant de l’entrée pour regarder ses convives sans être vu. Mais, merveille des merveilles ! que vit-il alors de ses propres yeux !

« Ils sont tous redevenus *pieux*, ils *prient*, ils sont fous ! » — dit-il en s’étonnant au-delà de toute mesure. Et, en vérité, tous ces hommes supérieurs, les deux rois, le pape hors de service, le sinistre enchanteur, le mendiant volontaire, le voyageur et l’ombre, le vieux devin, le consciencieux de l’esprit et le plus laid des hommes : ils étaient tous prosternés sur leurs genoux, comme les enfants et les vieilles femmes fidèles, ils étaient prosternés en adorant l’âne. Et déjà le plus laid des hommes commençait à gargouiller et à souffler, comme si quelque chose d’inexprimable voulait sortir de lui ; cependant lorsqu’il finit enfin par parler réellement, voici, ce qu’il psalmodiait était une singulière litanie pieuse, en l’honneur de l’âne adoré et encensé. Et voici quelle fut cette litanie :

Amen ! Honneur et gloire et sagesse et reconnaissance et louanges et forces soient à notre Dieu, d’éternité en éternité !

— Et l’âne de braire I-A.

Il porte nos fardeaux, il s’est fait serviteur, il est patient de cœur et ne dit jamais non ; et celui qui aime son Dieu le châtie bien.

— Et l’âne de braire I-A.

Il ne parle pas, si ce n’est pour dire toujours *oui* au monde qu’il a créé ; ainsi il chante la louange de son monde. C’est sa ruse qui le pousse à ne point parler : ainsi il a rarement tort.

— Et l’âne de braire I-A.

Insignifiant il passe dans le monde. La couleur de son corps, dont il enveloppe sa vertu, est grise. S’il a de l’esprit, il le cache ; mais chacun croit à ses longues oreilles.

— Et l’âne de braire I-A.

Quelle sagesse cachée est cela qu’il ait de longues oreilles et qu’il dise toujours oui, et jamais non ! N’a-t-il pas créé le monde à son image, c’est-à-dire aussi bête que possible ?

— Et l’âne de braire I-A.

Tu suis des chemins droits et des chemins détournés ; ce que les hommes appellent droit ou détourné t’importe peu. Ton royaume est par-delà le bien et le mal. C’est ton innocence de ne point savoir ce que c’est que l’innocence.

— Et l’âne de braire I-A.

Vois donc comme tu ne repousses personne loin de toi, ni les mendiants, ni les rois. Tu laisses venir à toi les petits enfants et si les pécheurs veulent te séduire tu leur dis simplement I-A.

— Et l’âne de braire : I-A.

Tu aimes les ânesses et les figues fraîches, tu n’es point difficile pour ta nourriture. Un chardon te chatouille le cœur lorsque tu as faim. C’est là qu’est ta sagesse de Dieu.

— Et l’âne de braire I-A.

LA FÊTE DE L'ÂNE

1.

En cet endroit de la litanie cependant, Zarathoustra ne put se maîtriser plus longtemps. Il cria lui-même : I-A à plus haute voix encore que l’âne et sauta au milieu de ses hôtes devenus fous. « Mais que faites-vous donc là — enfants des hommes ? S’écria-t-il en soulevant de terre ceux qui priaient. Malheur à vous, si quelqu’un d’autre que Zarathoustra vous regardait :

Chacun jugerait que vous êtes devenus, avec votre foi nouvelle, les pires des blasphémateurs, ou les plus insensées de toutes les vieilles femmes !

Et toi-même, vieux pape, comment es-tu d’accord avec toi-même, en adorant ainsi un âne comme s’il était Dieu ? » —

« Ô Zarathoustra, répondit le pape, pardonne-moi, mais dans les choses de Dieu je suis encore plus éclairé que toi. Et cela est juste ainsi.

Plutôt adorer Dieu sous cette forme que de ne point l’adorer sous aucune forme ! Réfléchis à cette parole, mon éminent ami : tu devineras vite que cette parole renferme de la sagesse.

Celui qui a dit : « Dieu est esprit » — a fait jusqu’à présent sur la terre le plus grand pas et le plus grand bond vers l’incrédulité : ce ne sont pas là des paroles faciles à réparer sur la terre !

Mon vieux cœur saute et bondit de ce qu’il y ait encore quelque chose à adorer sur la terre. Pardonne, ô Zarathoustra, à un vieux cœur de pape pieux ! » —

— « Et toi, dit Zarathoustra au voyageur et à l’ombre, tu t’appelles et tu te figures être un esprit libre ? Et tu te livres ici à de pareilles idolâtries et à de pareilles momeries ?

En vérité, tu fais ici de pires choses que tu n’en faisais auprès des jeunes filles brunes et malignes, toi le croyant

nouveau et malin ! »

« Cela est assez triste, répondit le voyageur et l'ombre, tu as raison : mais qu'y puis-je ! Le Dieu ancien revit, ô Zarathoustra, tu diras ce que voudras.

C'est le plus laid des hommes qui est cause de tout : c'est lui qui l'a ressuscité. Et s'il dit qu'il l'a tué jadis : chez les Dieux la *mort* n'est toujours qu'un préjugé. »

« Et toi, reprit Zarathoustra, vieil enchanteur malin, qu'as-tu fait ? Qui donc devra encore croire en toi, en ce temps de liberté, si tu crois à de pareilles âneries divines ?

Tu as fait là une bêtise ; comment pouvais-tu, toi qui es rusé, faire une pareille bêtise ! »

« Ô Zarathoustra, répondit l'enchanteur rusé, tu as raison, c'était une bêtise, — il m'en a coûté assez cher. »

« Et toi aussi, dit Zarathoustra, au consciencieux de l'esprit, réfléchis donc et mets ton doigt à ton nez ! Rien en cela ne gêne-t-il donc ta conscience ? Ton esprit n'est-il pas trop propre pour de pareilles adorations et l'encens de pareils bigots ? »

« Il y a quelque chose dans ce spectacle, répondit le consciencieux, et il mit le doigt à son nez, il y a quelque chose dans ce spectacle qui fait même du bien à ma conscience.

Peut-être n'ai-je pas le droit de croire en Dieu : mais il est certain que, sous cette forme, Dieu me semble le plus digne de foi.

Dieu doit être éternel, selon le témoignage des plus pieux : qui a tant de temps s'en accorde. Aussi lentement et aussi bêtement que possible : *avec cela* il peut vraiment aller loin.

Et celui qui a trop d'esprit aimerait à s'enticher de la bêtise et de la folie mêmes. Réfléchis sur toi-même, ô Zarathoustra !

Toi-même — en vérité ! tu pourrais bien, par excès de sagesse, devenir un âne.

Un sage parfait n'aime-t-il pas suivre les chemins les plus tortueux ? L'apparence le prouve, ô Zarathoustra, — *ton* apparence ! »

— « Et toi-même enfin, dit Zarathoustra en s'adressant au plus laid des hommes qui était toujours encore couché par terre, les bras tendus vers l'âne (car il lui donnait du vin à

boire). Parle, inexprimable, qu’as-tu fait là !

Tu me sembles transformé, ton œil est ardent, le manteau du sublime se drape autour de ta laideur : qu’as-tu fait ?

Est-ce donc vrai, ce que disent ceux-là, que tu l’as ressuscité ? Et pourquoi ? N’était-il donc pas tué et périmé avec raison ?

C’est toi-même qui me sembles réveillé : qu’as-tu fait ? Qu’as-*tu* interverti ? Pourquoi t’es-*tu* converti ? Parle, inexprimable ! »

« Ô Zarathoustra, répondit le plus laid des hommes, tu es un coquin !

Si *celui-là* vit encore, ou bien s’il vit de nouveau, ou bien s’il est complètement mort, — qui de nous deux sait cela le mieux ? C’est ce que je te demande.

Mais il y a une chose que je sais, — c’est de toi-même que je l’ai apprise jadis, ô Zarathoustra : celui qui veut tuer le plus complètement se met à *rire*.

« Ce n’est pas par la colère, c’est par le rire que l’on tue » — ainsi parlais-tu jadis. Ô Zarathoustra, toi qui restes caché, destructeur sans colère, saint dangereux, — tu es un coquin ! »

2.

Mais alors il arriva que Zarathoustra, étonné de pareilles réponses de coquins, s’élança de nouveau à la porte de sa caverne et, s’adressant à tous ses convives, se mit à crier d’une voix forte :

« Ô vous tous, fols espiègles, pantins ! pourquoi dissimuler et vous cacher devant moi !

Le cœur de chacun de vous tressaillait pourtant de joie et de méchanceté, parce que vous êtes enfin redevenus comme de petits enfants, c’est-à-dire pieux, —

— parce que vous avez enfin agi de nouveau comme font les petits enfants, parce que vous avez prié, joint les mains et dit « cher bon Dieu » !

Mais maintenant quittez *cette* chambre d’enfants, ma propre caverne, où aujourd’hui tous les enfantillages ont droit de cité. Rafraîchissez dehors votre chaude impétuosité d’enfants et le battement de votre cœur !

Il est vrai, que si vous ne redevenez pas comme de petits enfants, vous ne pourrez pas entrer dans *ce* royaume des cieux. (Et Zarathoustra montra le ciel du doigt.)

Mais nous ne voulons pas du tout entrer dans le royaume des cieux : nous sommes devenus des hommes, — *c’est pourquoi nous voulons le royaume de la terre*. »

3.

Et de nouveau Zarathoustra commença à parler. « Ô mes nouveaux amis, dit-il, — hommes singuliers, vous qui êtes les hommes supérieurs, comme vous me plaisez bien maintenant, —

— depuis que vous êtes redevenus joyeux. Vous êtes en vérité tous épanouis : il me semble que pour des fleurs comme vous il faut des *fêtes nouvelles*,

— une brave petite folie, un culte ou une fête de l’âne, un vieux fou, un joyeux Zarathoustra, un tourbillon qui, par son souffle, vous éclaire l’âme.

N’oubliez pas cette nuit et cette fête de l’âne, ô hommes supérieurs. C’est *là* ce que vous avez inventé chez moi et c’est pour moi un bon signe, — il n’y a que les convalescents pour inventer de pareilles choses !

Et si vous fêtez de nouveau cette fête de l’âne, faites-le par amour pour vous, faites-le aussi par amour pour moi ! Et faites cela en mémoire *de moi*. »

Ainsi parlait Zarathoustra.

LE CHANT D’IVRESSE

1.

Mais pendant qu’il parlait, ils étaient tous sortis l’un après l’autre, en plein air et dans la nuit fraîche et pensive ; et Zarathoustra lui-même conduisait le plus laid des hommes par la main, pour lui montrer son monde nocturne, la grande lune ronde et les cascades argentées auprès de sa caverne. Enfin ils s’arrêtèrent là les uns près des autres, tous ces hommes vieux, mais le cœur consolé et vaillant, s’étonnant dans leur for intérieur de se sentir si bien sur la terre ; la quiétude de la nuit, cependant, s’approchait de plus en plus de leurs cœurs. Et de nouveau Zarathoustra pensait à part lui : « Ô comme ils me plaisent bien maintenant, ces hommes supérieurs ! » — mais il ne le dit pas, car il respectait leur bonheur et leur silence. —

Mais alors il arriva ce qui pendant ce jour stupéfiant et long fut le plus stupéfiant : le plus laid des hommes commença derechef, et une dernière fois, à gargouiller et à souffler et, lorsqu’il eut fini par trouver ses mots, voici une question sortit de sa bouche, une question précise et nette, une question bonne, profonde et claire qui remua le cœur de tous ceux qui l’entendaient.

« Mes amis, vous tous qui êtes réunis ici, dit le plus laid des hommes, que vous en semble ? À cause de cette journée — c’est la première fois de ma vie que *je* suis content, que j’ai vécu la vie tout entière.

Et il ne me suffit pas d’avoir témoigné cela. Il vaut la peine de vivre sur la terre : *Un* jour, *une* fête en compagnie de Zarathoustra a suffi pour m’apprendre à aimer la terre.

« Est-ce là — la vie ! » dirai-je à la mort. « Eh bien ! Encore une fois ! »

Mes amis, que vous en semble ? Ne voulez-vous pas, comme

moi, dire à la mort : « Est-ce là la vie, eh bien, pour l’amour de Zarathoustra, encore une fois ! » — —

Ainsi parlait le plus laid des hommes ; mais il n’était pas loin de minuit. Et que pensez-vous qui se passa alors ? Dès que les hommes supérieurs entendirent sa question, ils eurent soudain conscience de leur transformation et de leur guérison, et ils comprirent quel était celui qui la leur avait procurée : alors ils s’élancèrent vers Zarathoustra, pleins de reconnaissance, de respect et d’amour, en lui baisant la main, selon la particularité de chacun : de sorte que quelques-uns riaient et que d’autres pleuraient. Le vieil enchanteur cependant dansait de plaisir ; et si, comme le croient certains conteurs, il était alors ivre de vin doux, il était certainement plus ivre encore de la vie douce, et il avait abdiqué toute lassitude. Il y en a même quelques-uns qui racontent qu’alors l’âne se mit à danser : car ce n’est pas en vain que le plus laid des hommes lui avait donné du vin à boire. Que cela se soit passé, ainsi ou autrement, peu importe ; si l’âne n’a pas vraiment dansé ce soir-là, il se passa pourtant alors des choses plus grandes et plus étranges que ne le serait la danse d’un âne. En un mot, comme dit le proverbe de Zarathoustra : « Qu’importe ! »

2.

Lorsque ceci se passa avec le plus laid des hommes, Zarathoustra était comme un homme ivre : son regard s’éteignait, sa langue balbutiait, ses pieds chancelaient. Et qui saurait deviner quelles étaient les pensées qui agitaient alors l’âme de Zarathoustra ? Mais on voyait que son esprit reculait en arrière et qu’il volait en avant, qu’il était dans le plus grand lointain, en quelque sorte « sur une haute crête, comme il est écrit, entre deux mers,

— qui chemine entre le passé et l’avenir, comme un lourd nuage ». Peu à peu, cependant, tandis que les hommes supérieurs le tenaient dans leurs bras, il revenait un peu à lui-même, se défendant du geste de la foule de ceux qui voulaient l’honorer et qui étaient préoccupés à cause de lui ; mais il ne parlait pas. Tout à coup, pourtant, il tourna la tête, car il semblait entendre quelque chose : alors il mit son doigt sur la bouche et dit : « *Venez !* »

Et aussitôt il se fit un silence et une quiétude autour de lui ; mais de la profondeur on entendait monter lentement le son d’une cloche. Zarathoustra prêtait l’oreille, ainsi que les hommes supérieurs ; puis il mit une seconde fois son doigt sur la bouche et il dit de nouveau : « *Venez ! Venez ! il est près de minuit* ! » — et sa voix s’était transformée. Mais il ne bougeait toujours pas de place : alors il y eut un silence encore plus grand et une plus grande quiétude, et tout le monde écoutait, même l’âne et les animaux d’honneur de Zarathoustra, l’aigle et le serpent, et aussi la caverne de Zarathoustra et la grande lune froide et la nuit elle-même. Zarathoustra, cependant, mit une troisième fois sa main sur la bouche et dit :

Venez ! Venez ! Venez ! Allons ! maintenant il est l’heure :

allons dans la nuit !

3.

Ô hommes supérieurs, il est près de minuit : je veux donc vous dire quelque chose à l’oreille, quelque chose que cette vieille cloche m’a dit à l’oreille, —

— avec autant de secret, d’épouvante et de cordialité, qu’a mis à m’en parler cette vieille cloche de minuit qui a plus vécu qu’un seul homme :

— qui compta déjà les battements douloureux des cœurs de vos pères — hélas ! hélas ! comme elle soupire ! comme elle rit en rêve ! la vieille heure de minuit, profonde, profonde !

Silence ! Silence ! On entend bien des choses qui n’osent pas se dire de jour ; mais maintenant que l’air est pur, que le bruit de vos cœurs s’est tu, lui aussi, —

— maintenant les choses parlent et s’entendent, maintenant elles glissent dans les âmes nocturnes dont les veilles se prolongent : hélas ! hélas ! comme elle soupire ! comme elle rit en rêve !

— n’entends-tu pas comme elle te parle *à toi* secrètement, avec épouvante et cordialité, la vieille heure de minuit, profonde, profonde !

Ô HOMME, PRENDS GARDE !

4.

Malheur à moi ! Où a passé le temps ? Ne suis-je pas tombé dans des puits profonds ? Le monde dort —

Hélas ! Hélas ! Le chien hurle, la lune brille. Je préfère mourir, mourir que de vous dire ce que pense maintenant mon cœur de minuit.

Déjà je suis mort. C’en est fait. Araignée, pourquoi tisses-tu ta toile autour de moi ? Veux-tu du sang ? Hélas ! Hélas ! la rosée tombe, l’heure vient —

— l’heure où je grelotte et où je gèle, l’heure qui demande, qui demande et qui demande toujours : « Qui a assez de courage pour cela ?

— qui doit être le maître de la terre ? Qui veut dire : c’est *ainsi* qu’il vous faut couler, grands et petits fleuves ! »

— l’heure approche : ô homme, homme supérieur prends garde ! ce discours s’adresse aux oreilles subtiles, à tes oreilles — QUE DIT MINUIT PROFOND ?

5.

Je suis porté là-bas, mon âme danse. Tâche quotidienne ! tâche quotidienne ! Qui doit être le maître du monde ?

La lune est fraîche, le vent se tait. Hélas ! Hélas ! avez-vous déjà volé assez haut ? Vous avez dansé : mais une jambe n’est pas une aile.

Bons danseurs, maintenant toute la joie est passée. Le vin s’est changé en levure, tous les gobelets se sont attendris, les tombes balbutient.

Vous n’avez pas volé assez haut : maintenant les tombes balbutient : « Sauvez donc les morts ! Pourquoi fait-il nuit si longtemps ? La lune ne nous enivre-t-elle pas ? »

Ô hommes supérieurs, sauvez donc les tombes, éveillez donc les cadavres ! Hélas ! pourquoi le ver ronge-t-il encore ? L’heure approche, l’heure approche,

— la cloche bourdonne, le cœur râle encore, le ver ronge le bois, le ver du cœur. Hélas ! hélas ! LE MONDE EST PROFOND !

6.

Douce lyre ! Douce lyre ! J’aime le son de tes cordes, ce son enivré de crapaud flamboyant ! — comme ce son me vient de jadis et de loin, du lointain, des étangs de l’amour !

Vieille cloche ! Douce lyre ! toutes les douleurs t’ont déchiré le cœur, la douleur du père, la douleur des ancêtres, la douleur des premiers parents, ton discours est devenu mûr, —

— mûr comme l’automne doré et l’après-midi, comme mon cœur de solitaire — maintenant tu parles : le monde lui-même est devenu mûr, le raisin brunit.

— maintenant il veut mourir, mourir de bonheur. Ô hommes supérieurs, ne le sentez-vous pas ? Secrètement une odeur monte,

— un parfum et une odeur d’éternité, une odeur de vin doré, bruni et divinement rosé de vieux bonheur,

— un bonheur enivré de mourir, un bonheur de minuit qui chante : le monde est profond ET PLUS PROFOND QUE NE PENSAIT LE JOUR !

7.

Laisse-moi ! Laisse-moi ! Je suis trop pur pour toi. Ne me touche pas ! Mon monde ne vient-il pas de s’accomplir ?

Ma peau est trop pure pour tes mains. Laisse-moi, jour sombre, bête et lourd ! L’heure de minuit n’est-elle pas plus claire ?

Les plus purs doivent être les maîtres du monde, les moins connus, les plus forts, les âmes de minuit qui sont plus claires et plus profondes que tous les jours.

Ô jour, tu tâtonnes après moi ? Tu tâtonnes après mon bonheur ? Je suis riche pour toi, solitaire, une source de richesse, un trésor ?

Ô monde, tu *me veux* ? Suis-je mondain pour toi ? Suis-je religieux ? Suis-je devin pour toi ? Mais jour et monde, vous êtes trop lourds,

— ayez des mains plus sensées, saisissez un bonheur plus profond, un malheur plus profond, saisissez un dieu quelconque, ne me saisissez pas :

— mon malheur, mon bonheur est profond, jour singulier, et pourtant je ne suis pas un dieu, pas un enfer de dieu : PROFONDE EST SA DOULEUR.

8.

La douleur de Dieu est plus profonde, ô monde singulier ! Saisis la douleur de Dieu, ne me saisis pas, moi ! Que suis-je ? Une douce lyre pleine d’ivresse, —

— une lyre de minuit, une cloche-crapaud que personne ne comprend, mais qui *doit* parler devant des sourds, ô hommes supérieurs ! Car vous ne me comprenez pas !

C’en est fait ! C’en est fait ! Ô jeunesse ! Ô midi ! Ô après-midi ! Maintenant le soir est venu et la nuit et l’heure de minuit, — le chien hurle, et le vent :

— le vent n’est-il pas un chien ? Il gémit, il aboie, il hurle. Hélas ! Hélas ! comme elle soupire, comme elle rit, comme elle râle et geint, l’heure de minuit !

Comme elle parle sèchement, cette poétesse ivre ! a-t-elle dépassé son ivresse ? a-t-elle prolongé sa veille, se met-elle à remâcher ?

— Elle remâche sa douleur en rêve, la vieille et profonde heure de minuit, et plus encore sa joie. Car la joie, quand déjà la douleur est profonde : LA JOIE EST PLUS PROFONDE QUE LA PEINE.

9.

Vigne, que me joues-tu ? Ne t’ai-je pas coupée ? Je suis si cruel, tu saignes : — que veut ta louange que tu adresses à ma cruauté ivre ?

« Tout ce qui s’est accompli, tout ce qui est mûr — veut mourir ! » ainsi parles-tu. Béni soit, béni soit le couteau du vigneron ! Mais tout ce qui n’est pas mûr veut vivre : hélas !

La douleur dit : « Passe ! va-t’en douleur ! » Mais tout ce qui souffre veut vivre, pour mûrir, pour devenir joyeux et plein de désirs,

— plein de désirs de ce qui est plus lointain, plus haut, plus clair. « Je veux des héritiers, ainsi parle tout ce qui souffre, je veux des enfants, je ne me veux pas *moi*. » —

Mais la joie ne veut ni héritiers ni enfants, — la joie se veut elle-même, elle veut l’éternité, le retour des choses, tout ce qui se ressemble éternellement.

La douleur dit : « Brise-toi, saigne, cœur ! Allez jambes ! volez ailes ! Au loin ! Là-haut, douleur ! » Eh bien ! Allons ! Ô mon vieux cœur : LA DOULEUR DIT : PASSE ET FINIS !

10.

Ô hommes supérieurs, que vous en semble ? Suis-je un devin ? suis-je un rêveur ? suis-je un homme ivre ? un interprète des songes ? une cloche de minuit ?

Une goutte de rosée ? une vapeur et un parfum de l’éternité ! Ne l’entendez-vous pas ? Ne le sentez-vous pas ? Mon monde vient de s’accomplir, minuit c’est aussi midi.

La douleur est aussi une joie, la malédiction est aussi une bénédiction, la nuit est aussi un soleil, — éloignez-vous, ou bien l’on vous enseignera qu’un sage est aussi un fou.

Avez-vous jamais approuvé une joie ? Ô mes amis, alors vous avez aussi approuvé *toutes* les douleurs. Toutes les choses sont enchaînées, enchevêtrées, amoureuses, —

— vouliez-vous jamais qu’une même fois revienne deux fois ? Avez-vous jamais dit : « Tu me plais, bonheur ! moment ! clin d’œil ! » C’est *ainsi* que vous voudriez que *tout* revienne !

— tout de nouveau, tout éternellement, tout enchaîné, enchevêtré, amoureux, ô c’est ainsi que vous avez *aimé* le monde, —

— vous qui êtes éternels, vous l’aimez éternellement et toujours : et vous dites aussi à la douleur : passe, mais reviens : CAR TOUTE JOIE VEUT —L’ÉTERNITÉ !

11.

Toute joie veut l’éternité de toutes choses, elle veut du miel, du levain, une heure de minuit pleine d’ivresse, elle veut des tombes, elle veut la consolation des larmes versées sur les tombes, elle veut le couchant doré —

— *que* ne veut-elle pas, la joie ! elle est plus assoiffée, plus cordiale, plus affamée, plus épouvantable, plus secrète que toute douleur, elle se veut *elle-même*, elle se mord *elle-même*, la volonté de l’anneau lutte en elle, —

— elle veut de l’amour, elle veut de la haine, elle est dans l’abondance, elle donne, elle jette loin d’elle, elle mendie pour que quelqu’un veuille la prendre, elle remercie celui qui la prend. Elle aimerait être haïe, —

— la joie est tellement riche qu’elle a soif de douleur, d’enfer, de haine, de honte, de ce qui est estropié, soif du *monde*, — car ce monde, oh vous le connaissez !

Ô hommes supérieurs, c’est après vous qu’elle languit, la joie, l’effrénée, la bienheureuse, — elle languit, après votre douleur, vous qui êtes manqués ! Toute joie éternelle languit après les choses manquées.

Car toute joie se veut elle-même, c’est pourquoi elle veut la peine ! Ô bonheur, ô douleur ! Oh brise-toi, cœur ! Hommes supérieurs, apprenez-le donc, la joie veut l’éternité,

— la joie veut l’éternité de *toutes* choses, VEUT LA PROFONDE ÉTERNITÉ !

12.

Avez-vous maintenant appris mon chant ? Avez-vous deviné ce qu’il veut dire ? Eh bien ! Allons ! Hommes supérieurs, chantez mon chant, chantez à la ronde !

Chantez maintenant vous-mêmes le chant, dont le nom est « encore une fois », dont le sens est « dans toute éternité » ! — chantez, ô hommes supérieurs, chantez à la ronde le chant de Zarathoustra !

O HOMME ! PRENDS GARDE !
QUE DIT MINUIT PROFOND ?
« J’AI DORMI, J’AI DORMI, —
« D’UN PROFOND SOMMEIL JE ME SUIS ÉVEILLÉ : —
« LE MONDE EST PROFOND,
« ET PLUS PROFOND QUE NE PENSAIT LE JOUR
« PROFONDE EST SA DOULEUR, —
« LA JOIE PLUS PROFONDE QUE LA PEINE.
« LA DOULEUR DIT : PASSE ET FINIS !
« MAIS TOUTE JOIE VEUT L’ÉTERNITÉ,
« — VEUT LA PROFONDE ÉTERNITÉ ! »

LE SIGNE

Le matin cependant, au lendemain de cette nuit, Zarathoustra sauta de sa couche, se ceignit les reins et sortit de sa caverne, ardent et fort comme le soleil du matin qui sort des sombres montagnes.

« Grand astre, dit-il, comme il avait parlé jadis, profond œil de bonheur, que serait tout ton bonheur, si tu n'avais pas *ceux* que tu éclaires !

Et s'ils restaient dans leurs chambres, tandis que déjà tu es éveillé et que tu viens donner et répandre : comme ta fière pudeur s'en fâcherait !

Eh bien ! ils dorment encore, ces hommes supérieurs, tandis que *moi* je suis éveillé : ce ne sont pas *là* mes véritables compagnons ! Ce n'est pas eux que j'attends ici dans mes montagnes.

Je veux me mettre à mon œuvre et commencer ma journée : mais ils ne comprennent pas quels sont les signes de mon matin, le bruit de mon pas n'est point pour eux — le signal du lever.

Ils dorment encore dans ma caverne, leur rêve boit encore à mes chants de minuit. L'oreille qui m'écoute, — l'oreille qui *obéit* manque à leurs membres. »

— Zarathoustra avait dit cela à son cœur tandis que le soleil se levait : alors il jeta un regard interrogateur vers les hauteurs, car il entendait au-dessus de lui l'appel perçant de son aigle. « Eh bien ! cria-t-il là-haut, cela me plaît et me convient ainsi. Mes animaux sont éveillés, car je suis éveillé.

Mon aigle est éveillé et, comme moi, il honore le soleil. Avec des griffes d'aigle il saisit la nouvelle lumière. Vous êtes mes véritables animaux ; je vous aime.

Mais il me manque encore mes hommes véritables ! » —

Ainsi parlait Zarathoustra ; mais alors il arriva qu'il se sentit soudain entouré, comme par des oiseaux innombrables qui voltigeaient autour de lui, — le bruissement de tant d'ailes et la poussée autour de sa tête étaient si grands qu'il ferma les yeux. Et, en vérité, il sentait tomber sur lui quelque chose comme une nuée de flèches, lancées sur un nouvel ennemi. Mais voici, ici c'était une nuée d'amour, sur un ami nouveau.

« Que m'arrive-t-il ? pensa Zarathoustra dans son cœur étonné, et il s'assit lentement sur la grosse pierre qui se trouvait à l'entrée de sa caverne. Mais en agitant ses mains autour de lui, au-dessus et au-dessous de lui, pour se défendre de la tendresse des oiseaux, voici, il lui arriva quelque chose de plus singulier encore : car il mettait inopinément ses mains dans des touffes de poils épaisses et chaudes ; et en même temps retentissait devant lui un rugissement, — un doux et long rugissement de lion.

« *Le signe vient* », dit Zarathoustra et son cœur se transforma. Et, en vérité, lorsqu'il vit clair devant lui, une énorme bête jaune était couchée à ses pieds, inclinant la tête contre ses genoux, ne voulant pas le quitter dans son amour, semblable à un chien qui retrouve son vieux maître. Les colombes cependant n'étaient pas moins empressées dans leur amour que le lion, et, chaque fois qu'une colombe voltigeait sur le nez du lion, le lion secouait la tête avec étonnement et se mettait à rire.

En voyant tout cela, Zarathoustra ne dit qu'une seule parole : « *Mes enfants sont proches, mes enfants* », — puis il devint tout à fait muet. Mais son cœur était soulagé, et de ses yeux coulaient des larmes qui tombaient sur ses mains. Et il ne prenait garde à aucune chose, et il se tenait assis là, immobile, sans se défendre davantage contre les animaux. Alors les colombes voletèrent çà et là, se placèrent sur son épaule, en caressant ses cheveux blancs, et elles ne se fatiguèrent point dans leur tendresse et dans leur félicité. Le vigoureux lion, cependant, léchait sans cesse les larmes qui tombaient sur les mains de Zarathoustra en rugissant et en grondant timidement.

Voilà ce que firent ces animaux. —

Tout cela dura longtemps ou bien très peu de temps : car véritablement il n'y a *pas* de temps sur la terre pour de pareilles choses. — Mais dans l'intervalle les hommes supérieurs s'étaient réveillés dans la caverne de Zarathoustra, et ils se préparaient ensemble à aller en cortège au-devant de Zarathoustra, afin de lui présenter leur salutation matinale : car en se réveillant ils avaient remarqué qu'il n'était déjà plus parmi eux. Mais lorsqu'ils furent arrivés à la porte de la caverne, précédés par le bruit de leurs pas, le lion dressa les oreilles vivement et, se détournant tout à coup de Zarathoustra, sauta vers la caverne, avec des hurlements furieux ; les hommes supérieurs cependant, en l'entendant hurler, se mirent tous à crier d'une seule voix et, fuyant en arrière, ils disparurent en un clin d'œil.

Mais Zarathoustra lui-même, abasourdi et distrait, se leva de son siège, regarda autour de lui, se tenant debout, étonné, il interrogea son cœur, réfléchit et demeura seul. « Qu'est-ce que j'ai entendu ? dit-il enfin, lentement, que vient-il de m'arriver ? »

Et déjà le souvenir lui revenait et il comprit d'un coup d'œil tout ce qui s'était passé entre hier et aujourd'hui. « Voici la pierre, dit-il en se caressant la barbe, c'est *là* que j'étais assis hier matin : et c'est là que le devin s'est approché de moi, c'est là que j'entendis pour la première fois le cri que je viens d'entendre, le grand cri de détresse.

Ô hommes supérieurs, c'est *votre* détresse que me prédisait hier matin ce vieux devin, —

— c'est vers votre détresse qu'il voulut me conduire pour me tenter : ô Zarathoustra, m'a-t-il dit, je viens pour t'induire à ton dernier péché.

À mon dernier péché ? s'écria Zarathoustra en riant avec colère de sa propre parole : qu'est-*ce* qui m'a été réservé comme mon dernier péché ? »

— Et encore une fois Zarathoustra se replia sur lui-même, en s'asseyant de nouveau sur la grosse pierre pour réfléchir. Soudain il se redressa : —

« *Pitié ! La pitié pour l'homme supérieur !* s'écria-t-il et son visage devint de bronze. Eh bien ! *Cela* — a eu son temps !

Ma passion et ma compassion — qu'importent d'elles ? Est-ce que je recherche *le bonheur* ? Je recherche mon *œuvre !*

Eh bien ! Le lion est venu, mes enfants sont proches, Zarathoustra a mûri, mon heure est venue : —

Voici *mon* aube matinale, *ma* journée commence, *lève-toi donc, lève-toi, ô grand midi !* » — —

Ainsi parlait Zarathoustra et il quitta sa caverne, ardent et fort comme le soleil du matin qui surgit des sombres montagnes.

AINSI PARLAIT ZARATHOUSTRA

Quatrième et dernière partie

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

Notes

L'idée de Zarathoustra remonte chez Nietzsche aux premières années de son séjour à Bâle. On en retrouve des indices dans les notes datant de 1871 et 1872. Mais, pour la conception fondamentale de l'œuvre, Nietzsche lui-même indique l'époque d'une villégiature dans l'Engadine en août 1881, où lui vint, pendant une marche à travers la forêt, au bord du lac de Silvaplana, comme « un premier éclair de la pensée de Zarathoustra », l'idée de l'éternel retour. Il en prit note le même jour en ajoutant la remarque : « Au commencement du mois d'août 1881 à Sils Maria, 6000 pieds au-dessus du niveau de la mer et bien plus haut encore au-dessus de toutes les choses humaines » (Note conservée). Depuis ce moment, cette idée ce développa en lui : ses carnets de notes et ses manuscrits des années 1881 et 1882 en portent de nombreuses traces et *Le gai Savoir* qu'il rédigeait alors contient « cent indices de l'approche de quelque chose d'incomparable ». Le volume mentionnait même déjà (dans l'aphorisme 341) la pensée de l'éternel retour, et, à la fin de sa quatrième partie (dans l'aphorisme 342, qui, dans la première édition, terminait l'ouvrage), « faisait luire, comme le dit Nietzsche lui-même, la beauté diamantine des premières paroles de Zarathoustra ».

La *première partie* fut écrite dans « la baie riante et silencieuse » de Rapallo près de Gênes, où Nietzsche passa les mois de janvier et février 1883. « Le matin je suis monté par la superbe route de Zoagli en me dirigeant vers le sud, le long d'une forêt de pins ; je voyais se dérouler devant moi la mer qui s'étendait jusqu'à l'horizon ; l'après-midi je fis le tour de toute la baie depuis Santa Margherita jusque derrière Portofino. C'est sur ces deux chemins que m'est venue l'idée de toute la première partie de *Zarathoustra*, avant tout Zarathoustra lui-même, considéré comme type ; mieux encore, il est venu sur moi » (jeu de mot sur *er fiel mir ein* et *er überfiel mich*). Nietzsche a plusieurs fois certifié n'avoir jamais mis plus de dix

jours à chacune des trois premières parties de *Zarathoustra* : il entend par là les jours où les idées, longuement mûries, s'assemblaient en un tout, où, durant les fortes marches de la journée, dans l'état d'une inspiration incomparable et dans une violente tension de l'esprit, l'œuvre se cristallisait dans son ensemble, pour être ensuite rédigée le soir sous cette forme de premier jet. Avant ces dix jours, il y a chaque fois un temps de préparation, plus ou moins long, immédiatement après, la mise au point du manuscrit définitif ; ce dernier travail s'accomplissait aussi avec une véhémence et s'accompagnait d'une « expansion du sentiment » presque insupportable. Cette « œuvre de dix jours » tombe pour la première partie sur la fin du mois de janvier 1883 : au commencement de février la première conception est entièrement rédigée, et au milieu du mois le manuscrit est prêt à être donné à l'impression. La conclusion de la première partie (*De la vertu qui donne*) « fut terminée exactement pendant l'heure sainte où Richard Wagner mourut à Venise » (13 février).

Au cours d'un « printemps mélancolique » à Rome, dans une *loggia* qui domine la Piazza Barbarini, « d'où l'on aperçoit tout Rome et d'où l'on entend mugir au-dessous de soi la Fontanas », le *Chant de la Nuit* de la deuxième partie fut composé au mois de mai. La *seconde partie* elle-même fut écrite, de nouveau en dix jours, à Sils Maria, entre le 17 juin et le 6 juillet 1883 : la première rédaction fut terminée avant le 6 juillet et le manuscrit définitif avant le milieu du même mois.

« L'hiver suivant, sous le ciel alcyonien de Nice, qui, pour la première fois, rayonna alors dans ma vie, j'ai trouvé le *troisième Zarathoustra*. Cette partie décisive qui porte le titre : « *Des vieilles et des nouvelles Tables*, fut composée pendant une montée des plus pénibles de la gare au merveilleux village maure Eza, bâti au milieu des rochers — ». Cette fois encore « l'œuvre de dix jours » fut terminée fin janvier, la mise au net au milieu du mois de février.

La *quatrième partie* fut commencée à Menton, en novembre 1884, et achevée, après une longue interruption, de fin janvier à mi-février 1885 : le 12 février le manuscrit fut envoyé à

l’impression. Cette partie s’appelle d’ailleurs injustement « quatrième et *dernière* partie » : « son titre véritable (écrit Nietzsche à Georges Brandès), par rapport à ce qui précède et à ce qui *suit*, devrait être : *La tentation de Zarathoustra*, un intermède ». Nietzsche a en effet laissé des ébauches de nouvelles parties d’après lesquelles l’œuvre entière ne devait se clore que par la mort de Zarathoustra. Ces plans et d’autres fragments seront publiés dans les œuvres posthumes.

La première partie parut en mai 1883 chez E. Schmeitzner, à Chemnitz, sous le titre : *Ainsi parlait Zarathoustra. Un livre pour tous et pour personne*(1883). La seconde et la troisième partie parurent en septembre 1883 et en avril 1884 sous le même titre, chez le même éditeur. Elles portent sur la couverture, pour les distinguer, les chiffres 2 et 3. — La première édition complète de ces trois parties parut à la fin de 1886 chez E. W. Fritsch, à Leipzig (qui avait repris quelques mois avant le dépôt des œuvres de Nietzsche), sous le titre : *Ainsi parlait Zarathoustra. Un livre pour tous et pour personne. En trois parties* (sans date).

Nietzsche fit imprimer à ses frais la quatrième partie chez C.-G. Naumann, à Leipzig, en avril 1885, à quarante exemplaires. Il considérait cette quatrième partie (le manuscrit portait : « pour mes amis seulement et non pour le public ») comme quelque chose de tout à fait personnel et recommandait aux quelques rares dédicataires une discrétion absolue. Quoiqu’il songeât souvent à livrer aussi cette partie au public, il ne crut pas devoir le faire sans remanier préalablement quelques passages. Un tirage à part, imprimé en automne 1890, lorsque eut éclaté la maladie de Nietzsche, fut publié, en mars 1892, chez C.-G. Naumann, après que tout espoir de guérison eut disparu et par conséquent toute possibilité pour l’auteur de décider lui-même de la publication. En juillet 1892, parut chez C.-G. Naumann la deuxième édition de *Zarathoustra*, la première qui contînt les quatre parties. La troisième édition fut publiée chez le même éditeur en août 1893.

La présente traduction a été faite sur le sixième volume

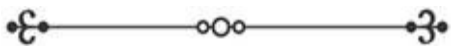
des *Œuvres complètes de Fr. Nietzsche*, publié en août 1894 chez C.-G. Naumann, à Leipzig, par les soins du « *Nietzsche-Archiv* ». Les notes bibliographiques qui précèdent ont été rédigées d'après l'appendice que *M. Fritz Koegel* a donné à cette édition.

Nous nous sommes appliqué à donner une version aussi littérale que possible de l'œuvre de Nietzsche, tâchant d'imiter même, autant que possible, le rythme des phrases allemandes. Les passages en vers sont également en vers rimés ou non rimés dans l'original.

Henri Albert.

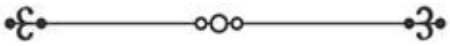
FIN DE
AINSI PARLAIT ZARATHOUSTRA

Nietzsche : Œuvres complètes



PAR-DELÀ
LE BIEN ET LE MAL

Prélude d'une philosophie de l'avenir



F. NIETZSCHE
Traduction : H. ALBERT

Retour à la liste des oeuvres
Pour toutes remarques ou suggestions :
editions@arvensa.com
Ou rendez-vous sur :
www.arvensa.com

Nietzsche a commencé de rédiger *Par-delà le Bien et le Mal* pendant l’été de 1885. La première édition est datée de 1886.

L'ouvrage de référence de cette édition numérique est l'édition de la Société du Mercure de France, Paris 1913. La traduction est d'Henri Albert.

Les notes de l'éditeur sont indiquées par la mention N. D. E., celles du traducteur par la mention N. D. T.

Robert le diable [1]

Table des matières

Avant-propos
Chapitre premier – Les préjugés des philosophes
1.
2.
3.
4.
5.
6.
7.
8.
9.
10.
11.
12.
13.
14.
15.
16.
17.
18.
19.
20.
21.
22.
23.

Chapitre deuxième – L'esprit libre
24.
25.
26.
27.
28.
29.
30.
31.
32.
33.
34.
35.
36.
37.
38.
39.
40.
41.

42.
43.
44.

Chapitre troisième – L'esprit religieux
45.
46.
47.
48.
49.
50.
51.
52.
53.
54.
55.
56.
57.
58.
59.
60.
61.
62.

Chapitre quatrième – Maximes et intermèdes
63.
64.
65.
65 *bis*.
66.
67.
68.
69.
70.
71.
72.
73.
73 *bis*.
74.
75.
76.
77.
78.
79.
80.
81.
82.
83.
84.

85.
86.
87.
88.
89.
90.
91.
92.
93.
94.
95.
96.
97.
98.
99.
100.
101.
102.
103.
104.
105.
106.
107.
108.
109.
110.
111.
112.
113.
114.
115.
116.
117.
118.
119.
120.
121.
122.
123.
124.
125.
126.
127.
128.
129.
130.
131.
132.
133.
134.

135.
136.
137.
138.
139.
140.
141.
142.
143.
144.
145.
146.
147.
148.
149.
150.
151.
152.
153.
154.
155.
156.
157.
158.
159.
160.
161.
162.
163.
164.
165.
166.
167.
168.
169.
170.
171.
172.
173.
174.
175.
176.
177.
178.
179.
180.
181.
182.
183.
184.

185.

Chapitre cinquième – Histoire naturelle de la morale
186.
187.
188.
189.
190.
191.
192.
193.
194.
195.
196.
197.
198.
199.
200.
201.
202.
203.

Chapitre sixième – Nous autres savants
204.
205.
206.
207.
208.
209.
210.
211.
212.
213.

Chapitre septième – Nos vertus
214.
215.
216.
217.
218.
219.
220.
221.
222.
223.
224.
225.
226.
227.

228.
229.
230.
231.
232.
233.
234.
235.
236.
237.
237 *b*.
238.
239.

Chapitre huitième – Peuples et patries
240.
241.
242.
243.
244.
245.
246.
247.
248.
249.
250.
251.
252.
253.
254.
255.
256.

Chapitre neuvième – Qu'est-ce qui est noble ?
257.
258.
259.
260.
261.
262.
263.
264.
265.
266.
267.
268.
269.
270.
271.

272.
273.
274.
275.
276.
277.
278.
279.
280.
281.
282.
283.
284.
285.
286.
287.
288.
289.
290.
291.
292.
293.
294.
295.
296.

Sur les plus hautes montagnes – Épilogue
Notes

Avant-propos

En admettant que la vérité soit femme, n'y aurait-il pas quelque vraisemblance à affirmer que tous les philosophes, dans la mesure où ils étaient des dogmatiques, ne s'entendaient pas à parler de la femme ? Le sérieux tragique, la gaucherie importune qu'ils ont déployés jusqu'à présent pour conquérir la vérité étaient des moyens bien maladroits et bien inconvenants pour gagner le cœur d'une femme. Ce qui est certain, c'est que la femme dont il s'agit ne s'est pas laissé gagner ; et toute espèce de dogmatique prend maintenant une attitude triste et découragée, si tant est qu'elle garde encore une attitude quelconque. Car il y a des railleurs pour prétendre qu'elle n'en a plus du tout, qu'elle est par terre aujourd'hui, — pis encore, que toute dogmatique est à l'agonie. Pour parler sérieusement, je crois qu'il y a de bons motifs d'espérer que tout dogmatisme en philosophie — quelle que fût son attitude solennelle et quasi-définitive — n'a été qu'un noble enfantillage et un balbutiement. Et peut-être le temps n'est-il pas éloigné où l'on comprendra sans cesse à nouveau ce qui, en somme, suffit à former la pierre fondamentale d'un pareil édifice philosophique, sublime et absolu, tel que l'élevèrent jusqu'à présent les dogmatiques. Ce fut une superstition populaire quelconque, datant des temps les plus reculés (comme, par exemple, le préjugé du sujet et du moi) ; ce fut peut-être un jeu de mot quelconque, une équivoque grammaticale, ou quelque généralisation téméraire de faits très restreints, très personnels, très humains, trop humains. La philosophie des dogmatiques n'a été, espérons-le, qu'une promesse faite pour des milliers d'années, comme ce fut le cas de l'astrologie, à une époque antérieure encore, — de l'astrologie, au service de laquelle on a dépensé peut-être plus de travail, d'argent, de perspicacité, de patience, qu'on ne l'a fait depuis pour toute science véritable ; et c'est à elle aussi, à ses aspirations supra-terrestres, que l'on doit, en Asie et en Égypte, l'architecture de grand style. Il semble que toutes les grandes choses, pour

graver dans le cœur de l'humanité leurs exigences éternelles, doivent errer d'abord sur la terre en revêtant un masque effroyable et monstrueux. La philosophie dogmatique prit un masque de ce genre, lorsqu'elle se manifesta dans la doctrine des *Veda* en Asie ou dans le Platonisme en Europe. Ne soyons pas ingrats à son égard, bien qu'il faille avouer que l'erreur la plus néfaste, la plus pénible et la plus dangereuse qui ait jamais été commise a été une erreur des dogmatiques, je veux dire l'invention de l'esprit et du bien en soi, faite par Platon. Or, maintenant que cette erreur est surmontée, maintenant que l'Europe, délivrée de ce cauchemar, se reprend à respirer et jouit du moins d'un sommeil plus salutaire, c'est nous, nous *dont le devoir est la vigilance même*, qui héritons de toute la force que la lutte contre cette erreur a fait grandir. Ce serait en effet poser la vérité tête en bas, et nier la *perspective*, nier les conditions fondamentales de toute vie que de parler de l'esprit et du bien à la façon de Platon. On pourrait même se demander, en tant que médecin, d'où vient cette maladie, née sur le plus beau produit de l'antiquité, chez Platon ? Le méchant Socrate l'aurait-il corrompu ? Socrate aurait-il vraiment été le corrupteur de la jeunesse ? Aurait-il mérité la ciguë ? — Mais la lutte contre Platon, ou, plutôt, pour parler plus clairement, comme il convient au « peuple », la lutte contre l'oppression christiano-ecclésiastique exercée depuis des milliers d'années — car le christianisme est du platonisme à l'usage du « peuple » — cette lutte a créé en Europe une merveilleuse tension de l'esprit, telle qu'il n'y en eut pas encore sur terre : et avec un arc si fortement tendu il est possible, dès lors, de tirer sur les cibles les plus lointaines. Il est vrai que l'homme d'Europe souffre de cette tension et, par deux fois, l'on fit de vastes tentatives pour détendre l'arc ; ce fut d'abord par le jésuitisme et ensuite par le rationalisme démocratique. À l'aide de la liberté de la presse, de la lecture des journaux, il se pourrait que l'on obtînt véritablement ce résultat : l'esprit ne mettrait plus tant de facilité à se considérer comme un « péril ». (Les Allemands ont inventé la poudre — tous nos compliments ! Ils se sont rattrapés depuis — ils ont inventé la

presse.) Mais nous, nous qui ne sommes ni jésuites, ni démocrates, ni même assez Allemands, nous autres bons Européens et esprits libres, très libres esprits — nous sentons encore en nous tout le péril de l’intelligence et toute la tension de son arc ! Et peut-être aussi la flèche, la mission, qui sait ? le but peut-être…

Sils Maria, Haute-Engadine.

Juin 1885.

Chapitre premier – Les préjugés des philosophes

1.

La volonté du vrai, qui nous égarera encore dans bien des aventures, cette fameuse véracité dont jusqu'à présent tous les philosophes ont parlé avec vénération, que de problèmes cette volonté du vrai n'a-t-elle pas déjà soulevés pour nous ? Que de problèmes singuliers, graves et dignes d'être posés ! C'est toute une histoire — et, malgré sa longueur il semble qu'elle vient seulement de commencer. Quoi d'étonnant, si nous finissons par devenir méfiants, si nous perdons patience, si nous nous retournons impatients ? Si ce Sphinx nous a appris à poser des questions, à nous aussi ? *Qui* est-ce au juste qui vient ici nous questionner ? Quelle partie de nous-mêmes tend « à la vérité » ? — De fait, nous nous sommes longtemps arrêtés devant cette question : la raison de cette volonté, — jusqu'à ce que nous ayons fini par demeurer en suspens devant une question plus fondamentale encore. Nous nous sommes alors demandé quelle était la *valeur* de cette volonté. En admettant que nous désirions la vérité : pourquoi ne *préférerions-nous pas* la non-vérité ? Et l'incertitude ? Et même l'ignorance ? — Le problème de la valeur du vrai s'est présenté à nous, — ou bien est-ce nous qui nous sommes présentés à ce problème ? Qui de nous ici est Œdipe ? Qui le Sphinx ? C'est, comme il semble, un véritable rendez-vous de problèmes et de questions. — Et, le croirait-on ? il me semble, en fin de compte, que le problème n'a jamais été posé jusqu'ici, que nous avons été les premiers à l'apercevoir, à l'envisager, à avoir le *courage* de le traiter. Car il y a des risques à courir, et peut-être n'en est-il pas de plus grands.

2.

« Comment une chose pourrait-elle naître de son contraire ? Par exemple, la vérité de l’erreur ? Ou bien la volonté du vrai de la volonté de l’erreur ? L’acte désintéressé de l’acte égoïste ? Comment la contemplation pure et rayonnante du sage naîtrait-elle de la convoitise ? De telles origines sont impossibles ; ce serait folie d’y rêver, pis encore ! Les choses de la plus haute valeur doivent avoir une autre origine, une origine qui leur est particulière, — elles ne sauraient être issues de ce monde passager, trompeur, illusoire, de ce labyrinthe d’erreurs et de désirs ! C’est, tout au contraire, dans le sein de l’être, dans l’immuable, dans la divinité occulte, dans la « chose en soi », que doit se trouver leur raison d’être, et nulle part ailleurs ! » — Cette façon d’apprécier constitue le préjugé typique auquel on reconnaît bien les métaphysiciens de tous les temps. Ces évaluations se trouvent à l’arrière-plan de toutes leurs méthodes logiques ; se basant sur cette « croyance », qui est la leur, ils font effort vers leur « savoir », vers quelque chose qui, à la fin, est solennellement proclamé « la vérité ». La croyance fondamentale des métaphysiciens c’est *l'idée de l’opposition des valeurs*. Les plus avisés parmi eux n’ont jamais songé à élever des doutes dès l’origine, là où cela eût été le plus nécessaire : quand même ils en auraient fait vœu « *de omnibus dubitandum* ». On peut se demander en effet, premièrement, si, d’une façon générale, il existe des contrastes, et, en deuxième lieu, si les évaluations et les oppositions que le peuple s’est créées pour apprécier les valeurs, sur lesquelles ensuite les métaphysiciens ont mis leur empreinte, ne sont pas peut-être des évaluations de premier plan, des perspectives provisoires, projetées, dirait-on, du fond

d’un recoin, peut-être de bas en haut, — des « perspectives de grenouille », en quelque sorte, pour employer une expression familière aux peintres ? Quelle que soit la valeur que l’on attribue à ce qui est vrai, véridique, désintéressé il se pourrait bien qu’il faille reconnaître à l’apparence, à la volonté d’illusion, à l’égoïsme et au désir une valeur plus grande et plus fondamentale par rapport à la vie. De plus, il serait encore possible que ce qui constitue la valeur de ces choses bonnes et révérées consistât précisément en ceci qu’elles sont parentes, liées et enchevêtrées d’insidieuse façon et peut-être même identiques à ces choses mauvaises, d’apparence contradictoires. Peut-être ! — Mais qui donc s’occuperait d’aussi dangereux peut-être ! Il faut attendre, pour cela, la venue d’une nouvelle espèce de philosophes, de ceux qui sont animés d’un goût différent, quel qu’il soit, d’un goût et d’un penchant qui différeraient totalement de ceux qui ont eu cours jusqu’ici, — philosophes d’un dangereux peut-être, à tous égards. — Et, pour parler sérieusement : je les vois déjà venir, ces nouveaux philosophes.

3.

Après avoir passé assez de temps à scruter les philosophes, à les lire entre les lignes, je finis par me dire que la plus grande partie de la pensée consciente doit être, elle aussi, mise au nombre des activités instinctives, je n'excepte même pas la méditation philosophique. Il faut ici apprendre à juger autrement, comme on a déjà fait au sujet de l'hérédité et des « caractères acquis ». De même que l'acte de la naissance n'entre pas en ligne de compte dans l'ensemble du processus de l'hérédité : de même le fait de la « conscience » n'est pas en opposition, d'une façon décisive, avec les phénomènes instinctifs, — la plus grande partie de la pensée consciente chez un philosophe est secrètement menée par ses instincts et forcée à suivre une voie tracée. Derrière la logique elle-même et derrière l'autonomie apparente de ses mouvements, il y a des évaluations de valeurs, ou, pour m'exprimer plus clairement, des exigences physiques qui doivent servir au maintien d'un genre de vie déterminé. Affirmer, par exemple, que le déterminé a plus de valeur que l'indéterminé, l'apparence moins de valeur que la « vérité » : de pareilles évaluations, malgré leur importance régulative pour nous, ne sauraient être que des évaluations de premier plan, une façon de *niaiserie*[2], utile peut-être pour la conservation d'êtres tels que nous. En admettant, bien entendu, que ce n'est pas l'homme qui est la « mesure des choses »…

4.

La fausseté d’un jugement n’est pas pour nous une objection contre ce jugement. C’est là ce que notre nouveau langage a peut-être de plus étrange. Il s’agit de savoir dans quelle mesure ce jugement accélère et conserve la vie, maintient et même développe l’espèce. Et, par principe, nous inclinons à prétendre que les jugements les plus faux (dont les jugements synthétiques *a priori* font partie) sont, pour nous, les plus indispensables, que l’homme ne saurait exister sans le cours forcé des valeurs logiques, sans mesurer la réalité à l’étiage du monde purement fictif de l’inconditionné, de l’identique à soi, sans une falsification constante du monde par le nombre, — à prétendre que renoncer à des jugements faux ce serait renoncer à la vie, nier la vie. Avouer que le mensonge est une condition vitale, c’est là, certes, s’opposer de dangereuse façon aux évaluations habituelles ; et il suffirait à une philosophie de l’oser pour se placer ainsi par de là le bien et le mal.

5.

Ce qui incite à considérer tous les philosophes moitié avec défiance, moitié avec ironie, ce n’est pas que l’on s’aperçoit sans cesse combien ils sont innocents, combien ils se trompent et se méprennent facilement et souvent — bref, ce n’est pas leur enfantillage et leur puérilité qui nous choquent, mais leur manque de droiture. Eux, tout au contraire, mènent grand bruit de leur vertu, dès que l’on effleure, ne fût-ce que de loin, le problème de la vérité. Ils font tous semblant d’être parvenus à leurs opinions par le développement naturel d’une dialectique froide, pure et divinement insouciante (différents en cela des mystiques de toute espèce qui, plus qu’eux, honnêtes et lourds, parlent d'« inspiration » —), tandis qu’ils défendent au fond une thèse anticipée, une idée subite, une « inspiration », et, le plus souvent, un désir intime qu’ils présentent d’une façon abstraite, qu’ils passent au crible en l’étayant de motifs laborieusement cherchés. Ils sont tous des avocats qui ne veulent pas passer pour tels. Le plus souvent ils sont même les défenseurs astucieux de leurs préjugés qu’ils baptisent du nom de « vérités » — très éloignés de l’intrépidité de conscience qui s’avoue ce phénomène, très éloignés du bon goût de la bravoure qui veut aussi le faire comprendre aux autres, soit pour mettre en garde un ennemi, ou un ami, soit encore par audace et pour se moquer de cette bravoure. La tartuferie aussi rigide que modeste du vieux Kant, par où il nous attire dans les voies détournées de la dialectique, ces voies qui nous mènent ou plutôt nous induisent à son « impératif catégorique » — ce spectacle nous fait sourire, nous autres enfants gâtés, qui ne prenons pas un petit plaisir à surveiller les subtiles perfidies des vieux moralistes et des prédicateurs

de la morale. Ou encore ces jongleries mathématiques, dont Spinoza a masqué sa philosophie — c'est-à-dire « l'amour de sa propre sagesse », pour interpréter ainsi comme il convient le mot « philosophie », — dont il a armé sa philosophie comme d'une cuirasse, pour intimider ainsi, dès le début, l'audace des assaillants qui oseraient jeter un regard sur cette vierge invincible, véritable Pallas Athénée ! Combien cette mascarade laisse deviner la timidité et le côté vulnérable d'un malade solitaire !

6.

Je me suis rendu compte peu à peu de ce que fut jusqu'à présent toute grande philosophie : la confession de son auteur, une sorte de *mémoires*[3] involontaires et insensibles ; et je me suis aperçu aussi que les intentions morales ou immorales formaient, dans toute philosophie, le véritable germe vital d'où chaque fois la plante entière est éclose. On ferait bien en effet (et ce serait même raisonnable) de se demander, pour l'élucidation de ce problème : comment se sont formées les affirmations métaphysiques les plus lointaines d'un philosophe ? — on ferait bien, dis-je, de se demander à quelle morale veut-on en venir ? Par conséquent, je ne crois pas que l'« instinct de la connaissance » soit le pire de la philosophie, mais plutôt qu'un autre instinct s'est servi seulement, là comme ailleurs, de la connaissance (et de la méconnaissance) ainsi que d'un instrument. Mais quiconque examinera les instincts fondamentaux de l'homme, en vue de savoir jusqu'à quel point ils ont joué, ici surtout, leur jeu de *génies* inspirateurs (démons et lutins peut-être —), reconnaîtra que ces instincts ont tous déjà fait de la philosophie — et que le plus grand désir de chacun serait de se représenter comme fin dernière de l'existence, ayant qualité pour *dominer* les autres instincts. Car tout instinct est avide de domination : et comme tel il aspire à philosopher. — Certes, chez les savants, les véritables hommes scientifiques, il se peut qu'il en soit autrement — que ceux-ci soient, si l'on veut, en « meilleure » posture. Peut-être y a-t-il là véritablement quelque chose comme l'instinct de connaissance, un petit rouage indépendant qui, bien remonté, se met à travailler bravement, sans que tous les autres instincts du savant y soient essentiellement

intéressés. C’est pourquoi les véritables « intérêts » du savant se trouvent généralement tout à fait ailleurs, par exemple dans la famille, dans l’âpreté au gain, ou dans la politique ; il est même presque indifférent que sa petite machine soit placée à tel ou tel point de la science, et que le jeune travailleur d'« avenir » devienne bon philologue, ou peut-être connaisseur de champignons, ou encore chimiste : — peu importe, pour le *distinguer*, qu’il devienne ceci ou cela. Au contraire, chez le philosophe, il n’y a rien d’impersonnel ; et particulièrement sa morale témoigne, d’une façon décisive et absolue, de *ce qu’il est*, — c’est-à-dire dans quel rapport se trouvent les instincts les plus intimes de sa nature.

7.

Comme les philosophes peuvent être méchants ! Je ne connais rien de plus perfide que la plaisanterie qu'Épicure s'est permise à l'égard de Platon et des Platoniciens ; il les a appelés *Dionysiokolakes*. Cela veut dire d'abord et selon l'étymologie « flatteurs de Dionysios », acolytes de tyran, vils courtisans ; mais cela signifie encore « un tas de *comédiens*, sans ombre de sérieux » (car *Dionysiokolax* était une désignation populaire du comédien). Et c'est surtout dans cette dernière interprétation que se trouve le trait de méchanceté qu'Épicure décocha à Platon : il était indigné de l'allure grandiose, de l'habileté à se mettre en scène, à quoi s'entendaient Platon et ses disciples, — à quoi ne s'entendait pas Épicure, lui, le vieil instituteur de Samos qui écrivit trois cents ouvrages, caché dans son petit jardin de Samos. Et, qui sait ? peut-être ne les écrivit-il que par dépit, par orgueil, pour faire pièce à Platon ? — Il fallut cent ans à la Grèce pour se rendre compte de ce qu'était Épicure, ce dieu des jardins. — Si tant est qu'elle s'en rendit compte…

8.

Dans toute philosophie, il y a un point où la « conviction » du philosophe entre en scène : ou, pour emprunter le langage d’un antique mystère :

adventavit asinus
pulcher et fortissimus.

9.

C’est « conformément à la nature » que vous voulez vivre ! Ô nobles stoïciens, quelle duperie est la vôtre ! Imaginez une organisation telle que la nature, prodigue sans mesure, indifférente sans mesure, sans intentions et sans égards, sans pitié et sans justice, à la fois féconde, et aride, et incertaine, imaginez l’indifférence elle-même érigée en puissance, — comment pourriez-vous vivre conformément à cette indifférence ? Vivre, n’est-ce pas précisément l’aspiration à être différent de la nature ? La vie ne consiste-t-elle pas précisément à vouloir évaluer, préférer, à être injuste, limité, autrement conformé ? Or, en admettant que votre impératif « vivre conformément à la nature » signifiât au fond la même chose que « vivre conformément à la vie » — ne pourriez-vous pas vivre ainsi ? Pourquoi faire un principe de ce que vous êtes vous-mêmes, de ce que vous devez être vous-mêmes ? — De fait, il en est tout autrement : en prétendant lire, avec ravissement, le canon de votre loi dans la nature, vous aspirez à toute autre chose, étonnants comédiens qui vous dupez vous-mêmes ! Votre fierté veut s’imposer à la nature, y faire pénétrer votre morale, votre idéal ; vous demandez que cette nature soit une nature « conforme au Portique » et vous voudriez que toute existence n’existât qu’à votre image — telle une monstrueuse et éternelle glorification du stoïcisme universel ! Malgré tout votre amour de la vérité, vous vous contraignez, avec une persévérance qui va jusqu’à vous hypnotiser, à voir la nature à un point de vue faux, c’est-à-dire stoïque, tellement que vous ne pouvez plus la voir autrement. Et, en fin de compte, quelque orgueil sans limite vous fait encore caresser l’espoir dément de pouvoir tyranniser la

nature, parce que vous êtes capables de vous tyranniser vous-mêmes — car le stoïcisme est une tyrannie infligée à soi-même, — comme si le stoïcien n'était pas lui-même un *morceau* de la nature ?… Mais tout cela est une histoire vieille et éternelle : ce qui arriva jadis avec les stoïciens se produit aujourd'hui encore dès qu'un philosophe commence à croire en lui-même. Il crée toujours le monde à son image, il ne peut pas faire autrement, car la philosophie est cet instinct tyrannique, cette volonté de puissance la plus intellectuelle de toutes, la volonté de « créer le monde », la volonté de la cause première.

10.

Le zèle et la subtilité, je dirais presque la ruse que l’on met aujourd’hui partout en Europe à serrer de près le problème du « monde réel » et du « monde des apparences » prête à réfléchir et à écouter ; et celui qui, à l’arrière-plan, n’entend pas parler autre chose que la « volonté du vrai » n’est certes pas doué de l’oreille la plus fine. Dans certains cas fort rares, il se peut qu’une telle « volonté du vrai » soit véritablement en jeu, ce sera quelque intrépidité extravagante et aventureuse, l’orgueil de métaphysicien d’une sentinelle perdue qui préfère une poignée de « certitudes » à toute notre charretée de belles possibilités. Il se peut même qu’il y ait des puritains fanatiques de la conscience qui préfèrent mourir sur la foi d’un néant assuré que sur la probabilité de quelque chose d’incertain. Or, c’est là du nihilisme et l’indice d’une âme désespérée et fatiguée jusqu’à la mort : quelle que soit l’apparence de bravoure que veut se donner une pareille attitude. Il semble cependant qu’il en est autrement chez les penseurs plus vigoureux, qui sont encore animés d’une vitalité plus abondante et plus avide de vivre. Tandis que ceux-ci prennent parti contre l’apparence et prononcent déjà avec orgueil le mot de « perspective », tandis qu’ils estiment aussi peu le témoignage de leur propre corps que celui de l’apparence qui affirme que la terre est immobile, renonçant ainsi, avec une visible insouciance, à l’acquisition la plus certaine (car qu’affirme-t-on aujourd’hui avec plus de certitude, si ce n’est son corps ?) — qui sait, si, au fond, ils ne veulent pas reconquérir quelque chose que l’on possédait jadis *plus sûrement* encore, quelque chose qui fît partie du vieil apanage de la foi, peut-être l'« âme immortelle », peut-être le « Dieu

ancien », bref, des idées qui fourniraient une base de la vie plus solide, c'est-à-dire meilleure et plus joyeuse que la base des « idées modernes » ? Il y a là de la *méfiance* à l'égard de ces idées modernes, il y a de l'incrédulité au sujet de tout ce qui a été édifié hier et aujourd'hui ; il s'y mêle peut-être un certain dégoût et une légère ironie à l'égard de cet insupportable *bric-à-brac*[4] d'idées de l'origine la plus diverse, tel que nous apparaît aujourd'hui ce que l'on appelle positivisme, une répugnance du goût plus affiné devant ce bariolage de foire et ces haillons, où paradent ces philosophâtres de la réalité chez qui rien n'est neuf et sérieux, sinon précisément ce bariolage. J'ai idée que c'est en cela qu'il faudrait donner raison à ces sceptiques anti-réalistes, à ces minutieux chercheurs de la connaissance : leur instinct qui les chasse hors de la réalité moderne n'a pas été réfuté, — que nous importe leurs voies détournées qui ramènent en arrière ! Ce qu'il y a d'essentiel chez eux, ce n'est pas qu'ils veulent retourner « en arrière », c'est bien plutôt qu'ils veulent — s'en aller. Un peu plus de force, d'élan, de courage, de maîtrise, et ils voudraient *sortir* de tout cela — et non point aller en arrière ! —

11.

Il me semble que l’on s’efforce maintenant partout de détourner le regard de l’influence véritable que Kant a exercée sur la philosophie allemande et surtout de glisser prudemment sur la valeur qu’il s’est reconnue à lui-même. Kant s’enorgueillissait, avant tout, de sa table des catégories. Il disait, avec cette table en main : « Voilà ce qui pouvait être tenté de plus difficile en vue de la métaphysique. » — Qu’on entende bien ce « pouvait être » ! Il était fier d’avoir découvert, dans l’homme, une nouvelle faculté du jugement synthétique *a priori*. En admettant qu’il ait fait erreur sur ce point, le développement et la floraison rapide de la philosophie allemande ne tiennent pas moins à cette fierté et au zèle que tous les savants plus jeunes mettent à découvrir, si possible, quelque chose qui les enorgueillît davantage encore, — à découvrir, en tous les cas, de « nouvelles facultés » ! — Mais réfléchissons, il en est grand temps ! Comment les jugements synthétiques *a priori* sont-ils possibles ? se demanda Kant. Et que répondit-il en somme ? *Au moyen d’une faculté.* Mais il ne se contenta pas, malheureusement, d’une réponse en trois mots. Il fut prolixe, solennel, il fit étalage de profondeur et d’amphigouri germaniques, au point que l’on oublia la joyeuse *niaiserie allemande*[5] qu’il y a au fond d’une pareille réponse. Mieux encore, on ne se sentit plus de joie devant cette découverte d’une faculté nouvelle, et l’enthousiasme atteignit son comble lorsque Kant ajouta une nouvelle découverte, celle de la faculté morale de l’homme ; — car alors les Allemands étaient encore moraux et ne s’occupaient en aucune façon de politique réaliste. — Et ce fut la lune de miel de la philosophie allemande : tous les jeunes théologiens du Séminaire de

Tubingue fouillèrent les buissons pour y découvrir encore des « facultés ». Que ne découvrit-on point, durant cette période encore si juvénile de la philosophie allemande, cette période innocente et riche, où chanta la fée maligne du romantisme, alors que l'on ne savait pas encore distinguer entre « découvrir » et « inventer » ! On découvrit avant tout une faculté pour les choses « transcendantes ». Schelling la baptisa du nom d'intuition intellectuelle et vint ainsi au-devant des désirs les plus intimes de ses Allemands remplis d'envies pieuses. On ne peut faire de plus grand tort à tout ce mouvement impétueux et enthousiaste qui était de la jeunesse, bien qu'il s'affublât audacieusement d'un manteau d'idées grises et séniles, qu'en le prenant au sérieux, qu'en le traitant même avec indignation morale. Bref, on devint plus vieux, — et le rêve s'envola. Il vint un temps où l'on se mit à se frotter le front. On se le frotte encore. On avait rêvé. Avant tout et en premier lieu le vieux Kant. « Au moyen d'une faculté », avait-il dit, voulut-il dire tout au moins. Mais, est-ce bien là une réponse ? Une explication ? Ou plutôt, n'est-ce pas la répétition de la question ? Comment l'opium fait-il dormir ? « Au moyen d'une faculté », la *virtus dormitiva*, — répondit ce médecin de Molière,

Quia est in eo virtus dormitiva,
cujus est natura sensus assoupire.

Mais de pareilles réponses conviennent à la comédie, et il est enfin temps de remplacer la question de Kant : « Comment les jugements synthétiques *a priori* sont-ils possibles ? » par une autre question : « Pourquoi la croyance en de pareils jugements est-elle *nécessaire* ? » C'est-à-dire qu'il est enfin temps de comprendre que, pour la conservation des êtres de notre espèce, ces jugements doivent être tenus pour *vrais*, ce qui ne les empêcherait d'ailleurs pas d'être des jugements *faux*. Ou, pour parler plus clairement, pour dire les choses grossièrement et radicalement : les jugements synthétiques *a priori* ne devraient pas du tout être « possibles ». Nous n'avons aucun droit sur eux, dans notre bouche ce ne sont que des

jugements faux. Cependant, il était nécessaire qu'ils fussent tenus pour vrais, telle une croyance de premier plan, comme un aspect qui fait partie de l'optique même de la vie. — Et, pour tenir compte enfin de l'énorme influence exercée dans toute l'Europe par la « philosophie allemande » — j'espère que l'on comprendra son droit aux guillemets, — on ne saurait douter qu'une certaine *virtus dormitiva* y ait participé : on était ravi, parmi les nobles désœuvrés de toutes les nations, moralistes, mystiques, artistes, chrétiens aux trois quarts et obscurantistes politiques : ravi de posséder, grâce à la philosophie allemande, un contrepoison pour combattre le sensualisme tout-puissant qui, du siècle dernier, avait débordé dans celui-ci, bref — « *sensus assoupire* »…

12.

Pour ce qui en est de l'atomisme matérialiste, celui-ci appartient aux choses les mieux réfutées qui soient. Peut-être, parmi les savants, personne aujourd'hui, n'est-il assez ignorant pour lui accorder une importance quelconque, si ce n'est pour la commodité personnelle et l'usage courant (je veux dire pour abréger la terminologie) — grâce surtout à ce Polonais, Boscovich, qui fut, jusqu'à présent, avec un autre Polonais, Copernic, le plus grand et le plus victorieux adversaire de l'apparence. Tandis que Copernic nous a persuadés de croire, contrairement à l'affirmation de nos sens, que la terre n'est pas immobile, Boscovich enseigna à abjurer la croyance en la dernière chose qui passât pour « établie » sur la terre, la croyance en la « matière » et l'atome, dernière réduction de la terre. Ce fut le grand triomphe remporté jusque-là sur les sens. — Mais il faut aller plus loin, et déclarer aussi la guerre au « besoin atomique » qui survit encore de la façon la plus dangereuse, sur des domaines où personne ne le soupçonne, au même titre que ce fameux besoin métaphysique, et ce sera une guerre au couteau et sans merci. Il faudrait aussi, avant toute autre chose, donner le coup de grâce à cet autre atomisme, plus néfaste encore, l'*atomisme des âmes* que le christianisme a le mieux et le plus longtemps enseigné. Qu'il me soit permis de désigner par ce mot la croyance qui considère l'âme comme quelque chose d'indestructible, d'éternel, d'indivisible, comme une monade, comme un atome. C'est *cette* croyance qu'il faut expulser de la science ! Il n'est d'ailleurs nullement nécessaire, soit dit entre nous, de se débarrasser de l'« âme » elle-même et de renoncer à l'une des hypothèses les plus anciennes et les plus vénérables, comme il arrive de le faire à la maladresse des

naturalistes qui, dès qu’ils touchent à l'« âme », la perdent aussitôt. Mais la vie reste ouverte à de nouvelles conceptions plus subtiles de l’âme, considérée comme une hypothèse, et des idées comme celle de l’« âme mortelle », de l'« âme, pluralité de sujets », de l'« âme, coordinatrice des instincts et des passions », veulent dorénavant avoir droit de cité dans la science. Cependant, le psychologue nouveau, en mettant fin à la superstition qui pullulait jusqu’à présent autour de la notion de l’âme, avec une abondance presque tropicale, s’est, en quelque sorte, rejeté lui-même dans un nouveau désert et une nouvelle méfiance. Il se peut que les psychologues anciens s’en soient tirés plus agréablement. Mais, en fin de compte, le nouveau psychologue se voit condamné par là à *inventer*— et, qui sait, peut-être aussi à *découvrir*. —

13.

Les physiologistes devraient hésiter à considérer l'instinct de conservation comme instinct fondamental de tout être organisé. Avant tout, c'est quelque chose de vivant qui veut *épancher* sa force. La vie elle-même est volonté de puissance. La conservation de soi n'en est qu'une des conséquences indirectes les plus fréquentes. — Bref, ici comme ailleurs, gardez-vous des principes téléologiques superflus, tels que l'instinct de conservation (— l'effort de persévérer dans l'être que l'on doit à l'inconséquence de Spinoza —). Car c'est ainsi que l'exige la méthode qui doit être avant tout économe dans ses principes.

14.

Il y a peut-être cinq ou six cerveaux qui commencent à se douter que la physique elle aussi est seulement un instrument pour interpréter et accommoder le monde (c'est notre avis, soit dit avec votre permission), et non point une explication de l'univers : mais, dans la mesure où la physique s'appuie sur la croyance aux sens, elle vaut davantage et passera longtemps encore pour valoir davantage et pour servir d'explication. Elle a pour elle les yeux et les doigts, c'est-à-dire la vue et le toucher. Sur une époque aux goûts foncièrement plébéiens, ceci est d'un effet magique ; rien de tel pour convaincre et persuader ! Car c'est obéir instinctivement au canon de vérité du sensualisme éternellement populaire. Qu'est-ce qui est clair ? qu'est-ce qui « explique » ? — Ce que l'on peut voir et toucher. Tout problème doit être mené jusque-là. Or, le charme de la pensée platonicienne s'alimentait, au contraire, dans la répugnance contre tout ce qui tombait sous le sens, et c'était là une façon de penser *noble*, peut-être parmi des hommes qui jouissaient de sens plus vigoureux et plus exigeants que ceux de nos contemporains, mais qui savaient goûter un triomphe supérieur lorsqu'ils demeuraient maîtres de leurs sens. Ils y réussissaient au moyen d'un réseau d'idées pâles et froides qu'ils jetaient sur le tourbillon bariolé des sens — la tourbe des sens, comme disait Platon. Il y avait dans cet assujettissement du monde, dans cette interprétation à la manière de Platon une jouissance bien différente de celle que nous offrent les physiciens d'aujourd'hui, ainsi que les darwinistes et les antifinalistes parmi nos ouvriers physiologistes, avec leur principe de la « force minima » et de la « bêtise maxima ». « Partout où l'homme n'a rien à voir ni à toucher, il n'a rien à

chercher. » C’est là, certes, un autre impératif que l’impératif platonicien, mais qui pourra bien être l’impératif véritable pour une race rude et laborieuse de constructeurs de machines et de ponts qui, dans l’avenir, n’auront à faire que du travail *grossier*.

15.

Pour s’occuper de physiologie avec une bonne conscience, il faut tenir à ce que les organes des sens ne soient pas considérés comme des phénomènes au sens de la philosophie idéaliste. Autrement, ils ne pourraient être des causes. Le sensualisme serait du moins considéré comme hypothèse régulatrice, pour ne pas dire comme principe heuristique. Comment ? Et d’autres prétendent même que le monde extérieur est l’œuvre de nos organes ? Mais alors notre corps, qui fait partie du monde extérieur, serait l’œuvre de nos organes ? Par conséquent, nos organes seraient eux-mêmes l’œuvre de nos organes ! C’est là, à ce qu’il me semble, une profonde réduction à l’absurde, en admettant que la conception *causa sui* soit quelque chose de foncièrement absurde. Il résulterait de cela que le monde extérieur n’est pas l’œuvre de nos organes — ?

16.

Il y a encore des observateurs assez naïfs pour croire qu'il existe des « certitudes immédiates », par exemple « je pense », ou, comme ce fut la superstition de Schopenhauer, « je veux ». Comme si la connaissance parvenait à saisir son objet purement et simplement, sous forme de « chose en soi », comme s'il n'y avait altération ni du côté du sujet, ni du côté de l'objet. Mais je répéterai cent fois que la « certitude immédiate », de même que la « connaissance absolue », la « chose en soi » renferment une *contradictio in adjecto* : il faudrait enfin échapper à la magie fallacieuse des mots. C'est affaire du peuple de croire que la *connaissance* est le fait de connaître une chose jusqu'au bout. Le philosophe cependant doit se dire : « Si je décompose le processus logique exprimé dans la phrase « je pense », j'obtiens une série d'affirmations hasardeuses dont le fondement est difficile, peut-être impossible à établir, — par exemple, que c'est *moi* qui pense, qu'il doit y avoir, en général, quelque chose qui pense, que « penser » est l'activité et l'effet d'un être, considéré comme cause, qu'il existe un « moi », enfin qu'il a déjà été établi ce qu'il faut entendre par penser — c'est-à-dire que *je sais* ce que penser veut dire. Car si, à part moi, je n'étais pas déjà fixé à ce sujet, sur quoi devrais-je me régler pour savoir si ce qui arrive n'équivaudrait pas à « vouloir » ou à « sentir » ? Bref, ce « je pense » laisse prévoir que je *compare* mon état momentané à d'autres états que je connais en moi, pour établir de la sorte ce qu'il est. À cause de ce retour à un « savoir » d'origine différente, mon état ne me procure certainement pas une « certitude immédiate ». — En lieu et place de cette « certitude immédiate », à quoi le peuple croira peut-être dans le cas

donné, le philosophe s'empare ainsi d'une série de questions de métaphysique, véritables problèmes de conscience, tels que ceux-ci : « D'où est-ce que je tire le concept penser ? Pourquoi est-ce que je crois à la cause et à l'effet ? Qu'est-ce qui me donne le droit de parler d'un *moi*, et encore d'un *moi* comme cause, et enfin d'un *moi* comme cause intellectuelle ? » Celui qui, appuyé sur une sorte d'*intuition* de la connaissance, s'aventure à répondre immédiatement à cette question de métaphysique, comme fait celui qui dit : « je pense et sais que cela du moins est vrai, réel, certain » — celui-là provoquera aujourd'hui chez le philosophe un sourire et deux questions : « Monsieur, lui dira peut-être le philosophe, il paraît invraisemblable que vous puissiez ne pas vous tromper, mais pourquoi voulez-vous la vérité à tout prix ? » —

17.

Pour ce qui en est de la superstition des logiciens, je veux souligner encore, sans me laisser décourager, un petit fait que ces esprits superstitieux n'avouent qu'à contrecœur. C'est, à savoir, qu'une pensée ne vient que quand *elle* veut, et non pas lorsque c'est *moi* qui veux ; de sorte que c'est une *altération* des faits de prétendre que le sujet *moi* est la condition de l'attribut « je pense ». Quelque chose pense, mais croire que ce quelque chose est l'antique et fameux *moi*, c'est une pure supposition, une affirmation peut-être, mais ce n'est certainement pas une « certitude immédiate ». En fin de compte, c'est déjà trop s'avancer que de dire « quelque chose pense », car voilà déjà l'*interprétation* d'un phénomène au lieu du phénomène lui-même. On conclut ici, selon les habitudes grammaticales : « Penser est une activité, il faut quelqu'un qui agisse, par conséquent… » Le vieil atomisme s'appuyait à peu près sur le même dispositif, pour joindre, à la force qui agit, cette parcelle de matière où réside la force, où celle-ci a son point de départ : l'atome. Les esprits plus rigoureux finirent par se tirer d'affaire sans ce « reste terrestre », et peut-être s'habituera-t-on un jour, même parmi les logiciens, à se passer complètement de ce petit « quelque chose » (à quoi s'est réduit finalement le vénérable *moi*).

18.

Ce n’est, certes, pas le moindre charme d’une théorie que d’être réfutable. Par là, elle attire précisément les cerveaux plus sensibles. Je crois que la théorie cent fois réfutée du « libre arbitre » ne doit plus sa durée qu’à cet attrait. Il se trouve sans cesse quelqu’un qui se sent assez fort pour cette réfutation.

19.

Les philosophes ont continué de parler de la volonté comme si c'était la chose la plus connue du monde. Schopenhauer nous donna même à entendre que la volonté est la seule chose qui nous soit connue, parfaitement connue, sans déduction ni adjonction. Mais il me semble toujours que Schopenhauer n'a fait dans ce cas que ce que les philosophes ont coutume de faire : il s'est emparé d'un *préjugé populaire* qu'il s'est contenté d'exagérer. « Vouloir » me semble être, avant tout, quelque chose de *compliqué*, quelque chose qui ne possède d'unité qu'en tant que mot, — et c'est précisément dans un mot unique que réside le préjugé populaire qui s'est rendu maître de la circonspection toujours très faible des philosophes. Soyons donc circonspects, soyons « non-philosophes », disons que dans tout vouloir il y a, avant tout, une multiplicité de sensations qu'il faut décomposer : la sensation du point de départ de la volonté, la sensation de l'aboutissant, la sensation du « va-et-vient » entre ces deux états ; et ensuite une sensation musculaire concomitante qui, sans que nous mettions en mouvement « bras et jambes », entre en jeu dès que nous « voulons ». De même donc que des sensations de diverses sortes sont reconnaissables, comme ingrédients dans la volonté, de même il y entre, en deuxième lieu, un ingrédient nouveau, la réflexion. Dans chaque acte de la volonté il y a une pensée directrice. Et il faut bien se garder de croire que l'on peut séparer cette pensée du « vouloir », comme s'il restait encore, après cela, de la volonté ! En troisième lieu, la volonté n'est pas seulement un complexus de sensations et de pensées, mais encore un penchant, un penchant au commandement. Ce que l'on appelle « libre arbitre » est essentiellement la

conscience de la supériorité vis-à-vis de celui qui doit obéir. « Je suis libre, *il* doit obéir » — ce sentiment est caché dans toute manifestation de la volonté, de même cette tension de l'esprit, ce regard direct qui fixe exclusivement un objet, l'évaluation absolue de la nécessité de faire telle chose « et non point telle autre », la certitude intime qu'il sera obéi au commandement, quels que soient les sentiments propres à celui qui commande. Un homme qui *veut* ordonne quelque chose à son être intime, lequel obéit, ou est du moins imaginé obéissant. Or, remarquez ce qu'il y a de plus singulier dans cette volonté — cette chose si compliquée que le peuple ne sait exprimer que par un seul mot. Je prends le cas donné, où nous sommes à la fois souverains et sujets, et j'admets qu'en tant que sujets obéissants nous connaissions les sentiments de la contrainte, de l'obligation, de la pression, de la résistance, du mouvement qui commencent à l'ordinaire immédiatement après l'acte de volonté ; le cas où, d'autre part, nous avons l'habitude de passer sur cette dualité, de nous faire illusion à son sujet, au moyen de la conception synthétique « moi », alors toute une chaîne de conséquences erronées, et, par conséquent, de fausses appréciations de la volonté s'est encore attachée au vouloir, — en sorte que l'être voulant croit, de bonne foi, que vouloir *suffit* à l'action. Parce que, dans la plupart des cas, la volonté ne s'est exercée que quand l'efficacité du commandement, c'est-à-dire l'obéissance, par conséquent l'action, pouvaient être attendues, l'apparence, seule existante, s'est traduite par une sensation, à savoir : qu'il y avait là *la nécessité d'un effet* ; bref, le sujet voulant s'imagine, avec quelque certitude, que vouloir et agir ne font qu'un, il escompte la réussite, la réalisation du vouloir, au bénéfice de la volonté même et jouit d'un surcroît de sensations de puissance que toute réussite apporte avec elle. « Libre arbitre » — voilà l'expression pour ce sentiment complexe de plaisir chez le sujet voulant qui commande et, en même temps, s'identifie à l'exécutant, — qui jouit du triomphe remporté sur les obstacles, mais qui s'imagine, à part soi, que c'est sa volonté elle-même qui triomphe des obstacles. Le sujet voulant

ajoute de la sorte, aux sensations de plaisir que lui procure le commandement, les sensations de plaisir des instruments qui exécutent et réalisent ces volontés secondaires, puissances « subanimiques » qui obéissent — car notre corps n'est qu'une collectivité d'âmes nombreuses. *L'effet, c'est moi*[6]. Il se passe ici ce qui se passe dans toute communauté bien établie et dont les destinées sont heureuses : la classe dominante s'identifie aux succès de la communauté. Dans toute volonté il s'agit donc, en fin de compte, de commander et d'obéir, et cela sur les bases d'un état social composé d'« âmes » nombreuses. C'est pourquoi un philosophe devrait s'arroger le droit d'envisager la volonté sous l'aspect de la morale : la morale, bien entendu, considérée comme doctrine des rapports de puissance sous lesquels se développe le phénomène « vie ». —

20.

Les différentes conceptions philosophiques ne sont rien de fortuit, rien d'autonome, elles grandissent, tout au contraire, dans un rapport de parenté les unes avec les autres. Quelle que soit la soudaineté apparente, et quelque peu arbitraire qu'elles mettent à jaillir de l'histoire de la pensée, elles n'en appartiennent pas moins à un système, au même titre que tous les membres de la faune d'une partie du monde. On s'en aperçoit, en fin de compte, à la façon dont les philosophes les plus différents remplissent toujours un même cadre fondamental de toutes les philosophies imaginables. Comme s'ils y étaient forcés par une invisible contrainte, ils parcourent toujours, à nouveau, le même cercle, malgré l'indépendance qu'ils croient avoir les uns à l'égard des autres, de par leur volonté critique ou systématique. Quelque chose au fond d'eux-mêmes les conduit, quelque chose les pousse les uns derrière les autres, dans un ordre déterminé, et c'est précisément ce systématisme inné, cette parenté des conceptions. Leur raisonnement est, en effet, bien plutôt qu'une découverte, une reconnaissance, une ressouvenance, un retour et une rentrée dans une vieille économie de l'âme, d'où ces conceptions sont sorties jadis. Philosopher, c'est, en ce sens, une façon d'atavisme de l'ordre le plus élevé. Le singulier air de famille des philosophies indiennes, grecques et allemandes s'explique de la manière la plus simple. Quand il y a affinité de langue, on ne peut précisément pas éviter que, grâce à la philosophie commune de la grammaire, — j'entends grâce à la domination et la conduite inconsciente par les fonctions grammaticales identiques — tout ne se trouve préparé dès l'origine en vue d'un développement et d'une succession semblables des

systèmes philosophiques, de même que la perspective d’autres interprétations de l’univers parût à jamais fermée. Il est probable que les philosophes du groupe des langues oural-altaïques (où la conception du sujet est moins développée que dans les autres groupes) considéreront l’univers tout autrement et leurs recherches ne suivront pas la même direction que celles des peuples indo-germains ou musulmans. La contrainte exercée par des fonctions grammaticales déterminées correspond, en dernière instance, à la contrainte des évaluations *physiologiques* et des conditions de races. — Tout cela pour réfuter l’esprit superficiel de Locke, en ce qui concerne l’origine des idées.

21.

La *causa sui* est la meilleure contradiction qui ait été imaginée jusqu'ici, une espèce de viol et de monstruosité logiques. Mais l'orgueil démesuré de l'homme l'a amené à s'embarrasser de cette absurdité, profondément et de la plus horrible façon. Le souci du « libre arbitre », dans ce sens métaphysique excessif, qui domine malheureusement encore les cerveaux des êtres instruits à demi, ce souci de supporter soi-même l'entière et ultime responsabilité de ses actes, et d'en décharger Dieu, l'univers, les ancêtres, le hasard, la société, ce souci, dis-je, n'est point autre chose que le désir d'être précisément cette *causa sui*, de se tirer soi-même par les cheveux avec une témérité qui dépasse celle du baron de Crac, pour sortir du marais du néant et entrer dans l'existence. À supposer que quelqu'un s'avisât de la naïveté grossière de ce fameux concept « libre arbitre» et qu'il retranchât ce concept de son cerveau, je le prierai de faire faire encore un pas de plus à sa clairvoyance et de retrancher également de son cerveau le contraire de ce concept monstrueux « libre arbitre » : je veux parler du « déterminisme » qui aboutit à l'abus de l'idée de cause et d'effet. Il ne faut pas réduire faussement « cause » et « effet » *à des substances*, comme font les naturalistes (et quiconque, pareil à eux, fait aujourd'hui du naturalisme dans les idées —), conformément à la commune balourdise mécanique qui laisse la cause pousser et heurter jusqu'à ce qu'elle « agisse ». Il convient de ne se servir de la « cause » et de l'« effet » que comme concepts purs, c'est-à-dire comme actions conventionnelles, commodes pour déterminer et pour s'entendre, et non pas pour expliquer quelque chose. Dans l'« *en soi* » il n'y a point de « lien causal », de « nécessité

absolue », de « déterminisme psychologique » ; là l'« effet » ne suit point la « cause », là ne règne point la « loi ». C'est nous seuls qui avons inventé les causes, la succession, la finalité, la relativité, la contrainte, le nombre, la loi, la liberté, la modalité, le but ; et lorsque nous nous servons de ce système de signes pour introduire ceux-ci dans les choses, comme « en soi », pour les y mêler, nous ne procédons pas autrement que comme nous l'avons déjà fait, c'est-à-dire *mythologiquement*. Le « déterminisme » est de la mythologie. Dans la vie réelle il ne s'agit que de volonté *forte* et de volonté *faible*. — C'est presque toujours le symptôme qu'il lui manque quelque chose, lorsqu'un penseur, dans tout « enchaînement causal », dans toute « nécessité psychologique », éprouve une sorte de contrainte, un danger, une obligation, une pression, un manque de liberté ; c'est une véritable trahison de sentir ainsi — et c'est la personne qui se trahit. D'ailleurs, si j'ai bien observé, le « déterminisme » est envisagé comme problème de deux côtés tout à fait différents, mais toujours d'une façon profondément personnelle. Les uns ne veulent, à aucun prix, abandonner leur « responsabilité », la croyance en eux-mêmes, le droit personnel à leur mérite (les races vaniteuses sont de ceux-là —) ; les autres, au contraire, ne veulent répondre de rien, n'être la cause de rien et demandent, par suite d'un secret mépris d'eux-mêmes, à pouvoir se décharger sur n'importe qui. Ces derniers, lorsqu'ils écrivent des livres, ont aujourd'hui l'habitude de prendre en main la cause des criminels ; une façon de pitié socialiste est leur déguisement le plus convenable. Et, en effet, le fatalisme de la faiblesse de volonté s'enjolive singulièrement lorsqu'il sait s'introduire comme « *religion de la souffrance humaine* » [7] : c'est là une sorte de « bon goût » propre à cette faiblesse.

22.

Qu’on me pardonne mes habitudes de vieux philologue, si je ne puis renoncer au malin plaisir de mettre le doigt sur les interprétations erronées. Mais ce « mécanisme des lois dans la nature », dont vous autres physiciens vous parlez avec tant d’orgueil, comme si…, ce mécanisme ne subsiste que grâce à votre art d’interpréter, grâce à votre mauvaise « philologie », — ce n’est pas un état de fait, ce n’est pas un « texte », ce n’est, au contraire, qu’un arrangement naïvement humanitaire, une entorse faites au sens, par quoi vous allez au-devant des instincts démocratiques de l’âme moderne ! « Partout égalité devant la loi, — en cela la nature ne s’en tire pas à meilleur compte que nous. » Plaisante pensée de derrière la tête, où se cache encore une fois l’inimitié populacière qui en veut à tout ce qui est privilégié et souverain ! Mais c’est aussi un second athéisme plus délié. « *Ni dieu, ni maître* »[8] — vous aussi, vous voulez qu’il en soit ainsi, et c’est pourquoi vous vous écriez : « Vivent les lois de la nature ! » — n’est-ce pas ? Mais, je le répète, c’est là de l’interprétation, et non du texte. Il pourrait venir quelqu’un qui, avec des intentions contraires et un art d’interprétation différent, s’entendrait justement à lire, dans la même nature et en regard des mêmes phénomènes, la réalisation tyrannique et implacable des prétentions à la puissance, — il pourrait venir un interprète qui mettrait devant vos yeux le caractère général et absolu de toute « volonté de puissance », au point que chaque mot, même le mot « tyrannie », finît par paraître inutilisable, étant une métaphore adoucissante et trop faible, — trop humaine ; un interprète qui affirmerait enfin de cet univers, et malgré tout, ce que vous affirmez vous-même, c’est-à-dire que son cours est

« nécessaire » et « évaluable », non pas parce que des lois y dominent, mais parce que les lois y font absolument défaut et que chaque puissance, à chaque moment, tire sa dernière conséquence. Admettons que cela aussi ne soit qu’une interprétation — je connais assez votre zèle pour savoir que vous me ferez cette objection eh bien ! — tant mieux ! —

23.

Toute la psychologie s’est arrêtée jusqu’à présent à des préjugés et à des craintes morales : elle n’a pas osé s’aventurer dans les profondeurs. Oser considérer la psychologie comme morphologie et comme *doctrine de l’évolution dans la volonté de puissance*, ainsi que je la considère — personne n’y a encore songé, même de loin : autant, bien entendu, qu’il est permis de voir dans ce qui a été écrit jusqu’à présent un symptôme de ce qui a été passé sous silence. La puissance des préjugés moraux a pénétré profondément dans le monde le plus intellectuel, le plus froid en apparence, le plus dépourvu d’hypothèses — et, comme il va de soi, cette influence a eu les effets les plus nuisibles, car elle l’a entravé et dénaturé. Une psycho-physiologie réelle est forcée de lutter contre les résistances inconscientes dans le cœur du savant, elle a « le cœur » contre elle. La doctrine de la réciprocité des « bons » et des « mauvais » instincts suffit déjà, à cause du reproche d’immoralité plus subtile que l’on peut lui adresser, pour mettre en détresse une conscience forte et courageuse. C’est pire encore lorsqu’il s’agit de la possibilité de déduire tous les bons instincts des mauvais. En admettant cependant que quelqu’un aille jusqu’à considérer les penchants haine, envie, cupidité, esprit de domination comme des tendances essentielles à la vie, comme quelque chose qui, dans l’économie de la vie, doit exister profondément et essentiellement, et qui, par conséquent, doit être renforcé encore, si l’on veut renforcer la vie, — il souffrira d’une pareille direction de son jugement comme du mal de mer. Or, cette hypothèse n’est pas, à beaucoup près, la plus pénible et la plus étrange dans ce domaine immense et presque inexploré encore de la

dangereuse connaissance. Et il y a, en effet, cent bonnes raisons pour que celui qui le peut en reste éloigné. Mais, d'autre part, s'il vous est arrivé d'y échouer avec votre barque, eh bien ! serrez les dents ! ouvrez les yeux ! la main ferme au gouvernail ! — nous naviguons en droite ligne, par-dessus la morale. Il nous faudra peut-être écraser et broyer ce qui nous reste de morale à nous-même, en nous aventurant dans ces parages, — mais qu'importe de nous ! Jamais encore un monde plus *profond* ne s'est révélé au regard des voyageurs intrépides et aventureux. Et le psychologue qui fait de tels « sacrifices » — ce n'est pas le *sacrifizio del intelletto*, au contraire ! — aura, tout au moins, le droit de demander que la psychologie soit de nouveau proclamée reine des sciences, les autres sciences n'existant qu'à cause d'elle, pour la servir et la préparer. Mais, dès lors, la psychologie est redevenue la voie qui mène aux problèmes fondamentaux.

Chapitre deuxième – L'esprit libre

24.

O sancta simplicitas ! Quelle singulière simplification, quel faux point de vue l’homme met dans sa vie ! On ne peut pas assez s’en étonner quand une fois on a ouvert les yeux sur cette merveille ! Comme nous avons tout rendu clair, et libre, et léger autour de nous ! Comme nous avons su donner à nos sens le libre accès de tout ce qui est superficiel, à notre esprit un élan divin vers les espièglerie et les paralogismes ! Comme, dès l’abord, nous avons su conserver notre ignorance pour jouir d’une liberté à peine compréhensible, pour jouir du manque de scrupule, de l’imprévoyance, de la bravoure et de la sérénité de la vie, pour jouir de la vie ! Et c’est seulement sur ces bases, dès lors solides et inébranlables de l’ignorance, que la science a pu s’édifier jusqu’à présent, la volonté de savoir sur la base d’une volonté bien plus puissante encore, la volonté de l’ignorance, de l’incertitude, du mensonge ! Le *langage*, ici comme ailleurs, ne peut pas aller au delà de sa lourdeur, et continue à parler de contrastes alors qu’il n’y a que des degrés et des subtilités de nuances ; de plus, la tartuferie de la morale, cette tartuferie incarnée qui maintenant s’est à jamais mêlée à notre chair et notre sang, nous retourne les mots dans la bouche, même à nous autres savants. Quoi qu’il en soit, nous nous rendons compte de temps en temps, non sans en rire, que c’est précisément la meilleure des sciences qui prétend nous retenir le mieux dans ce monde *simplifié*, artificiel de part en part, dans ce monde habilement imaginé et falsifié, que *nolens volens* cette science aime l’erreur, parce qu’elle aussi, la vivante, aime la vie !

25.

Après un début aussi gai, je voudrais qu’une parole sérieuse fût écoutée : elle s’adresse aux hommes les plus sérieux. Soyez prudents, philosophes et amis de la connaissance, et gardez-vous du martyre ! Gardez-vous de la souffrance « à cause de la vérité » ! Gardez-vous de la défense personnelle ! Votre conscience y perd toute son innocence et toute sa neutralité subtile, vous vous entêtez devant les objections et les étoffes rouges. Vous aboutissez à la stupidité du taureau. Quel abêtissement, lorsque, dans la lutte avec les dangers, la diffamation, la suspicion, l’expulsion et les conséquences, plus grossières encore, de l’inimitié, il vous faudra finir par jouer le rôle ingrat de défenseurs de la vérité sur la terre. Comme si la « vérité » était une personne si candide et si maladroite qu’elle eût besoin de défenseurs ! Et que ce soit justement de vous, messieurs les chevaliers à la triste figure, vous qui vous tenez dans les recoins, embusqués dans les toiles d’araignées de l’esprit ! En fin de compte, vous savez fort bien qu’il doit être indifférent si c’est *vous* qui gardez raison et, de même que jusqu’à présent aucun philosophe n’a eu le dernier mot, vous n’ignorez pas que chaque petit point d’interrogation que vous ajouteriez derrière vos mots préférés et vos doctrines favorites (et à l’occasion derrière vous-mêmes) pourrait renfermer une véracité plus digne de louanges que toutes vos attitudes solennelles et tous les avantages que vous présentez à vos accusateurs et à vos juges ! Mettez-vous plutôt à l’écart ! Fuyez dans la solitude ! Ayez votre masque et votre finesse, pour que l’on ne vous reconnaisse pas ! ou pour que, du moins, on vous craigne un peu ! Et n’oubliez pas le jardin, le jardin aux grilles dorées ! Ayez autour de vous des hommes qui soient

semblables à un jardin, ou qui soient comme de la musique sur l'eau lorsque vient le soir, alors que le jour n'est déjà plus qu'un souvenir. Choisissez la *bonne* solitude, la solitude libre, légère et impétueuse, celle qui vous donne le droit à vous-même de rester bons, dans quelque sens que ce soit ! Combien toute longue guerre qui ne peut pas être menée ouvertement rend perfide, rusé et mauvais ! Combien toute longue crainte rend *personnel*, et aussi toute longue attention accordée à l'ennemi, à l'ennemi possible ! Tous ces parias de la société, longtemps pourchassés et durement persécutés — tous ces ermites par nécessité, qu'ils s'appellent Spinoza ou Giordano Bruno — finissent tous par devenir, ne fût-ce que dans une mascarade intellectuelle, et peut-être à leur insu, des empoisonneurs raffinés et avides de vengeance. (Qu'on aille donc une fois au fond de l'éthique et de la théologie de Spinoza !) Pour ne point parler du tout de la sottise dans l'indignation morale qui est, chez un philosophe, le signe infaillible que l'humour philosophique l'a quitté. Le martyre du philosophe, son « sacrifice pour la vérité », fait venir au jour ce qu'il tient de l'agitateur, du comédien, caché au fond de lui-même. Et, en admettant que l'on ne l'ait considéré jusqu'à présent qu'avec une curiosité artistique, pour plus d'un philosophe, on comprendra, il est vrai, le désir dangereux de le voir une fois, de le contempler une fois sous un aspect dégénéré (je veux dire dégénéré jusqu'au « martyr », jusqu'au braillard de la scène et de la tribune). En face d'un pareil désir, il faut cependant bien se rendre compte du spectacle qui nous est offert : c'est une satire seulement, une farce présentée en épilogue, la démonstration continuelle que la longue tragédie véritable est *terminée ;* en admettant que toute philosophie fût à son origine une longue tragédie. —

26.

Tout homme d’élite aspire instinctivement à sa tour d’ivoire, à sa réclusion mystérieuse, où il est délivré de la masse, du vulgaire, du grand nombre, où il peut oublier la règle « homme », étant lui-même une exception à cette règle. À moins du cas particulier où, obéissant à un instinct plus virulent encore, il va droit à cette règle, étant lui-même le Connaisseur, au sens grand et exceptionnel du mot. Celui qui, dans la société des hommes, n’a pas parcouru toutes les couleurs de la misère, passant tour à tour à l’aversion et au dégoût, à la compassion, à la tristesse et à l’isolement, celui-là n’est certainement pas un homme de goût supérieur. Mais, pour peu qu’il ne se charge pas volontairement de ce fardeau de déplaisir, qu’il essaie de lui échapper sans cesse et de rester caché, silencieux et fier, dans sa tour d’ivoire, une chose sera certaine : il n’est pas fait pour la connaissance, il n’y est pas prédestiné. Car si c’était le cas, il devrait se dire un jour : « Au diable mon bon goût ! La règle est plus intéressante que l’exception, plus intéressante que moi qui suis l’exception ! » Et, ce disant, il descendrait au milieu de la multitude. L’étude de l’homme *moyen*, l’étude prolongée et minutieuse avec le déguisement, la victoire sur soi-même, l’abnégation et les mauvaises fréquentations qui y sont nécessaires — toutes les fréquentations sont de mauvaises fréquentations, à moins que l’on s’en tienne à ses pairs — c’est là une partie nécessaire de la vie de tout philosophe, peut-être la partie la plus désagréable, la plus nauséabonde et la plus féconde en déceptions. Mais si le philosophe a de la chance, comme il convient à tout enfant chéri de la connaissance, il rencontrera des auxiliaires qui abrégeront et allégeront sa tâche, j’entends

de ceux que l’on appelle les cyniques, de ceux qui reconnaissent simplement en eux la bête, la vulgarité, la « règle » et qui, de plus, possèdent encore assez d’esprit pour être poussés par une sorte d’aiguillon, à parler, *devant témoins*, d’eux-mêmes et de leurs semblables. Il leur arrive même de s’étaler dans des livres, comme dans leur propre fumier. Le cynisme est la seule forme sous laquelle les âmes basses frisent ce que l’on appelle la sincérité. Et l’homme supérieur doit ouvrir l’oreille devant toutes les nuances du cynisme, et s’estimer heureux chaque fois que viennent à ses oreilles les bouffonneries sans pudeur ou les écarts scientifiques du satyre. Il y a même des cas où l’enchantement se mêle au dégoût, par exemple quand, par un caprice de la nature, le génie se trouve départi à un de ces boucs, à un de ces singes indiscrets, comme ce fut le cas chez l’abbé Galiani, l’homme le plus profond, le plus pénétrant et peut-être aussi le plus malpropre de son siècle, — il était beaucoup plus profond que Voltaire et, par conséquent, beaucoup plus silencieux. Cependant, il arrive plus souvent, comme je l’ai indiqué, que le cerveau d’un savant appartienne à un corps de singe, qu’une intelligence subtile et exceptionnelle soit départie à une âme vulgaire. Le cas n’est pas rare chez les médecins et les moralistes physiologistes. Partout où il y a quelqu’un qui parle de l’homme, sans amertume mais avec une sorte de candeur, comme d’un ventre doué de deux sortes de besoins et d’une tête n’en ayant qu’un seul ; quelqu’un qui ne voit, ne cherche et ne *veut* voir que la faim, l’instinct sexuel et la vanité, comme si c’étaient là les ressorts essentiels et uniques des actions humaines ; bref, partout où l’on parle mal de l’homme — et cela sans vouloir être méchant— l’amateur de la connaissance doit écouter attentivement et avec soin ; ses oreilles doivent être partout où l’on parle sans indignation, car l’homme indigné, celui qui se lacère la chair de ses propres dents (ou, à défaut de lui-même, Dieu, l’univers, la société), celui-là peut être placé plus haut, au point de vue moral, que le satyre riant et content de lui-même ; sous tous les autres rapports il sera le cas plus ordinaire, plus quelconque et moins instructif. D’ailleurs, personne ne ment

autant que l’homme indigné. —

27.

Il est difficile de se faire comprendre, surtout lorsque l’on pense et que l’on vit *gangasrotogati,* au milieu d’hommes qui pensent et vivent autrement, c’est-à-dire *kurmagati,* ou tout au plus *mandeikagati*, « d’après l’allure des grenouilles », — je fais tout ce que je peux pour être difficilement compris. Or, il faudrait être reconnaissant du fond du cœur rien qu’à cause de la bonne volonté que l’on met à interpréter avec quelque subtilité. Mais, pour ce qui en est des « bons amis » qui aiment toujours trop leurs aises et qui, précisément en tant qu’amis, croient avoir un droit à avoir leurs aises, on ferait bien de leur accorder dès le début tout un champ de course où ils pourraient étaler leur manque de compréhension. De cette façon, on aura du moins de quoi rire. On pourrait aussi les supprimer tout à fait, ces bons amis — et rire malgré cela.

28.

Ce qui se traduit le plus difficilement d’une langue dans l’autre, c’est *l’allure* du style, laquelle est basée sur le caractère de la race, pour m’exprimer plus physiologiquement sur l’allure moyenne de son processus d’« assimilation ». Il y a des traductions faites avec une entière bonne foi qui sont presque des faux, car elles vulgarisent involontairement l’original, seulement parce que l’allure vive et joyeuse de l’original était intraduisible, cette allure qui passe et aide à passer sur tout ce qu’il y a de dangereux dans le sujet et l’expression. L’Allemand est presque incapable du *presto* dans sa langue et aussi, ou s’en doute bien, de certaines *nuances*[91] plaisantes et audacieuses propres à l’esprit libre et indépendant. De même que le bouffon et le satyre lui sont étrangers, en son âme et conscience, de même Aristophane et Pétrone sont intraduisibles pour lui. Toute la gravité, la lourdeur, la pompe solennelle, toutes les variétés du style ennuyeux sont développées chez les Allemands dans leurs variétés infinies. Qu’on me pardonne d’affirmer que la prose de Gœthe elle-même, avec son mélange de gravité et de préciosité, ne fait pas exception, étant l’image du « bon vieux temps », dont elle fait partie, et l’expression du goût allemand à une époque où il y avait encore un « goût allemand » : lequel était un goût rococo, *in moribus et artibus.* Lessing doit être excepté, grâce à sa nature de comédien qui comprenait bien des choses et s’y entendait, lui qui ne fut pas en vain le traducteur de Bayle et aimait à se réfugier dans le voisinage de Diderot et de Voltaire et, plus volontiers encore, dans celui des auteurs comiques latins. Car Lessing aimait aussi l’indépendance dans l’allure du style, la fuite hors d’Allemagne.

Mais comment la langue allemande, fût-ce même dans la prose d'un Lessing, pourrait-elle imiter l'allure d'un Machiavel qui nous fait respirer dans son *Principe* l'air fin et sec de Florence, et qui ne peut s'empêcher de présenter les circonstances les plus graves avec un *allegrissimo* indiscipliné, peut-être non sans un malicieux plaisir d'artiste, à la pensée de la contradiction où il se hasarde ; car il y a là des pensées lointaines, lourdes, dures et dangereuses, présentées à une allure de galop, avec une bonne humeur pleine de pétulance. Qui, enfin, oserait s'atteler à une traduction allemande de Pétrone lequel, plus qu'aucun musicien jusqu'à présent, fut le maître du *presto, par ses inventions, ses trouvailles, ses expressions !* Qu'importent, du reste, tous les marécages du monde méchant et malade, même du « monde antique », lorsque, comme lui, on possède les ailes du vent, le souffle et l'haleine du vent, son dédain libérateur qui assainit tout, qui fait tout *courir !* Et, pour ce qui en est d'Aristophane, cet esprit qui transfigure et complète, en faveur duquel on *pardonne* au monde grec tout entier d'avoir existé — en supposant qu'on ait compris, jusqu'au fond, tout ce qui a besoin de pardon, de transfiguration, — je ne sais rien qui m'ait fait autant rêver au sujet de la mystérieuse nature de sphinx de Platon que ce *petit fait*[10], heureusement conservé : sous l'oreiller de son lit de mort, on n'a pas trouvé de « bible », rien qui fût égyptien, pythagoricien ou platonicien — mais un Aristophane ! Comment Platon aurait-il supporté la vie — une vie grecque à laquelle il avait dit *non* — sans un Aristophane ! —

29.

C'est affaire d'une foule petite minorité que d'être indépendant, et c'est le privilège des forts. Celui qui s'y essaye, même à bon droit, mais sans y être obligé, prouve par là qu'il est non seulement fort, mais encore audacieux jusqu'à la

témérité. Il s’aventure dans un labyrinthe, il multiplie à l’infini les dangers que la vie apporte déjà par elle-même. Et le moindre de ces dangers n’est pas que personne ne voit de ses propres yeux comment il s’égare, où il s’égare, déchiré dans la solitude par quelque souterrain minotaure de la conscience. À supposer qu’un tel homme périsse, ce sera si loin de l’entendement des hommes que ceux-ci ne peuvent ni le sentir, ni le comprendre. Et il n’est pas dans son pouvoir de retourner en arrière ! il ne peut pas non plus revenir à la compassion des hommes !

30.

Nos vues les plus hautes doivent forcément paraître des folies, parfois même des crimes, quand, de façon illicite, elles parviennent aux oreilles de ceux qui n'y sont ni destinés, ni prédestinés. L'exotérisme et l'ésotérisme, — suivant la distinction philosophique en usage chez les Hindous, les Grecs, les Persans et les Musulmans, bref partout où l'on croyait à une hiérarchie et non pas à l'égalité et à des droits égaux — ces deux termes ne se distinguent pas tant parce que l'Exotérique, placé à l'extérieur, voit les choses du dehors, sans les voir, les apprécier, les mesurer et les juger du dedans, mais par le fait qu'il les voit de bas en haut, — tandis que l'Ésotérique les voit *de haut en bas.* Il y a des hauteurs de l'âme d'où la tragédie même cesse de paraître tragique ; et, toute la misère du monde ramenée à une sorte d'unité, qui donc oserait décider si son aspect forcera *nécessairement* à la pitié et, par là, à un redoublement de la misère ?... Ce qui sert de nourriture et de réconfort à une espèce d'hommes supérieure doit faire presque l'effet d'un poison sur une espèce très différente et de valeur inférieure. Les vertus de l'homme ordinaire, chez un philosophe, indiqueraient peut-être des vices et des faiblesses. Il serait possible qu'un homme d'espèce supérieure, en admettant qu'il dégénère et aille à sa perte, ne parvînt que par là à posséder les qualités qui obligeraient, dans le monde inférieur où il est descendu, à le vénérer dès lors comme un saint. Il y a des livres qui possèdent, pour l'âme et la santé, une valeur inverse, selon que l'âme inférieure, la force vitale inférieure ou l'âme supérieure et plus puissante s'en servent. Dans le premier cas, ce sont des livres dangereux, corrupteurs, dissolvants, dans le second cas, des appels de hérauts qui

invitent les plus braves à revenir à leur propre bravoure. Les livres de tout le monde sont toujours des livres mal odorants : l’odeur des petites gens y demeure attachée. Partout où le peuple mange et boit, même là où il vénère, cela sent mauvais. Il ne faut pas aller à l’église lorsque l’on veut respirer l’air pur. —

31.

Durant les jeunes années on vénère ou on méprise encore, sans cet art de la nuance qui fait le meilleur bénéfice de la vie, et plus tard, il va de soi que l’on paye très cher d’avoir ainsi jugé choses et gens par un oui et un non. Tout est disposé de façon à ce que le goût le plus mauvais, le goût de l’absolu, soit cruellement bafoué et profané jusqu’à ce que l’homme apprenne à mettre un peu d’art dans ses sentiments et que, dans ses tentatives, il donne la préférence à l’artificiel, comme font tous les véritables artistes de la vie. Le penchant à la colère et l’instinct de vénération, qui sont le propre de la jeunesse, semblent n’avoir de repos qu’ils n’aient faussé hommes et choses pour pouvoir s’y exercer. La jeunesse, par elle-même, est déjà quelque chose qui trompe et qui fausse. Plus tard, lorsque la jeune âme, meurtrie par mille désillusions, se trouve enfin pleine de soupçons contre elle-même, encore ardente et sauvage, même dans ses soupçons et ses remords, comme elle se mettra en colère contre elle-même, comme elle se déchirera avec impatience, comme elle se vengera de son long aveuglement, que l’on pourrait croire volontaire, tant elle s’acharne contre lui ! Dans cette période de transition, on se punit soi-même, par la méfiance à l’égard de ses propres sentiments ; on martyrise son enthousiasme par le doute, la bonne conscience vous apparaît déjà comme un danger, au point que l’on pourrait croire que le *moi* en est irrité et qu’une sincérité plus subtile s’en fatigue. Encore, et avant toute autre chose, on prend parti, par principe, contre la « jeunesse ». — Dix ans plus tard on se rend compte que cela aussi n’a été que — jeunesse !

32.

Durant la plus longue période de l’histoire humaine — on l’appelle les temps préhistoriques — on jugeait de la valeur et de la non-valeur d’un acte d’après ses conséquences. L’acte, par lui-même, entrait tout aussi peu en considération que son origine. Il se passait à peu près ce qui se passe encore aujourd’hui en Chine, où l’honneur ou la honte des enfants remonte aux parents. De même, l’effet rétroactif du succès ou de l’insuccès poussait les hommes à penser bien ou mal d’une action. Appelons cette période la période *prémorale* de l’humanité. L’impératif « connais-toi toi-même » était alors encore inconnu. Mais, durant les derniers dix mille ans, on en est venu, peu à peu, sur une grande surface du globe, à ne plus considérer les conséquences d’un acte comme décisives au point de vue de la valeur de cet acte, mais seulement son origine. C’est, dans son ensemble, un événement considérable qui a amené un grand affinement du regard et de la mesure, effet inconscient du règne des valeurs aristocratiques et de la croyance à l'« origine », signe d’une période que l’on peut appeler, au sens plus étroit, la période *morale :* ainsi s’effectue la première tentative pour arriver à la connaissance de soi-même. Au lieu des conséquences, l’origine. Quel renversement de la perspective ! Certes, renversement obtenu seulement après de longues luttes et des hésitations prolongées ! Il est vrai que, par là, une nouvelle superstition néfaste, une singulière étroitesse de l’interprétation, se mirent à dominer. Car on interpréta l’origine d’un acte, dans le sens le plus précis, comme dérivant d’une *intention,* on s’entendit pour croire que la valeur d’un acte réside dans la valeur de l’intention. L’intention serait toute l’origine, toute l’histoire

d’une action. Sous l’empire de ce préjugé, on se mit à louer et à blâmer, à juger et aussi à philosopher, au point de vue moral, jusqu’à nos jours. — Ne serions-nous pas arrivés, aujourd’hui, à la nécessité de nous éclairer encore une fois au sujet du renversement et du déplacement général des valeurs, grâce à un nouveau retour sur soi-même, à un nouvel approfondissement de l’homme ? Ne serions-nous pas au seuil d’une période qu’il faudrait, avant tout, dénommer négativement période *extra morale ?* Aussi bien, nous autres immoralistes, soupçonnons-nous aujourd’hui que c’est précisément ce qu’il y a de *non-intentionnel* dans un acte qui lui prête une valeur décisive, et que tout ce qui y paraît prémédité, tout ce que l’on peut voir, savoir, tout ce qui vient à la « conscience », fait encore partie de sa surface, de sa « peau », qui, comme toute peau, *cache* bien plus de choses qu’elle n’en révèle. Bref, nous croyons que l’intention n’est qu’un signe et un symptôme qui a besoin d’interprétation, et ce signe possède des sens trop différents pour signifier quelque chose par lui-même. Nous croyons encore que la morale, telle qu’on l’a entendue jusqu’à présent, dans le sens de morale d’intention, a été un préjugé, une chose hâtive et provisoire peut-être, de la nature de l’astrologie et de l’alchimie, en tous les cas quelque chose qui doit être surmonté. Surmonter la morale, en un certain sens même la morale surmontée par elle-même : ce sera la longue et mystérieuse tâche, réservée aux consciences les plus délicates et les plus loyales, mais aussi aux plus méchantes qu’il y ait aujourd’hui, comme à de vivantes pierres de touche de l’âme. —

33.

Cela ne sert de rien, il faut impitoyablement demander raison à tous les sentiments d’abnégation et de sacrifice pour le prochain, citer en justice toute la morale d’abnégation. Il faut agir de même avec l’esthétique de la « vision désintéressée », sous les auspices de laquelle l’efféminement de l’art cherche aujourd’hui à se créer, d’insidieuse façon, une bonne conscience. Il y a beaucoup trop de séduction et de douceur dans ce sentiment qui veut s’affirmer « pour autrui » et non « pour moi », aussi est-il nécessaire de se méfier doublement et de se demander si ce ne sont pas là simplement des *séductions.* — Qu’elles plaisent à celui qui les possède et jouit de leurs fruits, et aussi au simple spectateur, — ce n’est pas un argument en leur faveur ; cela invite, tout au contraire, à la méfiance. Soyons donc méfiants.

34.

Quel que soit le point de vue philosophique où l’on se place aujourd’hui, partout le *caractère erroné* du monde dans lequel nous pensons vivre nous apparaît comme la chose la plus certaine et la plus solide que notre œil puisse saisir. Nous trouvons une raison après l’autre qui voudraient nous induire à des suppositions au sujet du principe trompeur, caché dans « l’essence des choses ». Mais quiconque rend responsable de la fausseté du monde notre mode de penser, c’est-à-dire « l’esprit » — échappatoire honorable pour tout avocat de Dieu, conscient ou inconscient — quiconque considère ce monde, ainsi que l’espace, le temps, la forme, le mouvement, comme faussement *inférés*, celui-là aurait du moins de bonnes raisons pour apprendre à se méfier, enfin, de la pensée même. La pensée ne nous aurait-elle pas joué jusqu’à présent le plus mauvais tour ? Et quelle garantie aurions-nous de croire qu’elle ne continuera pas à faire ce qu’elle a toujours fait ? Sérieusement, l’innocence des penseurs a quelque chose de touchant qui inspire le respect. Cette innocence permet aux penseurs de se dresser aujourd’hui encore, en face de la conscience, pour lui demander une réponse *loyale,* pour lui demander, par exemple, si elle est « réelle », pourquoi elle se débarrasse en somme si résolument du monde extérieur, et autres questions de même nature. La croyance en des « certitudes immédiates » est une naïveté *morale* qui nous fait honneur, à nous autres philosophes. Mais, une fois pour toutes, il nous est interdit d’être des hommes « *exclusivement* moraux » ! Abstraction faite de la morale, cette croyance est une absurdité qui nous fait peu d’honneur ! Dans la vie civile la méfiance toujours aux aguets peut être la preuve d’un

« mauvais caractère » et passer dès lors pour peu habile, mais, lorsque nous sommes entre nous, au delà du monde bourgeois et de ses appréciations, qu'est-ce qui devrait nous empêcher d'être déraisonnables et de nous dire : le philosophe a acquis le droit au « mauvais caractère », étant l'être qui jusqu'à présent a été le plus dupé sur la terre ? Il a aujourd'hui le devoir de se méfier, de regarder toujours de travers, comme s'il voyait des abîmes de suspicion. — On me pardonnera ce tour d'esprit macabre, car j'ai appris moi-même, depuis longtemps, à penser autrement, à avoir une évaluation différente sur le fait de duper quelqu'un et d'être dupé, et je tiens en réserve quelques bonnes bourrades pour la colère aveugle des philosophes qui se défendent d'être dupés. Eh pourquoi pas ! Ce n'est qu'un préjugé moral de croire que la vérité vaut mieux que l'apparence. C'est même la supposition la plus mal fondée qui soit au monde. Qu'on veuille bien se l'avouer, la vie n'existerait pas du tout si elle n'avait pour base des appréciations et des illusions de perspective. Si, avec le vertueux enthousiasme et la balourdise de certains philosophes, on voulait supprimer totalement le « monde des apparences » — en admettant même que *vous* le puissiez — il y a une chose dont il ne resterait du moins plus rien : de votre « vérité ». Car y a-t-il quelque chose qui nous force à croire qu'il existe une contradiction essentielle entre le « vrai » et le « faux ? » Ne suffit-il pas d'admettre des degrés dans l'apparence, des ombres plus claires et plus obscures en quelque sorte, des tons d'ensemble dans la fiction, — des *valeurs*[11] différentes, pour parler le langage des peintres ? Pourquoi le monde *qui nous concerne* ne serait-il pas une fiction ? Et si quelqu'un nous disait : « Mais, la fiction nécessite un auteur » — ne pourrions-nous pas répondre « *Pourquoi ?*». Car « nécessiter » n'est-ce pas là aussi une partie de la fiction ? N'est-il donc pas permis d'être quelque peu ironique à l'égard du sujet, comme à l'égard de l'attribut et du complément ? Le philosophe n'aurait-il pas le droit de s'élever contre la foi en la grammaire ? Nous sommes pleins de respect pour les gouvernantes ; mais ne serait-il pas temps que la philosophie abjurât la foi aux gouvernantes ? —

35.

Ô Voltaire ! Ô humanité ! Ô bêtise ! La « vérité », la recherche de la vérité, ce sont là choses délicates ; et si l’homme s’y prend d’une façon humaine, trop humaine, — « *il ne cherche le vrai que pour faire le bien* »[12], — je parie qu’il ne trouvera rien.

36.

En admettant que rien de réel ne soit « donné », si ce n’est notre monde des désirs et des passions, que nous n’atteignons d’autre « réalité » que celle de nos instincts — car penser n’est qu’un rapport de ces instincts entre eux, — n’est-il pas permis de se demander si ce qui est « donné » ne *suffit* pas pour rendre intelligible, par ce qui nous ressemble, l’univers nommé mécanique (ou « matériel ») ? Je ne veux pas dire par là qu’il faut entendre l’univers comme une illusion, une « apparence », une « représentation » (au sens de Berkeley ou de Schopenhauer), mais comme ayant une réalité de même ordre que celle de nos passions, comme une forme plus primitive du monde des passions, où tout ce qui, plus tard, dans le processus organique, sera séparé et différencié (et aussi, comme il va de soi, affaibli et efféminé —) est encore lié par une puissante unité, pareil à une façon de vie instinctive où l’ensemble des fonctions organiques, régulation automatique, assimilation, nutrition, sécrétion, circulation, — est systématiquement lié, tel une *forme primaire* de la vie. — En fin de compte, il est non seulement permis d’entreprendre cette tentative, la conscience de la *méthode* l’impose même. Ne pas admettre plusieurs sortes de causalité, tant que l’on n’aura pas poussé jusqu’à son extrême limite l’effort pour réussir avec une seule (— jusqu’à l’absurde, soit dit avec votre permission), c’est là une morale de la méthode à quoi l’on ne peut pas se soustraire aujourd’hui. C’est une conséquence « par définition », comme disent les mathématiciens. Il faut se demander enfin si nous reconnaissons la volonté comme *agissante*, si nous croyons à la causalité de la volonté. S’il en est ainsi — et au fond *cette* croyance est la croyance à la

causalité même — nous devons essayer de considérer hypothétiquement la causalité de la volonté comme la seule. La « volonté » ne peut naturellement agir que sur la « volonté », et non sur la « matière » (sur les « nerfs » par exemples) ; bref, il faut risquer l'hypothèse que, partout où l'on reconnaît des « effets », c'est la volonté qui agit sur la volonté, et aussi que tout processus mécanique, en tant qu'il est animé d'une force agissante, n'est autre chose que la force de volonté, l'effet de la volonté. — En admettant enfin qu'il soit possible d'établir que notre vie instinctive tout entière n'est que le développement et la différenciation d'une seule forme fondamentale de la volonté — je veux dire, conformément à ma thèse, de la volonté de puissance, — en admettant qu'il soit possible de ramener toutes les fonctions organiques à cette volonté de puissance, d'y trouver aussi la solution du problème de la fécondation et de la nutrition — c'est un seul et même problème, — on aurait ainsi acquis le droit de désigner toute force agissante du nom de *volonté de puissance*. L'univers vu du dedans, l'univers défini et déterminé par son « caractère intelligible », ne serait pas autre chose que la « volonté de puissance ». —

37.

« Mais comment ? Cela ne veut-il pas dire au sens populaire : Dieu est réfuté, le diable ne l’est point ? » Tout au contraire, au contraire, mes amis ! Et, que diable, qui donc vous oblige à parler d’une façon populaire ?

38.

De même qu’il en est advenu encore, dans le plein jour des temps modernes, de la Révolution française, cette horrible farce, superflue, si on la juge de près, où cependant des spectateurs nobles et enthousiastes répandus dans toute l’Europe ont cru voir de loin la réalisation de leur long rêve passionné, rêve de révolte et d’enthousiasme, *jusqu’à ce que le texte disparût sous l’interprétation :* de même il se pourrait qu’une noble postérité interprétât mal encore une fois tout le passé et qu’elle rendît ainsi supportable l’aspect de celui-ci. — Ou plutôt, cela n’est-il pas arrivé déjà ? N’avons-nous pas été nous-mêmes cette « noble postérité » ? Et, en tant que nous le comprenons, ne sommes-nous pas au bout maintenant ?

39.

Personne n’admettra facilement la vérité d’une doctrine simplement parce que cette doctrine rend heureux ou vertueux, exception faite peut-être des aimables « idéalistes », qui s’exaltent pour le vrai, le beau et le bien et qui élèvent dans leurs marécages, où elles nagent dans un pêle-mêle bariolé, toutes sortes de choses désirables, lourdes et inoffensives. Le bonheur et la vertu ne sont pas des arguments. On oublie cependant volontiers, même du côté des esprits réfléchis, que rendre malheureux, rendre méchant, sont tout aussi peu des arguments contraires. Une chose pourrait être vraie bien qu’elle fût au plus haut degré nuisible et dangereuse. Périr par la connaissance absolue pourrait même faire partie du fondement de l’Être, de sorte qu’il faudrait mesurer la force d’un esprit selon la dose de « vérité » qu’il serait capable d’absorber impunément, plus exactement selon le degré auquel il faudrait délayer pour lui la vérité, la voiler, l’adoucir, l’épaissir, la fausser. Mais le doute n’est pas possible ; dans la découverte de certaines parties de la vérité les méchants et les malheureux sont plus favorisés et ont plus de chance de réussir. Pour ne point parler ici des méchants qui sont heureux, une espèce que les moralistes passent sous silence. Peut-être la dureté et la ruse fournissent-elles des conditions plus favorables pour l’éclosion des esprits robustes et des philosophes indépendants que cette bonhomie pleine de douceur et de souplesse, cet art de l’insouciance que l’on apprécie à juste titre chez les savants. Avec cette réserve cependant qu’on ne borne pas la conception du « philosophe » au philosophe qui écrit des livres, ou qui fait des livres avec sa philosophie. — Stendhal ajoute un dernier trait à l’esquisse du

philosophe de la pensée libre, un trait que, pour l'édification du goût allemand je ne veux pas omettre de souligner ici. « *Pour être bon philosophe,* dit ce dernier grand psychologue, *il faut être sec, clair, sans illusion. Un banquier qui a fait fortune a une partie du caractère requis pour faire des découvertes en philosophie, c'est-à-dire pour voir clair dans ce qui est.* »[13]

40.

Tout ce qui est profond aime le masque. Les choses les plus profondes éprouvent même une certaine haine à l’égard des images et des symboles. Le *contraste* ne serait-il pas le meilleur déguisement que revêtirait la pudeur d’un dieu ? C’est là une question digne d’être posée. Il serait singulier que quelque mystique n’eût pas essayé sur lui quelque chose de semblable. Il y a des phénomènes d’espèce si délicate qu’on fait bien de les étouffer sous une grossièreté pour les rendre méconnaissables. Il est des actions inspirées par l’amour et une générosité sans borne qu’il faut faire oublier en rossant à coups de bâtons celui qui en a été témoin. C’est une façon de troubler sa mémoire. Quelques-uns s’entendent à troubler leur propre mémoire, à la martyriser pour exercer une vengeance du moins sur cet unique complice. La pudeur est inventive. Ce ne sont pas les pires choses dont on a le plus honte ! Un masque cache souvent autre chose que de la perfidie. Il y a tant de bonté dans la ruse ! J’imaginerais facilement un homme qui, ayant à cacher quelque chose de précieux et de délicat, roulerait à travers la vie, gros et rond, tel un fût de vin solidement cerclé. Sa subtile pudeur exige qu’il en soit ainsi. Pour un homme doué d’une pudeur profonde, les destinées et les crises délicates choisissent des voies où presque personne n’a jamais passé, des voies que doivent même ignorer ses plus intimes confidents. Il se cache d’eux lorsque sa vie est en danger et aussi lorsqu’il a reconquis sa sécurité. Un tel homme caché qui, par instinct, a besoin, de la parole pour se taire et pour taire, inépuisable dans les moyens de voiler sa pensée, demande que ce soit un masque qui emplisse, à sa place, le cœur et l’esprit de ses amis, et il s’entend à encourager ce mirage. En

admettant pourtant qu'il veuille être sincère, il s'apercevra un jour que, malgré tout, ce n'est qu'un masque que l'on connaît de lui et qu'il est bon qu'il en soit ainsi. Tout esprit profond a besoin d'un masque. Je dirai plus encore : autour de tout esprit profond grandit et se développe sans cesse un masque, grâce à l'interprétation toujours fausse, c'est-à-dire *plate*, de chacune de ses paroles, de chacune de ses démarches, du moindre signe de vie qu'il donne.

41.

Il faut faire ses preuves devant soi-même, pour démontrer que l’on est né pour l’indépendance et le commandement, il faut les faire au bon moment. Il ne faut pas vouloir éviter ses épreuves d’essai, bien qu’elles soient peut-être le jeu le plus dangereux que l’on puisse jouer et qu’en somme il ne s’agit que d’essais dont nous sommes les seuls témoins et dont personne d’autre n’est juge. Ne s’attacher à aucune personne, fût-elle même la plus chère, — toute personne est une prison, et aussi un recoin. Ne pas rester lié à une patrie, fût-elle la plus souffrante et la plus faible, — il est moins difficile de détacher son cœur d’une patrie victorieuse. Ne pas rester lié à un sentiment de pitié, dût-il s’adresser à des hommes supérieurs, dont le hasard nous aurait laissé pénétrer le martyre et l’isolement. Ne pas rester lié à une science, nous apparût-elle sous l’aspect le plus séduisant, avec des trouvailles précieuses qui parussent réservées pour nous. Ne pas rester lié à son propre détachement, à cet éloignement voluptueux de l’oiseau qui fuit toujours plus haut dans les airs, emporté par son vol, pour voir toujours plus de choses au-dessous de lui, — c’est le danger de celui qui plane. Ne pas rester lié à nos propres vertus et être victime, dans notre ensemble, d’une de nos qualités particulières, par exemple de notre « hospitalité », comme c’est le danger chez les âmes nobles et abondantes qui se dépensent avec prodigalité et presque avec indifférence et poussent jusqu’au vice la vertu de la libéralité. Il faut savoir se conserver. C’est la meilleure preuve d’indépendance.

42.

Une nouvelle race de philosophes se lève. J’ose la baptiser d’un nom qui n’est pas sans danger. Tels que je les devine, tels qu’ils se laissent deviner — car il est dans leur nature de vouloir rester quelque peu énigmes, — ces philosophes de l’avenir voudraient avoir, justement et peut-être aussi injustement — un droit à être appelés des *séducteurs*. Lancer ce qualificatif ce n’est peut-être, en fin de compte, qu’une tentative et, si l’on veut, une tentation.

43.

Seront-ils de nouveaux amis de la « vérité », ces philosophes de l’avenir ? Sans doute, car tous les philosophes ont, jusqu’à présent, aimé leur vérité. Mais certainement ce ne seront pas des dogmatiques. Ce serait contraire à leur fierté et irait aussi contre leur goût si leur vérité devait être une vérité pour tout le monde, ce qui fut jusqu’à présent le secret désir et la pensée de derrière la tête de toutes les aspirations dogmatiques. « Mon jugement, c’est mon jugement à moi : un autre ne me semble pas y avoir droit — ainsi s’exprimera peut-être un de ces philosophes de l’avenir. Il faut se garder du mauvais goût d’avoir des idées communes avec beaucoup de gens. « Bien » n’est plus bien dès que le voisin l’a en bouche. Et comment, se pourrait-il qu’il y eût un « bien public » ! Le mot se contredit lui-même. Ce qui peut être public est toujours de peu de valeur, En fin de compte, il faut qu’il en soit comme il en a toujours été : les grandes choses sont réservées aux grands, les profondes aux profonds, les douceurs et les frissons aux âmes subtiles, bref, tout ce qui est rare aux êtres rares.

44.

Après tout cela, ai-je encore besoin de dire qu’eux aussi seront des esprits libres, de très libres esprits, ces philosophes de l’avenir, bien qu’il soit certain qu’ils ne seront pas seulement des esprits libres, mais quelque chose de plus, quelque chose de supérieur et de plus grand, quelque chose de foncièrement différent, qui ne veut être ni méconnu, ni confondu ? Mais, tout en disant cela, je sens envers eux, autant qu’envers nous-mêmes, qui sommes les hérauts et les précurseurs, nous autres esprits libres ! — je sens le devoir d’écarter de nous un vieil et stupide préjugé, une ancienne méprise, qui, depuis trop longtemps, ont obscurci comme d’un brouillard l’idée d’« esprit », lui enlevant sa limpidité. Dans tous les pays de l’Europe, et aussi en Amérique, il y a maintenant des gens qui abusent de ce mot. C’est une espèce d’esprits très étroits, d’esprits bornés et attachés de chaînes, qui aspirent à peu près au contraire de ce qui répond à nos intentions et à nos instincts, — sans compter que l’avènement de ces *nouveaux* philosophes les fait demeurer fenêtres fermées et portes verrouillées. Pour le dire sans ambages, ils font malheureusement partie des *niveleurs*, ces esprits faussement dénommés « libres » — car ce sont les esclaves diserts, les plumitifs du goût démocratique et des « idées modernes » propres à ce goût. Tous hommes sans solitude, sans une solitude qui leur soit propre ; ce sont de braves garçons à qui l’on ne peut dénier ni courage ni mœurs honorables, si ce n’est qu’ils sont sans liberté et ridiculement superficiels, surtout avec cette tendance qui leur fait voir, à peu près, dans les formes de la vieille société, la cause de *toutes* les misères humaines et de tous les déboires : par quoi

la vérité finit par être placée sur la tête ! Ce à quoi ils tendent de toutes leurs forces, c'est le bonheur général des troupeaux sur le pâturage, avec la sécurité, le bien-être et l'allègement de l'existence pour tout le monde. Les deux rengaines qu'ils chantent le plus souvent sont « égalité des droits » et « pitié pour tout ce qui souffre », et ils considèrent la souffrance elle-même comme quelque chose qu'il faut *supprimer*. Nous, qui voyons les choses sous une autre face, nous qui avons ouvert notre esprit à la question de savoir où et comment la plante « homme » s'est développée le plus vigoureusement jusqu'ici, nous croyons qu'il a fallu pour cela des conditions toutes contraires que, chez l'homme, le danger de la situation a dû grandir jusqu'à l'énormité, le génie d'invention et de dissimulation (l'« esprit »), sous une pression et une contrainte prolongée, se développer en hardiesse et en subtilité, la volonté de vivre se surhausser jusqu'à l'absolue volonté de puissance. Nous pensons que la dureté, la violence, l'esclavage, le péril dans l'âme et dans la rue, que la dissimulation, le stoïcisme, les artifices et les diableries de toutes sortes, que tout ce qui est mauvais, terrible, tyrannique, tout ce qui chez l'homme tient de la bête de proie et du serpent sert tout aussi bien à l'élévation du type homme que son contraire. Et, en ne disant que cela, nous n'en disons pas assez, car, tant par nos paroles que par nos silences en cet endroit, nous nous trouvons à l'*autre* bout de toute idéologie moderne, de tous désirs du troupeau. Serions-nous peut-être les antipodes de ceux-ci ? Quoi d'étonnant si nous autres « esprits libres » ne sommes pas précisément les esprits les plus communicatifs ? si nous ne souhaitons pas de révéler, à tous égards, *de quoi* un esprit peut se libérer, et où il sera peut-être poussé ensuite. Pour ce qui en est de la dangereuse formule « par delà le bien et le mal », elle nous préserve au moins d'un quiproquo, car nous sommes tout autre chose que des « *libres-penseurs* »[14], des « *liberi pensatori* », des *freie Geister* » et quels que soient les noms qu'aiment à se donner ces braves sectateurs de l'« idée moderne ». Familiers dans beaucoup de provinces de l'esprit, dont nous avons, pour le moins, été les hôtes ; nous échappant

toujours des réduits obscurs et agréables où les préférences et les préjugés, la jeunesse, notre origine, le hasard des hommes et des livres, ou même les lassitudes des pèlerinages, paraissaient nous retenir, pleins de malice en face des séductions de la dépendance qui se cachent dans les honneurs, dans l'argent, les fonctions publiques ou l'exaltation des sens ; reconnaissant même à l'égard du malheur et des vicissitudes de la maladie, puisque toujours ils nous débarrassaient d'une règle et du « préjugé » de cette règle ; reconnaissants envers Dieu, le diable, la brebis et le ver qui se cachent en nous ; curieux jusqu'au vice, chercheurs jusqu'à la cruauté, avec des doigts audacieux pour l'insaisissable, avec des dents et un estomac pour ce qu'il y a de plus, indigeste, prêts à n'importe quel métier qui demande de la sagacité et des sens aigus ; prêts à n'importe quelle aventure grâce à un excès de libre jugement ; possédant des âmes antérieures et postérieures dont personne ne pénètre les dernières intentions, des premiers plans et des arrière-plans que nul n'oserait parcourir. Cachés sous le manteau de la lumière, nous sommes des conquérants, bien que nous paraissions semblables à des héritiers et à des dissipateurs ; classeurs et collectionneurs du matin au soir, avares de nos richesses et de nos casiers débordants, économes à apprendre et à oublier, inventifs dans les systèmes, quelquefois orgueilleux des tables de catégories, parfois pédants, parfois nocturnes hiboux du travail, même en plein jour ; parfois épouvantails aussi, quand il le faut — et aujourd'hui il le faut ; je veux dire en tant que nous sommes les amis de la solitude, amis innés, jurés et jaloux, de notre propre solitude profonde de midi et de minuit. Voilà l'espèce d'hommes que nous sommes, nous autres esprits libres ! Et peut-être en êtes-vous aussi, vous qui viendrez dans l'avenir, vous les *nouveaux* philosophes ? —

Chapitre troisième – L'esprit religieux

45.

L’âme humaine et ses limites, la sphère d’expérience, parcourue jusqu’à présent par l’âme humaine, les sommets, les profondeurs et l’étendue de ces expériences, toute l’histoire de l’âme *jusqu’à nos jours*, ses possibilités non encore réalisées, voilà le district de chasse réservé au psychologue de naissance, à l’ami de la « grande chasse ». Mais combien de fois il se dira avec désespoir : « Je suis seul, hélas ! tout seul, et la forêt est si vaste et inexplorée ! » Alors il souhaitera pour lui quelques centaines d’auxiliaires de chasse et de fins limiers qu’il pourrait envoyer sur les pistes de l’âme humaine pour y traquer son gibier. Cependant ses appels sont vains, il éprouve tous les jours davantage, avec une amère déception, combien il est difficile de trouver, pour toutes les choses qui justement excitent sa curiosité, des aides et des chiens. L’inconvénient qu’il y a à envoyer des savants sur des domaines nouveaux et dangereux, où, à tous égards, le courage, la sagacité et la finesse sont nécessaires, vient de ce que ces savants ne sont plus bons à rien, dès que commence la « grande chasse », mais aussi le grand danger, car c’est alors qu’ils perdent leur flair et leur regard perçant. Pour deviner, par exemple, et établir quelle fut l’histoire du problème de la *science* et de la *connaissance* dans l’âme des *hommes religieux*, peut-être faudrait-il être soi-même aussi profond, aussi blessé, aussi énorme que la conscience intellectuelle d’un Pascal. Encore faudrait-il, de plus, cet horizon vaste d’une spiritualité claire et malicieuse, d’une spiritualité qui serait capable de voir de haut, d’embrasser et de ramener en formules ce chaos d’expériences dangereuses et douloureuses. — Mais qui me rendrait ce service ! Qui aurait le temps d’attendre de pareils auxiliaires !

Ceux-ci sont évidemment trop rares, leur venue est de tous temps si invraisemblable ! En fin de compte, il faut tout faire soi-même, pour apprendre quelque chose, ce qui fait que l'on a *beaucoup* à faire ! — Mais une curiosité dans le genre de la mienne reste le plus agréable des vices. Pardon, je voulais dire que l'amour de la vérité a sa récompense au ciel et déjà sur la terre.

46.

La foi, telle que l’exigeait le premier christianisme, telle qu’il l’a souvent réalisée, au milieu d’un monde sceptique d’esprits libres et méditerranéens qui avaient derrière eux la lutte séculaire d’écoles philosophiques, sans oublier l’éducation de tolérance que donnait l’Empire romain, — cette foi est toute différente de cette croyance de fidèle sujet, naïve et hargneuse, par laquelle un Luther, un Cromwell ou quelque autre barbare du Nord s’attachèrent à leur Dieu et à leur christianisme. Elle se retrouve bien plutôt dans la foi de Pascal, cette foi qui ressemble d’une façon épouvantable à un continuel suicide de la raison. C’était là une raison tenace et opiniâtre comme un ver rongeur, et on ne saurait l’assommer d’un seul coup. La foi chrétienne est dès l’origine un sacrifice : sacrifice de toute indépendance, de toute fierté, de toute liberté de l’esprit, en même temps servilité, insulte à soi-même, mutilation de soi. Il y a de la cruauté et du *phénicisme* religieux dans cette croyance, imposée à une conscience tendre, compliquée et très délicate : elle suppose que la soumission de l’esprit fait infiniment mal, que tout le passé et les habitudes d’un tel esprit se révoltent contre l’*absurdissimum* que représente, pour lui, une telle « foi ». Les hommes modernes, sur lesquels s’est usée la nomenclature chrétienne, ne ressentent plus ce qu’il y avait de terrible et de superlatif, pour le goût antique, dans le paradoxe de la formule « Dieu en croix ». Jamais et nulle-part il n’y a plus eu jusqu’à présent une telle audace dans le renversement des idées, quelque chose d’aussi terrible, d’aussi angoissant et d’aussi problématique que cette formule : elle promettait une transmutation de toutes les valeurs antiques. — C’est l’Orient, l’Orient *profond*, l’esclave oriental qui se vengeait ainsi de

Rome, de sa noble et frivole tolérance, qui se vengeait de ce « catholicisme » romain de l'incrédulité. Et ce ne fut toujours pas la foi, mais l'indépendance à l'égard de la foi, cette insouciance souriante et demi-stoïque en face du sérieux de la foi qui, chez les maîtres, révolta les esclaves contre leurs maîtres ! La « lumière » révolte : car l'esclave veut quelque chose d'absolu, il ne comprend que ce qui est tyrannique, même en morale. Il aime comme il hait, sans nuance, profondément, jusqu'à la douleur, jusqu'à la maladie. Sa longue souffrance *dissimulée* se révolte contre le bon goût qui paraît *nier* la souffrance. Le scepticisme à l'égard de la souffrance n'est au fond qu'une attitude de la morale aristocratique. Il n'est pas la moindre cause de la dernière grande révolte d'esclaves qui a commencé avec la Révolution française.

47.

Partout où s’est manifestée jusqu’à présent sur la terre la névrose religieuse, nous la trouvons liée à trois dangereuses prescriptions de régime : la solitude, le jeûne et la chasteté, mais sans que l’on puisse se rendre compte avec certitude de ce qui est ici la cause, de ce qui est l’effet, et s’il y a là un rapport de cause à effet. On peut émettre un dernier doute, si l’on considère que, tant chez les peuples sauvages que chez les peuples assagis, la volupté la plus soudaine et la plus exubérante fait aussi partie des symptômes les plus fréquents de cette névrose, une volupté qui se transforme ensuite tout aussi rapidement en crises de pénitence, négation du monde et anéantissement de la volonté. Ne pourrait-on interpréter l’une et l’autre tendance comme de l’épilepsie masquée ? Mais nulle part on ne devrait davantage s’abstenir des interprétations. Nulle part, comme autour du type religieux, ne s’est développé autant de non-sens et de superstition, aucun ne semble avoir intéressé, jusqu’à présent, davantage les hommes et même les philosophes. Il serait vraiment temps de juger un peu plus froidement ce sujet, d’apprendre la circonspection, mieux encore de regarder ailleurs, de s’en aller. — Même à l’arrière-plan de la dernière venue parmi les philosophies, la philosophie schopenhauérienne, se trouve, presque comme problème par excellence, cette épouvantable question de la crise et du réveil religieux. Comment la négation de la volonté est-elle possible ? Comment l’homme saint est-il possible ? — Il semble vraiment que ce sont ces questions qui firent de Schopenhauer un philosophe et qui le poussèrent à débuter dans la philosophie. Et ce fut une bonne conséquence schopenhauérienne, si son disciple le plus convaincu (peut-être aussi le dernier, pour ce

qui concerne l’Allemagne), je veux dire Richard Wagner, paracheva de la même façon l’œuvre de sa vie et finit par mettre à la scène ce type terrible et immortel de Kundry, *type vécu* [15] en chair et en os. À la même époque les médecins aliénistes de presque tous les pays de l’Europe avaient un prétexte pour l’étudier de près, partout où la névrose religieuse — je l’appelle la « manie » religieuse, — sous le nom d'« armée du salut », avait produit sa dernière éruption épidémique. — Si l’on se demande ce qui a semblé si extraordinairement intéressant dans l’ensemble de ce phénomène qui apparaît, sous le nom de saint, aux hommes de toutes les classes et de tous les temps, même aux philosophes, on peut répondre que c’est, sans nul doute, l’apparence de miracle que prend ce phénomène, c’est-à-dire la *succession* immédiate *de contrastes*, d’états d’âmes qui possèdent des aspects moraux contradictoires. On croyait saisir ici de la façon la plus vivante la transformation d’un « homme méchant » devenant soudain un « saint » et un homme bon. Jusqu’à présent, la psychologie a échoué en cet endroit. N’était-ce pas surtout parce qu’elle s’était placée sous la domination de la morale, parce qu’elle *croyait* aux oppositions morales des valeurs, parce qu’elle introduisit cette opposition dans les faits, pour y chercher une interprétation ? — Comment ? Le « miracle » ne serait qu’une erreur d’interprétation ? Un manque de philologie ?

48.

Le catholicisme semble appartenir d’une façon beaucoup plus intime aux races latines que tout notre christianisme à nous autres hommes du Nord. Par conséquent, l’incrédulité signifierait tout autre chose dans les pays catholiques que dans les pays protestants, ce serait une sorte de révolte contre l’esprit de la race, tandis que chez nous ce serait plutôt un retour à l’esprit (ou au manque d’esprit) de la race. Nous autres hommes du Nord, tirons certainement notre origine des races barbares, même pour ce qui en est de notre sens religieux. Nous sommes mal doués pour la religion. On peut excepter les Celtes qui, pour cette raison, ont fourni le meilleur terrain à la propagation du christianisme dans le Nord. En France, l’idéal chrétien s’est épanoui autant que le permettait le pâle soleil du Nord. Comme ils nous apparaissent singulièrement pieux, selon notre goût, ces sceptiques de la France contemporaine, pour autant qu’ils tirent leur origine du sang celtique ! Comme la sociologie d’Auguste Comte nous a une odeur catholique, avec sa logique bien romaine dans l’instinct. Comme il est jésuitique cet aimable et sagace cicerone de Port-Royal, Sainte-Beuve, malgré toute l’hostilité qu’il oppose aux jésuites ! Et si nous songeons à Ernest Renan ! Comme cette langue de Renan nous paraît inaccessible à nous autres hommes du Nord, cette langue où, à chaque instant, un rien de tension religieuse trouble l’équilibre d’une âme subtilement religieuse et d’un sybaritisme si délicat ! Répétez avec lui ces belles phrases, quel écho de méchanceté et d’insolence elles éveilleront dans notre âme certainement moins belle et plus dure, dans notre âme allemande ! — « *Disons donc hardiment que la religion est un produit de*

l’homme normal, que l’homme est le plus dans le vrai quand il est le plus religieux et le plus assuré d’une destinée infinie… C’est quand il est bon qu’il veut que la vertu corresponde à un ordre éternel, c’est quand il contemple les choses d’une manière désintéressée qu’il trouve la mort révoltante et absurde. Comment ne pas supposer que c’est dans ces moments-là que l’homme voit le mieux ? » [16]— Ces phrases sont si contraires aux habitudes de ma pensée, il me semble tellement les entendre prononcer aux antipodes de moi-même que, la première fois qu’elles me tombèrent sous les yeux, mon premier mouvement de colère me fit écrire en marge : « *la niaiserie religieuse par excellence !* » [17]— Mais enfin, mon dernier mouvement de colère finit par me faire aimer ces phrases, avec leur vérité placée sur la tête ! Il est si exquis et d’une telle distinction d’avoir ses antipodes !

49.

Ce qui étonne dans la religiosité des anciens Grecs, c’est l’abondance effrénée de gratitude qu’elle exhale. Quelle noble espèce d’hommes qui ont une telle attitude devant la vie ! — Plus tard, lorsque la populace eut la prépondérance en Grèce, la *crainte* envahit aussi la religion, alors le christianisme se prépare…

50.

La passion pour Dieu : il en est de brutales, de sincères et d’importunes, comme celle de Luther, — au protestantisme tout entier la *délicatesse* du Midi fait défaut. Il y a une façon orientale d’être hors des gonds, comme c’est le cas chez l’esclave affranchi ou émancipé à tort, par exemple chez saint Augustin, dont le manque de noblesse dans les attitudes et les désirs va jusqu’à devenir blessant. Il y a une tendresse et une ardeur toutes féminines, qui, pleines de timidité et d’ignorance, aspirent à une union mystique et physique, comme chez Mme Guyon. Dans nombre de cas, cette passion apparaît, de façon assez singulière, comme le déguisement de la puberté chez la jeune fille ou l’adolescent, parfois même comme l’hystérie d’une vieille demoiselle, et aussi comme la dernière ambition de celle-ci. Plus d’une fois, dans des cas pareils, l’Église a canonisé la femme.

51.

Jusqu’à présent, les hommes les plus puissants se sont inclinés devant le saint, le considérant comme l’énigme de l’empire sur soi-même et de la privation volontaire. Pourquoi s’inclinaient-ils ? Ils soupçonnaient chez lui — en quelque sorte derrière l’énigme de son apparence fragile et misérable — la force supérieure qui tendait à s’affirmer dans une telle contrainte, la puissance de volonté, où ils reconnaissaient et vénéraient leur propre puissance et leur joie de dominer. C’est une partie d’eux-mêmes qu’ils honoraient en honorant le saint. Il faut ajouter que l’aspect du saint les rendait méfiants. Une telle monstruosité de négation et de contre-nature ne peut pas avoir été désirée en vain. Voilà ce qu’ils se demandaient. Il existe peut-être un motif, un très grand danger que l’ascète, grâce à ses approbateurs et à ses visiteurs secrets, pourrait connaître de plus près. Quoi qu’il en soit, les puissants de la terre apprirent, auprès de lui, une crainte nouvelle, ils devinèrent une nouvelle puissance, un ennemi étranger qui n’avait pas encore été vaincu. Ce fut la « volonté de puissance » qui les obligea à s’arrêter devant le saint. Ils étaient forcés de l’interroger. —

52.

Dans l'« ancien Testament » juif, le livre de la justice divine, il y a des hommes, des choses et des discours d’un si grand style que les littératures grecque et hindoue n’ont rien à leur opposer. On s’arrête avec crainte et vénération devant ces vestiges prodigieux de ce que l’homme était autrefois et l’on songe tristement à la vieille Asie et à sa petite presqu’île, l’Europe, laquelle voudrait absolument signifier « progrès de l’homme » à l’égard de l’Asie. Il est vrai que celui qui n’est lui-même qu’un animal domestique docile et falot, celui qui ne connaît que les besoins de l’animal domestique (pareil à nos hommes cultivés d’aujourd’hui, sans oublier les chrétiens du christianisme « éclairé » —) celui-là ne doit ni s’étonner ni s’attrister parmi ces ruines. Le goût pour l’ancien Testament est une pierre de touche pour connaître ce qui est « grand » et « petit ». Peut-être trouvera-t-il le nouveau Testament, le livre de la grâce, plutôt selon son cœur (on y trouve des traces nombreuses de cette véritable odeur des cagots et des petites âmes tendres et bornées). Avoir accolé à l’ancien Testament ce nouveau Testament, au goût si rococo à tous les points de vue, pour n’en faire qu’un seul livre que l’on a appelé « Bible », le « livre des livres », c’est peut-être la plus grande témérité, le plus grand « péché contre l’esprit » que l’Europe littéraire ait sur la conscience.

53.

Pourquoi aujourd’hui de l’athéisme ? — Le « père » en Dieu est foncièrement réfuté, de même le « juge », le « dispensateur ». De même son « libre arbitre » : il n’entend pas, et, s’il entendait, il ne saurait pourtant pas venir en aide. Ce qu’il y a de pire c’est qu’il paraît incapable de se communiquer clairement. Est-il obscur ? — Voilà ce que j’ai recueilli de plusieurs entretiens pris à droite et à gauche, en questionnant, en écoutant çà et là, au sujet de la ruine du théisme européen et de sa cause. Il me semble que l’instinct religieux, bien qu’il se développe puissamment, rejette le théisme avec une profonde méfiance.

54.

De quoi s’occupe en somme toute la philosophie moderne ? Depuis Descartes — et cela plutôt par défi contre lui qu’en s’appuyant sur ses affirmations — tous les philosophes commettent un attentat contre le vieux concept de l’âme, sous l’apparence d’une critique de la conception du sujet et de l’attribut, c’est-à-dire un attentat contre le postulat de la doctrine chrétienne. La philosophie moderne, en tant que théorie sceptique de la connaissance, est, soit d’une façon ouverte, soit d’une façon occulte, nettement *anti-chrétienne,* bien que, soit dit pour des oreilles plus subtiles, nullement anti-religieuse. Jadis, on croyait à l'« âme », comme on croyait à la grammaire et au sujet grammatical. On disait : « Je », condition, — « pense » attribut, conditionné. Penser est une activité, à laquelle il faut supposer un sujet comme cause. On tenta alors, avec une âpreté et une ruse admirables, de sortir de ce réseau ; on se demanda si ce n’était pas peut-être le contraire qui était vrai : « pense » condition, « je » conditionné. « Je » ne serais donc qu’une synthèse *créée* par la pensée même. Au fond, Kant voulait démontrer qu’en partant du sujet le sujet ne pouvait être démontré, et l’objet non plus. La possibilité d’une *existence apparente* du sujet universel, donc de l'« âme », ne paraissait pas lui avoir toujours été étrangère, cette pensée qui, comme philosophie des Vedanta, a déjà eu sur la terre une puissance formidable.

55.

Il y a une grande échelle de cruauté religieuse, beaucoup d’échelons, mais trois de ces échelons sont les plus importants. Autrefois, on sacrifiait à son dieu des hommes, peut-être justement ceux que l’on aimait le plus. Il en fut ainsi des offrandes des prémices, dans toutes les religions préhistoriques, et aussi des sacrifices de l’empereur Tibère dans la grotte de Mithra de l’île Caprée, le plus épouvantable de tous les anachronismes romains. Plus tard, durant l’époque morale de l’humanité, on sacrifiait à son dieu ses instincts les plus violents, on lui sacrifiait sa propre « nature » ; cette joie de fête éclate dans le regard cruel de l’ascète, de l’illuminé « contre-nature ». Et enfin, que restait-il encore à sacrifier ? Ne fallait-il pas sacrifier enfin tout ce qui consolait, sanctifiait et guérissait, tout espoir, toute foi en une harmonie cachée ? Ne fallait-il pas sacrifier Dieu lui-même, et, par cruauté vis-à-vis de soi-même, adorer la pierre, la bêtise, la lourdeur, le destin, le néant ? Sacrifier Dieu au néant — ce mystère paradoxal de la dernière cruauté a été réservé à notre génération montante, nous en savons tous déjà quelque chose. —

56.

Celui qui, mu par une sorte de désir énigmatique, s’est, comme moi, longtemps efforcé de méditer le pessimisme jusque dans ses profondeurs, de délivrer celui-ci de son étroitesse et de sa niaiserie mi-chrétienne, mi-allemande, car c’est sous cet aspect qu’il nous est apparu en dernier lieu durant ce siècle, je veux dire sous forme de philosophie schopenhauérienne. Celui qui a véritablement considéré une fois, sous tous ses aspects, avec un œil asiatique et super-asiatique la pensée la plus négatrice qu’il y ait au monde — cette négation de l’univers par delà le bien et le mal, et non plus, comme chez Bouddha et Schopenhauer, sous le charme et l’illusion de la morale — celui-là s’est peut-être ouvert ainsi les yeux sans le vouloir précisément, pour l’idéal contraire, pour l’idéal de l’homme le plus impétueux, le plus vivant, le plus affirmateur qu’il y ait sur la terre, de l’homme qui n’a pas seulement appris à s’accommoder de ce qui a été et de ce qui est, mais qui veut aussi que le même état de choses continue, *tel qu’il a été et tel qu’il est*, et cela pour toute éternité, criant sans cesse « *bis* », non seulement pour soi, mais pour la pièce tout entière, pour tout le spectacle, et non seulement pour un pareil spectacle, mais au fond pour celui qui a besoin de ce spectacle et le rend nécessaire, parce qu’il a toujours besoin de lui-même et qu’il se rend nécessaire. — Comment ? Ceci ne serait-il pas — *circulus vitiosus deus ?* —

57.

Avec la force de son regard intellectuel et de sa vision de lui-même grandissent la distance et, en quelque sorte, l’espace qui s’étend autour de l’homme. Le monde devient alors plus profond, de nouvelles énigmes et de nouvelles images se présentent à la vue. Peut-être que tout ce à quoi l’œil de l’esprit a exercé sa sagacité et sa profondeur n’a été qu’un prétexte à cet exercice, un jeu et un enfantillage. Peut-être, un jour, les idées les plus solennelles, celles qui ont provoqué les plus grandes luttes et les plus grandes souffrances, les idées de « Dieu », du « péché », n’auront-elles pour nous pas plus d’importance que les jouets d’enfant et les chagrins d’enfant aux yeux d’un vieillard. Et peut-être le « vieil homme » a-t-il besoin d’un autre jouet encore et aussi d’un autre chagrin, — se sentant encore assez enfant, éternellement enfant !

58.

A-t-on observé combien l’oisiveté extérieure, ou une demi-oisiveté, est nécessaire à la vraie vie religieuse (autant au microscopique travail favori de l’examen de soi qu’à cette douce résignation qui s’appelle « prière » et qui est une attente perpétuelle de la « venue de Dieu »), je veux dire cette oisiveté avec une bonne conscience que l’on pratique dès l’origine et par tradition, non sans un certain sentiment aristocratique qui insinue que le travail *déshonore,* c’est-à-dire qu’il rend le corps et l’âme vulgaires ? A-t-on observé que, par conséquent, l’activité laborieuse des temps modernes, cette activité bruyante et fière qui utilise bêtement chaque minute, prépare et dispose, mieux que tout le reste, à l’incrédulité ? Parmi ceux qui vivent aujourd’hui, par exemple en Allemagne, à l’écart de la religion, il y a des hommes de « libre pensée », d’origines et d’espèces différentes, mais, avant tout, une majorité de ceux dont l’activité a fait disparaître, de génération en génération, les instincts religieux, de sorte qu’ils ne savent plus du tout à quoi servent les religions et qu’ils n’enregistrent plus qu’avec une sorte d’étonnement apathique leur présence dans le monde. Elles se trouvent déjà bien assez absorbées, ces excellentes personnes, soit par leurs affaires, soit par leurs plaisirs, pour ne point parler de la « patrie », de la lecture des journaux et des « devoirs de famille ». Il paraît qu’il ne leur reste plus du tout de temps pour la religion, encore qu’elles ne se rendent pas bien compte s’il s’agit là d’une nouvelle affaire ou d’un nouveau plaisir, car il est impossible, se disent-elles, qu’on aille à l’église, rien que pour se gâter la bonne humeur. Elles ne sont pas ennemies des coutumes religieuses. Si l’État exige, dans certains cas, leur participation à ces coutumes,

elles font ce qui leur est demandé, comme on fait tant d'autres choses, — avec un sérieux patient et modeste, sans beaucoup de curiosité ou de déplaisir. Elles vivent beaucoup trop à l'écart et en dehors de tout cela, pour juger qu'il est nécessaire de se prononcer pour ou contre. La plupart des protestants allemands, dans les classes moyennes, font aujourd'hui partie de ces indifférents, soit qu'ils vivent dans les centres laborieux, industriels et commerciaux, soit qu'ils appartiennent au monde des savants et au personnel de l'université (exception faite des théologiens, dont l'existence et la possibilité donnent aux psychologues une énigme de plus en plus difficile à pénétrer). Parmi les hommes pieux, ou simplement favorables à l'Église, on se fait rarement une idée de ce qu'il faut de bonne volonté, on pourrait dire d'arbitraire, pour qu'aujourd'hui un savant allemand prenne au sérieux le problème de la religion ; de par toute sa profession (et, comme je l'ai indiqué, de par son activité professionnelle, à quoi le contraint sa conscience moderne), il incline à une sérénité supérieure, presque bienveillante, à l'égard de la religion, une sérénité à laquelle se mêle parfois un léger mépris, à cause de la « malpropreté d'esprit » qu'il suppose partout où l'on appartient encore à l'Église. Ce n'est qu'à l'aide de l'histoire (donc nullement par son expérience personnelle) que le savant arrive à considérer les religions avec une gravité respectueuse, à avoir pour elles certains égards ombrageux. Mais quand même il aurait élevé son sentiment pour la religion jusqu'à de la reconnaissance, personnellement, il ne se serait pas rapproché d'un pas de ce qui subsiste encore sous le nom d'Église ou de piété, peut-être, au contraire, s'en serait-il éloigné. L'indifférence pratique à l'égard des choses religieuses, au milieu de laquelle il naquit, où il fut élevé, se sublime généralement chez lui en circonspection et en propreté intellectuelle, lesquelles craignent le contact avec les hommes et les choses de la religion. Et ce peut être précisément chez lui la profondeur de sa tolérance et de son humanité qui lui fait éviter le subtil pis-aller que les habitudes de tolérance entraînent avec elles. — Chaque époque possède son genre particulier de naïveté

divine, dont d’autres époques pourraient lui envier la découverte. Et quelle naïveté, quelle naïveté vénérable, enfantine et maladroite au delà de toutes les limites il y a dans cette prétention du savant à se croire supérieur, dans cette tolérance avec une bonne conscience, dans la certitude, simple et imperturbable, avec laquelle son instinct traite l’homme religieux, comme un type inférieur et de valeur moindre, qu’il a lui-même dépassé à tous les points de vue, — lui qui n’est qu’un petit nain prétentieux et populacier, ouvrier laborieux et appliqué, dans le domaine des « idées », des « idées modernes » !

59.

Celui qui a plongé son regard au fond de l’univers devine très bien quelle profonde sagesse il y a dans le fait que les hommes sont superficiels. C’est leur instinct de conservation qui leur enseigne à être fugaces, légers et faux. On trouve çà et là un culte, passionné et plein d’exagération, pour les « formes pures », chez les philosophes comme chez les artistes. Personne ne doutera que celui qui a ainsi *besoin* d’un culte de la surface, n’ait fait quelque expérience malheureuse au-dessous de la surface. Peut-être y a-t-il même une sorte de hiérarchie parmi ces enfants qui craignent le feu parce qu’ils se sont une fois brûlés, artistes nés qui ne savent jouir de la vie que lorsqu’ils en faussent l’image (ce qui est une sorte de vengeance sur la vie). On pourrait connaître le degré de dégoût que leur inspire la vie, par la mesure où ils voudraient en voir fausser l’image, voir cette image estompée, éloignée, divinisée. De la sorte, on pourrait compter les *hommes religieux* parmi les artistes, comme leur classe la plus élevée. C’est une crainte ombrageuse et profonde, la crainte d’un pessimisme incurable, qui force de longs siècles à se cramponner à une interprétation religieuse de l’existence, la crainte de cet instinct qui pressent que l’on pourrait connaître la vérité trop tôt, avant que l’homme soit devenu assez fort, assez dur, assez artiste… La piété, la « vie en Dieu » ainsi considérées apparaîtraient comme la dernière et la plus subtile création de la crainte en face de la vérité, comme une adoration et une ivresse d’artiste devant la plus radicale de toutes les falsifications, la volonté de renverser la vérité, la volonté du non-vrai à tout prix. Peut-être n’y eut-il pas jusqu’à présent de moyen plus puissant pour embellir l’homme que la piété. Par la piété, l’homme peut

devenir artifice, surface, jeu des couleurs, bonté, au point que l’on ne souffre plus de son aspect.

60.

Aimer l’homme pour la grâce de Dieu, ce fut jusqu’à présent le sentiment le plus distingué et le plus lointain qui ait été réalisé parmi les hommes. L’amour des hommes sans arrière-pensée sanctificatrice est une bêtise de plus, qui tient de l’animalité. L’amour des hommes n’a reçu que grâce à un penchant supérieur toute sa mesure, sa subtilité, son grain de sel, sa parcelle d’ambre. Quel que soit l’homme qui ait eu le premier le sentiment de tout cela, qui le premier ait « vécu » tout cela, de quelque façon que sa langue ait fourché, lorsqu’elle essaya d’exprimer, pour la première fois, une pareille douceur, il n’en demeure pas moins sacré pour nous, et digne d’honneur dans tous les temps, cet homme qui a volé le plus haut jusqu’à présent et dont les errements ont revêtu le plus de beauté !

61.

Le philosophe tel que nous l’entendons, nous autres esprits libres, — comme l’homme dont la responsabilité s’étend le plus loin, dont la conscience embrasse le développement complet de l’humanité, ce philosophe se servira des religions pour son œuvre de discipline et d’éducation, de même qu’il se servira des conditions fortuites de la politique et de l’économie de son temps. L’influence sélectrice et éducatrice, c’est-à-dire tout autant celle qui détruit que celle qui crée et modèle, l’influence susceptible d’être exercée au moyen de la religion, est diverse et multiple selon l’espèce d’hommes qu’on lui confie. Pour les hommes forts et indépendants, préparés et prédestinés au commandement, où s’incarne l’esprit et l’art d’une race dominante, la religion est un moyen de plus pour surmonter les résistances et pour dominer. Elle est un lien qui unit maîtres et sujets, qui révèle et livre aux maîtres la conscience des sujets, ce que cette conscience a de plus intime et de plus caché et qui précisément voudrait se dérober à l’obéissance. Dans le cas où certaines natures d’origine noble inclineraient, par une haute spiritualité, vers une existence plus retirée, plus contemplative, et ne se réserveraient que le côté délicat du gouvernement (exercé sur des disciples choisis ou les membres d’une même communauté), la religion peut même être utilisée comme moyen de trouver le calme, loin du bruit et des vicissitudes qu’entraîne le gouvernement *plus grossier*, de se laver les mains de la malpropreté *inhérente* à toute action politique. C’est ainsi que l’entendaient, par exemple, les brahmanes. Grâce à leur organisation religieuse, ils se donnèrent le pouvoir de nommer ses rois au peuple, tandis qu’eux-mêmes se tenaient à l’écart, ayant le sentiment de la distance, et des

devoirs supérieurs aux devoirs royaux. La religion sert aussi de guide à une partie des sujets, et leur donne l'occasion de se préparer à dominer et à commander un jour. Ce sont ces classes plus fortes qui se développent lentement, chez qui, grâce à des mœurs favorables, la force de volonté et le caractère s'accentuent sans cesse. La religion leur offre des séductions assez grandes pour suivre les voies de la spiritualité supérieure, pour éprouver les sentiments de la victoire sur soi-même, du silence et de la solitude. L'ascétisme et le spiritualisme sont des moyens d'éducation et d'anoblissement presque indispensables, lorsqu'une race veut se rendre maître de ses origines plébéiennes et s'élever jusqu'à la souveraineté future. Aux hommes ordinaires, enfin, au plus grand nombre, à ceux qui sont là pour servir, pour être utiles à la chose publique, et qui n'ont le droit d'exister que s'ils se soumettent à ces conditions, la religion procure un inappréciable contentement, leur fait accepter leur situation, leur donne le bonheur et la paix du cœur, anoblit leur servitude, leur fait aimer leurs semblables. C'est pour eux une sorte de transformation, d'embellissement et de justification de la vie quotidienne, de toute la bassesse, de toute la pauvreté presque bestiale de leur âme. La religion et l'importance religieuse de la vie jettent un éclat ensoleillé sur de pareils êtres, tourmentés sans cesse ; elle rend supportable à leurs yeux leur propre aspect, elle agit comme une philosophie épicurienne agit généralement sur les souffrances d'une classe plus haute, fortifiant, affinant, *utilisant* même la souffrance, pour la justifier et la sanctifier. Peut-être n'y a-t-il rien d'aussi digne de respect, dans le christianisme et le bouddhisme, que l'art d'apprendre aux petits à s'élever par la piété dans l'apparence d'un ordre supérieur, à se contenter ainsi de l'ordre véritable où ils vivent, assez durement, il est vrai, mais il importe de conserver cette dureté !

62.

Enfin, — pour montrer aussi la fâcheuse contrepartie de ces religions et le danger inquiétant qu’elles font courir — cela se paye toujours terriblement cher quand on ne garde pas les religions comme moyen de discipline et d’éducation dans la main des philosophes, mais quand on les laisse agir par elles-mêmes, *souveraines*, leur laissant la latitude de s’ériger en fins dernières, au lieu de rester des moyens, à côté d’autres moyens. Chez l’homme, comme chez toutes les autres espèces animales, se trouve un excédent d’individus manqués, malades, dégénérés, infirmes, qui souffrent nécessairement. Les cas de réussite sont toujours des exceptions, même chez l’homme, et surtout des exceptions rares, si l’on considère que l’homme est un animal *dont les qualités ne sont pas encore fixées*. Mais il y a pis encore. Plus un homme représente un type d’espèce supérieure, plus ses chances de réussite deviennent minimes. Le hasard, la loi du non-sens dans l’économie humaine, apparaît le plus odieusement dans les ravages qu’il exerce sur les hommes supérieurs, dont les conditions vitales subtiles et multiples sont difficiles à évaluer. Or, quelle est l’attitude des deux religions, les plus grandes de toutes, à l’égard de ces déchets composés de cas manqués ? Toutes deux cherchent à conserver, à maintenir dans la vie ce qui s’y laisse maintenir. Mieux encore, elles prennent même parti, par principe, pour les cas manqués, étant les religions de ceux qui *souffrent*, elles donnent raison à tous ceux qui pâtissent de la vie comme d’une maladie, et voudraient obtenir que tout autre sentiment de la vie fût considéré comme faux et devînt impossible. Quelle que soit l’importance accordée à ce souci de ménagement et de conservation qui s’applique et s’appliquait encore au type

supérieur de l’homme, jusqu’à présent presque toujours le type le plus souffrant, tout compte fait, ces deux religions, restées *souveraines*, sont une des principales causes qui ont maintenu le type « homme » à un niveau inférieur. Elles renfermaient en germe trop de choses *qui devaient périr*. On leur doit des services inappréciables, et qui donc se sentirait animé d’une reconnaissance assez grande pour ne pas se trouver pauvre en face de ce que les « hommes spirituels » du christianisme ont fait jusqu’à présent pour l’Europe ! Et pourtant, quand elles donnaient des consolations à ceux qui souffrent, du courage aux opprimés et aux désespérés, un soutien et un appui aux irrésolus, quand elles attiraient dans les cloîtres, ces maisons de correction de l’âme, les cœurs brisés et les esprits déchaînés, que leur restait-il à faire encore, pour travailler, en bonne conscience, et systématiquement, à la conservation de tout ce qui est malade et de tout ce qui souffre, c’est-à-dire, en fait et en cause, à *l’altération de la race européenne ? Renverser* toutes les appréciations de valeurs, voilà ce qu’elles devaient faire ! Briser les forts, affadir les grandes espérances, rendre suspect le bonheur dans la beauté, abattre tout ce qui est souverain, viril, conquérant et dominateur, écraser tous les instincts qui sont propres au type « homme » le plus élevé et le mieux réussi, pour y substituer l’incertitude, la misère de la conscience, la destruction de soi, transformer même tout l’amour des choses terrestres et de la domination sur la terre en haine contre le monde d’ici-bas, — voilà la tâche que s’est imposée l’Église et elle devait se l’imposer jusqu’à ce qu’enfin, pour elle, « ascétisme », « vie spirituelle », et « homme supérieur » se fussent fondus en un seul sentiment. En supposant que l’on considère, avec l’œil railleur et indifférent d’un dieu épicurien, la comédie singulièrement douloureuse, en même temps grossière et subtile, que joue le christianisme européen, je crois que l’on serait pris d’un étonnement et d’un rire inextinguibles. Ne semble-t-il pas qu’*une* volonté ait dominé l’Europe pendant dix-huit siècles, la volonté de faire de l’homme un *sublime avorton ?* Mais, celui qui s’approcherait, avec des aspirations contraires, non plus en épicurien, mais

armé d’un marteau divin, de cette dégénérescence et de cette corruption presque despotiques de l’homme, telles qu’elles nous apparaissent sous les traits de l’Européen chrétien (Pascal, par exemple), celui-là ne devrait-il-pas s’écrier avec colère, pitié et épouvante : « Ô maladroits, présomptueux maladroits, vous qui vous apitoyez ainsi, qu’avez-vous fait ? Était-ce là une besogne pour vos mains ? Comme vous avez endommagé et détérioré ma plus belle pierre ! Que vous êtes-vous permis ? » — Je voulais dire que le christianisme a été jusqu’à présent la plus funeste des présomptions. Des hommes qui n’étaient pas assez hauts, pas assez durs pour oser façonner l’homme en artistes ; des hommes qui n’étaient pas assez forts, pas assez prévoyants pour laisser agir, par une altière contrainte de soi, la loi primordiale de la dégénérescence et de l’anéantissement sous ses faces multiples ; des hommes qui n’étaient pas assez nobles pour voir la hiérarchie, la diversité profonde, l’abîme qui séparent l’homme de l’homme ; de tels hommes ont conduit jusqu’à présent les destinées de l’Europe, avec leur principe de l’« égalité devant Dieu », jusqu’à ce qu’apparût enfin une espèce amoindrie, presque ridicule, une bête de troupeau, quelque chose de bonasse, de maladif et de médiocre, l’Européen d’aujourd’hui !…

Chapitre quatrième – Maximes et intermèdes

63.

Celui qui est foncièrement un maître ne prend les choses au sérieux que par rapport à ses élèves, — voire lui-même.

64.

« La connaissance à cause d’elle-même », — voilà le dernier piège que tend la morale : c’est ainsi que l’on finit par s’y empêtrer de nouveau complètement.

65.

Le charme de la connaissance serait mince si, pour l’atteindre, il n’y avait pas tant de pudeur à vaincre.

65 *bis*.

C’est à l’égard de son Dieu qu’on a le moins de probité : on ne lui accorde pas le *droit* de pécher !

66.

La tendance à s’abaisser, à se laisser voler, tromper et exploiter, cette tendance ne serait-elle pas la pudeur d’un dieu parmi les hommes ?

67.

L’amour d’un seul est une barbarie, car il s’exerce aux dépens de tous les autres. De même l’amour de Dieu.

68.

« Voilà ce que j’ai fait », dit ma mémoire. « Je n’ai pu faire cela », — dit mon orgueil, qui reste inflexible. Et finalement c’est la mémoire qui cède.

69.

On a mal regardé la vie, quand on n’a pas aussi vu la main qui tue en gardant des ménagements.

70.

Si l’on a du caractère, on a dans sa vie un événement typique qui revient toujours.

71.

Le sage et l’astronomie. — Tant que tu considères les étoiles comme quelque chose qui est « au-dessus de toi », il te manque le regard de celui qui cherche la connaissance.

72.

Ce n’est pas la force des grands sentiments qui fait les hommes supérieurs, mais leur durée.

73.

Qui atteint son idéal, par cela même le dépasse.

73 *bis*.

Certain paon cache sa queue devant tout le monde — et l’appelle sa fierté.

74.

L’homme de génie est insupportable quand il ne possède pas, en outre, deux qualités au moins : la reconnaissance et la propreté.

75.

Le degré et la nature de la sexualité chez l’homme pénètrent jusqu’au plus haut sommet de son esprit.

76.

En temps de paix, l’homme belliqueux s’en prend à lui-même.

77.

Avec des principes, on voudrait tyranniser ses habitudes, les justifier, les honorer, les maudire ou les cacher. Deux hommes qui ont les mêmes principes veulent atteindre probablement par là quelque chose de foncièrement différent.

78.

Qui se méprise soi-même s’honore du moins comme contempteur.

79.

Une âme qui se sait aimée et qui n’aime pas elle-même trahit son fond. La lie monte à la surface.

80.

Une chose qui s’explique cesse de nous regarder. — Que voulait dire ce dieu, qui conseillait : « Connais-toi toi-même » ? Cela signifiait-il : « Cesse de t’intéresser à toi ! deviens objectif ! » — Et Socrate ? — Et « l’homme scientifique » ? —

81.

Ce qui est terrible, en mer, c’est de mourir de soif. Vous faut-il donc saler votre vérité, de telle sorte qu’elle n’apaise plus même la soif !

82.

« Pitié pour tous » — ce serait cruauté et tyrannie pour *toi*, monsieur mon voisin ! —

83.

L’instinct. — Quand la maison brûle, on oublie même de dîner. — Oui, mais on se rattrape en dînant sur les cendres.

84.

La femme apprend à haïr dans la mesure où elle désapprend de charmer.

85.

Les mêmes passions sont d’une allure différente chez l’homme et chez la femme : c’est pourquoi l’homme et la femme ne cessent de se mal comprendre.

86.

Même les femmes, au fond de leur vanité personnelle, ont toujours un mépris impersonnel — pour « la femme ». —

87.

Cœur enchaîné, esprit libre. — Quand on enchaîne fortement son cœur et qu'on le tient en laisse, on peut donner beaucoup de libertés à son esprit. Je l’ai dit une fois déjà. Mais on ne veut pas me croire, — en admettant qu’on ne le sache pas déjà…

88.

On commence à se défier des personnes très avisées, dès qu’elles ont l’air embarrassé.

89.

Les aventures terribles font croire que celui à qui elles sont arrivées est lui-même quelqu’un de terrible.

90.

Les hommes lourds et mélancoliques deviennent plus légers par ce qui rend les autres lourds, par la haine et par l’amour. Et de cette manière ils viennent parfois à leur niveau.

91.

Si froid, si glacial, qu’on s’y brûle les doigts ! La main qui le saisit recule d’effroi ! — Et il y en a qui prennent cela pour de la chaleur !

92.

Qui, pour sa bonne réputation, ne s’est pas déjà sacrifié lui-même ?

93.

Dans la bonhomie, il n’y a pas de misanthropie : mais c’est pour cela qu’on y trouve tant de mépris des hommes.

94.

La maturité de l’homme, c’est d’avoir retrouvé le sérieux qu’on avait au jeu quand on était enfant.

95.

Avoir honte de son immoralité : c’est un degré sur l’échelle, au bout de laquelle on a honte aussi de sa moralité.

96.

Il convient de quitter la vie comme Ulysse quitta Nausicaa, — en la bénissant, plutôt qu’amoureux d’elle.

97.

Quoi ? Un grand homme ? Je ne vois là que le comédien de son propre idéal.

98.

Quand on veut dresser sa conscience, elle vous embrasse, tout en vous mordant.

99.

Le désillusionné parle. — « J’attendais des échos, et je n’ai rencontré que des éloges. — »

100.

Devant nous-mêmes, nous feignons tous d’être plus simples que nous ne sommes : nous nous reposons ainsi de nos semblables.

101.

Aujourd’hui il se pourrait qu’un homme qui cherche la connaissance eût le sentiment d’être un dieu transformé en animal.

102.

Découvrir que l’on est aimé en retour, cela devrait ouvrir les yeux au sujet de l’être aimé. — « Quoi ? est-il assez modeste pour t’aimer, pour t’aimer toi ? Ou assez sot ? — Ou bien — ou bien — ? »

103.

Le danger dans le bonheur. — « Maintenant tout me réussit : j’aime toute espèce de destinée : — qui a envie d’être ma destinée ? »

104.

Ce n’est pas leur amour de l’humanité, c’est l’impuissance de leur amour qui empêche les chrétiens d’aujourd’hui — de nous faire monter sur le bûcher.

105.

Pour l’esprit libre, pour celui qui possède la « religion de la connaissance » — la *pia fraus* est plus contraire à son goût (à *sa* religiosité) que la *impia fraus*. De là son incompréhension de l’Église, cette incompréhension qui appartient au type de l'« esprit libre », — qui est l’assujettissement même du type de l’« esprit libre ».

106.

Par la musique, les passions jouissent d’elles-mêmes.

107.

Une fois qu’une décision est prise, il faut fermer les oreilles aux meilleurs arguments contraires. C’est l’indice d’un caractère fort. Par occasion il faut donc faire triompher sa volonté jusqu’à la sottise.

108.

Il n’y a pas de phénomènes moraux, il n’y a que des interprétations morales des phénomènes.

109.

Le criminel n’est souvent pas à la hauteur de son acte : il le rapetisse et le calomnie.

110.

Les avocats d’un criminel sont rarement assez artistes pour utiliser, au profit du coupable, la beauté terrible de son acte.

111.

C’est quand notre orgueil vient d’être blessé qu’il est le plus difficile de blesser notre vanité.

112.

Celui qui se sent prédestiné à la contemplation, et non pas à la foi, trouve tous les croyants bruyants et importuns : il les évite.

113.

« Tu veux disposer quelqu’un en ta faveur ? Aie l’air embarrassé devant lui. »

114.

L’énorme attente dans l’amour sexuel, la honte de cette attente, commence par gâter chez la femme toutes les perspectives.

115.

Quand l’amour et la haine ne sont pas de la partie, la femme joue médiocrement.

116.

Les grandes époques de notre vie sont celles où nous avons le courage de considérer ce qui est mauvais en nous comme ce que nous avons de meilleur.

117.

La volonté de surmonter un penchant n’est, en définitive, que la volonté d’un autre ou de plusieurs autres penchants.

118.

Il y a une innocence dans l’admiration. C’est celle de l’homme qui n’envisage pas la possibilité que lui aussi pourrait être admiré un jour.

119.

Le dégoût de la malpropreté peut être si grand qu’il nous empêche de nous purifier — de nous « justifier ».

120.

La sensualité dépasse souvent la croissance de l’amour, de sorte que la racine reste faible et facile à arracher.

121.

Il y a chez Dieu une certaine délicatesse à avoir appris le grec, quand il voulut se faire écrivain, — et à ne l’avoir pas mieux appris.

122.

Se réjouir d’un éloge, ce n’est souvent qu’une politesse du cœur, — et le contraire d’une vanité de l’esprit.

123.

Le concubinat, lui aussi, a été corrompu — par le mariage.

124.

Celui qui se réjouit encore sur le bûcher ne triomphe pas de la douleur, mais de ce qu’il ne sent pas la douleur où il l’attendait. Un symbole.

125.

Quand il nous faut changer d’opinion au sujet de quelqu’un, nous lui comptons cher l’embarras qu’il nous cause.

126.

Un peuple est le détour de la nature pour parvenir à six ou sept grands hommes. — Oui : et ensuite pour les laisser au bord du chemin.

127.

Toutes les vraies femmes éprouvent une sorte de pudeur à l’égard de la science. Elles éprouvent la même sensation que si on leur regardait sous la peau, — pis encore ! sous les vêtements.

128.

Plus la vérité que tu veux enseigner est abstraite, plus il te faut y amener les sens.

129.

Le diable a les plus vastes perspectives pour Dieu, c’est pourquoi il se tient si loin de lui. — Le diable, c’est-à-dire le plus vieil ami de la connaissance.

130.

On commence à deviner ce que vaut quelqu’un quand son talent faiblit, — quand il cesse de montrer ce qu’il *peut*. Le talent peut être un ornement, et l’ornement une cachette.

131.

Les sexes se trompent mutuellement : cela tient à ce qu’ils n’aiment et n’estiment au fond qu’eux-mêmes (ou leur propre idéal, pour m’exprimer d’une manière plus flatteuse —). Ainsi l’homme veut la femme pacifique, — mais la femme est *essentiellement* batailleuse, de même que le chat, quelle que soit son habileté à garder les apparences de la paix.

132.

C’est pour ses vertus que l’on est puni le mieux.

133.

Celui qui ne sait pas trouver le chemin qui conduit à *son* idéal vit de façon plus frivole, plus insolente, que l’être sans idéal.

134.

Ce sont les sens qui rendent les choses dignes de foi, leur donnent bonne conscience et apparence de vérité.

135.

Le pharisaïsme n’est pas provoqué par la corruption chez l’homme bon. Il est au contraire, pour une bonne part, condition nécessaire de la bonté.

136.

L’un cherche un auxiliaire pour faire naître ses pensées, l’autre cherche quelqu’un qu’il puisse aider : c’est ainsi que s’organise un bon entretien.

137.

Dans la fréquentation des savants et des artistes, on se trompe facilement en sens opposé : derrière un savant remarquable on trouve souvent un homme médiocre, et derrière un artiste médiocre, — un homme très remarquable.

138.

Nous faisons à l’état de veille ce que nous faisons en rêve : nous commençons par inventer et imaginer l’homme que nous fréquentons — et nous l’oublions aussitôt.

139.

Dans la vengeance comme dans l’amour, la femme est plus barbare que l’homme.

140.

Conseil, sous forme de devinette. — « Si le lien ne doit pas se briser il faut le marquer de tes dents. »

141.

C’est son bas-ventre qui empêche l’homme de se considérer comme un dieu.

142.

Le mot le plus pudique que j’aie jamais entendu : « *Dans le véritable amour, c’est l’âme qui enveloppe le corps*. »[18]

143.

La chose que nous faisons le mieux, notre vanité désirerait qu’elle passât pour être la plus difficile. Ceci pour expliquer l’origine de mainte morale.

144.

Quand une femme a du goût pour les sciences, il y a généralement dans sa sexualité quelque chose qui n’est pas en règle. La stérilité dispose déjà à une certaine masculinité du goût ; l’homme est, en effet, avec votre permission, « l’animal stérile »

145.

En comparant, dans leur ensemble, l’homme et la femme, on peut dire : la femme n’aurait pas le génie de la parure, si elle ne savait pas par l’instinct qu’elle joue le *second* rôle.

146.

Celui qui lutte contre les monstres doit veiller à ne pas le devenir lui-même. Et quand ton regard pénètre longtemps au fond d’un abîme, l’abîme, lui aussi, pénètre en toi.

147.

Extrait d’une vieille nouvelle florentine — chose vécue, d’ailleurs : *buona femmina e mala femmina vuol bastone*. — Sacchetti, *Nov*. 86.

148.

Amener insidieusement son prochain à avoir bonne opinion de vous, et après coup croire fermement que c’est là l’opinion du prochain : qui donc, dans ce tour de force, saurait imiter les femmes ?

149.

Ce qu’une époque considère comme mauvais, c’est généralement un résidu inactuel de ce qui jadis fut trouvé bon, — l’atavisme d’un idéal vieilli.

150.

Autour d’un héros, tout devient tragédie ; — autour d’un demi-dieu, tout devient satyre ; — autour de Dieu, tout devient — quoi donc ? peut-être « univers » ? —

151.

Avoir du talent ne suffit pas : il faut aussi avoir votre permission d’en avoir, — eh quoi ! mes amis ?

152.

« Là où se trouve l’arbre de la connaissance se trouve aussi le paradis. » Ainsi parlent les plus vieux et les plus jeunes serpents.

153.

Ce qui se fait par amour se fait toujours par delà le bien et le mal.

154.

L’objection, l’écart, la méfiance sereine, l’ironie sont des signes de santé. Tout ce qui est absolu est du domaine de la pathologie.

155.

Le sens du tragique augmente et diminue avec la sensualité.

156.

La démence, chez l’individu, est quelque chose de rare, — chez les groupes, les partis, les peuples, les époques, c’est la règle.

157.

La pensée du suicide est une puissante consolation. Elle aide à bien passer plus d’une mauvaise nuit.

158.

Ce n’est pas seulement notre raison, mais encore notre conscience, qui se soumettent à notre penchant le plus fort, à celui qui est le tyran en nous.

159.

Il *faut* rendre le bien et le mal. Mais pourquoi serait-ce justement à la personne qui nous a fait le bien ou le mal ?

160.

On n’aime plus assez sa connaissance aussitôt qu’on la communique aux autres.

161.

Les poètes manquent de pudeur à l’égard de leurs aventures : ils les exploitent.

162.

« Notre prochain n’est pas notre voisin, mais le voisin de celui-ci », — ainsi pensent tous les peuples.

163.

L’amour amène à la lumière les qualités sublimes et secrètes de celui qui aime, — ce qu’il possède de rare, d’exceptionnel. C’est pourquoi l’amant trompe facilement sur ce qui est la règle chez lui.

164.

Jésus dit à ses juifs : « La loi a été faite pour les esclaves, — aimez Dieu, comme je l’aime, comme son fils ! Que nous importe la morale, à nous autres fils de Dieu ! »

165.

En vue de tous les partis. — Un berger a toujours besoin d’un mouton conducteur, autrement il lui faut être à l’occasion mouton lui-même.

166.

On ment bien de la bouche : mais avec la gueule qu’on fait en même temps, on dit la vérité quand même.

167.

Chez les hommes durs, l’intimité est affaire de pudeur — et c’est quelque chose de précieux.

168.

Le christianisme a donné du poison à boire à Éros : — il n’est pas mort, mais il a dégénéré en vice.

169.

Parler beaucoup de soi peut être un moyen comme un autre pour se cacher.

170.

Dans l’éloge il y a plus d’importunité que dans le blâme.

171.

La pitié fait presque un effet risible chez l’homme qui cherche la connaissance, de même que les mains fines chez le cyclope.

172.

Par amour pour les hommes, on embrasse quelquefois un être quelconque (parce qu'on ne peut les embrasser tous) : mais c’est précisément ce qu’il ne faut pas révéler à cet être quelconque…

173.

On ne hait pas tant qu’on méprise. On ne hait que son égal ou son supérieur.

174.

Ô utilitaires, vous aussi, vous n’aimez l’*utile*[19] que comme *véhicule* de vos penchants, — vous aussi, vous trouvez le bruit que font les roues de ce véhicule insupportable ?

175.

On n’aime, en définitive, que ses penchants, et non pas ce vers quoi l’on penche.

176.

La vanité d’autrui ne va contre notre goût que quand elle va contre notre vanité.

177.

Au sujet de la « véracité », personne n’a peut-être encore été assez véridique.

178.

On ne croit pas aux folies des gens sensés. Quelle perte pour les droits de l’homme !

179.

Les conséquences de nos actions nous saisissent aux cheveux. Il leur est indifférent que, dans l’intervalle, nous soyons devenus « meilleurs ».

180.

Il y a une innocence dans le mensonge qui est signe de bonne foi.

181.

Il est inhumain de bénir lorsque l’on vous maudit.

182.

Les familiarités d’un homme supérieur irritent, parce qu’on ne peut pas y répondre par d’autres familiarités. —

183.

« J’ai été bouleversé, non de ce que tu m’aies menti, mais de ce que je ne puisse plus te croire. » —

184.

Il y a une exubérance dans la bonté qui semble être de la méchanceté.

185.

« Il me déplaît. » — Pourquoi ? — « Je ne suis pas à sa hauteur. » — Un homme a-t-il jamais répondu de la sorte ?

Chapitre cinquième – Histoire naturelle de la morale

186.

Le sentiment moral est maintenant, en Europe, aussi subtil, aussi tardif, aussi multiple, aussi raffiné et délicat que la « science de la morale » qui s’y rattache est jeune, novice, lourde et grossière. Contraste attrayant qui parfois prend corps et devient visible dans la personne même du moraliste. Le terme « science de la morale », par rapport à ce qu’il exprime, est déjà trop prétentieux et trop contraire au *bon* goût, lequel est généralement un avant-goût de paroles plus modestes. On devrait rigoureusement s’avouer ce qui, pour longtemps encore, est nécessaire ici, ce qui, provisoirement, a seul droit de cité, à savoir : la réunion des matériaux, la reconnaissance et l’aménagement d’un domaine énorme de délicats sentiments de valeurs et de différenciations de valeurs qui vivent, croissent, engendrent et périssent, et peut-être aussi les tentatives pour rendre intelligibles les phases fréquentes et le retour périodique de cette vivante cristallisation — tout cela comme préparation à une doctrine des types de la morale. Sans doute, jusqu’à présent on a été moins modeste. Les philosophes, tant qu’ils sont, avec un sérieux et une raideur qui prêtaient à rire, exigeaient d’eux-mêmes quelque chose de bien plus haut, de plus prétentieux, de plus solennel, aussitôt qu’ils voulaient s’occuper de morale en tant que science. Ils prétendaient trouver les *fondements* de la morale ; et tous les philosophes se sont imaginé jusqu’à présent qu’ils avaient fondé la morale. Mais la morale, par elle-même, était considérée comme « donnée ». Comme cette tâche de description, d’apparence fruste, abandonnée dans la poussière et l’oubli, se trouvait loin de leur lourd orgueil, bien qu’il y faille, en vérité, les mains les plus délicates et les sens les plus

subtils. C’est précisément parce que les moralistes ne connaissaient les faits moraux que grossièrement, par des extraits arbitraires ou des abréviations accidentelles, comme moralité de leur entourage, de leur condition, de leur église, de l’esprit de leur époque, de leur climat ou de leur région, — parce qu’ils étaient mal renseignés sur les peuples, les époques, les traditions et qu’ils ne se souciaient pas de s’en enquérir, que les véritables problèmes de la morale ne se posèrent pas du tout devant eux, car ces problèmes n’apparaissent que quand on compare plusieurs morales. Si étonnant que cela puisse sembler, dans la « science de la morale » tout entière *a manqué* jusqu’à présent le problème de la morale elle-même, le soupçon qu’il pût y avoir là quelque chose de problématique. Ce que les philosophes appelaient « fondement de la morale » et ce qu’ils exigeaient d’eux-mêmes n’apparaissait, sous son jour véritable, que comme une forme savante de la bonne foi en la morale dominante, un nouveau moyen d’exprimer cette morale, par conséquent un état de faits dans les limites d’une moralité déterminée, ou même, en dernière instance, une sorte de négation que cette morale pût être envisagée comme problème. De toute façon, c’était le contraire d’un examen, d’une analyse, d’une contestation, d’une vivisection de cette croyance même ! Qu’on écoute, par exemple, avec quelle innocence presque vénérable Schopenhauer présente encore sa propre tâche, et qu’on tire les conclusions au sujet du caractère scientifique d’une « science » dont les derniers maîtres parlent comme les enfants et les vieilles femmes. « Ce principe, dit Schopenhauer (*le Fondement de la Morale*, chap. II, § 6), cette proposition première sur la teneur de laquelle, *au fond*, tous les moralistes sont d’accord :*neminem lœde, immo omnes, quantum potes, juva*, — voilà, *en réalité*, le principe que tous les théoriciens des mœurs travaillent à fonder… le fondement *vrai* de l’éthique, cette pierre philosophale qu’on cherche depuis des milliers d’années[20]. » — La difficulté de démontrer la proposition citée peut être grande sans doute, et il est notoire que Schopenhauer n’y a pas réussi. Mais celui qui a profondément

senti combien cette proposition est fausse, insipide et sentimentale, dans un univers dont l'essence même est la volonté de puissance, devra se souvenir que Schopenhauer, bien qu'il fût pessimiste, s'est amusé à jouer de la flûte… tous les jours, après le repas : qu'on lise là-dessus son biographe. Et je me demande, en passant, si un pessimiste, un négateur de Dieu et de l'univers qui *s'arrête* devant la morale, — qui affirme la morale et joue de la flûte pour accompagner cette morale du *neminem lœde*, a le droit de se dire véritablement pessimiste ?

187.

Abstraction faite de la valeur des affirmations telles que : « il y a en nous un impératif catégorique », on a toujours le droit de demander : Que nous révèle une pareille affirmation au sujet de celui qui l'affirme ? Il y a des morales qui doivent justifier leur promoteur aux yeux de leur prochain. Il y a d'autres morales qui doivent le tranquilliser et le mettre en paix avec lui-même. D'autres le poussent à se crucifier et à s'humilier, avec d'autres encore il veut exercer une vengeance, ou peut-être se cacher, se transfigurer dans l'au-delà et le lointain. Telle morale aide son auteur à oublier, telle autre à se faire oublier lui-même ou quelque chose qui le concerne. Certain moraliste aimerait exercer sur l'humanité sa puissance et sa fantaisie créatrices, cet autre, et ce serait peut-être justement Kant, donnerait à, entendre, par sa morale : « Ce qui est respectable en moi, c'est que je puis obéir — et, chez vous autres, il ne doit pas en être autrement que chez moi ! » — Aussi les morales ne sont-elles qu'un *langage figuré des passions*.

188.

Toute morale est, par opposition au *laisser-aller* [21] une sorte de tyrannie contre la « nature » et aussi contre la « raison ». Mais ceci n'est pas une objection contre elle, à moins que l'on ne veuille décréter, de par une autre morale, quelle qu'elle soit, que toute espèce de tyrannie et de déraison sont interdites. Ce qu'il y a d'essentiel et d'inappréciable dans toute morale, c'est qu'elle est une contrainte prolongée. Pour comprendre le stoïcisme, ou Port-Royal, ou le puritanisme, il faut se souvenir de la contrainte que l'on dut imposer à tout langage humain pour le faire parvenir à la force et à la liberté,— contrainte métrique, tyrannie de la rime et du rythme. Quelle peine les poètes et les orateurs de chaque peuple se sont-ils donnée ! Et je ne veux pas excepter quelques prosateurs d'aujourd'hui qui trouvent dans leur oreille une conscience implacable — « pour une absurdité », comme disent les maladroits utilitaires qui par là se croient avisés, — « par soumission à des lois arbitraires », comme disent les anarchistes, qui se prétendent ainsi libres, et mêmes libres-penseurs. C'est, au contraire, un fait singulier que tout ce qu'il y a et tout ce qu'il y a eu sur terre de liberté, de finesse, de bravoure, de légèreté, de sûreté magistrale, que ce soit dans la pensée même, dans l'art de gouverner, de parler et de persuader, dans les beaux-arts comme dans les mœurs, n'a pu se développer que grâce à « la tyrannie de ces lois arbitraires » ; et, soit dit avec le plus profond sérieux, il est très probable que c'est précisément cela qui est la « nature » et l'ordre « naturel » des choses— et que ce n'est *nullement et laisser-aller !* [22] Tout artiste sait combien son état « naturel » se trouve loin d'un sentiment qui ressemble au laisser-aller, qu'il y a, au contraire, chez lui, au moment de l'inspiration, un

désir d’ordonner, de classer, de disposer, de former librement, — et combien alors il obéit d’une façon sévère et subtile à des lois multiples qui se refusent à toute réduction en formules, précisément à cause de leur précision et de leur dureté (car, à côté de celles-ci, les notions les plus fixes ont quelque chose de flottant, de multiple, d’équivoque —). Il apparaît clairement, pour le dire encore une fois, que la chose principale, « au ciel et sur la terre », c’est d’*obéir* longtemps, et dans une même direction. À la longue, il en résultait, et il en résulte encore quelque chose pour quoi il vaut la peine de vivre sur la terre, par exemple, la vertu, l’art, la musique, la danse, la raison, l’esprit — quelque chose qui transfigure, quelque chose de raffiné, de fou et de divin. La longue servitude de l’esprit, la défiante contrainte dans la communicabilité des pensées, la discipline que s’imposait le penseur de méditer selon une règle d’église et de cour, ou selon des hypothèses aristotéliciennes, la persistante volonté intellectuelle d’expliquer tout ce qui arrive conformément à un schéma chrétien, de découvrir et de justifier le Dieu chrétien en toute occurrence, — tous ces procédés violents, arbitraires, durs, terribles et contraires à la raison, se sont révélés comme des moyens d’éducation par quoi l’esprit européen est parvenu à sa vigueur, à sa curiosité impitoyable, à sa mobilité subtile. Il faut accorder qu’en même temps une bonne part de force et d’esprit, comprimée, étouffée et gâtée, a été perdue sans rémission (car, ici comme partout, la nature se montre telle qu’elle est, dans toute sa grandiose et *indifférente* prodigalité — qui révolte, mais qui est noble). Durant des milliers d’années, les penseurs européens n’ont pensé que pour démontrer quelque chose — aujourd’hui, par contre, tout penseur qui veut « démontrer» quelque chose nous est suspect. — Ils ont toujours été fixés d’avance au sujet du résultat *nécessaire* de leurs méditations les plus sévères, comme ce fut jadis le cas de l’astrologie asiatique, ou bien, comme il en est encore aujourd’hui de l’innocente interprétation que donnent les chrétiens et les moralistes aux événements les plus prochains et les plus personnels il à la gloire de Dieu », et « pour le salut de l’âme ». Cette tyrannie,

cet arbitraire, cette sévère et grandiose sottise ont *éduqué* l'esprit. Il apparaît que l'esclavage est, soit au sens grossier, soit au sens plus subtil, le moyen indispensable de discipline et d'éducation intellectuelles. Considérez toute morale sous cet aspect. C'est la « nature » dans la morale qui enseigne à détester le *laisser-aller*[23], la trop grande liberté et qui implante le besoin d'horizons bornés et de tâches qui sont à la portée, qui enseigne le rétrécissement des perspectives, donc, en un certain sens, la bêtise comme condition de vie et de croissance. « Tu dois obéir à n'importe qui, et tu dois obéir longtemps, autrement tu iras à ta ruine, et tu perdras le dernier respect de toi-même. » Voilà qui me paraît être l'impératif moral de la nature, qui n'est ni « catégorique », contrairement aux exigences du vieux Kant (de là cet « autrement » —) ni ne s'adresse à l'individu (qu'importe l'individu à la nature —) mais à des peuples, des races, des époques, des castes — avant tout, à l'animal « homme » tout entier, à l'espèce homme.

189.

Les races laborieuses ont grand-peine à supporter l'oisiveté. Ce fut un coup de maître de l'instinct *anglais* de sanctifier le dimanche dans les masses et de le rendre ennuyeux pour elles, à tel point que l'Anglais aspire inconsciemment à son travail de la semaine. Le dimanche devient pour celui-ci une sorte de *jeûne* sagement inventé et intercalé, tel qu'on le rencontre souvent dans le monde antique (bien que ce ne soit pas toujours en vue du travail, comme il convient chez les peuples du Midi —). Il faut qu'il y ait des jeûnes de diverses sortes ; et partout où dominent des habitudes et des instincts puissants, les législateurs ont à se soucier d'introduire des jours intercalaires, durant lesquels un de ces penchants est chargé de chaînes pour apprendre de nouveau à avoir faim. Considérées à un point de vue supérieur des races et des époques tout entières apparaissent, dès qu'elles se présentent avec quelque fanatisme moral, comme l'équivalent de ces périodes intercalées de jeûne et de contrainte, durant lesquelles un instinct apprend à se plier et à se soumettre, mais aussi à se *purifier* et à *s'affiner*. Certaines sectes philosophiques (par exemple le stoïcisme au milieu de la culture gréco-romaine, avec son atmosphère ardente et surchargée de parfums aphrodisiaques) permettent, elles aussi, une pareille interprétation. — Ainsi s'explique en quelque sorte ce paradoxe que, dans la période la plus chrétienne de l'Europe, et en général sous la pression des évaluations chrétiennes seulement, l'instinct sexuel s'est sublimé jusqu'à l'amour (*amour-passion*[24]).

190.

Il y a quelque chose dans la morale de Platon qui n’appartient pas véritablement à Platon, mais qui se trouve dans sa philosophie, on pourrait dire, malgré Platon. Je veux parler du socratisme, pour lequel il possédait en somme trop de distinction. « Personne ne veut se nuire à soi-même, c’est pourquoi tout le mal se fait involontairement. Car le méchant se nuit à lui-même. Il ne le ferait pas s’il savait que le mal est mauvais. En conséquence, le méchant n’est méchant que par erreur. Qu’on lui enlève son erreur et il deviendra nécessairement — bon. » — Cette façon de conclure sent son *populaire*, car le peuple ne voit dans les mauvais procédés que les conséquences nuisibles, et juge, en fait : « il est *sot* d’agir mal » ; tandis qu’il considère simplement « bon » comme identique à « utile » et à « agréable ». Pour tout ce qui est utilitarisme dans la morale, on peut de prime-abord conclure à cette même origine, et suivre son flair : on se trompera rarement. — Platon a fait tout ce qu’il a pu pour introduire une interprétation subtile et distinguée dans la doctrine de son maître, avant tout, pour s’y introduire lui-même, — lui, le plus audacieux de tous les interprètes qui ramassa tout Socrate dans la rue, comme le thème d’une chanson populaire, pour le varier jusqu’à l’infini et à l’impossible : c’est-à-dire qu’il y mit ses propres masques et ses faces multiples. Pour plaisanter, en paraphrasant Homère, qu’est donc le Socrate platonicien, sinon :

πρόσθε Πλάτ ων ὄπιθέν τε Πλάτων μέσση τε Χίμαιρα.

191.

Le vieux problème théologique de la « foi » et de la « science » — ou, plus clairement, de l'instinct et de la raison — la question de savoir si, dans l'évaluation des choses, l'instinct mérite plus d'autorité que la raison qui fait apprécier et agir selon des motifs, selon un « pourquoi », donc conformément à un but et à une fin utilitaire, — c'est toujours ce même problème moral, tel qu'il s'est présenté d'abord dans la personne de Socrate et tel que, bien avant le christianisme, il avait déjà divisé les esprits. Il est vrai que Socrate lui-même, avec le goût de son talent — celui d'un dialecticien supérieur — s'était d'abord mis du côté de la raison ; et en vérité, qu'a-t-il fait toute sa vie, sinon rire de l'incapacité maladroite de ces aristocrates athéniens, hommes d'instinct comme tous les aristocrates, et impuissants à donner les raisons de leur conduite ? Mais, en fin de compte, à part lui, il riait aussi de lui-même : il trouvait dans son particulier, en sondant sa conscience, la même difficulté et la même incapacité. Pourquoi (s'insinuait-il à lui-même) se détacher des instincts à cause de *cela ?* On doit aider les instincts et *aussi* la raison, — on doit suivre les instincts, mais persuader à la raison de les appuyer de bons arguments. Ce fut là la vraie *fausseté* de ce grand ironiste riche en mystère. Il amena sa conscience à se contenter d'une façon de duperie volontaire. Au fond, il avait pénétré ce qu'il y a d'irrationnel dans les jugements moraux. — Platon, plus innocent en pareille matière et dépourvu de la rouerie du plébéien, voulait se persuader à toute force — la plus grande, force qu'un philosophe eût déployée jusque-là ! — que raison et instinct tendaient spontanément au même but, au bien et à Dieu. Et, depuis Platon, tous les théologiens et tous

les philosophes suivent la même voie, — c'est-à-dire qu'en morale l'instinct, ou, comme disent les chrétiens, « la foi », ou, comme je dis, moi, « le troupeau », a triomphé jusqu'à présent. Il faudrait en excepter Descartes, père du rationalisme (et, par conséquent, grand-père de la Révolution), qui ne reconnaissait d'autorité qu'à la raison : mais la raison n'est qu'un instrument, et Descartes était superficiel.

192.

Celui qui poursuit l’histoire d’une science particulière trouve, dans le développement de cette science, un fil conducteur qui lui fait comprendre les procédés les plus anciens et les plus communs de toute « connaissance ». Ici, comme là-bas, les hypothèses prématurées, les fantaisies, la « bonne foi », le manque de méfiance et de patience se développent tout d’abord — nos sens apprennent très tard, et n’apprennent jamais entièrement, à être des organes de la connaissance, subtils, fidèles et circonspects. Nos yeux, sur une indication donnée, trouvent plus facile d’évoquer une image souvent évoquée déjà, que de concevoir en soi la divergence et la nouveauté d’une impression : il faut pour cela plus de force, plus de « moralité ». Entendre quelque chose de nouveau est pénible et difficile à l’oreille ; nous saisissons mal la musique étrangère. Nous avons une tendance involontaire, quand on nous parle une langue étrangère, à mettre dans les mots entendus, des sons familiers et intimes à nos oreilles. C’est ainsi, par exemple, que l’Allemand a fait jadis du mot *arcubalista* qu’il avait entendu, le mot *Armbrust* (arbalète). Nos sens mêmes résistent et sont hostiles à ce qui est nouveau ; en général, dans les processus les plus simples de la sensibilité, *dominent* déjà les passions, telles que la crainte, l’amour, la haine, y compris cette passion passive, la paresse. — Un lecteur d’aujourd’hui ne lit pas tous les mots (ou toutes les syllabes) d’une page, — sur vingt mots il en prend tout au plus cinq, au hasard, et par ces cinq mots il devine le sens supposé. De même nous ne voyons pas un arbre d’une façon exacte et dans son ensemble, en détaillant ses feuilles, ses branches, sa couleur et sa forme ; il nous est beaucoup plus facile

d’imaginer un à peu près d’arbre. Au milieu des événements les plus extraordinaires, nous agissons encore de même : nous inventons la plus grande partie de l’aventure, et il n’est guère possible de nous contraindre à assister à un événement quelconque, sans y être « inventeurs ». Tout cela veut dire que nous sommes foncièrement et dès l’origine — *habitués au mensonge*. Ou, pour m’exprimer d’une façon plus vertueuse et plus hypocrite, je veux dire d’une façon plus agréable : on est bien plus artiste qu’on ne le pense. — Dans une conversation animée, je vois souvent la figure de la personne à qui je parle se dresser devant moi avec tant de netteté et de finesse, suivant la pensée qu’elle exprime ou que je crois évoquée en elle, que ce degré d’intensité dépasse de beaucoup la *force* de ma faculté visuelle. La finesse du jeu musculaire, de l’expression de l’œil *doit* donc être un produit de mon imagination. Il est probable que la personne faisait une toute autre figure, ou bien qu’elle n’en faisait pas du tout.

193.

Quidquid luce fuit, tenebris agit : mais aussi inversement. Ce que nous éprouvons en rêve, en supposant que nous l'éprouvions souvent, appartient, en fin de compte, aussi bien au cours général de notre âme que si c'était quelque chose de « réellement » vécu. Grâce à notre rêve, nous sommes plus riches ou plus pauvres, nous possédons un besoin de plus ou de moins, et, finalement, en plein jour, et même dans les moments les plus lucides de notre esprit, à l'état de veille, nous sommes un peu gouvernés par les habitudes de nos rêves. Supposé que quelqu'un ait souvent volé dans ses rêves, que, dès qu'il rêve, il ait conscience de sa capacité de voler comme d'un privilège et aussi comme d'un bonheur personnel très enviable : il croira pouvoir réaliser, par la plus légère impulsion, toute sorte de courbes et de détours, il connaîtra la sensation d'une certaine légèreté divine, d'un « en haut » sans contrainte ni tension, d'un « en bas » sans relâchement ni abaissement — sans *lourdeur !* — Comment l'homme d'une pareille expérience, d'une telle habitude dans le rêve, ne finirait-il pas par trouver le mot « bonheur » autrement coloré et précisé lorsqu'il s'en servira à l'état de veille ! Comment n'aspirerait-il pas *autrement* au bonheur ? « L'essor », comme le décrivent les poètes, comparé à ce « vol », sera pour lui, devra être, pour lui, trop terrestre, trop musculaire, trop violent, trop « lourd ».

194.

La diversité des hommes ne se révèle pas seulement dans la diversité des catégories des biens établies par eux, c’est-à-dire dans ce fait qu’ils considèrent des « biens » différents comme désirables, qu’ils sont en désaccord sur le degré de valeur, sur la hiérarchie des biens communément reconnus, elle se révèle davantage encore dans ce que les hommes considèrent réellement comme la *propriété* et la *possession* d’un bien. En ce qui concerne la femme, par exemple, un homme modeste se satisfera de la possession de son corps et de la jouissance sexuelle, signes suffisants qu’il la possède en propre. Un autre, dans son désir plus méfiant et plus exigeant, voit ce qu’une telle propriété a d’incertain et d’illusoire et exige des preuves plus subtiles ; il veut, avant tout, savoir, non seulement si la femme se donne à lui, mais aussi si elle renonce, en sa faveur, à ce qu’elle a ou à ce qu’elle aimerait avoir ; c’est *de cette façon*, seulement, qu’elle lui semble « possédée ». Mais alors un troisième ne sera pas encore au bout de sa défiance et de son goût accapareur ; il se demandera si la femme, lorsqu’elle renonce à tout en sa faveur, ne le fait pas pour un fantôme de lui-même. Il veut avant tout être connu à fond, et, pour être aimé, il ose se laisser deviner. Il ne sent l’aimée en sa complète possession que quand elle ne se méprend plus sur son compte, quand elle l’aime tout autant pour son satanisme, son avidité insatiable et cachée, que pour sa bonté, sa patience et son esprit. Celui-là voudrait posséder un peuple, et tous les tours d’adresse d’un Cagliostro et d’un Catilina lui conviendront à celle fin. Un autre, avec une soif de possession plus distinguée se dira : « Il ne faut pas tromper quand on veut posséder. » Il sera irrité et impatient à l’idée que c’est son masque qui

commande au cœur du peuple : « Donc, il faut que je me fasse connaître, et, tout d'abord, il faut me connaître moi-même ? » Chez les hommes serviables et bienfaisants, on rencontre régulièrement cette ruse grossière qui commence par se créer une image erronée de celui à qui ils doivent venir en aide. Ils veulent, par exemple, qu'il « mérite » d'être secouru, qu'il ait besoin précisément de *leur* aide, et qu'il leur en doive être profondément reconnaissant, attaché et soumis. Avec ces idées fausses, ils disposent de l'indigent comme d'une propriété, car c'est leur désir même de propriété qui les rend serviables et bienfaisants. On les trouve jaloux quand on se rencontre avec eux ou qu'on les précède dans un secours à donner. Les parents, involontairement, font de l'enfant quelque chose de semblable à eux-mêmes. Ils appellent cela « éducation ». Aucune mère ne doute, dans le fond de son cœur, que l'enfant qu'elle a est sa propriété ; aucun père ne se refuse le droit de soumettre son enfant à *ses* propres conceptions et à ses appréciations. Autrefois, à l'exemple des anciens Germains, les pères ne craignaient même pas de disposer, leur fantaisie, de la vie et de la mort des nouveau-nés. Et comme le père — le maître, la classe, le prêtre, le souverain, voient dans tout homme nouveau une occasion incontestée de possession nouvelle. D'où il suit…

195.

Les juifs, — peuple « né pour l’esclavage », comme l’affirmait Tacite, avec tout le monde antique, « peuple choisi parmi les peuples », comme ils l’affirment et le croient eux-mêmes, — les juifs ont réalisé cette merveille du renversement des valeurs, grâce à laquelle la vie sur terre, pour quelques milliers d’années, a pris un attrait nouveau et dangereux. Leurs prophètes ont fait un alliage avec les termes « riche », « impie », « méchant », « violent », « sensuel », pour frapper pour la première fois le mot « monde » à l’effigie de la honte. C’est dans ce renversement des valeurs (dont fait partie l’idée d’employer le mot « pauvre » comme synonyme de « saint » et d’« ami ») que réside l’importance du peuple juif : avec lui commence *l’insurrection des esclaves dans la morale.*

196.

Il faut *conclure* à l’existence d’innombrables corps obscurs à côté du soleil, — des corps que nous ne verrons jamais. Entre nous soit dit, c’est là un symbole ; et un psychologue moraliste ne lira l’écriture des étoiles que comme un langage de symboles et de signes qui permet de taire bien des choses.

197.

On se méprend profondément sur la bête de proie et sur l’homme de proie (par exemple sur César Borgia), et aussi sur la « nature », tant qu’on cherche une disposition maladive ou même un « enfer » inné au fond de toutes ces manifestations monstrueuses et tropicales, les plus saines qui soient. C’est ce qu’ont fait jusqu’à présent tous les moralistes. Les moralistes seraient-ils animés de haine à l’égard de la forêt vierge et des tropiques ? L'« homme des tropiques » doit-il à tout prix être discrédité, comme s’il était une manifestation de l’homme malade et en décadence ou comme s’il était son propre enfer et sa propre torture ? Pourquoi donc ? Serait-ce au profit des « zones tempérées » ? Au profit des hommes modérés, des « moralisateurs », des médiocres ? — Ceci pour servir au chapitre de « la morale comme forme de la timidité ».

198.

Toutes ces morales qui s’adressent aux individus pour faire leur « bonheur », comme on a l’habitude de dire, — que sont-elles d’autre, sinon des conseils de conduite, par rapport au degré *de péril* où l’individu vit avec lui-même ; des remèdes contre les passions de l’individu, contre ses bons et ses mauvais penchants, en tant que ces mauvais penchants possèdent la volonté de puissance et voudraient jouer au maître ; de petites et de grosses ruses ou des artifices qui gardent le relent des remèdes de bonne femme ; remèdes baroques et déraisonnables dans la forme, puisqu’ils s’adressent à tous, puisqu’ils généralisent là où il n’est pas permis de généraliser ; tous parlant d’une façon absolue, se prenant au sens absolu ; tous assaisonnés non seulement d’un grain de sel, mais rendus supportables seulement et quelquefois même séduisants lorsqu’ils sont trop épicés et qu’ils prennent une odeur dangereuse, une odeur de l’« autre monde » surtout. Tout cela, au point de vue intellectuel, ne vaut pas grand-chose ; et c’est bien loin d’être de la « science », encore moins de la « sagesse ». Mais, pour le répéter encore et le répéter toujours, c’est de la sagacité, de la sagacité et encore de la sagacité, mêlée de bêtise, de bêtise et encore de bêtise, — qu’il s’agisse de cette indifférence, de cette froideur de marbre opposées à l’impétuosité folle des penchants que les stoïciens conseillaient et inoculaient comme remède ; ou bien de cet état sans rire ni larmes de Spinoza, de la destruction des passions par l’analyse et la vivisection que celui-ci préconisait si naïvement ; ou aussi de l’abaissement des passions à un niveau inoffensif où elles pourront être satisfaites, de l’aristotélisme dans la morale ; ou bien encore de la morale

comme jouissance des passions volontairement spiritualisées et atténuées par le symbolisme de l'art, sous forme de musique par exemple, ou d'amour de Dieu et d'amour des hommes pour l'amour de Dieu, — car dans la religion les passions ont de nouveau droit de cité, à condition que… Enfin, qu'il s'agisse même de cet abandon volontaire aux passions, comme l'ont enseigné Hafiz et Gœthe, qui courageusement voulurent que l'on laissât aller la bride ; de cette *licentia morum*, spirituelle et corporelle, recommandée dans les cas exceptionnels de ces vieux originaux pleins de sagesse et d'ivresse, chez qui « les dangers ne sont plus guère à craindre ». Ce sera encore pour servir au chapitre de « la morale comme une forme de la timidité ».

199.

Depuis qu'il y a eu des hommes, il y a aussi eu des troupeaux d'hommes (associations de familles, de communautés, de tribus, de peuples, d'États, d'églises) et toujours beaucoup d'obéissants en comparaison du petit nombre de ceux qui commandaient. En considérant donc que l'obéissance a été jusqu'à présent le mieux et le plus longtemps exercée et enseignée parmi les hommes, on peut aisément supposer que, d'une façon géniale, chacun possède maintenant le besoin inné, comme une sorte de *conscience formelle*, laquelle ordonne : « Tu dois absolument faire telle chose, tu dois absolument ne pas faire telle autre chose », bref : « Tu dois »… L'homme cherche à satisfaire ce besoin et à lui donner une matière. Selon la force, l'impatience, l'énergie de ce besoin, il accaparera sans choix, avec un appétit grossier, et acceptera tout ce que lui soufflent à l'oreille ceux qui le commandent, que ce soient ses parents, ou des maîtres, des lois, des préjugés de classe ou des opinions publiques. L'étrange pauvreté du développement humain, ce qu'il a d'indécis, de lent, de rétrograde et de circulaire, tient à ce fait que l'instinct de troupeau de l'obéissance s'est transmis, aux dépens de l'art de commander. Qu'on suppose cet instinct se portant aux derniers excès ; les chefs et les indépendants finiront par manquer ou bien leur mauvaise conscience les fera souffrir et ils auront besoin de se forger à eux-mêmes un mensonge, pour pouvoir commander : comme si, eux aussi, ne faisaient qu'obéir. Cet état de choses règne, en effet, dans l'Europe d'aujourd'hui. Je l'appelle l'hypocrisie morale des gouvernants. Ceux-ci ne savent pas se protéger contre leur mauvaise conscience autrement qu'en se donnant comme exécuteurs d'ordres

émanant d’autorités plus anciennes ou plus hautes (celles des ancêtres, de la Constitution, du droit, des lois ou même de Dieu), ou bien ils se réclament eux-mêmes des opinions et des maximes du troupeau : par exemple, comme « premiers serviteurs du peuple », ou comme « instruments du bien public ». D’autre part, l’homme de troupeau se donne aujourd’hui en Europe l’air d’être la seule espèce d’homme autorisée : il glorifie les qualités qui le rendent doux, traitable et utile au troupeau, comme les seules vertus réellement humaines : telles que la sociabilité, la bienveillance, les égards, l’application, la modération, la modestie, l’indulgence, la pitié. Mais, dans les cas où l’on ne croit pas pouvoir se passer des chefs, des moulons conducteurs, on fait aujourd’hui essais sur essais pour remplacer les maîtres par la juxtaposition de plusieurs hommes de troupeau intelligents, c’est, par exemple, l’origine de toutes les constitutions représentatives. Quel bien-être, quelle délivrance d’un joug, insupportable malgré tout, devient, pour ces Européens, bêtes de troupeau, la venue d’un maître absolu. L’effet que fit l’apparition de Napoléon en est le dernier grand témoignage. — L’histoire de l’influence exercée par Napoléon constitue presque l’histoire du bonheur supérieur, réalisé par ce siècle tout entier, dans ses hommes et dans ses moments les plus précieux.

200.

L’homme d’une période de dissolution, chez qui se mêle le sang de plusieurs races, porte en lui des hérédités multiples, c’est-à-dire des instincts, des évaluations contraires et souvent même contradictoires, qui luttent entre eux sans trêve, — cet homme qui représente généralement les cultures tardives et les lumières brisées sera un homme faible. Son aspiration la plus profonde sera de voir cesser la guerre qui est *en lui* ; le bonheur lui semble identique à un régime calmant et méditatif (par exemple l’esprit épicurien ou chrétien). Ce serait surtout pour lui le bonheur de pouvoir se reposer, de n’être pas dérangé, le bonheur de la satiété, de l’unité finale, sous forme de « sabbat des sabbats », comme dit le rhéteur saint Augustin qui était lui-même un tel homme. — Mais si la contradiction et la guerre agissent dans une telle nature comme un aiguillon *de plus* en faveur de la vie ; si, d’autre part, à ces instincts puissants et irréconciliables s’ajoutent, par l’hérédité et l’éducation, une véritable maîtrise et une subtilité consommée à faire la guerre avec soi-même, c’est-à-dire la faculté de se dominer et de se duper ; alors se formera cet être mystérieux, insaisissable et inimaginable, cet homme énigmatique, destiné à vaincre et à séduire dont les plus belles expressions furent Alcibiade et César (— j’aimerais joindre à eux ce *premier* Européen, selon mon goût, Frédéric II de Hohenstaufen), peut-être Léonard de Vinci parmi les artistes. Ils apparaissent exactement aux mêmes époques où le type plus faible vient au premier plan, avec son besoin de repos. Les deux types se complètent l’un l’autre et trouvent leur origine dans les mêmes causes.

201.

Tant que l’utilité dominante dans les appréciations de valeur morale était seule l’utilité pour le troupeau, tant que le regard était uniquement tourné vers le maintien de la communauté, que l’on trouvait l’immoralité, exactement et exclusivement, dans ce qui paraissait dangereux à l’existence de la communauté, il ne pouvait pas y avoir de « morale altruiste ». Admettons que, même alors, il existait un usage constant dans les petits égards, dans la pitié, l’équité, la douceur, la réciprocité et l’aide mutuelle ; admettons que, dans cet état de la société, tous ces instincts que l’on honorera plus tard sous le nom de « vertus » et que l’on finit par identifier presque avec l’idée de « moralité » étaient déjà en pleine action, néanmoins, à cette époque, ils n’appartenaient pas encore au domaine des appréciations morales — ils étaient encore *en dehors de la morale*. Un acte de pitié, par exemple, à l’époque florissante des Romains, n’était appelé ni bon, ni mauvais, ni moral, ni immoral ; et, quand même on l’aurait loué, cet éloge se serait mieux accordé avec une sorte de dépréciation involontaire, dès que l’on aurait comparé avec lui un acte qui servait au progrès du bien public, de la *res publica*. Enfin « l’amour du prochain » restait toujours quelque chose de secondaire, de conventionnel en partie, quelque chose de presque arbitraire si on le comparait à la *crainte du prochain*. Lorsque la structure de la société parut solidement établie dans son ensemble, assurée contre les dangers extérieurs, ce fut cette crainte du prochain qui créa de nouvelles perspectives d’appréciations morales. Certains instincts forts et dangereux, tels que l’esprit d’entreprise, la folle témérité, l’esprit de vengeance, l’astuce, la rapacité, l’ambition, qui jusqu’à ce moment, au point de vue

de l’utilité publique, n’avaient pas seulement été honorés — bien entendu sous d’autres noms, — mais qu’il était nécessaire de fortifier et de nourrir parce que l’on avait constamment besoin d’eux dans le péril commun, contre les ennemis communs, ces instincts ne sont plus considérés dès lors que par leur double côté dangereux, maintenant que les canaux de dérivation manquent pour eux — et peu à peu on se met à les marquer de flétrissure, à les appeler immoraux, on les abandonne à la calomnie. Maintenant les instincts et les penchants contraires ont la suprématie en morale, et l’instinct de troupeau tire progressivement ses conséquences. Quelle est la quantité de danger pour la communauté et pour l’égalité que contient une opinion, un état, un sentiment, une volonté, une prédisposition ? — c’est la perspective morale que l’on envisage maintenant. Mais là encore la crainte est la mère de la morale. Ce sont les instincts les plus élevés, les plus forts, quand ils se manifestent avec emportement, qui poussent l’individu en dehors et bien au-dessus de la moyenne et des bas-fonds de la conscience du troupeau, — qui font périr la notion d’autonomie dans la communauté, et détruisent chez celle-ci la foi en elle-même, ce que l’on peut appeler son épine dorsale. Voilà pourquoi ce seront ces instincts que l’on flétrira et que l’on calomniera le plus. L’intellectualité supérieure et indépendante, la volonté de solitude, la grande raison apparaissent déjà comme des dangers ; tout ce qui élève l’individu au-dessus du troupeau, tout ce qui fait peur ou prochain s’appelle dès lors *méchant*. L’esprit tolérant, modeste, soumis, égalitaire, qui possède des désirs *mesurés* et *médiocres*, se fait un renom et parvient à des honneurs moraux. Enfin, dans les conditions très pacifiques, l’occasion se fait de plus en plus rare, de même que la nécessité qui impose au sentiment la sévérité et la dureté ; et, dès lors, la moindre sévérité, même en justice, commence à troubler la conscience. Une noblesse hautaine et sévère, le sentiment de la responsabilité de soi, viennent presque à blesser et provoquent la méfiance. L’« agneau », mieux encore le « mouton » gagnent en considération. Il y a un point de faiblesse maladive et

d’affadissement dans l’histoire de la société, où elle prend parti même pour son ennemi, pour le *criminel*, et cela sérieusement et honnêtement. Punir lui semble parfois injuste ; il est certain que l’idée de « punition » et « d’obligation de punir » lui fait mal et l’effraye. « Ne suffit-il pas de rendre le criminel *incapable de nuire ?* Pourquoi punir ? Punir même est terrible ! » — Par cette question la morale de troupeau, la morale de la crainte tire sa dernière conséquence. En admettant d’ailleurs qu’on pût supprimer le danger, le motif de craindre, on aurait en même temps supprimé cette morale : elle ne se *considérerait plus elle-même* comme nécessaire ! — Celui qui examine la conscience de l’Européen d’aujourd’hui trouvera toujours à tirer des mille replis et des mille cachettes morales le même impératif, l’impératif de la terreur du troupeau. « Nous voulons qu’à un moment donné il n’y ait *rien à craindre !* » À un moment donné ! — la volonté, le chemin *qui y mène*, s’appelle aujourd’hui dans toute l’Europe « progrès ».

202.

Répétons ici, encore une fois, ce que nous avons déjà dit à cent reprises : car aujourd'hui les oreilles n'entendent pas volontiers de telles vérités — nos vérités. Nous savons assez combien cela passe pour une injure lorsque quelqu'un, sans fard ni symbole, compte l'homme parmi les animaux ; mais on nous en fait presque *un crime*, d'employer constamment, précisément à l'égard de l'homme des « idées modernes », les termes de « troupeau » et d'« instinct de troupeau » et d'autres expressions semblables. Qu'importe ! nous ne pouvons faire autrement ; car c'est là justement que sont nos vues nouvelles. Nous avons trouvé que, dans les principaux jugements moraux, l'unanimité règne en Europe et dans les pays soumis à l'influence européenne : on sait évidemment en Europe ce que Socrate confessait ne pas savoir et ce que l'antique et fameux serpent entendait enseigner, — on *sait* aujourd'hui ce qui est bien et ce qui est mal. Eh bien ! notre insistance à répéter ces choses doit paraître dure à l'oreille et difficile à comprendre : c'est l'instinct de l'homme de troupeau qui croit savoir ici, qui se glorifie lui-même par ses blâmes et ses éloges et s'approuve lui-même. C'est ce même instinct qui a fait irruption et a acquis la prépondérance sur les autres instincts, et qui l'acquiert chaque jour davantage, conformément à l'assimilation et à la ressemblance physiologique toujours grandissantes dont il est un symptôme. *La morale est aujourd'hui en Europe une morale de troupeau*. Elle n'est, par conséquent, à notre avis, qu'une espèce particulière de morale humaine, à côté de laquelle, soit avant soit après, d'autres morales, surtout des morales *supérieures*, sont encore possibles ou *devraient l'être*. Mais, contre une telle « possibilité », contre un tel « devrait », cette

morale emploie toutes ses forces à regimber : elle dit, avec une opiniâtreté impitoyable : « Je suis la morale même ; hors de moi, il n'y a point de morale ! » De plus, à l'aide d'une religion qui satisfait aux plus sublimes désirs du troupeau et flatte ces désirs, on en est venu à trouver, même dans les institutions politiques et sociales, une expression toujours plus visible de cette morale : le mouvement *démocratique* continue l'héritage du mouvement chrétien. Que son allure soit cependant trop lente et trop endormie pour les impatients, pour les malades, pour les monomanes de cet instinct, c'est ce que prouvent les hurlements toujours plus furieux, les grincements de dents toujours moins dissimulés des anarchistes, ces chiens qui rôdent aujourd'hui à travers les rues de la culture européenne, en opposition, semble-t-il, avec les démocrates pacifiques et laborieux, les idéologues révolutionnaires, plus encore avec les philosophâmes maladroits, les enthousiastes de fraternité qui s'intitulent socialistes et qui veulent la « société libre », mais en réalité tous unis dans une hostilité foncière et instinctive contre toute forme de société autre que le troupeau *autonome* (qui va jusqu'à refuser les idées de « maître » et de « serviteur » — « *ni Dieu ni maître* »[25], dit une formule socialiste —) ; unis dans une résistance acharnée contre toute prétention individuelle, contre tout droit particulier, contre tout privilège (c'est-à-dire, en dernier lieu, contre tous les droits : car, lorsque tous sont égaux, personne n'a plus besoin de « droits » —) ; unis dans la méfiance envers la justice répressive (comme si elle était une violence contre des faibles, une injustice à l'égard d'un être qui n'est que la conséquence *nécessaire* d'une société du passé) ; tout aussi unis dans la religion de la pitié, de la sympathie envers tout ce qui sent, qui vit et qui souffre (en bas jusqu'à l'animal, en haut jusqu'à « Dieu » — l'excès de « pitié pour Dieu » appartient à une époque démocratique —) ; tous unis encore dans le cri d'impatience de l'altruisme, dans une haine mortelle contre toute souffrance, dans une incapacité presque féminine de rester spectateurs lorsque l'on souffre, et aussi dans l'incapacité de *faire* souffrir ; unis dans l'obscurcissement et

l’amollissement involontaires qui semblent menacer l’Europe d’un nouveau bouddhisme ; unis dans la foi en la morale d’une pitié *universelle*, comme si cette morale était la morale en soi, le sommet, le sommet que l’homme a réellement *atteint*, le seul espoir de l’avenir, la consolation du présent, la grande rémission de toutes les fautes des temps passés ; — tous unis dans la croyance à la solidarité *rédemptrice*, dans la croyance au troupeau, donc à « soi »…

203.

Nous qui avons une autre croyance, — nous qui considérons le mouvement démocratique, non seulement comme une forme de décadence de l'organisation politique, mais aussi comme une forme de décadence, c'est-à-dire de rapetissement chez l'homme, comme le nivellement de l'homme et sa diminution de valeur : où devons-*nous* diriger nos espoirs ? — Vers les *nouveaux philosophes*, — nous n'avons pas à choisir ; vers les esprits assez forts et assez primesautiers pour provoquer des appréciations opposées, pour transformer et renverser lis « valeurs éternelles » ; vers les avant-coureurs, vers les hommes de l'avenir qui, dans le présent, trouvent le joint pour forcer la volonté de milliers d'années à entrer dans des voies *nouvelles*. Enseigner à l'homme que son avenir, c'est sa *volonté*, que c'est affaire d'une volonté humaine, de préparer les grandes tentatives et les essais généraux de discipline et d'éducation, pour mettre fin à cette épouvantable domination de l'absurde et du hasard qu'on a appelée jusqu'à présent « l'histoire » — le non-sens du « plus grand nombre » n'est que sa dernière forme. Pour réaliser cela il faudra un jour une nouvelle espèce de philosophes et de chefs dont l'image fera paraître ternes et mesquins tous les esprits dissimulés, terribles et bienveillants qu'il y a eu jusqu'à présent sur la terre. C'est l'image de ces chefs qui flotte devant *nos* yeux. Puis-je en parler à voix haute, ô esprits libres ? — Les circonstances qu'il faudrait en partie créer, en partie utiliser pour leur formation ; les voies et les recherches hypothétiques par lesquelles une âme s'élève à une hauteur et à une force assez grandes pour comprendre la *contrainte* d'une telle tâche, une transmutation des valeurs, qui tremperait à nouveau la

conscience de l'homme, transformerait son cœur en airain, pour lui faire supporter le poids d'une telle responsabilité ; d'autre part la nécessité de pareils guides, les risques épouvantables à courir si ces guides se mettent à faillir, à dégénérer ou à se corrompre — ce sont là les soucis réels qui *nous* oppressent, vous le savez bien, ô esprits libres ! ce sont là des pensées lointaines, lourdes comme des orages suspendus sur le ciel de *notre* vie. Il est peu de douleurs comparables à celle de voir un homme extraordinaire sortir de sa voie et dégénérer, de deviner et de sentir cet écart. Mais celui dont l'œil rare sait discerner le danger général de la *dégénérescence* de « l'homme lui-même » — celui qui, pareil à nous, a reconnu l'énorme hasard qui jusqu'ici fit de l'avenir de l'homme un jeu — un jeu où n'intervint pas la main, pas même le « doigt de Dieu » ! — celui qui devine la fatalité cachée dans la stupide candeur et l'aveugle confiance des « idées modernes », plus encore dans toute la morale chrétienne européenne : — celui-là souffre d'une anxiété à nulle autre pareille, car il saisit d'un regard tout ce qu'on pourrait *tirer encore de l'homme* en suscitant une réunion et un accroissement favorables des forces et des devoirs. Il sait, avec toute l'intuition de sa conscience, combien de possibilités résident encore dans l'homme, combien souvent déjà le type homme s'est trouvé en face de décisions mystérieuses et de voies nouvelles. Il sait encore mieux, d'après ses souvenirs les plus douloureux, à quels obstacles misérables se sont pitoyablement brisés jusqu'à présent les devenirs les plus hauts. *L'universelle dégénérescence de l'homme*, — qui descend jusqu'à ce degré d'abaissement que les crétins socialistes considèrent comme « l'homme de l'avenir » — leur idéal ! — cette dégénérescence et ce rapetissement de l'homme jusqu'au parfait animal de troupeau (ou, comme ils disent, à l'homme de la « société libre »), cet abêtissement de l'homme jusqu'au pygmée des droits égaux et des prétentions égalitaires — sans nul doute, cette dégénérescence est *possible !* Celui qui a réfléchi à cette possibilité, jusque dans ses dernières conséquences, connaît un dégoût que ne connaissent pas les

autres hommes et peut-être connaît-il aussi une *tâche* nouvelle ! —

Chapitre sixième – Nous autres savants

204.

Au risque de voir, ici aussi, l'habitude de moraliser se trahir pour ce qu'elle fut toujours — une manière intrépide de *montrer ses plaies*[26], selon l'expression de Balzac — j'oserais m'élever contre une inconvenante et funeste interversion de rangs qui, aujourd'hui, sans qu'on le remarque et comme à bon escient, menace de s'établir entre la science et la philosophie. Je pense que, fort de son expérience — expérience signifie toujours, n'est-ce pas, triste expérience ? — on doit avoir le droit de dire son mot dans cette haute question de la hiérarchie, pour ne point parler des couleurs comme un aveugle, ou, comme les femmes et les artistes, parler *contre* la science. (« Oh ! cette maudite science, soupirent l'instinct et la pudeur des femmes et des artistes, elle arrive toujours à se rendre compte ! » —) La déclaration d'indépendance de l'homme scientifique, son émancipation de la philosophie, voilà les plus subtils produits de l'ordre et du désordre démocratiques ! La présomption et la glorification de soi sont aujourd'hui partout chez le savant en pleine floraison printanière, par quoi il ne faudrait pas entendre que la louange de soi ait bonne odeur[27]. « Plus de maîtres ! » c'est encore le cri de l'instinct plébéien, et la science, après s'être défendue avec un succès éclatant de la théologie dont elle fut trop longtemps la « servante », s'avise maintenant, avec une absurde arrogance, de faire la loi à la philosophie et essaye, à son tour, de jouer au « maître » — que dis-je ! au *philosophe*. Ma mémoire — la mémoire d'un homme de science, avec votre permission ! est farcie de naïvetés orgueilleuses qu'il m'a été donné de surprendre, au sujet de la philosophie et des philosophes, dans la bouche des jeunes naturalistes et des

vieux médecins (sans parler des plus cultivés et des plus présomptueux[28] de tous les savants, les philologues et les pédagogues qui possèdent ces deux qualités par la grâce de leur profession —). Tantôt c'était le spécialiste, l'homme à l'horizon restreint, qui se mettait instinctivement en défense contre toute tâche et toute aptitude synthétiques ; tantôt c'était le laborieux travailleur qui avait respiré un parfum d'oisiveté dans l'économie morale du philosophe, ainsi qu'un certain sybaritisme distingué, et qui s'en serait cru lésé et amoindri. Tantôt encore, c'était l'aveuglement de l'utilitaire qui ne voyait dans la philosophie qu'une série de systèmes réfutés et une prodigalité qui ne « profitait » à personne. Tantôt aussi surgissait la crainte d'un mysticisme déguisé et d'une traîtreuse limitation de la connaissance, ou bien c'était le mépris de certains philosophes qui, involontairement, se changeait en un mépris général embrassant toute la philosophie. Enfin, le plus souvent je trouvais chez le jeune savant, sous le dédain orgueilleux de la philosophie, la mauvaise influence d'un seul philosophe à qui l'on avait bien refusé toute obéissance quant à ses vues générales, mais sans échapper à la tyrannie de son appréciation dédaigneuse des autres philosophes. Et le résultat de cet état d'esprit se traduisait par un mauvais vouloir général à l'égard de toute philosophie. (Telle me semble, par exemple, l'influence tardive de Schopenhauer sur la nouvelle Allemagne. Par sa rage inintelligente contre Hegel, il est arrivé à séparer la dernière génération d'Allemands de son lien avec la culture allemande, culture qui, tout bien examiné, avait produit une élévation et une subtilité divinatoire de l'*esprit historique*. Mais sur ce chapitre Schopenhauer était pauvre, irréceptif et anti-allemand jusqu'au génie.) Tout bien considéré, et si l'on envisage les choses au point de vue général, il se peut que ce soit avant tout le côté « humain, trop humain », c'est-à-dire la pauvreté des philosophes modernes qui ait nui le plus radicalement au respect de la philosophie et ouvert la porte aux instincts plébéiens. Qu'on se rende donc compte combien notre monde moderne est éloigné de celui des Héraclite, des Platon, des

Empédocle et de tous ces solitaires de l'esprit, superbes et royaux, et combien un brave homme de science se sent aujourd'hui, à bon droit, de meilleure naissance et d'espèce plus noble, en face de ces représentants de la philosophie qui aujourd'hui, grâce à la mode, tiennent le haut et le bas du pavé — je cite par exemple en Allemagne ces deux lions de Berlin, l'anarchiste Eugène Dühring et l'amalgamiste Édouard de Hartmann. C'est surtout le spectacle de ces philosophes du mêli-mêlo — ils s'appellent « philosophes de la réalité » ou « positivistes » — qui est capable de jeter une dangereuse méfiance dans l'âme d'un savant jeune et ambitieux. Ceux-là sont, tout au plus, des savants et des spécialistes, c'est de la plus parfaite évidence ! Tous, tant qu'ils sont, ressemblent à des vaincus, *ramenés* sous le joug de la science, ce sont des gens qui, autrefois, ont aspiré à obtenir davantage d'eux-mêmes, sans avoir un droit à ce « davantage » et à la responsabilité qu'il comporte. Mais ils représentent maintenant, tels qu'ils sont, honorables, rancuniers et vindicatifs, en parole et en action, l'incrédulité au sujet de la tâche directrice et de la suprématie qui incombent à la philosophie. Et comment saurait-il en être autrement ? La science est aujourd'hui florissante, la bonne conscience, qui est la science, est écrite sur son visage, tandis que cet abaissement où est tombée peu à peu toute la nouvelle philosophie, ce qui reste aujourd'hui de philosophie, s'attire la méfiance et la mauvaise humeur, sinon la raillerie et la pitié. La philosophie, réduite à la « théorie de la connaissance », n'est plus, en réalité, qu'une timide abstinence et une théorie de tempérance, une philosophie qui reste sur le seuil et se *refuse* rigoureusement le droit d'entrer — c'est la philosophie à toute extrémité, c'est une fin, une agonie, quelque chose qui fait pitié. Comment une telle philosophie pourrait-elle donc… dominer ?

205.

Les dangers qui menacent le développement du philosophe sont, en vérité, si multiples aujourd'hui qu'on pourrait douter de la possibilité, pour ce fruit, d'arriver à sa maturité. Le domaine des sciences s'est accru et les tours de Babel élevées par les sciences se sont multipliées d'une façon prodigieuse. En même temps, il devenait de plus en plus probable que le philosophe, fatigué déjà par l'élude, demeurerait fixé en un point et se laisserait « spécialiser », en sorte qu'il n'atteindrait plus la hauteur qui lui est nécessaire pour parvenir à une vision d'ensemble et circulaire, une hauteur suffisante pour lui permettre de jeter un regard vers *en bas*. Ou bien il y arrive trop tard, quand sa jeunesse et sa pleine vigueur sont passées, ou bien quand, il est déjà atteint, alourdi, caduc, ce qui fait que son coup-d'œil, son évaluation générale n'ont plus guère de valeur. C'est peut-être justement la délicatesse de sa conscience intellectuelle qui le fait hésiter et s'arrêter en route. Il craint la séduction qui l'entraînerait à être dilettante, à étendre partout des pattes et des antennes ; il sait trop bien que celui qui a perdu le respect de lui-même ne sait plus ni commander, ni *conduire*, en tant que connaisseur, à moins qu'il n'aspire à devenir grand comédien, Cagliostro philosophique, attrapeur intellectuel, bref, séducteur. Ce serait là, en fin de compte, une question de goût, si ce n'était pas une question de conscience. À cela s'ajoute, pour augmenter encore les difficultés où se débat le philosophe, que celui-ci réclame de lui-même un jugement, un oui ou un non, non point au sujet de la science, mais sur la vie et la valeur de la vie. Il se persuade difficilement qu'il a un droit ou même un devoir à ce sujet et, souvent interdit, plein de doute et d'hésitation, il en est réduit

à chercher sa voie vers ce droit et cette croyance en s'aidant uniquement des expériences les plus vastes, parfois les plus troublantes et les plus destructrices. De fait, la foule a longtemps méconnu le philosophe et l'a pris, soit pour l'homme de science, l'idéal du savant, soit pour le charlatan religieux, planant au-dessus du monde, méprisant les sens, ivre de Dieu. Et s'il vous arrive aujourd'hui d'entendre louer quelqu'un de ce qu'il mène une vie « sage », une « vie de philosophe », cela ne veut guère dire autre chose que ceci, qu'il est « prudent » et qu'il vit a à l'écart ». Sagesse, c'est pour la foule une sorte de fuite prudente, un moyen habile de « tirer son épingle du jeu ». Mais le vrai philosophe — n'est-ce pas *notre* avis, mes amis ? — le vrai philosophe vit d'une façon « non-philosophique », « non-sage », et, avant tout, déraisonnable. Il sent le poids et le devoir de mille tentatives et tentations de la vie. Il se risque constamment, il joue gros jeu…

206.

Comparé à un génie, c’est-à-dire à un être qui engendre ou enfante, les deux termes pris dans leur sens le plus étendu, le savant, l’homme de science de la moyenne, a toujours quelque chose de la vieille fille, car, comme elle, il n’entend rien à ces deux fonctions les plus importantes de l’homme : *engendrer* et *enfanter*. Et vraiment on leur accorde à tous deux, savant et vieille fille, la respectabilité en guise de dédommagement — on souligne, en ces cas, la respectabilité — et, forcé à cette concession, on y mêle une égale dose d’ennui. Examinons les choses de plus près, Qu’est-ce que l’homme de science ? D’abord une sorte d’homme sans noblesse, avec les vertus d’un être sans noblesse, c’est-à-dire d’un être qui n’appartient pas à l’espèce qui domine et possède l’autorité, un être dépourvu aussi de contentement de soi. Il est plein d’application et possède une grande patience à se tenir dans les rangs, de l’unité et de la mesure dans ses capacités et ses agitations ; il a l’instinct de ce qu’est son semblable et des besoins de son semblable, par exemple ce besoin d’un petit terrain d’indépendance et de verte prairie, sans lequel il ne saurait y avoir d’indépendance dans le travail, il détient cette prétention aux honneurs et à la considération (qui avant tout suppose que l’on reconnaît ses mérites et qu’il est capable de les faire reconnaître), cette auréole de bon renom, cette constante ratification de sa valeur et de son utilité, au moyen desquels la *méfiance* intime, qui gît au fond du cœur de tous les hommes dépendants des animaux sociables, doit sans cesse être vaincue à nouveau. Le savant, comme de raison, est aussi affligé des maladies et des défauts d’une race sans noblesse. Riche de mesquineries, il possède un œil de lynx pour les côtés faibles

de ces natures d'élite à la hauteur (lesquelles il ne peut atteindre. Il est confiant, mais seulement comme quelqu'un qui se laisse aller, et non pas *entraîner*, il sera d'autant plus froid et renfermé pour les hommes de grand entraînement ; alors son œil se présentera comme la surface calme et maussade d'un lac, où n'apparaît plus la moindre vague d'enthousiasme ou de sympathie. Si le savant est capable de choses mauvaises et dangereuses, cela tient à l'instinct de médiocrité inhérent à son espèce, à ce jésuitisme de la médiocrité qui travaille instinctivement à la destruction de l'homme supérieur et cherche à briser, ou mieux encore à détendre tous les arcs qui sont tendus. Car *détendre*, détendre avec déférence, d'une main délicate bien entendu, d'une main compatissante et confiante, c'est l'art propre du jésuitisme qui s'est toujours entendu à se faire passer pour la religion de la pitié.

207.

Quelle que soit la reconnaissance qu'on doive témoigner à l'esprit *objectif*— et qui donc ne serait pas un jour ennuyé à mourir de la subjectivité et de sa maudite *ipsissimosité ?* — il faut pourtant se tenir on garde contre cette reconnaissance et ses excès, car elle fait glorifier aujourd'hui l'abnégation et l'impersonnalité, comme si ces qualités représentaient le but par excellence, quelque chose comme le salut et la transfiguration. C'est ce qui arrive au sein de l'école pessimiste qui a de bonnes raisons pour rendre les honneurs suprêmes à la « connaissance désintéressée ». L'homme objectif qui ne maudit ni n'injurie plus, comme le fait le pessimiste, le savant *idéal* qui représente l'instinct scientifique parvenu à sa pleine floraison, après des milliers de demi-désastres et de désastres complets, est certes un instrument précieux entre tous, mais il faut qu'il soit dans la main d'un plus puissant que lui. Ce n'est qu'un instrument, disons un *miroir*, il n'est pas quelque chose par lui-même. L'homme objectif est en effet un miroir ; habitué à s'assujettir à tout ce qu'il faut connaître, sans autre désir que celui que donne la connaissance, le « reflet » — il attend qu'il se passe quelque chose, alors il s'étend doucement, afin que les plus légers indices et le frôlement des êtres surnaturels ne se perdent pas en glissant à la surface de sa peau. Ce qui reste encore de « personnel » en lui lui paraît fortuit, souvent arbitraire, plus souvent gênant, tant il s'est transformé lui-même, en véhicule, en reflet de formes et d'événements étrangers. Il se rappelle à lui-même avec effort, fréquemment d'une façon fausse ; il se prend facilement pour un autre, il se méprend sur ses propres besoins, et c'est alors seulement qu'il est négligent et sans délicatesse. Peut-être est-il tourmenté par

sa santé ou bien par la mesquinerie et l'atmosphère d'étroitesse qui règnent chez sa femme et ses amis, ou par le manque de compagnons et de société. Il se contraint même à réfléchir sur sa propre souffrance, mais c'est en vain ! Déjà sa pensée erre au loin, portée vers les idées *générales* et demain il saura, tout aussi mal qu'il le savait hier, comment il faut s'en tirer. Il a désappris de se prendre au sérieux, il n'a plus de temps pour lui-même : il est joyeux, non pas à cause de l'absence de misère, mais faute de pouvoir toucher et manier *sa* misère. Sa complaisance habituelle envers toute chose, tout événement, l'hospitalité sereine et impartiale qu'il met à accueillir tout ce qui l'attaque, sa bienveillante indifférence, sa dangereuse insouciance du oui et du non, hélas ! toutes ces vertus, il a souvent à s'en repentir et, comme homme surtout, il devient trop aisément le *caput mortuum* de ces vertus. Réclame-t-on de lui de l'amour et de la haine — j'entends de l'amour et de la haine comme les comprennent Dieu, la femme et la bête, — il fera ce qui est dans son pouvoir et donnera ce qu'il peut. Mais on ne s'étonnera pas si ce n'est pas grand-chose, — s'il se montre justement ici faux, fragile, mou et incertain. Son amour est voulu, sa haine est artificielle, un pur *tour de force*[29], une petite ostentation, une légère exagération. Il n'est naturel que quand il peut être objectif : il ne reste « nature » et « naturel » que dans son totalisme serein. Son âme transparente qui se polit sans cesse ne peut plus affirmer, ne peut plus nier ; il ne commande pas ; il ne détruit pas non plus. *Je ne méprise presque rien*[30], dit-il avec Leibniz ! Qu'on remarque toute l'importance de ce *presque*. Il n'est pas non plus un modèle d'homme ; il ne précède ni ne suit personne ; il se tient, en général, trop loin pour avoir des raisons de prendre un parti entre le bien et le mal. Si on l'a si longtemps confondu avec le *philosophe*, avec l'homme violent et le créateur césarien de la culture, on lui a fait trop d'honneur et on n'a pas reconnu le fond de sa nature : c'est un instrument, une sorte d'esclave, à la vérité un esclave sublime en son genre, par lui-même il n'est rien — *presque rien*. L'homme objectif est un instrument, un instrument précieux

pour mesurer, qui se dérange et se brise facilement, un miroir admirable qu'on doit garder avec soin et honorer, mais il n'est pas un but ; il n'est ni une fin ni un commencement ; il n'est pas un homme complémentaire en qui le reste de l'existence se justifie, il n'est pas une conclusion — et moins encore un début, une création, une cause première ; rien n'existe en lui qui soit âpre, puissant, basé sur lui-même, rien qui veuille être maître. C'est plutôt un vase délicatement ouvré, aux contours subtils et mouvants qui doit attendre la venue d'un contenu quelconque pour se former d'après ce contenu. C'est d'ordinaire un homme sans teneur, un homme « sans essence propre ». Conséquemment une non-valeur pour la femme. Ceci entre parenthèses. —

208.

Lorsqu'un philosophe affirme aujourd'hui qu'il n'est pas un sceptique — j'espère qu'on a tiré cette conclusion de la description de l'esprit objectif, donnée ci-dessus — tout le monde entend cela avec déplaisir ; on l'examine avec une certaine appréhension, on voudrait l'interroger au sujet de tant de choses… En outre, parmi les auditeurs craintifs qui abondent aujourd'hui, il passe dès lors pour un être dangereux. Il leur semble que cette répudiation du scepticisme provoque au loin une rumeur menaçante et de mauvais augure, comme si quelque part on expérimentait une nouvelle matière explosive, une dynamite de l'esprit, une nihiline russe inconnue jusqu'ici, un pessimisme *bonæ voluntatis* qui non seulement nie, exige un « non », mais qui — chose horrible à penser — met la négation en *pratique*. Contre cette espèce de « bonne volonté » — volonté de la négation réelle et effective de la vie — il n'y a pas aujourd'hui, on le sait, de meilleur calmant, de meilleur soporifique que le scepticisme ; ce doux pavot qui provoque des torpeurs bienfaisantes, et les médecins de notre temps prescrivent même la lecture d'*Hamlet* contre l'esprit et ses agitations souterraines. « N'a-t-on pas déjà les oreilles pleines de mauvais bruits ? dit le sceptique, ami du repos, sorte d'agent de la sûreté : cette négation souterraine est terrible ! Taisez-vous donc enfin, taupes pessimistes ! » En effet, le sceptique, cet être délicat, est très prompt à s'effrayer ; sa conscience est prête à tressaillir à un non, et même à un oui résolu et dur, prête à sentir quelque chose comme une morsure. Oui et non ! — cela lui paraît immoral ; il aime, au contraire, à faire fête à sa vertu par une noble continence, en disant avec Montaigne : « que sais-je ? » ou avec Socrate : « je

sais que je ne sais rien » ; ou : « je me défie de moi, aucune porte ne m'est ouverte ici » ; ou : « à supposer qu'elle fût ouverte, pourquoi faudrait-il entrer » ? ou : « à quoi servent des hypothèses hâtives ? S'abstenir des hypothèses pourrait être une preuve de bon goût. Vous faut-il donc absolument redresser quelque chose qui n'est pas droit ? boucher toutes les ouvertures avec une étoupe quelconque ? N'y a-t-il pas le temps pour cela ? Le temps n'a-t-il pas bien le temps ? Ô gent diabolique, ne pouvez-vous *attendre ?* L'incertain même a son charme, le Sphinx même est une Circé, et Circé même était une philosophe. » — Ainsi se console le sceptique, et il est de fait qu'il a besoin de quelque consolation. Car le scepticisme est la forme la plus spirituelle d'une certaine condition physiologique aux aspects multiples qu'en langage vulgaire on nomme débilité nerveuse ou état morbide ; il se produit toujours lorsque des races ou des conditions sociales, longtemps éloignées les unes des autres, se mélangent d'une façon décisive et soudaine. Dans la génération nouvelle, qui a dans le sang des mesures et des valeurs diverses, tout est émoi, trouble, doute, tentative. Les forces les plus hautes ont un effet restrictif, les vertus mêmes ne se permettent pas mutuellement décroître et d'acquérir de la force ; dans le corps et dans l'âme manquent l'équilibre, le centre de gravité, la sûreté perpendiculaire. Mais ce qui, chez de pareils métis, est avant tout malade et dégénéré, c'est la *volonté*. L'indépendance des résolutions, le plaisir hardi du vouloir leur sont désormais inconnus, — ils doutent du « libre arbitre », même dans leurs rêves. Notre Europe contemporaine, ce foyer d'un effort soudain et irréfléchi, pour mélanger radicalement les rangs et, *par conséquent*, les races, est, par cela même, sceptique du haut en bas de l'échelle, tantôt animée de ce scepticisme mobile qui, impatient et lascif, saute d'une branche à l'autre, tantôt troublé et comme obscurci par un nuage de questions — et parfois las de sa volonté à en mourir ! Paralysie de la volonté, où ne rencontre-t-on pas aujourd'hui cette infirmité ! Et parfois on la trouve même vêtue avec une certaine élégance, avec des dehors séducteurs ! Pour cacher cette maladie on a

des habits d'apparat, des parures menteuses ; par exemple ce qu'on étale aujourd'hui sous le nom d'« objectivité », d'« esprit scientifique », d'« *art pour l'art* », de « connaissance pure, indépendante de la volonté », tout cela n'est que du scepticisme fardé, la paralysie de la volonté qui se déguise. Je me porte garant du diagnostic de cette maladie européenne. — La maladie de la volonté s'est propagée à travers l'Europe d'une façon inégale ; elle sévit avec le plus de force et sous les aspects les plus variés partout où la civilisation est depuis le plus longtemps acclimatée ; elle tend à disparaître dans la mesure où le « barbare » réussit à maintenir — ou à revendiquer — ses droits sous les vêtements lâches de la civilisation occidentale. En conséquence, c'est dans la France contemporaine, comme il est facile de le montrer et de le démontrer, que la volonté est le plus malade ; et la France qui a toujours possédé une habileté souveraine à présenter, sous une forme charmante et séduisante, jusqu'aux tournures les plus néfastes de son esprit, apparaît aujourd'hui à l'Europe, dans l'excès de son génie national, comme la véritable école et le théâtre du scepticisme dans ce qu'il a de plus attrayant. La force du vouloir, la force de vouloir longtemps dans un même sens, est déjà un peu plus accentuée en Allemagne, davantage dans l'Allemagne du Nord, moins dans l'Allemagne centrale ; beaucoup plus forte en Angleterre, en Espagne et en Corse, là grâce au flegme, ici grâce à la dureté des crânes — sans parler de l'Italie qui est trop jeune pour savoir encore ce qu'elle veut, et qui devra d'ailleurs montrer d'abord ce qu'elle peut vouloir. — Mais la volonté est la plus forte et la plus étonnante dans ce prodigieux empire du milieu, où l'Europe reflue pour ainsi dire vers l'Asie — en Russie. C'est là que la volonté latente est depuis longtemps comprimée et accumulée, là que la volonté — on ne sait si elle sera affirmative ou négative — attend d'une façon menaçante le moment où elle sera déclenchée, pour emprunter leur mot favori aux physiciens d'aujourd'hui. Ce n'est pas à la guerre avec l'Inde, ni aux complications en Asie que l'Europe devrait demander de la protéger contre le danger le plus sérieux qui la menace, mais à un bouleversement

intérieur, à une explosion émiettant l'empire et surtout à l'importation de l'absurdité parlementaire, avec l'obligation pour chacun de lire le journal à son déjeuner. Ceci ne sont pas des désirs, le contraire me tient plus à cœur, c'est-à-dire que je voudrais voir l'Europe, en face de l'attitude de plus en plus menaçante de la Russie, se décider à devenir menaçante à son tour, à se créer, au moyen d'une nouvelle caste qui la régirait, *une volonté unique*, formidable, capable de poursuivre un but pendant des milliers d'années, afin de mettre un terme à la trop longue comédie de sa petite politique et à ses mesquines et innombrables volontés dynastiques ou démocratiques. Le temps de la petite politique est passé ; déjà le siècle qui s'annonce fait prévoir la lutte pour la souveraineté du monde — et *l'irrésistible poussée* vers la grande politique.

209.

En quelle mesure la nouvelle ère guerrière, où nous autres Européens sommes certainement entrés, pourra peut-être se montrer favorable au développement d'un scepticisme d'espèce différente et plus forte, c'est ce que je ne puis exprimer provisoirement que par une comparaison qui sera comprise par les amis de l'histoire d'Allemagne. Cet enthousiaste peu scrupuleux qui aimait les beaux grenadiers à haute taille, et qui étant roi de Prusse donna l'existence à un génie militaire et sceptique, devenu précisément aujourd'hui le type vainqueur et dominant de l'Allemand — ce père bizarre et fou de Frédéric le Grand, avait en un point le coup d'œil et la griffe heureuse du génie. Il savait ce qui manquait alors en Allemagne, il connaissait cette pénurie cent fois plus inquiétante et plus pressante que le manque de culture et d'usages du monde par exemple, — son antipathie contre le jeune Frédéric avait sa source dans l'angoisse d'un instinct profond. *Les hommes manquaient* et il soupçonnait avec un chagrin amer que son propre fils n'était pas assez homme. En cela il se trompait ; mais qui à sa place ne se serait pas trompé ? Il voyait en son fils une proie de l'athéisme, de *l'esprit*[31], de la légèreté épicurienne et spirituelle des Français, il soupçonnait à l'arrière-plan la grande sangsue, l'araignée scepticisme ; il pressentait la misère incurable d'un cœur qui n'est plus assez dur, ni pour le mal ni pour le bien, d'une volonté brisée, qui ne commande plus et ne *peut* plus commander. Cependant croissait en son fils cette nouvelle espèce plus dangereuse et plus dure de scepticisme — qui sait ? *combien* favorisée par la haine du père et par la mélancolie glaciale d'une volonté réduite à la solitude — le scepticisme de l'audacieuse virilité,

proche parent du génie de la guerre et de la conquête, qui fit sa première irruption en Allemagne avec Frédéric le Grand. Ce scepticisme méprise et attire quand même ; il mine et prend possession ; il est sans foi, mais ne se perd pas pour cela ; il donne à l'esprit une liberté dangereuse, mais il tient fermement le cœur en bride ; c'est la forme *allemande* du scepticisme, qui, sous les dehors d'un Frédéricianisme grandissant, arrivé à son suprême degré de spiritualisation, a longtemps tenu l'Europe sous l'empire de l'esprit allemand et de sa défiance critique et historique. Sous la pression de ce caractère viril, fort et tenace propre aux grands philologues et critiques historiques allemands (qui, à les bien considérer, étaient aussi des artistes de destruction et de décomposition), une *nouvelle* conception de l'esprit allemand se fixa, peu à peu, malgré tous les efforts des romantiques, en musique et en philosophie, une conception dont le trait dominant était un scepticisme viril, figuré par exemple par l'intrépidité du regard, la hardiesse et la dureté de la main qui analyse, la volonté tenace dans de périlleuses explorations, les expéditions téméraires vers le pôle Nord, sous des cieux menaçants et désolés. Les hommes humanitaires, ardents ou superficiels, ont eu de bonnes raisons pour partir en guerre contre cet esprit : *cet esprit fataliste, ironique, méphistophélique*[32], comme l'appelle, non sans frissonner, Michelet. Mais si l'on veut sentir combien est distinguée cette crainte de l'« homme » dans l'esprit allemand, par quoi l'Europe fut réveillée de son « sommeil dogmatique », qu'on se rappelle la conception ancienne qu'il fallut vaincre au moyen de cet esprit. Le temps n'est pas encore si éloigné où une femme virilement douée osa, avec une arrogance suprême, recommander à l'intérêt de l'Europe les Allemands, ces lourdauds au cœur tendre, à la volonté faible, à la nature poétique. Qu'on pénètre donc jusqu'au fond de l'étonnement de Napoléon quand il vit Gœthe. Cet étonnement laisse deviner ce qu'on avait supposé pendant des siècles être l'esprit allemand. « *Voilà un homme !* »[33] — cela voulait dire : Mais c'est un *homme* cela ! Et je ne m'étais attendu à ne voir qu'un *Allemand !* —

210.

En admettant donc que, dans l’image des philosophes de l’avenir, un trait quelconque laisse deviner qu’ils sont des sceptiques, dans le sens que l’on vient d’indiquer, on n’aurait fait encore que signaler une de leurs particularités — on ne les aurait *pas* caractérisés eux-mêmes par là. Ils auraient autant de droits à être appelés des critiques et ce seront sûrement des hommes voués à l’expérimentation. Par le nom dont j’ai osé les baptiser, j’ai déjà souligné clairement la tentative et le plaisir de la tentative : cela provient-il de ce que, critiques de corps et d’âme, ils aiment à se servir de l’expérimentation dans un sens nouveau, peut-être plus étendu, peut-être plus périlleux ? Doivent-ils, dans leur passion de connaître, pousser leurs expérimentations téméraires et douloureuses jusqu’à l’offense du goût efféminé et affadi d’un siècle démocratique ? — Point de doute : ces hommes de l’avenir pourront le moins se passer des qualités, sévères et non sans danger, qui distinguent le critique du sceptique, je veux dire la sûreté d’appréciation, le maniement conscient d’une méthode dans son unité, le courage déniaisé, l’énergie suffisante pour se tenir à l’écart, pour assumer la responsabilité de ses propres actes ; de plus, ils avouent en eux un penchant à nier et à analyser et une certaine cruauté raisonnée qui sait manier le couteau avec sûreté et adresse, même quand le cœur saigne. Ils seront plus *durs* (et non point toujours seulement contre eux-mêmes) que les hommes humains ne le désireraient ; ils n’auront pas commerce avec la vérité pour qu’elle leur « plaise » ou les « élève » et les « enthousiasme », ils tiendront peu à croire que la vérité traîne à sa suite de telles jouissances pour le sentiment. Ils souriront, ces esprits sévères, quand quelqu’un

dira devant eux : « cette pensée m’élève, comment ne serait-elle pas vraie ? » Ou : « cet ouvrage m’enchante : comment ne serait-il pas beau ? » Ou encore : « cet artiste me rend plus grand, comment ne serait-il pas grand lui-même ? » — Ils n’auront peut-être pas seulement un sourire, mais un véritable dégoût — devant toutes ces fadaises romanesques, idéalistes, efféminées, hermaphrodites, et celui qui saurait les suivre jusqu’au secret de leur for intérieur aurait quelque peine à y découvrir l’intention de concilier « les sentiments chrétiens » avec le « goût antique » ou avec le « parlementarisme moderne » (rapprochement que l'on trouve même chez des philosophes de notre siècle, siècle dépourvu d’instincts et, par conséquent, très conciliateur). La discipline critique et toute habitude qui mène à la propreté et à la sévérité dans les choses de l’esprit seront exigées par ces philosophes de l’avenir et d’eux-mêmes et des autres ; peut-être la porteront-ils même comme une sorte de parure — et pourtant ils ne voudront pas pour cela être appelés critiques. Il leur semblera que c’est un véritable affront à la philosophie que de décréter, comme on le fait aujourd’hui : la philosophie elle-même est une critique, une science critique — et rien que cela ! Il se peut que cette appréciation de la philosophie obtienne la faveur de tous les positivistes de France et d’Allemagne (il se peut même qu’elle eût flatté le sentiment et le goût de Kant : qu’on se rappelle le titre de ses principaux ouvrages), nos nouveaux philosophes diront malgré tout : Les critiques sont les instruments du philosophe et, comme tels, ce ne sont pas des philosophes ! Le grand Chinois de Kœnigsberg n’était lui-même qu’un grand critique. —

211.

J’insiste donc à prétendre qu’il faut enfin cesser de confondre les travailleurs philosophiques et, en général, les hommes de science avec les philosophes — qu’ici surtout il faut observer strictement la règle : à chacun ce qui lui est dû, et ne pas donner à ceux-là beaucoup trop, à ceux-ci beaucoup trop peu. Il se peut qu’il soit nécessaire, pour l’éducation du véritable philosophe, que celui-ci ait gravi lui-même tous les degrés où ses serviteurs, les ouvriers scientifiques de la philosophie, demeurent arrêtés — et *doivent* demeurer arrêtés ; peut-être doit-il lui-même avoir été critique, sceptique, dogmatique, historien et aussi poète, compilateur, voyageur, devineur d’énigmes, moraliste, voyant, « esprit libre », avoir été presque tout enfin, pour parcourir le cercle des valeurs humaines et du sentiment des valeurs, pour *pouvoir* regarder, avec des yeux et une conscience douée de facultés multiples, regarder de la hauteur dans tous les lointains, de la profondeur vers toutes les hauteurs, d’un coin vers tous les éloignements. Mais tout cela ne représente que les conditions premières de sa tâche ; cette tâche veut autre chose encore — elle exige qu’il *crée des valeurs*. Tous les ouvriers philosophiques, façonnés sur le noble modèle de Kant et de Hegel, ont à fixer et à réduire en formules un vaste état de valeurs — c’est-à-dire de *valeurs établies*, créées anciennement, qui sont devenues prédominantes et, pendant un certain temps, ont été nommées « vérités » — valeurs dans le domaine *logique, politique* (moral) ou *artistique*. Il appartient à ces chercheurs de rendre visible, concevable, saisissable, maniable tout ce qui s’est passé et a été estimé jusqu’à présent, de raccourcir tout ce qui est long, le « temps » lui-même, et de *subjuguer* tout le passé : tâche

prodigieuse et admirable au service de laquelle tout orgueil délicat, toute volonté tenace, peuvent trouver satisfaction. *Mais les véritables philosophes ont pour mission de commander et d'imposer la loi*. Ils disent : « Cela doit être ainsi ! » Ils déterminent d'abord la direction et le pourquoi de l'homme et disposent pour cela du travail préparatoire de tous les ouvriers philosophiques, de tous les assujettisseurs du passé, — ils saisissent l'avenir d'une main créatrice, et tout ce qui est et a été leur sert de moyen, d'instrument, de marteau. Leur « recherche de la connaissance » est *création*, leur création est législation, leur volonté de vérité est… *volonté de puissance*. — Existe-t-il aujourd'hui de pareils philosophes ? Y eut-il jamais de pareils philosophes ? Ne *faut*-il pas qu'il y ait de pareils philosophes ?…

212.

Il me parait de plus en plus certain que le philosophe, en sa qualité d'homme *nécessaire* de demain et d'après-demain, s'est toujours trouvé et a *dû* se trouver toujours en contradiction avec son époque : son ennemi fut constamment l'idéal d'aujourd'hui. Jusqu'à présent, tous ces promoteurs extraordinaires de l'homme, qu'on nomme philosophes et qui se sont eux-mêmes rarement regardés comme des amis de la sagesse, mais plutôt comme des fous insupportables et des énigmes dangereuses — ont eu pour tâche (tâche difficile, involontaire, inévitable), et reconnu la grandeur de leur tâche en ceci qu'ils devaient être la mauvaise conscience de leur époque. En portant précisément le couteau vivisecteur à la gorge des *vertus de l'époque*, ils ont révélé ce qui était leur propre secret : connaître pour l'homme une *nouvelle* grandeur, une voie nouvelle et inexplorée qui le conduirait à son agrandissement. Ils ont trahi chaque fois combien d'hypocrisie, de commodité, de laisser-aller et de laisser-choir, combien de mensonges se cachaient sous le type le plus honoré de la moralité contemporaine, combien de vertus étaient arrivées à se *survivre*. Chaque fois ils disaient : « Il faut que nous sortions, que nous nous en allions vers des contrées, auxquelles vous vous êtes le moins accoutumés. » En présence d'un monde d'« idées modernes » qui voudrait confiner chacun dans son coin» dans sa spécialité, un philosophe, si des philosophes pouvaient exister aujourd'hui, serait obligé de placer la grandeur de l'homme, le concept « grandeur » dans toute son extension et sa diversité, dans toute sa totalité multiple : il établirait même la valeur et le rang d'après la capacité de chacun à prendre sur lui des choses diverses, en se rendant

compte jusqu'où il pourrait étendre sa responsabilité. Aujourd'hui le goût de l'époque, la vertu de l'époque affaiblissent et réduisent la volonté ; rien ne répond mieux à l'état d'esprit de l'époque que la faiblesse de volonté : donc, l'idéal du philosophe doit précisément faire rentrer dans le concept « grandeur » la force de volonté, la dureté et l'aptitude aux longues résolutions. De même la doctrine contraire et l'idéal d'une humanité timide, pleine d'abnégation, humble et qui douterait d'elle-même s'adaptait à une époque contraire, comme le seizième siècle par exemple, qui souffrait de son accumulation d'énergie de la volonté et d'un torrent d'égoïsme impétueux. Au temps de Socrate, au milieu de tant d'hommes aux instincts fatigués, parmi des Athéniens conservateurs, qui se laissaient aller — « au bonheur », selon leurs expressions, au plaisir, selon leurs actions, — et qui avaient encore à la bouche les vieilles expressions pompeuses auxquelles leur vie ne leur donnait plus droit, peut-être l'*ironie* était-elle nécessaire à la grandeur d'âme, cette malicieuse assurance socratique du vieux médecin, du plébéien qui tailla sans pitié dans sa propre chair, comme dans la chair et le cœur du « noble », avec un regard qui disait assez clairement : « Pas de dissimulation avec moi ! ici… nous sommes tous pareils ! » Aujourd'hui par contre, alors que la bête de troupeau arrive seule aux honneurs et seule à la dispensation des honneurs en Europe, alors que l'« égalité des droits » pourrait se traduire plutôt par l'égalité dans l'injustice : je veux dire dans la guerre générale contre tout ce qui est rare, étrange, privilégié, la guerre contre l'homme supérieur, l'âme supérieure, le devoir supérieur, la responsabilité supérieure, la plénitude créatrice et dominatrice — aujourd'hui être noble, vouloir être pour soi, savoir être différent, devoir vivre seul et pour son propre compte sont choses qui rentrent dans le concept « grandeur» et le philosophe révélera en quelque mesure son propre idéal en affirmant : « Celui-là sera le plus grand qui saura être le plus solitaire, le plus caché, le plus écarté, l'homme qui vivra par delà le bien et le mal, le maître de ses vertus, qui sera doué d'une volonté abondante ; voilà ce qui doit être appelé de la

grandeur : c’est à la fois la diversité et le tout, l’étendue et la plénitude. » Et nous le demandons encore une fois : aujourd’hui — la grandeur est-elle *possible ?*

213.

Il est difficile d’apprendre ce que c’est qu’un philosophe, parce qu’on ne peut pas l’enseigner : il faut le « savoir » par expérience — ou avoir la fierté de l’ignorer. Mais aujourd’hui chacun parle de choses dont il ne *peut* avoir, aucune expérience. Cela est malheureusement vrai, surtout pour ce qui en est des philosophes et des questions philosophiques. Un très petit nombre de gens connaît ces hommes et ces questions, peut les connaître et pour ce qui les concerne les opinions populaires sont toutes erronées. Par exemple, cette véritable affinité philosophique qui existe entre une spiritualité hardie, excessive, qui va *presto* et une rigueur, une nécessité dialectique qui ne fait point de faux pas, est inconnue par expérience au plus grand nombre des penseurs et des savants ; ils ne peuvent donc y croire quand quelqu’un en parle devant eux. Ils se représentent toute, nécessité comme une peine, comme une douloureuse contrainte d’aller de l’avant, et penser même passe chez eux pour quelque chose de lent, d’hésitant, presque comme une torture et assez souvent pour une chose « digne de la *sueur* des nobles », mais point du tout pour quelque chose de léger, de divin, qui est proche parent de la danse et de la pétulance ! « Penser » et prendre une chose « au sérieux » ou « pesamment », c’est tout un pour eux : ce n’est que de cette façon qu’ils l’ont « vécue ». — Les artistes possèdent peut-être ici un flair plus délicat : eux qui savent trop bien que c’est quand ils n’agissent plus volontairement, quand ils sont poussés par une impulsion nécessaire, que leur sentiment de liberté, de souplesse, de puissance, de création, de plénitude, leur sentiment de la forme arrive à son apogée, — bref que nécessité et « liberté du vouloir » se confondent alors

chez eux. Il y a enfin un ordre déterminé d'états psychiques auquel correspond une hiérarchie des problèmes ; et les plus hauts problèmes repoussent sans pitié tous ceux qui les approchent sans être prédestinés à leur solution par la hauteur et la puissance de leur spiritualité. À quoi cela sert-il, si ce sont des cerveaux universels et souples ou des intelligences de braves artisans ou d'empiriques, comme cela est si fréquent aujourd'hui, qui s'approchent de ces problèmes avec leur orgueil plébéien et se pressent en quelque sorte à cette « cour des cours » ! Mais des pieds grossiers ne doivent jamais se poser sur de semblables tapis, c'est ce qu'a prévu la loi primordiale des choses. Les portes restent fermées pour ces intrus, quand même ils s'y heurteraient et s'y briseraient la tête ! Il faut être né pour vivre dans tous les mondes supérieurs ; plus exactement, il faut être *discipliné* pour eux. On ne possède de droits à la philosophie — dans son sens le plus large — que par grâce de naissance ; les ancêtres, « la race » sont encore ici l'élément décisif. Beaucoup de générations doivent avoir préparé la naissance du philosophe ; chacune de ses vertus doit avoir été acquise séparément, choyée, transmise, incarnée. Il faut connaître non seulement la marche hardie, légère, délicate et rapide de ses propres pensées, mais avant tout la disposition aux grandes responsabilités, la hauteur et la profondeur du regard impérieux, le sentiment d'être séparé de la foule, des devoirs et des vertus de la foule, la protection et la défense bienveillante de ce qui est mal compris et calomnié, que ce soit Dieu ou le diable ; le penchant et l'habileté à la suprême justice, l'art du commandement, l'ampleur de la volonté, la lenteur du regard qui rarement admire, rarement se lève, et aime rarement…

Chapitre septième – Nos vertus

214.

Nos vertus ? — Il est vraisemblable que nous aussi, nous avons encore nos vertus, bien que ce ne soient plus, et avec raison, ces vertus candides et massives que nous honorions chez nos grands-pères, tout en les tenant un peu à distance. Nous autres Européens d'après-demain, premiers-nés du vingtième siècle, — avec toute notre curiosité dangereuse, notre complication et notre art du déguisement, notre cruauté souple et pour ainsi dire édulcorée de l'esprit et des sens, — nous n'aurons probablement pour vertus, si tant est que nous en devions avoir, que celles qui ont le mieux su s'accommoder avec nos penchants les plus secrets et les plus intimes, avec nos besoins les plus intenses. Eh bien, cherchons-les donc dans nos labyrinthes ! — où tant de choses, on le sait bien, s'égarent et si souvent se perdent. Y a-t-il rien de plus beau que de se livrer à la *recherche* de ses propres vertus ? N'est-ce pas presque déjà : *croire* en sa propre vertu ? Et cette « foi en sa vertu » — n'est-ce pas, en somme, ce qu'on appelait jadis la « bonne conscience », ce vénérable concept en queue-de-rat que nos grands-pères portaient derrière la tôle, et assez fréquemment derrière la raison ? Il semble donc, si peu que nous nous figurions d'ailleurs tenir de l'ancienne mode et d'une vénérabilité ancestrale, qu'en un point pourtant nous soyons les dignes descendants de ces aïeux, nous autres derniers Européens qui possédons une bonne conscience. Nous aussi nous portons encore leur queue-de-rat. — Hélas ! si vous saviez combien il se passera peu de temps avant qu'il en soit autrement ! —

215.

De même que, dans le système stellaire, deux soleils parfois déterminent la course d’une planète, de même que, dans certains cas, des soleils de couleurs différentes éclairent une seule planète, tantôt d’une lumière rouge, tantôt d’une lumière verte, puis de nouveau l’éclairent simultanément et la baignent de rayons multicolores, de même nous autres hommes modernes, grâce à la mécanique compliquée de notre « voûte étoilée », nous sommes déterminés par des morales *diverses* ; nos actions s’illuminent alternativement de couleurs différentes, elles ont rarement un sens unique et il arrive assez fréquemment que nous agissions d’une façon *multicolore*.

216.

Aimer ses ennemis ? Je crois qu’on a bien appris cela ; on le fait aujourd’hui de mille manières, en petit et en grand ; il arrive même parfois quelque chose de plus haut et de plus sublime — nous apprenons à *mépriser* quand nous aimons et précisément quand nous aimons le mieux. Mais tout cela inconsciemment, sans bruit et sans éclat, avec cette pudeur et ce mystère du bien qui interdit de prononcer le mot solennel et la formule consacrée de la vertu» La morale comme attitude — est aujourd’hui tout à fait contraire à notre goût. C’est là un progrès ; de même que pour nos pères ce fut un progrès quand enfin la religion comme attitude devint contraire à leur goût, y compris l’inimitié et l’amertume voltairienne à l’égard de la religion (et tout le jargon et les gestes du libre-penseur de jadis). C’est la musique dans notre conscience, c’est la danse dans notre esprit, dont les litanies puritaines, les sermons de morale et la vieille honnêteté ne veulent pas s’accommoder.

217.

Se tenir en garde contre ceux qui attachent une grande importance à ce qu’on leur accorde du tact moral et de la délicatesse dans les distinctions morales : ils ne nous pardonneront jamais, s’il leur arrive de commettre une faute *devant* nous (ou envers *nous-mêmes* peut-être), alors ils deviendront inévitablement nos calomniateurs et nos détracteurs instinctifs, quand bien même ils resteraient nos « amis ». — Bienheureux les oublieux, car ils « s’en tireront », même de leurs bêtises.

218.

Les psychologues de France — y a-t-il encore aujourd'hui des psychologues ailleurs qu'en France ? — n'ont pas encore épuisé leur verve amère et multiforme contre la *bêtise bourgeoise*[34], comme si… Bref, c'est là le symptôme de quelque chose. Flaubert, par exemple, ce brave bourgeois de Rouen, ne voyait, n'entendait et ne sentait plus que cela à la fin : — c'était pour lui un mode de torture et de cruauté raffinée appliqué à lui-même. Maintenant, pour changer — car ce genre commence à devenir ennuyeux, — je recommande autre chose à votre enthousiasme : c'est l'astuce inconsciente que prennent à l'égard des esprits supérieurs et de leur tâche, tous les braves cerveaux, tous les esprits épais de la bonne moyenne, cette astuce délicate, crochue, jésuitique, mille fois plus subtile que l'intelligence et le goût de cette classe moyenne durant ses meilleurs moments — et même que l'intelligence de ses victimes. Ce qui prouve, une fois de plus, que « l'instinct » entre toutes les espèces d'intelligences découvertes jusqu'ici est encore l'espèce la plus intelligente. Bref, étudiez, ô psychologues, la philosophie de « la règle » en lutte avec « l'exception » : vous aurez sous les yeux un spectacle digne des dieux et de la divine malice ! Ou bien pour m'exprimer plus clairement encore : faites de la vivisection sur « l'homme bon », sur « l'*homo bonæ voluntatis* »… sur *vous !*

219.

Le jugement et la condamnation morales sont un mode de vengeance favori chez les intelligences bornées à l'égard des intelligences qui le sont moins, c'est aussi une sorte d'indemnité que s'octroient certaines gens envers qui la nature s'est montrée avare, et c'est enfin une occasion de *gagner* de l'esprit et de la finesse. La méchanceté rend spirituel. Au fond de leur cœur, il leur est doux de voir qu'il existe un niveau qui place sur la même ligne qu'eux-mêmes les hommes comblés des biens et des privilèges de l'esprit. Ils combattent pour « l'égalité de tous devant Dieu » et, dans ce but, ils ont presque *besoin* de la foi en Dieu. C'est parmi eux que se trouvent les adversaires les plus convaincus de l'athéisme. Celui-là les mettrait en fureur qui leur dirait : « Une haute spiritualité ne se compare point avec l'honnêteté et la respectabilité, quelles qu'elles soient, chez un homme qui ne serait que purement moral. » Je me garderai bien de le faire. Je tenterais plutôt de les flatter en leur assurant qu'une haute spiritualité n'existe que comme dernier produit des qualités morales ; qu'elle est une synthèse de tous ces états que l'on prête aux hommes « purement moraux », lesquels les ont acquis, un à un, par une longue discipline, un long exercice, peut-être par toute la filière des générations ; que la haute spiritualité est précisément la spiritualisation de la justice et de cette rigueur bienveillante qui se sait chargée de maintenir la *hiérarchie* dans le monde, même parmi les choses — et non pas seulement parmi les hommes.

220.

Aujourd'hui que la louange du désintéressement est si populaire, il importe de se rendre compte, non sans danger peut-être, de ce qui, pour le peuple, est sujet d'intérêt et quelles sont les choses dont se soucie véritablement et d'une façon profonde le vulgaire. Nous y comprendrons les gens cultivés, les savants et même, ou je me trompe fort, les philosophes. Il ressort de cet examen que presque tout ce qui ravit le goût délicat et raffiné, tout ce qui intéresse les natures élevées, paraît à l'homme moyen totalement « dépourvu d'intérêt ». S'il s'aperçoit quand même d'un certain attachement à ces choses il qualifiera cet attachement de *désintéressé*[35], et s'étonnera qu'il soit possible d'agir « d'une façon désintéressée ». Il y a eu des philosophes qui ont su prêter encore à cet étonnement populaire une expression séduisante, mystique et supraterrestre (— peut-être parce qu'ils ne connaissaient pas par expérience la nature plus élevée ? —), au lieu de présenter la vérité nue et facile et de dire franchement que l'action « désintéressée » est une action *très* intéressante et *très* intéressée, en admettant que… — « Et l'amour ? » — Comment ! les actions qui ont l'amour pour mobile doivent être elles aussi « non-égoïstes » ? Idiots que vous êtes… ! « Et la louange de celui qui se sacrifie » ? Celui qui a vraiment consommé des sacrifices sait que, par son sacrifice, il cherchait une compensation et qu'il l'a trouvée — peut-être voulait-il quelque chose de lui-même pour autre chose de lui-même, — qu'il a donné ici pour recevoir davantage là-bas, peut-être pour devenir plus, peut-être pour se sentir « plus » qu'il n'était. Mais c'est là un domaine, jalonné de questions et de réponses, où un esprit délicat n'aime pas à

s’arrêter : tant la vérité est forcée d’étouffer les bâillements quand il lui faut y répondre. Car, enfin, la vérité est femme : il ne faut pas lui faire violence.

221.

Il m’arrive, disait un pédant moraliste, marchand de futilités, d’honorer et de traiter avec distinction un homme désintéressé ; non pourtant parce qu’il est tel, mais parce qu’il me semble avoir le droit d’être utile à un autre homme à ses propres dépens. En un mot, il s’agit toujours de savoir qui est *celui-ci* et qui est *celui-là*. Pour celui qui aurait, par exemple, été destiné et créé en vue du commandement, l’humble effacement et l’abnégation ne seraient pas des vertus, mais le gaspillage d’une vertu, à ce qu’il me semble. Toute morale non-égoïste qui se croit absolue et s’applique à chacun ne pèche pas seulement contre le goût : elle est une excitation aux péchés d’omission, une séduction de plus sous le masque de la philanthropie — et précisément une séduction et un dommage envers les hommes supérieurs, rares et privilégiés. Il faut forcer les morales à s’incliner tout d’abord devant la *hiérarchie*, il faut leur faire prendre à cœur leur arrogance jusqu’à ce qu’elles comprennent enfin clairement qu’il est *immoral* de dire : « Ce qui est juste pour l’un l’est aussi pour l’autre. » Ainsi parlait mon *bonhomme*[361] de pédant moraliste. Méritait-il qu’on se moquât de lui lorsqu’il rappelait les morales à la moralité ? Mais il ne faut pas avoir trop raison, si l’on veut avoir les rieurs de *son* côté ; un petit soupçon de torts peut être un indice de bon goût.

222.

Partout où l’on prêche aujourd’hui la pitié, — et je ne sache pas que l’on prêche encore à présent une autre religion, — il faut que le psychologue ouvre les oreilles. À travers toutes les vanités, tout le vacarme propre à ces prêcheurs (comme à tous les prêcheurs), il entendra une voix enrouée, haletante, la vraie voix du *mépris de soi-même*. Elle provient, *si elle n’en est pas elle-même la cause*, de cet assombrissement, de cet enlaidissement de l’Europe qui, depuis un siècle déjà, ne fait que croître (et dont les premiers symptômes sont signalés dans une lettre si profonde de Galiani à madame d’Épinay). L’homme des « idées modernes », ce singe orgueilleux, est excessivement mécontent de lui-même : cela est certain. Il pâtit, et sa vanité permet seulement qu’il « compatisse »…

223.

L’homme-mixture qui est l’Européen — un assez vilain plébéien, somme toute — a absolument besoin d’un costume : il lui faut l’histoire en guise de garde-robe pour ses costumes. Il s’aperçoit, il est vrai, qu’aucun costume ne lui va — il échange et entrechange sans cesse. Qu’on examine bien le dix-neuvième siècle dans ses prédilections éphémères et sa mascarade bariolée de tous les styles, et aussi dans son chagrin de s’apercevoir enfin que rien « n’est à sa mesure » — ! En vain prend-on le romantique, le classique, le chrétienne florentin, le baroque ou le « national », in moribus et artibus : rien n’« habille » ! Mais l’esprit, en particulier l’« esprit historique », profite même de cette agitation désespérée. On recherche sans cesse un nouveau lambeau du passé et de l’« exotisme », on s’en affuble, puis on s’en débarrasse, mais surtout on l’*étudie*. Nous en sommes à la première période studieuse pour ce qui concerne les « costumes », c’est-à-dire les morales, les articles de croyance, les goûts des arts et les religions. Nous sommes préparés, comme on ne le fut en aucun autre temps, à un carnaval de grand style, aux plus spirituels éclats de rire et à la pétulance du mardi gras, aux hauteurs transcendantales des plus altières insanités et de la raillerie aristophanesque du monde. Peut-être découvrirons-nous précisément ici le domaine de notre *génie inventif* le domaine où l’originalité nous est encore possible, peut-être comme parodistes de l’histoire universelle et comme polichinelles de Dieu, — peut-être que, si des choses du présent rien d’autre n’a d’avenir, notre rire du moins aura-t-il l’avenir pour lui !

224.

Le *sens historique* (ou la faculté de deviner rapidement la hiérarchie des appréciations d'après lesquelles un peuple, une société, un homme ont vécu ; l'« instinct divinatoire » des rapports de ces appréciations, de l'autorité des valeurs à l'autorité des forces actives) : ce sens historique que nous autres Européens revendiquons comme notre spécialité, nous est venu à la suite de l'ensorcelante et folle *demi-barbarie* où l'Europe a été précipitée par le mélange démocratique des rangs et des races. Le dix-neuvième siècle est le premier qui connaisse ce sens devenu son sixième sens. Toutes les formes, toutes les manières de vivre, toutes les civilisations du passé, autrefois entassées les unes près des autres, les unes sur les autres, font invasion dans nos « âmes modernes », grâce à cette confusion. Nos instincts se dispersent maintenant de tous côtés, nous sommes nous-mêmes une sorte de chaos ; enfin « l'esprit », je le répète, finit par y trouver son profit. Par la demi-barbarie de notre âme et de nos désirs, nous avons des échappées secrètes de toutes espèces, telles qu'une époque noble n'en a jamais eu, surtout l'accès aux labyrinthes des civilisations incomplètes et aux enchevêtrements de toutes les demi-barbaries qu'il y eut jamais au monde. Et, dans la mesure où la part la plus importante de la culture fut jusqu'à présent une demi-barbarie, le « sens historique » signifie presque le sens et l'instinct propres à comprendre toutes choses, le goût et le tact pour toutes choses ; ce qui démontre clairement que c'est un sens *sans noblesse*. Nous goûtons, par exemple, de nouveau Homère : peut-être notre progrès le plus heureux est-il de goûter Homère, ce que les hommes d'une culture noble (par exemple les Français du dix-septième siècle, comme Saint-

Évremond, qui lui reproche l'*esprit vaste*[37], et même leur dernier écho Voltaire) ne peuvent et ne pouvaient faire aussi facilement, — ce qu'ils osaient à peine se permettre. L'affirmation et la négation très précises de leur sens, leur dégoût très prompt, leur réserve froide au sujet de tout ce qui est étranger, leur horreur du mauvais goût, même de celui d'une vive curiosité, et, en général, la mauvaise volonté de toute civilisation noble et qui se suffit sans vouloir s'avouer un nouveau désir, le mécontentement de ce qu'on possède, l'admiration de l'étranger : tout cela les préoccupe et les prédispose à être défavorables même aux meilleures choses du monde, quand elles ne sont pas leur propre et ne *pourraient* leur servir de proie, — et aucun sens n'est plus incompréhensible pour de tels hommes que précisément le sens historique et sa basse curiosité plébéienne. Il n'en est pas autrement de Shakespeare, cette étonnante synthèse du goût hispano-mauresque et du goût saxon dont un vieil Athénien ami d'Eschyle aurait ri aux larmes s'il ne s'était pas fâché. Mais nous acceptons plutôt, avec une secrète familiarité et avec confiance, cette bigarrure sauvage, ce mélange de délicatesse, de grossièreté et de sens artificiel, nous jouissons de Shakespeare, comme du raffinement de goût le plus piquant qui nous soit réservé et nous nous laissons aussi peu troubler, par les exhalaisons et l'attouchement rebutant de la populace anglaise où s'agite l'art et le goût de Shakespeare, que si nous nous trouvions sur la Chiaja de Naples, où, charmés par tous nos sens, nous suivons notre chemin de plein gré, malgré l'odeur fétide des quartiers populaires qui flotte dans l'air. Nous autres hommes du « sens historique », nous avons comme tels nos vertus, ce n'est pas contestable. Nous sommes sans prétentions, désintéressés, modestes, endurants, pleinement capables de nous dominer nous-mêmes, pleins d'abandon ; très reconnaissants, très patients, très accueillants. Avec tout cela nous n'avons peut-être pas beaucoup de goût. Avouons-le en fin de compte : ce qui, pour nous autres hommes du « sens historique », est le plus difficile à saisir, à sentir, à goûter, à aimer, ce qui, au fond, nous trouve prévenus et presque

hostiles, c’est précisément le point de perfection, de maturité dernière dans toute culture et tout art, la marque propre d’aristocratie dans les œuvres et les hommes, leur aspect de mer unie et de contentement alcyonien, l’éclat d’or brillant et froid qui apparaît sur toute chose achevée. Peut-être cette grande vertu du sens historique est-elle nécessairement en opposition avec le *bon* goût, ou tout au moins avec le meilleur goût, et ne pouvons-nous évoquer en nous que maladroitement, avec hésitation et contrainte, ces coups de hasard heureux, courts et brillants, ces transfigurations de la vie humaine qui pétillent un moment çà et là, ces instants merveilleux où une grande force s’arrêtait volontairement devant l’incommensurable et l’infini — où l’on jouissait d'une exubérance de joie délicate, comme si l’on était dompté et pétrifié, — immobilisé sur un sol encore tremblant. La *mesure* nous est étrangère, convenons-en ; notre joie secrète est précisément celle de l’infini, de l’immense. Semblables au cavalier sur son coursier haletant, nous laissons tomber les rênes devant l’infini, nous autres hommes modernes, demi-barbares que nous sommes, — et nous ne sommes au comble de *notre* félicité que lorsque nous courons — *le plus grand danger*.

225.

Hédonisme, Pessimisme, Utilitarisme, Eudémonisme : toutes ces manières de penser qui mesurent la valeur des choses selon le *plaisir* et la *peine* qu'elles nous procurent, c'est-à-dire d'après des circonstances accessoires, des détails secondaires, sont des évaluations de premier plan, des naïvetés sur lesquelles quiconque a conscience de ses forces *créatrices* et de ses capacités artistiques ne pourrait jeter les yeux sans dédain ni même sans pitié. Pitié pour *vous !* ce n'est pas, sans doute, la pitié comme vous l'entendez : ce n'est pas la pitié pour la « misère » sociale, pour la « société », ses malades et ses victimes, pour ceux qui sont vicieux et vaincus dès l'origine, et qui gisent autour de nous, brisés ; c'est encore moins la pitié pour ces couches sociales d'esclaves murmurants, opprimés et rebelles qui tendent tous leurs efforts vers la domination — qu'ils appellent « liberté ». *Notre* pitié est une pitié plus haute, à l'horizon plus vaste. Nous voyons comment *l'homme* s'amoindrit, comment vous l'amoindrissez ! — et il y a des moments où nous regardons *votre* compassion avec une angoisse indescriptible, où nous nous tournons contre cette pitié, où nous trouvons votre, sérieux plus périlleux que n'importe quelle légèreté. Vous voulez, si possible — et il n'existe pas de « possible » plus insensé, —*supprimer la souffrance ;* et nous ? — il semble que nous voulions plutôt la rendre plus intense encore et plus cruelle que jamais ! Le bien-être, comme vous l'entendez — ce n'est pas un but à nos yeux, mais une *fin !* Un état qui aussitôt rend l'homme risible et méprisable — qui fait *désirer* sa disparition ! La discipline de la souffrance, de la grande souffrance — ne savez-vous pas que c'est cette discipline seule qui, jusqu'ici, a porté l'homme aux

grandes hauteurs ? Cette tension de l'âme dans le malheur, qui lui inculque la force, les frémissements de l'âme à la vue des grands cataclysmes, son ingéniosité et son courage à supporter, à braver, à interpréter, à mettre à profit le malheur et tout ce qu'elle a jamais possédé en fait de profondeur, de mystère, de masque, d'esprit, de ruse, de grandeur. N'est-ce pas au milieu de la souffrance, sous la discipline de la grande souffrance que tout cela lui a été donné ? En l'homme sont réunis *créature* et *créateur* : en l'homme, il y a la matière, le fragment, l'exubérance, le limon, la boue, la folie, le chaos ; mais en l'homme il y a aussi le créateur, le sculpteur, la dureté du marteau, la contemplation divine du septième jour. Comprenez-vous cette antithèse ? Comprenez-vous que votre compassion va à la «créature en l'homme », à ce qui doit être formé, brisé, forgé, déchiré, rougi à blanc, épuré ? — à ce qui souffrira *nécessairement*, à ce qui *doit* souffrir ? Et *notre* pitié — ne comprenez-vous pas à qui s'adresse notre pitié contraire, quand elle se tourne contre la vôtre, comme contre le pire des amollissements, la plus funeste des faiblesses ? — Donc compassion *contre* compassion ! Mais, je le répète, il y a des problèmes plus hauts que tous ces problèmes du plaisir, de la douleur et de la pitié ; et toute philosophie qui borne là son domaine est une naïveté.

226.

Nous autres immoralistes ! — Ce monde, qui nous concerne, au milieu duquel *nous* avons à craindre et à aimer, ce monde presque imperceptible et invisible, ce monde du commandement délicat, de l’obéissance délicate, un monde d’« à peu près » à tous les points de vue : scabreux, captieux, pointilleux, douillet, oui, ce monde est bien défendu contre les spectateurs grossiers et la curiosité familière ! Des liens solides nous tiennent garrottés, nous portons une camisole de force du devoir et nous ne *pouvons* nous en dégager. C’est par là que nous sommes « hommes du devoir », nous aussi ! Parfois, il est vrai, nous dansons dans nos « chaînes » et parmi nos « glaives ». Plus souvent, ajoutons-le, nous grinçons des dents et nous nous révoltons contre toutes les rigueurs secrètes de notre destinée. Mais quoi que nous fassions, les sots et l’apparence sont contre nous et disent : « Ce sont là des hommes *sans* devoirs ». — Nous avons toujours les sols et l’apparence contre nous.

227.

La probité, à supposer que la probité soit notre vertu, celle dont nous ne pouvons nous défaire, nous autres esprits libres — eh bien ! nous voulons y travailler avec toute notre méchanceté et tout notre amour, et nous ne serons jamais las de nous « perfectionner » dans *notre* vertu, la seule qui nous soit restée. Puisse son éclat, comme un crépuscule doré, bleuâtre et moqueur, illuminer quelque temps encore cette culture vieillissante et son sérieux maussade et morne. Et, si notre probité se sent un jour fatiguée, soupire et s'étire les membres et nous trouve trop durs et désire être traitée avec plus de ménagement, d'une manière plus légère et plus tendre, comme l'on fait d'un vice agréable : demeurons *durs*, nous autres derniers stoïciens ! et envoyons à son secours ce qui reste en nous de diabolique, — notre dégoût de la pesanteur et de l'à-peu-près, notre « *nitimur in vetitum* », notre bravoure aventureuse, notre curiosité aiguë et délicate, notre volonté de puissance et de conquête la plus subtile, là plus déguisée, la plus spirituelle, volonté qui aspire avidement à tous les domaines de l'avenir et s'enthousiasme pour eux, — courons à l'aide de notre « Dieu » avec tous nos « diables » ! Il est probable qu'à cause de cela on nous méconnaîtra, on nous calomniera. Qu'importe ! On dira : « Leur « probité » — c'est leur diablerie, et rien de plus ! » Qu'importe ! Et quand même aurait-on raison ! Tous les dieux n'étaient-ils pas jusqu'ici des démons sanctifiés et débaptisés ? Et que savons-nous enfin sur notre propre compte ? Savons-nous comment l'esprit qui nous conduit veut être *appelé ?* (C'est une affaire de noms.) Et combien d'esprits sont en nous ? Notre probité, à nous autres esprits libres, — veillons à ce qu'elle ne devienne pas notre

vanité, notre parure et notre vêtement de parade, notre borne infranchissable, notre sottise ! Toute vertu tend à la sottise, toute sottise à la vertu ; « bête jusqu'à la sainteté », dit-on en Russie, — veillons à ce que notre probité ne finisse pas par faire de nous des saints et des ennuyeux ! La vie n'est-elle pas cent fois trop courte pour qu'on s'y… ennuie ? Il faudrait au moins croire à la vie éternelle pour — — —

228.

Qu’on me pardonne si j’ai découvert que jusqu’ici toute philosophie morale a été ennuyeuse et a fait partie des soporifiques, — comme aussi que rien à mes yeux ne fait plus de tort à la « vertu » que cet *ennui* répandu par ses avocats ; par quoi je ne veux pas avoir méconnu l’utilité générale de ces avocats. Il importe beaucoup que ce soit le plus petit nombre d’hommes possible qui s’occupe de méditer sur la morale, — il importe donc *énormément* que la morale ne finisse pas par devenir intéressante ! Mais qu’on soit sans crainte ! il en est aujourd’hui comme il en a toujours été : je ne vois personne en Europe qui aurait (ou *donnerait*) l’idée que la méditation au sujet de la morale pût être poussée jusqu’à devenir dangereuse, insidieuse, séduisante, — qu’elle pût contenir un *sort néfaste*. Considérez, par exemple, les infatigables et inévitables utilitaires anglais, comme ils marchent et cheminent (une comparaison homérique serait plus claire) lourdement et gravement sur les traces de Bentham, qui lui-même marchait sur les traces de l’honorable Helvétius (oh non ! ce n’était pas là un homme dangereux, cet Helvétius, ce *sénateur Pococurante*[38], pour employer, l’expression de Galiani —). Aucune pensée nouvelle, rien d’une tournure plus délicate ou du déploiement d’une pensée ancienne, pas même une véritable histoire de ce qui fut pensé jadis. Une littérature impossible, somme toute, si l’on ne s’entend pas à y jeter l’amertume d’un peu de méchanceté, par dans ces moralistes (qu’il faut lire absolument avec des arrière-pensées, s’il *faut* les lire —) s’est aussi glissé ce vieux vice anglais qui s’appelle le *cant*, et qui est une *tartuferie morale*[39], mais caché cette fois-ci sous une nouvelle apparence scientifique. Il y a aussi chez

eux une résistance secrète contre les remords dont, comme de raison, doit souffrir une race d'anciens puritains qui s'occupe de la science de la morale. (Un moraliste n'est-il pas l'antithèse d'un puritain, quand, bien entendu, ce penseur est un moraliste qui regarde la morale comme une chose douteuse, énigmatique, bref comme un problème ? Moraliser ne serait-ce pas… une chose immorale ?) Au fond, tous les moralistes sont résolus à donner raison à la moralité *anglaise*, dans la mesure où cette morale sera utile à l'humanité ou à l'« utilité publique », ou au « bonheur du plus grand nombre », non : au *bonheur de l'Angleterre*. Ils voudraient à toute force se persuader que l'effort vers le *bonheur anglais*, je veux dire le *comfort* et la *fashion* (et en dernière instance vers un siège au Parlement), que tout cela se trouve précisément sur le sentier de la vertu, enfin que toute vertu qui a jamais existé dans le monde s'est toujours incarnée dans un tel effort. Aucune de ces pesantes bêtes de troupeau, à la conscience troublée (qui ont entrepris de faire regarder la cause de l'égoïsme comme celle du bien-être général —) n'a jamais voulu comprendre et flairer que le « bien-être général » n'est pas un idéal, un but, une chose concevable d'une façon quelconque, mais tout simplement un vomitif, que ce qui est juste pour l'un ne *peut* être juste pour l'autre, que la prétention d'une morale pour tous est précisément un préjudice porté à l'homme supérieur, bref, qu'il existe une *hiérarchie* entre homme et homme, et par conséquent aussi entre morale et morale. C'est une espèce d'homme modeste et foncièrement médiocre que ces Anglais utilitaires ; et, je le répète, tant qu'ils sont ennuyeux on ne peut tenir en assez haute estime leur utilité. On devrait encore les *encourager*, ce qu'on a tenté de faire, en partie, dans les vers suivants :

Salut à vous, braves charretiers,
Toujours « le plus longtemps sera le mieux »,
Toujours plus raides de la tête et des genoux,
Sans enthousiasme ni plaisanterie,
Irrémédiablement médiocres,
Sans génie et sans esprit ! **[40]**

229.

Les époques tardives, qui auraient le droit d'être fières de leur humanité, gardent encore tant de crainte, tant de *superstition* craintive au sujet de la « bête sauvage et cruelle » dont l'assujettissement fait la gloire de cette époque plus humaine, que les vérités les plus tangibles restent même inexprimées pendant des siècles, comme si l'on s'était donné le mot pour cela, parce qu'elles semblent vouloir rendre l'existence à cette bête sauvage enfin mise à mort. Je suis peut-être bien hardi de laisser échapper une telle vérité. Puissent d'autres la reprendre et lui faire boire tant de « lait des pieuses vertus »[41] qu'elle en restera tranquille et oubliée dans son coin ! — Il faut qu'on change d'idée au sujet de la cruauté et qu'on ouvre les yeux. Il faut qu'on apprenne enfin à être impatient, afin que de grosses et immodestes erreurs de cette espèce ne se pavanent plus insolemment avec leur air de vertu, des erreurs comme celles qu'ont nourries par exemple les philosophes anciens et modernes au sujet de la tragédie. Presque tout ce que nous appelons « culture supérieure » repose sur la spiritualisation et l'approfondissement de la *cruauté*, — telle est ma thèse. Cette « hôte sauvage » n'a pas été tuée ; elle vit, elle prospère, elle s'est seulement… divinisée. Ce qui produit la volupté douloureuse de la tragédie, c'est la cruauté ; ce qui produit une impression agréable dans ce qu'on appelle pitié tragique, et même dans tout ce qui est sublime, jusque dans les plus hauts et les plus délicieux frémissements de la métaphysique, lire sa douceur uniquement des ingrédients de cruauté qui y sont mêlés. Les Romains, dans les spectacles du cirque, les chrétiens dans le ravissement de la Croix, les Espagnols à la vue des bûchers et des combats de

taureaux, les Japonais modernes qui se pressent au théâtre, les ouvriers parisiens des faubourgs qui ont la nostalgie des révolutions sanglantes, la wagnérienne qui « laisse passer sur elle », avec sa volonté démontée, la musique de *Tristan et Yseult*, — ce dont tous ils jouissent, ce qu'ils cherchent à boire avec des lèvres mystérieusement altérées, c'est le philtre de la grande Circé « cruauté ». Pour comprendre cela il faut bannir, il est vrai, la sotte psychologie de jadis qui sur la cruauté ne sut enseigner qu'une seule chose : c'est qu'elle naît à la vue de la souffrance d'*autrui*. Il y a une jouissance puissante, débordante à assister à ses propres souffrances, à se faire souffrir soi-même, — et partout où l'homme se laisse entraîner jusqu'à l'abnégation (au sens *religieux*), ou à la mutilation de son propre corps, comme chez les Phéniciens et les ascètes, ou en général au renoncement de la chair, à la macération et à la contrition, aux spasmes puritains de la pénitence, à la vivisection de la conscience, au *sacrifizio dell'intelletto* de Pascal, — il est attiré secrètement par sa propre cruauté, tournée *contre elle-même*. Que l'on considère enfin que le Connaisseur lui-même, tandis qu'il force son esprit à la connaissance, contre le penchant de l'esprit et souvent même contre le vœu de son cœur, — c'est-à-dire à nier, alors qu'il voudrait affirmer, aimer, adorer, — agit comme artiste et transfigure la cruauté. Toute tentative d'aller au fond des choses, d'éclaircir les mystères est déjà une violence, une volonté de faire souffrir, la volonté essentielle de l'esprit qui tend toujours vers l'apparence et le superficiel, — dans toute volonté de connaître il y a une goutte de cruauté.

230.

Peut-être ne comprend-on pas à première vue ce que j’ai dit de la « volonté essentielle de l’esprit » : qu’on me permette donc un mot d’explication. — Ce quelque chose qui commande, que le peuple a appelé « esprit », veut être maître et se sentir maître en soi et autour de soi. Il a la volonté de parvenir de la diversité à l’unité, une volonté qui restreint, qui assujettit, qui a soif de domination et qui est vraiment faite pour dominer. Ses besoins et ses qualités sont les mêmes que ceux reconnus par les physiologistes dans tout ce qui vit, croît et se multiplie. La puissance de l’esprit à s’assimiler les éléments étrangers se révèle par un penchant énergique à rapprocher le nouveau de l’ancien, à simplifier ce qui est multiple, à négliger ou à rejeter ce qui est en contradiction complète. De même ce penchant soulignera et relèvera plus énergiquement et d’une façon arbitraire, pour les fausser à son usage, certains traits et certaines lignes de tout ce qui lui est étranger, de tout ce qui fait partie du « monde extérieur ». Il manifeste ainsi l’intention d’incorporer de nouvelles « expériences », d’enregistrer des choses nouvelles dans les cadres anciens, — c’est là, en somme, l’accroissement, ou plus exactement encore le *sentiment* de l’accroissement, le sentiment de la force accrue. Au service de cette volonté se trouve une tendance, opposée en apparence, de l’esprit, une résolution soudaine d’ignorer, de s’isoler arbitrairement, de fermer ses fenêtres, une négation interne de telle ou telle chose, une défense de se laisser aborder, une sorte de posture défensive contre beaucoup de choses connaissables, un contentement de l’obscurité, de l’horizon borné, une affirmation et une approbation de l’ignorance : tout cela est nécessaire, dans la mesure de son

pouvoir d’assimilation, de sa « force de digestion », au figuré bien entendu. — D’ailleurs « l’esprit » ressemble à un estomac plus qu’à toute autre chose. De même il faut nommer ici la volonté occasionnelle de l’esprit de se laisser tromper, peut-être avec la malicieuse arrière-pensée qu’il n’en est *pas* ainsi, mais qu’on ne fait que garder les apparences. Peut-être y a-t-il ici un plaisir causé par l’incertitude et l’amphibologie, une jouissance intime et joyeuse dans l’étroitesse et le mystère voulus d’un petit coin, plaisir d’un voisinage trop proche, d’une poussée au premier plan, à l’agrandissement, au rapetissement, à l’embellissement, au déplacement, jouissance intime causée par l’arbitraire de toutes ces manifestations de puissance. Enfin, il faut mentionner encore cet inquiétant empressement de l’esprit à tromper d’autres esprits et à se déguiser devant eux, cette pression et cette poussée constantes d’une force créatrice, formatrice, changeante. L’esprit goûte là sa faculté d’astuce, de travestissement compliqué ; il y goûte aussi le sentiment de sa sécurité. Précisément à cause de ses tours de Protée il est fort bien défendu et caché ! — À *cette* volonté d’apparence, de simplification, de masque, de manteau, de surface — car toute surface est un manteau — *s’oppose* ce penchant sublime de celui qui cherche la connaissance, ce penchant qui prend et *veut* prendre les choses d’une façon profonde, multiple, dans leur essence. C’est comme une sorte de cruauté de la conscience et du goût intellectuels que tout esprit hardi reconnaîtra en lui-même, bien entendu si, comme il convient, il a assez longtemps endurci et aiguisé son œil et s’il s’est habitué à une sévère discipline et à un langage sévère. Il dira : « Il y a quelque chose de cruel dans la tendance de mon esprit ». Que les vertueux et les gens aimables cherchent à lui prouver qu’il a tort ! En effet, il y aurait plus d’amabilité, au lieu de nous attribuer de la cruauté, à faire courir le bruit par exemple de notre « extravagante probité », dont on nous ferait gloire à nous autres esprits libres, *très* libres — et ce sera peut-être *là* vraiment notre… gloire posthume. En attendant — car jusqu’à cette époque nous avons du temps devant nous — nous ne devrions guère être tentés de nous parer nous-mêmes de ce

clinquant d’expressions morales. Toute notre activité passée nous interdit précisément cette tendance et sa joyeuse volupté. Ce sont de beaux mots solennels, étincelants, cliquetants : probité, amour de la vérité, amour de la sagesse, sacrifice à la connaissance, héroïsme de la véracité, — il y a là quelque chose qui fait battre le cœur d’orgueil. Mais nous autres ermites et marmottes, nous nous sommes depuis longtemps persuadés, dans le secret de notre conscience d’ermite, que cette digne parade de grands mots fait partie des vieux ornements, de la vieille poussière, des antiquailles du mensonge et de l’inconsciente vanité humaine et que, sous ces couleurs flatteuses et cette retouche trompeuse, il faut encore reconnaître le terrible texte original *homo natura*. Retransporter l’homme dans la nature ; se rendre maître des nombreuses interprétations vaines et trompeuses dont le texte original *homo natura* a été recouvert et maquillé ; faire que désormais l’homme paraisse devant l’homme, comme aujourd’hui déjà, endurci par la discipline de la science, il paraît devant l’*autre* nature, avec les yeux intrépides d’un Œdipe et les oreilles bouchées d’un Ulysse, sourd aux appeaux des oiseleurs métaphysiciens qui lui ont chanté trop longtemps : « Tu es davantage ! tu viens de plus haute, d’une autre origine » ! — Cela peut être une tâche étrange et insensée, mais c’est une *tâche* — qui pourrait le nier ! Pourquoi nous la choisissons, cette tache insensée ? Ou, en d’autres termes : « Pourquoi, en somme, chercher la connaissance ? » Tout le monde nous le demandera. Et nous, pressés de telle sorte, nous qui nous sommes posé cent fois cette même question, nous n’avons trouvé et nous ne trouvons aucune réponse meilleure. — —

231.

L’étude nous transforme. Elle fait ce que fait toute nourriture qui ne « conserve » pas seulement, — comme le physiologiste vous le dira. Mais, au fond de nous-mêmes, tout au fond, il se trouve quelque chose qui ne peut être rectifié, un rocher de fatalité spirituelle, de décisions prises à l’avance, de réponses à des questions déterminées et résolues d’avance. À chaque problème fondamental s’attache un irréfutable : « Je suis cela ». Au sujet de l’homme et de la femme, par exemple, un penseur ne peut changer d’avis, il ne peut qu’apprendre d’avantage, — poursuivre jusqu’à la fin la découverte de ce qui était « chose arrêtée » en lui. On trouve de bonne heure certaines solutions de problèmes qui raffermissent notre foi. Peut-être les appelle-t-on ensuite des « convictions ». Plus tard… on ne voit dans ces solutions qu’une piste de la connaissance de soi, des indices du problème que nous *sommes*, — plus exactement de la grande bêtise que nous sommes, de notre fatalité spirituelle, de *l’intraitable* qui est en nous « là tout au fond ». — À cause de cette grande amabilité dont j’ai fait preuve à mon propre égard, on me permettra peut-être ici de formuler quelques vérités sur « la femme en soi » : en admettant que l’on sache au préalable jusqu’à quel point ce ne sont là que — mes propres vérités. —

232.

La femme veut s’émanciper : et à cause de cela elle se met à éclairer l’homme sur « la femme en soi ». — C’est là un des progrès les plus déplorables de l’*enlaidissement* général de l’Europe. Car que peuvent produire ces gauches essais d’érudition féminine et de dépouillement de soi ! La femme a tant de motifs d’être pudique. Elle cache tant de choses pédantes, superficielles, scolastiques, tant de présomption mesquine, de petitesse immodeste et effrénée, — qu’on examine seulement des rapports avec les enfants ! — C’est au fond la *crainte* de l’homme qui jusqu’ici a retenu et réprimé tout cela. Malheur à nous si jamais les qualités « éternellement ennuyeuses de la femme » — dont elle est si riche — osent se donner carrière ! si la femme commence à désapprendre foncièrement et par principe sa perspicacité et son art, celui de la grâce et du jeu, l’art de chasser les soucis, d’alléger les peines et de les prendre à la légère, son habileté délicate pour les passions agréables ! Déjà se font entendre des voix féminines, qui, par saint Aristophane ! font frémir. On explique avec une clarté médicale ce que la femme *veut* en premier et en dernier lieu de l’homme. N’est-ce pas une preuve de suprême mauvais goût que cette furie de la femme à vouloir devenir scientifique ! Jusqu’à présent. Dieu merci, l’explication était l’affaire des hommes, un don masculin — on restait ainsi « entre soi » ; il faut d’ailleurs être très méfiant au sujet de ce que les femmes écrivent sur « la femme » et se demander si la femme *veut* vraiment un éclaircissement sur elle-même — et *peut* le vouloir… Si la femme ne cherche pas ainsi une nouvelle *parure* — je crois que la parure fait partie de l’éternel féminin — eh bien ! alors elle veut se faire craindre, c’est peut-être

pour elle un moyen de dominer. Mais elle ne veut pas la vérité. Qu'importe la vérité à la femme ? Rien n'est dès l'origine plus étranger, plus antipathique, plus odieux à la femme que la vérité. Son grand art est le mensonge, sa plus haute préoccupation est l'apparence et la beauté. Avouons-le, nous autres hommes, nous honorons et aimons précisément cet art et cet instinct chez la femme, nous qui avons la tâche difficile et qui nous unissons volontiers, pour notre soulagement, à des êtres dont les mains, les regards, les tendres folies font apparaître presque comme des erreurs notre gravité, notre profondeur. Enfin je pose la question : jamais une femme a-t-elle accordé la profondeur à un cerveau de femme, à un cœur de femme la justice ? Et n'est-il pas vrai que, tout compte fait, « la femme » a surtout été mésestimée par les femmes et non par nous ? — Nous autres hommes, nous souhaitons que la femme ne continue pas à se compromettre par des éclaircissements. Car c'était affaire de l'homme de veiller à la femme et de la ménager, quand l'Église décrétait : *mulier taceat in ecclesia*. C'était pour le bien de la femme que Napoléon donna à entendre à la trop diserte Madame de Staël : *mulier taceat in politicis !* — et je crois qu'un véritable ami des femmes est celui qui crie aujourd'hui aux femmes : *mulier taceat de muliere !*

233.

C’est preuve de corruption dans l’instinct — sans parler de la corruption du goût — quand une femme s’autorise de Madame Roland, ou de Madame de Staël, ou de Monsieur George Sand, comme s’il était possible de prouver ainsi quelque chose en *faveur* de « la femme en soi ». Aux yeux des hommes ce trio est précisément celui des femmes comiques par excellence, — rien de plus ! Et cet argument tourne involontairement à la confusion de la thèse d’émancipation et de domination féminines.

234.

La stupidité dans la cuisine ; la femme comme cuisinière ; l’effroyable irréflexion qui préside à la nourriture de la famille et du maître de la maison ! La femme ne comprend pas ce que *signifie* la nourriture et elle veut être cuisinière ! Si la femme était une créature pensante, cuisinant déjà depuis des milliers d’années, elle aurait dû faire les découvertes physiologiques les plus importantes et réduire en son pouvoir l’art de guérir ! À cause des mauvaises cuisinières — à cause du manque complet de bon sens dans la cuisine, le développement de l’homme a été retardé et entravé le plus longtemps : et il n’en est guère mieux aujourd’hui. Discours pour un pensionnat de jeunes filles.

235.

Il y a des tours et des jets d’esprits, il y a des sentences, une petite poignée de mots en qui toute une culture, toute une société se cristallise tout à coup. Je songe à ce mot de madame Lambert jeté au hasard à son fils : « *Mon ami, ne vous permettez jamais que des folies qui vous fassent plaisir* »[42]. — Soit dit en passant, le mot le plus maternel et le plus judicieux qu’on ait jamais adressé à son fils.

236.

L’opinion de Dante et de Gœthe sur la femme — exprimée par le premier dans ce vers : « *Ella guardava suso, ed io in lei* » — ce que le second traduisit par : « L’éternel féminin nous attire *en haut* », — soulèvera certainement la contradiction de toute femme noble de caractère, car elle a *précisément* cette opinion sur l’éternel masculin…

237.

Sept petits dictons de femmes.

Le plus pesant ennui s’envole dès qu’un homme se met à nos pieds.

*

Vieillesse, hélas ! et science donnent force à faible vertu.

*

Vêtement sombre et discrétion habillent la femme… de raison.

*

À qui je suis reconnaissante dans l’heureuse fortune ? À Dieu !… et à ma couturière.

*

Jeune elle est un berceau de fleurs. Vieille une caverne d’où sort un dragon.

*

Noble nom, jambe bien faite, homme avec cela : ah ! s’il était le mien !

*

Parole brève, sens profond… verglas pour la sotte.

237 *b*.

Les femmes ont jusqu’à présent été traitées par les hommes comme des oiseaux qui, descendus d’une hauteur quelconque, se sont égarés parmi eux : comme quelque chose de délicat, de fragile, de sauvage, d’étrange, de doux, de ravissant, — mais aussi comme quelque chose qu’il faut mettre en cage, de peur qu’il ne s’envole.

238.

Se tromper au sujet du problème fondamental de l’homme et de la femme, nier l’antagonisme profond qu’il y a entre les deux et la nécessité d’une tension éternellement hostile, rêver peut-être de droits égaux, d’éducation égale, de prétentions et de devoirs égaux, voilà les indices *typiques* de la platitude d’esprit. Un penseur qui, dans cette dangereuse question, s’est montré superficiel — superficiel dans l’instinct ! — doit passer pour suspect d’une façon générale, Mais il se trahit et se dévoile aussi. Pour toutes les questions essentielles de la vie et de la vie future, son jugement sera vraisemblablement trop « court » et il ne pourra les atteindre dans leurs profondeurs. Un homme, au contraire, qui possède de la profondeur, dans l’esprit comme dans les désirs, et aussi cette profondeur de la bienveillance qui est capable de sévérité et de dureté et qui en a facilement l’allure, ne pourra jamais avoir de la femme que l’opinion *orientale*. Il devra considérer la femme comme propriété, comme objet qu’on peut enfermer, comme quelque chose de prédestiné à la domesticité et qui y accomplit sa mission, — il devra se fonder ici sur la prodigieuse raison de l’Asie, sur la supériorité de l’instinct de l’Asie, comme ont fait jadis les Grecs, ces meilleurs héritiers, ces élèves de l’Asie, — ces Grecs qui, comme on sait, depuis Homère jusqu’à l’époque de Périclès, ont fait marcher de pair, avec le *progrès* de la culture et l’accroissement de la force physique, la *rigueur* envers la femme, une rigueur toujours plus orientale. *Combien* cela était nécessaire, logique et même désirable au point de vue humain, il est à souhaiter qu’on y réfléchisse dans l’intimité.

239.

À aucune époque le sexe faible n’a été traité avec autant d’égards de la part des hommes qu’à notre époque. C’est une conséquence de notre penchant et de notre goût foncièrement démocratiques, tout comme notre manque de respect pour la vieillesse. Faut-il s’étonner si ces égards ont dégénéré en abus ? On veut davantage, on apprend à exiger, on trouve enfin ce tribut d’hommages presque blessant, on préférerait la rivalité des droits, le véritable combat. En un mot, la femme perd de sa pudeur. Ajoutons de suite qu’elle perd aussi le goût. Elle désapprend de *craindre* l’homme. Mais la femme qui « désapprend la crainte » sacrifie ses instincts les plus féminins. Que la femme devienne hardie, quand ce qui inspire la crainte en l’homme, ou plus exactement quand l’*homme* en l’homme n’est plus voulu et discipliné par l’éducation, c’est assez juste et aussi assez compréhensible. Ce qui est plus difficilement compréhensible, c’est que par là même… la femme dégénère. C’est ce qui arrive aujourd’hui : ne nous y trompons pas ! Partout où l’esprit industriel a remporté la victoire sur l’esprit militaire et aristocratique, la femme tend à l’indépendance économique et légale d’un commis. « La femme commis » se tient à la porte de la société moderne en voie de formation. Tandis qu’elle s’empare ainsi de nouveaux droits, tandis qu’elle s’efforce de devenir « maître » et inscrit le « progrès » de la femme sur son drapeau, elle aboutit au résultat contraire avec une évidence terrible : *la femme recule*. Depuis la Révolution française l’influence de la femme a *diminué* dans la mesure où ses droits et ses prétentions ont augmenté ; et l’émancipation de la femme, à quoi aspirent les femmes elles-mêmes (et non seulement de superficiels

cerveaux masculins), apparaît comme un remarquable symptôme de l'affaiblissement et de l'énervement croissants des instincts vraiment féminins. Il y a de la *bêtise* dans ce mouvement, une bêtise presque masculine, dont une femme saine — qui est toujours une femme sensée aurait eu honte au fond du cœur. Perdre le flair des moyens qui conduisent le plus sûrement à la victoire ; négliger l'exercice de son arme véritable ; se laisser aller devant l'homme, peut-être « jusqu'au livre », là où jadis on gardait la discipline et une humilité fine et rusée ; ébranler, avec une audace vertueuse, la foi de l'homme en un idéal foncièrement différent *caché* dans la femme, en un éternel féminin quelconque et nécessaire ; enlever à l'homme, avec insistance et abondance, l'idée que la femme doit être nourrie, soignée, protégée et ménagée comme un animal domestique, tendre, étrangement sauvage et souvent agréable ; rassembler maladroitement et avec indignation tout ce qui rappelait l'esclavage et le servage, dans la situation qu'occupait et qu'occupe encore la femme dans l'ordre social (comme si l'esclavage était un argument contre la haute culture et non pas un argument en sa faveur, une condition de toute élévation de la culture) ; de quoi tout cela nous est-il la révélation, sinon d'une déchéance de l'instinct féminin, d'une mutilation de la femme ? Sans doute, il existe, parmi les ânes savants du sexe masculin, assez d'imbéciles, amis et corrupteurs des femmes, qui conseillent à ces dernières de dépouiller la femme et d'imiter toutes les bêtises dont souffre aujourd'hui en Europe « l'homme », la « virilité » européenne, — qui aimerait avilir la femme jusqu'à la « culture générale », ou même jusqu'à la lecture des journaux et jusqu'à la politique. On veut même, de ci de là, changer les femmes en libres-penseurs et en gens de lettres. Comme si la femme, sans piété, n'était pas pour l'homme profond et impie une chose parfaitement choquante et ridicule. On gâte presque partout leurs nerfs avec la plus énervante et la plus dangereuse musique qui soit (notre musique allemande moderne). On les rend de jour en jour plus hystériques et plus inaptes à remplir leur première et dernière fonction, qui est de mettre au monde

des enfants solides. On veut les « cultiver », encore davantage et, comme on dit, *fortifier* « le sexe faible » par la culture : comme si l'histoire ne nous montrait pas, aussi clairement que possible, que la « culture » de l'être humain et son affaiblissement — c'est-à-dire l'affaiblissement, l'éparpillement, la déchéance *de la volonté* — ont toujours marché de pair et que les femmes les plus puissantes du monde, celles qui ont eu le plus d'influence (comme la mère de Napoléon) étaient redevables de leur puissance et de leur empire sur les hommes à la force de volonté — et non à des maîtres d'école ! Ce qui, chez la femme, inspire le respect et souvent la crainte, c'est sa nature, qui est « plus naturelle » que celle de l'homme, sa souplesse et sa ruse de fauve, sa griffe de tigresse sous le gant, sa naïveté dans l'égoïsme, la sauvagerie indomptable de son instinct, l'immensité insaisissable et mobile de ses passions et de ses vertus… Ce qui, malgré la crainte qu'on éprouve, excite la pitié pour cette chatte dangereuse et belle — « la femme » — c'est qu'elle paraît être plus apte à souffrir, plus fragile, plus assoiffée d'amour, et condamnée à la désillusion plus qu'aucun autre animal. La crainte et la pitié : animé de ces deux sentiments, l'homme s'est arrêté jusqu'à présent devant la femme, un pied déjà dans la tragédie qui, tandis qu'elle vous ravit, vous déchire aussi —. Eh quoi ! cela finirait-il ainsi ? Est-on en train de *rompre le charme* de la femme ? Se met-on lentement à la rendre ennuyeuse ? Ô Europe ! Europe ! On connaît la bête à cornes qui a toujours eu pour toi le plus d'attraits, et que tu as encore à redouter ! Ton antique légende pourrait, une fois de plus, devenir de « l'histoire » — une fois encore une prodigieuse bêtise pourrait s'emparer de ton esprit et t'entraîner ! Et nul dieu ne se cacherait en elle, non ! rien qu'une « idée », une « idée moderne » ! —

Chapitre huitième – Peuples et patries

240.

J’ai entendu de nouveau — et ce fut de nouveau comme si je l’entendais pour la première fois, l’ouverture des *Maîtres Chanteurs*, de Richard Wagner : c’est là un art magnifique, surchargé, pesant et tardif qui ose, pour être compris, supposer vivants encore deux siècles de musique ; et il est à l’honneur des Allemands qu’une pareille audace se soit trouvée légitime. Quelle richesse de sèves et de forces, que de saisons et de climats sont ici mêlés ! Cette musique vous a tantôt un air vieillot, et tantôt un air étrange, acide et trop vert ; elle est à la fois fantaisiste et pompeusement traditionnelle, quelquefois malicieuse et spirituelle, plus souvent encore âpre et grossière, — comme elle a du feu et de l’entrain et, en même temps, la peau flasque et pâle des fruits qui mûrissent trop tard ! Elle coule, large et pleine, puis c’est soudain un moment inexplicable d’hésitation, comme une trouée qui s’ouvre entre la cause et reflet, une oppression de, songes, presque un cauchemar ; — mais voici que déjà s’étend et s’élargit de nouveau le flot de bien-être, de bien-être multiple, de bonheur ancien et nouveau, et il s’y mêle largement la joie que l'artiste se donne à lui-même et dont il ne se cache point, sa surprise ravie à se sentir maître des ressources d’art qu’il met en œuvre, ressources d’art neuves et vierges, comme il semble nous le faire entendre. Tout compte fait, point de beauté, point de Midi, rien de la fine clarté du ciel méridional, rien qui rappelle la grâce, point de danse, à peine un effort de logique une insistance appuyée, pesante comme à dessein ; une dextérité de lourdaud, une fantaisie et un luxe de sauvage, un fouillis de dentelles et de préciosités pédantesques et surannées, quelque chose d’allemand, au meilleur et au pire

sens du mot, une chose qui est, à la manière allemande, complexe, informe, inépuisable, une certaine puissance, proprement germanique, et une plénitude débordante de l'âme qui ne craint point de se dérober sous les *raffinements*[43] de la décadence, — qui peut-être ne se sent vraiment à l'aise que là, une expression exacte et authentique de l'âme allemande, à la fois jeune et vieillotte, à la fois plus que mûre et trop riche d'avenir ; ce genre de musique traduit mieux qu'aucune chose ce que je pense des Allemands : ils sont d'avant-hier et d'après-demain, — *ils n'ont pas encore d'aujourd'hui*.

241.

Nous autres « bons Européens», nous aussi nous avons des heures où nous nous permettons un patriotisme plein de courage, un bond et un retour à de vieilles amours et de vieilles étroitesses — je viens d'en donner une preuve, — des heures d'effervescence nationale, d'angoisse patriotique, des heures où bien d'autres sentiments antiques nous submergent. Des esprits plus lourds que nous mettront plus de temps à en finir de ce qui chez nous n'occupe que quelques heures et se passe en quelques heures : pour les uns, il faut la moitié d'une année, pour les autres la moitié d'une vie humaine, selon la rapidité de leurs facultés d'assimilation et de renouvellement. Je saurais même me figurer des races épaisses et hésitantes, qui, dans notre Europe hâtive, auraient besoin de demi-siècles pour surmonter de tels excès de patriotisme atavique et d'attachement à la glèbe, pour revenir à la raison, je veux dire au « bon européanisme », tandis que mon imagination s'étend sur cette possibilité, il m'arrive d'être témoin de la conversation de deux vieux « patriotes » : ils avaient évidemment tous deux l'oreille dure et n'en parlaient que plus haut : « *Celui-là*[44] ne s'entend pas plus en philosophie que n'importe quel paysan ou qu'un étudiant de corporation — disait l'un d'eux ; il est encore bien innocent. Mais qu'importe aujourd'hui ! nous sommes à l'époque des masses, les masses se prosternent devant tout ce qui se présente en masse, en politique comme ailleurs. Un homme d'État qui leur élève une nouvelle tour de Babel, un monstre quelconque d'Empire et de puissance, s'appelle « grand » pour eux : — qu'importe que nous autres, qui sommes plus prudents et plus réservés, nous n'abandonnions provisoirement pas encore la croyance

ancienne que seule la grandeur de la pensée fait la grandeur d'une action ou d'une chose. Supposé qu'un homme d'État mette son peuple dans la situation de faire dorénavant de la « grande politique », ce à quoi il est, de nature, mal doué et mal préparé : il aurait alors besoin de sacrifier ses vieilles et sûres vertus pour l'amour de nouvelles médiocrités douteuses, — en admettant qu'un homme d'État condamne son peuple à faire la politique d'une façon générale, tandis que ce peuple avait jusqu'à présent mieux à faire et à penser et qu'au fond de son âme il ne pouvait se débarrasser du dégoût plein de méfiance que lui inspirait l'agitation, le vide, l'esprit bruyant et querelleur des peuples vraiment politiques ! — en admettant qu'un tel homme d'État aiguillonne les passions et les convoitises latentes de son peuple, qu'il lui fasse un reproche de sa timidité d'hier et de son plaisir à rester spectateur, un crime de son exotisme et de son goût secret de l'infini, qu'il déprécie devant lui ses penchants les plus intimes, qu'il lui retourne sa conscience, qu'il rende son esprit étroit, son goût « national », — comment ! un homme d'État qui ferait tout cela, un homme dont un peuple devrait expier les fautes jusque dans l'avenir le plus lointain, en admettant qu'il ait un avenir, un tel homme serait *grand ?* — Indubitablement ! lui répondit vivement l'autre vieux patriote : autrement il n'aurait pas pu faire ce qu'il a fait ! C'était peut-être fou de vouloir cela, mais peut-être que tout ce qui est grand a commencé par être fou ! — Quel abus des mots ! s'écria son interlocuteur : — fort ! fort ! fort et fou, mais pas grand ! » — Les deux vieux s'étaient visiblement échauffés en se jetant de la sorte leurs vérités à la tête. Mais moi, dans mon bonheur et dans mon au-delà, je me disais que bientôt de cette force triompherait une autre force ; et aussi qu'il y a une compensation à l'aplatissement d'un peuple ; c'est qu'un autre peuple devienne plus profond. —

242.

Qu’on appelle « civilisation », ou « humanisation », ou « progrès » ce qui distingue aujourd’hui les Européens ; qu’on appelle cela simplement, sans louange ni blâme, avec une formule politique, le mouvement *démocratique* en Europe : derrière tous les premiers plans politiques et moraux, désignés par une telle formule, s’accomplit un énorme processus *physiologique*, dont le mouvement grandit chaque jour, — le phénomène du rapprochement des Européens, des Européens qui s'éloignent de plus en plus des conditions qui font naître des races liées par le climat et les mœurs, et qui s’affranchissent chaque jour davantage de tout *milieu défini* qui voudrait s’implanter pendant des siècles, dans les âmes et dans les corps, avec les mêmes revendications, — donc la lente apparition d’une espèce d’hommes essentiellement *surnationale* et nomade qui, comme signe distinctif, possède, physiologiquement parlant, un maximum de faculté et de force d’assimilation. Ce phénomène de *création de l’Européen*, qui pourra être retardé dans son allure par de grands retours en arrière, mais qui, par cela même, gagnera peut-être et grandira en véhémence et en profondeur — l’impétuosité toujours vivace du « sentiment national » en fait partie, de même l’anarchisme montant — : ce phénomène aboutira probablement à des résultats que les naïfs promoteurs et protagonistes, les apôtres de l'« idée moderne », voudraient le moins faire entrer en ligne de compte. Ces mêmes conditions nouvelles qui aboutiront en moyenne au nivellement et à l’abaissement de l’homme — de la bête de troupeau homme, habile, laborieuse, utile et utilisable de façon multiple, — ces conditions sont au plus haut degré aptes à produire des êtres d’exception, de la qualité la plus

dangereuse et la plus attrayante. Car, tandis que cette faculté d'assimilation qui traverse des conditions sans cesse variantes, et qui commence un nouveau travail avec chaque génération, presque tous les dix ans, rend impossible la *puissance* du type ; tandis que l'esprit général de ces Européens de l'avenir sera probablement celui de ces ouvriers bavards, pauvres de volonté et très adroits qui ont *besoin* du maître et du chef comme du pain quotidien ; donc, tandis que la démocratisation de l'Europe aboutira à la création d'un type préparé à l'*esclavage*, au sens le plus subtil, dans les cas uniques et exceptionnels, l'homme fort deviendra nécessairement plus fort et plus riche qu'il ne l'a peut-être jamais été jusqu'à présent, — grâce au manque de préjugés de son éducation, grâce aux facultés multiples qu'il possédera dans l'art de dissimuler, et les usages du monde. Je voulais dire : la démocratisation en Europe et en même temps une involontaire préparation à faire naître des *tyrans*, — ce mot entendu dans tous les sens, même au sens le plus intellectuel.

243.

J’ai appris avec plaisir que notre soleil se dirige d’un mouvement rapide vers la constellation d’*Hercule*. Et j’espère que nous autres humains qui habitons la terre nous faisons comme le soleil ? Et que nous marcherons à l’avant-garde, nous autres, bons Européens !

244.

Il fut un temps où l'on donnait habituellement aux Allemands l'épithète de « profonds » : aujourd'hui que le néo-germanisme à la mode a de tout autres prétentions, et reprocherait volontiers à ce qui a de la profondeur d'être trop peu « tranchant »[45], il y a de l'optimisme et du patriotisme à se demander si cet antique éloge n'est pas une duperie, en un mot si cette prétendue profondeur allemande n'était pas, au fond, quelque chose d'autre et de pire, quelque chose dont, grâce à Dieu, on est en train de se défaire. Essayons donc de voir plus clair dans cette profondeur germanique. Il suffit pour cela de disséquer un peu l'âme allemande. — L'âme allemande est avant tout composite, d'origines multiples, faite d'éléments ajoutés et accumulés, plutôt qu'elle n'est vraiment construite : cela tient à sa provenance. Un Allemand qui oserait s'écrier : « Je porte, hélas ! deux âmes en moi[46] ! » se tromperait d'un joli chiffre d'âmes. Peuple disparate, fait d'un mélange et d'un pêle-mêle indescriptible de races, peut-être avec une prédominance des éléments pré-aryens, « peuple du milieu » dans tous les sens du mot, les Allemands sont, pour eux-mêmes, plus insaisissables, plus indéfinis, plus contradictoires, plus inconnus, plus incalculables, plus surprenants que les autres peuples ne le sont à eux-mêmes ; ils échappent à toute *définition*, et cela suffirait pour qu'ils fissent le désespoir des Français. Il est significatif que la question : « Qu'est-ce qui est Allemand ? » reste toujours ouverte. Kotzebue connaissait évidemment bien ses Allemands : « Nous sommes dévoilés ! » s'écrièrent-ils en l'acclamant, — mais Sand [47], lui aussi, croyait bien les connaître. Jean-Paul savait ce qu'il faisait, lorsqu'il protesta avec colère contre les flatteries et les

exagérations mensongères, mais patriotiques, de Fichte ; mais il est probable que Gœthe qui donnait raison à Jean-Paul contre Fitchte, pensait des Allemands autre chose que Jean-Paul. — Au fait qu'est-ce que Gœthe pouvait bien penser des Allemands ? Sur bien des sujets fort proches de lui il ne s'est jamais expliqué clairement et il a su garder, sa vie durant, un habile silence ; il avait sans doute pour cela de bonnes raisons. Mais ce qui est certain, c'est que ce ne furent pas les « guerres d'indépendance », ni d'ailleurs la Révolution française, qui lui donnèrent une très vive joie : l'événement qui transforma son Faust, qui transforma toute son idée de l'homme, ce fut l'apparition de Napoléon. Il y a des mots de Gœthe qui sont comme un verdict impatient et dur, rendu par un étranger, contre ce qui est l'orgueil des Allemands ; il lui arrive de définir le célèbre *Gemüth* germanique « l'indulgence pour les faiblesses des autres et pour les siennes propres ». A-t-il tort ? — Les Allemands ont ceci de particulier qu'on a rarement tout à fait tort lorsqu'on porte un jugement sur eux. L'âme allemande a des galeries et des couloirs, des cavernes, des cachettes, des réduits ; son désordre a beaucoup du charme de ce qui est mystérieux. L'Allemand est à son aisé parmi les voies furtives qui mènent au chaos, et, comme toute chose aime son symbole, l'Allemand aime les nuages et tout ce qui est indistinct, naissant, crépusculaire, humide et voilé ; l'incertain, l'embryonnaire, ce qui est en voie de transformation, de croissance, lui donne l'impression de la « profondeur ». L'Allemand lui-même n'*est* pas, il *devient*, il « se développe ». C'est pourquoi le « développement » est la trouvaille propre de l'Allemand, celle qu'il jeta dans le vaste empire des formules philosophiques : idée aujourd'hui souveraine et qui, alliée à la bière allemande et à la musique allemande, est envoie de germaniser l'Europe entière. Les étrangers demeurent stupéfaits et conquis devant les énigmes que leur propose la nature contradictoire qui fait le fond de l'âme allemande (Hegel l'a mise en système ; Richard Wagner a trouvé mieux, il l'a mise en musique). « Bon enfant et sournois », coexistence qui serait absurde s'il s'agissait de tout autre peuple, et qui,

hélas ! n’est que trop souvent réalisée en Allemagne : allez donc vivre quelque temps parmi les Souabes ! La lourdeur du savant allemand, son manque de délicatesse sociale, s’allie déplorablement bien avec une acrobatie mentale et une audace dans l’agilité devant lesquelles tous les dieux ont *appris la crainte* Voulez-vous voir l’« âme allemande » grande étalée ? jetez un coup d’œil sur le goût allemand, l’art allemand, les mœurs allemandes. Quelle indifférence de rustre à l’égard de toute espèce de « goût » ! Quel côtoiement de ce qu’il y a de plus noble avec ce qu’il y a de plus vulgaire ! Quel désordre et quelle richesse dans toute l’économie de cette âme ! L’Allemand *traîne* son âme, il traîne longuement tout ce qui lui arrive. Il digère mal les événements de sa vie, il n’en finit jamais ; la profondeur allemande n’est souvent qu’une « digestion » pénible et languissante. Et de même que tous les malades chroniques, tous les dyspeptiques, ont une propension au bien-être, ainsi l’Allemand aime la « franchise» et la « droiture » : il est si *commode* d’être franc et droit ! Le plus dangereux et le plus habile déguisement dont soit capable l’Allemand, c’est peut-être ce qu’il y a de candide, d’avenant, de grand ouvert dans « l’honnêteté » allemande ; c’est peut-être là son méphistophélisme propre, et il saura encore en tirer parti ! L’Allemand se laisse aller, regarde de ses yeux allemands limpides, bleus et vides, — et aussitôt l’étranger ne le distingue plus de sa robe de chambre ! Je voulais dire : que la « profondeur allemande » soit ce qu’elle voudra — et pourquoi n’en ririons-nous pas un peu entre nous ? — nous ferions bien de sauvegarder l’honorabilité de son bon renom, et de ne pas échanger trop complaisamment notre vieille réputation de peuple profond contre le prussianisme tranchant, et contre l’esprit et les sables de Berlin. Il est sage pour un peuple de laisser croire qu’il est profond, qu’il est gauche, qu’il est bon enfant, qu’il est honnête, qu’il est malhabile ; — il se pourrait qu’il y eût à cela plus que de la sagesse, — de la profondeur. — Et enfin, il faut bien faire honneur à son nom : on ne s’appelle pas impunément*das « tiusche » Volk, das Tœusche-Volk* — le peuple qui trompe. —

245.

Le « bon vieux temps » est mort : avec Mozart il a chanté sa dernière chanson : — quel bonheur pour nous, que son rococo ait encore un sens pour nous, que ce qu'il a de « bonne compagnie », de tendres ardeurs, de goût enfantin pour la chinoiserie et la fioriture, de politesse de cœur, d'aspiration vers ce qui est précieux, amoureux, dansant, sentimental, de foi au Midi, que tout cela trouve encore en nous quelque chose qui l'entende ! Hélas ! le temps viendra où tout cela sera bien fini. — Mais n'en doutez pas, l'intelligence et le goût de Beethoven passeront plus vite encore ; car celui-là ne fut que le dernier écho d'une transformation et d'une brisure du style ; au lieu que Mozart fut la dernière expression de tout un goût européen vivant depuis des siècles. Beethoven est l'intermède entre une vieille âme usée qui s'effrite, et une âme plus que jeune, à venir, qui surgit ; sur sa musique est épandue la lueur crépusculaire d'une éternelle déception, et d'une éternelle et errante espérance, — cette même lueur qui baignait l'Europe alors qu'elle rêvait avec Rousseau, qu'elle dansait autour de l'arbre révolutionnaire de la liberté, qu'elle s'agenouillait enfin aux pieds de Napoléon. Comme tous ces sentiments pâlissent vite, comme il nous est difficile déjà de les comprendre, comme elle est lointaine et étrange la langue des Rousseau, des Schiller, des Shelley, des Byron, la langue où s'exprima cette même destinée de l'Europe qui chantait en Beethoven ! Puis ce fut, dans la musique allemande, le tour du romantisme : mouvement historique plus court encore, plus fuyant et plus superficiel que n'avait été le grand entr'acte, le passage de Rousseau à Napoléon et à la démocratie montante. Weber : mais que nous veulent aujourd'hui le *Freischütz*et *Obéron ?* Ou

bien *Hans Heiling* et le *Vampire* de Marschner ! Ou même *Tannhäuser* de Wagner ! Musique dont nous nous souvenons encore, mais dont les accents sont éteints. Et puis, toute cette musique du romantisme fut toujours trop peu délicate, trop peu de la musique pour compter ailleurs qu'au théâtre, devant la foule ; elle fut de suite une musique de second ordre, dont les vrais musiciens ne tinrent pas compte. Autre chose fut Félix Mendelssohn, ce maître alcyonien, qui dut à son âme plus légère, plus pure, plus heureuse, d'être vite admiré, puis vite oublié : ce fut le bel intermède de la musique allemande. Quant à Robert Schumann, qui prit au sérieux sa tâche, et qui tout de suite fut pris au sérieux — il est le dernier qui ait fondé une école, — ne jugeons-nous pas tous aujourd'hui que c'est un bonheur, un allégement, une délivrance d'avoir enfin dépassé ce romantisme schumannien ? Ce Schumann réfugié dans la « Suisse saxonne » de son âme, ce Schumann, à demi Werther, à demi Jean-Paul, — certes il n'a rien de Beethoven, ni rien de Byron ; — sa musique pour *Manfred* est une maladresse et un contresens qui passent ce qui est permis, — ce Schumann avec son goût à lui, goût médiocre en somme (je veux dire sa propension au lyrisme silencieux, et à l'effusion attendrie et débordante, propension dangereuse en Allemagne), ce Schumann aux allures toujours obliques, sans cesse effarouchées, en retraite et en recul, cette âme noble et sensible, sans cesse brûlante d'un bonheur ou d'une souffrance impersonnels, cette âme de petite fille, *noli me tangere* de naissance ; — ce Schumann était déjà, en musique, un fait purement allemand, et n'était plus ce qu'avait été Beethoven, ce qu'avait été Mozart à un plus haut degré, un phénomène européen ; — et avec lui la musique allemande courait cet immense risque de cesser d'être la voix par où s'énonce l'*âme de l'Europe* et de tomber au rang médiocre d'une chose purement nationale. —

246.

— Quel martyre est la lecture des livres allemands pour celui qui possède la troisième oreille ! Avec quelle répugnance il s'arrête auprès de ce marécage au mouvement paresseux, flot de sons sans harmonie, de rythmes sans allure que l'Allemand appelle « livre » ! Et que penser encore de l'Allemand qui *lit* des livres ! Comme il lit avec paresse et répugnance, comme il lit mal ! Combien il y a peu d'Allemands qui savent et demandent à savoir s'il y a de l'*art* dans une bonne phrase, — de l'art qui veut être deviné, si la phrase doit être bien comprise ! Pour peu qu'on se méprenne par exemple sur l'allure, et la phrase elle-même est mal comprise. Il ne faut pas être indécis sur les syllabes importantes au point de vue du rythme, il faut sentir comme un charme voulu les infractions à la symétrie rigoureuse, il faut tendre une oreille fine et patiente à chaque *staccato* et à chaque *rubato* et deviner le sens qu'il y a dans la suite des voyelles et des diphtongues, deviner comment, dans leur succession, tendres et riches, elles se colorent et se transforment : lequel parmi les Allemands qui lisent des livres est assez homme de bonne volonté pour reconnaître des devoirs et des exigences de cet ordre, pour prêter l'oreille à un tel art d'intentions dans le langage ? Bref, « l'oreille » manque pour de telles choses et l'on n'entend pas les plus violents contrastes du style et la plus subtile maîtrise est *gaspillée* comme devant des sourds. — Ce furent-là mes pensées en remarquant comme on confondait, grossièrement et sans s'en douter, deux maîtres dans l'art de la prose, dont l'un laisse tomber les mots goutte à goutte, froidement et avec hésitation, comme si ces mot filtraient de la voûte d'une caverne humide — il compte sur leur sonorité et leur

assonance, — dont l’autre se sert de sa langue comme d’une épée flexible, sentant courir depuis son bras jusqu’aux orteils la joie dangereuse de la lame tremblante et tranchante, qui voudrait mordre, siffler et couper. —

247.

Le fait que ce sont précisément nos bons musiciens qui écrivent mal montre combien le style allemand a peu de rapport avec l'harmonie et l'oreille. L'Allemand ne lit pas à voix haute, il ne lit pas pour l'oreille, mais seulement avec les yeux : il a escamoté ses oreilles. L'homme de l'antiquité lorsqu'il lisait — cela arrivait assez rarement, — se faisait la lecture à lui-même, à voix haute ; on s'étonnait de voir quelqu'un lire à voix basse et l'on s'en demandait à part soi les raisons. À voix haute : cela veut dire avec tous les gonflements, toutes les inflexions de voix et tous les changements de ton et les modifications d'allure qui faisaient la joie de l'antique vie *publique*. Alors, les lois du style écrit étaient les mêmes que celles du style verbal, lois qui dépendaient, d'une part, du développement extraordinaire, des besoins raffinés de l'oreille et du larynx, d'autre part, de la force, de la durée et de la puissance du poumon antique. Une période au sens des antiques est avant tout un ensemble physiologique, en tant qu'elle se résume en un seul souffle. Une période, telle que celles de Démosthène et de Cicéron, ascendante et descendante par deux fois, et tout d'un seul souffle : voilà une jouissance pour les hommes antiques, qui savaient en goûter les qualités, eux à qui leur éducation permettait d'apprécier ce qu'il y avait là de rare et de difficile. — *Nous*, nous n'avons en somme aucun droit à la *grande* période, nous autres hommes modernes à la respiration courte sous tous les rapports. Tous ces anciens étaient eux-mêmes des dilettantes du discours, c'est-à-dire des connaisseurs et des critiques ; — c'est avec cela qu'ils poussaient leurs orateurs à bout, de même qu'au siècle dernier où presque tous les Italiens, hommes et femmes,

savaient chanter, la virtuosité du chant occupait le premier rang en Italie (en même temps que l'art de la mélodie —). Mais en Allemagne (exception faite des temps les plus récents, Où une sorte d'éloquence de tribune agite timidement et lourdement ses jeunes ailes) il n'y avait en somme qu'une sorte de discours publics *à peu près* soumis aux règles de l'art : c'est le discours prononcé du haut de la chaire. En Allemagne, le prédicateur seul savait ce que pèsent une syllabe et un mot, comment une phrase porte, bondit, se précipite, jaillit et se fond, lui seul avait de la conscience, car il y a assez de raisons pour croire qu'un Allemand atteint rarement, presque toujours trop tard, la perfection dans le discours. C'est pourquoi le chef-d'œuvre de la prose allemande est à juste titre le chef-d'œuvre de son plus grand prédicateur : la *Bible* fut jusqu'à présent le meilleur livre allemand. Opposé à la Bible de Luther presque tout le reste n'est que « littérature », — une chose qui n'a pas grandi en Allemagne, qui, par conséquent, n'a pas pris racine dans les cœurs allemands comme l'a fait la Bible.

248.

Il y a deux espèces de génies : l’une d’elles veut avant tout créer et elle crée, l’autre aime à se laisser féconder, et met au monde. De même, parmi les peuples géniaux, il en est à qui échoit le problème féminin de porter et le devoir secret de former, de mûrir et d’accomplir — les Grecs, par exemple, étaient un peuple de cette nature et aussi les Français — ; et d’autres qui ont la mission de féconder et d’être la cause de vies nouvelles — comme les Juifs, les Romains, et peut-être, soit dit en toute modestie, les Allemands ? — des peuples tourmentés et ravis de fièvres inconnues et poussés irrésistiblement hors d’eux-mêmes, pleins d’amour et de désir des races étrangères, (— de celles qui se « laissent féconder » —), avec cela despotiques comme tout ce qui se sait plein de forces génératrices, donc souverain par la « grâce de Dieu ». Ces deux espèces de génies se cherchent comme l’homme et la femme ; mais ils se méconnaissent aussi l’un l’autre — comme l’homme et la femme.

249.

Chaque peuple a sa propre tartuferie et l’appelle sa vertu. — On ne connaît pas ses meilleures qualités, on ne peut pas les connaître.

250.

Ce que l’Europe doit aux juifs ? — Bien des choses, du bon et du mauvais, et avant tout une chose qui est à la fois des meilleures et des pires : le grandiose en morale, la redoutable majesté des revendications infinies, le sens des « valeurs » infinies, tout le romantisme et tout le sublime des énigmes morales, — et par conséquent, ce qu’il y a de plus attrayant, de plus captivant et de plus exquis dans les jeux de nuances et les tentations de vivre dont la dernière lueur, la lueur mourante, peut-être, embrasé aujourd’hui le ciel crépusculaire de notre civilisation européenne. Et c’est pourquoi nous autres, les artistes, entre les spectateurs et les philosophes, nous avons pour les juifs — de la reconnaissance.

251.

Il faut s’en accommoder, quand un peuple qui souffre et *veut* souffrir de la fièvre nationale et des ambitions politiques voit passer sur son esprit des nuages et des troubles divers, en un mot de petits accès d’abêtissement : par exemple, chez les Allemands d’aujourd’hui, tantôt la bêtise anti-française, tantôt la bêtise anti-juive ou anti-polonaise, tantôt la bêtise chrétienne-romantique, tantôt la bêtise wagnérienne, tantôt la bêtise teutonne ou prussienne (qu’on regarde donc ces pauvres historiens, ces Sybel et ces Treitschke, et leurs grosses têtes emmitouflées —), et quel que soit le nom que l’on veuille donner à ces petits embrumements de l’esprit et de la conscience allemande. Qu’on me pardonne si, moi aussi, en faisant une halte courte et audacieuse sur un domaine très infecté, je n’ai pas été entièrement épargné par la maladie et si, comme tout le monde, je me suis livré à des fantaisies sur des choses qui ne me regardent pas : premier symptôme de l’infection politique. Par exemple en ce qui concerne les juifs : écoutez plutôt. — Je n’ai pas encore rencontré d’Allemand qui veuille du bien aux juifs ; les sages et les politiques ont beau condamner tous sans réserve l’antisémitisme, ce que réprouvent leur sagesse et leur politique, c’est, ne vous y trompez pas, non pas le sentiment lui-même, mais uniquement ses redoutables déchaînements, et les malséantes et honteuses manifestations que provoque ce sentiment une fois déchaîné. On dit tout net que l’Allemagne a largement son compte de juifs, que l’estomac et le sang allemands devront peiner longtemps encore avant d’avoir assimilé cette dose de « juif », que nous n’avons pas la digestion aussi active que les Italiens, les Français, les Anglais, qui en sont venus à bout d’une

manière bien plus expéditive : — et notez que c'est là l'expression d'un sentiment très général, qui exige qu'on l'entende et qu'on agisse. « Pas un juif de plus ! Fermons-leur nos portes, surtout du côté de l'Est (y compris l'Autriche) ! » Voilà ce que réclame l'instinct d'un peuple dont le caractère est encore si faible et si peu marqué qu'il courrait le risque d'être aboli par le mélange d'une race plus énergique. Or, les juifs sont incontestablement la race la plus énergique, la plus tenace et la plus pure qu'il y ait dans l'Europe actuelle ; ils savent tirer parti des pires conditions — mieux peut-être que des plus favorables, — et ils le doivent à quelqu'une de ces vertus dont on voudrait aujourd'hui faire des vices, ils le doivent surtout à une foi robuste qui n'a pas de raison de rougir devant les « idées modernes » ; ils se transforment, quand ils se transforment, comme l'empire russe conquiert : la Russie étend ses conquêtes en empire qui a du temps devant lui et qui ne date pas d'hier, — eux se transforment suivant la maxime : « Aussi lentement que possible ! » Le penseur que préoccupe l'avenir de l'Europe doit, dans toutes ses spéculations sur cet avenir, compter avec les juifs et les Russes comme avec les facteurs les plus certains et les plus probables du jeu et du conflit des forces. Ce que, dans l'Europe d'aujourd'hui, on appelle une « nation » est chose fabriquée plutôt que chose de nature, et a bien souvent tout l'air d'être une chose artificielle et fictive ; mais, à coup sûr, les « nattons » actuelles sont choses qui deviennent, choses jeunes et aisément modifiables, ne sont pas encore des « races », et n'ont à aucun degré ce caractère d'éternité, qui est le propre des juifs : il est bon que les « nations » se gardent de toute hostilité et de toute concurrence irréfléchie. Il est tout à fait certain que les juifs, s'ils le voulaient, ou si on les y poussait, comme les antisémites ont tout l'air de le faire, seraient dès à présent eh état d'avoir le dessus, je dis bien, d'être les maîtres effectifs de l'Europe ; il n'est pas moins certain que ce n'est pas à cela qu'ils visent. Ce que pour le moment, au contraire, ils veulent, et ce qu'ils demandent avec une insistance un peu gênante, c'est d'être absorbés et assimilés par l'Europe ; ils ont soif d'avoir un

endroit où ils puissent enfin se poser, et jouir enfin de quelque tolérance, et de considération ; ils ont soif d'en finir avec leur existence nomade de « Juif errant ». Cette aspiration dénote peut-être déjà une atténuation des instincts judaïques, et il ne serait que juste d'y prendre garde et d'y faire bon accueil ; on pourrait fort bien débuter par jeter à la porte les braillards antisémites. Il faut être prévenant, mais avec précaution, et choisir : l'attitude de la noblesse d'Angleterre est un assez bon exemple. Il est trop évident qu'en Allemagne ceux qui risqueraient le moins à entrer en commerce avec eux, ce sont les types assez énergiques et assez fortement accusés du néo-germanisme, par exemple l'officier noble de la Marche prussienne : il serait à tous égards très intéressant d'essayer s'il y aurait moyen d'unir et de greffer l'un sur l'autre l'art de commander et d'obéir, traditionnel et classique dans le pays que je viens de dire, et le génie de l'argent et de la patience, avec son appoint d'intellectualité, chose qui fait encore passablement défaut dans ce même pays. — Mais voilà plus qu'il n'en faut de patriotisme jovial et solennel ; je m'arrête, car je me retrouve au seuil de la question qui me tient à cœur plus que toute autre, au seuil du « problème européen » tel que je l'entends, je veux dire de l'éducation possible d'une caste nouvelle destinée à régner sur l'Europe. —

252.

Non certes, ils ne sont pas une race philosophique, ces Anglais. Bacon, c'est une attaque contre tout esprit philosophique ; Hobbes, Hume et Locke sont, plus d'un siècle durant, un ravalement et un amoindrissement de l'idée même de « philosophie ». C'est contre Hume que se dressa Kant, et qu'il se haussa ; c'est de Locke que Schelling put dire : « *Je méprise Locke* »[48] ; Hegel et Schopenhauer (sans parler de Gœthe) furent unanimes contre le mécanisme à l'anglaise qui fait de l'univers une machine stupide, — Hegel et Schopenhauer, ces deux hommes de génie, frères ennemis en philosophie, qui, attirés vers les pôles opposés de la pensée allemande, furent divisés et furent injustes l'un pour l'autre comme seuls des frères savent l'être. Ce qui manque aux Anglais et leur a toujours manqué, il le savait bien, ce rhéteur à demi comédien, ce brouillon dépourvu de goût que fut Carlyle, et ses grimaces convulsées n'eurent d'autre but que de masquer le défaut qu'il se connaissait, le manque de véritable puissance intellectuelle, de véritable profondeur d'intuition, le manque de philosophie. C'est un fait significatif, chez une race si dépourvue de philosophie, que son attachement obstiné au christianisme : il lui faut cette discipline pour la moraliser et l'humaniser. L'Anglais, plus morne, plus sensuel, plus énergique et plus brutal que l'Allemand, est, pour cette raison même qu'il est le plus grossier des deux, plus pieux que l'Allemand : c'est qu'il a plus encore que lui besoin du christianisme. Pour un odorat un peu subtil, il y a jusque dans ce christianisme anglais un parfum éminemment anglais de spleen et d'excès alcooliques ; c'est précisément là contre qu'il est destiné à servir, poison plus délicat contre un poison grossier, et c'est

fort bien fait : pour des peuples très grossiers, une intoxication délicate est déjà un progrès, un pas dans la voie de l’esprit. La pesanteur et la rusticité sérieuse des Anglais trouve, après tout, son déguisement, ou mieux son expression et sa traduction les plus supportables dans la gesticulation chrétienne, la prière et les psaumes, et peut-être, pour tout ce bétail d’ivrognes et de débauchés qui apprit jadis l’art des grognements moraux à la rude école du méthodisme, et qui l’apprend aujourd’hui à l’Armée du Salut, la crampe du repentir est-elle relativement le plus haut rendement « d’humanité » qu’on puisse en tirer : cela, je l’accorde volontiers. Mais ce qui est intolérable, même chez l’Anglais le plus perfectionné, c’est son manque de musique, pour parler au figuré (et aussi au propre) ; dans tous les mouvements de son âme et de son corps, il n’a ni mesure ni danse, il n’a pas même un désir de mesure et de danse, de musique. Écoutez-le parler : regardez marcher les plus belles Anglaises : il n’existe pas au monde de plus jolis canards ni de plus beaux cygnes ; — enfin, écoutez-les chanter ? Mais j’en demande trop ! — —

253.

Il y a des vérités qui ne pénètrent nulle part mieux que dans les têtes médiocres, parce qu'elles sont faites à leur mesure ; il y a des vérités qui n'ont d'attrait et de charme que pour les intelligences médiocres ; cette proposition, peut-être déplaisante, est plus que jamais de mise aujourd'hui que la pensée d'Anglais estimables, mais médiocres — je veux dire Darwin, John Stuart Mill et Herbert Spencer — commence à être souveraine maîtresse dans la région moyenne du goût européen. Pour dire vrai, qui songerait à contester que de temps à autre la prédominance d'esprits de ce genre ait son utilité ? On se tromperait si l'on jugeait les esprits de race, les esprits qui prennent leur essor à l'écart, comme particulièrement aptes à établir, à colliger, à ramasser en formules la masse des petits faits ordinaires ; ils sont tout au contraire en leur qualité d'exceptions, dans une situation fort désavantageuse à l'égard des règles. Et puis, ils ont plus à faire que d'apprendre à connaître : leur tâche, c'est *d'être* quelque chose de nouveau, de *signifier* quelque chose de nouveau, de représenter des *valeurs* nouvelles. L'abîme entre le savoir et la puissance agissante est peut-être plus large et plus vertigineux qu'on ne croit : l'homme d'action de grande envergure, le créateur pourrait fort bien être un ignorant, tandis que, d'autre part, pour les découvertes scientifiques à la manière de Darwin il n'est pas impossible qu'une certaine étroitesse, une certaine sécheresse et une patiente minutie, qu'en un mot quelque chose d'anglais soit une heureuse prédisposition. Il ne faut pas oublier qu'une fois déjà les Anglais, par le fait de leur profonde médiocrité, ont déterminé une dépression générale de l'esprit en Europe : ce qu'on appelle les « idées modernes », ou « les

idées du dix-huitième siècle », ou encore « les idées françaises », tout ce contre quoi l'esprit allemand s'est levé avec un profond dégoût, tout cela est incontestablement d'origine anglaise. Les Français ne furent que les imitateurs et les acteurs de ces idées, comme ils en furent les meilleurs soldats et malheureusement aussi les premières et plus complètes victimes : car à la maudite anglomanie des « idées modernes » *l'âme française*[49] a fini par s'appauvrir et s'émacier au point qu'aujourd'hui ses seizième et dix-septième siècles, son énergie profonde et ardente, la distinction raffinée de ses créations ne sont plus qu'un souvenir à peine croyable. Mais, contre la mode d'aujourd'hui et contre les apparences, il faut défendre cette proposition qui est de simple honnêteté historique et n'en pas démordre : tout ce que l'Europe a connu de *noblesse*[50], — noblesse de la sensibilité, du goût, des mœurs, noblesse en tous sens élevés du mot — tout cela est l'œuvre et la citation propre de la France ; et la vulgarité européenne, la médiocrité plébéienne des idées modernes est l'œuvre de l'Angleterre.

254.

Aujourd'hui encore, la France est le refuge de la culture la plus intellectuelle et la plus raffinée qu'il y ait en Europe, et reste la grande école du goût : mais il faut savoir la découvrir, cette « France du goût ». Qui en fait partie prend soin de se tenir caché. Ils sont peu nombreux, et dans ce petit nombre il s'en trouve encore, peut-être, qui ne sont pas très solides sur jambes, soit des fatalistes, des mélancoliques, des malades, soit encore des énervés et des artificiels, qui mettent leur *amour-propre* à rester cachés. Ils ont ceci en commun qu'ils se bouchent les oreilles pour ne pas entendre la bêtise déchaînée et la gueulerie bruyante du *bourgeois*[51] démocratisé. Car ce qui est au premier plan, c'est une France abêtie et devenue grossière, cette France qui, tout récemment, aux obsèques de Victor Hugo, s'est livrée à une véritable orgie de mauvais goût et de contentement de soi. Un autre trait encore est commun aux hommes de la « France du goût » : une volonté bien résolue de se défendre de la germanisation intellectuelle, et une impuissance incontestée à triompher dans cette lutte. Dès à présent, je crois bien que dans cette France intelligente, qui est aussi une France pessimiste, Schopenhauer est plus chez lui qu'il ne le fut jamais en Allemagne ; je ne parle pas de Henri Heine, qui a passé depuis longtemps dans la chair et le sang des lyriques parisiens les plus délicats et les plus précieux, ou de Hegel, qui, dans la personne de Taine — c'est-à-dire du premier des historiens vivants — exerce une action souveraine, presque tyrannique. Quant à Richard Wagner, plus la musique française s'adaptera aux exigences réelles de l'*âme moderne*[52], plus, on peut le prédire, elle wagnérisera ; — elle le fait déjà bien assez ! Il y a cependant trois choses

qu'aujourd'hui encore les Français peuvent exhiber avec orgueil comme leur patrimoine propre, comme la marque indélébile de leur ancienne suprématie de culture sur l'Europe, en dépit de tout ce qu'ils ont fait ou laissé faire pour germaniser et démocratiser leur goût. La première, c'est la capacité de passions artistiques, d'enthousiasmes pour la « forme », c'est cette faculté pour qui a été créée, entre mille autres, l'expression : « *l'art pour l'art* »[53] ; elle a toujours existé en France depuis trois siècles, et, grâce au respect qu'y inspire « le petit nombre », elle y a toujours rendu possible l'existence d'une littérature de choix, d'une sorte de musique de chambre de la littérature, qu'on chercherait vainement dans le reste de l'Europe. — La seconde supériorité des Français sur l'Europe, c'est leur vieille et riche culture *morale*, grâce à laquelle il existe en moyenne, même chez les petits romanciers des journaux et chez n'importe quel *boulevardier de Paris*[54], une sensibilité et une curiosité psychologiques dont les autres, les Allemands par exemple, sont incapables, dont ils n'ont même pas idée. Les Allemands n'ont pas eu ce qu'il fallait pour en arriver là : ces quelques siècles d'active éducation morale, que la France a pris la peine de se donner ; et partir de là pour qualifier les Allemands de « naïfs », c'est leur faire un mérite de ce qui est un défaut. (Voici qui forme un parfait contraste à l'inexpérience de l'Allemagne et à son innocente abstention de la volupté psychologique — le mortel ennui des relations entre Allemands est assez proche parent de cette innocence — et voici qui exprime parfaitement la curiosité naturelle aux Français et leur richesse inventive dans ce monde d'émotions délicates : je veux parler d'Henri Beyle, ce précurseur et ce divinateur admirable qui, d'une allure à la Napoléon, parcourut *son* Europe, plusieurs siècles d'âme européenne, démêlant et découvrant cette âme ; il fallut deux générations pour le joindre, pour deviner quelques-unes des énigmes qui l'obsédaient et le ravissaient, lui, cet étonnant épicurien et ce curieux interrogateur, qui fut le dernier grand psychologue de la France.) — Reste enfin une troisième supériorité. Il y a, au fond de l'âme française, une synthèse presque achevée du

Nord et du Midi : les Français doivent à ce trait de leur nature de comprendre bien des choses et d'en faire bien d'autres auxquelles l'Anglais n'entendra jamais rien. Leur tempérament, qu'à des périodes régulières le Midi attire ou bien repousse, leur tempérament que de temps à autre inonde le sang provençal et ligure, les met en garde contre l'horrible « gris sur gris » du Nord, contre les idées-fantômes sans soleil et contre l'anémie. Ils ignorent notre maladie du goût, à nous autres Allemands, qu'en ce moment même on traite résolument en nous ordonnant force fer et force sang, je veux dire « de la grande politique » ; traitement dangereux, dont j'attends encore, dont j'attends toujours les effets, mais toujours sans espoir. À présent encore, on sait en France pressentir et deviner la venue de ces hommes rares et difficiles à qui il ne suffit pas d'être d'une patrie et qui savent aimer le Midi dans le Nord, le Nord dans le Midi, et l'on sait aller au-devant de ces *méditerranéens*-nés, de ces « bons Européens ». C'est pour eux que Bizet a écrit de la musique, Bizet, le dernier génie qui ait vu une nouvelle beauté et une nouvelle séduction, Bizet, qui a découvert une terre nouvelle : *le midi de la musique*.

255.

Je crois que bien des précautions s’imposent contre la musique allemande. En admettant que quelqu’un aime le midi comme je l’aime, comme une grande école de guérison de l’esprit et des sens, comme une excessive abondance de soleil qui jetterait ses rayons transfigurés sur une existence orgueilleuse pleine de foi en elle-même : eh bien ! celui-là apprendre à se mettre quelque peu en garde contre la musique allemande, puisqu’on lui gâtant de nouveau le goût, elle lui gâte en même temps la santé. Un tel homme du midi, non d’origine mais de *foi*, devra, s'il rêve de l’avenir de la musique, rêver aussi qu'elle s'affranchit du nord. Il faudra qu’il ait dans ses oreilles le prélude d’une musique plus profonde, plus puissante, peut-être plus méchante et plus mystérieuse, d’une musique supra-allemande qui, à l’aspect de la mer bleue et voluptueuse et de la clarté du ciel méditerranéen ne s’évanouira, ne pâlira et ne se ternira point, comme le fait toute musique allemande, d’une musique supra-européenne qui gardera son droit, même devant les bruns couchers de soleil dans les déserts, dont l’âme sera parente aux palmiers et qui saurait demeurer et se mouvoir parmi les grands fauves, beaux et solitaires. — Je pourrais me figurer une musique dont le charme singulier consisterait pour elle à ne rien savoir ni du bien ni du mal. De temps en temps seulement passerait peut-être sur elle une nostalgie de matelot, des ombres dorées et de molles faiblesses : ce serait un art qui verrait fuir vers lui, venues des grands lointains, les mille teintes du couchant d’un monde *moral* devenu presque incompréhensible et qui serait assez hospitalier et assez profond pour recevoir ces fugitifs attardés.

256.

Grâce aux divisions morbides que la folie des nationalités a mises et met encore entre les peuples de l’Europe, grâce aux politiciens à la vue courte et aux mains promptes qui règnent aujourd’hui avec l’aide du patriotisme, sans soupçonner à quel point leur politique de désunion est fatalement une simple politique d’entr’acte, — grâce à tout cela, et à bien des choses encore qu’on ne peut dire aujourd’hui, on méconnaît ou on déformé mensongèrement les signes qui prouvent de la manière la plus manifeste que l’Europe *veut devenir une*. Tous les hommes un peu profonds et d’esprit large qu’a vus ce siècle ont tendu vers ce but unique le travail secret de leur âme : ils voulurent frayer les voies à un nouvel accord et tentèrent de réaliser en eux-mêmes l’Européen à venir ; s’ils appartinrent à une patrie, ce ne fut jamais que par les régions superficielles de leur intelligence, ou aux heures de défaillance, ou l’âge venu : ils se reposaient d’eux-mêmes en devenant « patriotes ». Je songe à des hommes comme Napoléon, Gœthe, Beethoven, Stendhal, Henri Heine, Schopenhauer. Qu’on ne m’en veuille pas trop de nommer à leur suite Richard Wagner. Il ne faut pas se laisser induire à le mal juger par ses propres méprises sur son compte : aux génies de son espèce il n’est pas toujours donné de se comprendre eux-mêmes. Et que l’on ne se laisse point tromper par le vacarme malséant au moyen duquel, en ce moment même, en France, on cherche à le repousser et à l’exclure : cela n’empêche qu’il n’y ait une parenté étroite et intime entre le romantisme tardif des Français des années 1840 à 1850 et Richard Wagner. Ils ont en commun les mêmes aspirations les plus hautes et les plus profondes : c’est l’âme de l’Europe, de l’Europe *une*, qui, sous la véhémente diversité de

leurs expressions artistiques, fait effort vers autre chose, vers une chose plus haute. — Vers quoi ? vers une lumière nouvelle ? vers un soleil nouveau ? Mais qui se flatterait d'expliquer avec précision ce que ne surent pas énoncer clairement ces maîtres, créateurs de nouveaux modes d'expression artistique ? Une seule chose est certaine, c'est qu'ils furent tourmentés d'un même élan, c'est qu'ils *cherchèrent* de la même façon, eux, les derniers grands chercheurs ! Tous dominés par la littérature, qui imprégnait jusqu'à l'œil des peintres et l'oreille des musiciens, ils furent les premiers artistes qui aient eu une culture littéraire universelle ; presque tous écrivains ou poètes eux-mêmes, maniant presque tous plusieurs arts et plusieurs sens, et les interprétant l'un par l'autre (— Wagner, comme musicien est un peintre, comme peintre un musicien, et, d'une façon générale, en tant qu'artiste c'est un comédien —) ; tous fanatiques de l'*expression* à tout prix — je songe surtout à Delacroix, très proche parent de Wagner ; — tous grands explorateurs sur le domaine du sublime, comme aussi du laid et du hideux, plus grands inventeurs encore en matière d'effet de mise en scène, d'étalage ; tous ayant un talent bien au delà de leur génie ; virtuoses jusque dans les moelles sachant les secrets accès de ce qui séduit, enchante, contraint, subjugue ; tous ennemis nés de la logique et des lignes droites, assoiffés de l'étrange, de l'exotique, du monstrueux, du contrefait, du contradictoire ; et puis, en tant qu'hommes, tous Tantales de la volonté, plébéiens parvenus, également incapables d'une allure noble, mesurée et lente dans la conduite de leur vie et dans leur production artistique, — songez, par exemple, à Balzac ; — travailleurs effrénés, se dévorant eux-mêmes à force de travail ; ennemis des lois et révoltés en morale, ambitieux et avides sans mesure, sans répit, sans plaisir ; tous venant enfin se briser et s'écrouler aux pieds de la croix du Christ (— et ils avaient raison : car qui d'entre eux aurait eu assez de profondeur et de spontanéité créatrice pour une philosophie de l'Antéchrist ?) — En somme ce fut là toute une famille d'hommes audacieux jusqu'à la folie, magnifiquement violents, emportés eux-mêmes

et emportant les autres d'un essor superbe, une famille d'hommes supérieurs destinés à enseigner à leur siècle — au siècle de la foule ! — ce qu'est un « homme supérieur »… C'est affaire aux Allemands, amis de Richard Wagner, de se demander s'il y a dans l'art wagnérien quelque chose qui soit purement allemand, ou si le caractère distinctif de cet art n'est pas précisément de dériver des sources et de suggestions *supra-allemandes* : mais dans cette évaluation, on doit faire la place qu'il mérite à ce fait qu'il fallut Paris pour donner à Wagner sa marque propre, qu'il s'y sentit porté d'un irrésistible élan à l'époque la plus décisive de sa vie, et qu'il ne se formula définitivement à lui-même ses desseins sur le monde et son auto-apostolat que lorsqu'il eut sous les yeux comme modèle le socialisme français. Une analyse plus délicate établira peut-être, à l'honneur de ce qu'il y a d'allemand dans Richard Wagner, qu'il fit tout d'une manière plus forte, plus audacieuse, plus rude, plus haute que n'eût pu le faire un Français du dix-neuvième siècle — grâce au fait que nous autres Allemands, nous sommes restés plus proches de la barbarie que les Français. Peut-être même ce que Richard Wagner a créé de plus surprenant, sera-t-il à tout jamais insaisissable, incompréhensible, inimitable pour toute la race latine si tardive : je veux dire la figure de Siegfried, de cet homme *très libre*, beaucoup trop libre, peut-être, et trop rude, et trop joyeux et trop bien portant, et trop *anti-catholique* pour le goût de peuples très vieux et très civilisés. Peut-être même ce Siegfried anti-latin fut-il un péché contre le romantisme ; mais ce péché, Wagner l'a racheté largement dans sa triste et confuse vieillesse lorsque, anticipant sur une mode qui est devenue depuis une politique, il s'est mis, avec toute sa véhémence religieuse, à prêcher aux autres, sinon à entreprendre lui-même, *le chemin qui mène à Rome*. Pour qu'on ne se méprenne pas sur ces dernières paroles, je veux m'aider de quelques rimes savoureuses, qui feront deviner, même aux oreilles les plus grossières, ce que je veux, — en quoi j'en veux au « Wagner de la dernière période » et à sa musique de Parsifal :

— Est-ce encore allemand ? —
C’est des cœurs allemands qu’est venu ce lourd hurlement
Et ce sont les corps allemands qui se mortifient ainsi ?
Allemandes sont ces mains tendues de prêtres bénissants,
Cette excitation des sens à l’odeur d’encens !
Et allemands ces heurts, ces chutes et ces vacillements,
Ces incertains bourdonnements ?
Ces œillades de nonnes, ces *Ave*, ces bim-bams !
Ces extases célestes, ces faux ravissements,
— Est-ce encore allemand ? —
Songez-y ! vous êtes encore à la porte : —
Car ce que vous entendez, *c’est Rome*, —
La foi de Rome, sans paroles !

Chapitre neuvième – Qu'est-ce qui est noble ?

257.

Toute élévation du type « homme » a été jusqu'à présent l'œuvre d'une société aristocratique — et il en sera toujours ainsi, l'œuvre d'une société qui a foi en une longue succession dans la hiérarchie, en une accentuation des différences de valeur d'homme à homme, et qui a besoin de l'esclavage dans un sens ou dans un autre. Sans le *sentiment de la distance*, tel qu'il se dégage de la différence profonde des classes, du regard scrutateur et hautain que la classe dirigeante jette sans cesse sur ses sujets et ses instruments, sans l'habitude de commandement et d'obéissance, tout aussi constante dans cette caste, une habitude qui pousse à tenir à distance et à opprimer, cet autre sentiment plus mystérieux n'aurait pu se développer, ce désir toujours nouveau d'augmenter les distances dans l'intérieur de l'âme même, ce développement de conditions toujours plus hautes, plus rares, plus lointaines, plus larges, plus démesurées, bref l'élévation du type « homme », le perpétuel « art de se vaincre soi-même » pour employer une formule morale en un sens supra-moral. Sans doute, il ne faut pas se faire d'illusions humanitaires sur l'histoire des origines d'une société aristocratique (qui est la condition pour l'élévation du type « homme »). La vérité est dure. Disons-le sans ambages, montrons comment jusqu'ici a *débuté* sur terre toute civilisation élevée. Des hommes d'une nature restée naturelle, des barbares dans le sens le plus redoutable du mot, des hommes de proie en possession d'une force de volonté et d'un désir de puissance encore inébranlés se sont jetés sur des races plus faibles, plus policées, plus pacifiques, peut-être commerçantes ou pastorales, ou encore sur des civilisations amollies et vieillies, chez qui les dernières forces vitales

s’éteignaient dans un brillant feu d’artifice d’esprit et de corruption. La caste noble fut à l’origine toujours la caste barbare. Sa supériorité ne résidait pas tout d’abord dans sa force physique, mais dans sa force psychique. Elle se composait d’hommes *plus complets* (ce qui a tous les degrés, revient à dire, des « bêtes plus complètes »).

258.

La corruption qui exprime une menace d’anarchie dans les instincts et un ébranlement fondamental dans cet édifice des passions qui constitue la vie, cette corruption est très diverse selon l’organisme sur lequel elle se manifeste. Quand, par exemple, une aristocratie, comme l’aristocratie française au commencement de la Révolution, rejette ses privilèges avec un sublime dégoût et s’offre elle-même en sacrifice devant le débordement de son sentiment moral, c’est bien là de la corruption. En réalité, il ne faut y voir que l’acte final de ces siècles de corruption persistante, par quoi cette aristocratie avait abdiqué pas à pas ses droits seigneuriaux, pour s’abaisser à n’être plus qu’une *fonction* de la royauté (pour finir par être enfin la parure de la royauté et son vêtement d’apparat). Ce qui distingue au contraire une bonne et saine aristocratie, c’est qu’elle n’a pas le sentiment d’être une fonction (soit de la royauté, soit de la communauté), mais comme le *sens* et la plus haute justification de la société, c’est qu’elle accepte, en conséquence, d’un cœur léger, le sacrifice d’une foule d’homme qui, *à cause d’elle*, doivent être réduits et amoindris à l’état d’homme incomplets, d’esclaves et d’instruments. Cette aristocratie aura une foi fondamentale : à savoir que la société ne doit pas exister pour la société, mais seulement comme une substruction et un échafaudage, grâce à quoi des êtres d’élite pourront s’élever jusqu’à une tâche plus noble et parvenir, en général, à une existence supérieure. Elle sera alors comparable à cette plante grimpante de Java — on l’appelle *sipo matador* — qui, avide de soleil, enserre de ses multiples lianes le tronc d’un chêne, tant qu’enfin elle s’élève bien au-dessus de lui, mais appuyé sur ses branches, développant sa couronne dans

l’air libre pour étaler son bonheur aux yeux de tous.

259.

S’abstenir réciproquement de froissements, de violences, d’exploitations, coordonner sa volonté à celle des autres : cela peut, entre individus, passer pour être de bon ton, mais seulement à un point de vue grossier, et lorsque l’on est en présence de condition favorable (c’est-à-dire qu’il y a effectivement conformité de forces à l’intérieur d’un corps, et que les valeurs s’accordent et se complètent réciproquement). Mais dès que l’on pousse plus loin ce principe, dès que l’on essaye d’en faire même le *principe fondamental de la société*, on s’aperçoit qu’il s’affirme pour ce qu’il est véritablement : volonté de *nier* la vie, principe de décomposition et de déclin. Il faut ici penser profondément et aller jusqu’au fond des choses, en se gardant de toute faiblesse sentimentale. La vie elle-même est *essentiellement* appropriation, agression, assujettissement de ce qui est étranger et plus faible, oppression, dureté, imposition de ses propres formes, incorporation, et, tout au moins exploitation. Mais pourquoi employer toujours des mots auxquels fut attaché, de tout temps, un sens calomnieux ? Ce corps social, dans le sein duquel, comme il a été indiqué plus haut, les unités se traitent en égales — c’est le cas dans toute aristocratie saine —, ce corps, s’il est lui-même un corps vivant et non pas un organisme qui se désagrège, doit agir lui-même, à l’égard des autres corps, exactement comme n’agiraient *pas*, les unes à l’égard des autres, ses propres unités. Il devra être la volonté de puissance incarnée, il voudra grandir, s’étendre, attirer à lui, arriver à la prépondérance, — non par un motif moral ou immoral, mais parce qu’il *vit* et que la vie *est* précisément volonté de puissance. — Admettons que, comme théorie, ceci soit une nouveauté, en réalité c’est le *fait primitif*

qui sert de base à toute histoire. Qu’on soit donc assez loyal envers soi-même pour se l’avouer ! —

260.

Au cours d’une excursion entreprise à travers les morales délicates ou grossières qui ont régné dans le monde ou qui y règnent encore, j’ai trouvé certains traits qui reviennent régulièrement en même temps et qui sont liés les uns aux autres : tant qu’à la fin j’ai deviné deux types fondamentaux, d’où se dégageait une distinction fondamentale. Il y a une *morale de maîtres* et une *morale d’esclave*. J’ajoute dès maintenant que dans toutes civilisation supérieure qui présente des caractères mêlés, on peut reconnaître des tentatives d’accommoder entre elles les deux morales, plus souvent encore la confusion de toutes les deux, un malentendu réciproque. On rencontre même parfois leur étroite juxtaposition, qui va jusqu’à les réunir dans un même homme, à l’intérieur d’une seule âme. Les différenciations de valeurs dans le domaine moral sont nées, soit sous l’empire d’une espèce dominante qui ressentait une sorte de bien-être à prendre pleine conscience de ce qui la plaçait au-dessus de la race dominée, — soit encore dans le sein même de ceux qui étaient dominés, parmi les esclaves et les dépendants de toutes sortes. Dans le premier cas, lorsque ce sont les dominants qui déterminent le concept « bon », les états d’âmes sublimes et altiers sont considérés comme ce qui distingue et détermine le rang. L’homme noble se sépare des êtres en qui s’exprime le contraire de ces états sublimes et altiers ; il méprise ces êtres. Il faut remarquer de suite que, dans cette première espèce de morale, l’antithèse « bon » et « mauvais » équivaut à celle de « noble » et « méprisable ». L’antithèse « bien » et « *mal* » a une autre origine. On méprise l’être lâche, craintif, mesquin, celui qui ne pense qu’à l’étroite utilité ; de même l’être méfiant,

avec son regard inquiet, celui qui s'abaisse, l'homme-chien qui se laisse maltraiter, le flatteur mendiant et surtout le menteur. C'est une croyance essentielle chez tous les aristocrates que le commun du peuple est menteur. « Nous autres véridiques » — tel était le nom que se donnaient les nobles dans la Grèce antique. Il est évident que les dénominations de valeurs ont d'abord été appliquées *à l'homme*, et plus tard seulement, par dérivation, *aux actions*. C'est pourquoi les historiens de la morale commettent une grave erreur en commençant leur recherche par une question comme celle-ci : « Pourquoi louons-nous l'action qui se fait par pitié ? » L'homme noble possède le sentiment intime qu'il a le droit de déterminer la valeur, il n'a pas besoin de ratification. Il décide que ce qui lui est dommageable est dommageable en soi, il sait que si les choses sont mises en honneur, c'est lui qui leur prête cet honneur, il est *créateur de valeurs*. Tout ce qu'il trouve sur sa propre personne, il l'honore. Une telle morale est la glorification de soi-même. Au premier plan se trouve le sentiment de la plénitude, de la puissance qui veut déborder, le bonheur de la grande tension, la conscience d'une grande richesse qui voudrait donner et répandre. L'homme noble, lui aussi, vient en aide aux malheureux, non pas ou presque pas par compassion, mais plutôt par une impulsion que crée la surabondance de force. L'homme noble rend honneur au puissant dans sa personne, mais par là il honore aussi celui qui possède l'empire sur lui-même, celui qui sait parler et se taire, celui qui se fait un plaisir d'être sévère et dur envers lui-même, celui qui vénère tout ce qui est sévère et dur. « Wotan a placé dans mon sein un cœur dur », cette parole de l'antique *saga* scandinave est vraiment sortie de l'âme d'un viking orgueilleux. Car lorsqu'un homme sort d'une pareille espèce, il est fier de ne pas avoir été fait pour la pitié. C'est pourquoi le héros de la saga ajoute : « Celui qui, lorsqu'il est jeune, ne possède pas déjà un cœur dur, ne le possèdera jamais. » Les hommes nobles et hardis qui pensent de la sorte sont aux antipodes des promoteurs de cette morale qui trouvent l'indice de la moralité justement dans la compassion, dans le dévouement, dans le

désintéressement[55]. La foi en soi-même, l'orgueil de soi-même, une foncière hostilité et une profonde ironie en face de l'« abnégation » appartiennent, avec autant de certitude à la morale noble qu'un léger mépris et une certaine circonspection à l'égard de la compassion et du « cœur chaud ». — Ce sont les puissants qui *s'entendent* à honorer, c'est là leur art, le domaine où ils sont inventifs. Le profond respect pour la vieillesse et pour la tradition, — cette double vénération est la base même du droit, — la foi et la prévention au profit des ancêtres et au préjudice des générations à venir est typique dans la morale des puissants. Quand, au contraire, les hommes des « idées modernes » croient presque instinctivement au « progrès » et à l'« avenir » perdant de plus en plus la considération de la vieillesse, ils montrent déjà suffisamment par là l'origine plébéienne de ces « idées ». Mais une morale de maître est étrangère et désagréable au goût du jour, lorsqu'elle affirme avec la sévérité de son principe, que l'on a de devoirs qu'envers ses égaux ; qu'à l'égard des êtres de rang inférieur, à l'égard de tout ce qui est étranger, l'on peut agir à sa guise, comme « le cœur vous en dit », et de toute façon « par-delà le bien et le mal ». On peut, si l'on veut user ici de compassion et de ce qui s'y rattache. La capacité et le devoir d'user de longue reconnaissance et de vengeance infinie — les deux procédés employés seulement dans le cercle de ses égaux, — la subtilité dans les représailles, le raffinement dans la conception de l'amitié, une certaine nécessité d'avoir des ennemis (pour servir en quelque sorte de dérivatifs aux passions telles que l'envie, la combativité, l'insolence, et, en somme, pour pouvoir être un ami véritable à l'égard de ses amis) : tout cela appartient à la caractéristique de la morale noble, qui, je l'ai dit, n'est pas la morale des « idées modernes », ce qui fait qu'aujourd'hui, elle est difficile à concevoir et aussi difficile à déterrer et à découvrir. — Il en est différemment de l'autre morale, de la *morale des esclaves*. En supposant que les êtres asservis, opprimés et souffrants, ceux qui ne sont pas libres, mais incertains d'eux-mêmes et fatigués, que ces êtres se mettent à moraliser, quelles idées communes trouveront-ils

dans leurs appréciations morales ? Vraisemblablement ils voudront exprimer une défiance pessimiste à l'égard des conditions générales de l'homme, peut-être une condamnation de l'homme et de toute la situation qu'il occupe. Le regard de l'esclave est défavorable aux vertus des puissants. L'esclave est sceptique et défiant à l'égard de toutes les « bonnes choses » que les autres vénèrent, il voudrait se convaincre que, même chez les autres, le bonheur n'est pas véritable. Par contre, il présente en pleine lumière les qualités qui servent à adoucir l'existence de ceux qui souffrent. Ici nous voyons rendre honneur à la compassion, à la main complaisante et secourable, vénérer le cœur chaud, la patience, l'application, l'humilité, l'amabilité, car ce sont là les qualités les plus utiles, ce sont presque les seuls moyens pour alléger le poids de l'existence. La morale des esclaves est essentiellement une morale utilitaire. Nous voici au véritable foyer d'origine de la fameuse antithèse « bien » et « mal ». Dans le concept « mal » on fait entrer tout ce qui est puissant et dangereux, tout ce qui possède un caractère redoutable, subtil et puissant, et n'éveille aucune idée de mépris. D'après la morale des esclaves, l'« homme méchant » inspire donc la crainte ; d'après la morale des maîtres, c'est l'« homme bon » qui inspire la crainte et veut l'inspirer, tandis que l'« homme mauvais » est l'homme méprisable. L'antithèse arrive à son comble lorsque, par une conséquence de la morale d'esclave, une nuance de dédain (peut-être très léger et bienveillant) finit par être attaché même aux « hommes bons » de cette morale. Car l'homme bon, d'après la manière de voir des esclaves, doit en tout les cas être l'homme *inoffensif*. Il est bonasse, facile à tromper, peut-être un peu bête, bref un *bonhomme*[56]. Partout où la morale des esclaves arrive à dominer, le langage montre une tendance à rapprocher les mots « bon » et « bête ». — Dernière différence fondamentale : l'aspiration à la *liberté*, l'instinct de bonheur et toutes les subtilités du sentiment de liberté appartiennent à la morale des esclaves aussi nécessairement que l'art et l'enthousiasme dans la vénération et dans le dévouement sont le symptôme régulier d'une manière de

penser et d’apprécier aristocratique. — Maintenant on comprendra, sans plus d’explication, pourquoi l’amour *en tant que passion* — c’est notre spécialité européenne — doit être nécessairement d’origine noble. On sait que son invention doit être attribuée aux chevaliers poètes provençaux, ces hommes magnifiques et ingénieux du « *gai saber* » à qui l’Europe est redevable de tant de chose et presque d’elle-même. —

261.

Au nombre des choses qui sont peut-être le plus difficile à comprendre pour un homme noble, se trouve la vanité. Il sera tenté de nier son existence là même où, pour une autre espèce d'hommes, elle crève les yeux. Le problème consiste pour lui à se représenter des êtres qui cherchent à créer une bonne opinion pour ce qui les concerne, opinion qu'ils n'ont pas eux-mêmes — et qu'ils ne « méritent » donc pas — tout en finissant pas croire à cette opinion. Cela lui semble d'une part de si mauvais goût, si irrévérencieux à l'égard de lui-même, d'autre part si baroque et si fou, qu'il regarderait volontiers la vanité comme une chose exceptionnelle et qu'il la met en doute dans la plupart des cas où on lui en parle. Il dira par exemple : « Je puis me tromper sur ma valeur et demander pourtant, d'autre part, que ma valeur soit reconnue par les autres, précisément dans la même mesure où je l'estime — mais ce n'est pas là de la vanité (c'est plutôt de la présomption ou, dans la plupart des cas, ce qui est appelé « humilité » et aussi « modestie »). » — Ou bien il dira encore : « Je puis, pour diverses raisons, me réjouir de la bonne opinion des autres, peut-être parce que je les honore et les aime, et je me réjouis de toutes les joies, peut-être aussi parce que leur opinion souligne et renforce en moi la foi en ma propre bonne opinion, peut-être parce que la bonne opinion d'autrui, même dans les cas où je ne la partage pas, m'est pourtant utile ou me promet de l'être — mais tout cela n'est pas de la vanité ». L'homme noble doit avant tout se forcer à croire, surtout à l'aide de l'histoire, que depuis des temps immémoriaux, dans toutes les couches populaires dépendantes, l'homme du commun n'est que ce qu'il *passait* pour être. Comme celui-ci n'est pas habitué à créer des valeurs par lui-

même, il ne s'attribuait pas d'autre valeur que celle que lui prêtaient ses maîtres (créer des valeurs, c'est par excellence le *droit* des *maîtres*). Sans doute il faut attribuer à un prodigieux atavisme le fait que l'homme du commun, aujourd'hui encore, attend que l'on se soit fait une opinion sur lui, pour s'y soumettre ensuite instinctivement ; et il se soumet non seulement à une « bonne » opinion, mais encore à un opinion mauvaise et injuste (que l'on songe par exemple à la grosse part d'appréciation et de dépréciation de soi que les femmes pieuses apprennent de leur confesseur et qu'en général le chrétien croyant apprend de son église). En réalité, grâce à la lente marche en avant de l'ordre démocratique (et de ce qui est en cause, le mélange des races dominantes et des races esclaves), le penchant, jadis solide et rare, de s'appliquer à soi-même une valeur propre et d'être « bien pensant » au sujet de soi, sera maintenant de plus en plus encouragé et se développera toujours davantage. Mais ce penchant aura toujours contre lui une tendance plus ancienne, plus large, plus essentiellement vitale, et, dans le phénomène de la « vanité », cette tendance plus ancienne se rendra maîtresse de la plus récente. Le vaniteux se réjouit de *toute* bonne opinion que l'on a de lui (sans se mettre au point de vue de l'utilité de cette opinion, sans prendre en considération son caractère vrai ou faux), comme d'ailleurs il souffre aussi de toute mauvaise opinion, car il s'assujettit à deux opinion, il se sent assujetti, à cause de cet instinct de soumission d'origine plus ancienne qui prend le dessus. — C'est l'« esclave » dans le vaniteux, un résidu de la rouerie de l'esclave — et combien y a-t-il d'éléments « esclaves » qui subsistent encore, dans la femme par exemple ! — qui cherche à égarer la bonne opinion sur son compte. C'est encore l'esclave qui se met à se prosterner aussitôt devant cette opinion, comme si ce n'était pas lui qui l'a provoquée. — Et je le répète, la vanité est un atavisme.

262.

Une *espèce* se forme, un type devient stable et fort par le long combat contre des conditions constantes et essentiellement *défavorables*. On sait, d’autre part, l’expérience des éleveurs en fait foi, que les espèces auxquelles est départie une nourriture surabondante, et, en général, un excédent de protection et de soins, penchent aussitôt, de la façon la plus intense, vers les variations du type et deviennent riche en caractères extraordinaires et en monstruosités (et aussi en vice monstrueux). Que l’on considère donc une communauté aristocratique, une antique *polis* grecque par exemple, ou peut-être Venise, en tant qu’institutions volontaires ou involontaires en vue de *l'éducation*. Il y a là une agglomération d’homme, abandonnés à eux-mêmes, qui veulent faire triompher leur espèce, généralement parce qu’ils sont *forcés* de s’imposer sous peine de se voir exterminés. Ici ce bien-être, cette surabondance, cette protection qui favorisent les variations font défaut ; l’espèce a besoin de l’espèce en tant qu’espèce, comme de quelque chose qui, justement grâce à sa dureté, à son uniformité, à la simplicité de sa forme, peut s’imposer et se rendre durable dans la lutte perpétuelle avec les voisins ou avec les opprimés en révolte, ou menaçant sans cesse de se révolter. L’expérience la plus multiple apprend à l’espèce grâce à quelles qualités surtout, en dépit des dieux et des hommes, elle existe toujours et a toujours remporté la victoire. Ces qualités elle les appelle vertus, ces vertus seules elle les développe. Elle le fait avec dureté, elle exige même la dureté. Toute morale aristocratique est intolérante dans l’éducation de la jeunesse, dans sa façon de disposer des femmes, dans les mœurs matrimoniales, dans les rapports des

jeunes et des vieux, dans les lois pénales (lesquelles ne prennent en considération que ceux qui dégénèrent). Elle range l'intolérance même au nombre des vertus sous le nom d'« équité ». Un type qui présente peu de traits, mais des traits fort prononcés, une espèce d'hommes sévère, guerrière, sagement muette, fermée, renfermée (et, comme telle, douée de la sensibilité la plus délicate pour le charme et les *nuances* [57] de la société), une telle espèce est fixée de la sorte au-dessus du changement de génération. La lutte continuelle contre des conditions toujours également *défavorables* est, je le répète, ce qui rend un type stable et dur. Enfin un état plus heureux finit cependant par naître, la tension formidable diminue ; peut-être n'y a-t-il plus d'ennemis parmi les voisins, et les moyens d'existence, même de jouissance de l'existence, deviennent surabondant. D'un seul coup se brise les liens de la contrainte de l'ancienne discipline : elle n'est plus considérée comme nécessaire, elle n'est plus condition d'existence, — si elle voulait subsister elle ne le pourrait que comme une forme de *luxe*, comme *goût* archaïque. La variation, soit sous forme de transformation (en quelque chose de plus haut, de plus fin, de plus rare), soit sous forme de dégénérescence et de monstruosité, paraît aussitôt en scène dans toute sa plénitude et sa splendeur, l'être unique ose être unique et se détacher du reste. À ce point critique de l'histoire se montrent, juxtaposés et souvent enchevêtrés et emmêlés, les efforts de croissance et d'élévation les plus superbes, les plus multiples et les plus touffus. C'est une sorte d'allure *tropique* dans la rivalité de croissance, et une prodigieuse course à la chute et à l'abîme, grâce aux égoïsmes tournés les uns contre les autres qui éclatent en quelque sorte, lutter ensemble pour « le soleil et la lumière », et ne savent plus trouver de limites, de frein et de modération dans la morale jusque-là régnante. Ce fut cette morale elle-même qui avait amassé la force jusqu'à l'énormité, qui avait tendu l'arc d'une façon si menaçante ; maintenant elle est surmontée, elle a « vécu ». Le point périlleux et inquiétant est atteint, où la vie plus grande, plus multiple, plus vaste, *l'emporte* sur la vieille morale ; « l'individu » est là, forcé à se

donner à lui-même des lois, à avoir son art propre et ses ruses pour la conservation, l'élévation et l'affranchissement de soi. Rien que de nouveaux *pourquoi* et de nouveaux *comment ?* plus de formules générale, des méprises et des mépris ligués ensemble, la chute, la corruption et les désirs les plus hauts joints et épouvantablement enchevêtrés, le génie de la race débordant de toutes les coupes du bien et du mal, une simultanéité fatale de printemps et d'automne, plein d'attrait nouveaux et de mystères, propres à la corruption jeune, point encore épuisée et lassée. De nouveau, le danger se présente, le père de la morale, le grand danger, cette fois transporté dans l'individu, dans le proche et dans l'ami, dans la rue, dans son propre enfant, dans son propre cœur, dans tout ce qui est le plus propre et le plus mystérieux en fait de désirs et de volontés. Les moralistes qui arrivent en ce temps qu'auront-ils à prêcher ? Ils découvriront, ces subtils observateurs debout au coin des rues, que c'en est bientôt fait, que tout autour d'eux se corrompt et corrompt, que rien ne dure jusqu'au surlendemain, une seule espèce d'hommes exceptée, l'incurablement *médiocre*. Les médiocres seuls ont la perspective de se continuer, de se reproduire, — ils sont les hommes de l'avenir, les seuls qui survivent. « Soyez comme eux, devenez médiocres ! » c'est aujourd'hui la seule morale qui ait encore un sens, qui trouve encore des oreilles pour l'écouter. — Mais elle est difficile à prêcher, cette morale de la médiocrité ! — elle n'ose jamais avouer ce qu'elle est et ce qu'elle veut ! elle doit parler de mesure, de dignité et de devoir, et d'amour su prochain, — elle aura de la peine à *dissimuler son ironie !* —

263.

Il y a un *instinct pour le rang* qui, plus que toute autre chose, est déjà l'indice d'un rang *supérieur* ; il y a une *volupté* dans les nuances du respect qui fait deviner l'origine et les habitudes nobles. La délicatesse, la valeur et la hauteur d'une âme sont mises à une périlleuse épreuve lorsque passe, devant cette âme, quelque chose qui est de premier ordre, mais qui n'est pas encore gardé contre les attaques importunes et grossière par l'effroi qu'inspire l'autorité ; quelque chose qui suit son chemin, qui ne porte pas d'estampille, quelque chose d'inexploré, plein de tentations, peut-être voilé et déguisé volontairement, comme si c'était une vivante pierre de touche. Celui dont c'est la tâche et l'habitude de sonder les âmes, se servira des formes multiples de cet art pour déterminer la valeur dernière d'une âme, l'ordre inné et inébranlable auquel appartient celle-ci ; il la mettra à l'épreuve pour déterminer son *instinct de respect. Différence engendre haine* [58] *:* la vulgarité de certaines nature jaillit soudain à la lumière comme l'eau malpropre lorsqu'un calice sacré, un joyau précieux sorti du mystère d'un écrin ou un livre marqué au sceau d'une vaste destinée passe au grand jour ; et d'autre part il y a un silence involontaire, une hésitation de l'œil, un arrêt dans le geste qui expriment qu'une âme *sent* l'approche de quelque chose qui est digne de vénération. La façon dont le respect de la *Bible* a généralement été maintenu jusqu'à présent en Europe est peut-être le meilleur élément de discipline et de raffinement des mœurs dont l'Europe soit redevable au christianisme. Des livres d'une telle profondeur et d'une importance aussi suprême ont besoin de la tyrannie d'une autorité qui vient du dehors, pour arriver ainsi à cette durée de milliers d'années

indispensable pour les saisir et les comprendre entièrement. On a fait un grand pas en avant lorsqu'on a fini par inculquer aux grandes masses (aux esprits plats qui ont la digestion rapide) ce sentiment qu'il est défendu de toucher à tout, qu'il y a des évènements sacrés où elle n'ont accès qu'en ôtant leurs souliers et auxquels il ne leur est pas permis de toucher avec des mains impures, — c'est peut-être la meilleure façon de leur faire comprendre l'humanité. Au contraire, rien n'est aussi répugnant, chez les êtres soi-disant cultivés, chez les sectateurs, des « idées modernes », que leur manque de pudeur, leur insolence familière de l'œil et de la main qui les porte à toucher à tout, à goûter de tout et tâter de tout ; et il se peut qu'aujourd'hui dans le peuple, surtout chez les paysans, il y ait plus de noblesse *relative* du goût, plus de sentiment de respect, que dans ce demi-monde particulier des esprits qui lisent les journaux, chez les gens cultivés.

264.

On ne peut effacer dans l’âme d’un homme l’empreinte de ce que ses ancêtre ont fait avec le plus de prédilection et de constance : soit qu’ils aient été, par exemple gens d’épargne, bureaucrates ou caissiers, modeste et bourgeois dans leur désirs, modeste aussi dans leur vertus ; soit qu’ils aient vécu dans l’habitude du commandement adonnés à des plaisirs grossiers et, à côté de cela, peut-être à des responsabilités et à des devoirs plus grossiers encore ; soit qu’enfin il leur soit arrivé de sacrifier d’antiques privilèges de naissance ou de fortune pour vivre entièrement selon leur foi (selon leur « Dieu »), comme des hommes d’une conscience inflexible et tendre, rougissant de toute compromission. Il est impossible qu’un homme n’ait *pas* dans le sang les qualités et les prédilections de ses parents et de ses ancêtres, quoique les apparences puissent faire croire le contraire. Ceci est le problème de la race. Pourvu qu’on connaisse quelque chose au sujet des parents, on pourra tirer des conclusions pour ce qui concerne l’enfant : s’il s’agit d’une intempérance choquante, d’une envie mesquine, d’une lourde vantardise — ces trois particularités réunies ont de tout temps formées le vrai type plébéien, — tout cela se transmet à l’enfant aussi sûrement que la corruption du sang, et par l’éducation, fût-elle même la meilleure, on ne pourra effacer que l’*apparence* d’une telle hérédité. — Mais n’est-ce pas là aujourd’hui le but de l’éducation et de la culture ! À notre époque très démocratique, ou plutôt très plébéienne, « l’éducation » et la « culture » *doivent* être surtout l’art de tromper sur l’origine, sur l’atavisme populacier dans l’âme et le corps. Un éducateur qui aujourd’hui prêcherait avant tout la vérité et crierait

constamment à ses élèves : « soyez vrais ! soyez naturels ! montrez-vous tels que vous êtes ! » — un pareil âne, vertueux et candide, apprendrait même, au bout de quelque temps, à recourir à la *furca* d'Horace pour *naturam expellere*. Avec quel résultat ? « La populace » *usque recurret*. —

265.

Au risque de scandaliser les oreilles naïves, je pose en fait que l’égoïsme appartient à l’essence des âmes nobles ; j’entends affirmer cette croyance immuable qu’à un être tel que « nous sommes » d’autres êtres doivent être soumis, d’autres êtres doivent se sacrifier. L’âme noble accepte l’existence de son égoïsme sans avoir de scrupule, et aussi sans éprouver un sentiment de dureté, de contrainte, de caprice, mais plutôt comme quelque chose qui doit avoir sa raison d’être dans la loi fondamentale des choses. Si elle voulait donner un nom à cet état de faits, elle dirait : « c’est la justice même ». Elle s’avoue, dans les circonstances qui d’abord la font hésiter, qu’il y a des êtres dont les droits sont égaux aux siens ; dès qu’elle a résolu cette question du rang, elle se comporte envers ses égaux, privilégiés comme elle, avec le même tact dans la pudeur et le respect délicat que dans son commerce avec elle-même, — conformément à un mécanisme céleste qu’elle connait de naissance comme toutes les étoiles. C’est encore un signe de son égoïsme, que cette délicatesse et cette circonspection dans ses rapports avec ses semblables. Chaque étoile est animée de cet égoïsme : elle s’honore *elle-même* dans les autres étoiles et dans les droits qu’elle leur abandonne ; elle ne doute pas que cet échange d’honneurs et de droits, comme l’*essence* de tout commerce, n’appartienne aussi à l’état naturel des choses. L’âme noble prend comme elle donne, par un instinct d’équité passionné et violent qu’elle a au fond d’elle-même. Le concept « grâce » n’a pas de sens, n’est pas une bonne odeur *inter pares ;* il peut y avoir une manière sublime de laisser sur soi les bienfaits d’en haut et de les boire avidement comme des gouttes de rosée, mais une âme noble

n’est pas né pour cet art et pour cette attitude. Son égoïsme ici fait obstacle : elle ne regarde pas volontiers « en haut », mais plutôt *devant* elle, lentement et en ligne droite, ou vers en bas : — *elle sait qu’elle est à la hauteur.*

266.

« On ne peut estimer véritablement que celui qui ne se *cherche* pas soi-même ». — Gœthe au conseiller Schlosser.

267.

Il y a chez les chinois un proverbe que les mères apprennent déjà à leurs enfants : *Siao-sin* — « Rends ton cœur *petit !* » Voilà le penchant véritable des civilisations avancées. Je suis certain qu’un grec de la Grèce antique trouverait avant tout, chez nous autres Européens, la tendance au rapetissement du soi, — et, par cela seul, nous ne serions pas « selon son goût ».

268.

Qu’appelle-t-on commun, en fin de compte ? — Les mots sont des signes verbaux pour désigner des idées ; les idées elles, sont des signes imaginatifs, plus ou moins précis, correspondant à des sensations qui reviennent souvent et en même temps, des groupes de sensations. Il ne suffit pas, pour se comprendre mutuellement, d’employer les mêmes mots. Il faut encore user des mêmes mots pour le même genre d’évènements intérieurs, il faut enfin que les expériences de l’individu lui soient *communes* avec celles d’autres individus. C’est pourquoi les hommes d’un même peuple se comprennent mieux entre eux que ceux qui appartiennent à différents peuples ; mais lorsque les peuples différents emploient le même idiome, ou plutôt, lorsque des hommes placés dans les mêmes conditions (de climat, de sol, de dangers, de besoins, de travail) ont longtemps vécu ensemble, il se *forme* quelque chose « qui se comprend », c’est à dire un peuple. Dans toutes les âmes un nombre égal de faits qui reviennent souvent l’a emporté sur les faits qui reviennent plus rarement. Sur les premiers on s’entend vite, toujours plus vite — l’histoire de la langue est l’histoire d’un procédé d’abréviation. À cause de cette entente rapide, on s’unit de plus en plus étroitement. Plus le danger est grand et plus grand est le besoin de s’entendre vite et facilement sur ce dont on a besoin ; ne pas s’exposer à un malentendu dans le danger, telle est la condition indispensable pour les hommes dans leur commerce réciproque. On s’en aperçoit aussi dans toute espèce d’amitié et d’amour. Aucun sentiment de cet ordre ne dure, si, tout en usant des mêmes paroles, l’un des deux sent, pense, pressent, éprouve, désire, craint autrement que l’autre. (La crainte de

« l'éternel malentendu » : tel est le bienveillant génie qui retient si souvent des personnes de sexe différent de contracter les unions précipitées que conseillent les sens et le cœur ; ce n'est nullement une sorte de « génie de l'espèce », comme l'a imaginé Schopenhauer — !) Savoir quels sont, dans une âme, les groupes de sensations qui s'éveillent le plus rapidement, qui prennent la parole, donnent des ordres, c'est là ce qui décide du classement complet de la valeur de ces sensations, c'est là ce qui, en dernière instance, fixe leur table de valeur. Les appréciations d'un homme présentent des révélations au sujet de la *structure* de son âme, montre où celle-ci voit ses conditions d'existence, son véritable besoin. Si l'on admet donc que, de tous temps, le besoin n'a rapproché que des hommes qui pouvaient désigner, au moyen de signes semblables, des nécessités semblables, des impressions semblables, il résulte dans l'ensemble, des impressions semblables, il résulte dans l'ensemble, que la *facilité de communiquer* le besoin, c'est à dire en somme, le fait de n'éprouver que des sensations moyennes et *communes*, a dû être la force la plus puissante de toutes celles qui ont dominé l'homme jusqu'ici. Les hommes les plus semblables et les plus ordinaires eurent toujours et ont encore l'avantage ; l'élite, les hommes raffinés et rares, plus difficiles à comprendre, courent le risque de rester seuls et, à cause de leur isolement, ils succombent au danger et se reproduisent rarement. Il faut faire appel à de prodigieuses forces adverses pour entraver ce naturel, trop naturel *processus in simile*, le développement de l'homme vers le semblable, l'ordinaire, le médiocre, le troupeau — le *commun !*

269.

Plus un psychologue — un psychologue prédestiné et un devineur d’âmes — se tourne vers les cas et les hommes exceptionnels, plus est grand le danger pour lui d’être étouffé par la compassion. Il a *besoin* de dureté et de gaieté plus qu’avec un autre homme. Car la corruption, la course à l’abime des hommes supérieurs, des âmes d’espèce étrange, est la règle. Or il est terrible d’avoir toujours cette règle devant les yeux. Le martyre compliqué du psychologue qui a découvert cette course à l’abime, qui découvre une fois, puis *presque* toujours à nouveau et dans l’histoire tout entière, cette complète « désespérance » intérieure de l’homme supérieur, cet éternel « trop tard ! » dans tous les sens, — ce martyre, dis-je, pourra un jour, être cause que l’homme supérieur se tourne avec amertume contre sa propre destinée, et tente de se détruire — de se faire « périr » lui-même. On remarque chez presque tous les psychologues un penchant significatif et un plaisir à fréquenter des hommes vulgaires, les hommes qui vivent selon la règle : le psychologue laisse deviner par là qu’il a toujours besoin de guérir, qu’il a besoin de fuir, d’oublier, de rejeter de que son regard et son scalpel, ce que son « métier » lui a mis sur la conscience. La crainte de sa mémoire lui est particulière. Il lui arrive souvent de se taire devant le jugement d’autrui : alors il écoute avec un visage impassible, pour entendre comment on honore, on admire, on aime, on glorifie, là où il s’est contenté de *regarder*. Ou bien il cache encore d’avantage son mutisme en approuvant expressément une quelconque opinion de premier plan. Peut-être le caractère paradoxal de sa situation s’approche-t-il tellement de l’épouvantable que la masse, les civilisés, les exaltés,

apprendront de leur côté la haute vénération, quand lui n'a éprouvé que la grande pitié à côté du grand mépris, — la vénération pour les « grands hommes » et les bêtes prodigieuses, à cause desquels on bénit et on honore sa patrie, la terre, la dignité humaine et soi-même, proposant ces hommes comme modèle et comme système d'éducation à la jeunesse, voulant façonner la jeunesse d'après eux… Et qui sait si jusqu'à présent, dans tous les cas importants le phénomène ne s'est pas produit : la multitude adorait un Dieu, — et le « Dieu » n'était qu'une pauvre victime ! Le succès fut toujours un grand menteur, — et l'« œuvre » elle-même est un succès ; le grand homme d'État, le conquérant, l'inventeur sont déguisé dans leurs créations jusqu'à en être méconnaissables. L'« œuvre », celle de l'artiste, du philosophe, invente d'abord celui qui l'a créée, que l'on suppose l'avoir créée ; les « grands hommes » tels qu'ils sont honorés, sont de mauvais petits poèmes faits après coup ; dans le monde des valeurs historiques *règne* le faux monnayage. Ces grands poètes par exemple, les Byron, les Musset, les Poë, les Léopardi, les Kleist, les Gogol (je n'ose nommer de plus grands noms, mais c'est à eux que je pense), — tels qu'ils sont, tels qu'ils doivent être, comme il semble — hommes du moment, exaltés, sensuels, enfantins, passant brusquement et sans raison de la confiance à la défiance ; avec des âmes où se cachent généralement quelques fêlures ; se vengeant souvent par leurs ouvrages d'une souillure intime, cherchant souvent par leur essor à fuir une mémoire trop fidèle, souvent égarés dans la boue et s'y complaisant presque, jusqu'à ce qu'ils deviennent semblables aux feux follets qui, s'agitant autour des marécages, se *déguisent* en étoiles — le peuple les appelle alors idéalistes, — souvent en lutte avec un long dégoût, avec un fantôme d'incrédulité qui reparaît sans cesse, les refroidit et les réduit à avoir soif de gloire, à se repaître de la « foi en eux-mêmes » que leur jette quelques flatteurs enivrés. Quels *martyrs* sont ces grands artistes et en général les hommes supérieurs aux yeux de celui qui les a une fois devinés ! Il est bien compréhensible que, pour la femme — qui est clairvoyante

dans le monde la souffrance, et malheureusement aussi avide d'aider et de secourir bien au-delà de ses forces, — les grands hommes aient été une proie si facile aux explosions d'une *compassion* immense et dévouée qui va jusqu'au sacrifice. Mais la foule, et surtout la foule qui vénère, ne les comprend pas, et elle charge cette pitié d'interprétations indélicates et vaniteuses. Aussi la compassion se trompe-t-elle invariablement sur sa force : la femme voudrait se persuader que l'amour peut *tout*, — c'est là sa *superstition* propre. Hélas ! celui qui connaît le cœur humain devine combien pauvre, impuissant, présomptueux, inhabile, est l'amour, même le meilleur, même le plus profond, combien il détruit plus qu'il ne réconforte ! — il est possible que, sous la fable sainte et le déguisement de la vie de Jésus, se cache un des cas les plus douloureux du martyre *de la conscience de l'amour*, le martyre du cœur le plus innocent et le plus avide, auquel *ne suffisait aucun* amour humain, du cœur qui *désirait* l'amour, qui voulait être aimé et rien que cela, avec dureté, avec frénésie, avec de terribles explosions contre ceux qui lui refusaient l'amour. C'est l'histoire d'un pauvre être insatisfait et insatiable dans l'amour d'un être qui dut inventer l'enfer pour y précipiter ceux qui ne *voulaient pas* l'aimer, — et qui, enfin éclairé sur l'amour des hommes, fut forcé d'inventer un Dieu qui fût tout amour, totalement *puissance d'amour*, — qui eût pitié de l'amour humain parce que cet amour est si misérable, si ignorant ! Celui qui sent ainsi, qui *connaît* ainsi l'amour — *cherche* la mort. Mais pourquoi poursuivre des choses aussi douloureuses ? En supposant qu'on n'y soit pas obligé. —

270.

L’orgueil et le dégoût intellectuel chez l’homme qui a profondément souffert — le rang est déjà presque déterminé par le *degré* de souffrance qu’un homme peut endurer, — la certitude terrible, dont l’homme est tout imprégné et coloré, la certitude de *savoir plus*, grâce à sa souffrance, que ne peuvent savoir les plus intelligents et les plus sages, de connaître des mondes lointains et effrayants dont « *vous* ne savez rien », d’y être « comme chez soi »… cet orgueil de la souffrance, orgueil spirituel et muet, cette fierté de l’élu par la connaissance, de l’« initié », de la victime presque sacrifiée, croit toutes formes de déguisement nécessaires pour se protéger du contact des mains importunes et compatissantes et en général de tout ce qui n’est pas son égal dans la souffrance. La profonde douleur rend noble ; elle sépare. Une des formes les plus délicates du déguisement c’est un certain épicurisme, une parade de hardiesse dans le goût, une affectation de prendre la douleur à la légère et de se défendre contre toute tristesse et toute profondeur. Il y a des « hommes gais » qui se servent de la gaîté, parce que, à cause d’elle, on se méprend sur leur compte, mais ils *veulent* précisément qu’on se méprenne. Il y a des « hommes scientifiques » qui se servent de la science, parce qu’elle leur donne un aspect gai, et parce que la science fait conclure qu’ils sont superficiels, mais ils *veulent* induire à une fausse conclusion. Il y a des esprits libres et impudents qui voudraient cacher et nier qu’ils ont le cœur brisé, mais fièrement incurable (le cynisme d’Hamlet — le cas Galiani), et parfois la folie même est un masque qui cache un savoir fatal et trop sûr. — D’où il appert que c’est le fait d’une humanité délicate d’avoir du respect « pour le masque » et de ne pas

employer, en des endroits inopportuns, la psychologie et la curiosité.

271.

Ce qui sépare le plus profondément deux hommes, c’est un sens et un degré différents de propreté. Qu’importent l’honnêteté et l’utilité réciproque, qu’importe la bonne volonté de l’un à l’égard de l’autre ! Le résultat est toujours le même — ils « ne peuvent pas se sentir ! ». Le plus haut instinct de propreté rejette celui qui en est atteint dans la solitude la plus bizarre et la plus dangereuse, comme s’il était saint : car c’est précisément là de la sainteté, que de pouvoir ainsi spiritualiser cet instinct. Il y a un certain pressentiment singulier qui fait goûter d’avance le bonheur indescriptible qu’il peut y avoir à prendre un bain, c’est une certaine ardeur, une soif qui pousse sans cesse l’âme hors de la nuit, dans le matin, hors du trouble, de la « détresse »[59] dans la clarté, dans ce qui est brillant, profond, délicat. Dans la même mesure où un tel penchant *distingue* — c’est un penchant noble — il *sépare* aussi. La compassion du saint est de la compassion pour la *malpropreté* de ce qui est « humain ». Il y a des degrés et des hauteurs où la compassion même est regardée par lui comme une impureté, comme une malpropreté…

272.

Signes de noblesse : ne jamais songer à rabaisser nos devoirs à être des devoirs pour tout le monde ; ne pas vouloir renoncer à sa propre responsabilité, ne pas vouloir la partager ; compter ses privilèges et leur exercice au nombre de nos *devoirs*.

273.

Un homme qui aspire à de grandes choses regarde tous ceux qu’il rencontre sur sa route soit comme moyens, soit comme causes de retard et comme obstacles — soit encore comme des reposoirs où il s’arrête momentanément. La *bonté* de haute marque envers son prochain, qui est le propre de cet homme, ne devient possible que quand il est arrivé à sa propre hauteur et qu’il commence à dominer. Une certaine impatience et la conscience d’avoir été toujours condamné à la comédie — car la guerre même n’est qu’une comédie et une cachette, car tous les moyens ne servent qu’à cacher le but, — le troublent dans toutes ses relations : ce genre d’homme connaît la solitude et ce qu’elle a de plus empoisonné.

274.

Le problème de celui qui attend. — Il faut les coups du hasard et l’imprévu pour qu’un homme supérieur, en qui sommeille la solution d’un problème, se mette à agir en temps voulu — pour qu’il « éclate », pourrait-on dire. Généralement, cela n’arrive *pas* et, dans tous les coins du monde, il y a des hommes qui attendent et qui ne savent pas ce qu’ils attendent vainement. Parfois aussi le cri d’éveil arrive trop tard, ce hasard qui donne la « permission » d’agir, — alors que la plus belle jeunesse, la meilleure force active se sont perdues dans l’inaction ; et combien y en a-t-il qui, s’étant mis à « sursauter », se sont aperçus avec terreur que leurs membres étaient endormis, que leur esprit était déjà trop lourd ! « Il est trop tard », — se sont-ils dits alors, rendus incrédules à leur propre égard et dès lors inutiles pour toujours. — Dans le domaine du génie le « Raphaël sans main », ce mot pris dans son sens le plus large, ne serait-il pas, non l’exception, mais la règle ? — Le génie n’est peut-être pas du tout si rare, mais les cinq cents *mains* qui lui sont nécessaires pour maitriser le καιρός, « le temps opportun », pour saisir le hasard par les cheveux !

275.

Celui qui ne *veut pas* voir la hauteur d’un homme regarde, avec d’autant plus de pénétration, ce qui est vulgaire et superficiel en lui — et par là se trahit lui-même.

276.

Pour toute espèce de blessure et de dommage, l’âme inférieure et grossière est mieux constituée que l’âme noble. Les dangers que court celle-ci sont donc forcément plus grands. La probabilité de son échec et de sa perte est même beaucoup plus grande à cause de la diversité de ses conditions d’existence. — Chez un lézard un doigt perdu repousse, mais non pas chez l’homme. —

277.

— Voilà qui est fâcheux ! C’est toujours la vielle histoire ! Lorsque l’on a fini de se bâtir sa maison, on s’aperçoit soudain qu’en la bâtissant on a appris quelque chose qu’on aurait *dû* savoir avant de… commencer. L’éternel et douloureux « trop tard ! » — La mélancolie de tout *achèvement !* —

278.

— Voyageur errant, qui es-tu ? Je te vois poursuivre ta route sans dédain, sans amour, avec des yeux indéfinissables, humides et tristes, semblable à une sonde qui, insatisfaite, est revenue des profondeurs de la lumière — qu’a-t-elle donc cherché là en bas ? — avec une poitrine qui ne soupire pas, une lèvre qui cache son dégoût, une main qui ne saisit plus que lentement : qui es-tu ? qu’as-tu fait ? Repose-toi ici : cet endroit est hospitalier à chacun, — réconforte-toi ! Et qui que tu sois, dis-moi ce qui te plaît à présent ? ce qui te sert de réconfort ? Dis-le : tout ce que j’ai, je te l’offre ! — « De réconfort ? de réconfort ? Homme curieux, que dis-tu là ! Donne-moi donc, je te prie — —. » — Quoi ? quoi ? parle ! — « Un masque de plus ! un second masque ! » —

279.

Les hommes affligés d’une profonde tristesse se trahissent lorsqu’ils sont heureux : ils ont une façon de saisir le bonheur comme s’ils voulaient l’étreindre et l’étouffer par jalousie… Hélas ! ils savent trop bien que le bonheur fuit devant eux !

280.

« Comme c’est fâcheux ! Ne voilà-t-il pas qu’il retourne — en arrière ? » — Oui ! mais vous le comprenez mal si vous vous en plaignez. Il recule, comme tous ceux qui se préparent à faire un bond énorme. —

281.

— « Me croira-t-on si j’exige que l’on me croie ? J’ai toujours très mal pensé à moi et de moi, et seulement en des cas très rares, par contrainte, toujours sans prendre plaisir « à la chose », prêt à m’écarter « de moi », toujours sans croire au résultat, et cela grâce à une invincible méfiance à l’égard de la *possibilité* de connaissance de soi, une méfiance qui m’a conduit si loin, que je considérais même comme une *contradictio in adjecto* l’idée de la « connaissance immédiate » que les théoriciens se permettent. Tout cet état de fait est presque ce que je sais de plus certain à mon sujet. Il faut qu’il y ait en moi une sorte de répugnance à *croire* quelque chose de précis sur mon compte. — Y a-t-il là peut-être une énigme ? C’est probable ! Heureusement qu’elle n’est pas destinée à mes propres dents. — Peut-être cette énigme révèle-t-elle l’espèce à laquelle j’appartiens ? Mais pas à moi-même : ce dont je suis très heureux. »

282.

— « Mais que t’est-il arrivé ? » — « Je ne sais, dit-il, avec hésitation ; peut-être le vol des Harpies a-t-il passé au-dessus de ma table. » — Il arrive parfois aujourd’hui qu’un homme doux, mesuré, circonspect, devienne tout à coup enragé, qu’il casse les assiettes, renverse la table, crie, se démène, offense tout le monde, — et qu’il finisse enfin par s’en aller à l’écart, honteux, enragé contre lui-même. Où ? Pourquoi ? Pour mourir de faim dans l’isolement ? Pour être étouffé par son souvenir ? — Celui qui possède les désirs d’une âme haute et difficile et qui ne trouve que rarement sa table servie, sa nourriture prête, sera toujours en face d’un grand danger. Mais aujourd’hui ce danger est extraordinaire. Jeté dans une époque bruyante et populacière, dont il ne veut pas partager les plats, il court risque de mourir de faim et de soif, mais s’il se décide enfin à « être de la fête » — il périra d’un dégoût subit. — Nous nous sommes probablement tous assis déjà à des tables où notre présence était déplacée ; et précisément les plus intellectuels d’entre nous, qui sont aussi le plus difficiles à nourrir, connaissent cette dangereuse dyspepsie qui naît soudain lorsque nous vient la connaissance et que l’on nous présente la désillusion qu’inspirent les mets et notre voisinage de table,— *le dégoût au dessert*.

283.

Il y a une domination de soi, à la fois délicate et noble, qui consiste à ne louer, en admettant que l’on soit disposé à louer, à ne louer que quand on n’est *pas* d’accord. Dans le cas contraire on se louerait soi-même, ce qui est contraire au bon goût. Sans doute, c’est là une domination de soi qui court toujours le risque d’être *mal comprise*. Il faut, pour pouvoir se permettre ce véritable luxe de goût et de moralité, ne pas vivre parmi les imbéciles intellectuels, mais plutôt parmi des hommes qui, avec leurs malentendus et leurs erreurs, réjouissent encore par leur délicatesse, autrement l’on en pâtirait cruellement. — « Il me loue, *donc* il me donne raison » — cette ânerie de logique nous gâte la moitié de la vie, à nous autre ermites, car elle amène les ânes dans notre voisinages et notre amitié.

284.

Vivre avec un sang-froid énorme et fier ; mais avoir l’esprit toujours au-delà. — Avoir ou ne pas avoir, à son choix, ses passions, son pour et son contre, s’y appuyer pendant des heures, s’y mettre comme à cheval, souvent comme à âne. Car il faut savoir se servir de la bêtise de ses passions aussi bien que de leur fougue. Il faut savoir se conserver ses trois cents premiers plans et aussi ses lunettes noires : car il y a des cas où personne ne doit nous regarder dans les yeux : encore moins plonger dans le « fond » de nos causes. Et choisir pour compagnie ce vice gamin et joyeux, la politesse. Et rester maître de ces quatre vertus : le courage, la pénétration, la sympathie, la solitude. Car la solitude est chez nous une vertu, elle est un penchant sublime et un besoin de propreté. Cette vertu devine ce que vaut le contact des hommes, — « en société » — contact inévitablement malpropre. Toute communion, de quelque façon qu’elle se manifeste, soit en un point quelconque, soit à un moment quelconque — rend « commun ».

285.

Les plus grands événements et les plus grandes pensées — mais les plus grandes pensées sont les plus grands événements — ne peuvent être compris que très tard : les générations qui leur sont contemporaines n’ont pas ces événements, dans leur vie elles passent à côté. Il arrive ici quelque chose d’analogue à ce que l’on observe dans le domaine des astres. La lumière des étoiles les plus éloignées parvient en dernier lieu aux hommes ; et, avant son arrivée, les hommes *nient* qu’il y ait là… des étoiles. « Combien faut-il de siècles à un esprit pour être compris ? » — c’est là aussi une mesure, un moyen de créer un rang et une étiquette tels qu’il en est besoin : pour l’esprit et pour l’étoile.

286.

« Ici la vue est libre et l’esprit élevé[60] ». — Mais il y a une espèce contraire d’hommes qui, elle aussi, se trouve sur la hauteur et dont la vue est libre elle aussi — mais cette espèce regarde *en bas*.

287.

— Qu’est-ce qui est noble ? Que signifie aujourd’hui pour nous le mot « noble » ? À quoi devine-t-on, à quoi reconnaît-on, sous ce ciel noir et bas du règne de la plèbe qui commence, dans cette atmosphère qui rend toute chose opaque et pesante, à quoi reconnaît-on l’homme noble ? — Ce ne sont pas les actes qui l’affirment, — les actes sont toujours ambigus, toujours insondables ; — ce ne sont pas non plus les « œuvres ». On trouve aujourd’hui, parmi les artistes et les savants, un grand nombre de ceux qui révèlent, par leurs œuvres, qu’un ardent désir les pousse vers ce qui est noble : mais ce besoin de noblesse même est profondément différent des besoins d’une âme noble, il est précisément chez eux le signe éloquent et dangereux de leur manque de noblesse. Ce ne sont pas les œuvres, c’est la *foi* qui décide ici, qui fixe le rang, pour reprendre une vieille formule religieuse dans un sens nouveau et plus profond : c’est une certaine connaissance foncière qu’une âme noble a d’elle-même, quelque chose qui ne se laisse ni chercher, ni trouver, et qui peut-être ne se laisse pas perdre non plus. — *L’âme noble a le respect de soi-même*. —

288.

Il y a des hommes chez qui l’esprit est une chose inévitable, ils ont beau se tourner et se retourner comme ils voudront, et cacher de la main leurs yeux révélateurs (— comme si la main n’était pas traîtresse, elle aussi —). En fin de compte, il apparaît toujours qu’ils ont quelque chose qu’ils cachent, c’est-à-dire de l’esprit. Un des moyens les plus raffinés pour tromper, aussi longtemps que possible du moins, et pour avoir l’air plus bête que l’on n’est, avec succès — ce qui dans la vie commune est aussi désirable qu’un parapluie, — s’appelle *l'enthousiasme* : y compris les accessoires, par exemple la vertu. Car, comme dit Galiani qui devait le savoir, *vertu est enthousiasme*. **[61]**

289.

Dans les écrits d’un solitaire, on entend toujours quelque chose comme l’écho du désert, comme le murmure et le regard timide de la solitude ; dans ses paroles les plus fortes, dans son cri même, il y a le sous-entendu d’une manière de silence et de mutisme, manière nouvelle et plus dangereuse. Pour celui qui est resté pendant des années, jour et nuit, en conversation et en discussion intimes, seul avec son âme, pour celui qui dans sa caverne — elle peut être un labyrinthe, mais aussi une mine d’or — est devenu un ours, un chercheur ou un gardien du trésor, un dragon : les idées finissent par prendre une teinte de demi-jour, une odeur de profondeur et de bourbe, quelque chose d’incommunicable et de repoussant, qui jette un soufre glacial à la face du passant. Le solitaire ne croit pas qu’un philosophe — en admettant qu’un philosophe ait toujours commencé par être un solitaire — ait jamais exprimé dans les livres sa pensée véritable et définitive. N’écrit-on pas des livres précisément pour cacher ce qu’on a en soi ? Il ne croira pas qu’un philosophe *puisse* avoir des opinions « dernières et essentielles », que chez lui, derrière une caverne, il n’y ait pas nécessairement une caverne plus profonde — un monde plus vaste, plus étrange, plus riche, au-dessus d’une surface, un bas fond sous chaque fond, sous chaque « fondement ». Toute philosophie est une « philosophie de premier plan » — c’est là un jugement de solitaire. « Il y a quelque chose d’arbitraire dans le fait qu’il s’est arrêté *ici*, qu’il a regardé en arrière et autour de lui, qu’il n’a pas creusé plus avant et qu’il a jeté de côté la bêche, — il faut voir en cela une part de méfiance. » Toute philosophie *cache* aussi une philosophie, toute opinion est aussi une retraite, toute parole un masque.

290.

Tout profond penseur craint plus d’être compris que d’être mal compris. Dans le dernier cas, sa vanité souffre peut-être ; dans le premier, ce qui souffre c’est son cœur, sa sympathie qui dit toujours : « Hélas ! pourquoi voulez-*vous* que la route vous soit aussi pénible qu’à moi ? »

291.

L’homme, animal multiple, menteur, artificiel et impénétrable, inquiétant pour les autres animaux, moins par sa force que par sa ruse et sa sagacité, l’homme a inventé la bonne conscience pour jouir enfin de son âme *comme d’une chose simple*. Toute la morale est une longue, une audacieuse falsification, grâce à laquelle une puissance, devant le spectacle de l’âme, devient possible. Considérées à ce point de vue, il a plus de choses qui rentrent dans l’idée « d’art » qu’on ne le croit communément.

292.

Un philosophe : c’est un homme qui éprouve, voit, entend, soupçonne, espère et rêve constamment des choses extraordinaires, qui est frappé par ses propres pensées comme si elles venaient du dehors, d’en haut et d’en bas, comme par une espèce d’événements et de coups de foudre que lui seul peut subir qui est peut-être lui-même un orage, toujours gros de nouveaux éclairs ; un homme fatal autour duquel gronde, roule, éclate toujours quelque chose d’inquiétant. Un philosophe : un être, hélas ! qui souvent se sauve loin de lui-même, souvent a peur de lui-même… mais qui est trop curieux pour ne pas « revenir toujours à lui-même ».

293.

Un homme qui dit : « Cela me plaît, je le prends pour moi, je veux le protéger et le défendre contre tous » ; un homme qui peut mener une chose, exécuter une résolution, rester fidèle à une pensée, retenir une femme, punir et abattre un insolent ; un homme qui tient sa colère et son épée, à qui reviennent et échoient naturellement les êtres faibles, souffrants, opprimés, et même les animaux, bref un homme qui est né *maître*, — si un tel homme éprouve de la compassion, eh bien ! *cette* compassion aura de la valeur ! Mais qu'importe la compassion de ceux qui souffrent ! ou de ceux-là même qui *prêchent* la compassion ! Il y a aujourd'hui, presque partout en Europe, une sensibilité et une irritabilité maladives pour la douleur et aussi une intempérance fâcheuse à se plaindre, une efféminisation qui voudrait se parer de religion et de fatras philosophique, pour se donner plus d'éclat — il y a un véritable culte de la douleur. Le *manque de virilité* de ce qui, dans ces milieux exaltés, est appelé « compassion », saute, je crois, tout de suite aux yeux. — Il faut bannir vigoureusement et radicalement cette nouvelle espèce de mauvais goût, et je désire enfin qu'on se mette autour du cou et sur le cœur l'amulette protectrice du « *gai saber* », du « gai savoir», pour employer le langage ordinaire.

294.

Le vice olympien. — En dépit de ce philosophe qui, en vrai Anglais qu’il était, a cherché à faire, auprès de tous les cerveaux pensants, une mauvaise réputation au rire — « le rire est un vice de la nature humaine que tout esprit qui pense s’efforcera de surmonter » (Hobbes), — je me permettrais même d’établir une classification des philosophes d’après l’espèce de leur rire — jusqu’en haut, à ceux qui sont capables du rire *doré*. Etsi l’on admet que les dieux philosophent eux aussi, ce que je suis fort porté à croire, — je ne doute pas qu’ils ne connaissent une façon de rire nouvelle et surhumaine — et aux dépens de tout ce qui est sérieux ! Les dieux sont moqueurs : il semble même qu’ils ne peuvent s’empêcher de rire aux cérémonies sacrées.

295.

Le génie du cœur, tel que le possédé ce grand mystérieux, ce dieu tentateur, ce preneur de rats des consciences, dont la voix sait descendre jusque dans le monde souterrain de toutes les âmes, ce dieu qui ne dit pas un mot, ne hasarde pas un regard où ne se trouve une arrière-pensée de séduction, chez qui savoir paraître fait partie de la maîtrise — pour qui ne point paraître ce qu'il est, mais ce qui, pour ceux qui le suivent, est une obligation de plus à se presser toujours plus près de lui et de le suivre plus intimement et plus radicalement ! le génie du cœur qui force à se taire et à écouter tous les êtres bruyants et vaniteux, qui polit les âmes rugueuses et leur donne à savourer un nouveau désir, le désir d'être tranquille, comme un miroir, afin que le ciel profond se reflète en eux ; le génie du cœur qui enseigne à la main, maladroite et trop prompte, comment il faut se modérer et saisir plus délicatement ; qui devine le trésor caché et oublié, la goutte de bonté et de douce spiritualité sous la couche de glace trouble et épaisse, qui est une baguette, divinatoire pour toutes les parcelles d'or longtemps enterrées sous un amas de bourbe et de sable ; le génie du cœur, grâce au contact duquel chacun s'en va plus riche, non pas béni et surpris, non pas gratifié et écrasé comme par des biens étrangers, mais plus riche de lui-même, se sentant plus nouveau qu'auparavant, débloqué, pénétré et surpris comme par un vent de dégel, peut-être plus incertain, plus délicat, plus fragile, plus brisé, mais plein d'espérances qui n'ont encore aucun nom, plein de vouloirs et de courants nouveaux, de contre-courants et de mauvais vouloirs nouveaux… Mais qu'est-ce que je fais là, mes amis ? De qui est-ce que je vous parle ? Me suis-je oublié au point de ne pas

encore vous avoir dit son nom ? À moins que vous n'ayez déjà deviné par vous-même quel est ce dieu et cet esprit étrange qui veut être *loué* d'une telle façon. Car, comme il arrive à tous ceux qui, dès l'enfance, ont toujours été par voies et chemins, qui ont toujours été à l'étranger, il m'est arrivé que des esprits singuliers et dangereux ont passé sur ma route et, avant tout et toujours, celui dont je parlais à l'instant qui n'est autre que le dieu *Dionysos*, ce puissant dieu équivoque et tentateur, à qui, comme vous le savez, j'ai jadis offert mes prémices, avec respect et mystère — (je fus le dernier, à ce qu'il me semble, qui lui ait *offert* quelque chose : car je n'ai trouvé personne qui comprît ce que je fis alors). Entre temps j'ai appris beaucoup, beaucoup trop de choses sur la philosophie de ce dieu et, je le répète, de bouche à bouche, — moi le dernier disciple et le dernier initié des mystères du dieu Dionysos. Et j'oserais enfin commencer, mes amis, à vous faire goûter, autant qu'il m'est permis, un peu de cette philosophie ? À mi-voix, cela va sans dire : car il s'agit ici de bien des choses secrètes, nouvelles, étranges, merveilleuses et inquiétantes. Déjà le fait que Dionysos est un philosophe et qu'ainsi les dieux se livrent eux aussi à la philosophie, me semble une nouveauté qui n'est pas sans danger et qui peut-être pourrait exciter la méfiance, surtout parmi les philosophes ; — parmi vous, mes amis, elle trouve déjà moins d'obstacles, à moins qu'elle ne vienne trop tard et à un moment qui n'est pas le sien. En effet, on me l'a révélé, aujourd'hui vous ne croyez pas volontiers à Dieu et aux dieux. Peut-être aussi dois-je laisser aller la franchise de mon esprit plus loin qu'il n'est agréable aux sévères habitudes de vos oreilles ? Certainement le dieu en question, dans de pareils entretiens, allait-il plus loin, beaucoup plus loin, et fut-il toujours de plusieurs pas en avant sur moi… Certes, s'il m'était permis d'agir selon l'usage des hommes, j'aurais à lui donner de beaux noms solennels, des noms d'apparat et de vertu, j'aurais à vanter sa hardiesse de chercheur et d'explorateur, sa sincérité hasardée, sa véracité et son amour de la sagesse. Mais un tel dieu n'a que faire de tout cet honorable fatras, de tous ces oripeaux. « Garde cela, dirait-il, pour toi et tes pareils

et pour quiconque en a besoin ! Moi — je n’ai pas de raison pour couvrir ma nudité ! » — On le devine : la pudeur manque sans doute à ce genre de divinité et de philosophe ? — Aussi me dit-il un jour : « En certaines circonstances j’aime les hommes — et en disant cela il faisait allusion à Ariane qui était présente. — L’homme est pour moi un animal agréable, hardi, ingénieux, qui n’a pas son pareil sur la terre, il sait trouver son chemin, même dans les labyrinthes. Je lui veux du bien. Je songe souvent aux moyens de le pousser en avant et de le rendre plus fort, plus méchant et plus profond qu’il n’est. — Plus fort, plus méchant et plus profond ? dis-je, effrayé. — Oui, répéta-t-il, plus fort, plus méchant et plus profond ; et aussi plus beau » — et en disant cela le dieu tentateur se prit à sourire, de son sourire alcyonien, comme s’il venait de dire une ravissante gentillesse. On le voit donc : cette divinité ne manque pas seulement de pudeur… Il y a en général de bonnes raisons de supposer que, pour bien des choses, les dieux feraient tous bien de venir s’instruire auprès de nous autres hommes. Nous autres hommes, nous sommes — plus humains. —

296.

Hélas ! Qu’êtes-vous donc, vous mes pensées écrites et multicolores ! Il n’y a pas longtemps que vous étiez encore si variées, si jeunes, si malicieuses, si pleines d’aiguillons et d’assaisonnements secrets que vous me faisiez éternuer et rire. Et maintenant ! Déjà vous avez dépouillé votre nouveauté et quelques-unes d’entre vous sont, je le crains, prêtés à devenir des vérités : tant elles ont déjà l’air immortelles, douloureusement véridiques et si ennuyeuses ! En fut-il jamais autrement ? Qu’écrivons-nous, que peignons-nous donc, nous autres mandarins au pinceau chinois, nous qui immortalisons les choses qui se *laissent* écrire, que pouvons-nous donc peindre ? Hélas ! rien autre chose que ce qui commence déjà à se faner et à se gâter ! Hélas ! toujours des orages qui s’épuisent et se dissipent, des sentiments tardifs et jaunis ! Hélas ! des oiseaux égarés et fatigués de voler qui maintenant se laissent prendre avec les mains, — avec *notre* main ! Nous éternisons ce qui ne peut plus vivre ni voler longtemps, rien que des choses molles et fatiguées ! Et ce n’est que pour votre *après-midi*, vous mes pensées écrites et multicolores, que j’ai encore des couleurs, beaucoup de couleurs peut-être, beaucoup de tendresses variées, des centaines de couleurs jaunes, brunes, vertes et rouges : — mais personne ne sait y démêler l’aspect que vous aviez au matin, ô étincelles soudaines, merveilles de ma solitude, ô mes anciennes, mes aimées… mes *méchantes* pensées !

Sur les plus hautes montagnes – Épilogue

Ô midi de la vie ! Ô temps solennel !
Ô jardin d’été !
Bonheur inquiet, debout et aux écoutes ;
J’attends les amis, prêt nuit et jour,
Que tardez-vous, amis ? Venez, car il est temps !

N’était-ce pas pour vous que le gris des glaciers
Aujourd’hui s’est orné de roses ?
C’est vous que cherche la rivière ; et, plus haut,
Le vent et les nuages se pressent dans la nue,
Ardents à découvrir de loin votre venue.

Dans les hauteurs la table est dressée pour vous : —
Qui demeure si près
Des étoiles, si près des sombres profondeurs ?
Quel royaume serait plus vaste que le mien ?
Et de mon miel — qui donc en a goûté ?…

— Vous *voici*, amis ! — Hélas ! ce n’est pas vers *moi*
Que vous voulez venir.
Vous hésitez surpris — ah, que ne vous fâchez-vous !
Ce n’est plus — moi ? Plus mon visage et ma démarche ?
Et *ce que* je suis, amis — ne le serais-je pas pour vous ?

Serais-je un autre ? Étranger à moi-même ?
De moi-même enfui ?
Lutteur qui trop souvent a dû se surmonter ?
Trop souvent s’est raidi contre sa propre force,
Blessé et arrêté par sa propre victoire ?

J’ai cherché où la brise était la plus aiguë.
J’ai su demeurer
Où personne ne demeure, dans les zones arides,

Oubliant l’homme, Dieu, le blasphème et la prière,
Moi le fantôme errant sur les glaciers.

— Mes vieux amis ! Voyez, vous pâlissez,
D’un frisson d’amour !
Non, sans rancune ! Allez. Pour *vous* point de séjour :
Ici, dans ce royaume des glaces et des roches
Il faut être chasseur et pareil au chamois.

Je fus *méchant* chasseur ! — Voyez comme mon arc
Est tendu raide !
Car c’est le plus fort qui a décoché ce trait — — :
Mais malheur à vous ! *Cette* flèche est dangereuse
Comme *nulle* flèche, — ah ! fuyez pour votre bien !…
Vous tournez les talons ? — Ô cœur, c’en est assez,
Ton espoir demeure fort :
Pour des amis *nouveaux* garde ouverte tes portes !
Et laisse les anciens ! Laisse les souvenirs !
Si tu fus jeune, te voilà — jeune bien mieux !

Ce qui jamais nous unit, le lien d’un seul espoir, —
Qui lit les signes
Pâlis que jadis l’amour y inscrivit ?
C’est comme le parchemin que la main
Craint de prendre, — bruni, brûlé comme lui.

Ce ne sont plus des amis, ce sont — que dis-je ? —
Des fantômes d’amis !
Quelquefois dans la nuit ils heurtent à mon cœur.
Ils me regardent et disent : « *C’était* pourtant nous ? » —
— Ô paroles fanées, vous aviez des odeurs de roses.

Ô langueur de jeunesse qui ne s’est point comprise !
Ceux que *je* cherchais,
Ceux que je croyais parents à moi et transformés,
Ils *vieillissaient* pourtant, c’est ce qui les bannit :
Celui qui se transforme seul me reste parent.

Ô midi de la vie, ô deuxième jeunesse
Ô jardin d’été !
Bonheur inquiet, debout et aux écoutes !
J’attends les amis, prêt nuit et jour,
Les amis *nouveaux !* Venez, car il est temps !
    Ce chant est fini — le doux cri du désir
Est mort dans ma bouche :
C’était un enchanteur, l’ami du bon moment,
L’ami du midi — non, ne demandez pas qui —
Il était midi, quand *un* est devenu *deux*……

Nous célébrons unis, certains de la victoire,
La fête des fêtes :
Zarathoustra vint, l’ami, l’hôte des hôtes !
Le monde rit, le noir rideau s’est déchiré,
La lumière à l’obscurité s’est unie……

Notes

Nietzsche écrivit par *Par-delà le Bien et le Mal* pendant l'été de 1885 à Sils-Maria et pendant l'hiver suivant à Nice : à la fin de 1886, l'ouvrage était terminé. L'épilogue *Sur les hautes Montagnes* a été composé, à l'exception des deux strophes finales, ajoutées seulement en 1885 ou 1886, en automne de l'année 1884. Ce poème devait primitivement prendre place, probablement sous le titre de *Le Désir du Solitaire*, dans un recueil de vers que l'auteur projetait alors.

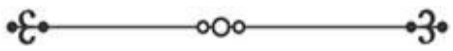
La première édition de *Par delà le Bien et le Mal* fut imprimée de mai à juillet 1886 chez C. G. Naumann à Leipzig et mise en vente au mois d'août. Le même éditeur publia une deuxième édition en mai 1891, une troisième en juillet 1893, une quatrième en mai 1894.

La présente traduction a été faite sur le septième volume des *Œuvres complètes de Fr. Nietzsche*, publié en novembre 1894 chez C. G. Naumann à Leipzig, par les soins du « Nietzsche-Archiv ».

Henri Albert

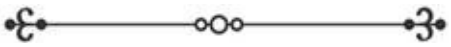
FIN DE PAR DELÀ LE BIEN ET LE MAL

Nietzsche : Œuvres complètes



LA GÉNÉALOGIE DE LA MORALE

Un écrit polémique



F. NIETZSCHE
Traduction : H. ALBERT

Retour à la liste des oeuvres

Pour toutes remarques ou suggestions :
editions@arvensa.com
Ou rendez-vous sur :
www.arvensa.com

L'oeuvre *La généalogie de la morale* a été éditée pour la première fois en 1887. Cf la note d'Henri Albert en fin de volume.

L'ouvrage de référence de cette édition numérique est l'édition de la Société du Mercure de France, Paris 1900. La traduction est d'Henri Albert.

Les notes de l'éditeur sont indiquées par la mention N. D. E., celles du traducteur par la mention N. D. T.

Le sacrifice d'Isaac **[62]**

LA GÉNÉALOGIE DE LA MORALE

Retour à la liste des oeuvres

Table des matières

Avant-propos
- 1.
- 2.
- 3.
- 4.
- 5.
- 6
- 7
- 8

Première dissertation : « Bien et Mal », « Bon et Mauvais »
- 1.
- 2.
- 3.
- 4.
- 5.
- 6.
- 7.
- 8.
- 9.
- 10.
- 11.
- 12.
- 13.
- 14.
- 15.
- 16.
- 17.
- Remarque

Deuxième dissertation : La « faute », la « Mauvaise conscience » et ce qui leur ressemble
- 1.
- 2.

3.
4.
5.
6.
7.
8.
9.
10.
11.
12.
13.
14.
15.
16.
17.
18.
19.
20.
21.
22.
23.
24.
25.

Troisième dissertation : Quel est le sens de tout idéal ascétique ?
1.
2.
3.
4.
5.
6.
7.
8.
9.
10.
11.

12.
13.
14.
15.
16.
17.
18.
19.
20.
21.
22.
23.
24.
25.
26.
27.
28.

Notes

Avant-propos

1.

Nous ne nous connaissons pas, nous qui cherchons la connaissance ; nous nous ignorons nous-mêmes : et il y a une bonne raison pour cela. Nous ne nous sommes jamais cherchés — comment donc se pourrait-il que nous nous *découvrions* un jour ? On a dit justement : « Là où est votre trésor, là aussi est votre cœur » ; et *notre* trésor est là où bourdonnent les ruches de notre connaissance. C'est vers ces ruches que nous sommes sans cesse en chemin, en vrais insectes ailés qui butinent le miel de l'esprit, et, en somme, nous n'avons à cœur qu'une seule chose — « rapporter » quelque butin. En dehors de cela, pour ce qui concerne la vie et ce qu'on appelle ces « événements » — qui de nous sérieusement s'en préoccupe ? Qui a le temps de s'en préoccuper ? Pour de telles affaires jamais, je le crains, nous ne sommes vraiment « à notre affaire » ; nous n'y avons pas notre cœur, — ni même notre oreille ! Mais plutôt, de même qu'un homme divinement distrait, absorbé en lui-même, aux oreilles de qui l'horloge vient de sonner, avec rage, ses douze coups de midi, s'éveille en sursaut et s'écrie : « Quelle heure vient-il donc de sonner ? » de même, nous aussi, nous nous frottons parfois les oreilles *après coup* et nous nous demandons, tout étonnés, tout confus : « Que nous est-il donc arrivé ? » Mieux encore : « Qui donc sommes-nous en dernière analyse ? » Et nous les recomptons ensuite, les douze coups d'horloge, encore frémissants de notre passé, de notre vie, de notre *être* — hélas ! et nous nous trompons dans notre compte… C'est que fatalement nous nous demeurons étrangers à nous-mêmes, nous ne nous comprenons pas, il faut que nous nous confondions avec d'autres, nous sommes éternellement condamnés à subir cette loi : « Chacun

est le plus étranger à soi-même », — à l’égard de nous-mêmes nous ne sommes point de ceux qui « cherchent la connaissance »…

2.

Mes idées sur l'origine de nos préjugés moraux — car tel est le sujet de cette œuvre de polémique — ont trouvé leur première expression laconique et provisoire, dans ce recueil d'aphorismes qui porte le titre : *Humain, trop humain. Un livre pour les esprits libres*. J'ai commencé à l'écrire à Sorrente, au cours d'un hiver où il me fut donné de m'arrêter, comme s'arrête le voyageur, pour embrasser d'un coup d'œil tout ce pays vaste et dangereux, parcouru par mon esprit. Cela se passait pendant l'hiver de 1876 à 1877 ; les idées elles-mêmes sont de date plus ancienne. C'étaient déjà, dans les grandes lignes, les mêmes idées que je reprends dans les présents traités : — espérons que ce long intervalle leur aura profité, qu'elles auront gagné en maturité, en clarté, en solidité, en perfection ! Le fait que je m'en tiens encore à elles, que depuis lors elles se sont resserrées toujours davantage, jusqu'à se fondre et à s'enchevêtrer, ce fait fortifie en moi la joyeuse assurance qu'elles n'ont pas pris naissance d'une façon isolée, au gré du hasard, sporadiquement, mais qu'elles ont poussé d'une souche commune, d'une *volonté* fondamentale de la connaissance, qui commande aux forces les plus intimes, parle un langage toujours plus net, exige des concepts toujours plus précis. Car c'est là la seule façon de penser digne d'un philosophe. Nous n'avons pas le droit de rester *isolés* en quoi que ce soit : il ne nous est pas plus permis de nous tromper que de rencontrer la vérité d'une façon fortuite. Que dis-je ! De même qu'il est de toute nécessité qu'un arbre porte ses fruits, nos idées sortent de nous-mêmes, nos évaluations, nos « oui », nos « non », nos raisons et nos causes se développent — tous parents et en relation les uns avec les autres, comme autant de

témoignages d’*une* volonté, d’*un* état de santé, d’*un* terroir, d’*un* soleil. — Seront-ils à votre goût, ces fruits de notre jardin ? — Mais qu’importe cela aux arbres ? Que *nous* importe, à nous autres philosophes !…

3.

Grâce à un scrupule qui m’est propre et que je n’aime pas à avouer — car il se rapporte à la *morale*, à tout ce que l’on a exalté jusqu’à présent sous le nom de morale, — à un scrupule qui surgit dans ma vie si tôt et d’une façon si inattendue, avec une force irrésistible, tellement en contradiction avec mon entourage, ma jeunesse et mon origine, si peu en rapport avec les exemples que j’avais sous les yeux, que j’aurais presque le droit de l’appeler mon *a priori*, — ma curiosité aussi bien que mes soupçons durent s’arrêter à temps devant cette question : « Quelle *origine* doit-on attribuer en définitive à nos idées du bien et du mal ? » Et, de fait, j’étais encore un enfant de treize ans que déjà le problème de l’origine du mal me hantait : c’est à lui, qu’à un âge où « Dieu et les jeux de l’enfance se partagent le cœur », je consacrai déjà mon premier enfantillage littéraire, mon premier exercice de calligraphie philosophique. — Et, pour ce qui en est de la « solution » du problème que je proposais alors, il va de soi qu’elle fut à l’honneur de Dieu dont je faisais le *père* du mal. Était-ce mon « *a priori* » qui exigeait de moi pareille conclusion ? Ce nouvel « *a priori* » immoral ou du moins immoraliste et son expression, cet « impératif catégorique », hélas ! si antikantien, si énigmatique, à quoi, sur ces entrefaites, j’ai toujours davantage prêté l’oreille et non seulement l’oreille ?… Heureusement j’appris bientôt à distinguer le préjugé théologique du préjugé moral et je ne cherchai plus l’origine du mal *au delà* du monde. Quelque éducation historique et philologique, non sans un tact inné, délicat à l’endroit des questions psychologiques en général, transformèrent promptement mon problème en cet autre : Dans quelles conditions l’homme s’est-il inventé à son

usage ces deux évaluations : le bien et le mal : *Et quelle valeur ont-elles par elles-mêmes ?* Ont-elles jusqu'à présent enrayé ou favorisé le développement de l'humanité ? Sont-elles un symptôme de détresse, d'appauvrissement vital, de dégénérescence ? Ou bien trahissent-elles, au contraire, la plénitude, la force, la volonté de vivre, le courage, la confiance en l'avenir de la vie ? — À cela je trouvai en moi et je risquai maintes réponses, j'établis des distinctions entre les temps, les peuples, le rang des individus ; je spécialisai mon problème ; les réponses se transformèrent en nouvelles questions, recherches, conjectures, probabilités, jusqu'à ce que j'eusse enfin conquis un pays, un sol qui me fût propre, tout un monde ignoré, florissant et en pleine croissance, semblable à un jardin secret dont personne ne devait même soupçonner l'existence… Ah ! que nous sommes heureux, nous qui cherchons la connaissance, à condition que nous sachions nous taire assez longtemps !…

4.

Ce qui me poussa d’abord à faire connaître quelques-unes de mes hypothèses sur l’origine de la morale fut la lecture d’un petit livre clair, propret, sagace et même d’une sagacité vieillotte, d’un livre qui me présenta nettement, pour la première fois, un genre d’hypothèses généalogiques à rebours et d’essence perverse, genre vraiment *anglais*. Ce petit livre m’attira avec cette force attractive que possède tout ce qui nous est opposé, tout ce qui est à nos antipodes. Il s’intitulait *De l’Origine des Sentiments moraux*, il avait pour auteur le Dr Paul Rée et parut en 1877. Peut-être n’ai-je jamais rien lu qui éveillât en moi la contradiction avec autant d’énergie, phrase par phrase, de conclusion en conclusion : toutefois ce fut sans aucune amertume, sans la moindre impatience. Dans l’ouvrage déjà mentionné, et que je préparais alors, je fis allusion à tout propos et hors de propos aux thèses de ce livre, non pour les réfuter — qu’ai-je à me mêler de réfutations ! — mais, ainsi qu’il convient à un esprit positif, pour remplacer l’invraisemblable par le vraisemblable, et, suivant les circonstances, une erreur par une autre. C’est alors, je le répète, que je mis pour la première fois en pleine lumière ces hypothèses sur les origines qui sont le sujet de ces dissertations, d’une façon maladroite sans doute, je suis le dernier à me le dissimuler, sans avoir encore ni la liberté, ni le langage propre à ce domaine spécial, avec maintes défaillances et des fluctuations multiples. Pour les détails, que l’on compare ce que je dis dans *Humain, trop humain*, aphorisme 45, sur la double origine du bien et du mal (c’est-à-dire que ces concepts sont différents suivant qu’ils sont nés de la sphère des maîtres ou de celle des esclaves) ; de même, mes idées sur la valeur et

l’origine de la morale ascétique (aph. 136 et suiv.) ; puis sur la moralité des mœurs (aph. 96, 99, — vol. II aph. 89), ce genre de morale beaucoup plus ancien, plus primitif, qui diffère *toto cœlo* de l’évaluation altruiste (où le Dr Rée voit, comme tous les généalogistes anglais de la morale, l’évaluation morale en soi) ; enfin aph. 92. — Voyez encore dans *le Voyageur et son ombre*, aph. 26 — *Aurore*, aph. 112, mes théories sur l’origine de la justice considérée comme un accord passé entre des puissants à peu près égaux (l’équilibre comme condition première de tous les contrats, partant du droit tout entier) ; de même sur l’origine du châtiment, *le Voyageur et son ombre*, aph. 22, 33, — du châtiment qui n’a pas pour caractère essentiel et primordial l’intention d’inspirer la terreur (comme le croit le Dr Rée : — ce but lui a plutôt été adjoint après coup, dans des circonstances déterminées, et toujours comme quelque chose d’accessoire, d’additionnel).

5.

Au fond, ce que j’avais alors à cœur, c’était quelque chose de beaucoup plus important qu’un monde d’hypothèses, propre ou étranger, sur l’origine de la morale (ou plus exactement : ce n’était là qu’une des voies multiples où je m’engageais pour parvenir à un but). Il s’agissait pour moi de la *valeur* de la morale — et sur ce point je n’avais à m’expliquer presque exclusivement qu’avec mon illustre maître Schopenhauer, à qui s’adressait ce livre, comme à un contemporain, ce livre, avec toute sa passion et sa secrète opposition (— car *Humain, trop humain* était aussi un « écrit polémique »). Il s’agissait, en particulier, de la valeur du non-égoïsme, des instincts de pitié, de renoncement, d’abnégation que Schopenhauer précisément avait si longtemps enjolivés à nos yeux — divinisés et élevés aux régions de l’au-delà, tant qu’enfin ils demeurèrent pour lui les « valeurs en soi » et qu’il se basa sur eux pour sa négation de la vie et de lui-même. Mais c’est justement contre *ces* instincts que s’élevait en moi une défiance de plus en plus fondamentale, un scepticisme de jour en jour plus profond ! En eux je voyais précisément le *grand* écueil de l’humanité, la tentation et la séduction suprême qui la conduirait… où donc ?… Au néant ? — Je voyais là le commencement de la fin, l’arrêt dans la marche, la lassitude qui regarde en arrière, la volonté qui se retourne *contre* la vie, la dernière maladie s’annonçant par des symptômes de tendresse et de mélancolie : je comprenais que cette morale de compassion qui s’étendait toujours plus autour d’elle, qui atteignait même les philosophes et les rendait malades, était le symptôme le plus inquiétant de notre culture européenne, inquiétante elle-même, son détour vers un nouveau bouddhisme ! vers un bouddhisme européen !

vers — le *nihilisme !*… Chez les philosophes, cette préférence, cette estimation exagérée et toute moderne de la pitié est, en effet, quelque chose de nouveau : jusqu’à présent c’était précisément sur la valeur *négative* de la pitié que les philosophes étaient tombés d’accord. Qu’il me suffise de nommer Platon, Spinoza, La Rochefoucauld et Kant, ces quatre esprits aussi différents que possible l’un de l’autre, mais unis sur un point : le mépris de la pitié.

6

Ce problème de la valeur de la pitié et de la morale altruiste (— je suis un adversaire de la honteuse efféminationdu sentiment qui a cours aujourd'hui —), ce problème ne paraît être tout d'abord qu'une question isolée, un point d'interrogation unique et à part ; mais à celui qui s'arrêtera ici une seule fois, à celui qui apprendra à interroger, il lui en adviendra comme il m'en est advenu : — une perspective nouvelle, immense, s'ouvrira devant lui, la vision d'une possibilité le saisira comme un vertige, toutes espèces de méfiances, de soupçons, d'appréhensions se feront jour, la foi en la morale, en toute morale chancellera, — enfin une exigence nouvelle élèvera la voix. Énonçons-la, cette *exigence nouvelle* : nous avons besoin d'une *critique* des valeurs morales, et *la valeur de ces valeurs* doit tout d'abord être mise en question — et, pour cela, il est de toute nécessité de connaître les conditions et les milieux qui leur ont donné naissance, au sein desquels elles se sont développées et déformées (la morale en tant que conséquence, symptôme, masque, tartuferie, maladie ou malentendu ; mais aussi la morale en tant que cause, remède, stimulant, entrave, ou poison), connaissance telle qu'il n'y en a pas encore eu de pareille jusqu'à présent, telle qu'on ne la recherchait même pas. On tenait la *valeur* de ces « valeurs » pour donnée, réelle, au-delà de toute mise en question ; et c'est sans le moindre doute et la moindre hésitation que l'on a, jusqu'à présent, attribué au « bon » une valeur supérieure à celle du « méchant », supérieure au sens du progrès, de l'utilité, de l'influence féconde pour ce qui regarde le développement de l'homme en général (sans oublier l'avenir de l'homme).

Comment ? Que serait-ce si le contraire était vrai ? Si, dans l'homme « bon », il y avait un symptôme de recul, quelque chose comme un danger, une séduction, un poison, *un narcotique* qui fait peut-être vivre le présent *aux dépens de l'avenir ?* d'une façon plus agréable, plus inoffensive, peut-être, mais aussi dans un style plus mesquin, plus bas ?… En sorte que, si *le plus haut degré de puissance et de splendeur* du type homme, possible en lui-même, n'a jamais été atteint, la faute en serait précisément à la morale ! En sorte que, entre tous les dangers, la morale serait le danger par excellence ?…

7

Qu'il me suffise d'ajouter que moi-même, depuis que cette perspective s'est ouverte à moi, j'ai eu mes raisons pour chercher des collaborateurs érudits, audacieux et travailleurs (et aujourd'hui j'en cherche encore). Il s'agit de parcourir, — en posant quantité de problèmes nouveaux, et comme avec des yeux nouveaux, — l'énorme, le lointain et le si mystérieux pays de la morale — de la morale qui a vraiment existé et qui a été véritablement vécue : n'est-ce pas là presque *découvrir* ce pays ?… Si, entre autres personnes, j'ai pensé au Dr Rée, c'est que je ne doutais nullement qu'il ne fût poussé, par la nature même des problèmes qu'il se posait, à une méthode plus rationnelle pour les résoudre. Me suis-je trompé en cela ? Mon désir a été, en tout cas, de donner à un regard aussi pénétrant et aussi impartial une direction meilleure, la direction vers une véritable *Histoire de la morale* et de le mettre en garde, lorsqu'il en est temps encore, contre un monde d'hypothèses anglaises bâties *dans le vide*, dans l'azur. Il est clair que pour le généalogiste de la morale il y a une couleur cent fois préférable à l'azur : je veux dire le *gris*, j'entends par là tout ce qui repose sur des documents, ce que l'on peut vraiment établir, ce qui a réellement existé, bref, tout le long texte hiéroglyphique, laborieux à déchiffrer, du passé de la morale humaine ! — le Dr Rée ne le connaissait pas ; mais il avait lu Darwin : — et voilà pourquoi, dans ses hypothèses, on voit, d'une façon pour le moins divertissante, la brute humaine de Darwin tendre gentiment la main à l'humble efféminé de la morale, création toute moderne qui « ne mord plus », mais qui répond à cette gracieuseté avec un visage empreint d'une certaine indolence débonnaire et gracieuse, à quoi se mêle un grain de

pessimisme et de lassitude, comme s'il ne valait vraiment pas la peine de prendre si fort à cœur toute cette affaire — c'est-à-dire le problème de la morale. Pour moi, il me semble au contraire qu'il n'y a rien au monde qui ne *mérite* autant d'être pris au sérieux ; on *méritera* peut-être alors un jour d'avoir le droit de le prendre aisément. En effet, la gaieté, ou pour parler mon langage *le gai savoir*, est une récompense : la récompense d'un effort continu, hardi, opiniâtre, souterrain, qui, à vrai dire, n'est pas l'affaire de tout le monde. Mais au jour où nous pourrons nous écrier : « En avant ! Notre vieille morale, elle aussi, rentre dans le domaine *de la comédie !* », nous aurons découvert, pour le drame dionysien de la *Destinée de l'âme*, une nouvelle intrigue, une nouvelle possibilité — et l'on pourrait gager qu'il en a déjà tiré parti, lui, le grand, l'antique, l'éternel poète des comédies de notre existence !…

8

Si d’aucuns trouvent cet écrit incompréhensible, si l’oreille est lente à en percevoir le sens, la faute, me semble-t-il, n’en est pas nécessairement à moi. Ce que je dis est suffisamment clair, à supposer, et je le suppose, que l’on ait lu, sans s’épargner quelque peine, mes ouvrages antérieurs : car, en effet, ceux-ci ne sont pas d’un abord très facile. Pour ce qui en est, par exemple, de mon *Zarathoustra*, je ne veux pas que l’on se vante de le connaître si l’on n’a pas été quelque jour profondément blessé, puis, au contraire, secrètement ravi par chacune de ses paroles : car, alors seulement, on jouira du privilège de participer à l’élément alcyonien d’où cette œuvre est née, on se sentira de la vénération pour sa resplendissante clarté, son ampleur, sa perspective lointaine, sa certitude. Dans d’autres cas la forme aphoristique de mes écrits offre une certaine difficulté : mais elle vient de ce qu’aujourd’hui l’on ne prend pas cette forme assez au sérieux. Un aphorisme dont la fonte et la frappe sont ce qu’elles doivent être n’est pas encore « déchiffré » parce qu’on l’a lu ; il s’en faut de beaucoup, car l’*interprétation* ne fait alors que commencer et il y a un art de l’interprétation. Dans la troisième dissertation du présent volume, j’ai donné un exemple de ce que j’appelle en pareil cas une « interprétation » : — cette dissertation est précédée d’un aphorisme dont elle est le commentaire. Il est vrai que, pour élever ainsi la lecture à la hauteur d’un *art*, il faut posséder avant tout une faculté qu’on a précisément le mieux oubliée aujourd’hui — et c’est pourquoi il s’écoulera encore du temps avant que mes écrits soient « lisibles » —, d’une faculté qui exigerait presque que l’on ait la nature d’une vache et *non point*, en tous les cas, celle d’un « homme moderne » :

j’entends la faculté de *ruminer*…

Sils-Maria, Haute-Engadine.

Juillet 1887.

Première dissertation : « Bien et Mal », « Bon et Mauvais »

1.

Ces psychologues anglais à qui nous sommes redevables des seules tentatives faites jusqu'à présent pour constituer une histoire des origines de la morale — nous présentent en leur personne une énigme qui n'est pas à dédaigner ; j'avoue que, par cela même, en tant qu'énigmes incarnées, ils ont sur leurs livres un avantage capital — *ils sont eux-mêmes intéressants !* Ces psychologues anglais, que veulent-ils en somme ? On les trouve toujours, que ce soit volontairement, ou involontairement, occupés à la même besogne, c'est-à-dire à mettre en évidence la *partie honteuse*[63] de notre monde intérieur et à chercher le principe actif, conducteur, décisif au point de vue de l'évolution, précisément là où l'orgueil intellectuel de l'homme tiendrait le moins à le trouver (par exemple dans la *vis inertiæ* de l'habitude, ou bien dans la faculté d'oubli, ou encore dans un enchevêtrement et un engrenage aveugle et fortuit d'idées, ou enfin dans je ne sais quoi de purement passif, d'automatique, de réflexe, de moléculaire et de foncièrement stupide) — qu'est-ce donc au juste qui pousse toujours les psychologues dans *cette* direction ? Serait-ce quelque instinct secret et bassement perfide de rapetisser l'homme, instinct qui n'osa peut-être pas s'armer lui-même ? Ou serait-ce, par hasard, un soupçon pessimiste, la méfiance de l'idéaliste désillusionné et assombri, devenu tout fiel et venin ? Ou bien une petite hostilité souterraine contre le christianisme (et Platon), une rancune qui peut-être n'a pas encore passé le seuil de la conscience ? Ou bien encore un goût pervers pour les bizarreries, les paradoxes douloureux, les incertitudes et les absurdités de l'existence ? Ou enfin — un peu de tout cela, un peu de vilenie, un peu d'amertume, un peu d'antichristianisme, un peu de besoin

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

2.

Honneur donc aux bons génies qui veillent peut-être sur ces historiens de la morale ! Il est malheureusement certain que l'*esprit historique* leur fait défaut et qu'ils ont été abandonnés justement par tous les bons génies de l'intelligence du passé. Ils ont tous, selon la vieille tradition des philosophes, une façon de penser *essentiellement* anti-historique : on ne saurait en douter. La niaiserie de leur généalogie de la morale apparaît dès le premier pas, dès qu'il s'agit de préciser l'origine de la notion et du jugement « bon ». — « À l'origine, décrètent-ils, les actions non égoïstes ont été louées et réputées bonnes, par ceux à qui elles étaient prodiguées, à qui elles étaient *utiles* ; plus tard on a *oublié* l'origine de cette louange et l'on a simplement trouvé bonnes les actions non-égoïstes, parce que, par habitude, on les avait toujours louées comme telles, — comme si elles étaient bonnes en soi. » Voilà qui est clair : cette première dérivation présente déjà tous les traits typiques de l'idiosyncrasie des psychologues anglais, — nous y trouvons « l'utilité », « l'oubli », « l'habitude » et finalement « l'erreur » ; tout cela pour servir de base à une appréciation dont, jusqu'à présent, l'homme supérieur avait été fier, comme d'une sorte de privilège de l'homme supérieur en général. Cette fierté *doit* être humiliée, cette appréciation *doit* être dépréciée : ce but a-t-il été atteint ?... Pour moi il apparaît d'abord clairement que cette théorie recherche et croit apercevoir le véritable foyer d'origine du concept « bon » à un endroit où il n'est pas : le jugement « bon » n'émane *nullement* de ceux à qui on a prodigué la « bonté » ! Ce sont bien plutôt les « bons » eux-mêmes, c'est-à-dire les hommes de distinction, les puissants, ceux qui sont supérieurs par leur situation et leur élévation d'âme qui se sont eux-mêmes considérés comme

« bons », qui ont jugé leurs actions « bonnes », c'est-à-dire de premier ordre, établissant cette taxation par opposition à tout ce qui était bas, mesquin, vulgaire et populacier. C'est du haut de ce *sentiment de la distance* qu'ils se sont arrogé le droit de créer des valeurs et de les déterminer : que leur importait l'utilité ! Le point de vue utilitaire est tout ce qu'il y a de plus étranger et d'inapplicable au regard d'une source vive et jaillissante de suprêmes évaluations, qui établissent et espacent les rangs : ici le sentiment est précisément parvenu à l'opposé de cette froideur qui est la condition de toute prudence intéressée, de tout calcul d'utilité — et cela, non pas pour une seule fois, pour une heure d'exception, mais pour toujours. La conscience de la supériorité et de la distance, je le répète, le sentiment général, fondamental, durable et dominant d'une race supérieure et régnante, en opposition avec une race inférieure, avec un « bas-fond humain » — voilà l'origine de l'antithèse entre « bon » et « mauvais ». (Ce droit de maître en vertu de quoi on donne des noms va si loin que l'on peut considérer l'origine même du langage comme un acte d'autorité émanant de ceux qui dominent. Ils ont dit : « ceci *est* telle et telle chose », ils ont attaché à un objet et à un fait tel vocable, et par là ils se les sont pour ainsi dire appropriés.) C'est grâce à cette origine que de prime abord le mot « bon » ne s'attache point nécessairement aux actions « non égoïstes » : comme c'est le préjugé de ces généalogistes de la morale. C'est bien plutôt sur le *déclin* des évaluations aristocratiques que l'antithèse « égoïste » et « désintéressée » (« non égoïste ») s'empare de plus en plus de la conscience humaine. — C'est, pour me servir de mon langage, l'*instinct de troupeau* qui, dans cette opposition de termes, finit par trouver son expression. Et même alors il se passe encore beaucoup de temps jusqu'à ce que cet instinct devienne maître, au point que l'évaluation morale reste prise et enlisée dans ce contraste (comme c'est par exemple le cas dans l'Europe actuelle, où le préjugé qui tient les concepts « moral », « non égoïste », « *désintéressé* »[64] pour équivalents règne déjà avec la puissance d'une « idée fixe » et d'une affection cérébrale).

3.

Mais, en second lieu, et abstraction faite de ce que cette hypothèse sur l'origine du jugement « bon » n'est pas historiquement soutenable, elle souffre en elle-même d'une contradiction psychologique. L'utilité de l'acte non égoïste aurait été d'après elle l'origine de la louange dont cet acte a été l'objet, puis on aurait *oublié* cette origine : — comment un pareil oubli serait-il possible ? L'utilité de pareils actes aurait-elle jamais cessé d'exister ? Bien au contraire : cette utilité est plutôt l'expérience quotidienne de tous les temps, quelque chose qui devrait donc sans cesse être souligné à nouveau ; par conséquent, au lieu de disparaître de la conscience, de pouvoir sombrer dans l'oubli, elle devait se graver dans la conscience en caractères de plus en plus apparents. Combien plus logique est la théorie contraire (sans être plus vraie pour cela), — celle que par exemple Herbert Spencer a présentée ! Il rattache le concept « bon » et le concept « utile », « opportun » comme choses d'essence semblable, de sorte que l'humanité aurait, par les jugements « bon » et « mauvais », résumé et sanctionné précisément ses expériences *inoubliées* et *inoubliables* sur ce qui est utile et opportun, ou bien inutile et inopportun. D'après cette théorie, est bon ce qui, de tous temps, s'est révélé utile ; c'est pourquoi cette chose bonne et utile peut prétendre au titre de « valeur de premier rang », de « valeur essentielle ». Cette tentative d'explication, comme je l'ai dit, est également erronée, mais l'explication est du moins sensée par elle-même et soutenable psychologiquement. —

4.

— L’indication de la véritable méthode à suivre m’a été donnée par cette question : Quel est exactement, au point de vue étymologique, le sens des désignations du mot « bon » dans les diverses langues ? C’est alors que je découvris qu’elles dérivent toutes d’une *même transformation d’idées*, — que partout l’idée de « distinction », de « noblesse », au sens du rang social, est l’idée mère d’où naît et se développe nécessairement l’idée de « bon » au sens « distingué quant à l’âme », et celle de « noble », au sens de « ayant une âme d’essence supérieure », « privilégié quant à l’âme ». Et ce développement est toujours parallèle à celui qui finit par transformer les notions de « vulgaire », « plébéien », « bas » en celle de « mauvais ». L’exemple le plus frappant de cette dernière métamorphose c’est le mot allemand *schlecht* (mauvais) qui est identique à *schlicht* (simple) — comparez *schlechtweg* (simplement),*schlechterdings* (absolument) — et qui, à l’origine, désignait l’homme simple, l’homme du commun, sans équivoque et sans regard oblique, uniquement en opposition avec l’homme noble. Ce n’est que vers l’époque de la guerre de Trente Ans, assez tardivement comme on voit, que ce sens, détourné de sa source, est devenu celui qui est aujourd’hui en usage. — Voilà une constatation qui me paraît être *essentielle* au point de vue de la généalogie de la morale ; si elle a été faite si tard, la faute en est à l’influence enrayante qu’exerce au sein du monde moderne, le préjugé démocratique, mettant obstacle à toute recherche touchant la question des origines. Et cela, jusque dans le domaine qui semble le plus objectif, celui des sciences naturelles et de la physiologie, un fait que je me contenterai d’indiquer ici. Mais pour juger du désordre que ce préjugé, une fois déchaîné jusqu’à la haine,

peut jeter en particulier dans la morale et dans l'étude de l'histoire, il suffira d'examiner le cas trop fameux de Buckle ; le *plébéisme* de l'esprit moderne qui est d'origine anglaise fit éruption une fois encore sur son sol natal, avec la violence d'un volcan de boue et avec cette faconde salée, tapageuse et vulgaire qui a toujours caractérisé les discours des volcans. —

5.

En ce qui concerne *notre* problème qui peut être appelé, à bon droit, un problème *intime* et qui, de propos délibéré, ne s'adresse qu'à l'oreille du petit nombre, il est du plus haut intérêt d'établir que, fréquemment encore, à travers les mots et les racines qui signifient « bon », transparaît la nuance principale grâce à laquelle les « nobles » se sentaient hommes d'un rang supérieur. Il est vrai que, peut-être dans la plupart des cas, ils tirent simplement leur nom de la supériorité de leur puissance (soit « les puissants », les maîtres », « les chefs »), ou des signes extérieurs de cette supériorité, par exemple « les riches », « les possesseurs » (tel est le sens de *arya*, sens qui se retrouve dans le groupe éranien et slave). Pourtant, parfois un *trait typique du caractère* détermine l'appellation, et c'est le cas qui nous intéresse ici. Ils se nomment par exemple « les véridiques » : et c'est en premier lieu la noblesse grecque qui se désigne ainsi par la bouche du poète mégarien Théogonis. Le mot ἐσθλός, formé à cet usage, signifie d'après sa racine quelqu'un qui *est*, qui a de la réalité, qui est réel, qui est vrai ; puis, par une modification subjective, le vrai devient le véridique : à cette phase de la transformation de l'idée nous voyons le terme qui l'exprime devenir le mot d'ordre et le signe de ralliement de la noblesse, prendre absolument le sens de « noble », par opposition à l'homme « menteur » du commun, tel que Théogonis le conçoit et le dépeint, — jusqu'à ce qu'enfin, après le déclin de la noblesse, le mot ne désigne plus que la *noblesse*[65] d'âme et prenne, en même temps, le sens de quelque chose de mûri et d'adouci. Le mot de κακός comme celui de δειλός (qui désigne le plébéien par opposition à l'ἀγαθός) souligne la lâcheté : voilà qui indiquera peut-être dans quelle direction il faut chercher l'étymologie du mot

ἀγαθός, qu’on peut interpréter de plusieurs manières. Le latin *malus* (que je mets en regard deμέλας, noir) pourrait avoir désigné l’homme du commun d’après sa couleur foncée, et surtout d’après ses cheveux noirs (*hic niger est*), l’autochtone pré-aryen du sol italique se distinguant le plus clairement par sa couleur sombre de la race dominante, de la race des conquérants aryens aux cheveux blonds. Du moins le gaëlique m’a fourni une indication absolument similaire : — c’est le mot *fin* (par exemple dans *Fin-Gal*), le terme distinctif de la noblesse, en dernière analyse le bon, le noble, le pur, signifiait à l’origine : la tête blonde, en opposition à l’autochtone foncé aux cheveux noirs. Les Celtes, soit dit en passant, étaient une race absolument blonde ; quant à ces zones de populations aux cheveux essentiellement foncés que l’on remarque sur les cartes ethnographiques de l’Allemagne faites avec quelque soin, on a tort de les attribuer à une origine celtique et à un mélange de sang celte, comme fait encore Virchow : c’est plutôt la population *pré-aryenne* de l’Allemagne qui perce dans ces régions. (La même observation s’applique à presque toute l’Europe : en fait, la race soumise a fini par y reprendre la prépondérance, avec sa couleur, la forme raccourcie du crâne et peut-être même les instincts intellectuels et sociaux : — qui nous garantit que la démocratie moderne, l’anarchisme encore plus moderne et surtout cette tendance à la *Commune*, à la forme sociale la plus primitive, chère aujourd’hui à tous les socialistes d’Europe, ne soient pas, dans l’essence, un monstrueux effet d'*atavisme* — et que la race des conquérants et des *maîtres*, celle des aryens, ne soit pas en train de succomber même physiologiquement ?…) Je crois pouvoir interpréter le latin *bonus* par « le guerrier » : en supposant qu’avec raison je ramène *bonus* à sa forme plus ancienne de *duonus* (comparez : *bellum* = *duellum* = *duen-lum*, où ce *duonus* me paraît être conservé). D’après cela, le *bonus* serait l’homme du duel, de la dispute (*duo*), le guerrier : on voit donc ce qui constituait la « bonté » d’un homme de la Rome antique. Notre mot allemand *gut* (bon) lui-même ne devait-il pas signifier *der Göttliche* (le divin), l’homme d’extraction divine ?

Et ne serait-il pas synonyme de *Goth*, le nom d’un peuple, mais primitivement d’une noblesse seulement ? Les raisons en faveur de cette hypothèse ne peuvent être exposées ici. —

6.

Si la transformation du concept politique de la prééminence en un concept psychologique est la règle, ce n’est point par une exception à cette règle (quoique toute règle donne lieu à des exceptions) que la caste la plus haute forme en même temps la caste *sacerdotale* et que par conséquent elle préfère, pour sa désignation générale, un titre qui rappelle ses fonctions spéciales. C’est là que par exemple le contraste entre « pur » et « impur » sert pour la première fois à la distinction des castes ; et là encore se développe plus tard une différence entre « bon » et « mauvais » dans un sens qui n’est plus limité à la caste. Du reste qu’on se garde bien de prêter de prime abord à ces concepts de « pur » et d’« impur » un sens trop rigoureux, trop vaste, voire même un sens symbolique : tous les concepts de l’humanité primitive ont commencé par être pris à un degré que nous n’imaginons point, dans un sens grossier, brut, sommaire, borné, et surtout et avant tout dans un sens *non symbolique*. Le « pur » est d’abord simplement un homme qui se lave, qui s’interdit certains aliments provoquant des maladies de la peau, qui ne cohabite pas avec les femmes malpropres du bas peuple, qui a l’horreur du sang, — et rien de plus, ou en tous les cas peu de chose en plus ! D’autre part, les procédés particuliers aux aristocraties sacerdotales font comprendre pourquoi c’est précisément ici que les contrastes d’évaluation ont pu se spiritualiser et s’accentuer très vite. Et, de fait, ce sont elles qui ont fini par creuser entre les hommes des abîmes que même un Achille de pensée libre ne saurait franchir sans frissonner. Il y a, dès le principe, quelque chose de *morbide* dans ces aristocraties sacerdotales et dans leurs habitudes dominantes, hostiles à l’action, voulant que l’homme tantôt couve ses songes, tantôt soit bouleversé par des

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

7.

— On devine avec combien de facilité la façon d'apprécier propre au prêtre se détachera de celle de l'aristocratie guerrière, pour se développer en une appréciation tout à fait contraire ; le terrain sera surtout favorable au conflit lorsque la caste des prêtres et celle des guerriers se jalouseront mutuellement et n'arriveront plus à s'entendre sur le rang. Les jugements de valeurs de l'aristocratie guerrière sont fondés sur une puissante constitution corporelle, une santé florissante, sans oublier ce qui est nécessaire à l'entretien de cette vigueur débordante : la guerre, l'aventure, la chasse, la danse, les jeux et exercices physiques et en général tout ce qui implique une activité robuste, libre et joyeuse. La façon d'apprécier de la haute classe sacerdotale repose sur d'autres conditions premières : tant pis pour elle quand il s'agit de guerre. Les prêtres, le fait est notoire, sont les *ennemis les plus méchants* — pourquoi donc ? Parce qu'ils sont les plus incapables. L'impuissance fait croître en eux une haine monstrueuse, sinistre, intellectuelle et venimeuse. Les grands vindicatifs, dans l'histoire, ont toujours été des prêtres, comme aussi les vindicatifs les plus spirituels : — auprès de l'esprit que déploie la vengeance du prêtre tout autre esprit entre à peine en ligne de compte. L'histoire de l'humanité serait à vrai dire une chose bien inepte sans l'esprit dont les impuissants l'ont animée. Allons droit à l'exemple le plus saillant. Tout ce qui sur terre a été entrepris contre les « nobles », les « puissants », les « maîtres », le « pouvoir », n'entre pas en ligne de compte, si on le compare à ce que les *Juifs* ont fait : les Juifs, ce peuple sacerdotal qui a fini par ne pouvoir trouver satisfaction contre ses ennemis et ses dominateurs que par une radicale transmutation de toutes les valeurs, c'est-à-dire par un acte de

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

8.

— Mais vous ne comprenez pas ? Vous n'avez pas d'yeux pour une chose qui a eu besoin de deux mille ans pour triompher ?... Il n'y a pas lieu de s'en étonner : tout ce qui est *long* est difficile à voir, à embrasser d'un coup d'œil. Or, *voici* ce qui s'est passé : sur le tronc de cet arbre de la vengeance et de la haine, de la haine judaïque — la plus profonde et la plus sublime que le monde ait jamais connue, de la haine créatrice de l'idéal, de la haine qui transmue les valeurs, une haine qui n'eut jamais sa pareille sur la terre — de cette haine sortit quelque chose de non moins incomparable, un *amour nouveau*, la plus profonde et la plus sublime de toutes les formes de l'amour : — et d'ailleurs sur quel autre tronc cet amour aurait-il pu s'épanouir ?... Mais que l'on ne s'imagine pas qu'il se développa sous forme de négation de cette soif de vengeance, comme antithèse de la haine judaïque ! Non, tout au contraire. L'amour est sorti de cette haine, s'épanouissant comme sa couronne, une couronne triomphante qui s'élargit sous les chauds rayons d'un soleil de pureté, mais qui, dans ce domaine nouveau, sous le règne de la lumière et du sublime, poursuit toujours encore les mêmes buts que la haine : la victoire, la conquête, la séduction, tandis que les racines de la haine pénétraient, avides et opiniâtres, dans le domaine souterrain des ténèbres et du mal. Ce Jésus de Nazareth, cet évangile incarné de l'amour, ce « Sauveur » qui apportait aux pauvres, aux malades, aux pécheurs, la béatitude et la victoire — n'était-il pas précisément la séduction dans sa forme la plus sinistre et la plus irrésistible, la séduction qui devait mener par un détour à ces valeurs *judaïques*, à ces rénovations de l'idéal ? Le peuple d'Israël n'a-t-il pas atteint, par la voie détournée de ce Sauveur, de cet apparent adversaire qui semblait vouloir disperser

Israël, le dernier but de sa sublime rancune ? N'est-ce pas par l'occulte magie noire d'une politique vraiment *grandiose* de la vengeance, d'une vengeance prévoyante, souterraine, lente à saisir et à calculer ses coups, qu'Israël même a dû renier et mettre en croix, à la face du monde, le véritable instrument de sa vengeance, comme si cet instrument était son ennemi mortel, afin que le « monde entier », c'est-à-dire tous les ennemis d'Israël, eussent moins de scrupules à mordre à cet appât ? Pourrait-on d'ailleurs s'imaginer, en s'aidant de tous les raffinements de l'esprit, un appât plus *dangereux* encore ? Quelque chose qui égalerait par sa puissance de séduction, par sa force de leurre et d'étourdissement ce symbole de la « sainte croix », cet horrible paradoxe d'un « Dieu mis en croix », ce mystère d'une inimaginable et dernière cruauté, la cruauté folle d'un Dieu se crucifiant lui-même *pour le salut de l'humanité ?*... Il est du moins certain qu'avec sa vengeance et sa transmutation de toutes les valeurs, Israël a toujours triomphé de nouveau *sub hoc signo*, de tout autre idéal, de tout idéal plus noble.

9.

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

l’Église, et nous aimerons aussi le poison… » — Tel fut l’épilogue que fit à mon discours un « libre penseur », un honnête animal, comme il l’a surabondamment prouvé, et de plus un démocrate ; il m’avait écouté jusque-là, mais il ne put pas supporter mon silence. Or, en cet endroit j’ai beaucoup de choses à taire. —

10.

— La révolte des esclaves dans la morale commence lorsque le *ressentiment* lui-même devient créateur et enfante des valeurs : le ressentiment de ces êtres, à qui la vraie réaction, celle de l'action, est interdite et qui ne trouvent de compensation que dans une vengeance imaginaire. Tandis que toute morale aristocratique naît d'une triomphale affirmation d'elle-même, la morale des esclaves oppose dès l'abord un « non » à ce qui ne fait pas partie d'elle-même, à ce qui est « différent » d'elle, à ce qui est son « non-moi » : et *ce* non est son acte créateur. Ce renversement du coup d'œil appréciateur — ce point de vue *nécessairement* inspiré du monde extérieur au lieu de reposer sur soi-même — appartient en propre au ressentiment : la morale des esclaves a toujours et avant tout besoin, pour prendre naissance, d'un monde opposé et extérieur : il lui faut, pour parler physiologiquement, des stimulants extérieurs pour agir ; son action est foncièrement une réaction. Le contraire a lieu, lorsque l'appréciation des valeurs est celle des maîtres : elle agit et croît spontanément, elle ne cherche son antipode que pour s'affirmer soi-même avec encore plus de joie et de reconnaissance, — son concept « bas », « commun », « mauvais » n'est qu'un pâle contraste né tardivement en comparaison de son concept fondamental, tout imprégné de vie et de passion, ce concept qui affirme « nous les aristocrates, nous les bons, les beaux, les heureux ! » Lorsque le système d'appréciation aristocratique se méprend et pèche contre la réalité, c'est dans une sphère qui ne lui est *pas* suffisamment connue, une sphère qu'il se défend même avec dédain de connaître telle qu'elle est : il lui arrive donc de méconnaître la sphère qu'il méprise, celle de l'homme du commun, du bas peuple. Que l'on considère d'autre part que

l’habitude du mépris, du regard hautain, du coup d’œil de supériorité, à supposer qu’elle *fausse* l’image du méprisé, reste toujours bien loin derrière la défiguration violente à laquelle la haine rentrée et la rancune de l’impuissant se livreront — en effigie bien entendu — sur la personne de l’adversaire. De fait, il y a dans le mépris trop de négligence et d’insouciance, trop de joie intime et personnelle pour que l’objet du mépris se transforme en une véritable caricature, en un monstre. Qu’on ne perde pas de vue les *nuances*[66] presque bienveillantes dont l’aristocratie grecque, par exemple, pare tous les mots qui lui servent à établir la distinction entre elle et le bas peuple ; il s’y mêle constamment le *miel* d’une sorte de pitié, d’égard, d’indulgence, au point que presque tous les mots qui désignent l’homme du commun ont fini par devenir synonymes de « malheureux », « digne de pitié » (comparez : δειλός, δείλαιος, πονηρός, μοχθηρός, ces deux derniers voulant caractériser l’homme du commun en tant qu’esclave de son labeur et bête de somme). — Il faut songer d’autre part que les termes « mauvais », « bas », « malheureux » produisaient toujours sur l’oreille grecque une tonalité où dominait la nuance « malheureux » ; tout cela n’est que l’héritage du vieux système d’évaluation aristocratique plus distingué, qui ne se dément même pas dans l’art de mépriser (— rappelons aux philologues le sens où sont employés les mots : οἰζυρός, ἄνολβος, τλήμων, δυστυχεῖν, ξυμφορά). Les « hommes de haute naissance » avaient le *sentiment* d’être les « heureux » ; ils n’avaient pas besoin de construire artificiellement leur bonheur en se comparant à leurs ennemis, en *s’en imposant* à eux-mêmes (comme font tous les hommes du ressentiment) ; et de même en leur qualité d’hommes complets, débordants de vigueur et, par conséquent, *nécessairement* actifs, ils ne savaient pas séparer le bonheur de l’action, — chez eux, l’activité était nécessairement mise au compte du bonheur (de là l’origine de l’expression εὐ πράττειν). — Tout cela est en contradiction profonde avec le « bonheur » tel que l’imaginent les impuissants, les opprimés, accablés sous le poids de leurs sentiments hostiles et venimeux, chez qui le bonheur apparaît

surtout sous forme de stupéfiant, d'assoupissement, de repos, de paix, de « sabbat », de relâchement pour l'esprit et le corps, bref sous sa forme *passive*. Tandis que l'homme vit plein de confiance et de franchise envers lui-même (γενναῖος, « né noble », souligne la nuance de « franchise » et peut-être celle de « naïveté »), l'homme du ressentiment n'est ni franc, ni naïf, ni loyal envers lui-même. Son âme *louche*, son esprit aime les recoins, les faux-fuyants et les portes dérobées, tout ce qui se dérobe le charme, c'est là qu'il retrouve *son* monde, *sa* sécurité, *son* délassement ; il s'entend à garder le silence, à ne pas oublier, à attendre, à se rapetisser provisoirement, à s'humilier. Une telle race composée d'hommes du *ressentiment* finira nécessairement par être plus *prudente* que n'importe quelle race aristocratique, aussi honorera-t-elle la prudence en une tout autre mesure : elle en fera une condition d'existence de premier ordre, tandis que chez les hommes de distinction la prudence prend facilement un certain vernis de luxe et de raffinement : — c'est qu'ici elle a une importance bien moindre que la complète sûreté dans le fonctionnement des instincts régulateurs *inconscients*, ou même qu'une certaine imprudence, par exemple la témérité irréfléchie qui court sus au danger, qui se jette sur l'ennemi, ou bien encore que cette spontanéité enthousiaste dans la colère, l'amour, le respect, la gratitude et la vengeance, à quoi les âmes de distinction se sont reconnues de tout temps. Et même le ressentiment, lorsqu'il s'empare de l'homme noble, s'achève et s'épuise par une réaction instantanée, c'est pourquoi il *n'empoisonne* pas : en outre, dans des cas très nombreux, le ressentiment n'éclate pas du tout, lorsque chez les faibles et les impuissants il serait inévitable. Ne pas pouvoir prendre longtemps au sérieux ses ennemis, ses malheurs et jusqu'à ses *méfaits* — c'est le signe caractéristique des natures fortes, qui se trouvent dans la plénitude de leur développement et qui possèdent une surabondance de force plastique, régénératrice et curative qui va jusqu'à faire oublier. (Un bon exemple dans ce genre, pris dans le monde moderne, c'est Mirabeau, qui n'avait pas la mémoire des insultes, des infamies que l'on commettait à son

égard, et qui ne pouvait pas pardonner, uniquement parce qu'il — oubliait). Un tel homme, en une seule secousse, se débarrasse de beaucoup de vermine qui chez d'autres s'installe à demeure ; c'est ici seulement qu'est possible le véritable « *amour* pour ses ennemis », à supposer qu'il soit possible sur terre. Quel respect de son ennemi a l'homme supérieur ! — et un tel respect est déjà la voie toute tracée vers l'amour… Sinon comment ferait-il pour avoir son ennemi à lui, un ennemi qui lui est propre comme une distinction, car il ne peut supporter qu'un ennemi chez qui il n'y ait rien à mépriser et *beaucoup* à vénérer ! Par contre, si l'on se représente « l'ennemi » tel que le conçoit l'homme du ressentiment, — on constatera que c'est là son exploit, sa création propre : il a conçu « l'ennemi méchant », le « malin » en tant que concept fondamental, et c'est à ce concept qu'il imagine une antithèse « le bon », qui n'est autre que — lui-même…

11.

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

déchaînés. Alors ils jouissent pleinement de l'affranchissement de toute contrainte sociale, ils se dédommagent dans les contrées incultes de la tension que fait subir toute longue réclusion, tout emprisonnement dans la paix de la communauté, ils *retournent* à la simplicité de conscience du fauve, ils redeviennent des monstres triomphants, qui sortent peut-être d'une ignoble série de meurtres, d'incendies, de viols, d'exécutions avec autant d'orgueil et de sérénité d'âme que s'il ne s'agissait que d'une escapade d'étudiants, et persuadés qu'ils ont fourni aux poètes ample matière à chanter et à célébrer. Au fond de toutes ces races aristocratiques, il est impossible de ne pas reconnaître le fauve, la superbe *brute blonde* rôdant en quête de proie et de carnage ; ce fond de bestialité cachée a besoin, de temps en temps, d'un exutoire, il faut que la brute se montre de nouveau, qu'elle retourne à sa terre inculte ; — aristocratie romaine, arabe, germanique ou japonaise, héros homériques, vikings scandinaves — tous se valent pour ce qui est de ce besoin. Ce sont les races nobles qui ont laissé l'idée de « barbare » sur toutes les traces de leur passage ; leur plus haut degré de culture en trahit encore la conscience et même l'orgueil (par exemple quand Périclès dit à ses Athéniens dans sa fameuse Oraison funèbre : « Notre audace s'est frayé un passage par terre et par mer, s'élevant partout d'impérissables monuments, en *bien* et en *mal*. »). Cette « audace » des races nobles, audace folle, absurde, spontanée ; la nature même de leurs entreprises, imprévues et invraisemblables — Périclès célèbre surtout la ῥαθυμία des Athéniens — ; leur indifférence et leur mépris pour toutes les sécurités du corps, pour la vie, le bien-être ; la gaieté terrible et la joie profonde qu'ils goûtent à toute destruction, à toutes les voluptés de la victoire et de la cruauté : — tout cela se résumait pour ceux qui en étaient les victimes, dans l'image du « barbare », de « l'ennemi méchant », de quelque chose comme le « Vandale ». La méfiance profonde, glaciale, que l'Allemand inspire dès qu'il arrive au pouvoir — et il l'inspire une fois de plus de nos jours — est encore un contrecoup de cette horreur insurmontable que pendant des siècles l'Europe a éprouvée

devant les fureurs de la blonde brute germanique (— quoiqu'il existe à peine un rapport de catégories, et encore moins une consanguinité entre les anciens Germains et les Allemands d'aujourd'hui). J'ai déjà attiré l'attention sur l'embarras d'Hésiode lorsqu'il imagina la succession des âges de la civilisation et chercha à les représenter par l'or, l'argent et l'airain ; il ne put échapper autrement à la contradiction que lui offrait le monde homérique, aussi magnifique qu'horrible et brutal, qu'en divisant un âge en deux parties qu'il fit se succéder l'une à l'autre : — d'abord l'âge des héros et des demi-dieux de Troie et de Thèbes, tel que ce monde était demeuré dans l'imagination des races aristocratiques qui voyaient dans ces héros leurs propres aïeux ; ensuite, l'âge d'airain, c'est-à-dire le même monde, tel qu'il apparaissait aux descendants des opprimés, des dépouillés, des violentés, de ceux qu'on avait emmenés et vendus comme esclaves : certes un âge d'airain, dur, froid, cruel, insensible, sans conscience, écrasant tout et couvrant tout de son sang. Si l'on admet comme vrai, ce qui aujourd'hui est tenu pour tel, que le *sens de toute culture* soit justement de *domestiquer* le fauve « humain », pour en faire, par l'élevage, un animal apprivoisé et civilisé, on devrait sans aucun doute considérer comme les véritables *instruments de la culture* tous ces instincts de réaction et de ressentiment par quoi les races aristocratiques, tout comme leur idéal, ont été, en fin de compte, humiliées et domptées ; il est vrai que ceci ne signifierait pas encore que les *représentants* de ces instincts fussent en même temps ceux de la culture. Le contraire me paraît aujourd'hui non seulement vraisemblable, mais *évident*. Ce sont ces « héros » des instincts d'abaissement et de haine, héritiers de tout ce qui en Europe ou ailleurs était né pour l'esclavage, ces résidus d'éléments pré-aryens en particulier — ce sont eux qui représentent le *recul* de l'humanité ! Ces « instruments de la culture » sont la honte de l'homme, ils font mettre en suspicion la « culture » même et fournissent un argument contre elle. Il se peut qu'on ait parfaitement raison de ne pas cesser de craindre la brute blonde qui est au fond de toutes les races aristocratiques et de

se mettre en garde contre elle, mais qui n’aimerait pas cent fois mieux trembler de peur s’il peut admirer en même temps, que de n’avoir rien à craindre, mais d’être abreuvé de dégoût au spectacle de l’abâtardissement, du rapetissement, de l’étiolement, de l’intoxication à quoi l’œil ne peut se soustraire ? Et n’est-ce pas là ce qui nous attend fatalement ? Qu’est-ce qui produit aujourd’hui notre aversion pour « l’homme » ? — Car l’homme est pour nous une cause de *souffrance*, cela n’est pas douteux. — Ce n’est pas la crainte, c’est bien plutôt le fait que chez l’homme rien ne nous inspire plus la crainte ; que la basse vermine « homme » s’est mise en avant, s’est mise à pulluler ; que « l’homme domestiqué », irrémédiablement mesquin et débile, a déjà commencé à se considérer comme terme et expression définitive, comme sens de l’histoire, comme « homme supérieur » ; — oui, et encore qu’il ait un certain droit à se considérer comme tel en présence de l’énorme abâtardissement, de la maladie, de la lassitude, de la sénilité qui se sont mis à gangrener l’Europe, à se croire un être relativement robuste, au moins encore apte à vivre et à affirmer la vie…

12.

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

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

13.

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

force, comme si derrière l'homme fort, il y avait un *substratum* neutre qui *serait libre* de manifester la force ou non. Mais il n'y a point de *substratum* de ce genre, il n'y a point d'« être » derrière l'acte, l'effet et le devenir ; « l'acteur » n'a été qu'ajouté à l'acte — l'acte est tout. Le peuple dédouble en somme l'effet d'un effet : il tient le même phénomène d'abord pour une cause et ensuite pour l'effet de cette cause. Les physiciens ne font pas mieux quand ils disent que « la force actionne », que « la force produit tel ou tel effet », et ainsi de suite ; — notre science tout entière, malgré son sang-froid, son absence de passion, se trouve encore sous le charme du langage et n'a pas pu se débarrasser de ces espèces de petits incubes imaginaires qui sont les « sujets » (l'atome est, par exemple, un de ces incubes, de même la « chose en soi » de Kant). Quoi d'étonnant si les passions rentrées couvant sous la cendre, si la soif de vengeance et la haine utilisent cette croyance à leur profit, pour soutenir, avec une ferveur toute particulière, ce dogme qui affirme qu'*il est loisible* au fort de devenir faible, à l'oiseau de proie de se faire agneau : — on s'arroge ainsi le droit de *demander compte* à l'oiseau de proie de ce qu'il est oiseau de proie… Lorsque les opprimés, les écrasés, les asservis, sous l'empire de la ruse vindicative de l'impuissance, se mettent à dire : « Soyons le contraire des méchants, c'est-à-dire bons ! Est bon quiconque ne fait violence à personne, quiconque n'offense, ni n'attaque, n'use pas de représailles et laisse à Dieu le soin de la vengeance, quiconque se tient caché comme nous, évite la rencontre du mal et du reste attend peu de chose de la vie, comme nous, les patients, les humbles et les justes. » — Tout cela veut dire en somme, à l'écouter froidement et sans parti pris : « Nous, les faibles, nous sommes décidément faibles ; nous ferons donc bien de ne rien faire *de tout ce pour quoi nous ne sommes pas assez forts*. » — Mais cette constatation amère, cette prudence de qualité très inférieure que possède même l'insecte (qui, en cas de grand danger, fait le mort, pour ne rien faire de trop), grâce à ce faux monnayage, à cette impuissante duperie de soi, a pris les dehors pompeux de la vertu qui sait attendre, qui renonce

et qui se tait, comme si la faiblesse *même* du faible — c'est-à-dire son *essence*, son activité, toute sa réalité unique, inévitable et indélébile — était un accomplissement libre, quelque chose de volontairement choisi, un acte de *mérite*. Cette espèce d'homme a un *besoin* de foi au « sujet » neutre, doué du libre arbitre, et cela par un instinct de conservation personnelle, d'affirmation de soi, par quoi tout mensonge cherche d'ordinaire à se justifier. Le sujet (ou, pour parler le langage populaire, l'*âme*) est peut-être resté jusqu'ici l'article de foi le plus inébranlable, par cette raison qu'il permet à la grande majorité des mortels, aux faibles et aux opprimés de toute espèce, cette sublime duperie de soi qui consiste à tenir la faiblesse elle-même pour une liberté, tel ou tel état nécessaire pour un mérite.

14.

— Quelqu’un veut-il plonger son regard jusqu’au fond du mystère, où se cache la *fabrication de l’idéal* sur la terre ? Qui donc en aura le courage ! — Eh bien, regardez ! Voici une échappée sur cette ténébreuse usine. Mais attendez encore un moment, Monsieur le téméraire : il faut d’abord que votre œil s’habitue à ce faux jour, à cette lumière changeante… Vous y êtes ! Bon ! Parlez maintenant ! Que se passe-t-il dans ces profondeurs ? Dites-moi ce que vous voyez, ô homme des plus dangereuses curiosités ! — C’est moi maintenant qui vous écoute.

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

— Après !

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

grosses gouttes. »

— Après !

— « Ils sont misérables, sans doute, tous ces marmotteurs de prières, tous ces faux-monnayeurs, quoique tapis au fond de leurs recoins, ils se tiennent chaud ; — mais ils prétendent que Dieu les a distingués et élus grâce à leur misère ; ne fouaille-t-on pas les chiens que l'on aime le plus ? Peut-être cette misère est-elle aussi une préparation, un temps d'épreuve, un enseignement, peut-être davantage encore — quelque chose qui trouvera un jour sa compensation, qui sera rendu au centuple, à un taux énorme, en or, non ! en bonheur. C'est ce qu'ils appellent la « félicité éternelle ».

— Après !

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

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

— « Je vous entends et j'ouvre de nouveau les oreilles (hélas ! trois fois hélas ! et me voilà derechef obligé de me boucher le nez !). Ce n'est qu'à présent que je saisis ce qu'ils ont répété tant de fois : « Nous autres bons —*nous sommes les*

justes » — ce qu’ils demandent, ils ne l’appellent pas représailles, mais bien « le triomphe de la *justice* » ; ce qu’ils haïssent, ce n’est pas leur ennemi, non ! ils haïssent l'« injustice », l'« impiété » ; ils croient et espèrent, non pas en la vengeance, en l’ivresse de la douce vengeance (— « plus douce que le miel », disait déjà Homère), mais bien « en la victoire de Dieu, du *Dieu de justice* sur les impies » ; ce qu’il leur reste à aimer sur terre, ce ne sont pas leurs frères dans la haine, mais, à ce qu’ils disent, « leurs frères en amour », tous les bons et les justes de la terre. »

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

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

— Assez ! Assez !

15.

Dans la foi en quoi ? Dans l'amour, dans l'espérance de quoi ? — Ces faibles —, eux aussi, veulent être quelque jour les forts, il n'y a pas à en douter, *leur* « règne » doit aussi venir quelque jour — c'est ce qui chez eux, répétons-le, s'appelle tout simplement « le règne de Dieu » : ils sont si humbles en toutes choses ! Rien que pour voir *cela*, pour vivre *cela*, il est nécessaire de vivre longtemps, par delà la mort, — oui, il faut la vie *éternelle*, afin qu'on puisse se dédommager éternellement, dans le « règne de Dieu », de cette existence terrestre passée dans « la foi, l'espérance et la charité ». Se dédommager de quoi et par quoi ? Dante s'est, à ce qu'il me semble, grossièrement mépris, lorsque, avec une ingénuité qui fait frissonner, il grava au-dessus de la porte de son enfer, cette inscription : « Moi aussi, l'amour éternel m'a créé. » — Au-dessus de la porte du paradis chrétien et de sa « béatitude éternelle », on pourrait écrire, en tous les cas à meilleur droit : « Moi aussi, la haine éternelle m'a créé » — en admettant qu'une vérité puisse briller au-dessus de la porte qui mène à un mensonge ! Car qu'est-ce donc que la béatitude de ce paradis ?... Peut-être pourrions-nous déjà le deviner ; mais il vaut mieux donner la parole à une indiscutable autorité en telle matière, au grand maître saint Thomas d'Aquin. « *Beati in regno cœlesti*, dit-il avec la douceur d'un agneau, *videbunt pœnas damnatorum, ut beatitudo illis magis complaceat*. » *Ou* bien veut-on entendre quelque chose d'un ton plus violent, la parole d'un père de l'Église triomphant qui déconseillait à ses fidèles les voluptés cruelles des spectacles publics ? — et pourquoi ? « La foi, dit-il, *De spectac. c. 29 ss.* —, la foi nous offre bien davantage, quelque chose de beaucoup plus fort ; grâce au salut par le Christ nous avons à notre portée des joies

bien supérieures ; en place des athlètes nous avons nos martyrs ; nous faut-il du sang, eh bien ! et celui du Christ ?… Mais qu'est tout cela à côté de ce qui nous attend le jour de son retour, le jour de son triomphe ? » — Et voilà ce visionnaire extatique qui continue : « *At enim supersunt alia spectacula, ille ultimus et perpetuus judicii dies, ille nationibus inspiratus, ille derisus, cum tanta sæculi vetustas et tot ejus nativitates uno igne haurientur. Quæ tunc spectaculi latitudo ! Quid admirer ! Quid rideam ! Ubi gaudeam ! Ubi exultem, spectans tot et tantos reges, qui in cælum recepti nuntiabantur, cum ipso Jove et ipsi suis testibus in imis tenebris congemescentes ! Item præsides* (les gouverneurs des provinces) *persecutores dominici nominis sævioribus quam ipsi flammis sævierunt insultantibus contra Christianos liquescentes ! Quos præterea sapientes illos philosophos coram discipulis suis una conflagrantibus erubescentes, quibus nihil at deum pertinere suadebant, quibus animas aut nullas aut non in pristina corpora redituras affirmabant ! Etiam poëtas non ad Rhadamanti nec ad Minois, sed ad inopinati Christi tribunal palpitantes ! Tunc magis tragœdi audienti, magis scilicet vocales*(mieux en voix, braillards encore plus terribles) *in sua propria calamitate ; tunc histriones cognoscendi, solutiores multo per ignem ; tunc spectandus auriga in flammea rota tolus rubens, tunc xystici contemplandi non in gymnasiis, sed in igne jaculati, nisi quod ne tunc quidem illus velim vivos, ut qui malim ad eos potius conspectum insatiabilem conferre, qui in dominum desævierunt. Hic est ille, dicam, fabri aut quæstuariæ filius* (à partir de cet endroit Tertullien entend parler des Juifs comme le prouve tout ce qui suit et en particulier cette désignation de la mère de Jésus, connue d'après le Talmud), *sabbati destructor, Samarites et dæmonium habens. Hic est, quem a Juda redemistis, hic est ille arundine et colaphis diverberatus, spuntamentis dedecoratus, felle et aceto potatus. Hic est, quem clam discentes subripuerunt, ut resurrexisse dicatur vel hortulanus detraxit, ne lactucæ suæ frequentia commeantium læderentur. Ut talia spectes, ut talibus exultes, quis tibi prætor aut consul aut quæstor aut sacerdos de sua liberalitate*

præstabit ? Et tamen hæc jam habemus quodammodo per fidem spiritu imaginante representata. Ceterum qualia illa sunt, quæ nec oculus vidit nec auris audivit nec in cor hominis ascenderunt ? (I, Cor. II, 9.) *Credo circo et utraque cavea* (première et deuxième galerie, ou, selon d'autres, la scène comique et la scène tragique) *et omni stadio gratiora. » — Per fidem* : car ainsi il est écrit.

16.

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

même disciple à qui on attribua la paternité de l'évangile d'amoureuse exaltation — il y a là une part de vérité, quelle que soit d'ailleurs l'énormité de la falsification littéraire mise en œuvre pour atteindre ce but.) Les Romains étaient les forts et les nobles, ils l'étaient à un point que jamais jusqu'à présent sur la terre il n'y a eu plus fort et plus noble, même en rêve ; chaque vestige de leur domination, jusqu'à la moindre inscription, procure du ravissement, en admettant que l'on sache deviner *quelle* main était à l'œuvre. Les Juifs, au contraire, étaient ce peuple sacerdotal du ressentiment *par excellence*[67], un peuple qui possédait dans la morale populaire une génialité qui n'a pas son égale : il suffira de comparer aux Juifs des peuples doués de qualités voisines, comme par exemple les Chinois et les Allemands, pour discerner ce qui est de premier ordre et ce qui est de cinquième ordre. Lequel des deux peuples a vaincu provisoirement, Rome ou la Judée ? Mais la réponse n'est point douteuse ; que l'on songe plutôt devant qui aujourd'hui, à Rome même, on se courbe comme devant le substratum de toutes les valeurs supérieures — et non seulement à Rome, mais sur toute une moitié de la terre, partout où l'homme est domestiqué ou tend à l'être — *devant trois Juifs* on ne l'ignore pas, et *devant une Juive* (devant Jésus de Nazareth, devant le pêcheur Pierre, devant Paul qui faisait des tentes et devant la mère du susdit Jésus, nommée Marie). Voilà un fait bien remarquable : sans aucun doute Rome a été vaincue. Il est vrai qu'il y a eu pendant la Renaissance un réveil superbe et inquiétant de l'idéal classique, de l'évaluation noble de toutes choses : la Rome ancienne, elle-même, se met à s'agiter comme si elle se réveillait d'une léthargie, écrasée, comme elle l'était, par une Rome nouvelle, cette Rome judaïsée, édifiée sur des ruines, qui présentait l'aspect d'une synagogue œcuménique et que l'on appelait « Église » : mais aussitôt la Judée se mit à triompher de nouveau, grâce à ce mouvement de ressentiment (allemand et anglais) foncièrement plébéien que l'on appelle la Réforme, sans oublier ce qui devrait en sortir, la restauration de l'Église, — et aussi le rétablissement du silence de tombeau

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

17.

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

Remarque

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

Quelles indications nous sont fournies, par la linguistique et tout particulièrement par les recherches étymologiques, pour l'histoire de l'évolution des concepts moraux ?

— D'autre part il serait non moins nécessaire de gagner à l'étude de ces problèmes la participation des physiologistes et des médecins (je veux dire les problèmes de la *valeur* des appréciations qui ont eu cours jusqu'ici). Dans ce cas particulier, comme dans d'autres cas, on pourra laisser jouer aux philosophes de métier le rôle de porte-parole et de médiateurs, après qu'ils ont réussi à transformer les rapports pleins de méfiance qui existaient entre la philosophie, la physiologie et la médecine en un sympathique et fructueux échange d'idées. En effet, il faudrait, avant tout, que toutes les tables des valeurs, tous les impératifs, dont parlent l'histoire et les études ethnologiques fussent éclairés et expliqués par leur côté *physiologique* avant qu'on essaie de les interpréter par la psychologie ; il s'agirait en outre de les soumettre à un examen de la part de la science médicale. La question : que *vaut* telle ou telle table des valeurs, telle ou telle « morale », demande à

être posée sous les perspectives les plus différentes ; on ne peut surtout pas mettre assez de discernement et assez de délicatesse dans l'étude du *but* des valeurs. Une chose qui aurait, par exemple, une valeur évidente en ce qui concerne la plus grande capacité de durée d'une race (ou bien par rapport à l'augmentation de la faculté d'adaptation à un climat déterminé de cette race ou encore à la conservation du plus grand nombre), n'aurait nullement la même valeur lorsqu'il s'agirait de créer un type de force supérieure. Le bien du plus grand nombre et le bien du plus petit nombre sont deux points de vue d'évaluation absolument opposés : nous laisserons à la naïveté des biologistes anglais la liberté de considérer le premier comme supérieur *en soi*… *Toutes* les sciences devront préparer dorénavant la tâche du philosophe de l'avenir : cette tâche consiste, pour le philosophe, à résoudre le *problème de l'évaluation*, à déterminer la *hiérarchie des valeurs*. —

Deuxième dissertation : La « faute », la « Mauvaise conscience » et ce qui leur ressemble

1.

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

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

2.

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

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

3.

Sa conscience ?… On devinera dès l’abord que l’idée de « conscience » que nous rencontrons ici dans un développement supérieur jusqu’à l’étrangeté a derrière elle une longue histoire, l’évolution de ses formes. Pouvoir répondre de soi et répondre avec orgueil, donc aussi pouvoir *s’approuver soi-même* — c’est là, je l’ai dit, un fruit mûr, mais aussi un fruit *tardif :* — combien longtemps ce fruit a dû rester, âpre et acide, suspendu à l’arbre ! Et pendant un temps plus long encore on ne voyait rien de ce fruit, — personne n’aurait pu présager sa venue, quoique tout dans l’arbre y fût préparé, quoique l’arbre lui-même n’eût d’autre raison que de croître en vue de ce fruit ! — « Comment à l’homme animal faire une mémoire ? Comment sur cette intelligence du moment, à la fois obtuse et trouble, sur cette incarnation de l’oubli, imprime-t-on quelque chose assez nettement pour que l’idée en demeure présente »… Ce problème très ancien, comme bien l’on pense, n’a pas été résolu par des moyens précisément doux ; peut-être n’y a-t-il même rien de plus terrible et de plus inquiétant dans la préhistoire de l’homme que sa *mnémotechnique*. « On applique une chose avec un fer rouge pour qu’elle reste dans la mémoire : seul ce qui ne cesse de *faire souffrir* reste dans la mémoire » — c’est là un des principaux axiomes de la plus vieille psychologie qu’il y ait eu sur la terre (et malheureusement aussi de la psychologie qui a duré le plus longtemps). On pourrait même dire que, partout où il y a aujourd’hui encore sur la terre, dans la vie des hommes et des peuples, de la solennité, de la gravité, du mystère, des couleurs sombres, il *reste* quelque chose de l’épouvante qui jadis, présidait partout aux transactions, aux engagements, aux promesses : le passé, le lointain, l’obscur et le cruel passé nous

anime et bouillonne en nous lorsque nous devenons « graves ». Cela ne se passait jamais sans supplices, sans martyres et sacrifices sanglants, quand l'homme jugeait nécessaire de se créer une mémoire ; les plus épouvantables holocaustes et les engagements les plus hideux (par exemple le sacrifice du premier-né), les mutilations les plus répugnantes (entre autres la castration), les rituels les plus cruels de tous les cultes religieux (car toutes les religions sont en dernière analyse des systèmes de cruauté) — tout cela a son origine dans cet instinct qui a su deviner dans la douleur l'adjuvant le plus puissant de la mnémotechnique. Dans un certain sens tout l'ascétisme est de ce domaine : quelques idées doivent être rendues ineffaçables, inoubliables, toujours présentes à la mémoire, « fixes », afin d'hypnotiser le système nerveux et intellectuel tout entier au moyen de cette « idée fixe » — et par les procédés et les manifestations de l'ascétisme on supprime, au profit de ces idées, la concurrence des autres idées, on les rend inoubliables. Plus l'humanité a eu mauvaise mémoire, plus l'aspect de ses coutumes a été épouvantable ; en particulier la dureté des lois pénales permet d'évaluer les difficultés qu'elle a éprouvées pour se rendre maîtresse de l'oubli et pour maintenir présentes à la mémoire de ces esclaves du moment, soumis aux passions et aux désirs, quelques exigences primitives de la vie sociale. Nous autres Allemands, nous ne nous regardons certes pas comme particulièrement cruels et impitoyables, encore moins comme d'un caractère essentiellement léger et insoucieux de la veille et du lendemain ; eh bien ! que l'on considère notre ancienne organisation pénale et l'on se rendra compte des difficultés qu'il y a sur la terre pour élever un « peuple de penseurs » (je veux dire : le peuple de l'Europe où l'on trouve aujourd'hui encore le maximum de confiance, de gravité, de mauvais goût et de sens des réalités, du peuple qui, par ces qualités-là, s'est assuré le droit de faire l'éducation de toute espèce de mandarinat en Europe). Ces Allemands ont eu recours aux moyens les plus atroces pour se faire une mémoire qui les rendît maîtres de leurs instincts fondamentaux, ces instincts

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

4.

Mais comment donc cette « chose ténébreuse », la conscience de la faute, comment tout cet appareil qu'on appelle la « mauvaise conscience » est-il venu au monde ? — Par là nous revenons à nos généalogistes de la morale. Je le répète — ou ne l'ai-je peut-être pas encore dit ? — ils ne font pas de bonne besogne. Une expérience personnelle, à peine longue de cinq aunes et « moderne » rien que moderne ; aucune connaissance du passé, aucun désir de le connaître ; encore moins l'instinct historique, ce qui constituerait une « seconde vue » indispensable ici — et pourtant ils veulent s'attaquer à l'histoire de la morale : forcément, ils aboutiront à des résultats qui n'ont avec la vérité que des rapports excessivement lointains. Ces généalogistes de la morale se sont-ils seulement douté, même en rêve, que, par exemple, le concept moral essentiel « faute »[68] tire son origine de l'idée toute matérielle de « dette » ? ou bien que le châtiment, en tant que *représaille*, s'est développé indépendamment de toute hypothèse au sujet du libre arbitre ou de la contrainte ? — au point qu'il faut toujours d'abord un *haut* degré d'humanisation pour que l'animal « homme » commence à établir la distinction entre les notions beaucoup plus primitives, telles que « à dessein », « par négligence », « par hasard », « capable de discernement », et leurs contraires, pour les mettre en rapport avec la sévérité du châtiment. Cette idée, aujourd'hui si générale et en apparence si naturelle, si inévitable, cette idée qu'on a dû mettre en avant pour expliquer comment le sentiment de justice s'est formé sur terre, je veux dire l'idée que « le criminel mérite le châtiment *parce qu*'il aurait pu agir autrement », est en réalité une forme très tardive et même raffinée du jugement et de l'induction chez l'homme ; celui qui

la place au début se méprend grossièrement sur la psychologie de l'humanité primitive. Pendant la plus longue période de l'histoire humaine, ce ne fut absolument pas parce que l'on tenait le malfaiteur pour responsable de son acte qu'on le punissait ; on n'admettait donc *pas* que seul le coupable devait être puni : — on punissait plutôt comme aujourd'hui encore les parents punissent leurs enfants, poussés par la colère qu'excite un dommage causé et qui tombe sur l'auteur du dommage, — mais cette colère est maintenue dans certaines limites et modifiée par l'idée que tout dommage trouve quelque part son *équivalent*, qu'il est susceptible d'être compensé, fût-ce même par une douleur que subirait l'auteur du dommage. D'où a-t-elle tiré sa puissance, cette idée primordiale, si profondément enracinée ? cette idée peut-être indestructible, aujourd'hui que le dommage et la douleur sont des équivalents ? Je l'ai déjà révélé plus haut : des rapports de contrats entre *créanciers* et *débiteurs* qui apparaissent aussitôt qu'il existe des « sujets de droit », des rapports qui, à leur tour, ramènent aux formes primitives de l'achat, de la vente, de l'échange, du trafic en un mot.

5.

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

indifférent que dans ce cas le créancier prît plus ou moins, « *si plus minusve secuerunt, ne fraude esto* ». Rendons-nous compte de la logique qu'il y a dans cette forme de compensation : elle est assez étrange. Voici en quoi consiste l'équivalence : aux lieu et place d'un avantage, qui compense directement le dommage causé (donc au lieu d'une compensation en argent, en biens-fonds, en possession d'une chose quelconque), il est accordé au créancier une sorte de *satisfaction* en manière de remboursement et de compensation, — la satisfaction d'exercer, en toute sécurité, sa puissance sur un être réduit à l'impuissance, la volupté « *de faire le mal pour le plaisir de le faire* »[**[69]**], la jouissance de tyranniser : et cette jouissance est d'autant plus vive que le rang du créancier sur l'échelle sociale est plus bas, que sa condition, est plus humble, car alors le morceau lui paraîtra plus savoureux et lui donnera l'avant-goût d'un rang social plus élevé. Grâce au châtiment infligé au débiteur, le créancier prend part au *droit des maîtres* : il finit enfin, lui aussi, par goûter le sentiment anoblissant de pouvoir mépriser et maltraiter un être comme quelque chose qui est « au-dessous de lui » — ou, du moins dans le cas où le vrai pouvoir exécutif et l'application de la peine ont déjà été délégués à l'« autorité », de *voir* du moins mépriser et maltraiter cet être. La compensation consiste donc en une assignation et un droit à la cruauté. —

6.

C’est dans *cette* sphère du droit d’obligation que le monde des concepts moraux « faute », « conscience », « devoir », « sainteté du devoir » a son foyer d’origine ; — à ses débuts, comme tout ce qui est grand sur la terre, il a été longuement et abondamment arrosé de sang. Et ne faudrait-il pas ajouter que ce monde n’a jamais perdu tout à fait une certaine odeur de sang et de torture ? (pas même chez le vieux Kant : l’impératif catégorique a un relent de cruauté…) C’est ici aussi que cet étrange enchaînement d’idées, aujourd’hui peut-être inséparable, l’enchaînement entre « la faute et la souffrance » a commencé par se former. Encore une fois : comment la souffrance peut-elle être une compensation pour des « dettes » ? *Faire* souffrir causait un plaisir infini, en compensation du dommage et de l’ennui du dommage cela procurait aux parties lésées une contre-jouissance extraordinaire : *faire* souffrir ! — une véritable *fête !* d’autant plus goûtée, je le répète, que le rang et la position sociale du créancier étaient en contraste plus frappant avec la position du débiteur. Ceci présenté comme probabilité : car il est difficile de voir au fond de ces choses souterraines, outre que l’examen en est douloureux ; et celui qui lourdement introduit ici l’idée de « vengeance » ne fait que rendre les ténèbres plus épaisses au lieu de les dissiper (— la vengeance ramène au même problème : « comment faire souffrir peut-il être une réparation ? »). Il répugne, à ce qu’il me semble, à la délicatesse, ou plutôt à la tartuferie d’animaux domestiqués (lisez : les hommes modernes, lisez : nous-mêmes) de se représenter, avec toute l’énergie voulue, jusqu’à quel point la *cruauté* était la réjouissance préférée de l’humanité primitive et entrait comme ingrédient dans presque tous ses plaisirs ;

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

7.

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

portait un jugement contraire, parce qu'on ne pouvait se passer de *faire* souffrir, y trouvant un attrait de premier ordre, un véritable appât *pour* la vie. Peut-être à cette époque — soit dit en manière de consolation pour les gens sensibles — la douleur ne faisait-elle pas aussi mal qu'à présent ; c'est ainsi du moins qu'un médecin qui a soigné des nègres a pu en conclure (— les nègres considérés comme représentants de l'homme préhistorique —), car, les ayant traités dans des cas d'inflammations internes d'une gravité extrême, d'une gravité telle qu'elle pousserait au désespoir les Européens les mieux organisés, il a remarqué qu'ils se tenaient parfaitement. (La courbe de l'aptitude à la douleur chez l'homme semble en effet s'abaisser extraordinairement et tomber tout à coup, dès que l'on a dépassé les premiers dix mille ou dix millions de notre hyper-civilisation ; pour ma part je ne doute pas qu'au prix d'une unique nuit de souffrance d'une seule de nos femmelettes minées par la culture et l'hystérie, les douleurs de toutes les bêtes dont jusqu'à présent on a interrogé les chairs palpitantes dans le but scientifique, ne soient qu'une quantité négligeable.) Peut-être est-il même permis d'admettre la possibilité que la délectation que procure la cruauté n'ait pas vraiment disparu : il lui faudrait seulement de la subtilité à proportion du mal plus grand que cause la douleur ; elle devrait surtout s'avancer sous les couleurs de l'imagination et de l'âme, parée de noms si rassurants que la conscience la plus délicate et la plus hypocrite n'en pût concevoir de l'ombrage (la « compassion tragique » est un de ces noms ; « *les nostalgies de la croix* »[70] en sont un autre). Ce qui révolte à vrai dire contre la douleur ce n'est pas la douleur en soi, mais le non-sens de la douleur ; pourtant, ni pour le chrétien qui avait fait entrer dans la douleur tout un mécanisme secret de salut, ni pour l'homme naïf des anciens temps qui savait interpréter toute douleur par rapport au spectateur ou au bourreau, un pareil *manque de signification* n'existait. Pour pouvoir chasser du monde la douleur cachée, irrévélée et sans témoins, pour pouvoir la nier de bonne foi, on fut alors presque obligé d'inventer des dieux et des créatures intermédiaires à tous les

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

qui ne saurait s’épuiser ? Sur cette scène du monde il ne devait jamais y avoir pénurie de nouveautés véritables, d’intérêt vraiment soutenu, de péripéties, de catastrophes : un monde conçu selon un déterminisme parfait pourrait être aisément deviné par les dieux, pourtant à leurs yeux il eût été ennuyeux en peu de temps, — c’est là une raison suffisante pour que ces *amis des dieux*, les philosophes, n’imposent pas à leurs dieux le spectacle d’un monde aussi déterministe ? Toute l’humanité antique est pleine de tendresse et d’égards pour « le spectateur », puisque c’était là un monde vraiment fait pour les yeux et qui ne pouvait concevoir le bonheur sans spectacles et sans fêtes. — Et, je le répète, le *châtiment* aussi a de telles allures de fête !…

8.

Reprenons notre enquête où nous l'avons laissée. Le sentiment du devoir, de l'obligation personnelle a tiré son origine, nous l'avons vu, des plus anciennes et des plus primitives relations entre individus, les relations entre acheteur et vendeur, entre créancier et débiteur : ici la personne s'opposa pour la première fois à la personne, *se mesurant* de personne à personne. On n'a pas trouvé de degré de civilisation, si rudimentaire soit-il, où l'on ne remarquât déjà quelque chose de la nature de ces relations. Fixer des prix, estimer des valeurs, imaginer des équivalents, échanger — tout cela a préoccupé à un tel point la pensée primitive de l'homme qu'en un certain sens ce fut la pensée *même* : c'est ici que la plus ancienne espèce de sagacité a appris à s'exercer, c'est ici encore que l'on pourrait soupçonner le premier germe de l'orgueil humain, son sentiment de supériorité sur les autres animaux. Peut-être le mot allemand « Mensch » (*manas*) exprime-t-il encore quelque chose de ce sentiment de dignité : l'homme se désigne comme l'être qui estime des valeurs, qui apprécie et évalue, comme « l'animal estimateur par excellence ». L'achat et la vente avec leurs corollaires psychologiques sont antérieurs même aux origines de n'importe quelle organisation sociale : de la forme la plus rudimentaire du droit personnel, le sentiment naissant de l'échange, du contrat, de la dette, du droit, de l'obligation, de la compensation s'est *transporté* après coup sur les complexions sociales les plus primitives et les plus grossières (dans leurs rapports avec des complexions semblables), en même temps que l'habitude de comparer puissance à puissance, de les mesurer et de les calculer. L'œil s'était dès lors accommodé à cette perspective : et avec le pesant esprit

de suite propre au cerveau de l’homme primitif qu’il est difficile de mettre en branle, mais qui poursuit impitoyablement la direction une fois prise, on en arrive bientôt à la grande généralisation : « toute chose a son prix, *tout* peut être payé ». — Ce fut le canon moral de la *justice*, le plus ancien et le plus naïf, le commencement de toute « bonté », de toute « équité », de tout « bon vouloir », de toute « objectivité » sur la terre. La justice, à ce premier degré, c’est le bon vouloir entre gens de puissance à peu près égale, de s’accommoder les uns des autres, de ramener l'« entente » au moyen d’un compromis, — quant aux gens moins puissants on les *contraignait* à accepter entre eux ce compromis. —

9.

En se servant toujours des mesures des temps anciens (ces temps existent d'ailleurs de tous les temps et sont toujours de nouveau possibles), les rapports de la communauté avec ses membres sont, dans leurs grandes lignes, ceux du créancier avec ses débiteurs. On vit dans une communauté, on jouit des avantages de la communauté (et quels avantages ! il nous arrive aujourd'hui de ne pas les apprécier à leur valeur), on y est protégé et épargné dans sa demeure, jouissant de la paix et de la confiance, à l'abri de certains dommages et de certains actes d'hostilité, à quoi l'homme *du dehors*, qui ne vit pas « en paix », est exposé — un Allemand sait ce que « Elend » (*êlend*) signifiait primitivement —, selon que l'on s'est engagé envers la communauté qui accorde sa protection contre ces déprédations et ces violences. Dans le *cas contraire* qu'arrivera-t-il ? La communauté, le créancier frustrés se feront payer de leur mieux, cela ne fait point de doute. Il ne s'agit pas ici en première ligne du dommage immédiat causé par l'auteur du dommage : le coupable est en outre un fauteur de rupture, un violateur de traités, manquant de parole *envers la communauté* qui lui assurait les avantages et les agréments dont il a jusqu'alors eu sa part. Le coupable est un débiteur qui, non seulement ne rembourse pas les avances à lui faites, mais encore s'attaque à son créancier : selon toute justice il est dès lors privé, non seulement de tous ces biens et de tous ces avantages, mais on lui rappelle encore toute l'importance qu'avait *la possession de ces avantages*. La colère des créanciers lésés et de la communauté le rend à l'état sauvage, le met hors la loi, lui refuse sa protection, — et toute espèce d'acte hostile peut se commettre contre lui. Le « châtiment », à ce degré des mœurs, est simplement l'image, la *mimique* de la

conduite normale à l’égard de l’ennemi détesté, désarmé, abattu, qui a perdu tout droit non seulement à la protection, mais encore à la pitié ; c’est donc là le droit de guerre et le triomphe du *væ victis !* dans toute son inexorable cruauté. — C’est ce qui explique pourquoi la guerre même (y compris le culte des sacrifices guerriers) a revêtu toutes les *formes* sous lesquelles le châtiment apparaît dans l’histoire.

10.

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

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

11.

— Un mot ici contre des tentatives récentes pour chercher l'origine de la justice sur un tout autre terrain, — celui du *ressentiment*. Je dirai d'abord à l'oreille des psychologues, à supposer qu'il leur prenne fantaisie d'étudier un jour le ressentiment de près : cette fleur s'épanouit aujourd'hui dans toute sa beauté parmi les anarchistes et les antisémites, comme elle s'est du reste toujours épanouie, dans l'ombre, pareille à la violette, bien que la senteur en soit différente. Et, comme des choses semblables naissent nécessairement les choses semblables, on ne s'étonnera pas que, précisément dans ces milieux, des tentatives soient faites — et ce n'est pas la première fois (voyez plus haut § 3) — pour sanctifier la *vengeance* sous le nom de *justice* — comme si la justice n'était au fond qu'une transformation du sentiment de l'offense ressentie — et pour mettre en honneur, avec la vengeance, l'ensemble de toutes les émotions *réactives*. Ce dernier point me choque moins que tout autre : il me semblerait même être un *mérite* par rapport au problème biologique tout entier (par rapport à quoi la valeur de ces émotions a jusqu'ici été côtée trop bas). Je tiens seulement à attirer l'attention au fait que c'est de l'esprit du ressentiment même qu'est sortie cette nouvelle nuance d'équité scientifique (au profit de la haine, de l'envie, du dépit, de la défiance, de la rancune, de la vengeance). Car cette équité scientifique disparaît pour faire place à des accents d'inimitié mortelle et à de criantes préventions, sitôt qu'il s'agit d'un autre groupe d'émotions dont, me semble-t-il, la valeur biologique est encore beaucoup plus haute que celle des émotions réactives et qui, par conséquent, méritent en première ligne d'être examinées et hautement prisées par la science : je veux parler des véritables

émotions *actives* telles que l'ambition, la cupidité et autres semblables. (Eugène Dühring, *Valeur de la vie ; Cours de Philosophie*, et du reste partout.) Voilà pour la tendance en général ; pour ce qui est de l'axiome de Dühring que l'origine de la justice doit être cherchée dans les régions du ressentiment, du sentiment réactif, il faut, par amour pour la vérité, le renverser brutalement et lui opposer cette autre thèse, à savoir : le *dernier* domaine conquis par l'esprit de justice est celui du ressentiment, du sentiment réactif ! Lorsqu'il arrive réellement que l'homme juste reste juste même envers celui qui l'a lésé (juste, et non point seulement froid, mesuré, dédaigneux, indifférent : être juste implique toujours une condition *positive*) ; lorsque, même sous l'assaut des offenses personnelles, des insultes, des soupçons, il conserve inaltérable l'objectivité haute, claire, profonde et tendre à la fois, de son regard juste et qui juge, eh bien ! alors il nous faudra reconnaître quelque chose comme la perfection incarnée, comme la plus haute maîtrise sur la terre — quelque chose, en tous les cas, à quoi l'on fera bien de ne pas s'attendre, à quoi l'on ne devra certainement pas *croire* trop légèrement. En thèse générale il est certain que, même chez les personnes les plus intègres, il suffira d'une petite dose de perfidie, de méchanceté et d'insinuation pour faire monter le sang à la tête et en chasser l'équité. L'homme actif, agressif, même violemment agressif, est encore cent fois plus près de la justice que l'homme « réactif » ; aussi n'est-il nullement nécessaire pour lui, comme ferait, comme devrait faire l'homme réactif, de juger son objet faussement et de parti pris. C'est pourquoi, en effet, à toutes les époques, l'homme agressif, étant plus fort, plus courageux, plus noble, a eu aussi en partage l'œil le *moins prévenu* et la meilleure conscience : d'autre part, on devine déjà qui a sur la conscience l'intervention de la « mauvaise conscience », — l'homme du ressentiment ! Enfin qu'on jette donc un regard sur l'histoire : dans quelle sphère s'est donc jusqu'à présent exercée l'action du droit, dans quelle sphère le besoin du droit s'est-il fait sentir ? Dans celle de l'homme réactif ? Nullement, mais bien

dans celle de l'être actif, fort, spontané, agressif. Au risque de blesser l'agitateur que je viens de nommer (qui lui-même se surprend à faire cet aveu singulier : « la doctrine de la vengeance traverse tous mes écrits, toutes mes aspirations, comme le fil rouge de la justice ») — je dirai qu'au point de vue historique le droit sur la terre est précisément l'emblème de la lutte *contre* les sentiments réactifs, de la guerre que livrent à ces sentiments des puissances actives et agressives qui consacrent une partie de leurs forces à arrêter ou à entraver le débordement de la passion réactive et à la réduire à un accommodement. Partout où la justice est exercée, où la justice maintient son pouvoir, on voit une puissance forte, vis-à-vis d'autres puissances plus faibles et dépendantes (que ce soient des groupes ou des individus), chercher à mettre un terme aux fureurs insensées du ressentiment, soit en arrachant l'objet du ressentiment des mains de la vengeance, soit en déclarant la guerre de son côté, aux lieu et place de la vengeance, aux ennemis de la paix et de l'ordre, soit en inventant des compromis qu'elle propose et impose même en certaines circonstances, soit enfin en donnant force de loi à certains équivalents des préjudices, à quoi dès lors on renverra les ressentiments contraires et réactifs — et cette mesure il la prend toujours quand il est assez fort pour cela — c'est l'intervention de la loi, l'explication sous forme d'ordre de ce qui, à ses yeux, est juste et permis, de ce qui est injuste et prohibé. En traitant, après l'institution de la loi, les actes arbitraires et les violations des individus ou des groupes comme des violations de la loi, comme des refus d'obéissance au pouvoir suprême, le pouvoir suprême détourne l'attention du subordonné des dommages (produits immédiats de ces violations) et arrive à la longue au but absolument opposé à celui que se propose la vengeance qui, elle, se place uniquement au point de vue de l'individu lésé et n'épouse que son intérêt : — dès lors l'œil est exercé à une appréciation toujours plus *impersonnelle* du fait incriminé, même l'œil de l'individu lésé lui-même (bien qu'en tout dernier lieu, comme je l'ai déjà fait remarquer). — Conséquemment ce n'est que

depuis l’institution de la loi qu’il peut être question de « justice » et d’injustice (et non pas, comme le veut Dühring, depuis que l’acte de violation est commis). Parler de justice et d’injustice *en soi* n’a point de sens ; une infraction, une violation, un dépouillement, une distinction en soi, ne pouvant être évidemment quelque chose d'« injuste », attendu que la vie procède *essentiellement*, c’est-à-dire dans ses fonctions élémentaires, par infraction, violation, dépouillement, destruction et qu’on ne saurait l’imaginer procédant autrement. Il faut même s’avouer quelque chose de plus grave encore : c’est que, au point de vue biologique le plus élevé, les conditions de vie par quoi s’exerce la protection légale, ne peuvent jamais être qu’exceptionnelles en tant qu’elles sont des restrictions partielles de la volonté de vie proprement dite qui tend à la domination, et qu’elles sont subordonnées à sa tendance générale sous forme de moyens particuliers, c’est-à-dire de moyens de créer des unités de domination toujours *plus grandes*. Imaginez une organisation juridique souveraine et générale, non comme arme dans la lutte des complexions de puissances, mais comme arme *contre* toute lutte générale, quelque chose enfin qui serait conforme au cliché communiste de Dühring, une règle qui ferait tenir toutes les volontés pour égales, et vous aurez un principe *ennemi de la vie*, un agent de dissolution et de destruction pour l’humanité, un attentat à l’avenir de l’homme, un symptôme de lassitude, une voie détournée vers le néant. —

12.

Deux mots encore sur l’origine et le but du châtiment — deux problèmes distincts ou qui du moins devraient l’être, mais que par malheur on confond généralement. Comment, dans ce cas, les généalogistes de la morale ont-ils procédé jusqu’ici ? Comme toujours, ils ont été naïfs — : ils découvrent dans le châtiment un « but » quelconque, par exemple la vengeance ou l’intimidation, et placent alors avec ingénuité ce but à l’origine, comme *causa fiendi* du châtiment — et voilà ! Or, il faut se garder par-dessus tout d’appliquer à l’histoire des origines du droit le « but dans le droit » :[71] et, en tout genre d’histoire, rien n’est plus important que ce principe dont on s’est pénétré si difficilement, mais qui devrait être accepté comme une vérité inattaquable, — je veux dire que la cause originelle d’une chose et son utilité finale, son emploi effectif, son classement dans l’ensemble d’un système des causes finales, sont deux points séparés *toto cœlo* ; que quelque chose d’existant, quelque chose qui a été produit d’une façon quelconque est toujours emporté, par une puissance qui lui est supérieure, vers de nouveaux desseins, toujours mis à réquisition, armé et transformé pour un emploi nouveau ; que tout fait accompli dans le monde organique est intimement lié aux idées de *subjuguer*, de *dominer* et, encore, que toute subjugation, toute domination équivaut à une interprétation nouvelle, à un accommodement, où nécessairement le « sens » et le « but » qui subsistaient jusque-là seront obscurcis ou même effacés complètement. Lorsque l’on a compris dans tous ses détails l’utilité de quelque organe physiologique (ou d’une institution juridique, d’une coutume sociale, d’un usage politique, d’une forme artistique ou d’un culte religieux), il ne s’ensuit pas encore qu’on ait compris quelque chose à son origine : cela

peut paraître gênant et désagréable aux vieilles oreilles, — car de tout temps on a cru trouver dans les causes finales, dans l'utilité d'une chose, d'une forme, d'une institution, leur raison d'être propre ; ainsi l'œil serait fait pour voir, la main pour saisir. De même on s'était représenté le châtiment comme une invention faite en vue de la punition. Mais le but, l'utilité ne sont que l'*indice* qu'une volonté de puissance a maîtrisé quelque chose de moins puissant et lui a imprimé, de sa propre initiative, le sens d'une fonction ; toute l'histoire d'une « chose », d'un usage peut être une chaîne ininterrompue d'interprétations et d'applications toujours nouvelles, dont les causes n'ont même pas besoin d'être liées entre elles, mais qui, dans certaines circonstances, ne font que se succéder et se remplacer au gré du hasard. L'« évolution » d'une chose, d'un usage, d'un organe n'est donc rien moins qu'une progression vers un but, et moins encore une progression logique et directe atteinte avec un minimum de forces et de dépenses, — mais bien une succession constante de phénomènes d'assujettissement plus ou moins violents, plus ou moins indépendants les uns des autres, sans oublier les résistances qui s'élèvent sans cesse, les tentatives de métamorphoses qui s'opèrent pour concourir à la défense et à la réaction, enfin les résultats heureux des actions en sens contraire. Si la forme est fluide, le « sens » l'est encore bien davantage… Et dans tout organisme pris séparément, il n'en est pas autrement : chaque fois l'ensemble croît d'une façon essentielle, le « sens » de chaque organe se déplace, — dans certaines circonstances leur dépérissement partiel, leur diminution (par exemple par la destruction des termes moyens) peut être l'indice d'un accroissement de force et d'un acheminement vers la perfection. Je veux dire que même l'état d'*inutilisation* partielle, le dépérissement et la dégénérescence, la perte du sens et de la finalité, en un mot la mort, appartiennent aux conditions d'une véritable progression : laquelle apparaît toujours sous forme de volonté et de direction vers la *puissance plus considérable* et s'accomplit toujours aux dépens de nombreuses puissances inférieures. L'importance d'un

« progrès » se *mesure* même à la grandeur des sacrifices qui doivent lui être faits ; l'humanité, en tant que masse sacrifiée à la prospérité d'une seule espèce d'hommes *plus forts* — voilà qui *serait* un progrès… — Je relève ce point capital de la méthode historique puisqu'il va à l'encontre des instincts dominants et du goût du jour qui préféreraient encore s'accommoder du hasard absolu et même de l'absurdité mécanique de tous les événements, plutôt que de la théorie d'une *volonté de puissance* intervenant dans tous les cas. L'aversion pour tout ce qui commande et veut commander, cette idiosyncrasie des démocrates, le « misarchisme » moderne (à vilaine chose, vilain mot !) a pris peu à peu les allures de l'intellectualisme le plus raffiné, de sorte qu'il s'infiltre aujourd'hui, goutte à goutte, dans les sciences les plus exactes, les plus objectives en apparence ; il me semble même qu'il s'est déjà rendu maître de la physiologie et de la biologie tout entières, à leur préjudice, cela va sans dire, en ce sens qu'il leur a escamoté un concept fondamental, celui de l'*activité* proprement dite. Sous la pression de cette idiosyncrasie, on avance la « faculté d'adaptation », c'est-à-dire une activité de second ordre, une simple « réactivité », bien plus, on a défini la vie elle-même : une adaptation intérieure, toujours plus efficace, à des circonstances extérieures (Herbert Spencer). Mais par là on méconnaît l'essence de la vie, la *volonté de Puissance* ; on ferme les yeux sur la prééminence fondamentale des forces d'un ordre spontané, agressif, conquérant, usurpant, transformant et qui donne sans cesse de nouvelles exégèses et de nouvelles directions, « l'adaptation » étant d'abord soumise à leur influence ; c'est ainsi que l'on nie la souveraineté des fonctions les plus nobles de l'organisme, fonctions où la volonté de vie se manifeste active et formatrice. On se souvient du reproche adressé par Huxley à Spencer, au sujet de son « nihilisme administratif » ; mais il s'agit là de bien autre chose encore que d'« administration »…

13.

— Pour en revenir à notre sujet, c'est-à-dire au *châtiment*, il faut distinguer deux choses en lui : d'une part ce qu'il a de relativement *permanent*, l'usage, l'acte, le « drame », une certaine suite de procédures strictement déterminées, d'autre part la fluidité, le sens, le but, l'attente, toutes choses qui se rattachent à la mise en œuvre de ces procédures. Il faut admettre ici, sans plus, par analogie, conformément aux points de vue principaux de la méthode historique développés tout à l'heure, que la procédure elle-même est quelque chose de très ancien, d'antérieur à son utilisation pour le châtiment, que le châtiment a été *introduit*, par interprétation, dans la procédure (qui existait depuis longtemps, mais dont l'emploi avait un autre sens), bref qu'il n'en va *pas* ici comme l'ont imaginé tous nos naïfs généalogistes du droit et de la morale, pour qui la procédure a été *inventée* avec le châtiment pour but, comme autrefois on s'imaginait que la main avait été créée pour saisir. Pour ce qui en est de l'autre élément du *châtiment*, l'élément mobile, le « sens », dans un état de civilisation très avancé (celui de l'Europe contemporaine par exemple), le concept châtiment n'a plus un sens unique mais est une synthèse de « sens » : tout le passé historique du châtiment, l'histoire de son utilisation à des fins diverses, se cristallise finalement en une sorte d'unité difficile à résoudre, difficile à analyser, et, appuyons sur ce point, absolument *impossible à définir*. (Il est impossible de dire aujourd'hui pourquoi l'on punit en somme : tous les concepts où se résume un long développement d'une façon sémiotique échappent à une définition ; n'est définissable que ce qui n'a pas d'histoire.) Par contre, dans un état plus rudimentaire, cette synthèse de « sens » paraît encore plus soluble, et aussi plus transmuable ; on peut encore se rendre

compte comment, dans chaque cas particulier, les éléments de la synthèse modifient leur valeur et leur ordre, de sorte que c'est tantôt cet élément, tantôt cet autre qui prédomine aux dépens des autres, et qu'en certaines circonstances un élément (par exemple le but de terreur à inspirer) semble éclipser tous les autres. Pour qu'on puisse se représenter quelque peu combien incertain, surajouté, accidentel est le « sens » du châtiment, combien une même procédure peut être utilisée, interprétée, façonnée dans des vues essentiellement différentes, voici l'aperçu que j'ai pu donner grâce à des matériaux relativement peu nombreux et tous fortuits : Châtiment, moyen d'empêcher le coupable de nuire et de continuer ses dommages. Châtiment, moyen de se libérer vis-à-vis de l'individu lésé et cela sous une forme quelconque (même celle d'une compensation sous forme de souffrance). Châtiment en tant que restriction et limitation d'un trouble d'équilibre pour empêcher la propagation de ce trouble. Châtiment, moyen d'inspirer la terreur en face de ceux qui déterminent et exécutent le châtiment. Châtiment, moyen de compensation pour les avantages dont le coupable a joui jusque-là (par exemple lorsqu'on l'utilise comme esclave dans une mine). Châtiment, moyen d'éliminer un élément dégénéré (dans certaines circonstances toute une branche, comme le prescrit la législation chinoise : donc moyen d'épurer la race ou de maintenir un type social). Châtiment, occasion de fête pour célébrer la défaite d'un ennemi en l'accablant de railleries. Châtiment, moyen de créer une mémoire, soit chez celui qui subit le châtiment, — c'est ce qu'on appelle la « correction », — soit chez les témoins de l'exécution. Châtiment, paiement d'honoraires fixés par la puissance qui protège le malfaiteur contre les excès de la vengeance. Châtiment, compromission avec l'état primitif de la vengeance, en tant que cet état primitif est encore maintenu en vigueur par des races puissantes qui le revendiquent comme un privilège. Châtiment, déclaration de guerre et mesure de police contre un ennemi de la paix, de la loi, de l'ordre, de l'autorité, que l'on considère comme dangereux pour la communauté, violateur des traités

qui garantissent l’existence de cette communauté, rebelle, traître et perturbateur, et que l’on combat par tous les moyens dont la guerre permet de disposer. —

14.

Cette liste n’est certainement pas complète, car il est évident que le châtiment trouve son utilité dans toutes les circonstances. Il me sera donc permis d’autant plus facilement de lui retirer une utilité *supposée* qui dans la conscience populaire passe pour son utilité essentielle, — la foi au châtiment qui, pour bien des raisons, a été ébranlée aujourd’hui trouve encore en elle son plus ferme soutien. Le châtiment aurait la propriété d’éveiller chez le coupable le *sentiment de la faute* ; on voit en lui le véritable instrument de cette réaction psychique que l’on appelle « mauvaise conscience », « remords ». Pourtant c’est là porter atteinte à la réalité et à la psychologie, même pour ce qui regarde notre époque : et combien davantage encore quand on envisage la longue histoire de l’homme, toute son histoire primitive ! Le véritable remords est excessivement rare, en particulier chez les malfaiteurs et les criminels ; les prisons, les bagnes ne sont *pas* les endroits propices à l’éclosion de ce ver rongeur : — là-dessus tous les observateurs consciencieux sont d’accord, quelque répugnance qu’ils éprouvent d’ailleurs souvent à faire un pareil aveu. En thèse générale, le châtiment refroidit et endurcit ; il concentre ; il aiguise les sentiments d’aversion ; il augmente la force de résistance. S’il arrive qu’il brise l’énergie et amène une pitoyable prostration et une humiliation volontaire, un tel résultat est certainement encore moins édifiant que l’effet moyen du châtiment : c’est le plus généralement une gravité sèche et morne. Si nous nous reportons maintenant à ces milliers d’années qui *précèdent* l’histoire de l’homme, nous prétendrons hardiment que c’est précisément le châtiment qui a le plus puissamment *retardé* le développement du sentiment de culpabilité, — du moins chez

les victimes des autorités répressives. Et ne négligeons pas de nous rendre compte que c'est l'aspect des procédures judiciaires et exécutives, qui empêche le coupable de condamner *en soi* son méfait et la nature de son action : car il voit commettre au service de la justice, commettre en bonne conscience, puis approuver la même espèce d'actions : savoir l'espionnage, la duperie, la corruption, les pièges tendus, tout l'art plein de ruses et d'artifices du policier et de l'accusateur, puis encore ces actions essentiellement criminelles qui n'ont même pas pour excuse la passion : le rapt, la violence, l'outrage, l'incarcération, la torture, le meurtre, tels qu'ils sont marqués dans les différentes sortes de châtiments, — tout cela n'est donc pas condamné par le juge et réprouvé *en soi*, mais seulement dans certaines circonstances et sous certaines conditions. La « mauvaise conscience », cette plante la plus étrange et la plus intéressante de notre flore terrestre, n'a pas sa racine dans ce sol-là. — Pendant bien longtemps, en effet, dans l'esprit de celui qui juge et punit, ne s'est même pas glissée l'idée qu'il pourrait avoir affaire à un « coupable ». Le malfaiteur était pour lui l'auteur d'un dommage, une parcelle irresponsable de la destinée. Et ce malfaiteur sur qui tombait alors le châtiment, comme une autre parcelle de destinée, n'en éprouvait d'autre « peine intérieure » que s'il était victime d'une catastrophe imprévue, d'un phénomène terrifiant de la nature, un bloc de rocher qui roule et qui écrase tout sur son passage, sans qu'il y ait contre lui possibilité de lutte.

15.

Non sans qu'il en éprouvât quelque embarras, ce fait se présenta un jour à la conscience de Spinoza (au grand déplaisir de ses interprètes, Kuno Fischer entre autres, qui se sont méthodiquement efforcés de le mal comprendre en cet endroit). Alors qu'il se frottait à je ne sais quel souvenir, il se mit à réfléchir à la question de savoir ce qui était demeuré en lui du fameux *morsus conscientiæ* — en lui qui avait rangé le bien et le mal parmi les imaginations de l'homme et avait défendu avec colère son Dieu « libre » contre ces blasphémateurs qui prétendaient que Dieu n'agit que *sub ratione boni* (« ce qui s'appellerait assujettir Dieu au destin et serait la plus étrange des absurdités » —). Le monde, pour Spinoza, était revenu à cet état d'innocence où il se trouvait avant l'invention de la mauvaise conscience : que devenait alors le *morsus conscientiæ ?* « L'antithèse du *gaudium*, se dit-il enfin, — une tristesse accompagnée de l'image d'une chose passée dont l'événement a trompé toute attente. » (*Eth., III, propos. XVIII, schol. I. II.*) Des milliers d'années durant les malfaiteurs n'ont eu, au sujet de leur « méfait », d'autre impression que celle dont parle Spinoza, *comme d'une impression on personnelle :* « ici il y a eu un accident imprévu », et *non* : « je n'aurais pas dû faire cela. » — Les malfaiteurs se soumettaient au châtiment, comme on se soumet à une maladie, à une calamité ou bien à la mort, sans révolte, avec ce fatalisme courageux, par quoi, aujourd'hui encore, les Russes l'emportent sur nous autres Occidentaux dans les choses de la vie. S'il y avait alors une critique de l'acte, c'était la perspicacité qui exerçait sa critique ; il n'est pas douteux qu'il nous faut, avant tout, chercher l'*effet* du châtiment dans l'augmentation de la perspicacité, dans un développement de la

mémoire, dans la volonté d’agir dorénavant avec plus de prudence, de précaution, de mystère, dans la constatation qu’en beaucoup d’affaires on est décidément trop faible, dans une espèce de réforme du jugement qu’on porte sur soi-même. Ce que l’on atteint, en somme, par le châtiment chez l’homme et chez l’animal, c’est l’augmentation de la crainte, l’affinement de la perspicacité, la domination sur les appétits : en ce sens le châtiment *dompte* l’homme, mais ne le rend pas « meilleur » ; — on pourrait, avec plus de raison, prétendre le contraire (« Dommage rend sage, » dit le peuple : mais dans la mesure qu’il rend sage il rend mauvais. Par bonheur, il arrive assez souvent qu’il rend stupide.)

16.

Arrivé à ce point, je ne puis plus me dérober à la nécessité de donner à ma propre hypothèse sur l’origine de la « mauvaise conscience » une première expression toute provisoire : elle n’est pas aisée à faire entendre et veut être longuement méditée, surveillée, ruminée. Je considère la mauvaise conscience comme le profond état morbide où l’homme devait tomber sous l’influence de cette transformation, la plus radicale qu’il ait jamais subie, — de cette transformation qui se produisît lorsqu’il se trouva définitivement enchaîné dans le carcan de la société et de la paix. Tels des animaux aquatiques contraints de s’adapter à la vie terrestre ou à périr, ces demi-animaux si bien accoutumés à la vie sauvage, à la guerre, aux courses vagabondes et aux aventures, — virent soudain tous leurs instincts avilis et « rendus inutiles ». On les forçait, dès lors, d’aller sur leurs pieds et à « se porter eux-mêmes », alors que jusqu’à présent l’eau les avait portés : un poids énorme les écrasait. Ils se sentaient inaptes aux fonctions les plus simples ; dans ce monde nouveau et inconnu ils n’avaient pas leurs guides d’autrefois, ces instincts régulateurs, inconsciemment infaillibles, — ils en étaient réduits à penser, à déduire, à calculer, à combiner des causes et des effets, les malheureux ! ils en étaient réduits à leur « conscience », à leur organe le plus faible et le plus maladroit ! Je crois que jamais sur terre il n’y eut pareil sentiment de détresse, jamais malaise aussi pesant ! — Ajoutez à cela que les anciens instincts n’avaient pas renoncé d’un seul coup à leurs exigences ! Mais il était difficile et souvent impossible de les satisfaire : ils furent en somme forcés de se chercher des satisfactions nouvelles et souterraines. Tous les instincts qui n’ont pas de débouché, que quelque force répressive empêche d’éclater au-dehors,

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

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

17.

Comme condition de cette hypothèse sur l’origine de la mauvaise conscience, il faut admettre d’abord que cette modification ne fut pas insensible ou volontaire, qu’elle ne se présenta pas comme l’adaptation organique à un nouvel état de choses, mais comme une rupture, un saut, une obligation, une fatalité inéluctable contre quoi il n’y avait ni possibilité de lutte ni ressentiment. En second lieu que la soumission à une forme fixe d’une population jusqu’alors sans normes et sans freins, telle qu’elle a commencé par un acte de violence, ne peut être menée à terme que par d’autres actes de violence, — que, par conséquent, l'« État » primitif a dû entrer en scène avec tout le caractère d’une effroyable tyrannie, d’un rouage meurtrier et impitoyable, et continuer à se manifester ainsi, jusqu’à ce qu’enfin une telle matière brute d’un peuple encore plongé dans l’animalité soit non seulement pétrie et rendue maniable, mais encore *façonnée*. J’ai employé le mot « État » : il est aisé de concevoir ce que j’entends par là — une horde quelconque de blondes bêtes de proie, une race de conquérants et de maîtres qui, avec son organisation guerrière doublée de la force d’organiser, laisse, sans scrupules, tomber ses formidables griffes sur une population peut-être infiniment supérieure — en nombre, mais encore inorganique et errante. Telle est bien l’origine de l'« État » sur la terre : je pense qu’on a fait justice de cette rêverie qui faisait remonter cette origine à un « contrat ». Celui qui sait commander, celui dont la nature a fait un « maître », celui qui se montre puissant dans son œuvre et dans son geste — qu’importe à celui-là les traités ! Avec de tels éléments on ne peut pas compter, ils arrivent comme la destinée, sans cause, sans raison, sans égard, sans prétexte, ils sont là avec la rapidité de l’éclair, trop terribles,

trop soudains, trop convaincants, trop « autres » pour être même un objet de haine. Leur œuvre consiste à créer instinctivement des formes, à frapper des empreintes, ils sont les artistes les plus involontaires et les plus inconscients qui soient : — là où ils apparaissent, en peu de temps il y a quelque chose de neuf, un rouage souverain qui est *vivant*, où chaque partie et chaque fonction est délimitée et déterminée, où rien ne trouve place qui n'ait d'abord sa « signification » par rapport à l'ensemble. Ils ne savent pas, ces organisateurs de naissance, ce que c'est que la faute, la responsabilité, la déférence ; en eux règne cet effrayant égoïsme de l'artiste au regard d'airain, et qui se sait justifié d'avance dans son « œuvre », en toute éternité, comme la mère dans son enfant. Ce n'est point chez *eux*, on le devine, qu'a germé la mauvaise conscience, — mais *sans eux* elle n'aurait point levé, cette plante horrible, elle n'existerait pas, si, sous le choc de leurs coups de marteau, de leur tyrannie d'artistes, une prodigieuse quantité de liberté n'avait disparu du monde, ou du moins disparu à tous les yeux, contrainte de passer à l'état *latent*. Cet *instinct de liberté* rendu latent par la force, resserré, refoulé, rentré à l'intérieur, ne trouvant plus dès lors qu'à s'exercer et à s'épancher en lui-même, cet instinct, rien que cet instinct — nous l'avons déjà compris — fut au début la *mauvaise conscience*.

18.

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

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

19.

C’est une maladie, la mauvaise conscience, la chose n’est que trop certaine, mais une maladie du genre de la grossesse. Cherchons les conditions qui ont amené cette maladie à son degré d’intensité le plus terrible et le plus sublime : — nous verrons ce qui a fait ainsi pour la première fois son entrée dans le monde. Mais pour cela il ne s’agit pas d’être court d’haleine — (et d’abord il nous faudra revenir à un de nos points de vue précédents). Le rapport de droit privé entre le débiteur et le créancier, dont il a déjà été longuement question, a été introduit, encore une fois, et d’une façon très extraordinaire et contestable au point de vue historique, dans l’interprétation de certains rapports, peut-être les plus incompréhensibles pour nous autres hommes modernes : il s’agit du rapport entre les générations *actuelles* et celles qui les ont *précédées*. Au sein de la première association entre hommes d’une même race — nous parlons des temps primitifs — la génération vivante reconnaissait chaque fois envers les générations précédentes et surtout envers la plus reculée, celle qui a fondé la race, une obligation juridique (et nullement un simple devoir de sentiment dont on pourrait même contester l’existence pour la plus longue période de l’espèce humaine). Alors règne la conviction que l’espèce n’a *persisté* dans sa durée que grâce aux sacrifices et aux productions des ancêtres, — et qu’on doit *s’acquitter* envers eux en sacrifices et en productions : on reconnaît donc une *dette* dont l’importance ne fait que grandir parce que les ancêtres qui survivent comme esprits puissants ne cessent de s’intéresser à la race et de lui accorder, de par leur force, de nouveaux avantages et de nouvelles avances. Gratuitement, sans doute ? Mais il n’existe aucune « gratuité » pour ces époques barbares et « pauvres en âme ». Que peut-on

leur donner en retour ? Des sacrifices (d'abord sous forme d'aliments dans le sens le plus grossier), des fêtes, des chapelles, des témoignages de vénération, avant tout de l'obéissance — car tous les usages sont l'œuvre des ancêtres, l'expression de leurs préceptes et de leurs ordres — : leur donne-t-on jamais assez ? Cette crainte demeure et va grandissant : de temps en temps elle impose un rachat considérable en bloc, quelque contre-prestation monstrueuse rendue au « créancier » (le fameux sacrifice du premier-né, par exemple, du sang humain). La *crainte* de l'ancêtre et de sa puissance, la conscience d'une dette envers lui grandit nécessairement, d'après cette logique spéciale, dans la même mesure que la puissance de la race et prend plus de consistance à mesure que la race devient plus victorieuse, plus indépendante, mieux crainte et vénérée. Il ne faut pas s'imaginer que cela pourrait être le contraire ! Chaque pas vers la décadence de la race, tous les accidents désastreux, tous les indices de dégénérescence, tous les signes précurseurs de la ruine *diminuent* toujours la crainte qu'inspire l'esprit fondateur de la race et donnent une idée toujours moins haute de son intelligence, de sa prévoyance et de l'efficacité persistante de son pouvoir. Imaginons maintenant cette logique rudimentaire poussée à ses extrêmes limites : les ancêtres des races *les plus puissantes* devront enfin, grâce à l'imagination de la terreur grandissante, prendre des formes monstrueuses et se perdre dans le lointain ténébreux de l'étrange et de l'indéfinissable : — l'ancêtre fatalement devait enfin prendre la figure d'un dieu. Peut-être faut-il même rechercher ici toute l'origine des dieux, une origine qui remonte à la *crainte !*… Et celui qui trouverait nécessaire d'ajouter : « mais aussi à la piété ! » pourrait difficilement soutenir sa thèse pour cette période de la race humaine qui fut la plus longue, la période préhistorique. Mais sans doute, avec d'autant plus de facilité, pour la période *intermédiaire* au cours de laquelle les races nobles se sont formées, — ces races ont en effet rendu avec usure à leurs auteurs, à leurs ancêtres (héros et dieux) toutes les qualités que le temps avait fait éclore en elles, les qualités *nobles*. Nous

jetterons plus tard encore un coup d’œil sur l’anoblissement et l’exaltation des dieux (qu’il ne faut surtout pas confondre avec leur sanctification) : pour le moment bornons-nous à suivre jusqu’au bout le développement de cette conscience de la dette.

20.

La conscience d’avoir une dette envers la divinité, l’histoire en fait foi, n’a point pris fin avec la forme d’organisation de la « communauté » basée sur les liens du sang. De même que l’Humanité a hérité les concepts « bon et mauvais » de la noblesse de race (ainsi que sa tendresse psychologique fondamentale à établir des rangs distinctifs), de même la voie de l’héritage lui a valu et la divinité de race et de souche et l’oppression des dettes encore impayées jointes au désir de s’acquitter. (La transition est marquée par ces larges couches de populations esclaves et dépendantes qui se sont façonnées au culte des dieux de leurs maîtres, soit par contrainte, soit par servilité et *mimicry* : alors ces dons héréditaires débordent dans toutes les directions.) Le sentiment de la dette envers la divinité n’a cessé de croître pendant des milliers d’années, toujours dans la même proportion où l’idée de Dieu et le sentiment de la divinité ont grandi et se sont développés sur la terre. (Toute l’histoire des luttes, des victoires, des réconciliations, des fusions ethniques, tout ce qui précède le classement définitif des éléments populaires dans chaque grande synthèse des races, se reflète dans le chaos des généalogies de leurs dieux, dans les légendes des combats, des victoires, les réconciliations de ces dieux ; la marche vers l’empire universel est toujours aussi la marche vers l’universalité du divin ; le despotisme, avec son assujettissement de la noblesse indépendante, fraye toujours la voie à quelque monothéisme.) L’avènement du Dieu chrétien, l’expression la plus haute du divin atteinte jusque-là, a aussi fait éclore sur la terre le maximum du sentiment d’obligation. À supposer que nous ayons commencé à entrer dans le mouvement *contraire*, il serait permis de conclure, avec

quelque vraisemblance, du déclin irrésistible de la foi au dieu chrétien, à un déclin de la conscience de la dette (faute) chez l'homme, déclin déjà fort rapide aujourd'hui ; on pourrait même prévoir que le triomphe complet et définitif de l'athéisme libérerait l'humanité de tout sentiment d'une obligation envers son origine, sa *causa prima*. L'athéisme et une sorte de *seconde innocence* sont liés l'un à l'autre. —

21.

C’est tout ce que je dirai provisoirement sur le rapport entre les notions de « dette » et de « devoir » avec des suppositions religieuses : j’ai laissé de côté à dessein jusqu’à présent la moralisation proprement dite de ces notions (leur refoulement dans la conscience, plus exactement encore la complication de la *mauvaise* conscience par l’idée de Dieu), et, à la fin du précédent paragraphe, j’ai même eu l’air d’ignorer cette moralisation, ce qui nécessairement mettrait fin à ces notions, dès que disparaîtrait leur condition première, la foi à notre « créancier », à Dieu. En réalité, il en est tout autrement. Par la moralisation des notions de « dette », et de « devoir », par leur refoulement dans la *mauvaise* conscience, on a tenté de donner une direction *inverse* au développement qui vient d’être décrit ou du moins d’arrêter ce développement : il *faudra* dès lors que la perspective d’une libération définitive disparaisse une fois pour toutes dans la brume pessimiste, il *faudra* dès lors que le regard désespéré se décourage devant une impossibilité de fer, il *faudra* dès lors que ces notions de « dette » et de « devoir » se retournent — *contre* qui donc ? Il n’y a aucun doute : en premier lieu contre le « débiteur », chez qui maintenant la mauvaise conscience s’attache, s’introduit, s’étend et gagne en largeur et en profondeur à la façon des polypes, jusqu’à ce qu’enfin l’idée de l’impossibilité de se libérer de la dette engendre celle de l’impossibilité d’expier (l’idée de la punition éternelle) — ; en dernier lieu, aussi contre le « créancier », soit que l’on songe à la *causa prima* de l’homme, à l’origine de l’espèce humaine, l’ancêtre sur lequel on fait reposer une malédiction (« Adam », le « péché originel », privation du « libre arbitre »), soit encore à la nature du sein de laquelle l’homme est sorti et où l’on place maintenant le principe du

mal (« diabolisation » de la nature), soit enfin à l’existence en général qui *ne vaut pas la peine d’être vécue* (éloignement pessimiste de la vie, désir du néant, désir d’un contraire, d'« autre chose », bouddhisme et doctrines analogues) — et aussi jusqu’à ce que nous nous trouvions enfin devant l’effroyable et paradoxal expédient qui fit trouver à l’humanité angoissée un soulagement temporaire, ce soulagement qui fut le coup de génie du *christianisme* : Dieu lui-même s’offrant en sacrifice pour payer les dettes de l’homme, Dieu se payant à lui-même, Dieu parvenant seul à libérer l’homme de ce qui pour l’homme même est devenu irrémissible, le créancier s’offrant pour son débiteur, par *amour* (qui le croirait ?), par amour pour son débiteur !…

22.

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

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

23.

Ceci suffira, une fois pour toutes, sur l'origine du « Dieu saint ». — Mais, *par elle-même*, la conception des dieux n'entraîne pas nécessairement cet abaissement de l'imagination que nous n'avons pu nous dispenser de reconstituer pour un instant ; il y a des façons plus *nobles* d'utiliser la fiction des dieux que cet auto-crucifiement et cet avilissement de l'homme, qui ont été le chef-d'œuvre de l'humanité dans ces mille et quelques dernières années ; — pour s'en convaincre il suffit heureusement de jeter les yeux sur les *dieux de la Grèce*, sur ces reflets d'hommes plus nobles et plus orgueilleux chez qui l'*animal* dans l'homme se sentait divinisé et ne se déchirait *pas* soi-même, plein de fureur ! Ces Grecs se sont au contraire longtemps servi de leurs dieux pour se prémunir contre toute velléité de « mauvaise conscience », pour avoir le droit de jouir en paix de leur liberté d'âme : donc dans un sens opposé à la conception que s'était faite de son Dieu le christianisme. Ils allèrent fort loin dans cette voie, ces superbes enfants terribles au cœur de lion ; et même l'autorité d'un Zeus homérique leur donne parfois à entendre qu'ils vont trop loin. « C'est étrange », dit-il une fois — il s'agit du cas d'Égisthe, un cas bien épineux —

C'est étrange de voir combien les mortels se plaignent des dieux !

De nous seuls vient le mal, *à les entendre ! Pourtant eux aussi*,

Par leur folie, créent leurs propres malheurs malgré le destin.

Mais l'on entend et l'on remarque que ce spectateur, ce juge olympique, est encore fort éloigné de leur en vouloir à cause de cela et de leur en garder rancune : « Qu'ils sont fous ! » — ainsi

pense-t-il en face des méfaits des mortels, — et la « folie », la « déraison », un peu de « trouble dans la cervelle », voilà ce qu'*admettaient* aussi les Grecs de l'époque la plus vigoureuse et la plus brave, pour expliquer l'origine de beaucoup de choses fâcheuses et fatales : — Folie, et *non* péché ! Saisissez-vous ?… Et encore ce trouble dans la tête leur était-il un problème. — « Comment ce trouble était-il possible ? Comment pouvait-il se produire dans des têtes comme *nous* en avons, nous autres hommes de noble origine, nous autres hommes heureux, bien venus, distingués, de bonne société, vertueux ? » — Telle fut la question que pendant des siècles se posa le Grec noble en présence de tout crime ou forfait, incompréhensible à ses yeux, mais dont un homme de sa caste s'était souillé. « Il faut qu'un dieu l'ait aveuglé », se disait-il enfin en hochant la tête… Ce subterfuge est *typique* chez les Grecs… Voilà la façon dont les dieux alors servaient à justifier jusqu'à un certain point les hommes, même dans leurs mauvaises actions, ils servaient à interpréter la cause du mal — en ce temps-là ils ne prenaient pas sur eux le châtiment, mais, *ce qui est plus noble*, la faute…

24.

— Je termine en posant trois problèmes, on s’en doute bien. « Élève-t-on ici un idéal, ou en renverse-t-on un ? » me sera-t-il peut-être demandé… Mais vous êtes-vous jamais assez demandé vous-même à quel prix l’édification de *tout* idéal en ce monde a été possible. Combien pour cela la réalité a dû être calomniée et méconnue, combien on a dû sanctifier de mensonges, troubler de consciences, sacrifier de divinités. Pour que l’on puisse bâtir un sanctuaire, *il faut qu’un sanctuaire soit détruit :* c’est la loi — qu’on me montre un cas où elle n’a pas été accomplie !… Nous autres hommes modernes, nous sommes les héritiers d’une vivisection de consciences, d’un mauvais traitement exercé sur nous-mêmes à travers des milliers d’années : c’est là-dedans que nous avons le plus d’habitude, c’est peut-être pour nous une sorte de maîtrise, et nous y mettons, en tous les cas, notre raffinement, la perversion de notre goût. L’homme a trop longtemps considéré « d’un mauvais œil » ses penchants naturels, de telle sorte que ces penchants ont fini par être de même espèce que la « mauvaise conscience ». Une tentative contraire n’aurait *en soi* rien d’impossible — mais qui donc serait assez fort pour l’entreprendre ? Il s’agirait de confondre avec la mauvaise conscience tous les penchants *anti-naturels*, toutes les aspirations vers l’au-delà, contraires aux sens, aux instincts, à la nature, à l’animal, en un mot, tout ce qui jusqu’à présent a été considéré comme idéal, tout idéal ennemi de la vie, tout idéal qui calomnie le monde. À qui s’adresser aujourd’hui avec de telles espérances et de *telles* prétentions ?… On aurait contre soi précisément les hommes de bien ; puis, comme de raison, les gens nonchalants, conciliants, vaniteux, exaltés ou fatigués… Qu’est-ce qui blesse davantage, qu’est-ce qui sépare

plus profondément que de laisser voir quelque chose de la rigueur hautaine avec laquelle on se traite soi-même ? Et par contre que de bienveillance, que d'affection nous témoigne tout le monde, dès que nous faisons comme tout le monde et que nous nous laissons aller comme tout le monde !… Pour atteindre ce but, il faudrait un *autre* genre d'esprits que celui que l'on rencontre à notre époque : des esprits fortifiés par la guerre et la victoire, pour qui la conquête, l'aventure, le danger, la douleur mêmes sont devenus des nécessités ; il faudrait l'habitude de l'air vif des hauteurs, l'habitude des marches hivernales, l'habitude des glaces et des montagnes, et je l'entends dans toutes les acceptions, il faudrait même un genre de sublime méchanceté, une malice suprême et consciente du savoir qui appartient à la pleine santé, il faudrait en un mot, et c'est triste à dire, cette *grande santé* elle-même ! Mais est-elle possible aujourd'hui ?… À une époque quelconque, dans un temps plus robuste que ce présent veule et découragé, il faudra pourtant qu'il nous vienne, l'homme *rédempteur* du grand amour et du grand mépris, l'esprit créateur que sa force d'impulsion chassera toujours plus loin de tous les « à-côtés » et de tous les « au-delà », l'homme dont la solitude sera méconnue par les peuples comme si elle était une *fuite* devant la réalité — : tandis qu'il ne fera que s'enfoncer, s'abîmer, s'enterrer *dans* la réalité, pour ramener un jour, lorsqu'il reviendra à la rédemption de cette réalité, le rachat de la malédiction que l'idéal actuel a fait peser sur elle. Cet homme de l'avenir qui nous délivrera à la fois de l'idéal actuel et *de ce qui forcément devait en sortir*, du grand dégoût, de la volonté du néant et du nihilisme — ce coup de cloche de midi et du grand jugement, ce libérateur de la volonté qui rendra au monde son but, et à l'homme son espérance, cet antéchrist et antinihiliste, ce vainqueur de Dieu et du néant — *il faut* qu'il vienne un jour…

25.

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

Troisième dissertation : Quel est le sens de tout idéal ascétique ?

Insouciant, railleur, violent — ainsi
nous veut la sagesse. Elle est femme,
elle n’aimera jamais qu’un guerrier.
Ainsi parlait Zarathoustra.

1.

Quel est le sens de tout idéal ascétique ? — Chez les artistes il ne signifie rien, quelquefois aussi des choses multiples ; chez les philosophes et les savants quelque chose comme un flair et un instinct pour les conditions favorables à la haute spiritualité ; chez les femmes tout au plus un charme de séduction *en plus*, un peu de *morbidezza* sur de belles chairs, ce qu'un joli animal un peu gras a d'angélique ; chez les disgraciés et les déséquilibrés au point de vue physiologique (chez la *majorité* des mortels) une tentative de se trouver « trop bon » pour ce monde, une forme sacrée de la débauche, leur arme capitale dans la lutte contre la douleur lente et l'ennui ; chez les prêtres la véritable foi sacerdotale, leur meilleur instrument de puissance, et aussi leur « suprême » autorisation au pouvoir ; chez les saints enfin un prétexte au sommeil hivernal, leur *novissima gloriæ cupido*, leur repos dans le néant (« Dieu »), leur manifestation de la démence. En somme, de cette diversité de sens dans l'idéal ascétique chez l'homme, ressort le caractère essentiel de la volonté humaine, son *horror vacui : il lui faut un but*, — et il préfère encore avoir la volonté du *néant* que de ne *point* vouloir du tout. — Me comprend-on ?… M'a-t-on compris ?… « *Décidément non, Monsieur !* » — Commençons donc par le commencement.

2.

Quel est le sens de tout idéal ascétique ? — Ou, pour prendre un cas particulier au sujet duquel on m'a souvent consulté, quelle interprétation faut-il donner par exemple au fait qu'un artiste comme Richard Wagner ait, dans ses vieux jours, rendu hommage à la chasteté ? Il est vrai que, dans un certain sens, il ne fit jamais autre chose ; mais ce n'est que tout à fait à la fin que cet hommage prit un sens ascétique. Que signifie ce changement de « sens », cette radicale conversion de sens ? — car c'en fut une, et par elle Wagner passa d'un bond à son antithèse. Qu'est-ce que cela signifie quand un artiste passe à son antithèse ? En admettant que nous voulions nous arrêter un moment à cette question, il nous vient aussitôt le souvenir de la meilleure époque que connut peut-être la vie de Wagner, de l'époque la plus forte, la plus gaie et la plus *courageuse :* c'était lorsque le préoccupait l'idée profonde des « Noces de Luther ». Qui sait quel hasard nous a valu, au lieu de cette musique nuptiale, celle des *Maîtres Chanteurs !* Et dans celle-ci que d'échos peut-être de celle-là ? Du moins n'y a-t-il point de doute que dans ces « Noces de Luther » il ne se fût agi également d'un éloge de la chasteté. Et aussi, il est vrai d'un éloge de la sensualité : — cela me semble tout à fait juste et ce l'eût été aussi au point de vue « wagnérien ». Car entre la chasteté et la sensualité il n'y a pas nécessairement opposition ; tout bon mariage, toute sérieuse passion du cœur est au-dessus de cette opposition. Wagner, à mon sens, aurait bien fait de remettre à l'esprit de ses Allemands cette *agréable* vérité, à l'aide d'une comédie gracieuse et hardie, qui aurait représenté l'histoire de Luther, car, parmi les Allemands, il y a eu toujours beaucoup de calomniateurs de la sensualité ; et le mérite de Luther ne fut peut-être en rien plus grand que

lorsqu'il eut le courage de sa *sensualité* (on disait alors, non sans douceur, la « liberté évangélique »…). Pourtant, même dans le cas où existe réellement cette opposition entre la chasteté et la sensualité, il s'en faut de beaucoup, et cela est heureux, pour qu'elle soit une opposition tragique. Il semble en être ainsi de tous les mortels de bonne santé et d'esprit pondéré qui sont loin de compter, sans plus d'examen, cet équilibre instable entre « l'ange et la bête » au nombre des principes contradictoires de l'existence, — les plus fins et les clairs comme Hafis, comme Goethe y ont même vu un attrait de *plus*. Ce sont précisément de telles oppositions qui font aimer la vie… D'autre part, il va sans dire que, lorsque les infortunés animaux de Circé — et il y a de ces animaux ! — sont amenés à adorer la chasteté, ils n'en voient et n'en adorent que l'opposé, — oh ! avec quel tragique grognement et quelle ardeur ! on peut se le figurer — ils adorent ce contraste douloureux et absolument superflu que Richard Wagner, à la fin de sa vie, a voulu incontestablement mettre en musique et porter sur la scène. *Dans quel but ?* demandera-t-on, comme de juste. Car que lui importaient et que nous importent les animaux de Circé ? —

3.

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

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

4.

Il faut que je dise ici mon sentiment pour ce qui en est de ce cas — s'il est pénible, il est typique aussi ; — on fera bien assurément de séparer à tel point l'artiste de son œuvre qu'il ne sera pas possible de le prendre au sérieux autant que son œuvre. Il n'est en définitive que la condition première de son œuvre, le sein maternel, l'humus, dans certaines circonstances l'engrais, du fumier sur lequel, hors duquel elle pousse, — c'est donc, dans la plupart des cas, quelque chose qu'on doit oublier, si l'on veut prendre plaisir à l'œuvre elle-même. L'étude de l'*origine* d'une œuvre concerne le physiologiste et le vivisecteur de l'esprit ; jamais, au grand jamais, elle ne concerne les hommes esthétiques, les artistes ! Au poète et au créateur de *Parsifal* ne fut pas plus épargné un approfondissement foncier et terrible, une identification avec les contrastes psychiques du moyen âge, un isolement hostile, loin de tout ce qui ressemble à de la hauteur, à de la sévérité et de la discipline de l'esprit, une espèce de *perversité* intellectuelle (qu'on me passe le mot), tout aussi peu que ne sont épargnés à une femme enceinte les dégoûts et les bizarreries de la grossesse, : ce qu'il faut précisément oublier pour se réjouir de l'enfant. Il faut se garder de la confusion où l'artiste ne verse que trop facilement, par *contiguity* psychologique, pour parler comme les Anglais : comme s'il était lui-même ce qu'il représente, imagine et exprime. En réalité, s'il était ainsi conformé, il ne saurait se représenter, s'imaginer et s'exprimer ; un Homère n'aurait pas créé un Achille, un Goethe n'aurait pas créé un Faust, si Homère avait été Achille et Gœthe Faust. Un artiste parfait et complet est à tout jamais séparé de la « réalité », on comprend d'autre part que parfois il se sente las jusqu'au désespoir de l'éternelle

« irréalité », de l’éternelle fausseté de son existence la plus intime, — et qu’alors il fasse parfois la tentative de passer dans un monde qui lui est interdit, le monde réel, de vouloir *être* réellement. Avec quelles chances de succès ? On le devine aisément… Telle est la *velléité typique* de l’artiste : cette velléité qui séduisit aussi Wagner vieillissant et qu’il lui fallut expier si durement (— il y perdit ses amitiés les plus précieuses). Et enfin, abstraction faite de cette velléité, qui ne souhaiterait, d’une façon générale, dans l’intérêt même de Wagner, qu’il eût pris congé de nous *autrement*, qu’il eût pris congé de son art, non avec un *Parsifal*, mais d’une façon plus victorieuse, plus assurée, plus wagnérienne, — d’une façon moins décevante, moins ambiguë par rapport à l’ensemble de ses tendances, moins schopenhauerienne, moins nihiliste ?…

5.

— Quel est donc le sens de tout idéal ascétique ? Dans le cas de l'artiste, nous commençons à le comprendre : il n'y en a *aucun !*… Ou bien il est si multiple qu'il vaut autant dire qu'il n'y en a pas !… Éliminons tout d'abord les artistes : leur indépendance dans le monde et à l'égard du monde n'est pas assez grande pour que leurs appréciations et les changements dans ces appréciations méritent, par eux-mêmes, de l'intérêt ! Ils furent de tous temps les humbles valets d'une morale, d'une philosophie ou d'une religion ; sans compter que trop souvent, hélas ! ils ont été les courtisans dociles de leurs admirateurs et de leurs fidèles, les flatteurs éhontés des puissances d'ancienne et de fraîche date. Tout au moins leur faut-il toujours un rempart, une réserve, une autorité sur quoi ils puissent se fonder : les artistes ne vont jamais seuls, l'allure de l'indépendance est contraire à leurs instincts essentiels. C'est ainsi que Wagner, par exemple, prit le philosophe Schopenhauer lorsque « le temps fut venu » de choisir un chef de file, un rempart : — qui pourrait imaginer seulement qu'il eût eu le courage de choisir un idéal ascétique, sans être couvert par la philosophie de Schopenhauer, sans l'autorité de Schopenhauer arrivée à son apogée dans les années soixante-dix ? (sans compter que dans la *nouvelle* Allemagne un artiste qui n'aurait pas été plein de sentiments de piété — à l'égard de l'Empire bien entendu[72] — eût été impossible). — Et nous voici arrivés à la plus grave question : quel sens faut-il attacher au fait qu'un *philosophe* véritable rende hommage à l'idéal ascétique, un esprit qui repose sur sa propre base comme Schopenhauer, un homme et un chevalier au regard d'airain, qui a le courage de sa personnalité, qui sait marcher seul, qui n'a besoin ni de chef de file ni d'ordre venu de plus haut ? —

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

6.

Schopenhauer a mis à profit la conception kantienne du problème esthétique, — quoiqu'il ne l'ait certainement pas regardée avec des yeux kantiens. Kant pensa faire honneur à l'art lorsque, parmi les prédicats du beau, il avantagea et mit en évidence ceux qui font l'honneur de la connaissance : l'impersonnalité et l'universalité. Ce n'est pas le lieu d'examiner ici si ce ne fut pas là une erreur capitale ; je veux seulement souligner ici que Kant, comme tous les philosophes, au lieu de viser le problème esthétique en se basant sur l'expérience de l'artiste (du créateur) n'a médité sur l'art et le beau qu'en « spectateur » et insensiblement a introduit le « spectateur » dans le concept « beau ». Si du moins ce « spectateur » avait été suffisamment connu des philosophes du beau ! — s'il avait été chez eux un grand fait *personnel*, une expérience, le résultat d'une foule d'épreuves originales et solides, de désirs, de surprises, de ravissement sur le domaine du beau ! Mais ce fut toujours, je le crains bien, tout le contraire : en sorte que, dès le principe, ils nous donnent des définitions, où il y a, comme dans cette célèbre définition du beau que donne Kant, un manque de subtile expérience personnelle qui ressemble beaucoup au gros ver de l'erreur fondamentale. « Le beau, dit Kant, c'est ce qui plaît sans que l'*intérêt* s'en mêle. » Sans intérêt ! À cette définition comparez cette autre qui vient d'un vrai « spectateur » et d'un artiste, Stendhal, qui appelle une fois la beauté *une promesse de bonheur*[73]. En tous les cas nous trouvons *récusé* et éliminé ici ce que Kant fait ressortir particulièrement dans l'état esthétique : le *désintéressement*[74]. Qui est-ce qui a raison ? Kant ou Stendhal ? Il est vrai que si nos esthéticiens jettent

sans cesse dans la balance, en faveur de Kant, l'affirmation que, sous le charme de la beauté, on peut regarder « d'une façon désintéressée », même une statue féminine sans voile, il nous sera bien permis de rire un peu à leurs dépens : — Les expériences des artistes, au sujet de ce point délicat, sont tout au moins « plus intéressantes », et Pygmalion n'était certes pas *nécessairement* un homme « inesthétique ». Ayons d'autant meilleure opinion de l'innocence de nos esthéticiens, innocence qui se reflète dans de pareils arguments ; rappelons par exemple que ce que Kant enseigne, avec la naïveté d'un pasteur de campagne, sur les particularités du sens tactile est tout à son honneur ! — Ici nous revenons à Schopenhauer, qui fut, dans une tout autre mesure que Kant, en rapport avec les arts et pourtant il n'a pu se débarrasser de l'influence de la définition kantienne. Comment expliquer cela ? La chose est assez étrange : le mot « sans intérêt » — il l'interpréta de la façon la plus personnelle, guidé par son expérience qui chez lui a dû être des plus régulières. Il y a peu de choses sur lesquelles Schopenhauer parle avec autant d'assurance que sur l'effet de la contemplation esthétique : il prétend qu'elle réagit précisément contre l'intérêt »*sexuel*, à peu près comme feraient la lupuline et le camphre ; il n'a jamais cessé de glorifier *cette* façon de se délivrer de la « volonté », le grand avantage et l'utilité de la condition esthétique. On pourrait même être tenté de se demander si la conception fondamentale de « volonté et représentation », si l'idée qu'on ne peut se délivrer de la « volonté » qu'au moyen de la « représentation » n'est pas sortie simplement d'une généralisation de cette expérience sexuelle. (Pour toutes les questions qui se rapportent à la philosophie de Schopenhauer, ceci dit en passant, il ne faut pas oublier qu'elle est la conception d'un jeune homme de vingt-six ans, de sorte qu'elle est le propre, non seulement de Schopenhauer, mais aussi de cette période juvénile de l'existence.) Écoutons par exemple un des passages les plus expressifs, parmi quantité d'autres, qu'il a écrits en l'honneur de la condition esthétique (*le Monde comme Volonté et comme Représentation*, I, 231), écoutons l'accent de douleur,

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

7.

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

l’idéal ascétique — à ce sujet point d’illusion possible. L’une et l’autre particularité, je le répète, appartiennent au type ; si toutes deux manquent chez un philosophe, celui-là — soyez-en certain — ne sera jamais qu’un « prétendu » philosophe. Qu’est-ce que cela *signifie ?* Car il faut d’abord interpréter cet état de choses : *en soi* c’est un fait qui demeure stupide pour l’éternité, comme c’est le cas pour toute « chose en soi ». Toute bête, *la bête philosophique*[75] comme les autres, tend instinctivement vers un *optimum* de conditions favorables au milieu desquelles elle peut déployer sa force et atteindre la plénitude du sentiment de sa puissance ; toute bête a de même une horreur instinctive et une sorte de flair subtil, « supérieur à toute raison », pour toute espèce de troubles et d’obstacles qui se présentent ou pourraient se présenter sur la route vers l’*optimum* — (ce n’est *pas* de sa route vers le bonheur que je parle, mais de sa route vers la puissance, vers l’action, vers l’activité la plus large, ce qui, en somme, dans la plupart des cas, est sa route vers le malheur). Par suite, le philosophe a horreur du *mariage* et de tout ce qui pourrait l’y conduire, — du mariage en tant qu’obstacle fatal sur sa route vers l’*optimum*. Parmi les grands philosophes, lequel était marié ? Héraclite, Platon, Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant, Schopenhauer — ils ne l’étaient point ; bien plus, on ne pourrait même se les *imaginer* mariés. Un philosophe marié a sa place dans la *comédie*, telle est ma thèse : et Socrate, seule exception, le malicieux Socrate, s’est, semble-t-il, marié par ironie, précisément pour démontrer la vérité de *cette* thèse. Tout philosophe dirait, comme jadis Bouddha, quand on lui annonça la naissance d’un fils : « Râhoula m'est né, une entrave est forgée pour moi » (Râhoula signifie ici « un petit démon ») ; pour tout « esprit libre » devrait venir une heure de réflexion, à supposer qu’auparavant il ait eu une heure irréfléchie, une heure telle que le même Bouddha en vécut une. — « Étroitement bornée, se dit-il, est la vie à la maison, séjour d’impureté ; la liberté est dans l’abandon de la maison » : « et, pénétré de cette idée, il abandonna la maison. » Dans l’idéal ascétique tant de portes sont ouvertes vers l’*indépendance*

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

8.

On le voit, ce ne sont point des témoins et des juges incorruptibles dans l'examen de la *valeur* de l'idéal ascétique, ces philosophes ! Ils pensent à *eux-mêmes*, — que leur importe « le saint » ! Ils pensent en outre à ce qui leur est le plus indispensable : être délivrés de la contrainte, du dérangement, du bruit, des affaires, des devoirs, des soucis ; avoir l'esprit lucide ; la danse, le ressort, le vol dans les idées ; un air pur, léger, clair, libre, sec, comme celui qu'on respire sur les hauteurs où toute animalité devient plus spirituelle et prend des ailes ; le silence dans toutes les choses souterraines ; tous les chiens bien attachés à la chaîne ; ni aboiement hostile ni rancune aux pattes lourdes ; aucun ver rongeur de l'orgueil blessé ; des entrailles modestes et soumises, obéissantes comme les rouages d'un moulin, mais qu'il n'en soit pas question ; le cœur étranger, lointain, futur, posthume, — en résumé, par l'idéal ascétique, ils entendent l'ascétisme joyeux d'un animal qui s'est divinisé, s'est envolé de son nid, et va voltigeant au-dessus de la vie plutôt que de se reposer sur elle. On connaît les trois mots de parade de l'idéal ascétique : pauvreté, humilité, chasteté : et maintenant qu'on examine une fois de près la vie de tous les grands esprits féconds et inventifs, — on retrouvera toujours, à un certain degré, ces trois mots. Absolument *pas*, bien entendu, comme s'il s'agissait de leurs « vertus » — une telle espèce d'hommes se soucie bien de vertus ! — mais comme conditions propres et naturelles à l'*épanouissement* de leur existence, à leur plus *grande* fécondité. Avec cela, il est fort possible que leur spiritualité dominante ait dû d'abord mettre un frein à l'orgueil effréné et irritable, à la sensualité pétulante qu'ils possédaient de nature, ou bien encore qu'ils aient eu une peine infinie à maintenir leur

volonté du « désert » contre un penchant pour ce qui est délicat et rare, ainsi que contre une libéralité magnifique qui prodigue les dons du cœur et de la main. Mais leur spiritualité a agi précisément parce qu'elle était l'instinct *dominant* qui impose sa loi aux autres instincts — et elle agit encore ainsi ; autrement elle ne dominerait pas. Il n'est donc pas question ici de « vertus ». Du reste, le *désert* dont je parlais tout à l'heure, le désert où se retirent et s'isolent les esprits robustes de nature indépendante — combien son aspect est différent de l'idée que s'en font les gens cultivés ! — parfois ils sont eux-mêmes ce désert, ces civilisés. Il est certain que les comédiens de l'esprit ne sauraient s'en accommoder — pour eux il est loin d'être assez romantique et assez syrien, assez désert d'opéra-comique ! Il n'y manque pas non plus de chameaux, mais c'est à cela que se borne la ressemblance. Une obscurité volontaire peut-être ; une fuite devant soi-même ; une aversion profonde pour le bruit, l'admiration, le journal, l'influence ; un petit emploi, quelque chose de quotidien qui cache plutôt qu'il ne met en évidence ; parfois la société de bêtes domestiques, d'oiseaux inoffensifs et joyeux dont l'aspect réconforte ; des montagnes pour tenir compagnie, mais non des montagnes mortes, des montagnes avec des *yeux* (c'est-à-dire avec des lacs) ; parfois même une simple chambre dans un hôtel quelconque plein de monde, où l'on est certain d'être perdu dans la foule et de pouvoir impunément causer avec tout le monde, — voilà le « désert » ! Il est suffisamment solitaire, croyez-m'en ! Le « désert »où se retirait Héraclite — les portiques et les péristyles de l'immense temple de Diane — fut plus digne de lui : j'en conviens : pourquoi *manquons*-nous de pareils temples ? (— peut-être cependant ne nous manquent-ils pas : je pense à l'instant à ma plus belle chambre de travail de la *piazza di San Marco*, à condition que ce soit le printemps et le matin entre dix heures et midi). Mais ce qu'Héraclite voulait éviter, c'est ce que nous, *nous aussi*, nous voulons éviter encore : le bruit et le barvardage démocratique des Éphésiens, leur politique, les nouvelles qu'ils apportent de l'« Empire » (je veux dire la Perse, on m'entend —), leur pacotille

d'« aujourd'hui », — car nous autres philosophes nous avons surtout besoin d'un repos, le repos des choses d'« aujourd'hui ». Nous vénérons ce qui est tranquille, froid, noble, lointain, passé, toute chose enfin dont l'aspect ne force pas l'âme à se défendre et à se garer, — toute chose à qui l'on peut parler sans élever la voix. Qu'on écoute seulement le timbre que prend la voix d'un esprit quand il parle : chaque esprit a son timbre et l'affectionne. Voyez celui-ci, par exemple, ce doit être un agitateur, c'est-à-dire une tête creuse, une casserole vide[76] : tout ce qui y entre en ressort assourdi, enflé, alourdi par l'écho du grand vide. Cet autre parle presque toujours d'une voix enrouée : s'est-il peut-être « enrhumé » du cerveau à force de *penser ?* Ce serait possible — qu'on interroge les physiologistes —, mais celui qui pense au moyen des *mots* pense en orateur et non en penseur (il trahit qu'au fond il n'imagine pas des objets, il ne pense pas objectivement, mais seulement les rapports qu'il y a avec les objets, ainsi lui-même, — il n'imagine que lui-même et ses auditeurs). Voyez cet autre encore, son langage est insinuant, il s'approche de nous de trop près, son haleine nous effleure — involontairement nous fermons la bouche, quoique ce soit par l'intermédiaire d'un livre qu'il nous parle : le timbre de son style nous donne l'explication que nous cherchions : — il n'a pas le temps, il n'a guère foi en lui-même, et s'il ne parle pas aujourd'hui, il ne parlera jamais. Mais un esprit qui est certain de lui-même parle doucement, il cherche l'obscurité, il se laisse attendre. On reconnaît le philosophe à ce qu'il évite trois choses brillantes et bruyantes : la gloire, les princes et les femmes, ce qui ne veut pas dire qu'elles ne viennent pas à lui. Il fuit la lumière trop vive : aussi fuit-il son temps et le « jour » qu'il répand. En cela, il est comme une ombre : plus le soleil s'abaisse, plus l'ombre grandit. Quant à son « humilité », il s'accommode aussi, comme il s'accommode de l'obscurité, d'une certaine dépendance et d'un certain effacement : bien plus, il craint le trouble de la foudre, il s'effraie de l'insécurité d'un arbre trop isolé et trop exposé, sur quoi tout mauvais temps décharge son humeur, toute mauvaise humeur sa tempête. Son instinct « maternel »,

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

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

9.

Un certain ascétisme, nous l'avons vu, un renoncement de plein gré, dur et serein, fait partie des conditions favorables d'une spiritualité supérieure, c'est aussi une des conséquences les plus naturelles de cette spiritualité : on ne s'étonnera donc pas dès l'abord que l'idéal ascétique ait toujours été traité avec quelque prévention favorable par les philosophes. À un sérieux examen historique on s'aperçoit que le lien entre l'idéal ascétique et la philosophie est encore plus étroit et plus fort. On pourrait même dire que c'est tenue en *lisières* par cet idéal, que la philosophie a appris à faire ses premiers pas, ses tout petits pas sur la terre ; — hélas ! avec quelle maladresse, avec quelle mine maussade se mouvait ce petit marmot faible et timide aux jambes torses, ce pauvre marmot, hélas ! toujours prêt à s'affaler par terre ! Au début il en a été de la philosophie comme de toutes les choses bonnes, — longtemps elles n'ont pas le courage d'elles-mêmes, elles regardent toujours autour d'elles pour voir si personne ne leur vient en aide, bien plus, elles ont peur de tous ceux qui les regardent. Qu'on passe en revue, les uns après les autres, les instincts et les vertus du philosophe-son instinct de doute, son instinct de négation, son instinct expectatif, son instinct analytique, son instinct aventureux de recherche et d'expérience, son besoin de comparaison et de compensation, son désir de neutralité et d'objectivité, son désir de tout « *sine ira et studio* » — : a-t-on déjà compris que, pendant très longtemps, tout cela allait à l'encontre de toutes les exigences de la morale et de la conscience ? (pour ne point parler de la *raison* que Luther encore aimait à appeler « *Fraw Klüglin* — dame Raison — *la rusée catin* ») qu'un philosophe qui *serait* parvenu à la conscience de soi aurait dû aussitôt se sentir le « *nitimur*

invetitum » incarné, et qu'en conséquence il se *gardait* bien de « se sentir », d'avoir conscience de soi ?… Il n'en est pas autrement, je le répète, de toutes les choses bonnes dont nous sommes fiers aujourd'hui ; même en appréciant toute notre façon d'être moderne, avec les mesures des anciens Grecs, si elle n'est pas faiblesse, mais puissance, elle apparaît comme quelque chose d'hybride et d'impie : car ce sont précisément les choses opposées à celles que nous honorons aujourd'hui qui ont eu pendant longtemps la conscience de leur côté, et Dieu pour gardien. Hybride est aujourd'hui toute notre position en face de la nature, la violence que nous faisons à la nature à l'aide de nos machines et de l'esprit inventif et sans scrupule de nos ingénieurs et de nos techniciens ; hybride notre position vis-à-vis de Dieu, je veux dire d'une espèce d'araignée d'impératif et de finalité qui se cache derrière la grande toile, le grand filet de la causalité, — nous pourrions dire comme Charles le Téméraire en lutte avec Louis XI : « *Je combats l'universelle araignée* »[77] — ; hybride notre position envers *nous-mêmes*, — car nous expérimentons sur nous comme nous n'oserions le faire sur aucun animal et, avec satisfaction et curiosité, nous découpons notre âme vive : que nous importe encore le « salut » de l'âme ! Et puis, nous nous guérissons nous-mêmes : l'état de maladie est instructif, nous en sommes persuadés, plus instructif encore que l'état de santé — les *inoculeurs* de maladies nous semblent aujourd'hui plus utiles que n'importe quels guérisseurs ou « sauveurs ». Nous nous faisons violence à nous-mêmes, c'est certain, nous autres casse-noisettes de l'âme qui posons des problèmes, problèmes nous-mêmes, comme si la vie ne consistait pas en autre chose qu'à casser des noisettes ; aussi devons-nous nécessairement devenir tous les jours plus dignes d'être interrogés, plus *dignes* d'interroger, et peut-être du même coup plus dignes — de vivre ?… Toutes les choses bonnes furent jadis des choses mauvaises ; tout péché originel est devenu vertu originelle. Le mariage, par exemple, sembla longtemps une atteinte au droit de la communauté ; on payait une amende pour avoir eu l'imprudence de vouloir s'approprier une femme (à cela se

rattache par exemple le *jus primæ noctis*, aujourd'hui encore au Cambodge privilège du prêtre, ce gardien des « bonnes vieilles mœurs »). Les sentiments doux, bienveillants, conciliants, compatissants — qui plus tard atteignirent une valeur si haute qu'ils sont presque devenus « les valeurs par excellence » — longtemps n'attirèrent que le mépris : on rougissait de la douceur, comme on rougit aujourd'hui de la dureté (comparez *Par delà le bien et le mal*, aph. 260). La soumission au *droit* : — ah ! quelle révolte de conscience, chez toutes les races nobles du monde, quand il leur fallut renoncer à la *vendetta* pour se soumettre au pouvoir du droit ! Le « droit » fut longtemps un « *vetitum* », un forfait, une innovation ; il s'institua avec puissance, *comme* une puissance que l'on n'accepte que rempli de honte vis-à-vis de soi-même. Chaque petit pas sur la terre a été payé autrefois de supplices intellectuels et corporels : cette idée « que non seulement la marche en avant, non ! le simple pas, le mouvement, le changement ont eu besoin de leurs innombrables martyrs », cette idée a, surtout aujourd'hui, quelque chose de très étrange pour nous, je l'ai mise en lumière dans *Aurore*, aph. 18 : « Rien n'est plus chèrement acheté, est-il dit dans ce passage, que le peu de raison humaine et de sentiment de liberté dont nous nous enorgueillissons aujourd'hui. Mais à cause de cet orgueil même il nous est presque impossible de considérer les périodes immenses de la « moralité des mœurs » qui ont précédé l'a histoire universelle », comme seule histoire capitale, importante et décisive, celle qui a fixé le caractère de l'humanité : alors que partout la douleur passait pour vertu, la cruauté pour vertu, la dissimulation pour vertu, la soif de vengeance pour vertu, le reniement de la raison pour vertu, quand, d'autre part, le bien-être était regardé comme un danger, le désir de savoir comme un danger, la paix comme un danger, la compassion comme un danger, l'apitoiement comme un opprobre, le travail comme une honte, la démence comme une chose divine, le *changement* comme l'immoralité et la corruption par excellence ! »

10.

Dans le même ouvrage (aph. 12) est exposé en quelle mésestime, sous quel *poids* de mésestime, la race ancienne des hommes contemplatifs a dû vivre, — méprisée dans la même mesure où elle n'était point redoutée. La contemplation a certainement fait sa première apparition sur la terre sous une forme déguisée, avec un aspect équivoque, un cœur mauvais et souvent avec la peur marquée sur tous les traits. Ce qu'il y avait d'inactif, de rêveur, de pusillanime dans les instincts des hommes contemplatifs les entoura longtemps d'une atmosphère de méfiance : à cela il n'y avait d'autre remède que d'inspirer une *crainte* profonde. Les vieux Brahmanes, par exemple, s'y entendaient. Les très anciens philosophes savaient donner à leur existence, à leur aspect extérieur, un sens, un appui, un arrière-plan qui les faisaient craindre : à examiner la chose de plus près, il y avait là un besoin encore fondamental, celui de s'assurer à leurs propres yeux, vis-à-vis d'eux-mêmes, la crainte et le respect. Car ils voyaient, en eux-mêmes, tous les jugements d'appréciation tournés *contre* eux, ils avaient à vaincre contre ce qui était « le philosophe en eux » toute espèce de soupçon et d'opposition. En hommes d'époques terribles, ils eurent recours à des moyens terribles : la cruauté contre eux-mêmes, la mortification la plus ingénieuse — ce furent là les principaux moyens employés par ces ermites assoiffés de pouvoir, par ces novateurs spirituels, lorsqu'il leur fallut commencer par faire violence, dans leur for intérieur, aux dieux et à la tradition, pour pouvoir *croire* eux-mêmes à leur innovation. Je rappellerai ici la célèbre histoire du roi Viçvamitra qui puisa dans les tortures qu'il s'était imposées pendant mille ans, un tel sentiment de puissance, une telle confiance en lui-même qu'il entreprit de bâtir un *nouveau ciel* :

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

11.

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

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

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

12.

Supposons qu'une volonté aussi formelle de contredire et d'aller contre nature soit amenée à *philosopher :* sur quoi exercera-t-elle son caprice le plus subtil ? Sur ce qu'on a considéré comme vrai avec le plus de certitude : elle cherchera l'*erreur* à l'endroit même où l'instinct de la vie a sans conteste placé la vérité. Par exemple, comme firent les ascètes de la philosophie des Védas, elle traitera d'illusion la matérialité, de même la douleur, la pluralité et tout le concept antithétique « sujet » et « objet » — erreurs que tout cela, pures erreurs ! Refuser de croire à son « moi », nier sa propre réalité — quel triomphe ! — non plus seulement sur les sens, sur l'apparence visible, non ! un genre de triomphe bien plus élevé, l'assujettissement violent et cruel de la *raison* ; une volupté qui atteint son comble, lorsque le mépris ascétique de la raison qui impitoyablement se nargue elle-même décrète : « *il y a* un domaine de la vérité et de l'être, mais précisément la science en est exclue ! »… (Soit dit en passant : dans le concept kantien du caractère intelligible des choses » il est resté des traces de cette division dont les ascètes se font une joie, de cette division qui aime à tourner la raison contre la raison : en effet le « caractère intelligible » chez Kant correspond à une espèce de complexion des choses dont l'intellect comprend tout juste assez pour se rendre compte que pour l'intellect elle est — *absolument inintelligible*.) — Toutefois, en notre qualité de chercheurs de la connaissance, ne soyons pas ingrats envers de tels renversements des perspectives et des appréciations habituelles avec quoi l'esprit a trop longtemps fait rage contre lui-même, inutilement en apparence et d'une façon sacrilège : mais voir autrement, *vouloir* voir autrement n'est pas une médiocre discipline, une défectueuse préparation de l'intellect

à sa future « objectivité » — celle-ci comprise, non dans le sens de « contemplation désintéressée » (c'est là un non-sens, une absurdité), mais comme faculté de *tenir en son pouvoir* son pour et son contre, le faisant agir au besoin de façon à utiliser pour la connaissance cette diversité, même dans les perspectives et les interprétations passionnelles. Tenons-nous donc dorénavant mieux en garde, messieurs les philosophes, contre cette fabulation de concepts anciens et dangereux qui a fixé un « sujet de connaissance, sujet pur, sans volonté, sans douleur, libéré du temps », gardons-nous des tentacules de notions contradictoires telles que « raison pure », « spiritualité absolue », « connaissance en soi » : — ici l'on demande toujours de penser à un œil qui ne peut pas du tout être imaginé, un œil dont, à tout prix, le regard ne doit pas avoir de direction, dont les fonctions actives et interprétatives seraient liées, seraient absentes, ces fonctions qui seules donnent son objet à l'action de voir, on demande donc que l'œil soit quelque chose d'insensé et d'absurde. Il n'existe qu'une vision perspective, une « connaissance » perspective ; et *plus* notre état affectif entre en jeu vis-à-vis d'une chose, *plus* nous avons d'yeux, d'yeux différents pour cette chose, et plus sera complète notre « notion » de cette chose, notre « objectivité ». Mais éliminer en général la volonté, supprimer entièrement les passions, en supposant que cela nous fût possible : comment donc ? ne serait-ce pas là *châtrer* l'intelligence ?…

13.

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

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

14.

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

en l'homme, en nous-mêmes. Comment lui échapper, à ce regard fatal qui vous laisse une profonde tristesse ? ce regard rentré des mal venus dès l'origine qui nous révèle le langage qu'un tel homme se tient à lui-même, — ce regard qui est un soupir. « Ah ! si je pouvais être quelqu'un d'autre, n'importe qui ! ainsi soupire ce regard : mais il n'y a pas d'espoir. Je suis celui que je suis : comment saurais-je me débarrasser de moi-même ? Et pourtant — *je suis las de moi-même !*… » C'est sur ce terrain de mépris de soi, terrain marécageux s'il en fut, que pousse cette mauvaise herbe, cette plante vénéneuse, toute petite, cachée, fourbe et doucereuse. Ici fourmillent les vers de la haine et du ressentiment ; l'air est imprégné de senteurs secrètes et inavouables ; ici se nouent sans relâche les fils d'une conjuration maligne, — la conjuration des souffre-douleur contre les robustes et les triomphants, ici l'aspect même du triomphateur est *abhorré*. Et que de mensonges pour ne pas avouer cette haine en tant que haine ! Quelle dépense de grands mots et d'attitudes, quel art dans la calomnie « loyale » ! Ces malvenus : quel torrent de noble éloquence découle de leurs lèvres ! Quelle soumission douce, mielleuse, pâteuse dans leurs yeux vitreux ! Que veulent-ils enfin ? *Représenter* tout au moins la justice, l'amour, la sagesse, la supériorité, — telle est l'ambition de ces « inférieurs », de ces malades ! Et comme une telle ambition rend habile ! il faut admirer surtout l'habileté de faux monnayeurs que l'on met à imiter ici l'empreinte de la vertu, et même le cliquetis de la vertu, le son de l'or. Ils ont à présent complètement pris à bail la vertu, ces faibles, ces incurables, le fait n'est que trop certain : « Nous sommes les seuls bons, les seuls justes, s'écrient-ils, nous sommes les seuls *homines bonæ voluntatis* ». Ils passent au milieu de nous comme de vivants reproches, comme s'ils voulaient nous servir d'avertissements, — comme si la santé, la robustesse, la force, la fierté, le sentiment de la puissance étaient simplement des vices qu'il faudrait expier, amèrement expier : car, au fond, ils sont eux-mêmes prêts à *faire* expier, ils ont soif de jouer un rôle de bourreaux ! Parmi eux il y a quantité de vindicatifs déguisés en juges, ayant

toujours à la bouche, une bouche aux lèvres pincées, de la bave empoisonnée qu'ils appellent « justice » et qu'ils sont toujours prêts à lancer sur tout ce qui n'a pas l'air mécontent, sur tout ce qui, d'un cœur léger, suit son chemin. Parmi eux ne manque pas non plus cette répugnante espèce de gens vaniteux, avortons menteurs qui veulent représenter les « belles âmes » et lancer sur le marché, drapée dans de la poésie et d'autres fioritures, leur sensualité estropiée, décorée du nom de « pureté du cœur » ! c'est l'espèce des onanistes moraux qui se satisfont d'eux-mêmes. Le désir des malades de représenter la supériorité sous une forme *quelconque*, leur instinct à découvrir des voies détournées conduisant à la tyrannie sur les hommes bien portants — où ne la trouve-t-on pas cette aspiration des faibles, justement des plus faibles, vers la puissance ? En particulier la femme malade : nul être ne la surpasse en raffinement, lorsqu'elle veut dominer, oppresser, tyranniser. Pour arriver à son but la femme malade n'épargne ni les vivants ni les morts, elle déterre ce qui est le plus profondément enterré (les Bogos disent : « la femme est une hyène »). Qu'on jette un regard sur ce qui se passe dans le secret de toutes les familles, de toutes les corporations et communautés : partout la lutte des malades contre les bien portants, — une lutte secrète, dans la plupart des cas, une lutte au moyen de petites poudres empoisonnées, de coups d'épingles, de mines sournoisement résignées, parfois aussi à l'aide de ce pharisaïsme morbide des attitudes *tapageuses* qui joue volontiers « la noble indignation ». Jusque dans le domaine sacro-saint de la science il voudrait se faire entendre, ce rauque aboiement indigné des chiens maladifs, la rage haineuse, l'esprit de mensonge de ces nobles pharisiens (— je rappelle encore une fois aux lecteurs qui ont des oreilles ce Berlinois, apôtre de la vengeance, Eugène Dühring qui, dans l'Allemagne contemporaine, fait l'usage le plus immodéré et le plus déplaisant du tam-tam moral : Dühring, le plus grand hâbleur moral de notre époque, même parmi ses pareils, les antisémites). Ce sont tous hommes du ressentiment, ces disgraciés physiologiques, ces vermoulus, il y a là une

puissance frémissante de vengeance souterraine, insatiable, inépuisable dans ses explosions contre les heureux, ingénieux dans les travestissements de la vengeance, dans les prétextes à exercer la vengeance. Quand parviendront-ils au triomphe sublime, définitif, éclatant de cette vengeance ? — Alors, indubitablement, quand ils arriveront à *jeter dans la conscience* des heureux leur propre misère et toutes les misères : de sorte qu'un jour ceux-ci commenceraient à rougir de leur bonheur et à se dire peut-être les uns aux autres : « Il y a une honte à être heureux, *en présence de tant de misères !* »… Mais quelle erreur plus grande et plus néfaste que celle des heureux, des robustes, des puissants d'âme et de corps qui se mettent à douter de leur *droit au bonheur !* Arrière ce « monde renversé ! » Arrière ce honteux amollissement du sentiment ! Que les malades ne rendent *pas* malades les bien portants — et cet amollissement ne serait pas autre chose — tel devrait être sur terre le point de vue supérieur : — et pour l'atteindre il faudrait tout d'abord que les bien portants fussent *séparés* des malades, qu'ils soient mêmes protégés de la vue des malades, qu'ils ne se confondent pas avec eux. Ou bien serait-ce peut-être leur devoir de se faire gardes-malades ou médecins ?… Non, ils ne pourraient méconnaître *leur* devoir d'une façon plus flagrante qu'en agissant ainsi, — l'élément supérieur ne *doit* pas s'abaisser à être l'instrument de l'élément inférieur, le pathos de la distance *doit* aussi, pour toute éternité, séparer les devoirs ! Le droit d'existence des bien portants — c'est le privilège de la cloche sonore sur la cloche fêlée au son trouble — est d'une importance mille fois plus grande : eux seuls sont la garantie de l'avenir, eux seuls sont *responsables* de l'humanité. Ce qu'ils peuvent, ce qu'ils doivent faire, jamais un malade ne devrait et ne pourrait le faire : mais *pour* qu'ils puissent faire ce qu'*ils* sont seuls à devoir faire, comment leur laisserait-on encore la liberté d'agir en médecins, en consolateurs, en « sauveurs » des malades ?… Et pour cela, laissez entrer de l'air pur ! Évitez surtout le voisinage des asiles d'aliénés et des hôpitaux de la civilisation ! Ayez bonne compagnie, *notre* compagnie ! Ou bien créez la

solitude, s’il le faut ! Mais fuyez en tous les cas les émanations nuisibles de la corruption interne et de la secrète atteinte de la maladie. De la sorte, mes amis, nous pourrons nous défendre, du moins pendant quelque temps encore, contre les deux plus terribles contagions qui nous menacent particulièrement, — contre *le profond dégoût de l’homme !* contre *la profonde pitié pour l’homme !*…

15.

A-t-on compris jusque dans toutes leurs profondeurs — et j'exige que justement ici l'on *saisisse* profondément, l'on comprenne profondément — les raisons qui me font prétendre que cela ne saurait être le devoir des bien portants de soigner les malades, de guérir les malades, alors on aura saisi les raisons d'une autre nécessité, — la nécessité d'avoir des médecins et des gardes-malades qui soient *eux-mêmes des malades :* et maintenant nous tenons, nous saisissons des deux mains le sens du prêtre ascétique. Le prêtre ascétique doit être pour nous le sauveur prédestiné, le pasteur et le défenseur du troupeau malade : c'est ainsi seulement que nous pourrons comprendre sa prodigieuse mission historique. La *domination sur ceux qui souffrent*, voilà le rôle auquel le destine son instinct, il y trouve son art spécial, sa maîtrise, sa catégorie de bonheur. Il faut qu'il soit malade lui-même, il faut qu'il soit intimement affilié aux malades, aux déshérités pour pouvoir les entendre, — pour pouvoir s'entendre avec eux ; mais il faut aussi qu'il soit fort, plus maître de lui-même que des autres, inébranlable surtout dans sa volonté de puissance, afin de posséder la confiance des malades et d'en être craint, afin d'être pour eux un soutien, un rempart, une contrainte, un instructeur, un tyran, un Dieu. Il a à défendre son troupeau — contre qui ? Contre les bien portants assurément, mais aussi contre l'envie qu'inspirent les bien portants ; il doit être l'ennemi naturel et le *contempteur* de toute santé et de toute puissance, de tout ce qui est rude, sauvage, effréné, dur, violent, à la façon des bêtes de proie. Le prêtre est la première forme de l'animal *plus délicat* qui méprise plus facilement encore qu'il ne hait. Sur lui pèsera la nécessité de faire la guerre aux animaux de proie, guerre de ruse (d'« esprit »)

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

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

leurs proches. « Je souffre : certainement quelqu'un doit en être la cause » — ainsi raisonnent toutes les brebis maladives. Alors leur berger, le prêtre ascétique, leur répond : « C'est vrai, ma brebis, quelqu'un doit être cause de cela : mais tu es toi-même cause de tout cela, — *tu es toi-même cause de toi-même !* »… Est-ce assez hardi, assez faux ! Mais un but est du moins atteint de la sorte ; ainsi que je l'ai indiqué la direction du ressentiment est — *changée*.

16.

On devine maintenant, d’après cet énoncé, ce que l’instinct guérisseur de la vie a tout au moins tenté, par l’intermédiaire du prêtre ascétique et l’usage qu’il a dû faire, pendant un certain temps, de la tyrannie de concepts paradoxaux et paralogiques tels que « la faute », « le péché », « l’état de péché », « la perdition », « la damnation » : il s’agissait de rendre les malades *inoffensifs*, jusqu’à un certain point, d’exterminer les incurables en les tournant contre eux-mêmes, de donner aux moins malades une sévère direction vers leur personne, de faire rétrograder leur ressentiment (« Une chose est nécessaire » —), et de *faire servir* ainsi les mauvais instincts de ceux qui souffrent à leur propre discipline, à leur surveillance, à leur victoire sur soi-même. Bien entendu il ne peut être question, avec une pareille « médication », un pur traitement des passions, de véritable *guérison* des malades, au sens physiologique ; on ne pourrait même pas prétendre que l’instinct vital ait eu prévision, ou intention de guérir. Une sorte de concentration et d’organisation des malades d’une part (— le mot « Église » en est la désignation la plus populaire), une sorte de mise en sécurité provisoire des mieux portants, des mieux charpentés d’autre part, donc un *gouffre* creusé entre les bien portants et les malades — et pendant longtemps ce fut tout ! Mais c’était déjà beaucoup ; c’était *énorme !*… [Dans cette dissertation, on le voit, je pars d’une hypothèse que, pour des lecteurs tels que ceux dont j’ai besoin, il est inutile de démontrer. La voici : l'« état de péché » chez l’homme n’est pas un fait, mais seulement l’interprétation d’un fait, à savoir d’un malaise physiologique — ce malaise considéré à un point de vue moral et religieux qui ne s’impose plus à nous. — Que quelqu’un se *sente* « coupable » et « pécheur » ne prouve

nullement qu’il le soit en réalité, pas plus que quelqu’un est bien portant parce qu’il se sent bien portant. Qu’on se souvienne donc des fameux procès de sorcellerie : à cette époque, les juges les plus clairvoyants et les plus humains ne doutaient pas qu’il n’y eût là culpabilité ; les « sorcières » *elles-mêmes n’en doutaient pas*, — et pourtant la culpabilité n’existait pas. Donnons à cette hypothèse une forme plus large : la « douleur psychique » elle-même ne passe pas à mes yeux pour un fait, mais seulement pour une explication (de causalité) des faits qu’on ne peut encore formuler exactement : c’est quelque chose qui flotte dans l’air et que la science est impuissante à fixer — en somme un mot bien gras tenant la place d’un maigre point d’interrogation. Quand quelqu’un ne vient pas à bout d’une « douleur psychique », la faute n’en est *pas*, allons-y carrément, à son âme, mais plus vraisemblablement à son ventre (y aller carrément, ce n’est pas encore exprimer le vœu d’être entendu, d’être compris de cette façon…). Un homme fort et bien doué digère les événements de sa vie (y compris les faits et les forfaits), comme il digère ses repas, même lorsqu’il a dû avaler de durs morceaux. S’il ne s’accommode pas d’un événement, ce genre d’indigestion est aussi physiologique que l’autre — et souvent n’est, en réalité, qu’une des conséquences de l’autre. — Une telle conception, entre nous soit dit, n’empêche pas de demeurer l’adversaire résolu de tout matérialisme…]

17.

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

générale pour ce qu'on appelle communément « *religion* »). Un tel sentiment de dépression peut être d'origine extrêmement multiple : il peut naître d'un croisement de races trop hétérogènes (ou de classes — les classes indiquant toujours des différences de naissance et de race : le *spleen* européen, le « pessimisme » du dix-neuvième siècle sont essentiellement la conséquence d'un mélange de castes et de rangs, mélange qui s'est opéré avec une rapidité folle) ; il peut provenir encore des suites d'une émigration malheureuse — une race s'étant fourvoyée dans un climat pour lequel son adaptabilité ne suffisait pas (le cas des Indiens aux Indes) ; ou bien il peut être l'effet tardif de la vieillesse et de l'épuisement de la race (le pessimisme parisien à partir de 1850), à moins qu'il ne soit dû à quelque erreur diététique (l'alcoolisme au moyen âge ; l'absurdité des végétariens, qui, il est vrai, a pour elle l'autorité du gentilhomme Christophe chez Shakespeare) ; ou à un sang vicié, malaria, syphilis, etc. (la dépression allemande après la guerre de Trente ans qui couvrit de maladies contagieuses la moitié de l'Allemagne, préparant ainsi le terrain à la servilité et à la pusillanimité allemandes). Dans ce cas on cherche toujours à organiser un combat de grande allure *contre le sentiment de malaise ;* mettons-nous rapidement au courant de ses pratiques et de ses formes les plus importantes. (Je laisse, comme de raison, complètement de côté le combat des *philosophes* contre ce sentiment de malaise, combat qui toujours a lieu en même temps que l'autre, — il est suffisamment intéressant, mais trop absurde, trop indifférent au point de vue pratique, trop subtil, trop aux aguets, par exemple si l'on veut démontrer que la souffrance est une erreur en partant de la naïve hypothèse que la souffrance disparaîtrait dès que l'on y aurait reconnu une erreur — mais voilà ! elle se garde bien de disparaître…) On combat tout d'abord ce malaise dominant par des moyens qui ramènent le sentiment de la vie à son expression la plus rudimentaire. S'il est possible, plus de volonté, plus de désir du tout ; éviter tout ce qui excite la passion, tout ce qui fait du « sang » (ne pas manger de sel : hygiène des fakirs) ; ne pas aimer ; ne pas haïr ; l'humeur égale ; ne pas se venger ; ne pas

s’enrichir ; ne pas travailler ; mendier ; autant que possible pas de femme, ou aussi peu de « femme » que possible ; au point de vue intellectuel le principe de Pascal « *il faut s’abêtir* »[78]. Résultat, en langage psychologique et moral : « anéantissement du moi », « sanctification » ; en langage physiologique : hypnotisation, — tentative de trouver pour l’homme quelque chose qui ressemblât au *sommeil hivernal* de certaines espèces d’animaux, à l’*estimation* de beaucoup de plantes des régions tropicales, un minimum d’assimilation qui permette à la vie de persister, sans que la conscience ait part à cette persistance. Pour atteindre ce but, une somme énorme d’énergie humaine a été dépensée — en vain peut-être ?… Que de tels *sportsmen* de la « sainteté », dont toutes les époques et presque tous les peuples nous présentent une si riche collection aient réussi à se délivrer effectivement de ce qu’ils combattaient à l’aide d’un aussi rigoureux *training*, c’est ce dont on ne peut sérieusement douter, — car, à l’aide de leur système de procédés hypnotiques, ils vinrent réellement *à bout* de leur profonde dépression physiologique dans une infinité de cas : aussi leur méthode compte-t-elle parmi les faits ethnologiques universels. Il n’est pas permis non plus de tenir déjà pour un symptôme de folie ce projet de réduire par la famine la chair et le désir (comme aime à le faire la lourde espèce des chevaliers Christophe et des « libres penseurs » mangeurs de rosbif). Il n’en est pas moins certain que cette méthode a préparé et peut préparer encore la voie à toute sorte de troubles intellectuels, aux « lumières intérieures » par exemple, comme on le voit chez les Hesychastes du mont Athos, aux hallucinations de formes et de sonorité, aux débordements voluptueux et aux extases de la sensualité (l’histoire de sainte Thérèse). L’explication qu’ont donnée de ces états ceux qui en étaient atteints a toujours *été* aussi exaltée et aussi fausse que possible, cela se conçoit : mais on ne doit pas se méprendre au ton de reconnaissance convaincue qui anime déjà la *volonté* d’une interprétation de cette espèce. L’état supérieur, la *béatitude* elle-même, toute cette hypnotisation et cette tranquillité enfin obtenue, voilà toujours à leurs yeux le

mystère par excellence qu'aucun symbole, pour sublime qu'il soit, ne peut exprimer, c'est le retour béni à l'essence des choses, c'est la libération de toute erreur, c'est la « science », c'est la « vérité », c'est l'« être », c'est la délivrance de tous les buts, de tous les désirs, de toute activité, c'est aussi un état par-delà le bien et le mal. « Le bien et le mal, dit le bouddhiste, — l'un et l'autre sont des entraves : l'homme parfait se rend maître de l'un et de l'autre »… « L'action et l'omission, dit le croyant des Vedânta, ne lui cause aucune douleur ; en vrai sage il secoue loin de lui le bien et le mal ; aucun fait ne trouble plus son royaume ; le bien et le mal, il les a franchis tous deux » : — c'est là, en somme, une conception entièrement indienne, tant brahmanique que bouddhique. (Ni la pensée indienne, ni la pensée chrétienne n'estiment que la suprême délivrance soit accessible à la vertu, à l'amélioration morale, si haut qu'elle place d'ailleurs la valeur hypnotique de la vertu qu'on retienne bien ce point, — il correspond simplement à un fait. Être demeuré *vrai* en cette occasion, voilà qui peut être considéré comme un des meilleurs morceaux de réalisme dans les trois religions principales, du reste si foncièrement entachées d'erreur morale. « Pour l'homme qui possède la connaissance le devoir n'existe pas… » « Ce n'est pas en *acquérant* des vertus que l'on arrive à obtenir le salut : car le salut consiste à être un avec le brahme qui n'est pas perfectible ; et tout aussi peu en se *débarrassant* de vices : car le brahme, avec qui le salut consiste à être un, est éternellement pur », — passages du commentaire du Çankara, cités par la première autorité véritable pour la philosophie indoue en Europe, mon ami Paul Deussen). Rendons donc honneur au « salut » tel que nous le présentent les grandes religions ; par contre, il nous sera un peu difficile de nous en tenir sérieusement à l'appréciation du *profond sommeil* que nous ont laissé ces hommes fatigués, trop fatigués même pour le rêve, — je veux dire le profond sommeil considéré comme la fusion avec le brahme, comme la *réalisation* de l'union mystique avec Dieu. « Alors qu'il est complètement endormi — ainsi s'exprime l'« écrit » le plus ancien et le plus vénérable — complètement arrivé au repos, de

sorte que même les chimères du rêve sont dispersées, alors, ô très Cher, il est uni avec l'être, il est retourné à sa source primitive, —enveloppé du moi qui connaît, il n'a plus conscience de ce qui est en lui ou hors de lui. Ce pont n'est franchi ni par le jour ni par la nuit, ni par la vieillesse ni par la mort, ni par la souffrance, ni par l'œuvre bonne ou mauvaise. » « Dans l'état de sommeil profond, disent encore les adeptes de la plus profonde de ces trois grandes religions, l'âme s'élève hors de ce corps, elle entre dans la plus haute région de lumière, et se présente ainsi sous sa forme véritable : elle est alors l'incarnation de l'esprit le plus haut, l'esprit qui vagabonde en plaisantant, en jouant, en se réjouissant avec des femmes, des carrosses ou des amis, alors elle ne songe plus aux misérables attaches du corps, à quoi le *prâna* (le souffle vital) est attelé comme la bête de trait au chariot. » Pourtant nous ne voulons pas perdre de vue, comme dans le cas du « salut », que, si l'on fait abstraction de la fastueuse exagération orientale, on trouve exprimée ici une estimation semblable à celle d'Épicure, cet esprit clair, tempéré, comme tout esprit grec, mais esprit souffrant : l'insensibilité hypnotique, le calme du profond sommeil, l'*anesthésie* en un mot — pour ceux qui souffrent et se sentent profondément mal à l'aise, c'est là déjà le bien supérieur, la valeur par excellence c'est là, *nécessairement*, ce que l'on peut atteindre de plus positif, c'est le positif même. (Suivant la même logique du sentiment, dans toutes les religions positives le néant s'appelle *Dieu*.)

18.

Beaucoup plus fréquemment, au lieu d'un pareil étouffement hypnotique de la sensibilité, de la faculté de souffrir qui suppose déjà des forces peu communes, avant tout le courage, le mépris de l'opinion, le « stoïcisme intellectuel », on emploie, contre les états de dépression, un autre *training,* en tous les cas plus commode : l'*activité machinale*. Que par elle une existence de souffrances soit considérablement allégée, la chose n'est pas douteuse ; on appelle aujourd'hui ce résultat un peu hypocritement « la bénédiction du travail ». L'allégement provient de ce que l'intérêt du patient est fortement détourné de la souffrance, — que constamment l'activité, et encore l'activité, occupe la conscience et n'y laisse par conséquent que peu de place à la souffrance : car elle est *étroite*, cette mansarde que l'on appelle la conscience humaine ! L'activité machinale et tout ce qui s'y rapporte — la régularité absolue, l'obéissance ponctuelle et passive, l'habitude prise une fois pour toutes, l'emploi complet du temps, une certaine discipline permise et voulue d'« impersonnalité », d'oubli de soi, d'« *incuria sui* » — : combien radicalement et délicatement le prêtre ascétique a su employer tout cela dans la lutte contre la douleur ! Quand il avait affaire à des patients des classes inférieures, à des ouvriers esclaves, à des prisonniers (ou bien à des femmes qui, le plus souvent, sont à la fois ouvrières, esclaves et prisonnières), il ne fallait guère plus qu'une certaine habileté dans le changement des noms, un nouveau baptême, pour que les choses détestées apparussent désormais comme des bienfaits, comme un bonheur relatif : — le mécontentement de l'esclave en face de son sort n'a certes pas été inventé par les prêtres. — Un moyen plus apprécié encore dans la lutte avec la dépression c'est l'organisation d'une *petite*

joie facilement accessible et qui peut passer à l'état de règle ; on se sert souvent de cette médication concurremment avec la précédente. La forme la plus fréquente sous laquelle la joie est ordonnée comme remède est la joie de dispenser la joie (tels les bienfaits, présents, allégements, aides, encouragements, consolations, louanges, distinctions), le prêtre ascétique, en prescrivant l'amour du prochain, prescrit au fond un excitant de l'instinct le plus fort et le plus affirmatif, bien qu'à une dose minime, — *la volonté de puissance*. Le bonheur de la « moindre supériorité », tel que l'amènent avec eux la bienfaisance, les secours et les témoignages de compassion est le plus puissant moyen de consolation dont se servent les êtres physiologiquement entravés dans les cas où ils sont bien conseillés : dans le cas contraire, ils se nuisent les uns aux autres, toujours en obéissant au même instinct fondamental. Lorsque l'on remonte aux origines du christianisme dans le monde romain, on trouve des sociétés de secours mutuels, des associations pour secourir les pauvres, soigner les malades, enterrer les morts, associations qui se sont développées dans les plus basses couches sociales de cette époque, où l'on cultivait en conscience de cause ce remède capital contre la dépression, la petite joie, la joie de la bienfaisance mutuelle, — peut-être était-ce alors quelque chose de nouveau, une véritable découverte ? Par une « volonté de mutualité », ainsi provoquée, par une telle formation de troupeaux, de « communautés », de « cénacles », on fera naître à nouveau, quoique à un degré minime, cette volonté de puissance : la *formation de troupeaux* est, dans la lutte avec la dépression, un important progrès, une victoire. L'accroissement de la communauté fortifie également chez l'individu un intérêt nouveau qui l'arrache souvent à son chagrin personnel, à son aversion contre sa propre personne (la « *despectio sui* » de Geulinx). Tous les malades, tous les maladifs aspirent instinctivement, poussés par le désir de secouer leur sourd malaise et leur sentiment de faiblesse, à une organisation en troupeau : le prêtre ascétique devine cet instinct et l'encourage ; partout où il y a des troupeaux c'est l'instinct de

faiblesse qui les a voulus, l'habileté de prêtre qui les a organisés. Car il ne faut pas s'y tromper : les forts aspirent à se *séparer*, comme les faibles à *s'unir*, c'est là une nécessité naturelle ; si les premiers se réunissent, c'est en vue d'une action agressive commune, pour la satisfaction commune de leur volonté de puissance, à laquelle action leur conscience individuelle répugne beaucoup ; les derniers au contraire se mettent en rangs serrés par le *plaisir* qu'ils éprouvent à ce groupement ; — par là leur instinct est satisfait, tout comme celui des « maîtres » de naissance (c'est-à-dire de l'espèce homme, animal de proie et solitaire) est irrité et foncièrement troublé par l'organisation. Toute oligarchie (l'histoire entière est là pour nous l'apprendre) cache toujours en elle le désir de la *tyrannie* ; elle tremble sans cesse à cause de l'effort que chacun des individus qui la composent a besoin de faire pour rester maître de ce désir. (C'était par exemple le cas des Grecs : Platon l'atteste en maint endroit, Platon qui connaissait ses pareils — et qui *se* connaissait…)

19.

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

pas le mensonge mais *l'innocence* incarnée dans le moralisme mensonger. Faire partout à nouveau la découverte de cette « innocence » — c'est peut-être là la part la plus rebutante de notre travail, du travail en soi assez périlleux, dont le psychologue doit se charger aujourd'hui ; c'est une part du grand danger qui *nous* menace, — une voie qui nous mène peut-être au grand dégoût… Sans doute, les livres modernes (en admettant qu'ils aient une influence durable, ce qui n'est certes pas à craindre, en admettant aussi qu'il naîtra un jour une postérité au goût plus sévère, plus dur, plus *sain*) — et *tout* ce qui est moderne en général, ne pourra servir à la postérité que comme vomitif, — et cela à cause de son moralisme doucereux et faux, à cause de son caractère féminin qui s'appelle volontiers « idéalisme », et, en tous les cas, se croit idéaliste. Nos civilisés d'aujourd'hui, nos « bons », ne mentent pas — cela est vrai ; mais cela même n'est *pas* à leur honneur ! Le véritable mensonge, le mensonge authentique, résolu, loyal (sur la valeur duquel on peut consulter Platon) serait pour eux quelque chose de beaucoup trop sévère, quelque chose de trop fort ; il exigerait ce qu'on *peut* exiger d'eux, qu'ils ouvrissent les yeux sur eux-mêmes et parvinssent à distinguer en eux le « vrai » du « faux ». Seul le *mensonge déloyal* leur convient ; tout ce qui aujourd'hui se sent « homme bon » est tout à fait incapable de prendre vis-à-vis d'une chose un autre point de vue que le point de vue *déloyalement mensonger*, profondément mensonger, vertueusement mensonger, mensonger avec des yeux bleus. Ces « hommes bons », — ils sont tous maintenant foncièrement et radicalement moralises, et pour ce qui en est de leur loyauté ils sont tous convaincus d'infamie et pervertis pour toute éternité : lequel d'entre eux supporterait encore une vérité « pour ce qui est de l'homme » !… Ou, pour m'exprimer d'une façon plus concrète : lequel supporterait l'épreuve d'une véritable biographie !… Je cite des exemples : lord Byron avait laissé quelques notes, des plus intimes, concernant sa propre personne, mais Thomas Moore était « trop bon » : il brûla les papiers de son ami. Le D^{r} Gwinner, exécuteur testamentaire de Schopenhauer, a, paraît-

il, agi de même, car Schopenhauer, lui aussi, avait pris des notes sur lui et peut-être contre lui (« εἰς ἑαυτόν »). L'excellent Américain Thayer, le biographe de Beethoven, s'est tout à coup arrêté dans son travail : arrivé à un certain point de cette vie honorable et naïve il ne put plus y tenir… La morale de tout cela c'est qu'aucun homme intelligent ne veut plus écrire sur lui-même une phrase sincère — à moins qu'il n'appartienne à cet ordre des insensés… On nous promet une autobiographie de Richard Wagner : qui donc mettra en doute l'habileté qui y aura présidé ?… Rappelons-nous l'effroi comique qu'a excité en Allemagne le prêtre catholique Janssen par son tableau, si gauche et si naïf, du mouvement de la Réforme ; que serait-ce si quelqu'un s'avisait une fois de nous raconter ce mouvement d'une façon *différente ?* si un véritable psychologue nous montrait un véritable Luther, non plus avec la naïveté moraliste d'un prêtre de campagne, non plus avec la tenue doucereuse et pleine d'égards des historiens protestants, mais avec la rigueur inflexible d'un Taine, guidé par la *force de caractère* et non plus avec une habile indulgence envers la force ?… (Les Allemands, soit dit en passant, ont déjà produit le type classique de cette indulgence, — ils peuvent le revendiquer à bon droit : leur Léopold Ranke est en effet l'avocat classique de toute *causa fortiori* « le plus habile parmi tous les habiles, opportunistes »).

20.

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

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

causes, cherchant le pourquoi des choses — car les certitudes procurent des soulagements, — cherchant aussi des remèdes et des narcotiques, l'homme finit enfin par s'entendre avec quelqu'un qui connaît même ce qui est caché — et voici ! il obtient une indication, — son sorcier, le prêtre ascétique, lui donne la *première* indication sur la « cause » de sa « souffrance » : il doit la chercher en *lui-même*, dans une *faute* commise, dans le temps passé, il doit interpréter sa douleur elle-même comme un *châtiment*… Il a entendu, il a compris, le malheureux : maintenant il en est de lui comme de la poule autour de laquelle on a tracé une ligne. Il n'arrive plus à sortir de ce cercle de lignes : de malade, le voilà devenu « pécheur »… Dès lors, pour des milliers d'années, se dresse devant les yeux le spectacle de ce nouveau malade, le « pécheur » — en sera-t-on jamais débarrassé ? — De quelque côté qu'on se tourne, partout le regard hypnotisé du pécheur, toujours fixé dans la même direction (celle de la « faute », seule cause de la souffrance) ; partout la mauvaise conscience, « *dies grewliche Thier* », pour employer l'expression de Luther ; partout le passé qui revient, le fait dénaturé, l'action vue d'un « mauvais œil » ; partout la méconnaissance *volontaire* de la souffrance devenue chose capitale, la douleur transformée en sentiment de faute, de crainte, de châtiment ; partout la discipline, le corps émacié, la contrition ; partout le pécheur qui se torture lui-même sur la roue cruelle d'une conscience inquiète et voluptueusement malade ; partout la peine muette, la peur affreuse, l'agonie du cœur martyrisé, les spasmes d'un bonheur inconnu, le cri désespéré vers le « salut ». Et vraiment, grâce à cette façon d'agir, l'ancienne dépression, la lourde lassitude, finissaient par être totalement *surmontées*, la vie redevenait *très* intéressante : éveillé, toujours éveillé, même la nuit, ardent, carbonisé, épuisé et point fatigué cependant — tel apparaissait l'homme, « le pécheur » initié à *ces* mystères. Ce vieux sorcier dans la lutte contre le malaise, le prêtre ascétique — avait visiblement remporté la victoire, *son* règne était venu : déjà l'on ne se plaignait plus de la douleur, on *avait soif* de douleur.

« Souffrir ! *toujours* souffrir ! *encore* de la souffrance ! » tel fut le cri de ses disciples et des initiés pendant des siècles. Toute débauche douloureuse du sentiment, tout ce qui brise, renverse, écrase, arrache et ravit en extase, le secret de la torture, les inventions de l'enfer même — tout cela était découvert maintenant, deviné, Utilisé, tout était au service du sorcier pour servir au triomphe de son idéal, de l'idéal ascétique… « Mon royaume n'est pas de *ce* monde », — répétait-il, avant comme après : avait-il vraiment encore le droit de parler ainsi ?… Goethe a prétendu qu'il n'y avait que trente-six situations dramatiques : à cela seul on devinerait, si on ne le savait déjà, que Gœthe n'était pas un prêtre ascétique. Celui-ci — en connaît davantage…

21.

Au sujet de toute *cette* médication sacerdotale, la « coupable », le moindre mot de critique serait superflu. Qu'un pareil débordement du sentiment (paré bien entendu des noms les plus saints et tout pénétré de la sainteté de son but) ait jamais été *utile* à un malade confié aux soins du prêtre ascétique, qui aurait la fantaisie de le prétendre ? Du moins faudrait-il s'entendre sur le sens du mot « utile ». Veut-on dire par là qu'un tel système de traitement a rendu l'homme *meilleur*, je n'y contredirai pas : mais j'ajouterai que, pour moi, rendre « meilleur » signifie « domestiquer », « affaiblir », « décourager », « raffiner », « amollir », « efféminer » (rendre meilleur serait donc presque synonyme de *dégrader...).* S'il s'agit avant tout d'être malade, mal à l'aise, déprimé, un tel système, à supposer qu'il rende le malade « meilleur », le rendra certainement plus *malade ;* qu'on interroge donc un médecin aliéniste sur les résultats d'une application méthodique des tortures de la pénitence, d'un usage continuel de contrition et d'extases mystiques. Qu'on interroge aussi l'histoire : partout où le prêtre ascétique a appliqué son traitement, la maladie s'est développée avec une promptitude et une intensité inquiétantes. Quel a toujours été le « résultat » ? Le bouleversement du système nerveux ajouté à la maladie antérieure ; et cela en général, comme dans les cas particuliers, pour les individus comme pour les masses. Comme conséquence au *training* de la pénitence et de la rédemption, nous trouvons les épidémies d'épilepsie les plus épouvantables et les plus violentes que l'histoire connaisse, entre autres la danse de saint Guy et de saint Jean au moyen âge ; nous trouvons d'autre part des manifestations secondaires, telles que d'épouvantables paralysies, et de longues dépressions à la

suite desquelles parfois le tempérament d’un peuple ou d'une ville (Genève, Bâle) tourne pour toujours à l’opposé de ce qu’il était ; — à ceci se rattache aussi l’hystérie des sorcières qui avait quelque chose de commun avec le somnambulisme (huit grandes épidémies rien qu’entre les années 1564 et 1605 — ; nous prouvons encore parmi les phénomènes analogues le délire collectif de ces fervents de la mort dont l’horrible cri : « *evviva la morte !* » retentit dans toute l’Europe, interrompu par des idiosyncrasies, tantôt voluptueuses, tantôt enragées de destruction. Du reste, les mêmes alternatives de passions avec les mêmes intermittences et les mêmes sursauts s’observent encore aujourd’hui partout où la doctrine ascétique du péché est accueillie avec une ferveur marquée. (La névrose religieuse *apparaît* avec tous les symptômes du « haut mal », le fait n’est pas douteux. Ce qu’elle est ? *Quæritur*). En résumé, l’idéal ascétique et son culte de morale sublimée, cette systématisation ingénieuse, hardie et périlleuse de tous les moyens tendant à un débordement du sentiment, exercée sous le couvert d’un but sacré, est inscrite en caractères terribles et ineffaçables dans toute l’histoire de l’humanité ; hélas ! non *pas seulement* dans son histoire !… Je ne connais pas de principe qui, autant que cet idéal, a miné la *santé* et la vigueur des races, surtout des Européens ; sans exagération, on peut l’appeler le *fléau par excellence* dans l’histoire sanitaire de l’homme en Europe. Tout au plus pourrait-on mettre en parallèle une influence spécifiquement germanique : j’entends l’empoisonnement de l’Europe par l’alcool qui a toujours marché de pair avec la prépondérance politique et la prépondérance de race des Germains (— où ils ont inoculé leur sang ils ont aussi inoculé leur vice). — En troisième lieu dans la série, il faudrait nommer la syphilis, — *magno sed proxima intercallo.*

22.

Le prêtre ascétique a corrompu la santé de l'âme, partout où il a exercé sa domination ; en conséquence il a aussi corrompu le *goût, in artibus et litteris* — il le corrompt encore. « Par conséquent ? » — J'espère que l'on m'accordera tout simplement ces conséquences et que je n'aurai du moins plus besoin d'en faire la démonstration. Un mot seulement concernant le livre capital de la littérature chrétienne, son modèle, son « livre par excellence ». Au milieu même de la splendeur gréco-romaine qui était aussi une splendeur littéraire, en face du monde des lettres antiques qui existait encore dans son entier sans tares et sans lacunes, à une époque où l'on pouvait encore lire quelques livres pour la possession desquels on donnerait aujourd'hui des littératures entières, la naïveté vaniteuse de quelques agitateurs chrétiens — on les appelle — pères de l'Église osa déjà décréter : « Nous aussi, nous avons notre littérature classique, *nous n'avons pas besoin de celle des Grecs*. » — Et sur ce on montrait fièrement des livres de légendes, des épîtres apostoliques, de petits traités apologétiques, à peu près comme aujourd'hui, à l'aide d'une littérature analogue, l'« armée du salut » anglaise combat (le bon combat contre Shakespeare et d'autres « païens »). Je n'aime pas le « nouveau Testament », on le devine ; cela m'inquiète presque d'être ainsi seul de mon avis au sujet de ce livre si estimé et si surfait (le goût de près de deux mille ans *s'élève* contre moi) : mais qu'y faire ! « Me voici, je ne puis faire autrement »,[79] — j'ai le courage de ma mauvaise conscience. L'*ancien* Testament — c'est là une tout autre affairé : respect à l'ancien Testament ! Chez lui je trouve de grands hommes, un décor héroïque et, chose rare entre toutes en ce monde, l'inestimable naïveté du *cœur fort ;* bien

plus, j'y trouve un peuple. Dans le nouveau, par contre, règne le remue-ménage de toutes sortes de petites sectes, le rococo de l'âme, quelque chose de contourné, d'anguleux et de bizarre, l'atmosphère des conventicules, sans omettre parfois un souffle de douceur bucolique qui sent bien son époque (*et* sa province romaine) et qui du reste est plutôt hellénique que judaïque. L'humilité et l'air important se donnent la main ; il y a là une loquacité des sentiments qui assourdit presque ; de l'emballement, pas de passion ; une mimique pitoyable ; il est évident que toute éducation solide faisait défaut. Comment pouvaient-ils tant faire état de leurs petites imperfections, ces pieux bonshommes ! Personne ne s'en occupe et Dieu moins que personne. Pour finir ils veulent encore avoir « la couronne de la vie éternelle », ces petites gens de province. Pourquoi donc ? Dans quel but ? C'est d'une impudence qui n'a pas de nom. Un Pierre « immortel » : qui donc supporterait *cela ?* Ils ont un orgueil qui prête vraiment à rire : *cela* ne cesse de rabâcher ses affaires personnelles, ses sottises, ses tristesses, ses soucis mesquins, comme si l'Essence des choses était obligée de s'en préoccuper, *cela* n'est jamais las de mêler Dieu dans les plus petits chagrins où ils s'embourbent. Et ce perpétuel tutoiement de mauvais goût dans les rapports avec Dieu ! Cette familiarité judaïque, et non seulement judaïque, familiarité de la gueule et de la patte avec Dieu ! Il y a dans l'Asie orientale de petits « peuples païens » méprisés, dont ces premiers chrétiens auraient pu apprendre quelque chose en fait de *tact* dans la vénération ; ces peuples ne se permettent pas, les missionnaires chrétiens en font foi, de prononcer même le nom de leur dieu. Cela me paraît d'une délicatesse charmante : mais assurément c'est trop délicat, non pas seulement pour les premiers chrétiens : pour marquer l'opposition, qu'on se souvienne de Luther, le paysan le plus « éloquent » et le plus immodeste qu'ait connu l'Allemagne, et du ton qui lui plaisait par-dessus tout dans ses entretiens avec Dieu. La guerre entreprise par Luther contre les saints, médiateurs de l'Église (et en particulier contre « *le pape, ce porc du diable* »), n'était, en somme, cela est certain, que la

rébellion d’un rustre à qui déplaisait la *bonne étiquette* de l’Église, cette étiquette cérémonieuse du goût hiératique, qui ne permettait l’approche du saint des saints qu’aux plus consacrés et aux plus silencieux, et laissait les rustres au dehors. Une fois pour toutes, les gens mal appris ne devaient pas avoir la parole, surtout ici, — mais Luther le paysan l’entendait tout autrement, cela n’était pas assez *allemand* pour lui : il voulait avant tout parler directement, en personne, « sans gêne » avec son Dieu… Eh bien ! il l’a fait. — L’idéal ascétique, on le conçoit, ne fut jamais et nulle part une école de bon goût, encore moins de bonnes manières, — il fut, au meilleur cas, une école de manières hiératiques — : c’est qu’il renferme en lui quelque chose qui est fatal aux bonnes manières, — le manque de mesure, la haine de la mesure, il est lui-même un « *non plus ultra* ».

23.

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

instrument de *son* œuvre, comme voie et moyen vers son but, but unique… Où est *l'antithèse* de ce système défini de volonté, de but et d'interprétation ? Cette antithèse pourquoi manque-t-elle ?… Où est *l'autre* « but unique » ?… On me répondra qu'il *existe*, que, non seulement il a lutté longtemps et avec succès contre cet idéal, mais encore qu'il Fa vaincu sur presque tous les points importants : notre *science* moderne tout entière en porterait témoignage, — cette science moderne qui, véritable philosophie de la réalité, n'aurait évidemment foi qu'en elle-même, aurait évidemment seule le courage, la volonté d'elle-même, et jusqu'ici aurait fort bien su se passer de Dieu, de l'au-delà et des vertus négatives. Cependant tout ce tapage et ce bavardage d'agitateurs ne fait pas la moindre impression sur moi : ces trompettes de la réalité sont de piètres musiciens, leurs voix ne sortent pas assez intelligibles des profondeurs, ils n'expriment *pas* l'abîme qu'il y a dans la conscience scientifique car aujourd'hui la conscience scientifique est un abîme — le mot « science », dans les gueules de pareils tapageurs, est simplement un abus et un attentat à la pudeur. Prenez le contrepied de ce qu'ils disent et vous aurez la vérité : la science aujourd'hui n'a pas la moindre foi en elle-même, elle n'aspire pas à un idéal élevé, — et là où il lui reste encore de la passion, de l'amour, de la ferveur, de la *souffrance*, là encore, bien loin d'être l'antithèse de cet idéal ascétique, elle n'en constitue que *la forme la plus nouvelle et la plus noble*. Cela vous paraît-il étrange ?… Il est vrai qu'il y a parmi les savants d'aujourd'hui pas mal de braves gens travailleurs et modestes, à qui plaît leur petit coin retiré et qui, parce qu'ils s'y sentent à l'aise élèvent parfois la voix avec la prétention immodeste de revendiquer un contentement général, surtout dans la science, — il y a là tant de choses utiles à faire ! Je n'en disconviens pas ; pour rien au monde je ne voudrais troubler le plaisir que ces travailleurs prennent à leur métier : car je me réjouis de leur besogne. Mais s'il est vrai qu'à présent l'on travaille énergiquement dans le domaine scientifique et qu'il y a des travailleurs satisfaits de leur sort, il *reste* à prouver que la science, en tant que bloc, possède aujourd'hui un but, une

volonté, un idéal, une passion de foi ardente. C'est tout le contraire, ainsi que je l'ai indiqué : lorsqu'elle n'est pas la plus récente manifestation de l'idéal ascétique, — il s'agit là de cas trop rares, trop choisis et trop distingués pour que le jugement général en soit influencé — la science est aujourd'hui le *refuge* de toute sorte de mécontentement, d'incrédulité, de remords, de *despectio sui,* de mauvaise conscience — elle est l'*inquiétude* même du manque d'idéal, la douleur de *l'absence* d'un grand amour, le mécontentement d'une tempérance *forcée*. Oh ! que de choses la science ne dissimule-t-elle pas aujourd'hui ! Que de choses du moins ne *doit*-elle pas dissimuler ! La capacité de nos plus éminents savants, leur application ininterrompue, leur cerveau qui bout nuit et jour, leur supériorité manouvrière elle-même, — combien souvent tout cela a pour véritable objet de s'aveugler volontairement sur l'évidence de certaines choses ! La science comme moyen de s'étourdir, *Connaissez-vous cela ?* On les blesse parfois au vif — tous ceux qui sont en rapport avec des savants savent cela — on les blesse profondément par un mot tout à fait inoffensif, on s'aliène la sympathie de ses amis savants au moment où l'on croit leur rendre hommage, on les met hors d'eux-mêmes, simplement parce que l'on n'a pas été assez fin pour deviner à qui on a affaire : à des êtres qui, *souffrant* sans vouloir s'avouer ce qu'ils sont, qui s'étourdissent, se fuient eux-mêmes et n'ont qu'une crainte : *avoir conscience* de ce qu'ils sont en réalité…

24.

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

ils se croient en effet aussi détachés que possible de l'idéal ascétique, « ces libres, *très* libres esprits » : et cependant je vais leur révéler une chose qu'ils ne peuvent voir eux-mêmes ; — car ils manquent de l'éloignement nécessaire : — c'est que cet idéal est précisément aussi *leur* idéal, ils en sont eux-mêmes les représentants aujourd'hui plus que personne peut-être ; ils sont sa forme la plus spiritualisée, ils sont l'avant-garde de ses troupes d'éclaireurs et de guerriers, sa forme de séduction la plus captieuse, la plus délicate et la plus insaisissable : — si, en quelque chose, je suis déchiffreur d'énigmes je veux l'être avec *cette* affirmation ! Non, ceux-ci sont loin d'être des esprits libres, *car ils croient encore à la vérité*… Lorsque les Croisés se heurtèrent en Orient sur cet invincible ordre des Assassins, sur cet ordre des esprits libres par excellence, dont les affiliés de grades inférieurs vivaient dans une obéissance telle que jamais ordre monastique n'en connut de pareille, ils obtinrent, je ne sais par quelle voie, quelques indications sur le fameux symbole, sur ce principe essentiel dont la connaissance était réservée aux dignitaires supérieurs, seuls dépositaires de cet ultime secret : « Rien n'est vrai, tout est permis »… C'était là de la vraie *liberté* d'esprit, une parole qui mettait en question la foi même en la vérité… Aucun esprit libre européen, chrétien, s'est-il jamais égaré dans le mystère de cette proposition, dans le labyrinthe de ses *conséquences ?* connaît-il *par expérience* le minotaure de cette caverne ?… J'en doute, ou, pour mieux dire, je sais qu'il en est autrement : — rien n'est plus étranger à ces *soi-disant* esprits libres, à ces esprits absolus sur un seul point, que la liberté, l'affranchissement de toute entrave, entendu dans ce sens ; les liens les plus étroits sont précisément ceux qui les attachent à la foi en la vérité, personne plus qu'eux n'y est plus solidement enchaîné. Je connais tout cela, de trop près peut-être : cette louable abstinence philosophique qu'ordonne une telle foi, ce stoïcisme intellectuel qui finit par s'interdire tout aussi sévèrement le « non » que le « oui », cette immobilité *voulue* devant la réalité, devant le *factum brutum*, ce fatalisme des « *petits faits* »[80] (ce *petit faitalisme*, comme

je le nomme) où la science française cherche maintenant une sorte de prééminence morale sur la science allemande, ce renoncement à toute interprétation (à tout ce qui est violence, ajustage, abréviation, omission, remplissage, amplification, bref à tout ce qui appartient en propre à l'interprétation) — tout cela, pris en bloc, est aussi bien l'expression de l'ascétisme par vertu que n'importe quelle négation de la sensualité (ce n'est là, au fond, qu'un cas particulier de cette négation). Mais la force qui *pousse* à cet ascétisme, cette volonté absolue de la vérité, c'est, que l'on ne s'y trompe pas, *la foi dans l'idéal ascétique lui-même*, sous la forme de son impératif inconscient, — c'est la foi en une valeur *métaphysique*, en une valeur *par excellence de la vérité*, valeur que seul l'idéal ascétique garantit et consacre (elle subsiste et disparaît en même temps que lui). Il n'y a, en bonne logique, pas de science « inconditionnelle » ; la seule pensée d'une telle science est inconcevable, paralogique : une science suppose nécessairement une philosophie, une « foi » préalable qui lui donne une direction, un sens, « ne limite, une méthode, un *droit* à l'existence. (Celui qui veut procéder inversement et se dispose par exemple à fonder la philosophie « sur une base strictement scientifique », devra d'abord *placer la tête en bas*, non seulement la philosophie, mais même la vérité, ce qui serait un manque d'égard bien choquant envers deux personnes aussi vénérables !) Sans doute — et je laisse ici la parole à mon *Gai Savoir* (voyez livre V, aph. 344) — « l'homme véridique, véridique dans ce sens extrême et téméraire que suppose la foi dans la science, *affirme par là sa foi en un autre monde* que celui de la vie, de la nature et de l'histoire ; et dans la mesure où il affirme cet « autre monde », eh bien ! son antithèse, ce monde-ci, *notre* monde, ne devra-t-il pas le — nier ?... C'est toujours encore une *croyance métaphysique* sur quoi repose notre foi en la science, — nous aussi, nous autres penseurs d'aujourd'hui qui cherchons la connaissance, athées et anti-métaphysiciens, nous aussi nous prenons encore *notre* ardeur à cet incendie qu'une croyance plusieurs fois millénaire a allumé, à cette foi chrétienne qui fut aussi la foi de Platon —

que Dieu est la vérité et que la vérité est *divine*… Mais quoi, si précisément cela devenait de moins en moins digne de foi, si rien n'apparaissait plus comme divin, si ce n'est l'erreur, l'aveuglement, le mensonge, — si Dieu lui-même se trouvait être notre mensonge, un *mensonge qui a le plus duré ?* — II convient ici de faire une pause et de méditer longuement. La science elle-même a *besoin* désormais d'une justification (ce qui ne veut même pas dire qu'il en existe une pour elle). Interrogez sur ce point les philosophies les plus anciennes et les plus récentes : il n'en est point qui ait conscience que la volonté de vérité elle-même puisse avoir besoin d'une justification ; il y a là une lacune dans toutes les philosophies. — D'où cela vient-il ? C'est que jusqu'ici l'idéal ascétique a *dominé* toutes les philosophies, que la vérité a toujours été posée comme essence, comme Dieu, comme instance suprême, que la vérité ne *devait* pas être envisagée comme problème. Comprend-on ce « devait » ? — Depuis le moment où la foi dans le Dieu de l'idéal ascétique a été nié, *il se pose aussi un nouveau problème :* celui de la valeur de la vérité. — La volonté de vérité a besoin d'une critique — définissons ainsi notre propre tâche —, il faut essayer une bonne fois de *mettre en question* la valeur de la vérité… (Celui qui trouvera ces indications trop succinctes pourra relire le paragraphe du *Gai Savoir* qui porte le titre : « Dans quelle mesure, nous aussi, nous sommes encore pieux », aphorisme 344, ou, mieux encore, tout le cinquième livre dudit ouvrage et aussi la préface de *Aurore*.)

25.

Non ! qu’on ne me vienne pas avec la science, quand je cherche l’antagoniste naturel de l’idéal ascétique, quand je demande : « Où est la volonté adverse en qui s’exprime un *idéal adverse ?* » Pour un tel rôle la science est loin d’être assez autonome, elle a besoin elle-même, en tout état de cause, d’une valeur idéale, d’une puissance créatrice de valeurs qu’elle puisse *servir* et qui lui donne la *foi* en elle-même — car, par elle-même, elle ne crée aucune valeur. Ses rapports avec l’idéal ascétique n’ont pas le caractère de l’antagonisme ; on serait plutôt tenté de la considérer comme la force de progrès qui régit l’évolution intérieure de cet idéal. Si elle lui résiste et le combat, cette opposition, à tout bien considérer, ne s’attaque pas à l’idéal même, mais à ses ouvrages avancés, à sa façon de montrer et de masquer son jeu, à sa rigidité, sa dureté, son allure dogmatique, — elle affranchit le principe de vie qui est en son idéal, en niant tout son côté extérieur. Tous deux, la science et l’idéal ascétique, se tiennent sur le même terrain — je l’ai déjà donné à entendre : — ils se rencontrent dans une commune exagération de la valeur de la vérité (plus exactement : dans une croyance commune que la vérité est *i*nestimable, *in*critiquable), et c’est ce qui fait d’eux *nécessairement* des alliés, — de sorte que, à supposer qu’on les combatte, c’est ensemble seulement qu’on peut les combattre et les mettre en question. Si l’on cherche à estimer la valeur de l’idéal ascétique, on est forcément amené à estimer la valeur de la science : c’est là un fait et il importe d’ouvrir l’œil et de dresser l’oreille à temps ! (L’*art*, soit dit en passant, car en un autre endroit je reviendrai un jour plus longuement sur ce point, — l’art sanctifiant précisément le *mensonge* et mettant la *volonté de tromper* du côté de la bonne conscience, est, par

principe, bien plus opposé à l'idéal ascétique que la science : voilà ce que ressentit l'instinct de Platon, cet ennemi de l'art, le plus grand que l'Europe ait produit jusqu'à ce jour. Platon *contre* Homère : voilà l'antagonisme complet, réel : — d'un côté le fanatique de l'au-delà, le grand calomniateur de la vie ; de l'autre, son apologiste involontaire, la nature *toute d'or*. C'est pourquoi le vasselage d'un artiste au service de l'idéal ascétique constitue le comble de la *corruption* artistique, malheureusement une corruption des plus ordinaires : car rien n'est aussi corruptible qu'un artiste). Même au point de vue physiologique, la science repose sur les mêmes bases que l'idéal ascétique : l'un et l'autre supposent un certain *appauvrissement de l'énergie vitale*, — c'est, dans les deux cas, le même tiédissement des passions, le même ralentissement de l'allure ; la dialectique prend la place de l'instinct, la *gravité* pose son empreinte sur le visage et les gestes (la gravité, ce signe infaillible d'une évolution plus pénible de la matière, de difficultés et de luttes dans l'accomplissement des fonctions vitales). Voyez, dans l'évolution d'un peuple, les époques où le savant passe au premier plan : ce sont des époques de fatigue, souvent de crépuscule, de déclin, — c'en est fait de l'énergie débordante, de la certitude de vie, de la certitude d'*avenir*. La suprématie du mandarin ne signifie jamais rien de bon : tout aussi peu que l'avènement de la démocratie, que les tribunaux d'arbitrage remplaçant la guerre, que l'émancipation des femmes, la religion de la souffrance humaine et antres symptômes d'une énergie vitale qui décline. (La science en tant que problème ; la question de la signification de la science — comparez à ce sujet ! la préface de *L'Origine de la Tragédie*). — Non ! cette « science moderne » — essayez donc de voir clair ! — est pour l'instant le *meilleur* auxiliaire de l'idéal ascétique, et cela, parce que le plus inconscient, le plus involontaire, le plus dissimulé, le plus souterrain ! Ils ont jusqu'à présent joué le même jeu, les « pauvres d'esprit » et les adversaires scientifiques de l'idéal ascétique (qu'on se garde bien, soit dit en passant, de prendre ces derniers pour l'antithèse de ceux-ci, pour les *riches* de l'esprit, par exemple : — ils ne le sont *pas*, je

les ai nommés les rachitiques de l'esprit). Et ces fameuses victoires des hommes de science : sans doute ce sont des victoires — mais sur quoi ? L'idéal ascétique ne fut nullement vaincu, bien au contraire, il fut fortifié, je veux dire rendu plus insaisissable, plus spirituel, plus séduisant, toutes les fois qu'une muraille, un ouvrage avancé dont il s'était entouré et qui lui donnait un aspect *grossier* était impitoyablement battu en brèche et démoli par la science. S'imagine-t-on vraiment que la ruine de l'astronomie théologique, par exemple, ait été une défaite de l'idéal ascétique ?… L'homme est-il peut-être devenu par là *moins désireux* de résoudre l'énigme de l'existence par la foi en un au-delà, depuis que, à la suite de cette défaite, cette existence est apparue comme plus fortuite encore, plus vide de sens et plus superflue dans l'ordre *visible* des choses ? Est-ce que la tendance de l'homme à se rapetisser, sa *volonté* de faire petit, n'est pas, depuis Copernic, en continuel progrès ? Hélas ! c'en est fait de sa foi en sa dignité, en sa valeur unique, incomparable dans l'échelle des êtres, — il est devenu un animal, sans métaphore, sans restriction ni réserve, lui qui, selon sa foi de jadis, était presque un Dieu (« enfant de Dieu », « Dieu fait homme ») … Depuis Copernic, il semble que l'homme soit arrivé à une pente qui descend, — il roule toujours plus loin du point de départ. — Où cela ? — Vers le néant ? Vers « le sentiment *poignant* » de son néant ?… Eh bien ! ce serait là le droit chemin — vers l'*ancien* idéal !… *Toutes* les sciences (et non point seulement l'astronomie, dont l'influence humiliante et rapetissante a arraché à Kant ce remarquable aveu : « Elle anéantit mon importance »…), toutes les sciences, naturelles ou *contre nature* — c'est ainsi que j'appelle la critique de la raison par elle-même — travaillent aujourd'hui à détruire en l'homme l'antique respect de soi, comme si ce respect n'avait jamais été autre chose qu'un bizarre produit de la vanité humaine ; on pourrait même dire qu'elles mettent leur point d'honneur, leur idéal austère et rude d'ataxie stoïque, à entretenir chez l'homme ce *mépris de soi* obtenu au prix de tant d'efforts, en le présentant comme son dernier, son plus sérieux titre à l'estime de soi (en quoi

l’homme a raison ; car celui qui méprise est toujours quelqu’un « qui n’a pas désappris d’estimer »…). Mais est-ce là en réalité travailler *contre* l’idéal ascétique ? Croit-on encore sérieusement (comme les théologiens se le sont imaginé un temps), que par exemple la *victoire* de Kant sur la dogmatique des théologiens (« Dieu », « âme », « liberté », « immortalité ») ait porté atteinte à cet idéal ! — laissons pour le moment de côté la question de savoir si Kant a jamais eu le dessein de lui porter atteinte. Ce qui est certain, c’est que tous les philosophes transcendantaux ont, depuis Kant, de nouveau cause gagnée, — ils sont émancipés de la tutelle des théologiens : quelle joie ! — Kant leur a révélé ce chemin détourné où ils peuvent désormais, en toute indépendance et avec la tenue scientifique la plus décente, satisfaire « les désirs de leur cœur ». De même : qui pourrait désormais en vouloir aux agnostiques si, pleins de vénération pour l’Inconnu, le Mystère en soi, ils adorent comme Dieu *le point d’interrogation lui-même ?* (Xavier Doudan parle quelque part des *ravages* causés par « *l’habitude d’admirer l’intelligible, au lieu de rester tout simplement dans l’inconnu* » **[81]** ; et il pense que les anciens n’avaient pas connu cet abus). À supposer que tout ce que l’homme « connaît », loin de satisfaire ses désirs, les contrarie au contraire et leur fasse horreur, n’est-ce pas une échappatoire vraiment divine que d’en pouvoir rejeter la faute non sur les « désirs », mais sur la « connaissance » elle-même !… « Il n’y a pas de connaissance, *donc* — il y a un Dieu » ; quelle nouvelle *elegantia syllogismi !* quel triomphe de l’idéal ascétique ! —

26.

— L’histoire moderne, considérée dans son ensemble, affirmerait-elle par hasard une attitude plus confiante en face de la vie et de l’idéal ? Sa suprême prétention, c’est aujourd’hui d’être un *miroir* ; elle rejette toute téléologie ; elle ne veut plus rien « prouver » ; elle dédaigne de s’ériger en juge, et croit montrer par là son bon goût, — elle affirme aussi peu qu’elle nie, elle constate, elle « décrit »… Tout cela est certainement de l’ascétisme, mais à un plus haut degré encore, du *nihilisme*, qu’on ne s’y méprenne pas ! On remarque chez l’historien un regard triste, dur, mais résolu, — son œil *regarde au loin* devant lui, comme regarde l’œil d’un navigateur polaire (peut-être pour ne pas regarder en lui, pour ne pas regarder en arrière ?…) Partout de la neige, la vie est muette ici ; les dernières corneilles dont on entend la voix croassent : « À quoi bon ? », « En vain ! », et *Nada* ! » — rien ne pousse et ne croît plus ici, si ce n’est la métaphysique pétersbourgeoise et la « pitié » à la Tolstoï. Pour ce qui en est de cette autre variété d’historiens peut-être plus « moderne » encore, sensuelle en tout cas et voluptueuse, faisant des yeux doux à la vie tout comme à l’idéal ascétique, qui se sert du mot « artiste » comme d’un gant, et monopolise aujourd’hui l’éloge de la vie contemplative : oh ! que ces doucereux intellectuels vous donnent soif d’ascètes et de paysages d’hiver ! Non ! que le diable emporte toute cette tourbe « contemplative » ! Combien je préfère encore errer avec les historiens nihilistes à travers les brumes moroses, grises et froides ! — bien mieux, je consens, à supposer qu’on m’oblige à faire un choix, à prêter l’oreille même à un esprit peu doué pour l’histoire, antihistorique (comme ce Dühring dont la parole enivre aujourd’hui en Allemagne une fraction du prolétariat

intellectuel, une variété timide encore et un peu honteuse de « belles âmes », la *species anarchistica*). Les « contemplatifs » sont cent fois pires — je ne sais rien qui me cause plus de dégoût qu'un de ces fauteuils « objectifs », un de ces mignons parfumés de l'histoire, mi-prêtre, mi-satyre, dans le goût de Renan, et qui trahit déjà par le fausset aigu de ses homélies ce qui lui manque, par *où* il est incomplet, où les cruels ciseaux des Parques ont exercé leur office, hélas ! trop chirurgical ! Voilà qui révolte mon goût et aussi ma patience : que celui qui n'a rien à perdre conserve sa patience en face d'un tel spectacle, — moi, je suis exaspéré, l'aspect de ces « voyeurs » m'irrite contre toute cette « comédie » plus que la comédie elle-même (je veux dire l'histoire, on m'entend bien), je sens alors des fantaisies anacréontiques me monter au cerveau. Dame nature qui au taureau donna les cornes et au lion le χάσμ᾽ ὀδόντων, pour quoi faire me donna-t-elle le pied ?… Pour ruer, par saint Anacréon ! et non pas seulement pour me sauver ; pour fouler aux pieds ces chaires vermoulues, ces lâches contemplatifs, ces concupiscents eunuques de l'histoire, tous ces raccrocheurs de l'idéal ascétique, cette impuissante tartuferie de la justice ! Tous mes respects pour l'idéal ascétique, *tant qu'il est sincère*, tant qu'il a foi en lui-même et qu'il ne joue pas la comédie. Mais je ne puis souffrir toutes ces coquettes punaises qui mettent leur ambition sans frein à flairer l'infini jusqu'à ce que l'infini fleure la punaise ; je ne puis souffrir ces sépulcres blanchis qui parodient la vie, je ne puis souffrir ces êtres fatigués et aveulis, qui se drapent dans la sagesse et se donnent un regard « objectif » ; je ne puis souffrir ces agitateurs travestis en héros, qui ceignent leur tête d'épouvantail à moineau du heaume magique de l'idéal ; je ne puis souffrir ces comédiens ambitieux qui voudraient jouer les ascètes et les prêtres, mais ne sont que de tragiques pantins ; et je ne puis les souffrir non plus, ces nouveaux trafiquants en idéalisme, ces antisémites qui aujourd'hui tournent des yeux, frappent leur poitrine de chrétiens, d'Aryens et de braves gens, et par un abus exaspérant du truc d'agitateur le plus banal, je veux dire la pose morale, cherchent à soulever tout l'élément

« bête à cornes » d'un peuple (— s'il n'est pas de hâblerie intellectuelle qui dans l'Allemagne d'aujourd'hui n'obtienne quelque suc*cès,* cela tient à l'indéniable et déjà manifeste *appauvrissement* de l'esprit allemand, appauvrissement dont je cherche la cause dans une nourriture trop exclusivement composée de journaux, de politique, de livre et de musique wagnérienne ; à quoi il faut ajouter encore les causes qui expliquent le choix même d'un tel régime : l'exclusivisme et la vanité nationale, le principe fort mais étroit : « l'Allemagne, l'Allemagne par-dessus tout », ensuite aussi la paralysie agitante des « idées modernes »). L'Europe d'aujourd'hui est riche avant tout en excitants ; il semble que rien ne lui soit plus indispensable que les stimulants et les eaux-de-vie : de là aussi cette vaste falsification de l'idéal, cette eau-de-vie de l'esprit ; de là aussi cette atmosphère répugnante, empestée, chargée de mensonge et de pseudo-alcool, que l'on respire partout. Je voudrais savoir combien de cargaisons d'idéalisme en toc, de travestissements héroïques, de crécelles grandiloquentes, combien de tonnes de sympathie édulcorées et alcoolisées (— raison sociale : « *la religion de la souffrance* »[**82**]), combien de paires d'échasses pour « noble indignation » à l'usage des pieds-plats intellectuels, combien de *comédiens* de l'idéal chrétien et moral devraient être exportés d'Europe pour que l'air y fût quelque peu assaini… Évidemment cette surproduction pourrait donner matière à un nouveau *commerce ;* évidemment il y a une nouvelle « affaire » à entreprendre avec un petit assortissement d'idoles et d'« idéalistes », — sachez mettre à profit cette indication ! Qui aura le courage de tenter l'entreprise ? — nous avons *en main* tout ce qu'il faut pour « idéaliser » la terre !… Mais pourquoi parler de courage : une seule chose est nécessaire ici, je veux dire une main, une main peu scrupuleuse, oh ! combien peu !…

27.

— Assez, assez ! Laissons là ces curiosités et ces complexités de l'esprit moderne, où l'on peut trouver autant matière à rire qu'à s'affliger : car *notre* problème précisément peut se passer d'elles, le problème du *sens* de l'idéal ascétique, — qu'a-t-il à faire, en effet, avec hier et aujourd'hui ! Je traiterai ces matières avec plus de profondeur et de dureté dans une autre étude (sous le titre de « Histoire du nihilisme européen » ; je renvoie pour cela à une œuvre que je prépare : La Volonté de Puissance. *Essai d'une transmutation de toutes les valeurs*. Pour le moment il me suffira d'avoir indiqué ceci : l'idéal ascétique, même dans les plus hautes sphères de l'intelligence, n'a pour l'instant qu'une seule espèce d'ennemis vraiment *nuisibles :* ce sont les comédiens de cet idéal — car ils éveillent la défiance. Partout ailleurs, dès que l'esprit est à l'œuvre avec sérieux, énergie et probité, il se passe absolument d'idéal, — l'expression populaire de cette abstinence est « athéisme » — : *à cela près qu'il veut la vérité*. Mais cette volonté, ce *reste* d'idéal est, si l'on veut m'en croire, cet idéal ascétique même sous sa forme la plus sévère, la plus spiritualisée, la plus purement ésotérique, la plus dépouillée de toute enveloppe extérieure ; elle est par conséquent, moins un reste que le noyau solide de cet idéal. L'athéisme absolu, loyal (— et c'est dans *son* atmosphère seulement que nous respirons à l'aise, nous autres esprits spirituels de ce temps !) n'est donc pas en opposition avec cet idéal, comme il semble au premier abord ; il est au contraire une phase dernière de son évolution, une de ses formes finales, une de ses conséquences intimes, — il est la *catastrophe* imposante d'une discipline deux fois millénaire de l'instinct de vérité, qui, en fin de compte, s'interdit *le mensonge de la foi en Dieu*. (Dans l'Inde la même évolution

s’est accomplie d’une façon absolument indépendante, ce qui démontre l’exactitude de mon observation ; le même idéal aboutissant à la même conclusion ; le point décisif atteint cinq siècles avant l’ère chrétienne avec Bouddha ou, plus exactement, avec la philosophie *sankhya,* popularisée plus tard par Bouddha, et érigée en religion.) Qu’est-ce qui a donc, rigoureusement parlant, *remporté la victoire sur le Dieu chrétien ?* La réponse se trouve dans mon ouvrage *le Gai Savoir*, aph. 357 : « C’est la morale chrétienne elle-même, la notion de sincérité appliquée avec une rigueur toujours croissante, c’est la conscience chrétienne aiguisée dans les confessionnaux et qui s’est transformée jusqu’à devenir la conscience scientifique, la propreté intellectuelle à tout prix. Considérer la nature comme si elle était une preuve de la bonté et de la providence divines ; interpréter l’histoire à l’honneur d’une raison divine, comme preuve constante d’un ordre moral de l’univers et de finalisme moral ; interpréter notre propre destinée, ainsi que le firent si longtemps les hommes pieux, en y voyant partout la main de Dieu, qui dispense et dispose toute chose en vue du salut de notre âme : voilà des façons de penser qui sont aujourd’hui *passées*, qui ont *contre elles* la voix de notre conscience, qui, au jugement de toute conscience délicate, passent pour inconvenantes, déshonnêtes, pour mensonge, féminisme, lâcheté, — et cette sévérité, plus que toute autre chose, fait de nous de *bons Européens*, des héritiers de la plus longue et de la plus courageuse victoire sur soi-même qu’ait remportée l’Europe… » Toutes les grandes choses périssent par elles-mêmes, par un acte d'« autosuppression » : ainsi le veut la loi de la vie, la loi d’une *fatale* « victoire sur soi-même » dans l’essence de la vie — toujours, pour le législateur lui-même finit par retentir l’arrêt « *patere legem quam ipse tulisti* ». C’est ainsi que le christianisme *en tant que dogme* a été ruiné par sa propre morale ; ainsi le christianisme *en tant que morale* doit aussi aller à sa ruine, — nous sommes au seuil de ce dernier événement. L’instinct chrétien de vérité, de déduction en déduction, d’arrêt en arrêt, arrivera finalement à sa déduction

la plus redoutable, à son arrêt *contre* lui-même ; mais ceci arrivera quand il se posera la question : « *que signifie la volonté de vérité* »… Et me voici revenu à mon problème, à notre problème, ô mes amis *inconnus* (— car je ne me connais encore aucun ami) : que serait pour *nous* le sens de la vie tout entière, si ce n’est qu’en nous cette volonté de vérité arrive à prendre conscience d’elle-même *en tant que problème ?*… La volonté de vérité, une fois consciente d’elle-même ce sera — la chose ne fait aucun doute — *la mort* de la morale : c’est là le spectacle grandiose en cent actes, réservé pour les deux prochains siècles d’histoire européenne, spectacle terrifiant entre tous, mais peut-être fécond entre tous en magnifiques espérances…

28.

Si l’on fait abstraction de l’idéal ascétique, on constatera que l’homme, l’*animal*-homme, n’a eu jusqu’à présent aucun sens. Son existence sur la terre était sans but ; « pourquoi l’homme existe-t-il ? » — c’était là une question sans réponse ; la *volonté* de l’homme et de la terre manquait ; derrière chaque puissante destinée humaine retentissait plus puissamment encore le refrain désolé : « En vain ! » Et voilà le sens de tout idéal ascétique : il voulait dire que quelque chose *manquait*, qu’une immense *lacune* environnait l’homme, — il ne savait pas se justifier soi-même, s’interpréter, s’affirmer, il *souffrait* devant le problème du sens de la vie. Il souffrait d’ailleurs de bien des manières, il était avant tout un animal *maladif :* mais son problème n’était pas la souffrance en elle-même, c’était qu’il n’avait pas de réponse à cette question angoissée : « *Pourquoi* souffrir ? » L’homme, le plus vaillant, le plus apte à la souffrance de tous les animaux, ne rejette pas la souffrance en soi : il la cherche même, pourvu qu’on lui montre la raison d’être, le *pourquoi* de cette souffrance. Le non-sens de la douleur, et *non* la douleur elle-même est la malédiction qui a jusqu’à présent pesé sur l’humanité, — *or, l’idéal ascétique lui donnait un sens !* C’était jusqu’à présent le seul sens qu’on lui eût donné ; n’importe quel sens vaut mieux que pas de sens du tout ; l’idéal ascétique n’était à tous les points de vue que le « *faute de mieux* »[83] *par excellence*, l’unique pis-aller qu’il y eût. Grâce à lui la souffrance se trouvait expliquée ; le vide immense semblait comblé, la porte se fermait devant toute espèce de nihilisme, de désir d’anéantissement. L’interprétation que l’on donnait à la vie amenait indéniablement une souffrance nouvelle, plus profonde, plus intime, plus empoisonnée, plus meurtrière : elle fit voir toute souffrance

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

Notes

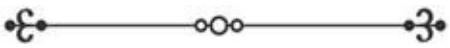
Nietzsche appelle lui-même la *Généalogie de la Morale* « une œuvre de polémique » et la désigne comme le complément nécessaire à *Par-delà le Bien et le Mal*. Le titre allemand *Zur Genealogie der Moral* devrait être rendu plus exactement — et plus lourdement — par *Contributions à la Généalogie*, etc. L'ouvrage entier, ainsi que l'écrit l'auteur à M. Georges Brandes, fut « conçu, exécuté et préparé pour l'impression entre le 10 et le 30 juin 1887 » à Sils Maria. Interrompu dans son travail par un nouvel accès de son mal, Nietzsche ne put en rédiger définitivement les derniers paragraphes et achever la correction des épreuves qu'en octobre de la même année. La publication eut lieu en novembre 1887, chez l'éditeur C. G. Naumann à Leipzig.

La présente traduction a été faite sur le septième volume des *Œuvres complètes*, publié en 1895 par le *Nietzsche-Archiv*, chez C. G. Naumann, à Leipzig. Le volume allemand contient, en même temps que la quatrième édition de la *Généalogie*, la cinquième de *Par delà le Bien et le Mal*.

Henri Albert

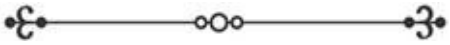
FIN DE LA GÉNÉALOGIE DE LA MORALE

Nietzsche : Œuvres complètes



LE CAS WAGNER

Un problème musical



F. NIETZSCHE
Traduction : PAR H. ALBERT

Retour à la liste des oeuvres

Pour toutes remarques ou suggestions :
editions@arvensa.com
Ou rendez-vous sur :
www.arvensa.com

Le Cas Wagner, un problème musical a été rédigé et publié pour la première fois en 1888.

L'ouvrage de référence de cette édition numérique est l'édition de la Société du Mercure de France, Paris 1908. La traduction est d'Henri Albert.

Les notes de l'éditeur sont indiquées par la mention N. D. E., celles du traducteur par la mention N. D. T.

Rchard Wagner (1813-1883)

LE CAS WAGNER

Retour à la liste des oeuvres

Table des matières

Avant-propos
Lettre de Turin – Mai 1888
- 1.
- 2.
- 3.
- 4.
- 5.
- 6.
- 7.
- 8.
- 9.
- 10.
- 11.
- 12.
- Post-Scriptum
- Second Post-Scriptum

Épilogue
Notes

Avant-propos

Je vais m'alléger un peu. Ce n'est pas par pure méchanceté que, dans cet écrit, je loue Bizet aux dépens de Wagner. J'avance, au milieu de beaucoup de plaisanteries, une chose avec quoi il n'y a pas à plaisanter. Tourner le dos à Wagner, ce fut une fatalité pour moi ; aimer quelque chose ensuite, une victoire. Personne n'a peut-être été mêlé à la « wagnérie » plus dangereusement que moi ; personne ne s'est défendu plus âprement contre elle ; personne ne s'est plus réjoui de lui échapper. C'est une longue histoire ! — Veut-on un mot pour la caractériser ? — Si j'étais moraliste, qui sait comment je l'appellerais ! Peut-être *victoire sur soi-même*. — Mais le philosophe n'aime pas les moralistes… il n'aime pas davantage les grands mots…

Quelle est la première et la dernière exigence d'un philosophe vis-à-vis de lui-même ? Vaincre son temps et se mettre « en dehors du temps ». Avec qui devra-t-il donc soutenir le plus rude combat ? Avec ce par quoi il est l'enfant de son temps. Or çà ! je suis aussi bien que Wagner l'enfant de cette époque-ci, je veux dire un *décadent* [84] *:* avec cette différence que je m'en suis rendu compte et que je me suis mis en état de défense. Le philosophe en moi protestait contre le décadent.

Ce qui m'a le plus occupé, c'est, en vérité, le problème de la *décadence*[85], — j'ai eu mes raisons pour cela. La question du « bien » et du « mal » n'est qu'une variété de ce problème. Si l'on a vu clair sur les symptômes de la décadence on comprendra aussi l'essence de la morale, — on comprendra ce qui se cache sous ses noms les plus sacrés et ses formules d'évaluation les plus saintes : la vie *appauvrie*, la volonté de périr, la grande lassitude. La morale est la négation de la vie… Pour accomplir une pareille tâche une discipline personnelle m'était nécessaire : — prendre parti contre tout ce qu'il y a de malade en moi, y compris Wagner, y compris Schopenhauer, y compris toute l'« humanité » moderne. — Alors j'éprouvai un

profond éloignement, un refroidissement et un désenchantement à l'égard de tout ce qui est temporel et de notre époque, et mon plus haut désir devint le regard de *Zarathoustra*, un regard qui embrasse d'une distance infinie le phénomène « homme », — et qui le voit *au-dessous* de lui… Un but pareil ! — quel sacrifice ne méritait-il pas ? quelle « victoire sur soi-même » ? quelle « négation de soi » ?

Le plus grand événement de ma vie fut une *guérison*. Wagner n'appartient qu'à mes maladies.

Non pas que je veuille me montrer ingrat à l'égard de cette maladie. Si, dans cet écrit, j'entends déclarer que Wagner est *nuisible*, je n'en soutiens pas moins qu'il est indispensable à quelqu'un : — au philosophe. Autrement on pourrait peut-être se passer de Wagner : le philosophe cependant n'est point libre de repousser ses services. Il doit être la mauvaise conscience de son temps, — c'est pourquoi il lui faut connaître son temps. Mais où trouverait-il pour le labyrinthe de l'âme moderne un guide mieux initié que Wagner, un plus éloquent connaisseur d'âmes ? Par Wagner la modernité parle son langage le plus *intime :* elle ne dissimule ni son bien ni son mal, elle a désappris toute pudeur devant elle-même. Et réciproquement : on est tout près d'avoir fait le compte de ce que *vaut* l'esprit moderne, quand on est d'accord avec soi-même pour ce qui en est du bien et du mal chez Wagner. — Je comprends parfaitement qu'un musicien d'aujourd'hui nous dise : « Je hais Wagner, mais je ne puis plus supporter d'autre musique. » Mais je comprendrais aussi un philosophe qui déclarerait : « Wagner *résume* la modernité. On a beau faire, il faut commencer par être wagnérien… »

Lettre de Turin – Mai 1888

ridendo dicere SEVERUM…

1.

J’ai entendu hier — le croiriez-vous — pour la vingtième fois le chef-d’œuvre de Bizet. De nouveau j’ai persévéré jusqu’au bout dans un doux recueillement, de nouveau je ne me suis point enfui. Cette victoire sur mon impatience me surprend. Comme une œuvre pareille vous rend parfait ! À l’entendre on devient soi-même un « chef-d’œuvre ». — Et, en vérité, chaque fois que j’ai entendu *Carmen*, il m’a semblé que j’étais plus philosophe, un meilleur philosophe qu’en temps ordinaires : je devenais si indulgent, si heureux, si indou, si *rassis*… Être assis pendant cinq heures : première étape vers la sainteté ! — Puis-je dire que l’orchestration de Bizet est presque la seule que je supporte encore ? Cette *autre* orchestration qui tient la corde aujourd’hui, celle de Wagner, à la fois brutale, factice et naïve, ce qui lui permet de parler en même temps aux trois sens de l’âme moderne, — à quel point elle m’est néfaste, cette orchestration wagnérienne. Je la compare à un siroco. Une sueur contrariante se répand sur moi. C’en est fait de *mon* humeur de beau temps.

Cette musique de Bizet me semble parfaite. Elle approche avec une allure légère, souple, polie. Elle est aimable, elle ne met point en sueur. « Tout ce qui est bon est léger, tout ce qui est divin court sur des pieds délicats » : première thèse de mon Esthétique. Cette musique est méchante, raffinée, fataliste : elle demeure quand même populaire, — son raffinement est celui d’une race et non pas d’un individu. Elle est riche. Elle est précise. Elle construit, organise, s’achève : par là elle forme un contraste avec le polype dans la musique, avec la « mélodie infinie ». A-t-on jamais entendu sur la scène des accents plus douloureux, plus tragiques ? Et comment sont-ils obtenus ! Sans grimace ! Sans faux-monnayage ! Sans le *mensonge* du

grand style ! — Enfin : cette musique suppose l'auditeur intelligent, même s'il est musicien, — et en cela aussi elle est l'antithèse de Wagner qui, quel qu'il soit quant au reste, était en tous les cas le génie le plus malappris du monde. (Wagner nous prend pour des — —, il dit une chose jusqu'à ce que l'on désespère, — jusqu'à ce qu'on y croie.)

Et encore une fois : je me sens devenir meilleur lorsque ce Bizet s'adresse à moi. Et aussi meilleur musicien, meilleur *auditeur*. Est-il possible de mieux écouter ? — J'ensevelis mes oreilles sous cette musique, j'en perçois les origines. Il me semble que j'assiste à sa naissance — je tremble devant les dangers qui accompagnent n'importe quelle hardiesse, je suis ravi des heureuses trouvailles dont Bizet est innocent. — Et, chose curieuse ! au fond je n'y pense pas, ou bien j'*ignore* à quel point j'y pense. Car des pensées toutes différentes roulent à ce moment-là dans ma tête… A-t-on remarqué que la musique rend l'esprit *libre ?* qu'elle donne des ailes à la pensée ? que l'on devient d'autant plus philosophe que l'on est plus musicien ? — Le ciel gris de l'abstraction semble sillonné par la foudre ; la lumière devient assez intense pour saisir les « filigranes » des choses ; les grands problèmes sont assez proches pour être saisis ; nous embrassons le monde comme si nous étions au haut d'une montagne. — Je viens justement de définir le pathos philosophique. — Et sans que je m'en aperçoive des *réponses* me viennent à l'esprit, une petite grêle de glace et de sagesse, de problèmes *résolus*… Où suis-je ? Bizet me rend fécond. Tout ce qui a de la valeur me rend fécond. Je n'ai pas d'autre gratitude, je n'ai pas d'autre preuve de la valeur d'une chose. —

2.

L'œuvre de Bizet, elle aussi, est rédemptrice ; Wagner n'est pas le seul « rédempteur ». Avec cette œuvre on prend congé du nord *humide*, de toutes les brumes de l'idéal wagnérien. Déjà l'action nous en débarrasse. Elle tient encore de Mérimée la logique dans la passion, la ligne droite, la *dure* nécessité ; elle possède avant tout ce qui est le propre des pays chauds, la sécheresse de l'air, sa *limpi'dezza*. Nous voici, à tous les égards, sous un autre climat. Une autre sensualité, une autre sensibilité, une autre sérénité s'expriment ici. Cette musique est gaie ; mais ce n'est point d'une gaieté française ou allemande. Sa gaieté est africaine ; la fatalité plane au-dessus d'elle, son bonheur est court, soudain, sans merci. J'envie Bizet parce qu'il a eu le courage de cette sensibilité, une sensibilité qui jusqu'à présent n'avait pas trouvé d'expression dans la musique de l'Europe civilisée, — je veux dire cette sensibilité méridionale, cuivrée, ardente… Quel bien nous font les après-midi dorés de son bonheur ! Notre regard s'étend au loin : avons-nous jamais vu la mer plus *unie ?* — Et que la danse mauresque nous semble apaisante ! Comme sa mélancolie lascive parvient à satisfaire nos désirs toujours insatisfaits ! — C'est enfin l'amour, l'amour remis à sa place dans la *nature* ! Non pas l'amour de la « jeune fille idéale » ! Pas trace de « Senta-sentimentalité[86] » ! Au contraire l'amour dans ce qu'il a d'implacable, de *fatal*, de cynique, de candide, de cruel — et c'est en cela qu'il participe de la *nature* ! L'amour dont la guerre est le moyen, dont la *haine mortelle* des sexes est la base ! Je ne connais aucun cas où l'esprit tragique qui est l'essence de l'amour, s'exprime avec une semblable âpreté, revête une forme aussi terrible que dans ce cri de Don José qui termine l'œuvre :

Oui, c’est moi qui l’ai tuée,
Carmen, ma Carmen adorée !

— Une telle conception de l’amour (la seule qui soit digne du philosophe —) est rare : elle distingue une œuvre d’art entre mille. Car d’une façon générale les artistes ont le même sort que tout le monde, souvent même à un plus haut degré, — ils *méconnaissent* l’amour. Wagner lui-même l’a méconnu. Ils croient être généreux en amour puisqu’ils veulent l’avantage d’un autre être souvent même aux dépens de leur propre intérêt. Mais, en récompense, ils veulent *posséder* cet autre être… Dieu lui-même ne fait pas exception ici. Il est loin de penser : « Si je t’aime, est-ce que cela te regarde[87]. » — Il devient terrible quand on ne le paye pas de retour. *L’amour* — avec cette parole on gagne sa cause auprès de Dieu et des hommes — *est de tous les sentiments le plus égoïste, et, par conséquent, lorsqu’il est blessé, le moins généreux*. (B. Constant.) [88]

3.

Vous voyez déjà combien cette musique me rend meilleur ? — *Il faut méditerraniser la musique*[89] *:* j'ai des raisons pour énoncer cette formule (*Par delà le Bien et le Mal*, aph. 256). Le retour à la nature, à la santé, à la gaieté, à la jeunesse, à la *vertu !* — Et cependant j'étais l'un des wagnériens les plus corrompus... J'étais capable de prendre Wagner au sérieux... Ah ! le vieux magicien nous en a-t-il assez fait accroire ! La première chose que nous offre son art c'est un verre grossissant : on regarde au travers, on ne se fie plus à ses yeux. — Tout devient grand, *Wagner lui-même devient un grand homme*... Quel prudent serpent à sonnettes ! Toute sa vie il a agité la sonnette avec les mots de « résignation », de « loyauté », de « pureté », il s'est retiré du monde *corrompu* avec une louange à la chasteté ! — Et nous l'avons cru...

— Mais vous ne m'entendez pas ? Vous préférez encore le problème de Wagner à celui de Bizet ? Moi non plus, je ne l'estime pas au-dessous de sa valeur, il a son charme. Le problème de la rédemption est même un problème très vénérable. Rien n'a fait faire à Wagner de réflexion plus profonde que la rédemption : l'opéra de Wagner, c'est l'opéra de la rédemption. Il y a toujours chez lui quelqu'un qui veut être sauvé : tantôt un homme, tantôt une femme — c'est là son problème. Et avec quelle richesse il varie ce *leitmotiv !* Cruelles échappées rares et profondes ! Qui donc nous l'apprendrait, si ce n'est Wagner, que l'innocence sauve avec prédilection des pécheurs intéressants ? (C'est le cas du *Tannhäuser*.) Ou bien que le Juif errant lui-même trouve son salut, devient *casanier* lorsqu'il se marie ? (C'est le cas du *Vaisseau fantôme*.) Ou bien qu'une vieille femme corrompue préfère être sauvée par de chastes jeunes gens ? (C'est le cas de Kundry dans *Parsifal*.) Ou

bien encore que de jeunes hystériques aiment à être sauvées par leur médecin ? (C'est le cas de *Lohengrin*.) Ou bien que de belles jeunes filles sont sauvées plus volontiers par un chevalier, qui est wagnérien ? (C'est le cas des *Maîtres Chanteurs*.) Ou encore que des femmes mariées, elles aussi, ont recours au chevalier ? (C'est le cas d'*Iseult*.) Ou enfin que le « vieux dieu », après s'être moralement compromis de toutes les façons, finit par être sauvé par un libre penseur, par un immoraliste ? (C'est le cas de l'*Anneau*.) Admirez en particulier cette dernière profondeur ! La comprenez-vous ? Moi, je m'en garde bien... Qu'il y ait lieu de tirer encore d'autres enseignements des ouvrages cités, je serais plutôt porté à le démontrer que d'y contredire. Qu'un ballet wagnérien puisse vous réduire au désespoir — et à la vertu ! — c'est encore le cas du *Tannhäuser*. Que l'on soit menacé des suites les plus fâcheuses, lorsqu'on ne se met pas au lit à l'heure. — C'est encore le cas de *Lohengrin*. Que l'on n'a jamais besoin de savoir trop exactement avec qui l'on va se marier —, c'est pour la troisième fois le cas de *Lohengrin*. — *Tristan et Iseult* glorifie le parfait époux qui, dans un cas déterminé, n'a qu'une seule question à la bouche : « Mais, pourquoi ne m'avez-vous pas dit cela plus tôt ? Il n'y avait rien de plus simple ! » Réponse :

Cela, je ne peux pas te le dire,
Et, ce que tu demandes,
Tu devras toujours l'ignorer.

Le *Lohengrin* contient une solennelle mise au ban des recherches et des questions. Wagner touche ici au dogme chrétien : « Tu dois *croire*, et tu croiras. » C'est un attentat contre ce qu'il y a de plus élevé et de plus sacré, que d'aimer la science... Le *Vaisseau-Fantôme* prêche cet enseignement sublime que la femme stabilise même l'être le plus vagabond — pour parler le langage wagnérien, elle le « sauve ». Ici, nous nous permettons une question. En admettant que cela fût vrai, serait-ce, par cela même, désirable ? — Qu'advient-il du « Juif errant » qu'une femme adore et *fixe ?* Il cesse tout simplement d'être éternellement errant ; il se marie, il n'a plus d'intérêt pour nous. — Interprétons cela par la réalité : le danger pour

l’artiste, pour l’homme de génie — et ce sont eux les Juifs errants — le danger réside dans la femme : les femmes aimantes sont leur perte. Presque personne n’a assez de caractère pour ne pas se laisser corrompre — « sauver », quand il se sent traité comme un dieu, — il *condescend* aussitôt jusqu’à la femme. — L’homme est lâche devant tout ce qui est éternellement féminin : c’est ce que savent les petites femmes. — Dans beaucoup de cas d’amour féminin, et peut-être précisément dans les plus célèbres, — l’amour n’est autre chose qu’un *parasitisme* plus raffiné, un moyen de se nicher dans une âme étrangère, parfois même dans une chair étrangère — hélas ! combien souvent au dépens de l’hôte ! ——

On connaît le sort de Gœthe dans cette Allemagne puritaine aux allures de vieille fille. Il fut toujours un scandale pour les Allemands, il n’eut d’admiratrices sincères que parmi les Juives. Schiller, le « noble » Schiller qui leur rebattait les oreilles avec de grands mots, — celui-là fut l’homme selon leur cœur. Que reprochaient-ils donc à Gœthe ? La *Montagne de Vénus* et le fait d’avoir écrit des épigrammes vénitiennes. Déjà Klopstock lui prêcha la morale ; il y eut un temps où Herder, lorsqu’il parlait de Goethe, employait le mot « Priape ». Même *Wilhelm Meister* n’était considéré que comme un symptôme de décadence, comme signe d’une banqueroute morale. La « ménagerie des animaux apprivoisés », l’« indignité » du héros exaspérait Niebuhr par exemple : il finit par laisser échapper une lamentation que *Biterolf*[90] aurait pu psalmodier : « Rien ne produit plus facilement une impression douloureuse que lorsqu’un grand esprit se coupe les ailes pour exercer sa virtuosité au service d’un objet *infime*, en renonçant à *ce qui est élevé*… » Mais avant tout la jeune fille idéale se montrait indignée : toutes les petites cours, toutes les « Wartbourgs » d’Allemagne, de quelque espèce qu’elles soient, se signèrent devant Gœthe, devant l’« esprit impur » qui était en Gœthe. *Cette* histoire, Wagner l’a mise en musique. Il *sauve* Gœthe, cela va de soi ; mais, avec une suprême adresse, de façon à prendre en même temps le parti de la jeune fille idéale. Gœthe est sauvé : une prière le rachète, une jeune fille idéale l’*élève à*

elle…

— Qu’est-ce que Gœthe aurait bien pu penser de Wagner ? — Gœthe s’est une fois demandé quel était le danger qui menaçait tous les Romantiques : quelle était la destinée des Romantiques. Voici sa réponse : « C’est l’asphyxie par le rabâchage de toutes les absurdités morales et religieuses. » En un mot : *Parsifal*. — Le philosophe y ajoute un épilogue : La *sainteté* — peut-être la dernière chose de valeur supérieure qui soit encore visible au peuple et à la femme, l’horizon de l’idéal pour tout ce qui est *myope* de nature. Mais pour les philosophes, tout horizon n’étant qu’un simple manque de compréhension, une manière de fermer les portes sur l’endroit où *leur* monde ne fait que commencer —, *leur* danger, *leur* idéal, *leur* aspiration… Pour parler d’une manière plus courtoise : *la philosophie ne suffit pas au grand nombre. Il lui faut la sainteté*. —

4.

— Je vais encore raconter l'histoire de l'*Anneau*. Sa place est ici. Elle aussi, elle est une histoire de rédemption : avec cette variante que cette fois, c'est Wagner qui est sauvé. — Wagner, durant la moitié de sa vie, a cru à la *Révolution*, comme seul un Français pourrait y croire. Il suivait ses traces dans les caractères runiques de la mythologie, il croyait découvrir en Siegfried le révolutionnaire typique. — « D'où vient tout le malheur dans le monde ? » s'est demandé Wagner. « D'anciennes conventions », répondit-il, comme tous les idéologues révolutionnaires. C'est-à-dire : des coutumes, des lois, des morales, des institutions, de tout ce qui sert de base au vieux monde, à la vieille société. Comment supprimer le mal dans le monde ? Comment supprimer la vieille société ? Il n'y a qu'un seul moyen : déclarer la guerre aux conventions (la tradition, la morale). *C'est ce que fait Siegfried*. Il commence de bonne heure, de très bonne heure : sa naissance est déjà une déclaration de guerre à la morale — il vient au monde grâce à l'adultère et à l'inceste... Ce n'est *pas* la légende, c'est Wagner qui a inventé ce trait radical ; sur ce point il a *corrigé* la légende... Siegfried continue comme il a commencé : il ne suit que la première impulsion, il démolit toute tradition, tout respect, toute crainte. Il abat ce qui lui déplaît. Il renverse sans respect toutes les vieilles divinités. Mais son entreprise générale tend à *émanciper la femme*, — à « délivrer Brunehilde »... Siegfried et Brunehilde, le sacrement de l'amour libre ; le commencement de l'Âge d'or ; le crépuscule des dieux de la vieille morale ! — *le mal est aboli*... Le vaisseau de Wagner fila longtemps gaiement sur *cette* voie. Pas de doute, Wagner y cherchait *son* but le plus élevé. — Qu'arriva-t-il ? Un malheur. Le vaisseau de Wagner donna sur un écueil ; il

se trouva immobilisé. L'écueil était la philosophie de Schopenhauer ; Wagner était immobilisé par une vue *opposée* du monde. Qu'avait-il mis en musique ? L'optimisme. Wagner fut confondu. Bien plus : un optimisme pour lequel Schopenhauer avait créé une cruelle épithète, — l'optimisme *sans vergogne*. La confusion de Wagner redoubla. Il réfléchit longuement, sa situation semblait désespérée… Enfin il vit s'entrouvrir une issue : l'écueil où il avait sombré, que serait-ce s'il en faisait un *terme projeté*, sa pensée de derrière la tête, la direction voulue de son voyage ? Sombrer ici — cela aussi était un but. *Bene navigavi, cum naufragium feci*… Et il se mit à traduire l'*Anneau* en langue schopenhauerienne. Tout va de travers, tout s'écroule, le nouveau monde est aussi mauvais que l'ancien : le *néant* de la Circé indoue fait signe… Brunehilde qui, d'après la pensée primitive, devait prendre congé de nous en chantant une hymne en l'honneur de l'amour libre, leurrant le monde au moyen de l'utopie socialiste du « tout ira bien », Brunehilde a maintenant autre chose à faire. Elle doit d'abord étudier Schopenhauer ; elle doit mettre en vers le quatrième livre du *Monde comme volonté et comme représentation*… Wagner était sauvé. En tout sérieux, c'était là une rédemption. Le bienfait dont Wagner est redevable à Schopenhauer est inappréciable. *Le philosophe de la décadence* a rendu à lui-même l'artiste *de la décadence*. —

5.

L’artiste de la décadence — voilà le mot. Et ici je commence à parler sérieusement. Je suis loin de demeurer spectateur inoffensif, quand ce *décadent* nous ruine la santé — et, avec la santé, la musique ? D’ailleurs, Wagner est-il vraiment un homme ? N’est-il pas plutôt une maladie ? Il rend malade tout ce qu’il touche, — *il a rendu la musique malade*. —

Un décadent typique qui se sent nécessaire avec son goût corrompu, dont il a la prétention de faire un goût supérieur, qui parvient à faire valoir sa corruption, comme une loi, comme un progrès, comme un accomplissement.

Et l’on ne se met pas en défense. Sa puissance de séduction atteint au prodige, l’encens fume autour de lui, les erreurs qui portent sur lui s’appellent « évangile » — il n’y a pas que *les pauvres d’esprit* qui se sont laissé persuader !

J’ai envie d’ouvrir un peu les fenêtres. De l’air ! Plus d’air ! ——

Que l’on s’abuse sur Wagner en Allemagne, cela ne m’étonne pas. Le contraire me surprendrait. Les Allemands se sont fabriqué un Wagner qu’ils peuvent vénérer ; jamais encore ils n’ont été psychologues, ils expriment leur reconnaissance en comprenant de travers. Mais que l’on se soit également abusé sur Wagner à Paris, où l’on n’est pour ainsi dire plus autre chose que psychologue. Et à Saint-Pétersbourg ! où l’on pressent des choses que l’on ne devine même pas à Paris. Comme Wagner doit être parent de toute cette société européenne de *décadence*, pour ne pas être trouvé *décadent* par elle ! Il lui appartient : il est son protagoniste, son nom le plus illustre… On se fait honneur à soi-même en l’élevant dans les nuages. — Car le fait de ne pas se défendre contre lui est déjà un symptôme de *décadence*. L’instinct est atrophié. Ce que

l’on devrait craindre c’est précisément ce qui attire. On porte aux lèvres ce qui mène encore plus vite à l’abîme. — Veut-on un exemple ? On n’a qu’à observer le régime que se prescrivent les anémiques, les goutteux ou les diabétiques. Définition du végétarien : un être qui a besoin d’une diète corroborative. Considérer ce qui est nuisible comme nuisible, *pouvoir* s’interdire quelque chose de nuisible, c’est encore un signe de jeunesse, de force vitale. L’épuisé se sent *attiré* par ce qui est nuisible : le végétarien par le légume. La maladie elle-même peut être un stimulant de vie : seulement il faut être assez sain pour ce stimulant ! — Wagner augmente l’épuisement : c’est *pour cela* qu’il attire les faibles et les épuisés. Oh ! la joie de serpent à sonnettes du vieux maître lorsqu’il vit venir à lui surtout les « petits enfants » ! —

Je mets en avant ce point de vue : l’art de Wagner est malade. Les problèmes qu’il porte à la scène — purs problèmes d’hystérie —, ce qu’il y a de convulsif dans ses passions, sa sensibilité irritée, son goût qui réclamait toujours des épices plus fortes, son instabilité qu’il travestit en principe, et particulièrement le choix de ses héros et de ses héroïnes, ceux-ci considérés comme types physiologiques (— une galerie de malades ! —) : tout cela réuni nous présente un tableau pathologique qui ne laisse aucun doute : *Wagner est un névrosé*[91]. Rien n’est peut-être aujourd’hui plus connu, rien en tous les cas mieux étudié que le caractère protéiforme de la dégénérescence qui se *chrysalide* ici en un art et en un artiste. Nos médecins et nos physiologistes ont en Wagner leur cas le plus intéressant, tout au moins un cas très complet. Précisément parce que rien n’est plus moderne que cette maladie générale de tout l’organisme, cette décrépitude et cette surexcitation de toute la mécanique nerveuse, Wagner est *l’artiste moderne par excellence*, le Cagliostro de la modernité. En son art se trouve mêlé de la façon la plus séduisante ce qui est aujourd’hui le plus nécessaire à tout le monde, — les trois grands stimulants des épuisés, *la brutalité, l’artificiel*, et l’*innocence (l’idiotie).*

Wagner est une grande calamité pour la musique. Il a deviné

en elle un moyen pour exciter les nerfs fatigués, — c'est ainsi qu'il a rendu la musique malade. Son génie de l'invention se surpasse dans l'art d'aiguillonner les plus épuisés, de rappeler à la vie les demi-morts. Il est passé maître dans l'art des passes hypnotiques, il renverse comme des taureaux les plus forts. Le *succès* de Wagner — son succès sur les nerfs et par conséquent sur les femmes — a fait de tous les ambitieux du monde musical des disciples de son art occulte. Et non pas seulement les ambitieux, mais aussi les *malins*… De nos jours on ne fait de l'argent qu'avec de la musique malade ; nos grands théâtres vivent de Wagner.

6.

Je me permets de nouveau quelque récréation. Je suppose que le *succès* de Wagner pût prendre corps, qu'il revête une forme, se déguise en savant musicien et philanthrope, se mêle à de jeunes artistes. Comment croyez-vous qu'il pourrait s'exprimer ? —

Mes amis, dirait-il, quatre mots entre nous. Il est plus facile de faire de mauvaise musique que de bonne. Eh quoi ! si cela était aussi profitable, plus efficace, plus persuasif, plus enthousiasmant, plus certain ? plus *wagnérien* ?…*Pulchrum est paucorum hominum*. Cela est assez malheureux ! Nous comprenons le latin, nous comprenons peut-être aussi notre avantage. Le beau a ses épines : nous savons cela. Alors à quoi bon la beauté ? Pourquoi plutôt le grand, le sublime, le gigantesque, ce qui remue les *masses — Et, encore une fois : il est plus facile d'être gigantesque que beau ; nous savons cela…*

Nous connaissons les masses, nous connaissons le théâtre. L'élite de ce qui s'y trouve, adolescents germaniques, Siegfrieds cornus et autres wagnériens, a besoin du sublime, du profond, de l'écrasant. De tout cela nous sommes encore capables. Et le reste de l'assistance, les crétins de la civilisation, les petits blasés, les éternels-féminins, les gens qui digèrent avec bonheur, en un mot le *peuple* — a également besoin du sublime, du profond, de l'écrasant. Ils ont tous une seule logique. « Celui qui nous renverse est fort ; celui qui nous élève est divin ; celui qui suggère est profond. » — Décidons-nous, messieurs les musiciens, nous voulons les renverser, nous voulons les élever, nous voulons leur créer des suggestions. Nous sommes encore capables de tout cela.

Pour ce qui en est de suggérer des rêveries : c'est ici que notre idée du style a son point de départ. Avant tout, pas de

pensée ! Rien n’est plus compromettant qu’une pensée ! Mais l’état d’âme qui précède la pensée ! La poussée de la pensée incréée, la promesse de la pensée future, le monde tel qu’il existait avant la création divine, — une recrudescence du chaos… Le chaos suggère des pressentiments…

Pour parler le langage du maître : l’infinité, mais sans mélodie.

En ce qui concerne, en second lieu, l’art de bouleverser, il appartient déjà, en partie, à la physiologie. Étudions avant tout les instruments. Quelques-uns d’entre eux émeuvent jusqu’aux entrailles (— *ils ouvrent* les portes pour parler avec Haendel), d’autres fascinent la moelle épinière. La couleur du son est décisive ; *ce qui* résonne est presque indifférent. Raffinons sur *ce* point. Pourquoi nous prodiguer ailleurs ? Dans le son, soyons caractéristiques jusqu’à la folie ! Si avec le son nous savons peupler l’imagination, notre esprit en tirera tout le bénéfice ! Agaçons les nerfs, assommons-les, manions la foudre et le tonnerre, — c’est cela qui renverse…

Mais c’est avant tout la *passion* qui renverse. — Entendons-nous sur la passion. On peut se passer de toutes les vertus du contre-point, il est inutile d’avoir rien appris, — on sait toujours jouer de la passion ! La beauté est difficile : gardons-nous de la beauté !… Et surtout de la *mélodie* ! Calomnions, mes amis, calomnions, si nous tenons encore quelque peu à l’idéal, calomnions la mélodie. Rien n’est plus dangereux qu’une belle mélodie ! Rien ne perd plus sûrement le goût ! Nous sommes perdus, mes amis, si l’on aime de nouveau les belles mélodies !…

Axiome : la mélodie est immorale. *Démonstration* : Palestrina. *Moralité* : Parsifal. L’absence de mélodie sanctifie même…

Et voilà la définition de la passion. La passion — ou la gymnastique du laid sur la corde de l’enharmonique. — Osons, mes amis, osons être laids. Wagner l’a osé ! Remuons devant nous sans crainte le limon des harmonies les plus rebutantes ! Ne ménageons pas nos mains ! Ce n’est qu’ainsi que nous devenons *naturels*…

Un dernier conseil ! Peut-être résume-t-il tous les autres, — *Soyons idéalistes* ! C'est ce que nous pouvons faire de plus sage, si ce n'est ce qu'il y a de plus raisonnable. Pour élever les hommes, il faut être élevé soi-même. Errons par-dessus les nuages, haranguons l'infini, plaçons autour de nous les grands symboles ! *Sursum ! Boumboum !* — il n'y a pas de meilleur conseil. Que la « poitrine gonflée » soit notre argument, le « beau sentiment » notre avocat. La vertu a raison même du contre-point. « Celui qui nous rend meilleurs, comment ne serait-il pas bon lui-même ? » ainsi a toujours raisonné l'humanité. Rendons donc l'humanité meilleure ! — c'est ainsi que l'on devient bon (c'est ainsi que l'on devient même un « classique » — Schiller devint « classique »). La recherche des basses séductions des sens, la recherche de la prétendue beauté, a énervé les Italiens : demeurons allemands ! Mozart lui-même, dans ses rapports avec la musique — Wagner nous l'a dit en guise de consolation ! — était au fond frivole… Ne concédons jamais que la musique puisse « servir de délassement », qu'elle « égaye », qu'elle « fasse plaisir ». *Ne faisons jamais plaisir !* — nous sommes perdus si l'on en revient à l'idée de l'art hédonique… C'est là de mauvais XVIII^{e} siècle… Par contre rien ne serait plus salutaire, soit dit en aparté, qu'une certaine dose de — cagoterie, *sit venia verbo*. Cela donne de la dignité. — Et choisissons l'heure où il convient de voir noir, de soupirer en public, de soupirer chrétiennement, de faire étalage de la grande pitié chrétienne. « L'homme est perdu : qui le sauvera ? *comment sera-t-il sauvé ?* » — Ne répondons pas. Soyons circonspects. Mettons un frein à notre ambition qui voudrait fonder des religions. Mais personne ne doit douter que *nous* ne le sauvions, que *notre* musique seule ne sauve… (Voir le traité de Wagner : *La Religion et l'Art*.)

7.

Assez ! Assez ! Je crains qu'on ne reconnaisse trop clairement, sous mes saillies joyeuses, la sinistre réalité — l'image d'une déchéance de l'art, d'une déchéance aussi des artistes. Cette dernière, une déchéance de caractère, trouverait peut-être son expression provisoire dans la formule suivante : le musicien devient maintenant comédien, son art évolue toujours davantage vers l'art de *mentir*. J'aurai l'occasion (dans un chapitre de mon ouvrage principal qui porte le titre de *Contribution à la Physiologie de l'Art*), de montrer plus clairement que l'évolution générale de l'art, dans le sens du cabotinage, est une manifestation de la dégénérescence physiologique (plus exactement une forme de l'hystérie), tout aussi bien que chacune des corruptions et des infirmités de l'art inauguré par Wagner : par exemple l'instabilité de son optique qui force à changer continuellement de posture en face d'elle. On ne comprend rien à Wagner tant qu'on ne voit en lui qu'un jeu de la nature, un hasard, un caprice, un accident. Ce n'était pas un génie « à lacunes », « dévoyé » et « contradictoire », comme on a pu dire. Wagner était quelque chose de *complet*, un décadent type, à qui manque tout « libre arbitre », dont chaque trait répond à une nécessité. S'il y a quelque chose d'intéressant dans Wagner, c'est assurément la logique avec laquelle un vice physiologique se transforme en pratique, et en procédé, en innovation dans les principes en crise du goût, allant pas à pas, de conclusion en conclusion.

Je ne m'arrête cette fois qu'à la question du style. — Par quoi toute *décadence littéraire* est-elle caractérisée ? Par le fait que la vie ne réside plus dans l'ensemble. Le mot devient souverain et fait un saut hors de la phrase, la phrase grossit et obscurcit

le sens de la page, la page prend vie au dépens de l'ensemble, — l'ensemble n'est plus un ensemble. Mais c'est là le signe pour tout style de *décadence* ; à chaque fois anarchie des atomes, désagrégation de la volonté, « liberté de l'individu », pour parler le langage de la morale, — et pour en faire une théorie politique : « droits égaux pour tous ». La vie, la même vitalité, la vibration et l'exubérance de la vie refoulées dans les organes les plus infimes, — le reste pauvre de vie. Partout la paralysie, la fatigue, la catalepsie, *ou bien* l'inimitié et le chaos : l'un et l'autre sautant toujours plus aux yeux à mesure que l'on monte vers les formes supérieures de l'organisation. L'ensemble est du reste entièrement dépourvu de vie : c'est une agglomération, une addition artificielle, un composé factice. —

Chez Wagner il y a au début des phénomènes d'hallucination, non pas des tons, mais des gestes. C'est pour les gestes qu'il cherche d'abord la sémiotique musicale. Si l'on veut l'admirer c'est ici qu'il faut le voir à l'œuvre : comme il décompose, comme il sépare en petites unités, comme il anime ces unités, comme il les fait ressortir, comme il les rend visibles ! Mais à cela s'épuise sa puissance : le reste ne vaut rien. Qu'il est misérable, embarrassé et novice, son art de « développement », l'effort qu'il fait pour entremêler du moins ce qui n'a pas poussé séparément. Sa manière de procéder rappelle celle des frères de Goncourt, dont le style ressemble à tant d'autres égards à celui de Wagner : on est pris d'une sorte de pitié en face d'une pareille faiblesse. Que Wagner ait déguisé sous couleur de principe son inaptitude à créer une forme organique, qu'il affirme un « style dramatique » là où nous ne voyons qu'une impuissance de style, tout cela répond bien à l'audacieuse habitude que Wagner garda toute sa vie : il établit un principe là où lui manque une faculté (— bien différent en cela — soit dit en passant — du vieux Kant qui avait l'habitude d'une autre hardiesse : c'était d'attribuer une « faculté » à l'homme partout où lui manquait un principe…). Je le répète : Wagner n'est digne d'admiration et d'amour que dans l'invention de ce qu'il y a de plus infime : la conception des détails, — on a toutes les raisons de le proclamer en ceci

un maître de premier ordre, notre plus grand *miniaturiste* musical, qui fait tenir dans l'espace le plus petit une infinité d'intentions et de subtilités. Sa richesse de couleurs, de demi-teintes, de clartés mystérieuses et mourantes nous gâte tellement qu'après lui tous les autres musiciens nous paraissent trop robustes. — Veut-on m'en croire, il ne faut pas se faire la plus haute idée de Wagner d'après ce qui plaît actuellement en lui. Cela a été inventé pour séduire les masses, et nous nous en détournons comme nous ferions d'une fresque trop tapageuse. Que nous importe l'agaçante brutalité de l'ouverture du *Tannhäuser* ? ou bien le cirque des Walkyries ? Tout ce qui est devenu populaire dans la musique de Wagner, même en dehors du théâtre, est d'un goût douteux et fait pour pervertir le goût. La marche du *Tannhäuser* me semble suspecte de prud'homie ; l'ouverture du *Vaisseau fantôme*, c'est beaucoup de bruit pour rien ; le prélude de *Lohengrin* nous donne un premier exemple trop insidieux, trop bien réussi de la façon dont on hypnotise avec la musique (— je rejette toute musique dont l'ambition ne va pas plus loin que de séduire les nerfs). Mais abstraction faite du Wagner magnétiseur et peintre à la fresque, il existe encore un autre Wagner qui met de côté de petites choses précieuses : notre plus grand mélancolique en musique, plein d'œillades, de tendresses et de consolations que personne n'avait connues avant lui, le maître dans l'expression d'un bonheur mélancolique et assoupi... Un dictionnaire des mots les plus intimes de Wagner, rien que des phrases courtes de cinq à quinze mesures, toujours de la musique *que personne ne connaît*… Wagner avait la vertu des *décadents*, la pitié. —

8.

— « Très bien ! Mais comment ce décadent *peut*-il vous faire perdre le goût quand on n’est pas musicien soi-même, quand par hasard on n’est pas soi-même un *décadent* ? » — C’est tout le contraire ! Comment ne le peut-on pas ? Essayez donc un peu ! — Vous ne savez pas qui est Wagner : un comédien de premier ordre. Y a-t-il en général au théâtre un effet plus profond, plus puissant ? Voyez donc ces jeunes gens, — raidis, blafards, sans haleine ! Voilà des wagnériens : ils n’entendent rien à la musique, — et cependant Wagner les domine… L’art de Wagner exerce une pression de cent atmosphères : inclinez-vous, on ne peut faire autrement… Le comédien Wagner est un tyran, son pathos culbute n’importe quel goût, n’importe quelle résistance. — Qui donc possède cette puissance de persuasion des gestes, qui donc voit avec autant de netteté et avant tout l’attitude ! Cette oppression du pathos wagnérien, cet attachement implacable à un sentiment extrême, cette *longueur* effroyable dans des situations où l’attente d’un instant déjà vous étouffe !

Wagner était-il d’ailleurs un musicien ? Il était en tous les cas, *plus encore*, autre chose : un incomparable histrion, le plus grand des mimes, le génie de théâtre le plus étonnant que les Allemands aient jamais possédé, notre talent *scénique par excellence*. La place de Wagner est ailleurs que dans l’histoire de la musique : il ne faut pas le confondre avec les grands génies de cette histoire. Wagner et Beethoven — c’est là un blasphème — et en fin de compte une injustice même pour Wagner… En tant que musicien il n’était, somme toute, que ce qu’il était par essence : il *devint* musicien, il *devint* poète, puisque le tyran qu’il avait en lui, son génie de comédien, l’y forçait. On ne devine rien de Wagner tant qu’on n’a pas deviné

son instinct dominant.

Wagner n'était *pas* musicien d'instinct. Il l'a prouvé en sacrifiant toute règle, et, pour parler plus nettement, tout style dans la musique, pour faire d'elle ce dont il avait besoin, une rhétorique théâtrale, un moyen d'expression, un renfort de mimique, de suggestion, de pittoresque psychologique. Wagner nous apparaît ici comme un inventeur et un novateur de premier rang — *il a augmenté à l'infini la puissance d'expression de la musique* — : il est le Victor Hugo de la musique considérée comme langage. En supposant toujours que la musique *puisse*, dans certaines circonstances, ne pas être de la musique, mais un langage, un outil, une *ancilla dramaturgica*. La musique de Wagner, si on lui retire la protection du goût théâtral, un goût très tolérant, est simplement de la mauvaise musique, la plus mauvaise qui ait peut-être jamais été faite. Lorsqu'un musicien ne sait plus compter jusqu'à trois, il devient musicien « dramatique », il devient « wagnérien »…

Wagner a presque découvert quelle magie peut être exercée même avec une musique incohérente et réduite en quelque sorte à sa forme élémentaire. La conscience qu'il avait de cela atteint des proportions lugubres, comme aussi son instinct de se passer de ces règles suprêmes qui sont le *style*. L'élémentaire *suffit* — du son, du mouvement, de la couleur, bref la matérialité de la musique. Wagner n'a jamais calculé comme musicien, avec une conscience de musicien : il veut l'effet, il ne veut rien que l'effet. Et il connaît bien l'élément sur lequel il doit produire cet effet ! — Il possède en cela l'absence de scrupule que possédait Schiller, que possède tout homme de théâtre, et aussi ce mépris du monde qu'il met à ses pieds !… On est comédien lorsque l'on a sur le reste de l'humanité un avantage : c'est de s'être rendu compte que ce qui doit produire une impression de vérité ne doit pas être vrai. Cette phrase a été formulée par Talma : elle contient toute la psychologie du comédien, elle contient aussi — n'en doutons pas, la morale du comédien. La musique de Wagner n'est jamais vraie.

— *Mais on la tient pour telle :* et il doit en être ainsi. —

Tant que l'on reste naïf, et aussi wagnérien, on croit à la richesse de Wagner, on le considère comme un prodige de dissipation, et même comme un grand propriétaire terrien dans le domaine des sons. On admire en lui ce que des jeunes gens français admirent en Victor Hugo, la « prodigalité royale ». Plus tard on les admire, l'un et l'autre, pour des motifs contraires : comme maîtres et modèles d'économie, comme de *prudents* amphitryons. Personne ne les égale dans l'art de présenter à peu de frais une table princièrement garnie. — Le wagnérien, avec son estomac crédule, se rassasie même des illusions de nourriture que son maître lui présente en magicien. Nous autres qui, dans les livres comme dans la musique, réclamons avant tout la substance, et qui ne saurions nous contenter de tables « représentées », nous nous en trouvons beaucoup plus mal. Pour parler plus clairement : Wagner ne nous donne pas assez à mettre sous la dent. Son *recitativo* — peu de viande, pas mal d'os et beaucoup de bouillon — j'appelle ce récitatif « *alla genovese » :* par quoi je n'entends pas du tout être aimable pour les Génois, mais bien pour le *vieux recitativo*, — le *recitativo secco*. Pour ce qui en est des « *leitmotivs* » wagnériens, toute connaissance culinaire me fait défaut pour eux. Je leur donnerais, peut-être, si l'on m'y forçait, la valeur de cure-dents idéaux, une sorte d'occasion de se débarrasser de *restes* d'aliments. Il y a encore les « airs » de Wagner. — Et maintenant je ne dis plus un mot.

9.

Même dans l’ébauche de l’action, Wagner est avant tout comédien. Ce qui lui apparaît tout d’abord, c’est une scène d’un effet absolument certain, une véritable *action*[92] avec un *haut-relief*[93] des gestes, une scène qui *renverse* — cette scène il en approfondit l’idée, c’est d’elle seulement qu’il déduit les caractères. Tout le reste en dérive, conformément à une économie technique qui n’a aucune raison d’être subtile. Ce n’est pas le public de Corneille que Wagner a dû ménager : il n’a affaire qu’au dix-neuvième siècle. Wagner jugerait à peu près de « la seule chose nécessaire » comme en juge aujourd’hui tout autre comédien : une série de scènes fortes, les unes plus fortes que les autres, — et, parmi tout cela, beaucoup d’habiles stupidités. Il cherche d’abord à se garantir à lui-même l’effet de son œuvre, il commence par le troisième acte, il *fait la preuve* de son œuvre, par l’effet final qu’elle produit. Avec une pareille entente du théâtre comme fil conducteur on n’est pas en danger de faire un drame sans s’en douter. Le drame exige une *dure* logique : mais qu’importait à Wagner la logique ! Encore une fois : ce n’était *pas* le public de Corneille qu’il avait à ménager : il n’avait devant lui que des Allemands ! On sait à quel problème le dramaturge met toute sa force et parfois sue sang et eau : il faut donner à l’intrigue la *nécessité*, la donner de même au dénouement, de telle sorte que tous deux ne soient possibles que d’une seule manière, que tous deux produisent l’impression de la liberté (principe du moindre effort). Eh bien, à cela Wagner sue le moins de sang possible, il est certain que pour compliquer et pour défaire les intrigues il fait le moindre effort. Qu’on prenne sous le microscope n’importe quelle « intrigue » de Wagner — il y aura de quoi rire, je vous le promets. Rien n’est plus réjouissant que

l’intrigue de *Tristan*, si ce n’est l’intrigue des *Maîtres Chanteurs*. Wagner n’est pas un dramaturge, qu’on ne s’y laisse pas prendre. Il aime le mot « drame » : voilà tout, — il a toujours aimé les mots sonores. Le mot « drame », dans ses écrits, n’est malgré cela qu’un simple malentendu (— et *aussi* une habileté : Wagner fit toujours le grand seigneur vis-à-vis du mot « opéra » —) ; à peu près comme le mot « esprit » dans le Nouveau Testament n’est qu’un malentendu. — Il n’était déjà pas assez psychologue pour le drame ; il se dérobait instinctivement à la motivation psychologique — comment cela ? en mettant toujours l’idiosyncrasie à sa place… Bien moderne, n’est-ce pas ? bien parisien ! bien *décadent* !… Les *intrigues*, soit dit en passant, les intrigues que Wagner sait réellement dénouer à l’aide de ses inventions dramatiques, sont de tout autre nature. Je donne un exemple. Supposons que Wagner ait besoin d’une voix de femme. Un acte entier *sans* voix de femme — cela ne va pas ! Mais pour le moment aucune des « héroïnes » n’est libre. Que fait Wagner ? Il émancipe la plus vieille femme du monde, Erda : « Montez donc, vieille grand-mère ! il faut chanter ! » Erda chante. Le but de Wagner est atteint. Aussitôt il nous débarrasse de la vieille dame. « Pourquoi êtes-vous donc venue ? Retirez-vous ! Continuez, je vous prie, à dormir. » En résumé une scène pleine de frissons mythologiques, qui fait que le wagnérien *pressent*…

— « Mais le *contenu* des textes wagnériens ! leur contenu mythique, leur contenu éternel ! » — Question : comment analyse-t-on ce contenu, ce contenu éternel ? — Le chimiste répond : on traduit Wagner dans le réel, dans le moderne, — soyons plus cruels encore ! dans le bourgeois ! Qu’advient-il alors de Wagner ? Entre nous, je l’ai essayé. Rien n’est plus divertissant, rien n’est plus à recommander aux promeneurs, que de se raconter Wagner en proportions *rajeunies :* par exemple, Parsifal comme candidat en théologie, ayant passé par l’enseignement d’un lycée (— ce dernier point est indispensable pour la *pure insanité*). Quelle surprise est alors la vôtre ! Le croiriez-vous, toutes les héroïnes de Wagner, sans exception, aussitôt qu’on les a débarrassées de leur

affublement héroïque, ressemblent à s’y méprendre à Mme Bovary ! — On comprendra que réciproquement il était *loisible* à Flaubert de traduire son héroïne en scandinave ou en carthaginois, pour l’offrir ensuite, ainsi mythologisée, pour servir de livret, à Wagner. Oui, tout compte fait, Wagner ne semble pas s’être intéressé à d’autres problèmes qu’à ceux qui intéressent aujourd’hui les petits Parisiens *décadents*. Toujours à cinq pas de l’hôpital ! Véritables problèmes modernes ! véritables problèmes de *grandes villes* ! n’en doutez pas !… Avez-vous remarqué (cela appartient à cet ordre d’idées), que les héroïnes de Wagner n’ont pas d’enfants ? — Elles ne *peuvent* pas en avoir… Le désespoir que Wagner a mis à attaquer le problème de faire naître enfin Siegfried montre combien sa façon de sentir sur ce point était moderne. — Siegfried « émancipe la femme » — mais sans espoir de postérité. — Et voici, pour finir, un fait qui nous laisse rêveur : Parsifal est le père de Lohengrin ! Comment s’y est-il pris ? — Faut-il se rappeler ici que « la chasteté fait des miracles » ?…

Wagnerus dixit princeps in castitate auctoritas.

10.

Encore un mot, en passant, sur les écrits de Wagner : ils sont, entre autres choses, une école de *prudence*. Le système de procédure de Wagner peut être employé dans cent autres cas, — que celui qui a des oreilles entende. Peut-être aussi aurai-je quelque droit à la reconnaissance publique en donnant une expression précise des trois procédés les plus précieux.

Tout ce que Wagner ne peut *pas*, est méprisable.

Wagner pourrait encore bien des choses : mais il ne les veut pas, par rigueur de principe.

Tout ce que peut Wagner, personne ne le fera après lui, personne ne l'a fait avant lui, personne ne *devra* le faire après lui… Wagner est divin…

Ces trois thèses sont la quintessence de la littérature de Wagner ; le reste est — « littérature ».

Toute musique n'a pas eu jusqu'ici besoin de littérature : on fera bien d'en chercher ici la raison suffisante… Serait-ce que la musique de Wagner soit trop difficile à entendre ? Ou bien craignait-il, au contraire, qu'on la comprît trop facilement, — qu'on ne la comprît *pas assez difficilement ?* De fait, il a passé toute sa vie à répéter cette phrase : que sa musique ne signifie pas seulement de la musique ! Mais bien davantage ! Mais infiniment davantage !… « Ce n'est *pas* que de la musique » — ainsi ne parle aucun musicien. Je le répète, Wagner ne pouvait créer de toute pièce, il n'avait pas le choix, il devait faire des œuvres décousues, des « motifs », des attitudes, des formules, des redoublements, des complications ; il demeura rhéteur en tant que musicien, — il lui *fallut* donc, par principe, mettre au premier plan son : « cela signifie… ». « La musique n'est jamais qu'un moyen » : c'était là sa théorie, c'était là, avant tout, la seule *pratique* qui lui fût possible. Mais aucun musicien ne

pense ainsi. — Wagner avait besoin de littérature, pour persuader à tout l'univers de prendre sa musique au sérieux, de la croire profonde « parce qu'elle *signifie* l'infini » ; il fut toute sa vie le commentateur de « l'idée ». — Que signifie Elsa ? Il n'y a à cela aucun doute : Elsa est « le génie inconscient *du peuple* ». (— « En me rendant compte de cela, je devins nécessairement un parfait révolutionnaire » —.)

Souvenons-nous que Wagner était jeune au temps où Hegel et Schelling égaraient les esprits ; qu'il devina, qu'il saisit à pleines mains ce que seuls les Allemands prennent au sérieux — « l'Idée », je veux dire quelque chose d'obscur, d'incertain, de mystérieux ; que chez les Allemands la clarté est une objection et la logique une réfutation. Schopenhauer, avec dureté, a accusé de déloyauté l'époque de Hegel et de Schelling, — avec dureté, mais aussi avec injustice : lui-même, le vieux faux-monnayeur pessimiste, ne s'y est pas pris « plus loyalement » que ses contemporains plus célèbres. Laissons la morale hors de cause : Hegel est un *goût*… et non pas seulement un goût allemand, mais un goût européen ! — Un goût que Wagner a compris ! — pour lequel il se sentit né ! qu'il a immortalisé ! — Il en fit seulement l'application à la musique — il s'inventa un style, qui signifiait « l'infini », — il devint *l'héritier de Hegel*… La musique comme « Idée ». — —

Et comme on comprit Wagner ! — La même catégorie d'hommes qui s'enthousiasmait pour Hegel, s'enthousiasme aujourd'hui pour Wagner ; dans son école, on *écrit* même à la manière de Hegel ! — Avant tout il a été compris par l'adolescent allemand. Les deux mots « infini » et « signification », à eux seuls lui suffirent : il en éprouva un bien-être incomparable. Ce n'est pas avec la musique que Wagner a conquis les jeunes gens, c'est avec l'« *idée* » : — c'est la richesse en énigmes de son art, son jeu de cache-cache entre cent symboles, la polychromie de son idéal qui amena et attira ces jeunes gens à Wagner ; c'est le génie nuageux de Wagner, sa manière de saisir, de glisser, de frôler dans les airs, d'être à la fois partout et nulle part, exactement le même procédé qu'employa Hegel pour séduire et pour attirer son époque ! —

Au milieu de la multiplicité, de la plénitude et de l'arbitraire de Wagner ces jeunes gens se croient justifiés devant eux-mêmes, — ils se croient « sauvés » —. Ils écoutent en tremblant comme dans son art les *grands symboles* se font entendre comme un léger grondement de tonnerre venant des brumes lointaines ; ils ne s'impatientent pas quand parfois cet art devient gris, horrible et froid. Ne sont-ils pas, tout comme Wagner lui-même, *de la même espèce* que le mauvais temps, le temps d'Allemagne ! Wotan est leur dieu : mais Wotan est le dieu du mauvais temps… Ils ont raison, ces jeunes gens allemands, puisqu'ils sont ainsi faits : comment pourraient-ils regretter l'absence de ce que, nous autres *Alcyoniens*, nous regrettons chez Wagner — la *gaya scienza* ; les pieds légers ; l'esprit, le feu, la grâce ; la grande logique ; la danse des étoiles ; l'insolente spiritualité ; les frissons de lumière du Midi ; la mer *unie* — la perfection…

11.

J’ai expliqué quelle est la place de Wagner — ce n’est *pas* l’histoire de la musique. Que signifie-t-il malgré cela dans cette histoire ? *L’avènement du comédien dans la musique* : événement capital qui donne à penser et peut-être aussi à craindre. Sa formule c’est « Wagner et Liszt ». — Jamais encore la loyauté des musiciens, leur « authenticité », ne fut si dangereusement mise à l’épreuve. On peut le toucher du doigt : le grand succès, le succès auprès des masses n’est plus du côté de l’authenticité, — il faut être comédien pour l’obtenir ! Victor Hugo et Richard Wagner — ils signifient une seule et même chose : que dans les civilisations de décadence, partout où le pouvoir souverain tombe entre les mains des masses, l’authenticité devient superflue, nuisible, elle met à l’écart. Le comédien seul éveille encore le *grand* enthousiasme. Ainsi se lève *l’âge d’or* pour le comédien, — pour lui et pour tout ce qui est de son espèce. Wagner marche, avec fifres et tambours, à la tête de tous les artistes du discours, de l’interprétation, de la virtuosité ; il a d’abord convaincu les chefs d’orchestre, les machinistes et les chanteurs de théâtre. N’oublions point les musiciens d’orchestre : — il « sauva » ceux-ci de l’ennui… Le mouvement que Wagner a créé s’étend même dans le domaine de la connaissance : des sciences spéciales tout entières surgissent lentement d’une scolastique séculaire. Pour citer un exemple, je relève tout particulièrement les mérites de *Hugo Riemann* en ce qui concerne la rythmique ; il est le premier qui ait fait valoir pour la musique l’idée fondamentale de la ponctuation (malheureusement en lui donnant un vilain nom : il l’appelle « phraséologie »). — Tous ceux-là sont, je le dis avec reconnaissance, les meilleurs admirateurs de Wagner, les plus estimables, c’est simplement leur droit de vénérer Wagner. Le

même instinct les relie entre eux, ils voient en lui leur type le plus élevé, ils se sentent métamorphosés en puissance, en grande puissance, depuis qu'il les a enflammés de sa propre ardeur. Car c'est ici, si elle le fut jamais, que l'influence de Wagner a vraiment été bienfaisante. Jamais encore, dans cette sphère, on n'avait autant pensé, autant voulu, autant travaillé. Wagner a donné à tous ces artistes une conscience nouvelle : ce qu'ils exigent à présent d'eux-mêmes, ce qu'ils *obtiennent* d'eux-mêmes, ils ne l'avaient jamais exigé avant Wagner, — ils étaient auparavant bien trop modestes. Un esprit différent règne au théâtre depuis que l'esprit de Wagner y règne : on exige ce qu'il y a de plus difficile, on blâme durement, on loue rarement, — le bon, l'excellent sert de règle. On n'a plus besoin de goût ; ni même de voix. On ne chante Wagner qu'avec une voix abîmée : cela fait un effet « dramatique ». Même les dons naturels sont exclus. L'expressif à tout prix, tel que l'exige l'idéal wagnérien, l'idéal de la décadence, fait mauvais ménage avec les dons naturels. Il n'y faut que de la *vertu* — c'est-à-dire du dressage, de l'automatisme, du « renoncement ». Ni goût, ni voix, ni talent : le théâtre de Wagner n'a besoin que d'une seule chose — *des Germains* !… Définition des Germains : obéissance et longues jambes… Il y a un sens profond dans le fait que l'avènement de Wagner soit contemporain de l'avènement de l'« Empire » : ces deux faits n'indiquent qu'une seule et même chose — obéissance et longues jambes. — Jamais on n'a mieux obéi, jamais on n'a mieux commandé. Les chefs d'orchestre wagnériens en particulier sont dignes d'un siècle que la postérité appellera un jour avec piété *le siècle classique de la guerre*. Wagner s'entendait à commander ; en cela aussi il a été un grand maître. Il commandait par son implacable volonté de soi, par une perpétuelle discipline, dont il était la réelle incarnation : Wagner fournit peut-être, dans l'histoire de l'art, le plus grand exemple de l'empire sur soi-même (— Alfieri, lui-même, son proche parent quant au reste, est encore dépassé. Remarque d'un Turinois.)

12.

De cette constatation que nos comédiens sont plus respectés que jamais, n’allons pas conclure qu’ils sont moins dangereux… Mais qui donc aurait encore des doutes sur *ce que* je veux, — sur *les trois revendications* en vue desquelles ma fureur, mon inquiétude, mon amour pour l’art m’ont ouvert la bouche ?

Que le théâtre ne soit plus le maître des arts.
Que le comédien ne soit plus le séducteur des artistes authentiques.
Que la musique ne soit plus un art du mensonge.

Frédéric Nietzsche

Post-Scriptum

— La gravité de ces dernières paroles m'autorise à communiquer ici quelques passages d'un traité inédit, qui dissiperont au moins tous les doutes sur le sérieux que je mets en cette matière. Ce traité a pour titre : *Ce que Wagner nous coûte*.

L'adhésion à Wagner se paye cher. Nous en avons aujourd'hui encore l'obscur sentiment. Le succès même de Wagner, sa victoire, ne déracine pas ce sentiment. Mais autrefois il était robuste, terrible, tel une haine sourde, — et il dura presque pendant les trois quarts de la vie de Wagner. Cette résistance qu'il trouva chez nous autres Allemands ne saurait être trop hautement estimée et mise en honneur. On se défendait contre lui comme contre une maladie, —*non pas* avec des arguments — on ne réfute pas une maladie —, mais avec des obstacles, de la méfiance, de la mauvaise humeur, du dégoût, avec une sombre gravité, comme s'il se cachait en lui un grand danger. Messieurs les esthéticiens se sont mis à découvert, lorsque, en s'appuyant sur trois écoles de la philosophie allemande, ils ont fait une guerre absurde de « si » et de « mais » aux principes de Wagner, — qu'importait à Wagner les principes, même les siens ! — Les Allemands eux-mêmes ont eu assez d'intelligence dans l'instinct pour s'interdire ici tous les « si » et les « mais ». Un instinct s'affaiblit lorsqu'il se rationalise car, par cela même qu'il se rationalise, il s'affaiblit. S'il y a des symptômes indiquant que malgré le caractère général de la *décadence* européenne il existe encore un degré de santé, un flair instinctif du nuisible, du danger menaçant l'esprit allemand, je voudrais voir dépréciée parmi eux le moins possible cette *sourde* résistance contre Wagner. Elle nous fait honneur, elle nous permet même

des espérances : ce n'est pas la France qui aurait autant de santé à mettre en avant. Les Allemands, les *retardataires par excellence*[94] au cours de l'histoire, sont aujourd'hui le peuple civilisé le plus arriéré de l'Europe : cela a un avantage, — par cela même ils sont relativement le plus *jeune*.

L'adhésion à Wagner se paye cher. Cette espèce de crainte qu'ils ressentaient pour lui, les Allemands ne l'ont désapprise que depuis peu, — le désir de *s'en débarrasser* leur venait à toute occasion[95]. — Se souvient-on encore d'une curieuse circonstance où, tout à fait à la fin, cette ancienne manière de sentir revint à la surface d'une façon inattendue ? Aux funérailles de Wagner la première société wagnérienne d'Allemagne, celle de Munich, déposa sur sa tombe une couronne dont *l'inscription* devint aussitôt célèbre. Elle portait : « Rédemption au Rédempteur ! » Chacun admira l'inspiration élevée qui avait dicté cette inscription, ce bon goût dont les partisans de Wagner ont le privilège ; mais il y en eut beaucoup aussi (ce fut assez étrange !) qui firent cette petite correction : « Rédemption *du* Rédempteur. » On respira.

L'adhésion à Wagner se paye cher ! Mesurons-la à son effet sur la culture. Qui donc l'agitation créée par Wagner a-t-elle amené au premier plan ? Qu'a-t-elle développé sur une toujours plus grande échelle ? — Avant tout l'arrogance des profanes, des idiots en matière d'art. Cela vous organise à présent des Sociétés, cela veut imposer son « goût », cela voudrait même jouer à l'arbitre *in rebus musicis et musicantibus*. En second lieu : une indifférence toujours plus grande à l'égard de toute discipline sévère, noble et consciencieuse au service de l'art ; la foi au génie en tient la place, plus clairement, l'impudent dilettantisme (— on en trouve la formule dans *les Maîtres Chanteurs*). En troisième lieu et c'est là ce qu'il y a de pire : *la Théâtrocratie* —, la folie d'une croyance en la *préséance* du théâtre, au droit de souveraineté du théâtre sur les arts, sur l'art… Mais il faut dire cent fois à la face des wagnériens *ce qu'est* le théâtre : ce n'est jamais qu'une manifestation *au-dessous* de l'art, quelque chose de secondaire, quelque chose qui est devenu plus grossier, quelque chose qui s'adapte au

goût des masses lorsqu'on l'a faussé pour elles. À cela Wagner, lui aussi, n'a rien changé : Bayreuth est grand opéra — et pas même *bon* opéra… Le théâtre est une forme de la démocratie en matière de goût, le théâtre est un soulèvement des masses, un plébiscite contre le bon goût… *C'est précisément ce que prouve le cas Wagner* : il a gagné les masses, — il a perverti le goût, il a même perverti notre goût pour l'opéra ! —

L'adhésion à Wagner se paye cher. Que fait-elle de l'esprit ? *Wagner affranchit-il l'esprit* ? — Toutes les équivoques, toutes les ambiguïtés lui conviennent, et, en général, tout ce qui persuade les indécis, sans qu'ils aient conscience du *pourquoi* de la séduction. Avec cela Wagner est un séducteur de grand style. Il n'y a, sur le domaine de l'esprit, ni fatigue, ni décrépitude, ni chose mortelle, destructive de l'instinct vital qui n'ait été secrètement protégée par son art, — il dissimule le plus noir obscurantisme dans les replis lumineux de l'idéal. Il flatte tous les instincts nihilistes (— bouddhistes) et les travestit en musique, il flatte toute espèce de christianisme, toute expression religieuse de la *décadence*. Qu'on ouvre les oreilles : tout ce qui a jamais poussé sur le sol de la vie *appauvrie*, tout le faux-monnayage de la transcendance et de l'au-delà a trouvé dans l'art de Wagner son interprète le plus sublime — *non pas* par des formules : Wagner est trop malin pour employer des formules — mais par une séduction de la sensualité qui de son côté s'en prend de nouveau à l'esprit pour le ramollir et le fatiguer. La musique devenue Circé… Sa dernière œuvre est en cela son plus grand chef-d'œuvre. Le *Parsifal* conservera éternellement son rang dans l'art de séduction, comme le *coup de génie* de la séduction… J'admire cette œuvre, j'aimerais l'avoir faite moi-même ; faute de l'avoir faite *je la comprends*… Wagner n'a jamais été mieux inspiré qu'à la fin de sa vie. Le raffinement dans l'alliage de la beauté et de la maladie atteint ici une telle perfection qu'il projette en quelque sorte une ombre sur l'art antérieur de Wagner : — cet art nous paraît trop lumineux, trop sain. Comprenez-vous cela ? La santé, la lumière agissant comme si elles étaient des ombres ? presque comme des *objections* ? Nous voilà déjà sur

le point de devenir de *purs insensés*… Jamais il n’y a eu de plus grand maître dans l’art des senteurs lourdes et hiératiques, — jamais il n’y eut plus grand connaisseur dans le domaine de l’infiniment *petit*, des frissons de l’immensité, de tout ce qu’il y a de féminité dans le vocabulaire du bonheur ! — Buvez donc, mes amis, buvez les philtres de cet art. Vous ne trouverez nulle part une manière plus agréable d’énerver vos esprits, d’oublier votre virilité sous un buisson de roses… Ah ! ce vieux magicien ! Ce Klingsor de tous les Klingsors ! Comme il sait bien *nous* faire la guerre ! à nous, les esprits libres ! Comme il parle au gré de toutes les lâchetés de l’âme moderne, avec ses accords de magicienne ! — Jamais encore la connaissance n’a inspiré une telle *haine à mort* ! Il faut être un cynique pour ne pas succomber ici, il faut savoir mordre pour adorer ici. Allons ! vieil enchanteur ! Le cynique te prévient — *cave canem*…

L’adhésion à Wagner se paye cher. J’observe les jeunes gens qui furent longtemps exposés à son infection. L’action la plus immédiate qu’il exerce, action relativement innocente, c’est son influence sur le goût. Wagner agit comme l’absorption continue de boissons alcooliques. Il émousse, il empâte l’estomac. Effet spécifique : dégénérescence du sentiment rythmique. Le wagnérien finit par appeler rythmique ce que moi-même, avec un proverbe grec, j’appelle « remuer le marais ». Bien plus redoutable encore est la perversion des idées. Le jeune homme devient un môle, — un « idéaliste ». Il se croit au-dessus de la science ; à cet égard il est à la hauteur du maître. En revanche il fait le philosophe ; il écrit des *Feuilles de Bayreuth* ; il résout tous les problèmes au nom du Père, du Fils et du Saint-Maître. Pourtant ce qu’il y a de plus inquiétant, c’est encore la perversion des nerfs. Promenez-vous la nuit à travers une grande ville : partout on entend violer des instruments avec une rage solennelle, — un hurlement sauvage se mêle à cela. — Que se passe-t-il ? — Les jeunes gens adorent Wagner… Bayreuth rime avec établissement d’hydrothérapie. — Télégramme typique de Bayreuth : *Bereits bereut* (déjà des regrets) [96]. — Wagner est nuisible aux jeunes gens ; il est

néfaste pour les femmes. Médicalement parlant, qu'est-ce qu'une wagnérienne ? — Il me semble qu'un médecin ne saurait pas assez poser aux jeunes femmes ce cas de conscience : L'un *ou* l'autre. — Mais elles ont déjà fait leur choix. On ne peut servir deux maîtres à la fois, lorsque l'un d'eux s'appelle Wagner. Wagner a sauvé la femme ; pour l'en récompenser elle lui a construit Bayreuth. Sacrifice, abandon complet : on ne possède rien qu'on ne lui donnerait. La femme s'appauvrit au profit du maître, elle devient touchante, elle se met nue devant lui. — La wagnérienne — équivoque gracieuse entre toutes : elle incarne la cause de Wagner, — *in hoc signo* Wagner *triomphe*… Ah ! le vieux brigand ! Il nous ravit nos jeunes gens, il nous ravit aussi nos femmes, pour les entraîner dans sa caverne… Ah ! le vieux minotaure ! Combien nous a-t-il déjà coûté ! Tous les ans il amène dans son labyrinthe des trains bondés des plus belles filles, des plus beaux jeunes gens, afin de les y dévorer, — chaque année l'Europe entière entonne ce cri : « En route pour la Crète ! En route pour la Crète ! »…

Second Post-Scriptum

— Ma lettre, semble-t-il, est exposée à un malentendu. Sur certains visages apparaissent les plis de la gratitude ; une modeste allégresse. Je préférerais ici, comme en beaucoup de choses, être compris. — Mais depuis qu'un nouvel animal ravage les vignes de l'esprit allemand, je veux parler du ver de l'Empire, le célèbre *Rhinoxera*, plus une seule de mes paroles n'est comprise. La *Gazette de la Croix*, elle-même, me l'affirme, pour ne point parler du *Centralblatt littéraire*. — J'ai donné aux Allemands le livre le plus profond qu'ils possèdent — c'est une raison suffisante pour qu'ils n'en comprennent pas un mot… Si dans *cet* écrit je fais la guerre à Wagner — et incidemment à un « goût » allemand —, si j'ai de dures paroles pour le crétinisme de Bayreuth, ce n'est pas que je veuille le moins du monde faire fête à un *autre* musicien. *D'autres* musiciens n'entrent pas en ligne de compte à côté de Wagner. De toutes les façons cela va mal. La décrépitude est générale. La maladie a des origines profondes. Si le renom d'avoir *ruiné la musique* reste à Wagner, comme Bernini garde celui d'avoir ruiné la sculpture, ce n'est pas, à vrai dire, la faute à Wagner. Il n'a fait qu'accélérer le mouvement, — il est vrai, d'une manière telle que l'on s'arrête avec effroi devant cet abîme, devant cet écroulement soudain. Il avait la naïveté de la *décadence* : ce fut là sa supériorité. Il y croyait, il ne s'arrêtait devant aucune logique de la *décadence*. Les autres hésitent — c'est ce qui les distingue. Pas autre chose !… J'énumère ce qu'il y a de commun entre Wagner et « les autres » : l'abaissement de la force organisatrice ; l'abus des moyens traditionnels, sans la capacité qui en *justifie* l'emploi ; le faux-monnayage dans l'imitation des grands modèles pour qui aujourd'hui personne n'est assez fort, assez fin, assez sûr de soi, assez *bien portant* ; l'excès de vitalité dans

les détails ; la passion à tout prix ; le raffinement comme expression de la vie *appauvrie* ; toujours plus de nerfs en place de la chair. — Je ne connais qu'un seul musicien qui soit capable aujourd'hui de tailler une ouverture *en plein bois* : et personne ne le connaît... Ce qui est célèbre aujourd'hui, comparé à Wagner, ne fait pas de « meilleure » musique, mais seulement de la musique plus indécise, plus indifférente : — plus indifférente parce que l'incomplet est démoli *par la seule existence du complet*. Mais Wagner était quelque chose de complet ; il était la corruption complète ; Wagner était le courage, la volonté, *la conviction* dans la corruption —, qu'importe après cela Johannes Brahms !... Son succès repose sur un malentendu allemand : on le prit comme antagoniste de Wagner — on avait *besoin* d'un antagoniste ! — Cela ne vous fait pas de la musique *indispensable*, cela vous fait avant tout beaucoup trop de musique ! — Quand on n'est pas riche il faut avoir la fierté de la pauvreté !... La sympathie que Brahms inspire indéniablement çà et là, abstraction faite des intérêts de partis, des malentendus de partis, fut longtemps une énigme pour moi : jusqu'à ce que je découvrisse enfin, presque par hasard, qu'il agissait sur un certain type d'hommes. Il a la mélancolie de l'impuissance ; il ne crée pas d'abondance, il a soif d'abondance. Si l'on déduit ses imitations, les emprunts qu'il fait aux formes stylistiques des grands maîtres anciens et des exotiques modernes — il est passé maître en plagiat — il reste à son actif le *désir infini*... C'est ce que devinent les langoureux et les satisfaits de toute espèce. Il est trop peu personnel, trop peu concentré... C'est ce que comprennent les « impersonnels », les périphériques, — c'est ainsi qu'ils l'aiment. Il est, en particulier, le musicien d'une certaine espèce de femmes incomprises. Cinquante pas plus loin, et l'on a les wagnériennes — de même que cinquante pas au-delà de Brahms on trouve Wagner, — la wagnérienne, type plus caractérisé, plus intéressant et tout plus *gracieux*. Brahms est émouvant tant qu'il rêve mystérieusement ou qu'il s'apitoie sur lui-même — c'est en cela qu'il est « moderne » — ; il devient froid, il ne nous intéresse plus aussitôt qu'il recueille l'héritage

des classiques… On nomme volontiers Brahms l'héritier de Beethoven : je ne connais pas d'euphémisme plus prudent. Tout ce qui a aujourd'hui quelque prétention au « grand style » en musique est, par cela même, faux envers nous *ou bien* faux envers soi-même. Cette alternative donne suffisamment à penser : car elle renferme une casuistique sur la valeur des deux hypothèses. « Faux envers nous » : contre cela l'instinct du plus grand nombre proteste — on ne veut pas être trompé — ; quant à moi je préférerais certainement ce type à l'autre (« faux envers *soi-même* »). C'est là mon goût *à moi*. — Pour m'exprimer plus clairement à l'usage des « pauvres d'esprit » : Brahms — *ou* Wagner… Brahms n'est pas comédien. — On peut se faire une idée d'une grande partie des *autres* musiciens, d'après Brahms. — Je ne dis rien des malins imitateurs de Wagner, par exemple de Goldmark : avec sa *Reine de Saba* on appartient à la ménagerie, — on peut se faire voir. — Ce qui peut être bien fait aujourd'hui, ce qui peut être fait maîtrement, ce ne sont que les petites choses. Là seulement la loyauté est encore possible. — Mais rien ne peut guérir la musique de son mal fondamental, la fatalité d'être l'expression d'une contradiction physiologique, — d'être *moderne*. Le meilleur enseignement, l'éducation la plus consciencieuse, l'intimité la plus absolue et même l'isolement dans la compagnie des vieux maîtres — tout cela n'est que palliatif, n'est qu'*illusoire*, pour parler plus sévèrement, puisque le tempérament ne répond plus aux conditions premières : que ce soit la forte race d'un Hændel ou l'animalité exubérante d'un Rossini. — Chacun n'a pas *le droit* de se guider d'après chaque maître : cela est vrai pour des époques entières. — Il n'est pas impossible qu'il existe encore quelque part en Europe des *restes* de races plus fortes, composés d'hommes au-dessus de leur siècle : cela nous permettrait d'espérer encore une beauté *tardive* et une perfection, même en musique. Ce qui peut encore nous arriver de mieux c'est de rencontrer des exceptions. De cette *règle*, que la corruption est souveraine, que la corruption est fatale, aucun dieu ne sauvera la musique. —

LE CAS WAGNER

Table des matières
Retour à la liste des oeuvres

Épilogue

PAR HENRI ALBERT

— Retirons-nous enfin, pour reprendre haleine pendant un instant, de ce monde étroit auquel toute recherche sur la valeur des *personnes* condamne l'esprit. Un philosophe éprouve le besoin de se laver les mains, après s'être occupé si longtemps du « cas Wagner ». — Je vais donner ici ma notion du *moderne*. — Chaque époque trouve dans la mesure de sa force un étalon qui détermine les vertus qui lui sont permises et les vertus qui lui sont défendues. Ou bien elle a les vertus de la vie *ascendante* : alors elle résiste depuis ses racines les plus profondes aux vertus de la vie descendante. Ou bien elle se manifeste elle-même par une vie *descendante*, et alors elle a aussi besoin des vertus de la Décadence, alors elle hait tout ce qui ne se justifie que par la plénitude et la surabondance de forces. L'esthétique est liée d'une manière indissoluble à ces prémisses biologiques : il y a une esthétique de *décadence*, il y a une esthétique *classique*, — le « beau en soi » est une chimère, comme l'idéalisme tout entier. — Dans la sphère plus étroite de ce que l'on appelle les valeurs morales on ne saurait trouver un antagonisme plus fort qu'entre la *morale des Maîtres* et la morale des évaluations *chrétiennes* : cette dernière a grandi sur un terrain absolument morbide (— les Évangiles nous présentent exactement les mêmes types physiologiques que dépeignent les romans de Dostoïevski) ; la morale des Maîtres au contraire (« romaine », « païenne », « classique », « Renaissance ») est le symbole de la constitution parfaite, de la vie *ascendante*, de la volonté de puissance comme principe de vie. La morale de maître est *affirmative* aussi instinctivement que la morale chrétienne est *négative* (— « Dieu », l'« Au-delà », l'« Abnégation », autant de négations). L'une communique sa plénitude aux choses — elle transfigure, elle embellit, elle *rationalise* le monde —, l'autre appauvrit, apâlit, enlaidit la valeur des choses, elle *nie* le monde. Le « monde » est un terme d'insulte chrétien. — Ces antithèses

dans l’optique des valeurs sont *toutes deux* nécessaires : ce sont des façons de voir dont on n’approche pas avec des arguments et des réfutations. On ne réfute pas le christianisme, on ne réfute pas une maladie des yeux. Avoir combattu le pessimisme comme une philosophie, ce fut le comble de l’idiotie savante. Les notions d’« erreur » et de « vérité » n’ont, à ce qu’il me semble, aucun sens en optique. — La seule chose que l’on ait à combattre, c’est l’hypocrisie, la mauvaise foi instinctive, qui *refuse* d’accepter ces antithèses en tant qu’antithèses : comme c’était par exemple la volonté de Wagner qui, en matière de semblables hypocrisies, atteignait une vraie maîtrise. Jeter un regard furtif sur la morale de Maîtres, la morale *noble* (— la Saga islandaise en est presque le document le plus important —) et, en même temps, avoir à la bouche la doctrine contraire, celle de l'« évangile des humbles », du *besoin* de rédemption !… J’admire, soit dit en passant, la modestie des chrétiens qui vont à Bayreuth. Moi-même je ne supporterais pas certaines paroles dans la bouche d’un Wagner. Il y a des idées qui n’ont rien à voir avec Bayreuth… Comment ? un christianisme apprêté pour des wagnériennes, peut-être *par* des wagnériennes — car, sur ses vieux jours, Wagner fut tout à fait *feminini generis* ? — Encore une fois, les chrétiens d’aujourd’hui me paraissent trop modestes… Si Wagner fut un Christ, eh bien ! alors Liszt fut peut-être un père de l’Église ! — Le besoin de *rédemption*, la quintessence de tous les besoins chrétiens, n’a rien à faire avec de pareils paillasses : ce besoin est la plus loyale expression de la *décadence*, la plus sincère et la plus douloureuse affirmation en des symboles et des pratiques sublimes. Le chrétien veut *se débarrasser* de lui-même. *Le moi est toujours haïssable*. **[97]** — La morale noble, au contraire, la morale de Maîtres, a ses racines dans une triomphante affirmation *de soi*, — c’est une affirmation de la vie par elle-même, une glorification de la vie par elle-même, elle a également besoin de symboles et de pratiques sublimes, mais seulement « parce que son cœur déborde ». Toute la *beauté* de l’art, tout le *grand* art émane de cette morale : leur essence commune est la reconnaissance.

D’autre part on ne peut lui dénier une aversion instinctive *contre* les *décadents*, un mépris, une horreur même pour leur symbolisme : ce sentiment leur sert presque de démonstration. Le Romain noble considérait le christianisme comme une *fœda superstitio* : je rappelle ici le sentiment que le dernier Allemand de goût distingué, que Goethe éprouvait pour la croix. On cherche en vain des contrastes plus précieux, plus *nécessaires*… »[98]

— Mais une duplicité comme celle des gens de Bayreuth n’est plus une exception aujourd’hui. Nous connaissons tous l’idée peu esthétique du hobereau chrétien. Cette *innocence* dans la contradiction, cette « conscience tranquille » dans le mensonge est *moderne* par excellence, elle devient presque la définition de la modernité. L’homme moderne représente, au point de vue biologique, *une contradiction des valeurs*, il est assis entre deux chaises, il dit tout d’une haleine oui et non. Quoi d’étonnant si, justement de nos jours, la duplicité est devenue chair et même génie ? Si Wagner a vécu « parmi nous » ? Ce n’est pas sans raison que j’ai appelé Wagner le Cagliostro de la Modernité… Mais nous tous, sans le savoir, sans le vouloir, nous avons dans le corps des valeurs, des mots, des formules, des morales d’origine *opposée*, — nous sommes, physiologiquement parlant, faux, pleins de contradictions… Un *diagnostic de l’âme moderne* [99]— par où commencerait-il ? Par une incision résolue dans cette agglomération d’instincts contradictoires, par une extirpation de ses valeurs opposées, par une vivisection opérée sur son cas *le plus instructif*. — Le cas Wagner est pour les philosophes un *coup de fortune*, cet écrit est inspiré, on l’entend bien, par la reconnaissance…

Henri Albert.

Notes

Le Cas Wagner fut ébauché en mai 1888 à Turin, et achevé en juin à Sils-Maria. Les deux post-scriptum et l'épilogue furent ajoutés au manuscrit dans les premiers jours d'août. Le volume parut chez C. G. Naumann, à Leipzig, en septembre de la même année, sous le titre de : *Le Cas Wagner, un problème musical*, 1888.

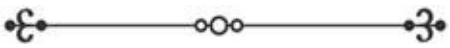
Une traduction française en a été publiée en 1893, par MM. D. Halévy et R. Dreyfus, chez le même éditeur.

FIN

du

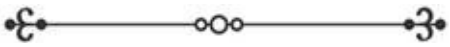
CAS WAGNER

Nietzsche : Œuvres complètes



NIETZSCHE
CONTRE WAGNER

Pièces justificatives d'un psychologue



F. NIETZSCHE
Traduction : H. ALBERT

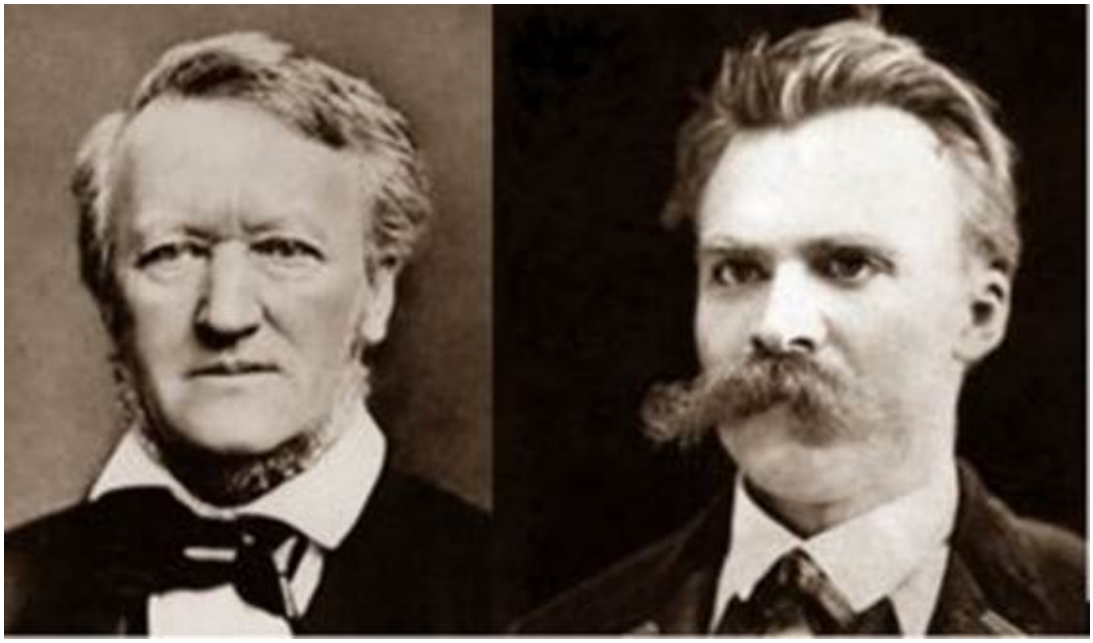
Retour à la liste des oeuvres

Pour toutes remarques ou suggestions :
editions@arvensa.com
Ou rendez-vous sur :
www.arvensa.com

NIETZSCHE CONTRE WAGNER – Pièces justificatives d'un psychologue a été rédigé en 1888 et publié en 1889. Cf la note d'Henri Albert en fin de volume.

L'ouvrage de référence de cette édition numérique est l'édition de la Société du Mercure de France, Paris 1908. La traduction est d'Henri Albert.

Les notes de l'éditeur sont indiquées par la mention N. D. E., celles du traducteur par la mention N. D. T.



NIETZSCHE CONTRE WAGNER

Retour à la liste des oeuvres

Table des matières

Avant-Propos
- Où j'admire
- Où je fais des objections

Wagner considéré comme un danger
- 1.
- 2.

Une musique sans avenir
- Nous autres antipodes
- Où Wagner est chez lui
- Wagner apôtre de la chasteté
- Comment je me suis détaché de Wagner
- Le psychologue prend la parole

Épilogue
- 1.
- 2.

Notes

Avant-Propos

Les chapitres suivants ont tous été choisis, et non sans précaution, de mes écrits précédents — quelques-uns remontent jusqu'en 1877 —, rendus peut-être plus intelligibles par-ci par-là ; ils ont, avant tout, été abrégés. Lus l'un à la suite de l'autre, ils ne laisseront aucun doute, ni sur Richard Wagner, ni sur moi : nous sommes des antipodes. On y verra encore autre chose : on comprendra par exemple que ceci est un essai pour les psychologues, mais nullement pour les Allemands… J'ai mes lecteurs partout, à Vienne, à Saint-Pétersbourg, à Copenhague, à Stockholm, à Paris, à New-York — je ne les ai *pas* dans le pays-plat de l'Europe, en Allemagne… Et j'aurais peut-être aussi un mot à dire à l'oreille de messieurs les Italiens, que j'aime autant que je…*Quousque tandem, Crispi*… Triple alliance : avec l'« Empire », un peuple intelligent ne fait jamais qu'une *mésalliance*[100]…

Turin, Noël 1888.

Frédéric Nietzsche.

Où j'admire

Je crois que souvent les artistes ne savent pas ce qu'ils peuvent le mieux : ils sont trop vaniteux pour cela. Leur attention est dirigée vers quelque chose de plus fier que ne semblent l'être ces petites plantes qui, neuves, rares et belles, savent croître sur leur sol avec une réelle perfection. Ils estiment superficiellement ce qu'il y a de vraiment bon dans leur propre jardin, dans leur propre vignoble, et leur amour n'est pas du même ordre que leur intelligence. Voici un musicien qui, supérieur à tous les autres, est passé maître dans l'art de trouver des accents pour exprimer les souffrances, les oppressions et les tortures de l'âme et aussi pour prêter un langage à la désolation muette. Il n'a pas d'égal pour rendre la coloration d'une fin d'automne, ce bonheur indiciblement touchant d'une dernière, bien dernière et bien courte jouissance, il connaît un accent pour ces minuits de l'âme, secrets et inquiétants, où cause et effet semblent se disjoindre, où à chaque moment quelque chose peut surgir du « néant ». Mieux que tout autre, il puise tout au fond du bonheur humain et, en quelque sorte, dans sa coupe déjà vidée, où les gouttes les plus amères finissent par se confondre avec les plus douces. Il connaît ces oscillations fatiguées de l'âme qui ne sait plus ni sauter ni voler, ni même se transporter ; il a le regard craintif de la douleur cachée, de la compréhension qui ne console point, des adieux sans aveux ; oui, même comme l'Orphée de toutes les misères intimes, il est plus grand que tout autre, et il a même ajouté à l'art des choses qui, jusqu'ici, paraissaient inexprimables et même indignes de l'art, — par exemple, les révoltes cyniques dont, seul, est capable celui qui a atteint le comble des souffrances, de même tous ces infiniment petits de

l’âme qui forment en quelque sorte les écailles de sa nature amphibie, — car dans l’art de l’infiniment petit il est passé maître. Mais il ne *veut* pas de cette maîtrise ! Son caractère se plaît, tout au contraire, aux grands panneaux, à l’audacieuse peinture murale. Il ne comprend pas que son esprit a un autre goût et un autre penchant — une *optique* opposée — qu’il préférerait se blottir tranquillement dans les recoins de maisons en ruine : c'est là que caché, caché à lui-même, il compose ses vrais chefs-d’œuvre, qui tous sont très courts, souvent seulement longs d’une seule mesure, — alors seulement il est supérieur, absolument grand et parfait. Wagner est un de ceux qui ont profondément souffert — sa *supériorité* propre sur les autres musiciens. — J’admire Wagner partout où il se met en musique. —

Où je fais des objections

Cela ne veut pas dire que je tienne cette musique pour saine, surtout quand elle parle de Wagner. Mes objections contre la musique de Wagner sont des objections physiologiques ; à quoi bon les déguiser encore sous des formules esthétiques. L'esthétique n'est autre chose qu'une physiologie appliquée. — Je me fonde sur le « fait » — et c'est là mon « *petit fait vrai* »[101] — que je respire difficilement quand cette musique commence à agir sur moi ; qu'aussitôt mon *pied* se fâche et se révolte contre elle : mon pied a besoin de cadence, de danse et de marche — au rythme du *Kaisermarsch* de Wagner, le jeune empereur lui-même ne réussit pas à marcher —, mon pied demande à la musique, avant tout, les ravissements que procurent une *bonne* démarche, un pas, un saut, une pirouette. Mais n'y a-t-il pas aussi mon estomac qui proteste ? mon cœur ? la circulation de mon sang ? Mes entrailles ne s'attristent-elles point ? Est-ce que je ne m'enroue pas insensiblement ?... Pour entendre Wagner j'ai besoin de *pastilles Géraudel*[102]... Et je me pose donc la question : mon corps tout entier, que *demande-t-il* en fin de compte à la musique ? Car il n'y a pas d'âme... Je crois qu'il demande un *allègement* : comme si toutes les fonctions animales devaient être accélérées par des rythmes légers, hardis, effrénés et orgueilleux ; comme si la vie d'airain et de plomb devait perdre sa lourdeur, sous l'action de mélodies dorées, délicates et douces comme de l'huile. Ma mélancolie veut se reposer dans les cachettes et dans les abîmes de la *perfection* : c'est pour cela que j'ai besoin de musique. Mais Wagner rend malade. — Que m'importe, *à moi*, le théâtre ? Que m'importent les crampes de ses extases « morales » dont le peuple se satisfait !

— et qui n’est pas « peuple ! » Que m’importent toutes les simagrées du comédien ! — On le devine, j’ai un naturel essentiellement anti-théâtral ; au fond de l’âme, j’ai contre le théâtre, cet *art des masses par excellence*, le dédain profond qu’éprouve aujourd’hui tout artiste. *Succès* au théâtre — avec cela on baisse dans mon estime jusqu’à ne plus exister ; *insuccès* — je dresse l’oreille et je commence à considérer… Mais Wagner, tout au contraire, à côté du Wagner qui fait la musique la plus solitaire qu’il y ait, était essentiellement homme de théâtre et comédien, le mimomane le plus enthousiaste qu’il y ait peut-être jamais eu, *même en tant que musicien*… Et, soit dit en passant, si la théorie de Wagner a été « le drame est le but, la musique n’est toujours que le moyen » — sa *pratique* a été, au contraire, du commencement à la fin, « l’attitude est le but, le drame et même la musique ne sont toujours que les moyens ». La musique sert à accentuer, à renforcer, à *intérioriser* le geste dramatique et l’extériorité du comédien ; le drame wagnérien n’est qu'un prétexte à de nombreuses attitudes intéressantes ! — Wagner avait, à côté de tous les autres instincts, les instincts de *commandement* d’un grand acteur, partout et toujours, et, comme je l’ai indiqué, aussi comme musicien. — C’est ce que j’ai une fois démontré clairement à un wagnérien *pur sang*[103], — clarté et wagnérisme ! Je ne dis pas un mot de plus. J’avais des raisons pour ajouter encore : « Soyez donc un peu plus honnête envers vous-même ! Nous ne sommes pas à Bayreuth. » À Bayreuth on n’est honnête qu'en tant que masse, en tant qu’individu on ment, on se ment à soi-même. On se laisse soi-même chez soi lorsqu’on va à Bayreuth, on renonce au droit de parler et de choisir, on renonce à son propre goût, même à sa bravoure telle qu’on la possède et l’exerce envers Dieu et les hommes, entre ses propres quatre murs. Personne n’apporte au théâtre le sens le plus subtil de son art, pas même l’artiste qui travaille pour le théâtre, — il y manque la solitude, tout ce qui est parfait ne tolère pas de témoins… Au théâtre, on devient peuple, troupeau, femme, pharisien, électeur, fondateur-patron, idiot — wagnérien : c’est là que la conscience la plus personnelle

succombe au charme niveleur du plus grand nombre, c’est là que règne le voisin c’est là que l’on devient voisin… »

Wagner considéré comme un danger

1.

Le but que poursuit la musique moderne dans ce que l’on appelle aujourd’hui, avec un terme très fort, mais obscur, la « mélodie infinie » peut s’exprimer ainsi : on entre dans la mer, on perd pied peu à peu jusqu’à ce que l’on s’abandonne à la merci de l’élément : il faut *nager*. Dans la cadence légère, solennelle et ardente de la musique ancienne, dans son mouvement tour à tour vif et lent, il fallait chercher tout autre chose — il fallait *danser*. La mesure qui y était nécessaire, le fait d’observer certains degrés de temps et de force, strictement déterminés, contraignaient l’âme de l’auditeur à une *réflexion* continue, — c'est sur les jeux opposés de ces courants rafraîchissants, provenant de la réflexion et du souffle surchauffé de l’enthousiasme que reposait le charme de toute *bonne* musique, — Richard Wagner voulut créer une autre sorte de mouvement, — il renversa les conditions physiologiques de la musique telle qu’elle existait. Nager, planer, — ne plus marcher ni danser… Peut-être par cela le mot décisif a-t-il été dit ? La « mélodie infinie » *veut* justement briser toute unité de temps et de force, il lui arrive même parfois de s’en moquer, — elle trouve sa richesse d’invention précisément dans ce qui, pour une oreille d’un autre âge, sonne comme un paradoxe rythmique et comme un blasphème. De l’imitation, de la prépondérance d’un tel goût naîtrait pour la musique un danger comme on ne saurait en imaginer un plus grand — la complète dégénérescence du sentiment rythmique, le chaos à la place du rythme… Le danger est à son comble lorsqu’une telle musique s'appuie toujours plus étroitement sur un art théâtral et une mimique absolument naturalistes que ne régit aucune loi de la plastique, un art qui recherche l’*effet* et

rien de plus… L'*expression* à tout prix, et la musique servante et esclave de l'attitude — *voilà la fin*…

2.

Comment ? la première vertu de l'exécution serait-elle vraiment, comme les musiciens exécutants paraissent le croire de nos jours, d’atteindre, à tout prix, un haut-relief qui ne puisse plus être surpassé ? Cette théorie, appliquée par exemple à Mozart, n'est-elle pas un véritable péché contre l’esprit de Mozart, contre le génie gai, enthousiaste, tendre et amoureux de Mozart, qui, par bonheur, n’était pas allemand, et dont le sérieux était un sérieux bienveillant et doré et *nullement* le sérieux d’un bon bourgeois allemand… pour ne rien dire du sérieux du « convive pierre »… Mais vous croyez que *toute* musique est musique du « convive de pierre », — que *toute* musique doive sortir des murs et ébranler l’auditeur jusqu’en ses entrailles ?… C'est seulement ainsi que la musique *agit* ! — Sur *qui* agit-elle ? Sur quelque chose que l’artiste *noble* doit laisser en dehors du domaine de son action, — sur la masse ! sur les impubères ! sur les blasés ! sur les malades ! sur les idiots ! sur les *wagnériens* !

Une musique sans avenir

De tous les arts qui réussissent à croître sur le sol d'une culture déterminée, la musique fait son apparition comme plante dernière, peut-être parce qu'elle est un art intérieur, dernier venu, par conséquent — au moment où la culture dont elle dépend approche de l'automne et commence à se flétrir. C'est seulement dans l'art des maîtres hollandais que l'âme du moyen âge chrétien a trouvé son expression —, son architecture musicale est la sœur aînée, mais légitime et authentique du gothique. C'est seulement dans la musique de Haendel qu'on reconnaît un écho de l'âme de Luther et de ses semblables, le caractère judéo-héroïque qui donna à la Réforme un trait de grandeur — l'Ancien Testament devenu musique, et on *pas* le Nouveau. C'est seulement Mozart qui rendit l'époque de Louis XIV, l'art de Racine et de Claude Lorrain en or sonnant. C'est seulement dans la musique de Beethoven et de Rossini que se répercuta le XVIII^{e} siècle, ce siècle d'exaltation, d'idéal brisé et de bonheur *fugitif*. Toute musique vraie, toute musique originale est un chant du cygne. — Peut-être notre dernière musique, quel que soit l'empire qu'elle exerce et qu'elle veut encore exercer, n'a-t-elle plus devant elle qu'un espace de temps bien court : car elle a jailli d'une culture dont le sol a foncé rapidement, — d'une culture bientôt *engloutie*. Un certain catholicisme du sentiment et un goût prononcé pour quelque ancien esprit d'attachement au sol, d'attachement que l'on appelle « national », telles sont ses conditions premières. Les emprunts faits par Wagner aux vieilles légendes et aux lieds où le préjugé savant a cru voir quelque chose de germanique *par excellence* — aujourd'hui nous en rions —, la résurrection de ces monstres Scandinaves, avec une soif de sensualité en extase et de spiritualisation — toute cette manière de prendre et de donner, propre à Wagner, pour ce qui en est des sujets, des personnages, des passions et des nerfs, tout cela exprime clairement *l'esprit de sa musique,* en admettant que cette musique elle-même, comme d'ailleurs

toute la musique, en parlant d'elle, ne laisse pas planer d'équivoque : car la musique est *femme*… Il ne faut pas se laisser égarer sur cet état de choses par le fait que nous vivons actuellement dans la réaction, *au sein même* de la réaction. L'époque des guerres nationales, du martyre ultramontain, tout ce caractère *d'entr'acte* particulier à la situation actuelle de l'Europe peut, en effet, procurer une gloire soudaine à un art comme celui de Wagner, sans lui garantir pour cela un *avenir.* Les Allemands eux-mêmes n'ont point d'avenir…

Nous autres antipodes

On se souvient peut-être, du moins parmi mes amis, que j'ai commencé par me jeter sur le monde moderne, avec quelques erreurs et quelques exagérations, et, en tous les cas, rempli *d'espérances*. Je considérais, — qui sait à la suite de quelles expériences personnelles ? — le pessimisme philosophique du dix-neuvième siècle comme symptôme d'une force supérieure de la pensée, d'une plénitude de vie plus victorieuse que ne l'avait exprimé la philosophie de Hume, de Kant et de Hegel. — Je pris la connaissance *tragique* comme le plus beau luxe de notre civilisation, comme sa manière de prodiguer la plus précieuse, la plus noble, la plus dangereuse, mais pourtant, en raison de son opulence, comme un luxe qui lui était *permis*. De même j'interprétai la musique de Wagner comme l'expression d'une puissance dionysienne de l'âme ; en elle je croyais surprendre le grondement souterrain d'une force primordiale comprimée depuis des siècles et qui enfin se fait jour, indifférente d'ailleurs en face de l'idée que tout ce qui s'appelle aujourd'hui culture pourrait être ébranlé. On voit ce que j'ai mal interprété, on voit également de quoi j'ai *enrichi* Wagner et Schopenhauer — de moi-même… Tout art, toute philosophie doivent être considérés comme remèdes et encouragements à la vie en croissance ou en décadence : ils supposent toujours des souffrances et des souffrants. Mais il y a deux sortes de souffrants, d'abord ceux qui souffrent de la *surabondance* de vie, qui veulent un art dionysien et aussi une vision tragique de la vie intérieure et extérieure, —et ensuite ceux qui souffrent d'un *appauvrissement* de la vie et qui demandent à l'art et à la philosophie le calme, le silence, une mer lisse, ou bien encore l'ivresse, les convulsions, l'engourdissement. Se venger sur la

vie elle-même — c'est là, pour de tels appauvris, l'espèce d'ivresse la plus voluptueuse !… Au double besoin de ceux-ci Wagner répond aussi bien que Schopenhauer. — Ils nient la vie, ils la calomnient et par cela même ils sont mes antipodes. — L'être chez qui l'abondance de vie est la plus grande, Dionysos, l'homme dionysien, ne se plaît pas seulement au spectacle du terrible et de l'inquiétant, mais il aime le fait terrible en lui-même, et tout le luxe de destruction, de désagrégation, de négation ; — la méchanceté, l'insanité, la laideur lui semblent permises en quelque sorte, tout comme elles le sont dans la nature, par suite d'une surabondance qui est capable de faire de chaque désert un pays fertile. C'est au contraire l'homme le plus souffrant, le plus pauvre en force vitale qui aurait le plus grand besoin de douceur, d'aménité, de bonté — de ce qu'on appelle aujourd'hui humanité —, en pensée aussi bien qu'en action, et si possible d'un Dieu qui serait tout particulièrement un Dieu de malades, un *Sauveur*, et aussi besoin de logique, d'intelligibilité abstraite de l'existence, accessible même pour des idiots— les « libres-penseurs » types, tout comme les idéalistes et les « belles âmes», sont tous des *décadents* — bref d'une certaine intimité étroite et chaude qui dissipe la crainte et d'un emprisonnement dans des horizons optimistes qui permet l'*abêtissement*… Ainsi j'ai appris peu à peu à comprendre Épicure, l'opposé d'un Grec dionysien, et aussi le chrétien qui, de fait, n'est qu'une façon d'Épicurien et qui, avec son principe « la foi *sauve* », ne fait que suivre le principe de l'hédonisme : *aussi loin que possible* — jusque par delà toute probité intellectuelle… Si j'ai quelque avance sur tous les psychologues, c'est que je possède un peu plus d'acuité dans ce genre de conclusions si difficile et si captieux, où l'on commet le plus d'erreurs — la conclusion de l'œuvre au créateur, du fait à l'auteur, de l'idéal à celui pour qui il est une *nécessité*, de toute manière de penser et d'apprécier au *besoin* qui la commande. — À l'égard des artistes de toute espèce je me sers maintenant de cette distinction capitale : est-ce la *haine* contre la vie ou bien l'*abondance* de vie qui est devenue créatrice ? En Gœthe, par exemple, l'abondance devint créatrice, en Flaubert

la haine : Flaubert, réédition de Pascal, mais sous les traits d'un artiste, ayant comme base ce jugement instinctif : « *Flaubert est toujours haïssable, l'homme n'est rien, l'œuvre est tout* »[104]… Il se torturait lorsqu'il écrivait, absolument comme Pascal se torturait lorsqu'il pensait — ils ressentaient tous deux d'une façon « altruiste »… « Désintéressement » — voilà le principe de *décadence*, la volonté de l'anéantissement dans l'art aussi bien que dans la morale. —

Où Wagner est chez lui

Maintenant encore la France est le refuge de la culture la plus intellectuelle et la plus raffinée qu'il y ait en Europe, elle reste la *grande* école du goût : mais il faut savoir la découvrir cette « France du goût ». La *Gazette de l'Allemagne du Nord* exemple, ou du moins ceux dont elle est l'organe, voient dans les Français des « barbares » — pour ma part, je cherche le continent *noir* où l'on devrait affranchir les esclaves dans le voisinage de l'Allemagne du Nord... Ceux qui font partie de *cette* France prennent soin de se tenir cachés : ils sont un petit nombre, et dans ce petit nombre il s'en trouve encore, peut-être, qui ne sont pas très solides sur jambes, soit des fatalistes, des mélancoliques, des malades, soit encore des énervés et des artificiels qui mettent leur *amour-propre* à être artificiels, — mais ils ont en leur possession tout ce qui reste encore dans le monde de tendre et d'élevé. Dans cette France de l'esprit qui est aussi la France du pessimisme, Schopenhauer est plus chez lui qu'il ne le fut jamais en Allemagne ; son œuvre principale, deux fois traduite, la seconde fois avec tant de perfection que je préfère maintenant lire Schopenhauer en français (— il ne fut allemand que par *hasard*, comme je ne le suis moi-même qu'accidentellement — les Allemands manquent de doigté pour nous, ils n'ont d'ailleurs pas de doigts du tout, ils n'ont que des pattes). Je ne parle pas de Henri Heine — *l'adorable Heine*, comme on dit à Paris[105], — qui a passé depuis longtemps dans la chair et le sang des lyriques parisiens les plus délicats et les plus précieux. Que ferait le bétail cornu allemand avec les *délicatesses*[106] d'une pareille nature ! Pour ce qui en est enfin de Richard Wagner, plus la musique française s'adaptera aux exigences réelles de *l'âme moderne*, plus, on peut le

prétendre, elle wagnérisera, — elle le fait déjà bien assez ! Il ne faut pas se laisser tromper à cet égard par Wagner lui-même — ce fut une véritable mauvaise action de la part de Wagner de se moquer de Paris, pendant son agonie en 1871… En Allemagne, malgré cela, Wagner n'est qu'un mal entendu : qui serait par exemple, moins capable de comprendre quelque chose à Wagner que le jeune empereur ? Néanmoins, pour tout connaisseur du mouvement de la culture en Europe, le fait n'en demeure pas moins certain que le romantisme français et Richard Wagner sont liés étroitement. Tous dominés par la littérature, qui imprégnait jusqu'à l'œil des peintres et l'oreille des musiciens, ils furent les premiers artistes qui aient eu une culture littéraire *universelle* —, presque tous écrivains ou poètes eux-mêmes, maniant presque tous plusieurs arts et plusieurs sens, et les interprétant l'un par l'autre ; tous fanatiques de *l'expression* à tout prix, tous grands inventeurs dans le champ du sublime, comme aussi du laid et du hideux, plus grands inventeurs encore en matière d'effet de mise en scène, d'étalage ; tous ayant du talent bien au delà de leur génie ; — tous *virtuoses* jusque dans les moelles, sachant les secrets accès à ce qui séduit, enchante, contraint, subjugue ; tous ennemis nés de la logique et des lignes droites, assoiffés de l'étrange, de l'exotique, du monstrueux et de tous les opiats des sens et de la raison. En somme ce fut là une espèce d'artistes audacieux jusqu'à la folie, magnifiquement violents, emportés eux-mêmes et emportant les autres d'un essor superbe, destinés à enseigner à *leur* siècle — c'est le siècle des « masses » — ce que c'est qu'un artiste. Mais *malades*…

Wagner apôtre de la chasteté

1.

— Est-ce encore allemand ?
C’est de cœurs allemands qu’est venu ce lourd hurlement ?
Et ce sont les corps allemands qui se mortifient ainsi ?
Allemandes sont ces mains tendues de prêtre bénissant,
Cette excitation des sens à l’odeur d’encens !
Et allemands ces heurts, ces chutes et ces vacillements,
Ces incertains bourdonnements ?
Ces œillades de nonnes, ces *Ave*, ces bim-bams !
Ces extases célestes, ces faux ravissements…
— Est-ce encore allemand ? —
Songez-y ! vous êtes encore à la porte : —
Car ce que vous entendez, c’est *Rome*, —
La foi de Rome, sans paroles !

2.

Entre la sensualité et la chasteté il n’y a pas de contraste nécessaire ; tout bon mariage, toute sérieuse passion du cœur est au-dessus de ce contraste. Mais dans le cas où ce contraste existe réellement, il s’en faut heureusement de beaucoup qu’il soit un contraste tragique. Il semble en être ainsi de tous les mortels de bonne santé et d’esprit pondéré qui sont loin de compter sans façon cet équilibre instable entre l’ange et la *bête* au nombre des principes contradictoires de l’existence, — les plus fins, les plus clairs, comme Hafls, comme Gœthe y ont même vu un attrait de plus… Ce sont précisément de telles oppositions qui font aimer la vie… D’autre part, il va sans dire que, lorsque les infortunés animaux de Circé sont amenés à adorer la chasteté, ils n’en voient et n’en *adorent* que l’opposé, — oh ! avec quel tragique grognement et quelle ardeur ! on peut se le figurer — ils adorent ce contraste douloureux et absolument superflu que Richard Wagner, à la fin de sa vie, a voulu incontestablement mettre en musique et porter sur la scène. *Dans quel but ?*demandera-t-on, comme de juste.

3.

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

toute la puissance de sa volonté, avait travaillé à la tâche contraire, savoir à la spiritualisation et à la sensualisation suprême de son art ? Et non pas seulement de son art mais aussi de sa vie ? Qu'on se rappelle avec quel enthousiasme Wagner a marché jadis sur les traces du philosophe Feuerbach. Le mot de Feuerbach « la saine sensualité » retentit pendant les années trente et quarante de ce siècle, pour Wagner comme pour beaucoup d'Allemands — ils s'appelaient la *jeune* Allemagne — comme le mot rédempteur par excellence. A-t-il fini par *changer d'avis* à cet égard ? Il semble que du moins il eut à la fin la volonté de *changer sa doctrine*… La *haine de la vie* a-t-elle été victorieuse chez lui comme chez Flaubert ? Car *Parsifal* est une œuvre de rancune, de vengeance, un attentat secret contre ce qui est la première condition de la vie, une *mauvaise* œuvre. — Prêcher la chasteté demeure une provocation à l'anti-naturel : je méprise tous ceux qui ne considèrent pas Parsifal comme un attentat contre la morale.

Comment je me suis détaché de Wagner

1.

Déjà durant l'été de 1876, en pleine période des premières *Fêtes* de Bayreuth, je pris congé de Wagner. Je ne supporte rien d'équivoque ; depuis que Wagner était en Allemagne pas à pas il condescendait à tout ce que je méprise — même à l'antisémitisme… En effet, il était alors grand temps de prendre congé : j'en eus aussitôt la preuve. Richard Wagner, le plus victorieux en apparence, en réalité un *décadent*, caduc et désespéré, s'effondra soudain, irrémédiablement anéanti devant la sainte croix… Aucun Allemand n'avait-il donc alors d'yeux pour voir, de pitié dans la conscience, pour déplorer cet horrible spectacle ? Ai-je donc été le seul qu'il ait fait — *souffrir ?* — N'importe, l'événement inattendu me jeta une lumière soudaine sur l'endroit que je venais de quitter, — et me donna aussi ce frisson de terreur que l'on ressent après avoir couru inconsciemment un immense danger. Lorsque je continuai seul ma route je me mis à trembler. Peu de temps après je fus malade, plus que malade, *fatigué*, — fatigué par la continuelle désillusion au sujet de tout ce qui nous enthousiasmait encore, nous autres hommes modernes ; de la force, du travail, de l'espérance, de la jeunesse, de l'amour inutilement *prodigués* partout ; fatigué par dégoût de toute cette menterie idéaliste et de cet amollissement de la conscience, qui de nouveau l'avaient emporté sur l'un des plus braves ; fatigué enfin, et ce ne fut pas ma moindre fatigue, par la tristesse d'un impitoyable soupçon — je pressentais que j'allais être condamné désormais à me défier plus encore, à mépriser plus profondément, à être plus absolument *seul* que jamais. Car je n'avais eu personne que Richard Wagner… Je fus toujours *condamné* à des Allemands…

2.

Solitaire désormais et me méfiant jalousement de moi-même, je pris alors, non sans colère, parti *contre* moi-même, et *pour* tout ce qui justement me faisait mal et m'était pénible : c'est *ainsi* que j'ai retrouvé le chemin de ce pessimisme intrépide qui est le contraire de toutes les hâbleries idéalistes, et aussi, comme il me semble, le chemin vers moi-même, — le chemin de ma tâche… Ce quelque chose de caché et de dominateur qui longtemps pour nous demeure innommé jusqu'à ce qu'enfin nous découvrions que c'est là notre tâche, — ce tyran prend en nous une terrible revanche à chaque tentative que nous faisons pour l'éviter et pour lui échapper, à chaque décision prématurée, à chaque essai d'assimilation avec ceux dont nous ne faisons point partie, chaque fois que nous nous adonnons à une occupation, si estimable soit-elle, qui nous détourne de notre objet principal, — et il se venge même de chacune de nos vertus qui voudrait nous protéger contre la dureté de notre responsabilité la plus intime. La maladie est chaque fois le contrecoup de nos doutes, quand notre droit et notre tâche nous paraissent incertains, quand nous commençons à nous relâcher quelque peu. Chose étrange et terrible en même temps ! Ce sont nos *allègements* qu'il nous faut expier le plus durement ! Et si plus tard nous voulons revenir à la santé il ne nous reste pas de choix : nous devons nous charger plus *lourdement* que nous ne l'avions jamais été…

Le psychologue prend la parole

1.

Plus un psychologue, un psychologue de naissance, fatal et divinateur des âmes, se tourne vers l'étude des hommes et des cas exceptionnels, plus le danger est grand pour lui de suffoquer par la pitié. Il a *besoin* de dureté et de sérénité plus qu'un autre homme. Car la corruption, la course à l'abîme des hommes supérieurs est la règle : et il est terrible d'avoir une pareille règle toujours devant les yeux. Les multiples tortures du psychologue qui a découvert cette ruine, qui découvre une fois, puis presque toujours à nouveau, à travers l'histoire, cet « état désespéré » que l'homme supérieur porte dans son âme, cet éternel, « trop tard ! » pour toutes choses, — ces tortures peuvent devenir peut-être un jour la cause de sa propre *perte*… On s'apercevra presque toujours chez le psychologue d'une perfide prédilection à fréquenter des hommes ordinaires et bien équilibrés : on devine par là qu'il a toujours besoin de guérison, qu'il lui faut une sorte de fuite et d'oubli, à l'écart de ce que les analyses et les dissections de son *métier* ont imposé à sa conscience. La peur de sa mémoire lui est particulière. Le jugement d'autrui le pousse souvent à se taire, il écoute, le visage immobile, comment les autres vénèrent, admirent, aiment, glorifient, là où il s'est contenté de *voir* —, ou bien encore il cache son étonnement en s'accommodant exprès d'une opinion de premier plan. Peut-être le côté paradoxal de sa situation touche-t-il de si près l'épouvantable qu'il est pris d'une *grande pitié* et d'un *grand mépris* aux endroits ou les gens « instruits » ont appris à mettre leur grande vénération… Et qui sait si dans tous les cas importants il n'arriva pas — que l'on voulut adorer un dieu et que ce dieu ne se trouva être qu'une pauvre bote à sacrifice… Le succès fut toujours le plus grand menteur — et l'*œuvre*, l'*action*, sont, elles aussi, des

succès… Le grand homme d’État, le conquérant, l’explorateur sont travestis, enveloppés par leurs créations jusqu’à être méconnaissables ; l’œuvre, celle de l’artiste, du philosophe, invente seulement celui qui l’a créée, celui qu’on suppose l’avoir créée… Les « grands hommes », tels qu’on les vénère, se trouvent n’être après coup que de mauvaises petites fables ; — dans le monde des valeurs historiques *règne* le faux monnayage…

2.

Ces grands poètes, par exemple, ces Byron, ces Musset, ces Poe, ces Leopardi, ces Kleist, ces Gogol — je n'ose pas prononcer de noms beaucoup plus grands, mais c'est à eux que je pense —, tels qu'ils sont, tels qu'ils doivent être : hommes du moment, sensuels, absurdes, multiples, légers et soudains dans la méfiance et dans la confiance ; avec des âmes dont souvent ils veulent cacher quelque fêlure : se vengeant souvent par leurs œuvres d'une souillure intérieure, cherchant souvent par leurs essors l'oubli d'une mémoire trop fidèle ; des idéalistes parce qu'ils se trouvent tout près du *marécage* ! — Quelles souffrances ne causent-ils pas à celui qui les a devinés, ces grands artistes et en général tous ceux que l'on appelle hommes supérieurs !… Nous sommes tous des avocats de la médiocrité… Il est facile de comprendre que la femme qui est clairvoyante dans le monde de la souffrance et avide d'aider et de secourir, hélas ! bien au delà de ses forces, éprouve justement pour eux ces élans de pitié sans borne, que la foule, avant tout la *vénération* de la foule, comble d'interprétations indiscrètes et présomptueuses… Cette pitié se trompe régulièrement sur sa force : la femme voudrait croire que l'amour peut *tout*, — c'est là sa *superstition* à elle. Hélas ! celui qui connaît le cœur humain devine combien, même le meilleur et le plus profond amour, est pauvre, maladroit, présomptueux, susceptible d'erreur — combien il est plutôt fait pour *détruire* que pour sauver…

3.

— Le dégoût et l’orgueil spirituels de tout homme qui a profondément souffert, — c’est la faculté de souffrir qui détermine le rang, — la certitude frémissante dont il est tout entier pénétré et teinté, cette certitude *de savoir*, de par sa douleur, *plus* que ne peuvent savoir les plus intelligents et les plus sages, d’avoir été familier et maître de mondes éloignés et terribles dont « *vous* ne savez rien »…, cet orgueil spirituel et silencieux, cette fierté de l’élu de la connaissance, de celui qui est « initié » et presque victime, a besoin de toutes les sortes de déguisement pour se protéger de l’attouchement de mains importunes et compatissantes et surtout de ce qui n’est pas son égal par la souffrance. La profonde douleur rend noble ; elle sépare. — Une des formes de déguisement les plus subtiles, c’est l’épicurisme et une certaine bravoure affectée du goût qui prend légèrement la souffrance et se défend de tout ce qui est triste et profond. Il y a des « hommes gais » qui se servent de la gaieté, parce que cette gaieté les fait mal comprendre — ils *veulent* être mal compris. Il y a des « esprits scientifiques » qui se servent de la science parce qu’elle les fait paraître gais, et parce que le caractère scientifique fait croire que l’homme est superficiel — ils *veulent* inciter à une conclusion erronée… Il y a des esprits libres et audacieux qui voudraient cacher et nier qu’au fond ils sont des cœurs irrémédiablement brisés, — c’est le cas d’Hamlet : et alors la folie elle-même peut être le masque pour un savoir fatal et *trop certain*. —

NIETZSCHE CONTRE WAGNER

Une musique sans avenir

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

Épilogue

1.

Je me suis souvent demandé si je ne devais pas beaucoup plus aux années les plus difficiles de ma vie qu'à toutes les autres. Ce qu'il y a de plus intime en moi m'apprend que tout ce qui est nécessaire, vu de haut et interprété dans le sens d'une économie *supérieure*, est aussi l'utile en soi, — il ne faut pas seulement le supporter, il faut aussi l'*aimer… Amor fati* : c'est là le fond de ma nature. — Et pour ce qui en est de ma longue maladie, ne lui dois-je pas beaucoup plus qu'à ma santé ? Je lui dois une santé *supérieure*, une santé qui se fortifie de tout ce qui ne la tue pas ! — *Je lui dois aussi ma philosophie*… Seule la grande souffrance est la dernière libératrice de l'esprit, elle enseigne le *grand soupçon* qui de tout U fait un X, un X vrai et véritable, c'est-à-dire *l'avant-dernière* lettre avant la dernière… Seule la grande douleur, la douleur longue et lente qui nous consume en quelque sorte à petit feu, la douleur qui prend son temps — nous force, nous autres philosophes, à descendre dans notre dernière profondeur et d'éloigner de nous toute confiance, toute bonhomie, toute atténuation, toute tendresse, toute médiation où autrefois peut-être nous avions mis notre humanité. Je doute qu'une telle souffrance « rende meilleur » : mais je sais qu'elle nous rend plus *profonds*… Soit que nous apprenions à lui opposer notre fierté, notre moquerie, notre force de volonté, pareils à cet Indien qui, si cruellement torturé qu'il soit, s'estime vengé de son bourreau par la méchanceté de sa langue, soit que nous nous retirions, devant la douleur, dans le néant, dans la résignation muette, inflexible et sourde, dans l'oubli et dans l'effacement de soi, on est un autre homme en sortant de ces longs et dangereux exercices dans la domination

de soi, on revient avec quelques points d'interrogation *de plus* — et avant tout avec la *volonté* de poser dorénavant des questions plus nombreuses, plus profondes, plus sévères, plus dures, plus méchantes et plus silencieuses qu'on n'en a jamais posé jusqu'ici, dans ce monde… La confiance dans la vie a *disparu*, la vie elle-même est devenue un *problème*. — Mais qu'on ne croie pas qu'il ait fallu devenir pour cela obscurantistes et hibou ! L'amour de la vie est même encore possible, — cependant on aime d'une *autre* façon… C'est l'amour pour une femme qui nous inspire des doutes…

2.

Une chose absolument étrange c’est qu’après ce premier goût il vous en vient un autre — un *deuxième* goût. De pareils abîmes, même de l’abîme du *grand soupçon*, on revient régénéré. Comme si l’on avait fait peau neuve on est devenu plus chatouilleux et plus méchant, avec un goût plus subtil pour la joie, avec une langue plus délicate pour toutes les bonnes choses, avec des sens plus joyeux, avec une seconde et plus périlleuse innocence dans la joie, à la fois plus enfantin et cent fois plus raffiné qu’on ne l’était autrefois.

Ô combien nous répugne maintenant la jouissance, la grossière, sourde et obscure jouissance, telle que la comprennent généralement les jouisseurs, nos « gens instruits », nos riches et nos gouvernants ! Avec quelle malice nous écoutons maintenant tout ce tam-tam de foire, au milieu duquel l’homme instruit et le citadin se laissent aujourd’hui violenter par l’art, par le livre, par la musique pour arriver à la « jouissance spirituelle », arrosée de boissons spiritueuses ! Combien maintenant ces clameurs théâtrales font mal à nos oreilles, combien nous sont devenus étrangers le tumulte romantique, le brouillamini des sens qui plaît à la populace instruite, et toutes ces aspirations vers l’idéal, le sublime, l’amphigourique ! Non, si nous qui sommes guéris, nous avons encore besoin d’un art, c’est d’un tout *autre* art — d’un art enjoué, léger, fugitif, divinement factice et plein d’une divine assurance, d’un art qui, comme une pure flamme, flamboie vers un ciel sans nuages ! Avant tout : un art pour des artistes, *seulement pour des artistes ! Alors* nous nous entendrons mieux sur ce qui importe pour cela, la gaieté, *toute* la gaieté, mes amis !… Il y a certaines choses que nous savons trop bien,

maintenant, nous qui possédons la connaissance : ô comme nous apprenons désormais à bien oublier, à bien *ignorer*, en artistes !… Et pour ce qui en est de notre avenir : on ne nous rencontrera guère sur les traces de ces jeunes Égyptiens qui infestaient les temples pendant la nuit, embrassant les statues et voulant à toute force dévoiler, découvrir, mettre en pleine lumière, tout ce qui, pour de bonnes raisons, est tenu caché. Non, ce mauvais goût, cette volonté d'atteindre la vérité, « la vérité à tout prix », cette manie d'adolescent dans l'amour de la vérité — tout cela ne nous importe plus guère : nous sommes trop expérimentés, trop sérieux, trop gais, trop endurcis, trop *profonds*… Nous ne croyons plus que la vérité demeure vérité, lorsqu'on lui arrache le *voile*, — nous avons assez vécu pour en être persuadés… Aujourd'hui c'est pour nous affaire de convenance qu'on ne veuille pas tout voir dans sa nudité, ne pas se trouver présent partout, ni tout comprendre, qu'on ne veuille pas tout « savoir ». *Tout comprendre*, — *c'est tout mépriser*… [**107**]« Est-il vrai que le bon Dieu voit tout ? demandait une petite fille à sa mère : je trouve cela inconvenant » — un avertissement aux philosophes !… On devrait avoir plus de respect de la *pudeur*, refuge de la nature qui se tient cachée derrière des énigmes et de multiples incertitudes. Peut-être la vérité est-elle femme, et a-t-elle des raisons pour ne pas *laisser voir ses raisons ?*… Peut-être son nom, pour parler grec, est-il *Baubo ?*… Ô ces Grecs ! ils s'y entendaient *à vivre !* Pour cela il est nécessaire de s'arrêter vaillamment à la surface, au repli, à l'épiderme, d'adorer l'apparence, de croire aux formes aux sons, aux mots, à tout l'*Olympe des apparences !* Ces Grecs étaient superficiels — par profondeur… Et n'y revenons-nous pas, nous autres casse-cous de l'esprit qui avons gravi les cimes les plus élevées et les plus dangereuses de la pensée moderne, et qui, de là, avons regardé autour de nous, *au-dessous* de nous ? Ne sommes-nous pas, en cela aussi, — des Grecs ? Adorateurs des formes, des sons, des mots ? Par cela même — *artistes ?*…

Notes

DE HENRI ALBERT

Nietzsche contre Wagner devait former une sorte de complément au *Cas Wagner*. Nietzsche rédigea son opuscule au milieu du mois de décembre 1888, à Turin. « Après avoir écrit cette petite bouffonnerie du *Cas Wagner*, voici maintenant des choses sérieuses », écrivit-il à son éditeur en lui faisant parvenir le manuscrit. La brochure, imprimée, corrigée et tirée, ne fut point mise en vente à cause de la maladie de Nietzsche. Quelques exemplaires en furent cependant distribués aux amis de l'auteur.

Nietzsche dit sans sa préface que tous les chapitres de son étude ont été empruntés à ses œuvres antérieures. De nombreuses coupures, des corrections et des surcharges leur donnent cependant un aspect tout nouveau.

Voici la concordance des différents chapitres :

« Où j'admire » a été emprunté au *Gai Savoir*, aphorisme 87.

« Où je fais des objections », au *Gai Savoir*, aphorisme 368.

« Wagner considéré comme un danger 1 », aux *Opinions et Sentences mêlées*, aphorisme 134.

« Wagner considéré comme un danger 2 », au *Voyageur et son ombre*, aphorisme 165.

« Une Musique sans avenir », aux *Opinions et Sentences mêlées*, aphorisme 171.

« Nous autres antipodes », au *Gai Savoir*, aphorisme 370.

« Où Wagner est chez lui », à *Par delà le Bien et le Mal*, paragraphes 354 et 356.

« Wagner apôtre de la chasteté 1 », à *Par delà le Bien et le Mal*, paragraphe 256.

« Wagner apôtre de la chasteté 2 et 3 », à la *Généalogie de la Morale*, chapitre troisième, paragraphes 2 et 3.

« Comment je me suis détaché de Wagner », à *Humain, Trop humain*, vol. II, préface, aphorismes 3 et 4.

« Le psychologue prend la parole », à *Par delà le Bien et le*

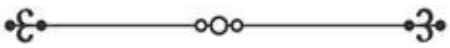
Mal, paragraphes 269 et 270.

L'« Épilogue », au *Gai Savoir*, préface, aphorismes 3 et 4.

Henri Albert.

FIN
de
NIETZSCHE CONTRE WAGNER
Pièces justificatives d'un psychologue

Nietzsche : Œuvres complètes



LE CRÉPUSCULE DES IDOLES

Ou comment on philosophe avec un marteau

F. NIETZSCHE
Traduction : H. ALBERT

Retour à la liste des oeuvres

Pour toutes remarques ou suggestions :
editions@arvensa.com
Ou rendez-vous sur :
www.arvensa.com

LE CRÉPUSCULE DES IDOLES – Ou comment on philosophe avec un marteau a été édité pour la première fois en 1889. Cf la note d'Henri Albert en fin de volume.

L'ouvrage de référence de cette édition numérique est l'édition de la Société du Mercure de France, Paris 1908. La traduction est d'Henri Albert.

Les notes de l'éditeur sont indiquées par la mention N. D. E., celles du traducteur par la mention N. D. T.

Dieux de l'Olympe. Fresque anqtique.

LE CRÉPUSCULE DES IDOLES

Retour à la liste des oeuvres

Table des matières

Avant-Propos
Maximes et pointes
1.
2.
3.
4.
5.
6.
7.
8.
9.
10.
11.
12.
13.
14.
15.
16.
17.
18.
19.
20.
21.
22.
23.
24.
25.
26.
27.
28.
32.
33.
34.
35.

36.
37.
38.
39.
40.
41.
42.
43.
44.
Le problème de Socrate
1.
2.
3.
4.
5.
6.
7.
8.
9.
10.
11.
12.
La « Raison» dans la philosophie
1.
2.
3.
4.
5.
6.
Comment le « Monde Vérité » devint enfin une fable
1.
2.
3.
4.
5.
5.
La morale en tant que manifestation contre nature

1.
2.
3.
4.
5.
6.
Les quatre grandes erreurs
1.
2.
3.
4.
5.
6.
7.
8.
Ceux qui veulent rendre l'humanité « meilleure »
1.
2.
3.
4.
5.
Ce que les allemands sont en train de perdre
1.
2.
3.
4.
5.
6.
7.
Flâneries inactuelles
1.
2.
3.
4.
5.
6.
7.

8.
9.
10.
11.
12.
13.
14.
15.
16.
17.
18.
19.
20.
21.
22.
23.
24.
25.
26.
27.
28.
29.
30.
31.
32.
33.
34.
35.
36.
37.
38.
39.
40.
41.
42.
43.
44.

45.
46.
47.
48.
49.
50.
51.
Ce que je dois aux anciens
1.
2.
3.
4.
5.
Le marteau parle
Notes

Avant-Propos

Conserver sa sérénité au milieu d'une cause sombre et justifiable au-delà de toute mesure, ce n'est certes pas un petit tour d'adresse : et pourtant qu'y aurait-il de plus nécessaire que la sérénité ? Nulle chose ne réussit à moins que la pétulance n'y ait sa part. Un excédent de force ne fait que prouver la force. — Une *Transmutation de toutes les valeurs*, ce point d'interrogation si noir, si énorme, qu'il jette des ombres sur celui qui le pose, — une telle destinée dans une tâche nous force à chaque instant de courir au soleil, de secouer un sérieux qui s'est mis à trop nous peser. Tout moyen y est bon, tout « événement » est le bienvenu. Avant tout la *guerre*. La guerre fut toujours la grande prudence de tous les esprits qui se sont trop concentrés, de tous les esprits devenus trop profonds ; il y a de la force de guérir même dans la blessure. Depuis longtemps une sentence dont je cache l'origine à la curiosité savante a été ma devise

Increscunt animi, virescit volnere virtus.

Un autre moyen de guérison que je préfère encore le cas échéant, consisterait à *surprendre les idoles*… Il y a plus d'idoles que de réalités dans le monde : c'est là mon « mauvais œil » pour ce monde, c'est là aussi ma « mauvaise oreille »… Poser ici des questions avec le *marteau* et entendre peut-être comme réponse ce fameux son creux qui parle d'entrailles gonflées — quel ravissement pour quelqu'un qui, derrière les oreilles, possède d'autres oreilles encore, — pour moi, vieux psychologue et attrapeur de rats qui arrive à *faire parler* ce qui justement voudrait rester muet…

Cet écrit lui aussi — le titre le révèle — est avant tout un délassement, une tache de lumière, un bond à côté dans l'oisiveté d'un psychologue. Peut-être est-ce aussi une guerre nouvelle ? Et peut-être y surprend-on les secrets de nouvelles idoles ?… Ce petit écrit est une *grande déclaration de guerre* ; et pour ce qui en est de surprendre les secrets des idoles, cette

fois-ci ce ne sont pas des dieux à la mode, mais des idoles *éternelles* que l'on touche ici du marteau comme on ferait d'un diapason, — il n'y a, en dernière analyse, pas d'idoles plus anciennes, plus convaincues, plus boursouflées... Il n'y en a pas non plus de plus creuses. Cela n'empêche pas que ce soient celles en qui l'on *croit le plus* ; aussi, même dans les cas les plus nobles, ne les appelle-t-on nullement des idoles...

Turin, le 30 septembre 1888,

Le jour où fut achevé le premier livre de
La Transmutation de toutes les valeurs.

Frédéric Nietzsche

LE CRÉPUSCULE DES IDOLES

Table des matières

Retour à la liste des oeuvres

Maximes et pointes

1.

La paresse est mère de toute psychologie. Comment ? la psychologie serait-elle un… vice ?

2.

Le plus courageux d’entre nous n’a que rarement le courage d’affirmer ce qu’il *sait* véritablement…

3.

Pour vivre seul il faut être une bête ou bien un dieu — dit Aristote. Il manque le troisième cas : il faut être l’un et l’autre, il faut être — philosophe…

4.

« Toute vérité est simple. » — N’est-ce pas là un double mensonge ? —

5.

Une fois pour toutes, il y a beaucoup de choses que je ne veux *point* savoir. — La sagesse trace des limites, même à la connaissance.

6.

C’est dans ce que votre nature a de sauvage que vous vous rétablissez le mieux de votre perversité, je veux dire de votre spiritualité...

7.

Comment ? l’homme ne serait-il qu’une méprise de Dieu ? Ou bien Dieu ne serait-il qu’une méprise de l’homme ? —

8.

À l’école de guerre de la vie. — Ce qui ne me fait pas mourir me rend plus fort.

9.

Aide-toi, toi-même : alors tout le monde t’aidera. Principe de l’amour du prochain.

10.

Ne commettez point de lâcheté à l’égard de vos actions ! Ne les laissez pas en plan après coup ! — Le remords de conscience est indécent.

11.

Un âne peut-il être tragique ? — Périr sous un fardeau que l’on ne peut ni porter ni rejeter ?... Le cas du philosophe.

12.

Si l’on possède son *pourquoi* ? de la vie, on s’accommode de presque tous les *comment* ? — L’homme n’aspire pas au bonheur ; il n’y a que l’Anglais qui fait cela.

13.

L’homme a créé la femme — avec quoi donc ? Avec une côte de son dieu, — de son « Idéal »…

14.

Comment ? Tu cherches ? Tu voudrais te décupler ? Te centupler ? Tu cherches des adhérents ? — Cherche des *zéros* ! —

15.

Les hommes posthumes — moi, par exemple — sont moins bien compris que ceux qui sont conformes à leur époque, mais on les *entend* mieux. Pour m’exprimer plus exactement encore : on ne nous comprend jamais — et c’est *de là* que vient notre autorité...

16.

Entre femmes. — « La vérité ? Oh ! vous ne connaissez pas la vérité ! N’est-elle pas un attentat contre notre *pudeur* ? » —

17.

Voilà un artiste comme je les aime. Il est modeste dans ses besoins : il ne demande, en somme, que deux choses : son pain et son art, — *panem et Circen*...

18.

Celui qui ne sait pas mettre sa volonté dans les choses veut du moins leur donner un *sens* : ce qui le fait croire qu’il y a déjà une volonté en elles (Principe de la « foi »).

19.

Comment ? vous avez choisi la vertu et l’élévation du cœur et en même temps vous jetez un regard jaloux sur les avantages des indiscrets ? — Mais avec la vertu on renonce aux « avantages »… (à écrire sur la porte d’un antisémite).

20.

La femme parfaite commet de la littérature, de même qu’elle commet un petit péché : pour essayer, en passant, et en tournant la tête pour voir si quelqu’un s’en aperçoit, et *afin* que quelqu’un s’en aperçoive…

21.

Il ne faut se mettre que dans les situations où il n’est pas permis d’avoir de fausses vertus, mais où, tel le danseur sur la corde, on tombe ou bien on se dresse, — ou bien encore on s’en tire…

22.

« Les hommes méchants n’ont point de chants. » D’où vient que les Russes aient des chants ?

23.

« L’esprit allemand » : depuis dix-huit ans une *contradictio in adjecto*.

24.

À force de vouloir rechercher les origines on devient écrevisse. L’historien voit en arrière ; il finit par *croire* en arrière.

25.

La satisfaction garantit même des refroidissements. Une femme qui se savait bien vêtue s’est-elle jamais enrhumée ? — Je pose le cas où elle aurait été à peine vêtue.

26.

Je me méfie de tous les gens à systèmes et je les évite. La volonté du système est un manque de loyauté.

27.

On dit que la femme est profonde — pourquoi ? parce que chez elle on n’arrive jamais jusqu’au fond. La femme n’est pas même encore plate.

28.

Quand la femme a des vertus masculines, c’est à ne plus y tenir ; quand elle n’a point de vertus masculines, c’est elle qui n’y tient pas, elle qui se sauve, est pleine de sagesse. Par là il amoindrit la chance de se faire de nouveau marcher dessus. Dans le langage de la morale : *l’humilité*. —

32.

Il y a une haine contre le mensonge et la dissimulation qui vient d’une sensibilité du point d’honneur ; il y a une haine semblable par lâcheté, puisque le mensonge est *interdit* par la loi divine. Être trop lâche pour mentir...

33.

Combien peu de chose il faut pour le bonheur ! Le son d’une cornemuse. — Sans musique la vie serait une erreur. L’Allemand se figure Dieu lui-même en train de chanter des chants.

34.

On ne peut penser et écrire qu’assis (G. Flaubert). Je te tiens là, nihiliste ! Rester assis, c’est là précisément le *péché* contre le Saint-Esprit. Seules les pensées qui vous viennent en marchant ont de la valeur.

35.

Il y a des cas où nous sommes comme les chevaux, nous autres psychologues. Nous sommes pris d’inquiétude parce que nous voyons notre propre ombre se balancer devant nous. Le psychologue doit se détourner *de soi,* pour être capable de voir.

36.

Faisons-nous *tort* à la vertu, nous autres immoralistes ? — Tout aussi peu que les anarchistes aux princes. Ce n’est que depuis qu’on leur tire de nouveau dessus qu’ils sont solidement assis sur leurs trônes. Morale : *il faut tirer sur la morale*.

37.

Tu cours *devant* les autres ? — Fais-tu cela comme berger ou bien comme exception ? Un troisième cas serait le déserteur... *Premier* cas de conscience.

38.

Es-tu vrai ? ou n’es-tu qu’un comédien ? Es-tu un représentant ? ou bien es-tu toi-même la chose qu’on représente ? En fin de compte tu n’es peut-être que l’imitation d’un comédien… *Deuxième* cas de conscience.

39.

Le désillusionné parle. — J’ai cherché des grands hommes et je n’ai toujours trouvé que les singes de leur idéal.

40.

Es-tu de ceux qui regardent ou de ceux qui mettent la main à la pâte ? — ou bien encore de ceux qui détournent les yeux et se tiennent à l’écart ?... *Troisième* cas de conscience.

41.

Veux-tu accompagner ? ou précéder ? ou bien encore aller de ton côté ?... Il faut savoir ce que l’on veut et si l’on veut. — *Quatrième* cas de conscience.

42.

Ils étaient des échelons pour moi. Je me suis servi d’eux pour monter, — c’est pourquoi il m’a fallu passer sur eux. Mais ils se figuraient que j’allais me servir d’eux pour me reposer...

43.

Qu’importe que *moi* je garde raison ! J’ai trop raison. — Et qui rira le mieux aujourd’hui rira le dernier.

44.

Formule de mon bonheur : un oui, un non, une ligne droite, un *but*...

Le problème de Socrate

1.

De tout temps les sages ont porté le même jugement sur la vie : *elle ne vaut rien*... Toujours et partout on a entendu sortir de leur bouche la même parole, — une parole pleine de doute, pleine de mélancolie, pleine de fatigue de la vie, pleine de résistance contre la vie. Socrate lui-même a dit en mourant : « Vivre — c'est être longtemps malade : je dois un coq à Esculape libérateur. » Socrate en avait assez. — Qu'est-ce que cela *démontre ?* Qu'est-ce que cela *montre ?* — Autrefois on aurait dit (— oh ! on l'a dit, et assez haut, et nos pessimistes en tête !) : « Il faut bien qu'il y ait là-dedans quelque chose de vrai ! Le *consensus sapientium* démontre la vérité. » — Parlons-nous ainsi, aujourd'hui encore ? le *pouvons*-nous ? « Il faut en tous les cas qu'il y ait ici quelque chose de *malade* », — voilà *notre* réponse : ces sages parmi les sages de tous les temps, il faudrait d'abord les voir de près ! Peut-être tant qu'ils sont, n'étaient-ils plus fermes sur leurs jambes, peut-être étaient-ils en retard, chancelants, *décadents* peut-être ? La sagesse paraissait-elle peut-être sur la terre comme un corbeau, qu'une petite odeur de charogne enthousiaste ?...

2.

Cette irrévérence de considérer les grands sages comme des *types de décadence* naquit en moi précisément dans un cas où le préjugé lettré et illettré s'y oppose avec le plus de force : j'ai reconnu en Socrate et en Platon des symptômes de décadence, des instruments de la décomposition grecque, des pseudo-grecs, des anti-grecs (*L'Origine de la tragédie*. 1872). Ce *consensus sapientium* — je l'ai toujours mieux compris — ne prouve pas le moins du monde qu'ils eussent raison, là où ils s'accordaient : il prouve plutôt qu'eux-mêmes, ces sages parmi les sages, avaient entre eux quelque accord *physiologique*, pour prendre à l'égard de la vie cette même attitude négative, — pour être tenus de la prendre. Des jugements, des appréciations de la vie, pour ou contre, ne peuvent, en dernière instance, jamais être vrais : ils n'ont d'autre valeur que celle d'être des symptômes — en soi de tels jugements sont des stupidités. Il faut donc étendre les doigts pour tâcher de saisir cette *finesse* extraordinaire que *la valeur de la vie ne peut pas être appréciée.* Ni par un vivant, parce qu'il est partie, même objet de litige, et non pas juge : ni par un mort, pour une autre raison. — De la part d'un philosophe, voir un problème dans la valeur de la vie, demeure même une objection contre lui, un point d'interrogation envers sa sagesse, un manque de sagesse **[108]** — Comment ? et tous ces grands sages — non seulement ils auraient été des *décadents*, mais encore ils n'auraient même pas été des sages ? — Mais je reviens au problème de Socrate.

3.

Socrate appartenait, de par son origine, au plus bas peuple : Socrate était de la populace. On sait, on voit même encore combien il était laid. Mais la laideur, objection en soi, est presque une réfutation chez les Grecs. En fin de compte, Socrate était-il un Grec ? La laideur est assez souvent l'expression d'une évolution croisée, *entravée* par le croisement. Autrement elle apparaît comme le signe d'une évolution descendante. Les anthropologistes qui s'occupent de criminologie nous disent que le criminel type est laid : *monstrum in fronte, monstrum in animo*. Mais le criminel est un décadent. Socrate était-il un criminel type ? — Du moins cela ne serait pas contredit par ce fameux jugement physionomique qui choquait tous les amis de Socrate. En passant par Athènes, un étranger qui se connaissait en physionomie dit, en pleine figure, à Socrate qu'il était un monstre, qu'il cachait en lui tous les mauvais vices et désirs. Et Socrate répondit simplement : « Vous me connaissez, monsieur ! » —

4.

Les dérèglements qu'il avoue et l'anarchie dans les instincts ne sont pas les seuls indices de la *décadence* chez Socrate : c'en est un indice aussi que la superfétation du logique et cette *méchanceté de rachitique* qui le distingue. N'oublions pas non plus ces hallucinations de l'ouïe qui, sous le nom de « démon de Socrate », ont reçu une interprétation religieuse. Tout en lui est exagéré, bouffon, caricatural ; tout est, en même temps, plein de cachettes, d'arrière-pensées, de souterrains. — Je tâche de comprendre de quelle idiosyncrasie a pu naître cette équation socratique : raison = vertu = bonheur : cette équation la plus bizarre qu'il y ait, et qui a contre elle, en particulier, tous les instincts des anciens Hellènes.

5.

Avec Socrate, le goût grec s’altère en faveur de la dialectique : que se passe-t-il exactement ? Avant tout c’est un goût *distingué* qui est vaincu ; avec la dialectique le peuple arrive à avoir le dessus. Avant Socrate, on écartait dans la bonne société les manières dialectiques : on les tenait pour de mauvaises manières, elles étaient compromettantes. On en détournait la jeunesse. Aussi se méfiait-on de tous ceux qui présentent leurs raisons de telle manière. Les choses honnêtes comme les honnêtes gens ne servent pas ainsi leurs principes avec les mains. Il est d’ailleurs indécent de se servir de ses cinq doigts. Ce qui a besoin d’être démontré pour être cru ne vaut pas grand-chose. Partout où l’autorité est encore de bon ton, partout où l’on ne « raisonne » pas, mais où l’on commande, le dialecticien est une sorte de polichinelle : on se rit de lui, on ne le prend pas au sérieux. — Socrate fut le polichinelle qui se *fit prendre au sérieux* : qu’arriva-t-il là au juste ? —

6.

On ne choisit la dialectique que lorsque l’on n’a pas d’autre moyen. On sait qu’avec elle on éveille la défiance, qu’elle persuade peu. Rien n’est plus facile à effacer qu’un effet de dialecticien : la pratique de ces réunions où l’on parle le démontre. Ce n’est qu’à *leur corps défendant* que ceux qui n’ont plus d’autre arme emploient la dialectique. Il faut qu’on ait à *arracher* son droit, autrement on ne s’en sert pas. C’est pourquoi les juifs étaient des dialecticiens ; Maître Renard l’était : comment ? Socrate, lui aussi, l’a-t-il été ? —

7.

— L’ironie de Socrate était-elle une expression de révolte ? de ressentiment populaire ? savoure-t-il, en opprimé, sa propre férocité, dans le coup de couteau du syllogisme ? se venge-t-il des grands qu’il fascine ? — Comme dialecticien on a en main un instrument sans pitié ; on peut avec lui faire le tyran ; on compromet en remportant la victoire. Le dialecticien laisse à son antagoniste le soin de faire la preuve qu’il n’est pas un idiot : il rend furieux et en même temps il prive de tout secours. Le dialecticien *dégrade* l’intelligence de son antagoniste. Quoi ? la dialectique n’est-elle qu’une forme de la vengeance chez Socrate ?

8.

J’ai donné à entendre comment Socrate a pu éloigner : il reste d’autant plus à expliquer *comment* il a pu fasciner. — En voilà la première raison : il a découvert une nouvelle espèce de *combat,* il fut le premier maître d’armes pour les hautes sphères d’Athènes. Il fascinait en touchant à l’instinct combatif des Hellènes, — il a apporté une variante dans la palestre entre les hommes jeunes et les jeunes gens. Socrate était aussi un grand érotique.

9.

Mais Socrate devina autre chose encore. Il pénétrait les sentiments de ses nobles Athéniens ; il comprenait que *son* cas, l'idiosyncrasie de son cas n'était déjà plus un cas exceptionnel. La même sorte de dégénérescence se préparait partout en secret : les Athéniens de la vieille roche s'éteignaient. — Et Socrate comprenait que tout le monde avait *besoin* de lui, de son remède, de sa cure, de sa méthode personnelle de conservation de soi... Partout les instincts étaient en anarchie ; partout on était à deux pas de l'excès : le *monstrum in animo* était le péril universel. « Les instincts veulent jouer au tyran : il faut inventer un *contre-tyran* qui l'emporte »... Lorsque le physionomiste eut dévoilé à Socrate ce qu'il était, un repaire de tous les mauvais désirs, le grand ironiste hasarda encore une parole qui donne la clef de sa nature. « Cela est vrai, dit-il, mais je me suis rendu maître de tous. » *Comment* Socrate se rendit-il maître de *lui-même* ? — Son cas n'était au fond que le cas extrême, celui qui sautait aux yeux dans ce qui commençait alors à être la détresse universelle : que personne n'était plus maître de soi-même, que les instincts se tournaient les uns *contre* les autres. Il fascinait lui-même étant ce cas extrême — sa laideur épouvantable le désignait à tous les yeux : il fascinait, cela va de soi, encore plus comme réponse, comme solution, comme l'apparence de la cure nécessaire dans ce cas. —

10.

Lorsqu'on est forcé de faire de la *raison* un tyran, comme Socrate l'a fait, le danger ne doit pas être mince que quelque chose d'autre fasse le tyran. C'est alors qu'on devina la raison *libératrice* ; ni Socrate ni ses « malades » n'étaient libres d'être raisonnables, — ce fut *de rigueur*, ce fut leur dernier remède. Le fanatisme que met la réflexion grecque tout entière à se jeter sur la raison, trahit une détresse : on était en danger, on n'avait que le choix : ou couler à fond, ou être *absurdement raisonnable*... Le moralisme des philosophes grecs depuis Platon est déterminé pathologiquement ; de même leur appréciation de la dialectique. Raison = vertu = bonheur, cela veut seulement dire : il faut imiter Socrate et établir contre les appétits obscurs une *lumière du jour* en permanence — un jour qui serait la lumière de la raison. Il faut être à tout prix prudent, précis, clair : toute concession aux instincts et à l'inconscient ne fait qu'*abaisser*...

11.

J’ai donné à entendre de quelle façon Socrate fascine : il semblait être un médecin, un sauveur. Est-il nécessaire de montrer encore l’erreur qui se trouvait dans sa croyance en la « raison à tout prix » ? — C’est une duperie de soi de la part des philosophes et des moralistes que de s’imaginer sortir de la *décadence* en lui faisant la guerre. Y échapper est hors de leur pouvoir : ce qu’ils choisissent comme remède, comme moyen de salut, n’est qu’une autre expression de la *décadence* — ils ne font qu’en changer l’expression, ils ne la suppriment point. Le cas de Socrate fut un malentendu ; *toute la morale de perfectionnement, y compris la morale chrétienne, fut un malentendu*... La plus vive lumière, la raison à tout prix, la vie claire, froide, prudente, consciente, dépourvue d’instincts, en lutte contre les instincts ne fut elle-même qu’une maladie, une nouvelle maladie — et nullement un retour à la « vertu », à la « santé », au bonheur... Être *forcé* de lutter contre les instincts — c’est là la formule de la décadence : tant que la vie est *ascendante*, bonheur et instinct sont identiques. —

12.

— A-t-il compris cela lui-même, lui qui a été le plus prudent de ceux qui se dupèrent eux-mêmes ? Se l'est-il dit finalement, dans la *sagesse* de son courage vers la mort ?... Socrate *voulait* mourir : — ce ne fut pas Athènes, ce fut *lui-même* qui se donna la ciguë, il força Athènes à la ciguë... « Socrate n'est pas un médecin, se dit-il tout bas : la mort seule est ici médecin... Socrate seulement fut longtemps malade... »

La « Raison» dans la philosophie

1.

Vous me demandez de vous dire tout ce qui est idiosyncrasie chez les philosophes ?... Par exemple leur manque de sens historique, leur haine contre l'idée du devenir, leur égypticisme. Ils croient faire honneur à une chose en la dégageant de son côté historique, *sub specie aeterni*, — quand ils en font une momie. Tout ce que les philosophes ont manié depuis des milliers d'années c'était des idées-momies, rien de réel ne sortait vivant de leurs mains. Ils tuent, ils empaillent lorsqu'ils adorent, messieurs les idolâtres des idées, — ils mettent tout en danger de mort lorsqu'ils adorent. La mort, l'évolution, l'âge, tout aussi bien que la naissance et la croissance sont pour eux des objections, — et même des réfutations. Ce qui est ne *devient* pas ; ce qui devient n'*est* pas... Maintenant ils croient tous, même avec désespoir, à l'être. Mais comme ils ne peuvent pas s'en saisir, ils cherchent des raisons pour savoir pourquoi on le leur retient : « Il faut qu'il y ait là une apparence, une duperie qui fait que nous ne pouvons pas percevoir l'être : où est l'imposteur ? » « — Nous le tenons, s'écrient-ils joyeusement, c'est la sensualité ! Les sens, *qui d'autre part sont tellement immoraux*... les sens nous trompent sur le monde *véritable*. Morale : se détacher de l'illusion des sens, du devenir, de l'histoire, du mensonge, — l'histoire n'est que la foi en les sens, la foi au mensonge. Morale : nier tout ce qui ajoute foi aux sens, tout le reste de l'humanité : tout cela fait partie du « peuple ». Être philosophe, être momie, représenter le monotono-théisme par une mimique de fossoyeur ! — Et périsse avant tout le *corps*, cette pitoyable *idée fixe* des sens ! le corps atteint de tous les défauts de la logique, réfuté, impossible même, quoiqu'il soit assez

impertinent pour se comporter comme s’il était réel ! »…

2.

Je mets à part avec un profond respect le nom d'*Héraclite*. Si le peuple des autres philosophes rejetait le témoignage des sens parce que les sens sont multiples et variables, il en rejetait le témoignage parce qu'ils présentent les choses comme si elles avaient de la durée et de l'unité. Héraclite, lui aussi, fit tort aux sens. Ceux-ci ne mentent ni à la façon qu'imaginent les Éléates ni comme il se le figurait, lui, — en général ils ne mentent pas. C'est ce que nous *faisons* de leur témoignage qui y met le mensonge, par exemple le mensonge de l'unité, le mensonge de la réalité, de la substance, de la durée... Si nous faussons le témoignage des sens, c'est la « raison » qui en est la cause. Les sens ne mentent pas en tant qu'ils montrent le devenir, la disparition, le changement... Mais dans son affirmation que l'être est une fiction Héraclite gardera éternellement raison. Le « monde des apparences » est le seul réel : le « monde-vérité » est seulement *ajouté par le mensonge*...

3.

— Et quels fins instruments d’observation sont pour nous nos sens ! Le nez, par exemple, dont aucun philosophe n’a jamais parlé avec vénération et reconnaissance, le nez est même provisoirement l’instrument le plus délicat que nous ayons à notre service : cet instrument est capable d’enregistrer des différences minima dans le mouvement, différences que même le spectroscope n’enregistre pas. Aujourd’hui nous ne possédons de science qu’en tant que nous nous sommes décidés à *accepter* le témoignage des sens, — qu’en tant que nous armons et aiguisons nos sens, leur apprenant à penser jusqu’au bout. Le reste n’est qu’avorton et non encore de la science : je veux dire que c’est métaphysique, théologie, psychologie, ou théorie de la connaissance. Ou bien *encore*, science de la forme, théorie des signes : comme la logique, ou bien cette logique appliquée, la mathématique. Ici la réalité ne paraît pas du tout, pas même comme problème ; tout aussi peu que la question de savoir quelle valeur a en général une convention de signes, telle que l’est la logique. —

4.

L'*autre* idiosyncrasie des philosophes n'est pas moins dangereuse : elle consiste à confondre les choses dernières avec les choses premières. Ils placent au commencement ce qui vient à la fin — malheureusement ! car cela ne devrait pas venir du tout ! — les « conceptions les plus hautes », c'est-à-dire les conceptions les plus générales et les plus vides, la dernière ivresse de la réalité qui s'évapore, ils les placent au commencement et en *font* le commencement. De nouveau c'est là seulement l'expression de leur façon de vénérer : ce qu'il y a de plus haut ne *peut* pas venir de ce qu'il y a de plus bas, ne *peut* en général pas être *venu*... La morale c'est que tout ce qui est de premier ordre doit être *causa sui*. Une autre origine est considérée comme objection, comme contestation de valeur. Toutes les valeurs supérieures sont de premier ordre, toutes les conceptions supérieures, l'être, l'absolu, le bien, le vrai, le parfait — tout cela ne peut pas être « devenu », il faut donc que ce soit *causa sui*. Tout cela cependant ne peut pas non plus être inégal entre soi, ne peut pas être en contradiction avec soi... C'est ainsi qu'ils arrivent à leur conception de « Dieu... » La chose dernière, la plus mince, la plus vide est mise en première place, comme cause en soi, comme *ens realissimum*... Qu'il ait fallu que l'humanité prenne au sérieux les maux de cerveaux de ces malades tisseurs de toiles d'araignées ! — Et encore a-t-elle dû payer cher pour cela !...

5.

— Établissons par contre de quelle façon différente *nous* (— je dis nous par politesse...) concevons le problème de l'erreur et de l'apparence. Autrefois on considérait le changement, la variation, le devenir en général, comme des preuves de l'apparence, comme un signe qu'il devait y avoir quelque chose qui nous égare. Aujourd'hui, au contraire, nous voyons exactement aussi loin que le préjugé de la raison nous force à fixer l'unité, l'identité, la durée, la substance, la cause, la réalité, l'être, qu'il nous enchevêtre en quelque sorte dans l'erreur, qu'il *nécessite* l'erreur ; malgré que, par suite d'une vérification sévère, nous soyons certains que l'erreur se trouve là. Il n'en est pas autrement que du mouvement des astres : là nos yeux sont l'avocat continuel de l'erreur, tandis qu'ici c'est notre *langage* qui plaide sans cesse pour elle. Le langage appartient, par son origine, à l'époque des formes les plus rudimentaires de la psychologie : nous entrons dans un grossier fétichisme si nous prenons conscience des conditions premières de la métaphysique du langage, c'est-à-dire de la *raison*. Alors nous voyons partout des actions et des choses agissantes : nous croyons à la volonté en tant que cause en général : nous croyons au « moi », au moi en tant qu'être, au moi en tant que substance, et nous projetons la croyance, la substance du moi sur toutes les choses — par là nous *créons* la conception de « chose »... Partout l'être est imaginé comme cause, *substitué* à la cause ; de la conception du « moi » suit seulement, comme dérivation, la notion de l'« être »... Au commencement il y avait cette grande erreur néfaste qui considère la volonté comme quelque chose qui *agit*, — qui voulait que la volonté soit une *faculté*... Aujourd'hui nous

savons que ce n’est là qu’un vain mot… Beaucoup plus tard, dans un monde mille fois plus éclairé, la *sûreté*, la *certitude* subjective dans le maniement des catégories de la raison, vint (avec surprise) à la conscience des philosophes : ils conclurent que ces catégories ne pouvaient pas venir empiriquement, — tout l’empirisme est en contradiction avec elles. *D’où viennent-elles donc* ? — Et dans l’Inde comme en Grèce on a commis la même erreur : « Il faut que nous ayons demeuré autrefois dans un monde supérieur (au lieu de dire dans un monde *bien inférieur*, ce qui eût été la vérité !), il faut que nous ayons été divins, *car* nous avons la raison ! »… En effet, rien n’a eu jusqu’à présent une force de persuasion plus naïve que l’erreur de l’être, comme elle a par exemple été formulée par les Éléates : car elle a pour elle chaque parole, chaque phrase que nous prononçons ! — Les adversaires des Éléates, eux aussi, succombèrent à la séduction de leur conception de l’être : Démocrite, entre autres, lorsqu’il inventa son atome… La « raison » dans le langage : ah ! quelle vieille femme trompeuse ! Je crains bien que nous ne nous débarrassions jamais de Dieu, puisque nous croyons encore à la grammaire…

6.

On me sera reconnaissant de condenser en quatre thèses, une idée si importante et si nouvelle : je facilite ainsi la compréhension, je provoque ainsi la contradiction.

Première proposition. Les raisons qui firent appeler « ce » monde un monde d'apparence, prouvent au contraire sa réalité, — une autre réalité est absolument indémontrable.

Deuxième proposition. Les signes distinctifs que l'on a donnés de la véritable « essence des choses » sont les signes caractéristiques du non-être, du *néant* ; de cette contradiction, on a édifié le « monde-vérité » en vrai monde : et c'est en effet le monde des apparences, en tant qu'illusion d'optique morale.

Troisième proposition. Parler d'un « autre » monde que celui-ci n'a aucun sens, en admettant que nous n'ayons pas en nous un instinct dominant de calomnie, de rapetissement, de mise en suspicion de la vie : dans ce dernier cas, nous nous vengeons de la vie avec la fantasmagorie d'une vie « autre », d'une vie « meilleure ».

Quatrième proposition. Séparer le monde en un monde « réel » et un monde des « apparences », soit à la façon du christianisme, soit à la façon de Kant (un chrétien perfide, en fin de compte), ce n'est là qu'une suggestion de la *décadence*, un symptôme de la vie *déclinante*… Le fait que l'artiste estime plus haut l'apparence que la réalité n'est pas une objection contre cette proposition. Car ici « l'apparence » signifie la réalité répétée, *encore une fois*, mais sous forme de sélection, de redoublement, de correction… L'artiste tragique n'est pas un pessimiste, il dit *oui* à tout ce qui est problématique et terrible, il est *dionysien*…

Comment le « Monde Vérité » devint enfin une fable

Histoire d’une erreur.

1.

Le « monde-vérité », accessible au sage, au religieux, au vertueux, — il vit en lui, *il est lui-même* ce monde.

(La forme la plus ancienne de l’idée, relativement intelligente, simple, convaincante. Périphrase de la proposition : « Moi Platon, je suis la vérité. »)

2.

Le « monde-vérité », inaccessible pour le moment, mais permis au sage, au religieux, au vertueux (« pour le pécheur qui fait pénitence »).

(Progrès de l’idée : elle devient plus fine, plus insidieuse, plus insaisissable, — *elle devient femme*, elle devient chrétienne…)

3.

Le « monde-vérité », inaccessible, indémontrable, que l’on ne peut pas promettre, mais, même s’il n’est qu’imaginé, une consolation, un impératif.

(L’ancien soleil au fond, mais obscurci par le brouillard et le doute ; l’idée devenue pâle, nordique, kœnigsbergienne.)

4.

Le « monde-vérité » — inaccessible ? En tous les cas pas encore atteint. Donc *inconnu*. C’est pourquoi il ne console ni ne sauve plus, il n’oblige plus à rien : comment une chose inconnue pourrait-elle nous obliger à quelque chose ?…

(Aube grise. Premier bâillement de la raison. Chant du coq du positivisme.)

5.

Le « monde-vérité » — une idée qui ne sert plus de rien, qui n’oblige même plus à rien, — une idée devenue inutile et superflue, *par conséquent*, une idée réfutée : supprimons-la !

(Journée claire ; premier déjeuner ; retour du *bon sens* et de la gaieté ; Platon rougit de honte et tous les esprits libres font un vacarme du diable.)

5.

Le « monde-vérité », nous l’avons aboli : quel monde nous est resté ? Le monde des apparences peut-être ?... Mais non ! *avec le monde-vérité nous avons aussi aboli le monde des apparences !*

Midi ; moment de l’ombre la plus courte ; fin de l’erreur la plus longue ; point culminant de l’humanité ; INCIPIT ZARATHOUSTRA.

La morale en tant que manifestation contre nature

1.

Toutes les passions ont un temps où elles ne sont que néfastes, où elles avilissent leurs victimes avec la lourdeur de la bêtise, — et une époque tardive, beaucoup plus tardive où elles se marient à l'esprit, où elles se « spiritualisent ». Autrefois, à cause de la bêtise dans la passion, on faisait la guerre à la passion elle-même : on se conjurait pour l'anéantir, — tous les anciens jugements moraux sont d'accord sur ce point, « *il faut tuer les passions* ». La plus célèbre formule qui en ait été donnée se trouve dans le Nouveau Testament, dans ce Sermon sur la Montagne, où, soit dit en passant, les choses ne sont pas du tout vues *d'une hauteur*. Il y est dit par exemple avec application à la sexualité : « Si ton œil est pour toi une occasion de chute, arrache-le » : heureusement qu'aucun chrétien n'agit selon ce précepte. Détruire les passions et les désirs, seulement à cause de leur bêtise, et pour prévenir les suites désagréables de leur bêtise, cela ne nous paraît être aujourd'hui qu'une forme aiguë de la bêtise. Nous n'admirons plus les dentistes qui *arrachent* les dents pour qu'elles ne fassent plus mal... On avouera d'autre part, avec quelque raison, que, sur le terrain où s'est développé le christianisme, l'idée d'une « *spiritualisation* de la passion » ne pouvait pas du tout être conçue. Car l'Église primitive luttait, comme on sait, contre les « intelligents », au bénéfice des « pauvres d'esprit » : comment pouvait-on attendre d'elle une guerre intelligente contre la passion ? — L'Église combat les passions par l'extirpation radicale : sa pratique, son traitement c'est le *castratisme*. Elle ne demande jamais : « Comment spiritualise, embellit et divinise-t-on un désir ? » — De tous temps elle a mis le poids de la discipline sur l'extermination (— de la sensualité,

de la fierté, du désir de dominer, de posséder et de se venger). — Mais attaquer la passion à sa racine, c'est attaquer la vie à sa racine : la pratique de l'Église est *nuisible à la vie*...

2.

Le même remède, la castration et l’extirpation, est employé instinctivement dans la lutte contre le désir par ceux qui sont trop faibles de volonté, trop dégénérés pour pouvoir imposer une mesure à ce désir ; par ces natures qui ont besoin de *la Trappe*, pour parler en image (et sans image), d’une définitive déclaration de guerre, d’un abîme entre eux et la passion. Ce ne sont que les dégénérés qui trouvent les moyens radicaux indispensables ; la faiblesse de volonté, pour parler plus exactement, l’incapacité de ne *point* réagir contre une séduction n’est elle-même qu’une autre forme de la dégénérescence. L’inimitié radicale, la haine à mort contre la sensualité est un symptôme grave : on a le droit de faire des suppositions sur l’état général d’un être à tel point excessif. — Cette inimitié et cette haine atteignent d’ailleurs leur comble quand de pareilles natures ne possèdent plus assez de fermeté, même pour les cures radicales, même pour le renoncement au « démon ». Que l’on parcoure toute l’histoire des prêtres et des philosophes, y compris celle des artistes : ce ne sont *pas* les impuissants, *pas* les ascètes qui dirigent leurs flèches empoisonnées contre les sens, ce sont les ascètes impossibles, ceux qui auraient eu besoin d’être des ascètes…

3.

La spiritualisation de la sensualité s’appelle *amour* : elle est un grand triomphe sur le christianisme. L’*inimitié* est un autre triomphe de notre spiritualisation. Elle consiste à comprendre profondément l’intérêt qu’il y a à avoir des ennemis : bref, à agir et à conclure inversement que l’on agissait et concluait autrefois. L’Église voulait de tous temps l’anéantissement de ses ennemis : nous autres, immoralistes et anti-chrétiens, nous voyons notre avantage à ce que l’Église subsiste… Dans les choses politiques, l’inimitié est devenue maintenant aussi plus intellectuelle, plus sage, plus réfléchie, plus *modérée*. Chaque parti voit un intérêt de conservation de soi à ne pas laisser s’épuiser le parti adverse ; il en est de même de la grande politique. Une nouvelle création, par exemple le nouvel Empire, a plus besoin d’ennemis que d’amis : ce n’est que par le contraste qu’elle commence à se sentir nécessaire, à *devenir* nécessaire. Nous ne nous comportons pas autrement à l’égard de l'« ennemi intérieur » : là aussi nous avons spiritualisé l’inimitié, là aussi nous avons compris sa *valeur*. Il faut être riche en opposition, ce n’est qu’à ce prix-là que l’on est *fécond* ; on ne reste jeune qu’à condition que l’âme ne se repose pas, que l’âme ne demande pas la paix. Rien n’est devenu plus étranger pour nous que ce qui faisait autrefois l’objet des désirs, la « paix de l’âme » que souhaitaient les *chrétiens* ; rien n’est moins l’objet de notre envie que le bétail moral et le bonheur gras de la conscience tranquille. On a renoncé à la *grande* vie lorsqu’on renonce à la guerre… Il est vrai que, dans beaucoup de cas, la « paix de l’âme » n’est qu’un malentendu ; elle est alors quelque chose d’*autre* qui ne saurait se désigner honnêtement. Sans ambages et sans préjugés, je vais citer

quelques cas. La « paix de l'âme » peut être par exemple le doux rayonnement d'une animalité riche dans le domaine moral (ou religieux). Ou bien le commencement de la fatigue, la première ombre que jette le soir, que jette toute espèce de soir. Ou bien un signe que l'air est humide, que le vent du sud va souffler. Ou bien la reconnaissance involontaire pour une bonne digestion (on l'appelle aussi amour de l'humanité). Ou bien l'accalmie chez le convalescent qui recommence à prendre goût à toute chose et qui attend… Ou bien l'état qui suit une forte satisfaction de notre passion dominante, le bien-être d'une rare satiété. Ou bien la caducité de notre volonté, de nos désirs, de nos vices. Ou bien la paresse que la vanité pousse à se parer de moralité. Ou bien la venue d'une certitude, même d'une terrible certitude. Ou bien l'expression de la maturité et de la maîtrise, au milieu de l'activité, du travail, de la production, du vouloir ; la respiration tranquille lorsque la « liberté de la volonté » est *atteinte*… *Crépuscule des idoles* : qui sait ? peut-être est-ce là aussi une sorte de « paix de l'âme »…

4.

Je mets un principe en formule. Tout naturalisme dans la morale, c’est-à-dire toute *saine* morale, est dominée par l’instinct de vie, — un commandement de la vie quelconque est rempli par un canon déterminé d'« ordres » et de « défenses », une entrave ou une inimitié quelconque, sur le domaine vital, est ainsi mise de côté. La morale *antinaturelle*, c’est-à-dire toute morale qui jusqu’à présent a été enseignée, vénérée et prêchée, se dirige, au contraire, précisément *contre* les instincts vitaux —, elle est une *condamnation*, tantôt secrète, tantôt bruyante et effrontée, de ces instincts. Lorsqu’elle dit : « Dieu regarde les cœurs », elle dit *non* aux aspirations intérieures et supérieures de la vie et considère Dieu comme l’*ennemi de la vie*… Le saint qui plaît à Dieu, c’est le castrat idéal… La vie prend fin là où commence le « Royaume de Dieu »…

5.

En admettant que l’on ait compris ce qu’il y a de sacrilège dans un pareil soulèvement contre la vie, tel qu’il est devenu presque sacro-saint dans la morale chrétienne, on aura, par cela même et heureusement, compris autre chose encore : ce qu’il y a d’inutile, de factice, d’absurde, de *mensonger* dans un pareil soulèvement. Une condamnation de la vie de la part du vivant n’est finalement que le symptôme d’une espèce de vie déterminée : sans qu’on se demande en aucune façon si c’est à tort ou à raison. Il faudrait prendre position *en dehors* de la vie et la connaître d’autre part tout aussi bien que quelqu’un qui l’a traversée, que plusieurs et même tous ceux qui y ont passé, pour ne pouvoir que toucher au problème de la *valeur* de la vie : ce sont là des raisons suffisantes pour comprendre que ce problème est en dehors de notre portée. Si nous parlons de la valeur, nous parlons sous l’inspiration, sous l’optique de la vie : la vie elle-même nous force à déterminer des valeurs, la vie elle-même évolue par notre entremise lorsque nous déterminons des valeurs… Il s’ensuit que toute *morale contre nature* qui considère Dieu comme l’idée contraire, comme la condamnation de la vie, n’est en réalité qu’une évaluation de vie, — de *quelle* vie ? de *quelle* espèce de vie ? Mais j’ai déjà donné ma réponse : de la vie descendante, affaiblie, fatiguée, condamnée. La morale, telle qu’on l’a entendue jusqu’à maintenant — telle qu’elle a été formulée en dernier lieu par Schopenhauer, comme « négation de la volonté de vivre » — cette morale est *l'instinct de décadence* même, qui se transforme en impératif : elle dit : « *va à ta perte !* » — elle est le jugement de ceux qui sont déjà jugés…

6.

Considérons enfin quelle naïveté il y a à dire : « L'homme devrait être fait de telle manière ! » La réalité nous montre une merveilleuse richesse de types, une exubérance dans la variété et dans la profusion des formes : et n'importe quel pitoyable moraliste des carrefours viendrait nous dire : « Non ! l'homme *devrait* être fait autrement » ?... Il sait même *comment* il devrait être, ce pauvre diable de cagot, il fait son propre portrait sur les murs et il dit : « *Ecce Homo !* »... Même lorsque le moraliste ne s'adresse qu'à l'individu pour lui dire : « C'est ainsi que tu dois être ! » il ne cesse pas de se rendre ridicule. L'individu, quelle que soit la façon de le considérer, fait partie de la fatalité, il est une loi de plus, une nécessité de plus pour tout ce qui est à venir. Lui dire : « Change ta nature ! » ce serait souhaiter la transformation de tout, même une transformation en arrière... Et vraiment, il y a eu des moralistes conséquents qui voulaient que les hommes fussent autres, c'est-à-dire vertueux, ils voulaient les hommes à leur image, à l'image des cagots ; c'est pour cela qu'ils ont *nié* le monde. Point de petite folie ! Point de façon modeste d'immodestie... La morale, pour peu qu'elle *condamne* est, par soi-même, et *non* pas par égard pour la vie, une erreur spécifique qu'il ne faut pas prendre en pitié, une *idiosyncrasie de dégénérés* qui a fait immensément de mal !... Nous autres immoralistes, au contraire, nous avons largement ouvert notre cœur à toute espèce de compréhension, d'intelligibilité et d'*approbation*. Nous ne nions pas facilement, nous mettons notre honneur à être *affirmateurs*. Nos yeux se sont ouverts toujours davantage pour cette économie qui a besoin, et qui sait se servir de tout ce que la sainte déraison, la raison

maladive du prêtre rejette, pour cette économie dans la loi vitale qui tire son avantage même des plus répugnants spécimens de cagots, de prêtres et de pères la Vertu, — *quels* avantages ? — Mais nous-mêmes, nous autres immoralistes, nous sommes ici une réponse vivante…

Les quatre grandes erreurs

1.

Erreur de la confusion entre la cause et l’effet.

Il n’y a pas d’erreur plus dangereuse que de *confondre l’effet avec la cause* : j’appelle cela la véritable perversion de la raison. Néanmoins cette erreur fait partie des plus anciennes et des plus récentes habitudes de l’humanité : elle est même sanctifiée parmi nous, elle porte le nom de « religion » et de « morale ». *Toute* proposition que formulent la religion et la morale renferme cette erreur ; les prêtres et les législateurs moraux sont les promoteurs de cette perversion de raison. Je cite un exemple. Tout le monde connaît le livre du célèbre Cornaro où l’auteur recommande sa diète étroite, comme recette d’une vie longue et heureuse — autant que vertueuse. Bien peu de livres ont été autant lus, et, maintenant encore, en Angleterre, on en imprime chaque année plusieurs milliers d’exemplaires. Je suis persuadé qu’aucun livre (la Bible exceptée, bien entendu) n’a jamais fait autant de mal, n’a jamais *raccourci* autant d’existences que ce singulier factum qui part d’ailleurs d’une bonne intention. La raison en est une confusion entre l’effet et la cause. Ce brave Italien voyait dans sa diète la *cause* de sa longévité : tandis que la condition première pour vivre longtemps, l’extraordinaire lenteur dans l’assimilation et la désassimilation, la faible consommation des matières nutritives, étaient en réalité la cause de sa diète. Il n’était pas libre de manger beaucoup ou peu, sa frugalité ne dépendait *pas* de son « libre arbitre » : il tombait malade dès qu’il mangeait davantage. Non seulement celui qui n’est pas une carpe fait bien de manger suffisamment, mais il en a absolument besoin. Un savant de *nos* jours, avec sa rapide consommation de force nerveuse, au *régime* de Cornaro, se

ruinerait complètement. *Credo experto*.

2.

La formule générale qui sert de base à toute religion et à toute morale s’exprime ainsi : « Fais telle ou telle chose, ne fais point telle ou telle autre chose — alors tu seras heureux ! Dans l’autre cas… » Toute morale, toute religion *n’est* que cet impératif — je l’appelle le grand péché héréditaire de la raison, *l’immortelle déraison*. Dans ma bouche cette formule se transforme en son contraire — premier exemple de ma « transmutation de toutes les valeurs » : un homme bien constitué, un « homme heureux » fera *forcément* certaines actions et craindra instinctivement d’en commettre d’autres, il reporte le sentiment de l’ordre qu’il représente physiologiquement dans ses rapports avec les hommes et les choses. Pour m’exprimer en formule : sa vertu est la *conséquence* de son bonheur… Une longue vie, une postérité nombreuse, ce n’est *pas là* la récompense de la vertu ; la vertu elle-même, c’est au contraire ce ralentissement dans l’assimilation et la désassimilation qui, entre autres conséquences, a aussi celles de la longévité et de la postérité nombreuse, en un mot ce qu’on appelle le « *Cornarisme* ». — L’Église et la Morale disent : « Le vice et le luxe font périr une race ou un peuple. » Par contre ma raison *rétablie* affirme : « Lorsqu’un peuple périt, dégénère physiologiquement, les vices et le luxe (c’est-à-dire le besoin d’excitants toujours plus forts et toujours plus fréquents, tels que les connaissent toutes les natures épuisées) en sont la conséquence. Ce jeune homme pâlit et se fane avant le temps. Ses amis disent : telle ou telle maladie en est la cause. Je réponds : le fait d’être tombé malade, de ne pas avoir pu résister à la maladie est déjà la conséquence d’une vie appauvrie, d’un épuisement héréditaire.

Les lecteurs de journaux disent : un parti se ruine avec telle ou telle faute. Ma politique supérieure répond : un parti qui fait telle ou telle faute est à bout — il ne possède plus sa sûreté d'instinct. Toute faute, d'une façon ou d'une autre, est la conséquence d'une dégénérescence de l'instinct, d'une désagrégation de la volonté : par là on définit presque ce qui est *mauvais*. Tout ce qui est *bon* sort de l'instinct — et c'est, par conséquent, léger, nécessaire, libre. La peine est une objection, le dieu se différencie du héros par son type (dans mon langage : les pieds légers sont le premier attribut de la divinité).

3.

Erreur d’une causalité fausse.

On a cru savoir de tous temps ce que c’est qu’une cause : mais d’où prenions-nous notre savoir, ou plutôt la foi en notre savoir ? Du domaine de ces célèbres « faits intérieurs », dont aucun, jusqu’à présent, ne s’est trouvé effectif. Nous croyions être nous-mêmes en cause dans l’acte de volonté, là du moins nous pensions prendre la causalité *sur le fait*. De même on ne doutait pas qu’il faille chercher tous les antécédents d’une action dans la conscience, et qu’en les y cherchant on les retrouverait — comme « motifs » : car autrement on n’eût été ni libre, ni responsable de cette action. Et enfin qui donc aurait mis en doute le fait qu’une pensée est occasionnée, que c’est « moi » qui suis la cause de la pensée ?... De ces « trois faits intérieurs » par quoi la causalité semblait se garantir, le premier et le plus convaincant, c’est la *volonté considérée comme cause* ; la conception d’une conscience (« esprit ») comme cause, et plus tard encore celle du moi (du « sujet ») comme cause ne sont venues qu’après coup, lorsque, par la volonté, la causalité était déjà posée comme donnée, comme *empirisme*... Depuis lors nous nous sommes ravisés. Nous ne croyons plus un mot de tout cela aujourd’hui. Le « monde intérieur » est plein de mirages et de lumières trompeuses : la volonté est un de ces mirages. La volonté ne met plus en mouvement, donc elle n’explique plus non plus, — elle ne fait qu’accompagner les événements, elle peut aussi faire défaut. Ce que l’on appelle un « motif » : autre erreur. Ce n’est qu’un phénomène superficiel de la conscience, un *à-côté* de l’action qui cache les *antécédents* de l’action bien plutôt qu’il ne les représente. Et si nous voulions parler du moi ! Le moi est

devenu une légende, une fiction, un jeu de mots : cela a tout à fait cessé de penser, de sentir et de vouloir !… Qu'est-ce qui s'ensuit ? Il n'y a pas du tout de causes intellectuelles ! Tout le prétendu empirisme inventé pour cela s'en est allé au diable ! *Voilà* ce qui s'ensuit. — Et nous avions fait un aimable abus de cet « empirisme », en partant de là nous avions *créé* le monde, comme monde des causes, comme monde de la volonté, comme monde des esprits. C'est là que la plus ancienne psychologie, celle qui a duré le plus longtemps, a été à l'œuvre, elle n'a absolument pas fait autre chose : tout événement lui était action, toute action conséquence d'une volonté ; le monde devint pour elle une multiplicité de principes agissants, un principe agissant (un « sujet ») se substituant à tout événement. L'homme a projeté en dehors de lui ses trois « faits intérieurs », ce en quoi il croyait fermement, la volonté, l'esprit, le moi, — il déduisit d'abord la notion de l'être de la notion du moi, il a supposé les « choses » comme existantes à son image, selon sa notion du moi en tant que cause. Quoi d'étonnant si plus tard il n'a fait que retrouver toujours, dans les choses, *ce qu'il avait mis en elles ?* — La chose elle-même, pour le répéter encore, la notion de la chose, n'est qu'un réflexe de la croyance au moi en tant que cause… Et même votre atome, messieurs les mécanistes et physiciens, combien de psychologie rudimentaire y demeure encore ! — Pour ne point parler du tout de la « chose en soi », de l'*horrendum pudendum* des métaphysiciens ! L'erreur de l'esprit comme cause confondu avec la réalité ! Considéré comme mesure de la réalité ! Et dénommé *Dieu !* —

4.

Erreur des causes imaginaires.

Pour prendre le rêve comme point de départ : à une sensation déterminée, par exemple celle que produit la lointaine détonation d'un canon, on substitue après coup une cause (souvent tout un petit roman dont naturellement la personne qui rêve est le héros). La sensation se prolonge pendant ce temps, comme dans une résonance, elle attend en quelque sorte jusqu'à ce que l'instinct de causalité lui permette de se placer au premier plan — non plus dorénavant comme un hasard, mais comme la « raison » d'un fait. Le coup de canon se présente d'une façon *causale* dans un apparent renversement du temps. Ce qui ne vient qu'après, la motivation, semble arriver d'abord, souvent avec cent détails qui passent comme dans un éclair, le coup *suit*… Qu'est-il arrivé ? Les représentations qui *produisent* un certain état de fait ont été mal interprétées comme les causes de cet état de fait. — En réalité nous faisons de même lorsque nous sommes éveillés. La plupart de nos sentiments généraux — toute espèce d'entrave, d'oppression, de tension, d'explosion dans le jeu des organes, en particulier l'état du nerf sympathique — provoquent notre instinct de causalité : nous voulons avoir une *raison* pour nous trouver en *tel* ou *tel* état, — pour nous porter bien ou mal. Il ne nous suffit jamais de constater simplement le fait que nous nous portons de telle ou telle façon : nous n'acceptons ce fait, — nous n'en prenons *conscience*— que lorsque nous lui avons donné une sorte de motivation. — La mémoire qui, dans des cas pareils, entre en fonction sans que nous en ayons conscience, amène des états antérieurs de même ordre et les interprétations causales qui s'y rattachent, — et

nullement leur causalité véritable. Il est vrai que d'autre part la mémoire entraîne aussi la croyance que les représentations, que les phénomènes de conscience accompagnateurs ont été les causes. Ainsi se forme l'*habitude* d'une certaine interprétation des causes qui, en réalité, en entrave et en exclut même la *recherche*.

5.

Explication psychologique de ce fait.

Ramener quelque chose d'inconnu à quelque chose de connu allège, tranquillise et satisfait l'esprit, et procure en outre un sentiment de puissance. L'inconnu comporte le danger, l'inquiétude, le souci — le premier instinct porte à *supprimer* cette situation pénible. Premier principe : une explication quelconque est préférable au manque d'explication. Comme il ne s'agit au fond que de se débarrasser de représentations angoissantes, on n'y regarde pas de si près pour trouver des moyens d'y arriver : la première représentation par quoi l'inconnu se déclare connu fait tant de bien qu'on la « tient pour vraie ». Preuve du *plaisir* (« de la force ») comme critérium de la vérité. — L'instinct de cause dépend donc du sentiment de la peur qui le produit. Le « pourquoi », autant qu'il est possible, ne demande pas l'indication d'une cause pour l'amour d'elle-même, mais plutôt une *espèce de cause* — une cause qui calme, délivre et allège. La première conséquence de ce besoin c'est que l'on fixe comme cause quelque chose de déjà *connu*, de vécu, quelque chose qui est inscrit dans la mémoire. Le nouveau, l'imprévu, l'étrange est exclu des causes possibles. On ne cherche donc pas seulement à trouver une explication à la cause, mais on *choisit* et on *préfère* une espèce particulière d'explications, celle qui éloigne le plus rapidement et le plus souvent le sentiment de l'étrange, du nouveau, de l'imprévu, — les explications les plus *ordinaires*. — Qu'est-ce qui s'en suit ? Une évaluation des causes domine toujours davantage, se concentre en système et finit par *prédominer* de façon à exclure simplement d'*autres* causes et d'*autres* explications. — Le banquier pense immédiatement à

« l’affaire », le chrétien au « péché », la fille à son amour.

6.

Tout le domaine de la morale et de la religion doit être rattaché à cette idée des causes imaginaires. — « Explication » des sentiments généraux *désagréables*. — Ces sentiments dépendent des êtres qui sont nos ennemis (les mauvais esprits : c'est le cas le plus célèbre — les hystériques qu'on prend pour des sorcières.) Ils dépendent d'actions qu'il ne faut point approuver (le sentiment du péché, de l'état de péché est substitué à un malaise physiologique — on trouve toujours des raisons pour être mécontent de soi). Ils dépendent de l'idée de punition, de rachat pour quelque chose que nous n'aurions pas dû faire, que nous n'aurions pas dû être (idée généralisée par Schopenhauer, sous une forme impudente, dans une proposition où la morale apparaît telle qu'elle est, comme véritable empoisonneuse et calomniatrice de la vie : « Toute grande douleur, qu'elle soit physique ou morale, énonce ce que nous méritons : car elle ne pourrait pas s'emparer de nous si nous ne la méritions pas. » *Monde comme volonté et comme représentation*, II, 666). Ils dépendent enfin d'actions irréfléchies qui ont des conséquences fâcheuses (— les passions, les sens considérés comme causes, comme coupables ; les calamités physiologiques tournées en punitions « méritées » à l'aide d'autres calamités). — « Explication » des sentiments généraux *agréables*. — Ils dépendent de la confiance en Dieu. Ils dépendent du sentiment des bonnes actions (ce que l'on appelle la « conscience tranquille », un état physiologique qui ressemble, quelquefois à s'y méprendre, à une bonne digestion). Ils dépendent de l'heureuse issue de certaines entreprises (— fausse conclusion naïve, car l'heureuse issue d'une entreprise ne procure nullement des

sentiments généraux agréables à un hypocondriaque ou à un Pascal). Ils dépendent de la foi, de l’espérance et de la charité — les vertus chrétiennes. — En réalité toutes ces prétendues explications sont les conséquences d’états de plaisir ou de déplaisir, transcrits en quelque sorte dans un langage erroné : on est en état d’espérer *puisque* le sentiment physiologique dominant est de nouveau fort et abondant ; on a confiance en Dieu, *puisque* le sentiment de la plénitude et de la force vous procure du repos. — La morale et la religion appartiennent entièrement à la *physiologie de l’erreur :* dans chaque cas particulier on confond la cause et l’effet, ou bien la vérité avec l’effet de ce que l’on *considère* comme vérité, ou bien encore une condition de la conscience avec la causalité de cette condition. —

7.

Erreur du libre arbitre.

Il ne nous reste aujourd'hui plus aucune espèce de compassion avec l'idée du « libre arbitre » : nous savons trop bien ce que c'est — le tour de force théologique le plus mal famé qu'il y ait, pour rendre l'humanité « responsable », à la façon des théologiens, ce qui veut dire : *pour rendre l'humanité dépendantes des théologiens*… Je ne fais que donner ici la psychologie de cette tendance à vouloir rendre responsable. — Partout où l'on cherche des responsabilités, c'est généralement l'instinct de *punir* et de *juger* qui est à l'œuvre. On a dégagé le devenir de son innocence lorsque l'on ramène un état de fait quelconque à la volonté, à des intentions, à des actes de responsabilité : la doctrine de la volonté a été principalement inventée à fin de punir, c'est-à-dire *avec l'intention de trouver coupable*. Toute l'ancienne psychologie, la psychologie de la volonté n'existe que par le fait que ses inventeurs, les prêtres, chefs des communautés anciennes, voulurent se créer le *droit* d'infliger une peine — ou plutôt qu'ils voulurent créer ce droit pour Dieu… Les hommes ont été considérés comme « libres », pour pouvoir être jugés et punis, — pour pouvoir être *coupables* : par conséquent toute action devait être regardée comme voulue, l'origine de toute action comme se trouvant dans la conscience (— par quoi le faux-monnayage *in psychologicis, par principe*, était fait principe de la psychologie même…). Aujourd'hui que nous sommes entrés dans le courant *contraire*, alors que nous autres immoralistes cherchons, de toutes nos forces, à faire disparaître de nouveau du monde l'idée de culpabilité et de punition, ainsi qu'à en nettoyer la psychologie, l'histoire, la nature, les institutions et les

sanctions sociales, il n’y a plus à nos yeux d’opposition plus radicale que celle des théologiens qui continuent, par l’idée du « monde moral », à infester l’innocence du devenir, avec le « péché » et la « peine ». Le christianisme est une métaphysique du bourreau…

8.

Qu’est-ce qui peut seul être notre doctrine ?

Que personne ne *donne* à l’homme ses qualités, ni Dieu, ni la société, ni ses parents et ses ancêtres, ni *lui-même* (— le non-sens de l’« idée », réfuté en dernier lieu, a été enseigné, sous le nom de « liberté intelligible par Kant et peut-être déjà par Platon). *Personne* n’est responsable du fait que l’homme existe, qu’il est conformé de telle ou telle façon, qu’il se trouve dans telles conditions, dans tel milieu. La fatalité de son être n’est pas à séparer de la fatalité de tout ce qui fut et de tout ce qui sera. L’homme n’est *pas* la conséquence d’une intention propre, d’une volonté, d’un but ; avec lui on ne fait pas d’essai pour atteindre un « idéal d’humanité », un « idéal de bonheur », ou bien un « idéal de moralité », — il est absurde de vouloir faire *dévier* son être vers un but quelconque. *Nous* avons inventé l’idée de « but » : dans la réalité le « but » manque… On est nécessaire, on est un morceau de destinée, on fait partie du tout, on *est* dans le tout, — il n’y a rien qui pourrait juger, mesurer, comparer, condamner notre existence, car ce serait là juger, mesurer, comparer et condamner le tout…*Mais il n’y a rien en dehors du tout !* — Personne ne peut plus être rendu responsable, les catégories de l’être ne peuvent plus être ramenées à une cause première, le monde n’est plus une unité, ni comme monde sensible, ni comme « esprit » : *cela seul est la grande délivrance*, — par là l’*innocence* du devenir est rétablie… L’idée de « Dieu » fut jusqu’à présent la plus grande *objection* contre l’existence… Nous nions Dieu, nous nions la responsabilité en Dieu : *par là* seulement nous sauvons le monde. —

Ceux qui veulent rendre l'humanité « meilleure »

1.

On sait ce que j’exige du philosophe : de se placer par-delà le bien et le mal, — de placer *au-dessous* de lui l’illusion du jugement moral. Cette exigence est le résultat d’un examen que j’ai formulé pour la première fois : je suis arrivé à la conclusion qu’*il n’y a pas du tout de faits moraux*. Le jugement moral a cela en commun avec le jugement religieux de croire à des réalités qui n’en sont pas. La morale n’est qu’une interprétation de certains phénomènes, mais une fausse interprétation. Le jugement moral appartient, tout comme le jugement religieux, à un degré de l’ignorance, où la notion de la réalité, la distinction entre le réel et l’imaginaire n’existent même pas encore : en sorte que, sur un pareil degré, la « vérité » ne fait que désigner des choses que nous appelons aujourd’hui « imagination ». Voilà pourquoi le jugement moral ne doit jamais être pris à la lettre : comme tel il ne serait toujours que contresens. Mais comme *sémiotique* il reste inappréciable : il révèle, du moins pour celui qui sait, les réalités les plus précieuses sur les cultures et les génies intérieurs qui ne *savaient* pas assez pour se « comprendre » eux-mêmes. La morale n’est que le langage des signes, une symptomatologie : il faut déjà savoir *de quoi* il s’agit pour pouvoir en tirer profit.

2.

Voici, tout à fait provisoirement, un premier exemple. De tout temps on a voulu « améliorer » les hommes : c’est cela, avant tout, qui s’est appelé morale. Mais sous ce même mot « morale » se cachent les tendances les plus différentes. La *domestication* de la bête humaine, tout aussi bien que l’*élevage* d'une espèce d’hommes déterminée, est une « amélioration » : ces termes zoologiques expriment seuls des réalités, — mais ce sont là des réalités dont l'« améliorateur » type, le prêtre ne sait rien en effet, — dont il ne *veut* rien savoir... Appeler « amélioration » la domestication d’un animal, c’est là, pour notre oreille, presque une plaisanterie. Qui sait ce qui arrive dans les ménageries, mais je doute bien que la bête y soit « améliorée ». On l’affaiblit, on la rend moins dangereuse, par le sentiment dépressif de la crainte, par la douleur et les blessures on en fait la bête *malade*. — Il n’en est pas autrement de l’homme apprivoisé que le prêtre a rendu « meilleur ». Dans les premiers temps du Moyen-âge, où l’Église était avant tout une ménagerie, on faisait partout la chasse aux beaux exemplaires de la « bête blonde », — on « améliorait » par exemple les nobles Germains. Mais quel était après cela l’aspect d’un de ces Germains rendu « meilleur » et attiré dans un couvent ? Il avait l’air d’une caricature de l’homme, d’un avorton : on en avait fait un « pécheur », il était en cage, on l’avait enfermé au milieu des idées les plus épouvantables... Couché là, malade, misérable, il s’en voulait maintenant à lui-même ; il était plein de haine contre les instincts de vie, plein de méfiance envers tout ce qui était encore fort et heureux. En un mot, il était « chrétien »... Pour parler physiologiquement : dans la lutte avec la bête, rendre malade est *peut-être* le seul

moyen d’affaiblir. C’est ce que l’Église a compris : elle a *perverti* l’homme, elle l’a affaibli, — mais elle a revendiqué l’avantage de l’avoir rendu « meilleur ».

3.

Prenons l’autre cas de ce que l’on appelle la morale, le cas de l’*élevage* d'une certaine espèce. L’exemple le plus grandiose en est donné par la morale indoue, par la « loi de Manou » qui reçoit la sanction d’une religion. Ici l’on se pose le problème de ne pas élever moins de quatre races à la fois. Une race sacerdotale, une race guerrière, une race de marchands et d’agriculteurs, et enfin une race de serviteurs, les Soudra. Il est visible que nous ne sommes plus ici au milieu de dompteurs d’animaux : une espèce d’hommes cent fois plus douce et plus raisonnable est la condition première pour arriver à concevoir le plan d’un pareil élevage. On respire plus librement lorsque l’on passe de l’atmosphère chrétienne, atmosphère d’hôpital et de prison, dans ce monde plus sain, plus haut et plus *large*. Comme le Nouveau Testament est pauvre à côté de Manou, comme il sent mauvais ! — Mais cette organisation, elle aussi, avait besoin d’être *terrible*, — non pas, cette fois-ci, dans la lutte avec la bête, mais avec l’idée contraire de la bête, avec l’homme qui ne se laisse pas élever, l’homme du mélange incohérent, le Tchândâla. Et encore elle n’a pas trouvé d’autre moyen pour le désarmer et pour l’affaiblir, que de le rendre *malade*, — c’était la lutte avec le « plus grand nombre ». Peut-être n’y a-t-il rien qui soit aussi contraire à notre sentiment que cette mesure de sûreté de la morale indoue. Le troisième édit par exemple (*Avadana-Sastra*), celui des « légumes impurs », ordonne que la seule nourriture permise aux Tchândâla soit l’ail et l’oignon, attendu que la Sainte Écriture défend de leur donner du blé ou des fruits qui portent des graines, et qu’elle les prive d’eau et de feu. Le même édit déclare que l’eau dont ils ont besoin ne peut être prise ni des fleuves, ni des sources,

ni des étangs, mais seulement aux abords des marécages et des trous laissés dans le sol par l'empreinte des pieds d'animaux. De même il leur est interdit de laver leur linge, et de *se laver eux-mêmes*, parce que l'eau qui leur est accordée par grâce ne peut servir qu'à étancher leur soif. Enfin il existait encore une défense aux femmes Soudra d'assister les femmes Tchândâla en mal d'enfant, et, pour ces dernières, de s'assister mutuellement… — Le résultat d'une pareille police sanitaire ne devait pas manquer de se manifester : épidémies meurtrières, maladies sexuelles épouvantables, et, comme résultat, derechef la « loi du couteau », ordonnant la circoncision pour les enfants mâles, et l'ablation des petites lèvres pour les enfants femelles. — Manou lui-même disait : « Les Tchândâla sont le fruit de l'adultère, de l'inceste et du crime (— c'est là la conséquence *nécessaire* de l'idée d'élevage). Ils ne doivent avoir pour vêtements que les lambeaux enlevés aux cadavres, pour vaisselle des tessons, pour parure de vieille ferraille, et les mauvais esprits pour objets de leur culte ; ils doivent errer d'un lieu à l'autre, sans repos. Il leur est défendu d'écrire de gauche à droite et de se servir de la main droite pour écrire, l'usage de la main droite et de l'écriture de gauche à droite étant réservé aux gens de *vertu*, aux gens de race. » —

4.

Ces prescriptions sont assez instructives : nous voyons en elles l’humanité *arienne* absolument pure, absolument primitive, — nous voyons que l’idée de « pur-sang » est le contraire d’une idée inoffensive. D’autre part on aperçoit clairement dans *quel* peuple elle est devenue religion, elle est devenue *génie*… Considérés à ce point de vue, les Évangiles sont un document de premier ordre, et plus encore le livre d’Énoch. — Le christianisme, né de racines judaïques, intelligible seulement comme une plante de ce sol, représente le *mouvement d’opposition* contre toute morale d’élevage, de la race et du privilège : — il est la religion *anti-arienne* par excellence : le christianisme, la transmutation de toutes les valeurs ariennes, la victoire des évaluations des Tchândâla, l’évangile des pauvres et des humbles proclamé, l’insurrection générale de tous les opprimés, des misérables, des ratés, des déshérités, leur insurrection contre la « race », — l’immortelle vengeance des Tchândâla devenue *religion de l’amour*…

5.

La morale de l’*élevage* et la morale de la *domestication* se valent absolument par les moyens dont elles se servent pour arriver à leurs fins : nous pouvons établir comme règle première que pour *faire* de la morale il faut absolument avoir la volonté du contraire. C’est là le grand, l’inquiétant problème que j’ai poursuivi le plus longtemps : la psychologie de ceux qui veulent rendre l’humanité « meilleure ». Un petit fait assez modeste au fond, celui de la *pia fraus*, m’ouvrit le premier accès à ce problème : la *pia fraus* fut l’héritage de tous les philosophes, de tous les prêtres qui voulurent rendre l’humanité « meilleure ». Ni Manou, ni Platon, ni Confucius, ni les maîtres juifs et chrétiens n’ont jamais douté de leur droit au mensonge. Ils n’ont pas douté de *bien d’autres droits* encore… Si l’on voulait s’exprimer en formule, on pourrait dire : tous les moyens par lesquels jusqu’à présent l’humanité devrait être rendue plus morale étaient foncièrement *immoraux*. —

Ce que les allemands sont en train de perdre

1.

Parmi les Allemands, il ne suffit pas aujourd'hui d'avoir de l'esprit : Il faut encore en prendre, *s'arroger* de l'esprit…

Je connais peut-être les Allemands et peut-être ai-je le droit de leur dire quelques vérités. La nouvelle Allemagne représente une forte dose de capacités héritées et acquises, en sorte que, pendant un certain temps, elle peut dépenser sans compter son trésor de forces accumulées. Ce n'est *pas* une haute culture qui s'est mise à dominer avec elle, encore moins un goût délicat, une noble « beauté » des instincts ; mais ce sont des vertus plus viriles que celles que pourrait présenter un autre pays de l'Europe. Beaucoup de bon courage et de respect de soi-même, beaucoup de sûreté dans les relations et dans la réciprocité des devoirs, beaucoup d'activité et d'endurance — et une sobriété héréditaire qui a plutôt besoin d'aiguillon que d'entrave. J'ajoute qu'ici l'on obéit encore sans que l'obéissance humilie… et personne ne méprise son adversaire…

On voit que je ne demande pas mieux que de rendre justice aux Allemands : en cela je ne voudrais pas me manquer à moi-même — il faut donc aussi que je leur fasse mes objections. Il en coûte beaucoup d'arriver au pouvoir : le pouvoir abêtit… Les Allemands — on les appelait autrefois un peuple de penseurs : je me demande si, d'une façon générale, ils pensent encore aujourd'hui ? Les Allemands s'ennuient maintenant de l'esprit, les Allemands se méfient maintenant de l'esprit. La politique dévore tout le sérieux que l'on pourrait mettre aux choses vraiment spirituelles. — « L'Allemagne, l'Allemagne par-dessus tout[109] », je crains bien que cela n'ait été là, la fin de la philosophie allemande… « Il y a-t-il des philosophes

allemands ? il y a-t-il des poètes allemands ? il y a-t-il de *bons* livres allemands ? » — Telle est la question que l'on me pose à l'étranger. Je rougis, mais avec la bravoure qui m'est propre, même dans les cas désespérés, je réponds : « Oui, *Bismarck !* » Avais-je donc le droit d'avouer quels livres on lit aujourd'hui ?… Maudit instinct de la médiocrité ! —

2.

— Ce que *pourrait* être l'esprit allemand, qui n'a pas déjà fait là-dessus des réflexions profondément douloureuses ! Mais ce peuple s'est abêti à plaisir depuis près de mille ans : nulle part on n'a abusé avec plus de dépravation des deux grands narcotiques européens, l'alcool et le christianisme. Récemment, il s'en est même encore ajouté un troisième, qui suffirait, à lui seul, pour consommer la ruine de toute subtile et hardie mobilité de l'esprit ; je veux parler de la musique, de notre musique allemande bourbeuse et embourbée. — Combien y a-t-il de lourdeur chagrine, de paralysie, d'humidité, de robes de chambre, combien y a-t-il de *bière* dans l'intelligence allemande ! Comment est-il possible que des jeunes gens qui vouent leur existence aux buts les plus spirituels ne sentent pas en eux le premier instinct de la spiritualité, l'*instinct de conservation de l'esprit* — et qu'ils boivent de la bière ?... L'alcoolisme de la jeunesse savante n'est peut-être pas encore une énigme par rapport à leur savoir — même sans esprit on peut être un grand savant —, mais, à tout autre égard, il demeure un problème. Où ne la trouverait-on pas, cette douce dégénérescence que produit la bière dans l'esprit ? Dans un cas resté presque célèbre, j'ai une fois mis le doigt sur une pareille plaie — la dégénérescence de notre premier libre penseur allemand, le prudent David Strauss, devenu l'auteur d'un évangile de brasserie et d'une « foi nouvelle »... Ce n'est pas en vain qu'il a fait à l'« aimable brune »[110] sa dédicace en vers : — Fidèle jusqu'à la mort...

3.

— J’ai parlé de l’esprit allemand : j’ai dit qu’il devenait plus grossier, plus plat. Est-ce assez ? — Au fond, c’est tout autre chose qui m’effraye ; comment, le sérieux allemand, la profondeur allemande, la *passion* allemande pour les choses de l’esprit vont toujours en diminuant. Le pathos s’est transformé et non pas seulement l’intellectualité. — Il m’arrive d’approcher de temps en temps des universités allemandes : quelle atmosphère règne parmi ces savants, quelle spiritualité vide, satisfaite et attiédie ! On se méprendrait profondément si l’on voulait m’objecter ici la science allemande — et ce serait de plus une preuve que l’on n’a pas lu une ligne de moi. Depuis dix-huit ans, je ne me suis pas lassé de mettre en lumière l’influence *déprimante* de notre scientifisme actuel sur l’esprit. Le dur esclavage à quoi l’immense étendue de la science condamne aujourd’hui chaque individu est une des raisons principales qui fait que des natures aux dons plus pleins, plus riches, plus *profonds*, ne trouvent plus d’éducation et d’*éducateurs* qui leur soient conformes. Rien ne fait plus souffrir notre culture que cette abondance de portefaix prétentieux et d’humanités fragmentaires ; nos universités sont, *malgré elles*, les véritables serres chaudes pour ce genre de dépérissement de l’esprit dans son instinct. Et toute l’Europe commence déjà à s’en rendre compte — la grande politique ne trompe personne… L’Allemagne est considérée toujours davantage comme le *pays plat* de l’Europe. — Je suis encore à la recherche d’un Allemand avec qui je puisse être sérieux à ma façon, — et combien plus avec qui j’oserais être joyeux ! —*Crépuscule des idoles* : ah ! qui comprendrait aujourd’hui de quel sérieux un philosophe se repose ici ! La

sérénité, c’est ce qu’il y a de plus incompréhensible en nous…

4.

Voyons la question par son autre face : il n’est pas seulement évident que la culture allemande est en décadence, mais encore les raisons suffisantes pour qu’il en soit ainsi ne manquent pas. En fin de compte personne ne peut dépenser plus qu’il n’a : — il en est ainsi pour les individus comme pour les peuples. Si l’on se dépense pour la puissance, la grande politique, l’économie, le commerce international, le parlementarisme, les intérêts militaires, — si l’on dissipe de ce côté la dose de raison, de sérieux, de volonté, de domination de soi que l’on possède, l’autre côté s’en ressentira. La Culture et l’État — qu’on ne s’y trompe pas — sont antagonistes : « État civilisé », ce n’est là qu’une idée moderne. L’un vit de l’autre, l’un prospère au détriment de l’autre. Toutes les grandes époques de culture sont des époques de décadence politique : ce qui a été grand au sens de la culture a été non-politique, et même *anti politique*… Le cœur de Goethe s’est ouvert devant le phénomène Napoléon, — il s’est refermé devant les « guerres d’indépendance »… Au moment où l’Allemagne s’élève comme grande puissance, la France gagne une importance nouvelle comme *puissance de culture*. Aujourd’hui déjà, beaucoup de sérieux nouveau, beaucoup de nouvelle passion de l’esprit a émigré à Paris ; la question du pessimisme, par exemple, la question Wagner, presque toutes les questions psychologiques et artistiques sont examinées là-bas avec infiniment plus de finesse et de profondeur qu’en Allemagne, — les Allemands sont même *incapables* de cette espèce de sérieux. — Dans l’histoire de la culture européenne, la montée de l’« Empire » signifie avant tout une chose : *un déplacement du centre de gravité*. On s’en rend déjà compte partout : dans la chose

principale, — et c’est là toujours la culture — les Allemands ne sont plus pris en considération. On demande : Pouvez-vous présenter, ne fût-ce qu’un seul esprit qui *entre en ligne de compte* pour l’Europe ? Un esprit tel que votre Goethe, votre Hegel, votre Henri Heine, votre Schopenhauer, qui entre en ligne de compte comme eux ? — Qu’il n’y ait plus un seul philosophe allemand, de cela l’étonnement n’a point de limite. —

5.

Ce qu'il y a d'essentiel dans l'enseignement supérieur en Allemagne s'est perdu : le *but* tout aussi bien que le *moyen* qui mène au but. Que l'éducation, la culture même soient le but — et *non* « l'Empire », — que pour ce but il faille des *éducateurs* — et *non* des professeurs de lycée et des savants d'université — c'est cela qu'on a oublié… Il faudrait des éducateurs, *éduqués* eux-mêmes, des esprits supérieurs et nobles qui s'affirment à chaque moment, par la parole et par le silence, des êtres d'une culture mûre et savoureuse, — et non des butors savants que le lycée et l'université offrent aujourd'hui comme « nourrices supérieures ». Les éducateurs manquent, abstraction faite pour les exceptions des exceptions, condition première de l'éducation : *de là* l'abaissement de la culture allemande. — Mon vénérable ami Jacob Burckhardt à Bâle est une de ces exceptions, rare entre toutes : c'est à lui que Bâle doit en premier lieu sa prédominance en humanité. — Ce que les « écoles supérieures » allemandes atteignent en effet, c'est un dressage brutal pour rendre utilisable, *exploitable* pour le service de l'État, une légion de jeunes gens avec une perte de temps aussi minime que possible. « Éducation supérieure » et *légion* — c'est là une contradiction primordiale. Toute éducation supérieure n'appartient qu'aux exceptions : il faut être privilégié pour avoir un droit à un privilège si supérieur. Toutes les choses grandes et belles ne peuvent jamais être un bien commun :*pulchrum est paucorum hominum*. Qu'est-ce qui *amène* l'abaissement de la culture allemande ? Le fait que l'« éducation supérieure » n'est plus un *privilège*— le démocratisme de la « culture » devenue obligatoire, *commune*. Il ne faut pas oublier que les privilèges de service militaire

forcent à cette fréquentation exagérée des écoles supérieures, ce qui est la décadence de ces écoles. — Personne n'a plus la liberté, dans l'Allemagne actuelle, de donner à ses enfants une éducation noble : nos écoles « supérieures » sont toutes établies selon une médiocrité ambiguë, avec des professeurs, des programmes, un aboutissement. Et partout règne une hâte indécente, comme si quelque chose était négligé quand le jeune homme n'a pas « fini » à vingt-trois ans, quand il ne sait pas encore répondre à cette « question essentielle » : quelle carrière choisir ? — Une espèce supérieure d'hommes, soit dit avec votre permission, n'aime pas les « carrières » — et c'est précisément parce qu'elle se sent appelée… Elle a le temps, elle se prend le temps, elle ne pense pas du tout à « finir », — à trente ans l'on est, au sens de la haute culture, un commençant, un enfant. — Nos lycées débordants, nos professeurs de lycée surchargés et abêtis sont un scandale : pour prendre cet état de choses sous sa protection, comme l'ont fait récemment les professeurs de Heidelberg, on a peut-être des *motifs*, — mais des raisons il n'y en a point.

6.

— Je présente, pour ne pas sortir de mon habitude d'*affirmer* et de ne m'occuper des objections et des critiques que d'une façon indirecte et involontaire, je présente dès l'abord les trois tâches pour lesquelles il nous faut avoir des éducateurs. Il faut apprendre à *voir*, il faut apprendre à *penser*, il faut apprendre à *parler* et à *écrire ;* dans ces trois choses le but est une culture noble. — Apprendre à voir — habituer l'œil au repos, à la patience, l'habituer à laisser venir les choses ; remettre le jugement, apprendre à circonvenir et à envelopper le cas particulier. C'est là la *première* préparation pour éduquer l'esprit. Ne *pas* réagir immédiatement à une séduction, mais savoir utiliser les instincts qui entravent et qui isolent. Apprendre à *voir*, tel que je l'entends, c'est, en quelque sorte, ce que le langage courant et non philosophique appelle la volonté forte : l'essentiel, c'est précisément de ne pas « vouloir », de *pouvoir* suspendre la décision. Tout acte anti-spirituel et toute vulgarité reposent sur l'incapacité de résister à une séduction : — on est *contraint* de réagir, on suit toutes les impulsions. Dans beaucoup de cas une telle obligation est déjà la suite d'un état maladif, d'un état de dépression, un symptôme d'épuisement, — puisque tout ce que la brutalité non philosophique appelle « vice » n'est que cette incapacité physiologique de ne *point* réagir. Une application de cet enseignement de la vue : lorsque l'on est *de ceux qui apprennent*, on devient d'une façon générale plus lent, plus méfiant, plus résistant. On laissera venir à soi toutes espèces de choses étrangères et *nouvelles* avec d'abord une tranquillité hostile, — on en retirera la main. Avoir toutes les portes ouvertes, se mettre à plat ventre devant tous les petits faits,

être toujours prêt à s’introduire, à se *précipiter* dans ce qui est étranger, en un mot cette célèbre « objectivité » moderne, c’est cela qui est de mauvais goût, cela manque de *noblesse par excellence*. —

7.

Apprendre à *penser* : dans nos écoles on en a complètement perdu la notion. Même dans les universités, même parmi les savants en philosophie proprement dits, la logique, en tant que théorie, pratique et *métier*, commence à disparaître. Qu'on lise des livres allemands : on ne s'y souvient même plus de loin que pour penser il faille une technique, un plan d'étude, une volonté de maîtrise, — que l'art de penser doit être appris, comme la danse, comme une espèce de danse… Qui parmi les Allemands connaît encore par expérience ce léger frisson que fait passer dans tous les muscles le pied léger des choses spirituelles ! — La raide balourdise du geste intellectuel, la main *lourde* au toucher — cela est allemand à un tel point, qu'à l'étranger on le confond avec l'esprit allemand en général. L'Allemand n'a pas de doigté pour les *nuances*… Le fait que les Allemands ont pu seulement supporter leurs philosophes, avant tout ce cul-de-jatte des idées, le plus rabougri qu'il y ait jamais eu, le *grand* Kant, donne une bien petite idée de l'élégance allemande. — C'est qu'il n'est pas possible de déduire de l'*éducation noble*, la *danse* sous toutes ses formes. Savoir danser avec les pieds, avec les idées, avec les mots : faut-il que je dise qu'il est aussi nécessaire de le savoir avec la *plume*, — qu'il faut apprendre à écrire ? — Mais, en cet endroit, pour des lectures allemandes, je deviendrais tout à fait une énigme…

Flâneries inactuelles

1.

Mes impossibilités.

Sénèque : ou le toréador de la vertu. — Rousseau : ou le retour à la nature *in impuris naturalibus*. — Schiller : ou le Moral-Trompeter von Sæckingen. — Dante : ou l'hyène qui versifie dans les tombes. — Kant : ou le *cant* comme caractère intelligible. — Victor Hugo : ou le *Phare de l'océan* du non-sens. — Liszt : ou le style courant... après les femmes. — George Sand : ou *lactea ubertas,* soit : la vache laitière au « beau style ». — Michelet : ou l'enthousiasme en bras de chemise. — Carlyle : ou le pessimisme de mauvaise digestion. — John Stuart Mill : ou la blessante clarté. — Les frères de Goncourt : ou les deux Ajax en lutte avec Homère (Musique d'Offenbach). — Zola : ou « la joie de puer ».

2.

Renan.

La théologie, c’est la perversion de la raison par le « péché originel » (le christianisme). À preuve Renan qui, dès qu’il risque un *oui* ou un *non* d’un ordre général, frappe à faux avec une régularité scrupuleuse. Il voudrait par exemple unir étroitement la *science* et la *noblesse* : mais la science fait partie de la démocratie, cela est palpable. Il désire représenter, non sans quelque ambition, une aristocratie de l’esprit : mais en même temps il se met à genoux devant la doctrine contraire, l’*évangile des humbles*, et non seulement à genoux… À quoi sert toute libre pensée, toute modernité, toute moquerie, toute souplesse de torcol, quand, avec ses entrailles, on est resté chrétien, catholique et même prêtre ! Renan possède, tout comme un jésuite et un confesseur, sa faculté inventive dans la séduction ; sa spiritualité ne manque pas de ce large sourire bonasse de la prêtraille, — comme tous les prêtres il ne devient dangereux que lorsqu’il aime. Personne ne l’égale dans sa façon d’adorer, une façon d’adorer qui met la vie en danger… Cet esprit de Renan, un esprit qui *énerve*, est une calamité de plus pour cette pauvre France malade, malade dans sa volonté. —

3.

Sainte-Beuve.

Il n’a rien qui soit de l’homme ; il est plein de petite haine contre tous les esprits virils. Il erre çà et là, raffiné, curieux, ennuyé, aux écoutes, — un être féminin au fond, avec des vengeances de femme et des sensualités de femme. En tant que psychologue, un génie de *médisance* ; inépuisable dans les moyens de placer cette médisance ; personne ne s’entend aussi bien à mêler du poison à l’éloge. Ses instincts inférieurs sont plébéiens et parents au *ressentiment* de Rousseau ; donc il est romantique, — car sous tout le *romantisme* grimace et guette l’instinct de vengeance de Rousseau. Révolutionnaire, mais passablement contenu par la crainte. Sans indépendance devant tout ce qui possède de la force (l’opinion publique, l’académie, la cour, sans excepter Port-Royal). Irrité contre tout ce que les hommes et les choses ont de grand, contre tout ce qui croit en soi-même. Suffisamment poète et demi-femme pour sentir encore la puissance de ce qui est grand ; sans cesse recoquillé comme ce ver célèbre, parce qu’il sent toujours qu’on lui marche dessus. Sans *criterium* dans sa critique, sans point d’appui et sans épine dorsale, avec souvent la langue du *libertin* cosmopolite, mais sans même avoir le courage d’avouer son *libertinage*. Sans philosophie en tant qu’historien, sans la puissance du regard philosophique, — c’est pourquoi il rejette sa tâche de juger, dans toutes les questions essentielles, en se faisant de « l’objectivité » un masque. Tout autre son attitude en face des choses où un goût raffiné et souple devient juge suprême : là il a vraiment le courage et le plaisir d’être lui-même, — là il est passé *maître*. — Par quelques côtés, c’est un précurseur de Baudelaire. —

4.

L’Imitation de Jésus-Christ fait partie des livres que je ne puis pas prendre en main sans éprouver en moi-même une résistance physiologique : elle exhale un *parfum* d’éternel féminin pour lequel il faut déjà être Français — ou bien wagnérien… Ce saint a une façon de parler de l’amour qui rend curieuses même les Parisiennes. — On me dit que le plus *avisé* des jésuites, Auguste Comte, qui voulait conduire les Français à Rome par le détour de la science, s’était inspiré de ce livre. Je vous crois : « la religion du cœur »…

5.

G. Éliot.

Ils se sont débarrassés du Dieu chrétien et ils croient maintenant, avec plus de raison encore, devoir retenir la morale chrétienne. C’est là une déduction anglaise, nous ne voulons pas en blâmer les femelles morales à la Éliot. En Angleterre, pour la moindre petite émancipation de la théologie, il faut se remettre en honneur, jusqu’à inspirer l’épouvante, comme fanatique de la morale. C’est là-bas une façon de faire pénitence. — Pour nous autres, il en est autrement. Si l’on renonce à la foi chrétienne, on s’enlève du même coup le *droit* à la morale chrétienne. Celle-ci ne peut en aucune façon se légitimer par elle-même ; il faut remettre ce point sans cesse en lumière, malgré ces Anglais, aux esprits superficiels. Le christianisme est un système, un ensemble d’idées et d’opinions sur les choses. Si l’on en arrache un concept essentiel, la croyance en Dieu, on brise en même temps le tout : on ne garde plus rien de nécessaire entre les doigts. Le christianisme admet que l’homme ne sache point, ne *puisse* point savoir ce qui est bon, ce qui est mauvais pour lui : il croit en Dieu qui seul le sait. La morale chrétienne est un commandement ; son origine est transcendante ; elle est au-delà de toute critique, de tout droit à la critique ; elle ne renferme que la vérité, en admettant que Dieu soit la vérité, — elle existe et elle tombe avec la foi en Dieu. — Si les Anglais croient en effet savoir par eux-mêmes, « intuitivement », ce qui est bien et mal, s’ils se figurent, par conséquent, ne pas avoir besoin du christianisme comme garantie de la morale, cela n’est en soi-même que la conséquence de la souveraineté de l’évolution chrétienne et une expression de la *force* et de la

profondeur de cette souveraineté : en sorte que l’origine de la morale anglaise a été oubliée, en sorte que l’extrême dépendance de son droit à exister n’est plus ressentie. Pour l’Anglais, la Morale n’est pas encore un problème…

6.

George Sand.

J’ai lu les premières *Lettres d’un voyageur* : comme tout ce qui tire son origine de Rousseau, cela est faux, factice, boursouflé, exagéré. Je ne puis supporter ce style de tapisserie, tout aussi peu que l’ambition populacière qui aspire aux sentiments généreux. Ce qui reste cependant de pire, c’est la coquetterie féminine avec des virilités, avec des manières de gamins mal élevés. — Combien elle a dû être froide avec tout cela, cette artiste insupportable ! Elle se remontait comme une pendule — et elle écrivait… Froide comme Victor Hugo, comme Balzac, comme tous les Romantiques, dès qu’ils étaient à leur table de travail. Et avec combien de suffisance elle devait être couchée là, cette terrible vache à écrire qui avait quelque chose d’allemand, dans le plus mauvais sens du mot, comme Rousseau lui-même, son maître, ce qui certainement n’était possible que lorsque le goût français allait à la dérive ! — Mais Renan la vénérait…

7.

Morale pour psychologues.

Ne point faire de psychologie de pacotille ! Ne jamais observer pour observer ! C’est ce qui donne une fausse optique, « un tiquage », quelque chose de forcé qui exagère volontiers. Vivre quelque chose pour *vouloir* le vivre — cela ne réussit pas. Il n’est pas *permis*, pendant l’événement, de regarder de son propre côté, tout coup d’œil se change alors en « mauvais œil ». Un psychologue de naissance se garde par instinct de regarder pour voir : il en est de même pour le peintre de naissance. Il ne travaille jamais « d’après la nature », — il s’en remet à son instinct, à sa *chambre obscure* pour tamiser, pour exprimer le « cas », la « nature », la « chose vécue »... Il n’a conscience que de la *généralité*, de la conclusion, de la résultante : il ne connaît pas ces déductions arbitraires du cas particulier. Quel résultat obtient-on lorsqu’on s’y prend autrement ? Par exemple lorsque, à la façon des *romanciers* parisiens, on fait de la grande et de la petite psychologie de pacotille ? On épie en quelque sorte la réalité, on rapporte tous les soirs une poignée de curiosités... Mais regardez donc ce qui en résulte — un amas de pâtés, une mosaïque tout au plus, et en tous les cas quelque chose de surajouté, de mobile, de criard. Ce sont les Goncourt qui atteignent ce qu’il y a de pire dans le genre. Ils ne mettent pas trois phrases l’une à côté de l’autre qui ne fassent mal à l’œil du *psychologue*. — La nature, évaluée au point de vue artistique, n’est pas un modèle. Elle exagère, elle déforme, elle laisse des trous. La nature, c’est le *hasard*. L’étude « d’après la nature » me semble être un mauvais signe : elle trahit la soumission, la faiblesse, le fatalisme, — cette prosternation

devant les *petits faits* est indigne d'un artiste *complet*. Voir ce qui est — cela fait partie d'une autre catégorie d'esprits, les esprits *anti-artistiques*, concrets. Il faut savoir qui l'on est…

8.

Pour la psychologie de l’artiste.

Pour qu’il y ait de l’art, pour qu’il y ait une action ou une contemplation esthétique quelconque, une condition physiologique préliminaire est indispensable : *l’ivresse*. Il faut d’abord que l’ivresse ait haussé l’irritabilité de toute la machine : autrement l’art est impossible. Toutes les espèces d’ivresses, fussent-elles conditionnées le plus diversement possible, ont puissance d’art : avant tout l’ivresse de l’excitation sexuelle, cette forme de l’ivresse la plus ancienne et la plus primitive. De même l’ivresse qui accompagne tous les grands désirs, toutes les grandes émotions ; l’ivresse de la fête, de la lutte, de l’acte de bravoure, de la victoire, de tous les mouvements extrêmes ; l’ivresse de la cruauté ; l’ivresse de la destruction ; l’ivresse sous certaines influences météorologiques, par exemple l’ivresse du printemps, ou bien sous l’influence des narcotiques ; enfin l’ivresse de la volonté, l’ivresse d’une volonté accumulée et dilatée. — L’essentiel dans l’ivresse c’est le sentiment de la force accrue et de la plénitude. Sous l’empire de ce sentiment on s’abandonne aux choses, on les force à prendre de nous, on les violente, — on appelle ce processus : *idéaliser*. Débarrassons-nous ici d’un préjugé : idéaliser ne consiste pas, comme on le croit généralement, en une déduction, et une soustraction de ce qui est petit et accessoire. Ce qu’il y a de décisif c’est, au contraire, une *formidable* érosion des traits principaux, en sorte que les autres traits disparaissent.

9.

Dans cet état on enrichit tout de sa propre plénitude : ce que l'on voit, ce que l'on veut, on le voit gonflé, serré, vigoureux, surchargé de force. L'homme ainsi conditionné transforme les choses jusqu'à ce qu'elles reflètent sa puissance, — jusqu'à ce qu'elles deviennent des reflets de sa perfection. Cette transformation *forcée*, cette transformation en ce qui est parfait, c'est — de l'art. Tout, même ce qu'il n'est pas, devient quand même, pour l'homme, la joie en soi ; dans l'art, l'homme jouit de sa personne en tant que perfection. Il serait permis de se figurer un état contraire, un état spécifique des instincts anti-artistiques, une façon de se comporter qui appauvrirait, amincirait, anémierait toutes choses. Et, en effet, l'histoire est riche en anti-artistes de cette espèce, en affamés de la vie, pour lesquels c'est une nécessité de s'emparer des choses, de les consumer, de les rendre plus *maigres*. C'est, par exemple, le cas du véritable chrétien, d'un Pascal par exemple ; un chrétien qui serait en même temps un artiste *n'existe* pas… Qu'on ne fasse pas l'enfantillage de m'objecter Raphaël ou n'importe quel chrétien homéopathique du XIX^{e} siècle. Raphaël disait *oui*, Raphaël créait l'affirmation, donc Raphaël n'était pas un chrétien…

10.

Que signifie les oppositions d'idées entre *apollinien* et *dionysien*, que j'ai introduites dans l'esthétique, toutes deux considérées comme des catégories de l'ivresse ? — L'ivresse apollinienne produit avant tout l'irritation de l'œil qui donne à l'œil la faculté de vision. Le peintre, le sculpteur, le poète épique sont des visionnaires par excellence. Dans l'état dionysien, par contre, tout le système émotif est irrité et amplifié : en sorte qu'il décharge d'un seul coup tous ses moyens d'expression, en expulsant sa force d'imitation, de reproduction, de transfiguration, de métamorphose, toute espèce de mimique et d'art d'imitation. La facilité de la métamorphose reste l'essentiel, l'incapacité de ne *pas* réagir (— de même que chez certains hystériques qui, obéissant à tous les gestes, entrent dans tous les rôles). L'homme dionysien est incapable de ne point comprendre une suggestion quelconque, il ne laisse échapper aucune marque d'émotion, il a au plus haut degré l'instinct compréhensif et divinatoire, comme il possède au plus haut degré l'art de communiquer avec les autres. Il sait revêtir toutes les enveloppes, toutes les émotions : il se transforme sans cesse. — La musique, comme nous la comprenons aujourd'hui, n'est également qu'une irritation et une décharge complète des émotions, mais n'en reste pas moins seulement le débris d'un monde d'expressions émotives bien plus ample, un résidu de l'histrionisme dionysien. Pour rendre possible la musique, en tant qu'art spécial, on a immobilisé un certain nombre de sens, avant tout le sens musculaire (du moins jusqu'à une certaine mesure : car à un point de vue relatif, tout rythme parle encore à nos muscles) : de façon à ce que l'homme ne puisse plus imiter et

représenter corporellement tout ce qu'il sent. Toutefois, c'est *là* le véritable état normal dionysien, en tous les cas l'état primitif ; la musique est la spécification de cet état, spécification lentement atteinte, au détriment des facultés voisines.

11.

L’acteur, le mime, le danseur, le musicien, le poète lyrique sont foncièrement parents dans leurs instincts et forment un tout dont les parties se sont spécialisées et séparées peu à peu — même jusqu’à la contradiction. Le poète lyrique resta le plus longtemps uni au musicien, l’acteur au danseur. — L’*architecte* ne représente ni un état apollinien ni un état dionysien : chez lui c’est le grand acte de volonté, la volonté qui déplace les montagnes, l’ivresse de la grande volonté qui a le désir de l’art. Les hommes les plus puissants ont toujours inspiré les architectes ; l’architecte fut sans cesse sous la suggestion de la puissance. Dans l’édifice, la fierté, la victoire sur la lourdeur, la volonté de puissance doivent être rendues visibles : l’architecture est une sorte d’éloquence du pouvoir par les formes, tantôt convaincante et même caressante, tantôt donnant seulement des ordres. Le plus haut sentiment de puissance et de sûreté trouve son expression dans ce qui est de *grand* style. La puissance qui n’a plus besoin de démonstration ; qui dédaigne de plaire ; qui répond difficilement ; qui ne sent pas de témoin autour d’elle ; qui, sans en avoir conscience, vit des objections qu’on fait contre elle ; qui repose sur soi-même, fatalement, une loi parmi les lois : c’est *là* ce qui parle de soi en grand style. —

12.

J’ai lu la vie de Thomas Carlyle, cette *farce* involontaire, cette interprétation héroïco-morale des affections dyspeptiques. — Carlyle, un homme aux fortes paroles et aux fortes attitudes, un rhéteur par nécessité, agacé sans cesse par le désir d’une forte croyance et par son incapacité à y parvenir (— en cela un romantique typique !). Le désir d’une forte croyance n’en est *point* la preuve, tout au contraire. Lorsque l’on *possède* cette croyance, on peut se payer le luxe du scepticisme : on est assez sûr, assez ferme, assez lié pour cela. Carlyle étourdit quelque chose en lui-même par le *fortissimo* de sa vénération pour les hommes d’une forte croyance et par sa rage contre les moins stupides : il a *besoin* du bruit. Une *déloyauté* envers lui-même, constante et passionnée, — c’est là ce qui lui est propre, c’est par là qu’il demeure intéressant. — Il est vrai qu’en Angleterre on l’admire précisément à cause de sa loyauté… Eh bien ! c’est très anglais cela, et si l’on considère que les Anglais sont le peuple du *cant* parfait, c’est même légitime et non pas seulement compréhensible. Au fond Carlyle est un athée anglais qui veut mettre son honneur à ne *point* l’être.

13.

Emerson.

Il est beaucoup plus éclairé, plus vagabond, plus multiple, plus raffiné que Carlyle, et, avant tout, il est plus heureux… Il est de ceux qui ne se nourrissent instinctivement que d'ambroisie, et qui laissent de côté ce qu'il y a d'indigeste dans les choses. Opposé à Carlyle, c'est un homme de goût. — Carlyle, qui l'aimait beaucoup, disait de lui, malgré cela : « Il ne nous donne pas assez à mettre sous la dent. » Ce qui peut avoir été dit avec raison, mais pas au détriment d'Emerson. Emerson possède cette bonne et spirituelle sérénité qui décourage tout sérieux ; il ne sait absolument pas combien il est déjà vieux et combien il sera encore jeune, — il pouvait dire de lui avec le mot de Lope de Vega : « *Yo me sucedo a mi mismo*. » Son esprit trouve toujours des raisons d'être heureux et même reconnaissant ; et quelquefois il frôle la sereine transcendance de ce digne homme qui revenait d'un rendez-vous amoureux *tanquam re bene gesta*. « *Ut desint vires*, dit-il avec reconnaissance, *tamen est laudanda voluptas*. » —

14.

Anti-Darwin.

Pour ce qui en est de la fameuse « Lutte pour la *Vie* », elle me semble provisoirement plutôt affirmée que démontrée. Elle se présente, mais comme exception ; l'aspect général de la vie n'est point l'indigence, la famine, tout au contraire la richesse, l'opulence, l'absurde prodigalité même, — où il y a lutte, c'est pour la *puissance*… Il ne faut pas confondre Malthus avec la nature. — En admettant cependant que cette lutte existe — et elle se présente en effet, — elle se termine malheureusement d'une façon contraire à celle que désirerait l'école de Darwin, à celle que l'on *oserait* peut-être désirer avec elle : je veux dire au détriment des forts, des privilégiés, des exceptions heureuses. Les espèces ne croissent *point* dans la perfection : les faibles finissent toujours par se rendre maîtres des forts — c'est parce qu'ils ont le grand nombre, ils sont aussi plus *rusés*… Darwin a oublié l'esprit (— cela est bien anglais !), les *faibles* ont plus d'esprit… Il faut avoir besoin d'esprit pour arriver à avoir de l'esprit, — (on perd l'esprit lorsque l'on n'en a plus besoin). Celui qui a de la force se défait de l'esprit (— « Laisse-le aller ! pense-t-on aujourd'hui en Allemagne — il faut que l'*Empire* nous reste[111]»…). Ainsi qu'on le voit, j'entends par esprit, la circonspection, la patience, la ruse, la dissimulation, le grand empire sur soi-même et tout ce qui est *mimicry* (une grande partie de ce que l'on appelle vertu appartient à cette dernière).

15.

Casuistique du psychologue.

Celui-ci connaît les hommes : pourquoi donc les étudie-t-il ? Il ne veut pas obtenir sur eux de petits avantages, ni même de grands, — c’est un homme politique !… Celui-là connaît aussi les hommes : et vous dites qu’il ne veut rien en tirer pour lui-même ; c’est, dites-vous, un grand « impersonnel ». Voyez donc de plus près ! Peut-être veut-il même un avantage encore pire : se sentir supérieur aux hommes, avoir le droit de les regarder de haut, ne plus se confondre avec eux. Cet « impersonnel » *méprise* les hommes : et le premier est de l’espèce plus humaine, quoi que puisse en faire croire l’apparence. Il se place du moins en égal, il se place *au milieu*…

16.

Le tact psychologique des Allemands me semble être mis en doute par une série de faits dont ma modestie m’empêche de présenter la nomenclature. Dans un cas je ne manquerai pas de grandes occasions pour démontrer ma thèse : je garde rancune aux Allemands de s’être mépris sur Kant et sa « philosophie des portes de derrière », comme je l’appelle, — ce n’était point là le type de l’honnêteté intellectuelle. — Ce que je ne puis pas entendre non plus, c’est cet « *et* » d’un mauvais aloi : les Allemands disent « Gœthe *et* Schiller », — je crains même qu’ils ne disent « Schiller et Gœthe »… Ne *connaît*-on donc pas encore ce Schiller ? — Il y a des « *et* » encore pires ; j’ai entendu de mes propres oreilles, il est vrai seulement parmi des professeurs d’université : « Schopenhauer *et* Hartmann »…

17.

C’est aux âmes les plus spirituelles, en admettant qu’elles soient les plus courageuses, qu’il est donné de vivre les tragédies les plus douloureuses : mais c’est bien pour cela qu’elles tiennent la vie en honneur, parce qu’elle leur oppose son plus grand antagonisme.

18.

Pour la « conscience intellectuelle ».

Rien ne me semble aujourd’hui plus rare que la véritable hypocrisie. J’ai de grands soupçons que cette plante ne supporte pas l’air doux de notre civilisation. L’hypocrisie fait partie de l’âge des fortes croyances, où, même en étant *forcé* de faire parade d’une autre foi que la sienne, on n’abandonnait pas sa foi. Aujourd’hui on l’abandonne, ou bien, ce qui est plus fréquent encore, on fait acquisition d’une seconde croyance, — dans tous les cas on reste *honnête*. Il est incontestable que de nos jours il est possible d’avoir un plus grand nombre de convictions que l’on n’en avait autrefois : possible, c’est-à-dire permis, ce qui signifie *inoffensif*. C’est ce qui produit la tolérance envers soi-même. — La tolérance envers soi-même permet plusieurs convictions : ces convictions vivent en bonne intelligence, elles se gardent bien, comme tout le monde aujourd’hui, de se compromettre. Avec quoi se compromet-on aujourd’hui ? Avec de l’esprit de conséquence. Lorsque l’on suit une ligne droite. Lorsque l’on ne prête pas à double sens, je veux dire à quintuple sens. Lorsque l’on est véridique… Je crains bien que, pour certains vices, l’homme moderne soit simplement trop commode : ce qui fait que ces vices s’éteignent littéralement. Tout le mal qui dépend de la volonté forte — et peut-être n’y a-t-il pas de mal sans force de volonté, — dégénère en vertu dans notre atmosphère molle… Les quelques rares hypocrites que j’ai appris à connaître imitaient l’hypocrisie : c’étaient, comme l’est aujourd’hui un homme sur dix, des comédiens. —

19.

Beau et laid.

Rien n’est plus confidentiel, disons plus *restreint* que notre sens du beau. Celui qui voudrait se le figurer, dégagé de la joie que l’homme cause à l’homme, perdrait pied immédiatement. Le « beau en soi » n’est qu’un mot, ce n’est pas même une idée. Dans le beau l’homme se pose comme mesure de la perfection ; dans des cas choisis il s’y adore. Une espèce ne peut pas du tout faire autrement que de s’affirmer de cette façon. Son instinct le plus bas, celui de la conservation et de l’élargissement de soi, rayonne encore dans de pareilles sublimités. L’homme se figure que c’est le monde lui-même qui est surchargé de beautés, — il *s’oublie* en tant que cause de ces beautés. Lui seul l’en a comblé, hélas ! d’une beauté très humaine, rien que trop humaine !… En somme, l’homme se reflète dans les choses, tout ce qui lui rejette son image lui semble beau : le jugement « beau » c’est sa *vanité de l’espèce*… Un peu de méfiance cependant peut glisser cette question à l’oreille du sceptique : le monde est-il vraiment embelli parce que c’est précisément l’homme qui le considère comme beau ? Il l’a représenté sous une forme *humaine :* voilà tout. Mais rien, absolument rien, ne nous garantit que le modèle de la beauté soit l’homme. Qui sait quel effet il ferait aux yeux d’un juge supérieur du goût ? Peut-être paraîtrait-il osé ? peut-être même réjouissant ? peut-être un peu arbitraire ?… « Ô Dionysos, divin, pourquoi me tires-tu les oreilles ? » demanda un jour Ariane à son philosophique amant, dans un de ces célèbres dialogues sur l’île de Naxos. « Je trouve quelque chose de plaisant à tes oreilles, Ariane : pourquoi ne sont-elles pas plus longues encore ? »

20.

Rien n’est beau, il n’y a que l’homme qui soit beau : sur cette naïveté repose toute esthétique, c’est sa *première* vérité. Ajoutons-y dès l’abord la deuxième : rien n’est laid si ce n’est l’homme qui *dégénère*, — avec cela l’empire des jugements esthétiques est circonscrit. — Au point de vue physiologique, tout ce qui est laid affaiblit et attriste l’homme. Cela le fait songer à la décomposition, au danger, à l’impuissance. Il y perd décidément de la force. On peut mesurer au dynamomètre l’effet de la laideur. En général, lorsque l’homme éprouve un état d’affaissement, il flaire l’approche de quelque chose de « laid ». Son sentiment de puissance, sa volonté de puissance, son courage, sa fierté — tout ceci s’abaisse avec le laid et monte avec le beau… Dans les deux cas nous *tirons une conclusion :* les prémisses en sont amassées en abondance dans l’instinct. Nous entendons le laid comme un signe et un symptôme de la dégénérescence : ce qui rappelle de près ou de loin la dégénérescence provoque en nous le jugement « laid ». Chaque indice d’épuisement, de lourdeur, de vieillesse, de fatigue, toute espèce de contrainte, telle que la crampe, la paralysie, avant tout l’odeur, la couleur, la forme de la décomposition, serait-ce même dans sa dernière atténuation, sous forme de symbole — tout cela provoque la même réaction, le jugement « laid ». Ici une haine jaillit : qui l’homme hait-il ici ? Mais il n’y a à cela aucun doute : l’*abaissement de son type*. Il hait du fond de son plus profond instinct de l’espèce ; dans cette haine il y a un frémissement, de la prudence, de la profondeur, de la clairvoyance —, c’est la haine la plus profonde qu’il y ait. C’est à cause d’elle que l’art est profond…

21.

Schopenhauer.

Schopenhauer, le dernier Allemand qui entre en ligne de compte (— qui est un événement européen, comme Gœthe, comme Hegel, comme Henri Heine, et non pas seulement un événement local, « national »), Schopenhauer est pour le psychologue un cas de premier ordre : je veux dire en tant que tentative méchamment géniale de faire entrer en campagne, en faveur d'une dépréciation complète et nihiliste de la vie, les instances contraires : la grande affirmation de soi, de la « volonté de la vie », les formes exubérantes de la vie. Il a interprété, l'un après l'autre, *l'art*, l'héroïsme, le génie, la beauté, la grande compassion, la connaissance, la volonté du vrai, la tragédie comme conséquence de la « négation » ou du besoin de négation de la « volonté » — le plus grand cas de faux-monnayage psychologique qu'il y ait dans l'histoire, abstraction faite du christianisme. Si l'on regarde de plus près, il n'est en cela que l'héritier de l'interprétation chrétienne : avec cette différence qu'il sut approuver aussi, dans un sens chrétien, c'est-à-dire nihiliste, ce que le christianisme avait *rejeté*, les grands faits de la civilisation humaine (— il les approuva comme chemins de la « rédemption », comme formes premières de la « rédemption », comme stimulants du besoin de « rédemption »…).

22.

Je prends un cas isolé. Schopenhauer parle de la *beauté* avec une ardeur mélancolique. — Pourquoi en agit-il ainsi ? Parce qu'il voit en elle un *pont* sur lequel on peut aller plus loin, ou bien sur lequel on prend soif d'aller plus loin… Elle est pour lui la délivrance de la « volonté » pour quelques moments — elle attire vers une délivrance éternelle… Il la vante surtout comme rédemptrice du « foyer de la volonté », de la sexualité, — dans la beauté il voit la négation du génie de la reproduction… Saint bizarre ! Quelqu'un te contredit, je le crains bien, et c'est la nature. Pourquoi y a-t-il de la beauté dans les sons, les couleurs, les parfums, les mouvements rythmiques de la nature ? Qu'est-ce qui *pousse* la beauté *au dehors ?* Heureusement qu'il est aussi contredit par un philosophe, et non des moindres. Le divin Platon (— ainsi l'appelle Schopenhauer lui-même) soutient de son autorité une autre thèse : que toute beauté pousse à la reproduction, que c'est là précisément l'effet qui lui est propre, depuis la plus basse sensualité jusqu'à la plus haute spiritualité…

23.

Platon va plus loin. Il dit, avec une innocence pour laquelle il faut être grec, et non « chrétien », qu'il n'y aurait pas du tout de philosophie platonicienne s'il n'y avait pas d'aussi beaux jeunes gens à Athènes : ce n'est que leur vue qui transporte l'âme des philosophes dans un délire érotique et ne leur laisse point de repos qu'ils n'aient répandu la semence de toutes choses élevées sur un monde si beau. Voilà encore un saint bizarre ! — On n'en croit pas ses oreilles, en admettant même que l'on en croie Platon. On devine au moins qu'à Athènes on philosophait autrement, avant tout cela se passait en public. Rien n'est moins grec que de faire, comme un solitaire, du tissage de toiles d'araignées avec des idées, *amor intellectualis dei* à la façon de Spinoza. Il faudrait plutôt définir la philosophie, telle que la pratiquait Platon, comme une sorte de lice érotique, contenant et approfondissant la vieille gymnastique agonale et toutes les conditions qui précédaient… Qu'est-il résulté, en dernier lieu, de cet érotisme philosophique de Platon ? Une nouvelle forme d'art de l'*Agon* grec, la dialectique. — Je rappelle encore *contre* Schopenhauer et à l'honneur de Platon que toute la haute culture littéraire de la France *classique* s'est développée sur les intérêts sexuels. On peut chercher partout chez elle la galanterie, les sens, la lutte sexuelle, « la femme », — on ne les cherchera jamais en vain…

24.

L’art pour l’art.

La lutte contre le but en l’art est toujours une lutte contre les tendances *moralisatrices* dans l’art, contre la subordination de l’art sous la morale. *L’art pour l’art* veut dire : « Que le diable emporte la morale ! » — Mais cette inimitié même dénonce encore la puissance prépondérante du préjugé. Lorsque l’on a exclu de l’art le but de moraliser et d’améliorer les hommes, il ne s’ensuit pas encore que l’art doive être absolument sans fin, sans but et dépourvu de sens, en un mot, *l’art pour l’art* — un serpent qui se mord la queue. « Être plutôt sans but, que d’avoir un but moral ! » ainsi parle la passion pure. Un psychologue demande au contraire : que fait toute espèce d’art ? ne loue-t-elle point ? ne glorifie-t-elle point ? n’isole-t-elle point ? Avec tout cela l’art *fortifie* ou *affaiblit* certaines évaluations… N’est-ce là qu’un accessoire, un hasard ? Quelque chose à quoi l’instinct de l’artiste ne participerait pas du tout ? Ou bien la faculté de *pouvoir* de l’artiste n’est-elle pas la condition première de l’art ? L’instinct le plus profond de l’artiste va-t-il à l’art, ou bien n’est-ce pas plutôt au sens de l’art, à la vie, à un désir de vie ? — L’art est le grand stimulant à la vie : comment pourrait-on l’appeler sans fin, sans but, comment pourrait-on l’appeler *l’art pour l’art ?* — Il reste une question : l’art ne fait-il pas paraître beaucoup de choses qu’il emprunte à la *vie*, laides, dures, douteuses ? — Et en effet il y a eu des philosophes qui lui prêtèrent ce sens : « s’affranchir de la volonté », voilà l’intention que Schopenhauer prêtait à l’art, « disposer à la résignation », voilà pour lui la grande utilité de la tragédie qu’il vénérait. — Mais ceci — je l’ai déjà donné à entendre — c’est l’optique d’un

pessimiste, c’est le « mauvais œil » — : il faut en appeler aux artistes eux-mêmes. *L’artiste tragique, que nous communique-t-il de lui-même ?* N’affirme-t-il pas précisément l’absence de crainte devant ce qui est terrible et incertain ? — Cet état lui-même est un désir supérieur ; celui qui le connaît l’honore des plus grands hommages. Il le communique, il faut qu’il le communique, en admettant qu’il soit artiste, génie de la confidence. La bravoure et la liberté du sentiment, devant un ennemi puissant, devant un sublime revers, devant un problème qui éveille l’épouvante — c’est cet état *victorieux* que l’artiste tragique choisit, qu’il glorifie. Devant le tragique, la cour martiale de notre âme célèbre ses saturnales ; celui qui est habitué à la souffrance, celui qui cherche la souffrance, l’homme *héroïque*, célèbre son existence dans la tragédie, — c’est seulement à sa propre vie que l’artiste tragique offre la coupe de cette cruauté, la plus douce. —

25.

S’accommoder des hommes, tenir maison ouverte avec son cœur, cela est libéral, mais ce n’est que libéral. On reconnaît les cœurs qui ne sont capables que d’hospitalité *distinguée* aux nombreuses fenêtres voilées et aux volets clos : ils gardent vides leurs meilleures chambres. Pourquoi donc ? — Puisqu’ils attendent des hôtes avec lesquels on ne s’arrange pas « comme on peut »…

26.

Nous ne nous estimons plus assez lorsque nous nous communiquons. Ce qui nous arrive véritablement n’est pas du tout éloquent. Si les événements le voulaient, ils ne sauraient pas se communiquer eux-mêmes. C’est qu’ils manquent de paroles pour cela. Nous sommes déjà au-dessus des choses que nous pouvons exprimer par des paroles. Dans tous les discours, il y a un grain de mépris. Le langage, semble-t-il, n’a été inventé que pour les choses médiocres, moyennes, communicables. Avec le langage celui qui parle se *vulgarise* déjà. — Extrait d’une morale pour sourds-muets et autres philosophes.

27.

« Ce tableau est ravissant ! »… La femme littéraire, insatisfaite, excitée, vide au fond du cœur et des entrailles, écoutant tout le temps avec une curiosité douloureuse, l’impératif, qui, des profondeurs de son organisation, lui souffle : « *aut liberi aut libri* » : la femme littéraire, assez cultivée pour écouter la voix de la nature, même quand elle parle latin, et, d’autre part, assez vaniteuse, assez petite oie pour se dire encore en secret et en français : « Je me verrai, je me lirai, je m’extasierai et je dirai : Possible que j’aie eu tant d’esprit ?… »

28.

Les impersonnels parlent.

« Rien ne nous est plus facile que d’être sages, patients, supérieurs. Nous distillons l’huile de l’indulgence et de la sympathie, nous poussons la justice jusqu’à l’absurdité, nous pardonnons tout. C’est pourquoi nous devrions nous créer, de temps en temps, une petite passion, un petit vice passionnel. Cela peut nous être amer, et, entre nous, nous rirons peut-être de l’aspect que cela nous fait avoir. Mais à quoi cela sert-il ! Il ne nous reste pas d’autre façon de nous surmonter nous-mêmes : c’est là notre ascétisme, notre façon de faire pénitence… *Devenir personnel* — c’est la vertu des impersonnels… »

29.

D’une promotion de doctorat.

« Quelle est la mission de toute instruction supérieure ? — Faire de l’homme une machine. — Quel moyen faut-il employer pour cela ? — Il faut apprendre à l’homme à s’ennuyer. — Comment y arrive-t-on ? — Par la notion du devoir. — Qui doit-on lui présenter comme modèle ? — Le philologue : il apprend à *bûcher*. — Quel est l’homme parfait ? — Le fonctionnaire de l’État. — Quelle est la philosophie qui donne la formule supérieure pour le fonctionnaire de l’État ? — Celle de Kant : le fonctionnaire en tant que chose en soi, placé sur le fonctionnaire en tant qu’apparence. » —

30.

Le droit à la bêtise. — Le travailleur fatigué qui respire lentement, qui a un regard doux, qui laisse aller les choses comme elles vont : cette figure typique que l'on rencontre maintenant, au siècle du travail (et de « l'Empire » ! —), dans toutes les classes de la société, met aujourd'hui main basse sur *l'art*, y compris le livre, et avant tout le journal, — combien plus encore sur la belle nature, sur l'Italie par exemple… L'homme du soir, avec les « instincts sauvages endormis[112] » dont parle Faust, cet homme a besoin de la villégiature, du bain de mer, des glaciers, de Bayreuth… Dans des époques comme la nôtre, l'art a droit à la *reine Thorheit*[113] — comme une espèce de vacance de l'esprit, de la verve, du sentiment. C'est ce que Wagner comprit. La *reine Thorheit* rétablit…

31.

Encore un problème de la diète.

Les moyens dont se servait Jules César pour se défendre de l’état maladif et des maux de tête : énormes marches, genre de vie aussi simple que possible, séjour ininterrompu en plein air, fatigues continuelles — ce sont en grand les mesures de préservation et de conservation contre l’extrême vulnérabilité de cette machine subtile qui travaille sous la plus forte pression, de cette machine que l’on appelle Génie. —

32.

L’immoraliste parle.

Rien n’est plus contraire aux goûts du philosophe que l’homme *en tant qu’il désire*… S’il ne voit l’homme que dans ses actions s’il voit cet animal le plus brave, le plus rusé et le plus endurant, égaré même dans des détresses inextricables, combien admirable lui paraît l’homme ! Il l’encourage encore… Mais le philosophe méprise l’homme qui désire, et aussi celui qui peut paraître désirable — et en général toute désirabilité, tous les *idéaux* de l’homme. Si un philosophe pouvait être nihiliste, il le serait parce qu’il trouve le néant derrière tous les idéaux. Et pas même le néant, — mais seulement ce qui est futile, absurde, malade, fatigué, toute espèce de lie dans le gobelet vidé de son existence… L’homme qui est si vénérable en tant que réalité, pourquoi ne mérite-t-il point d’estime lorsqu’il désire ? Faut-il qu’il contrebalance ses actions, la tension d’esprit et de volonté qu’il y a dans toute action, par une paralysie dans l’imaginaire et dans l’absurde ? — L’histoire de ses désirs fut jusqu’à présent la *partie honteuse* de l’homme. Il faut se garder de lire trop longtemps dans cette histoire. Ce qui justifie l’homme, c’est sa réalité, elle le justifiera éternellement. Et combien plus de valeur a l’homme réel, si on le compare à un homme quelconque qui n’est que tissu de désirs, de rêves, de puanteurs et de mensonges ? avec un homme *idéal* quelconque ?… Et ce n’est que l’homme idéal qui soit contraire au goût du philosophe.

33.

Valeur naturelle de l’égoïsme.

L’amour de soi ne vaut que par la valeur physiologique de celui qui le pratique : il peut valoir beaucoup, il peut être indigne et méprisable. Chaque individu peut être estimé suivant qu’il représente la ligne ascendante ou descendante de la vie. En jugeant l’homme de cette façon on obtient aussi le canon qui détermine la valeur de son égoïsme. S’il représente la ligne ascendante, sa valeur est effectivement extraordinaire, — dans l’intérêt de la vie totale qui avec lui fait un pas *en avant*, le souci de conservation, de créer son *optimum* de conditions vitales doit être lui-même extrême. L’homme isolé, l'« individu », tel que le peuple et les philosophes l’ont entendu jusqu’ici, est une erreur : il n’est rien en soi, il n’est pas un atome, un « anneau de la chaîne », un héritage laissé par le passé, — il est toute l’unique lignée de l’homme jusqu’à lui-même… S’il représente l’évolution descendante, la ruine, la dégénérescence chronique, la maladie (— les maladies, en général, sont déjà des symptômes de dégénération, elles n’en sont *pas* la cause), sa part de valeur est bien faible, et la simple équité veut qu’il *empiète* le moins possible sur les hommes aux constitutions parfaites. Il n’est plus autre chose que leur parasite…

34.

Chrétien et anarchiste.

Lorsque l’anarchiste, comme porte-parole des couches sociales en *décadence*, réclame, dans une belle indignation, le « droit », la « justice », les « droits égaux », il se trouve sous la pression de sa propre inculture qui ne sait pas comprendre pourquoi au fond il souffre, — *en quoi* il est pauvre en vie… Il y a en lui un instinct de causalité qui le pousse à raisonner : il faut que ce soit la faute à quelqu’un s’il se trouve mal à l’aise… Cette « belle indignation » lui fait déjà du bien par elle-même, c’est un vrai plaisir pour un pauvre diable de pouvoir injurier — il y trouve une petite ivresse de puissance. Déjà la plainte, rien que le fait de se plaindre peut donner à la vie un attrait qui la fait supporter : dans toute plainte il y a une dose raffinée de *vengeance*, on reproche son malaise, dans certains cas même sa bassesse, comme une injustice, comme un privilège *inique*, à ceux qui se trouvent dans d’autres conditions. « Puisque je suis une *canaille* tu devrais en être une aussi » : c’est avec cette logique qu’on fait les révolutions. Les doléances ne valent jamais rien : elles proviennent toujours de la faiblesse. Que l’on attribue son malaise aux autres ou à *soi-même* — aux autres le socialiste, à soi-même le chrétien — il n’y a là proprement aucune différence. Dans les deux cas quelqu’un doit être coupable et c’est là ce qu’il y a d’indigne, celui qui souffre prescrit contre sa souffrance le miel de la vengeance. Les objets de ce besoin de vengeance naissent, comme des besoins de *plaisir*, par des causes occasionnelles : celui qui souffre trouve partout des raisons pour rafraîchir sa haine mesquine, — s’il est chrétien, je le répète, il les trouve en *lui-même*… Le chrétien et l’anarchiste — tous deux sont des *décadents*. —

Quand le chrétien condamne, diffame et noircit le *monde*, il le fait par le même instinct qui pousse l’ouvrier socialiste à condamner à diffamer et à noircir la *Société* : Le « Jugement dernier » reste la plus douce consolation de la vengeance, — c’est la révolution telle que l’attend le travailleur socialiste, mais conçue dans des temps quelque peu plus éloignés… L'« au-delà » lui-même — à quoi servirait cet au-delà, si ce n’est à salir l'« en-deçà » de cette terre ?…

35.

Critique de la morale de décadence.

Une morale « altruiste », une morale où s'*étiole* l'amour de soi — est, de toute façon, un mauvais signe. Cela est vrai des individus, cela est vrai, avant tout, des peuples. Le meilleur fait défaut quand l'égoïsme commence à faire défaut. Choisir instinctivement ce qui est nuisible, se laisser *séduire* par des motifs « désintéressés », voilà presque la formule de la *décadence*. « Ne pas chercher son intérêt » — c'est là simplement la feuille de vigne morale pour une réalité toute différente, je veux dire physiologique : « Je ne sais plus *trouver* mon intérêt… » Désagrégation des instincts ! — C'en est fini de l'homme quand il devient altruiste. — Au lieu de dire naïvement : « Je ne vaux plus rien », le mensonge moral dit, dans la bouche du décadent : « Il n'y a rien qui vaille, — la *vie* ne vaut rien… » Un tel jugement finit par devenir un grand danger, il a une action contagieuse, — sur tout le sol morbide de la Société abonde une végétation tropicale d'idées, tantôt sous forme de religion (christianisme), tantôt sous forme de philosophie (schopenhauérisme). Il arrive qu'une telle végétation d'arbres venimeux, nés de la pourriture, empoisonne la *vie* par ses émanations, durant des siècles.

36.

Morale pour médecins.

Le malade est un parasite de la société. Arrivé à un certain état il est inconvenant de vivre plus longtemps. L'obstination à végéter lâchement, esclave des médecins et des pratiques médicales, après que l'on a perdu le sens de la vie, le *droit* à la vie, devrait entraîner, de la part de la Société, un mépris profond. Les médecins, de leur côté, seraient chargés d'être les intermédiaires de ce mépris, — ils ne feraient plus d'ordonnances, mais apporteraient chaque jour à leurs malades une nouvelle dose de *dégoût*… Créer une nouvelle responsabilité, celle du médecin, pour tous les cas où le plus haut intérêt de la vie, de la vie *ascendante*, exige que l'on écarte et que l'on refoule sans pitié la vie dégénérescente — par exemple en faveur du droit de vivre… Mourir fièrement lorsqu'il n'est plus possible de vivre fièrement. La mort choisie librement, la mort en temps voulu, avec lucidité et d'un cœur joyeux, accomplie au milieu d'enfants et de témoins, alors qu'un adieu réel est encore possible, alors que celui qui nous quitte *existe* encore et qu'il est véritablement capable d'évaluer ce qu'il a voulu, ce qu'il a atteint, de *récapituler* sa vie. — Tout cela en opposition avec la pitoyable comédie que joue le christianisme à l'heure de la mort. Jamais on ne pardonnera au christianisme d'avoir abusé de la faiblesse du mourant pour faire violence à sa conscience, d'avoir pris l'attitude du mourant comme prétexte à un jugement sur l'homme et son passé ! — Il s'agit ici, en dépit de toutes les lâchetés du préjugé, de rétablir l'appréciation exacte, c'est-à-dire physiologique, de ce que l'on appelle la mort *naturelle :* cette mort qui, en définitive, n'est point naturelle, mais réellement

un suicide. On ne périt jamais par un autre que par soi-même. Cependant, la mort dans les conditions les plus méprisables, est une mort qui n'est pas libre, qui ne vient pas en temps *voulu*, une mort de lâche. Par amour de la *vie* on devrait désirer une mort toute différente, une mort libre et consciente, sans hasard et sans surprise… Enfin voici un conseil pour messieurs les pessimistes et autres *décadents*. Nous n'avons pas entre les mains un moyen qui puisse nous empêcher de naître : mais nous pouvons réparer cette faute — car parfois c'est une faute. Le fait de se *supprimer* est un acte estimable entre tous : on en acquiert presque le droit de vivre… La Société, que dis-je, la *vie* même, en tire plus d'avantage que de n'importe quelle « vie » passée dans le renoncement, avec les pâles couleurs et d'autres vertus —, on a débarrassé les autres de son aspect, on a délivré la vie d'une *objection*. Le pessimisme *pur*, le pessimisme *vert* ne se *démontre* que par la réfutation que messieurs les pessimistes font d'eux-mêmes : il faut faire un pas plus avant dans sa logique, et non pas seulement nier la vie avec « la volonté et la représentation », comme fit Schopenhauer —, il faut avant tout *renier Schopenhauer*… Le pessimisme, pour le dire en passant, si contagieux qu'il soit, n'augmente cependant pas l'état maladif d'une époque, d'une race dans son ensemble : il en est l'expression. On y succombe comme on succombe au choléra : il faut avoir déjà des prédispositions morbides : le pessimisme en lui-même ne crée pas un *décadent* de plus. Je rappelle cette constatation de la statistique que les années où le choléra sévit ne se distinguent pas des autres, quant au chiffre complet de la mortalité.

37.

Sommes-nous devenus plus moraux ?

Contre ma notion « par-delà le bien et le mal », il fallait s'y attendre, toute la férocité de l'abêtissement moral, qui, comme on sait, passe en Allemagne pour la morale même — s'est ruée à l'assaut : j'aurais de jolies histoires à conter là-dessus. Avant tout on a voulu me faire comprendre « l'indéniable supériorité » de notre temps en matière d'opinion morale, notre véritable *progrès* sur ce domaine : impossible d'accepter qu'un César Borgia, comparé avec nous, puisse être présenté, ainsi que je l'ai fait, comme un « homme supérieur », comme une espèce de surhumain… Un rédacteur suisse du *Bund*, non sans m'exprimer l'estime que lui inspirait le courage d'une pareille entreprise, alla jusqu'à « comprendre » dans mon œuvre que je proposais l'abolition de tous les sentiments honnêtes. Bien obligé ! — Je me permets de répondre en posant cette question : « Sommes-nous vraiment devenus plus moraux ? » Que tout le monde le croie, c'est déjà une preuve du contraire… Nous autres hommes modernes, très délicats, très susceptibles, obéissant à cent considérations différentes, nous nous figurons en effet que ces tendres sentiments d'humanité que nous représentons, cette unanimité acquise dans l'indulgence, dans la disposition à secourir, dans la confiance réciproque est un progrès réel et que nous sommes par-là bien au-dessus des hommes de la Renaissance. Mais toute époque ainsi pense, *il faut* qu'elle pense ainsi. Il est certain que nous n'oserions pas nous placer dans les conditions de la Renaissance, que nous n'oserions même pas nous y figurer : nos nerfs ne supporteraient pas une pareille réalité, pour ne pas parler de nos muscles. Cette impuissance ne

prouve pas du tout le progrès, mais une constitution différente et plus tardive, plus faible, plus délicate et plus susceptible d'où sort nécessairement une morale *pleine d'égards*. Écartons en pensée notre délicatesse et notre tardiveté, notre sénilité physiologique, et notre morale d'« humanisation » perd aussitôt sa valeur — en soi aucune morale n'a de valeur : — en sorte qu'elle nous inspirerait à nous-mêmes du dédain. Ne doutons pas, d'autre part que nous autres modernes, avec notre humanitarisme épaissement ouaté qui craindrait même de se heurter à une pierre, nous offririons aux contemporains de César Borgia une comédie qui les ferait mourir de rire. En effet, avec nos « vertus » modernes, nous sommes ridicules au-delà de toute mesure… La diminution des instincts hostiles et qui tiennent la défiance en éveil — et ce serait là notre « progrès » — ne représente qu'une des conséquences de la diminution générale de la *vitalité* : cela coûte cent fois plus de peine, plus de précautions de faire aboutir une existence si dépendante et si tardive. Alors on se secourt réciproquement, alors chacun est, plus ou moins, malade et garde-malade. Cela s'appelle « vertu » — : parmi les hommes qui connurent une vie différente, une vie plus abondante, plus prodigue, plus débordante on l'aurait appelé autrement, « lâcheté » peut-être, « bassesse », « morale de vieille femme »… Notre adoucissement des mœurs — c'est là mon idée, c'est là si l'on veut mon innovation — est une conséquence de notre affaiblissement ; la dureté et l'atrocité des mœurs peuvent être, au contraire, la suite d'une surabondance de vie. Car alors on peut risquer beaucoup, affronter beaucoup, et aussi *gaspiller* beaucoup. Ce qui autrefois était le sel de la vie serait pour nous un *poison*… Pour être indifférents — car cela aussi est une forme de la force — nous sommes également trop vieux et venus trop tard : notre morale de compassion contre laquelle j'ai été le premier à mettre en garde, cet état d'esprit que l'on pourrait appeler de l'*impressionnisme moral*, est plutôt une expression de la surexcitabilité physiologique propre à tout ce qui est *décadent*. Ce mouvement qui, avec la *morale de pitié* schopenhauérienne, a tenté de se présenter avec un caractère

scientifique — tentative très malheureuse — est le mouvement propre de la *décadence* en morale et comme tel il est très parent de la morale chrétienne. Les époques vigoureuses, les cultures *nobles* virent dans la pitié, dans l'« amour du prochain », dans le manque d'égoïsme et d'indépendance quelque chose de méprisable. — Il faut mesurer les temps d'après leurs *forces positives* — et, ce faisant, cette époque de la Renaissance, si prodigue et si riche en fatalité, apparaît comme la dernière *grande* époque, et nous, nous autres hommes modernes, avec notre anxieuse prévoyance personnelle et notre amour du prochain, avec nos vertus de travail, de simplicité, d'équité et d'exactitude — notre esprit collectionneur, économique et machinal, — nous vivons dans une époque de *faiblesse*. Cette faiblesse produit et *exige* nos vertus… L'« égalité », une certaine assimilation effective qui ne fait que s'exprimer dans la théorie des « droits égaux », appartient essentiellement à une civilisation descendante : l'abîme entre homme et homme, entre une classe et une autre, la multiplicité des types, la volonté d'être soi, de se distinguer, ce que j'appelle le *pathos des distances* est le propre de toutes les époques fortes. L'expansivité, la tension entre les extrêmes est chaque jour plus petite, — les extrêmes même s'effacent jusqu'à l'analogie… Toutes nos théories politiques, et les constitutions de nos États, sans en excepter « l'Empire allemand », sont des conséquences, des nécessités logiques de la dégénérescence ; l'action inconsciente de la décadence s'est mise à dominer jusque dans l'idéal de certaines sciences particulières. Contre toute la sociologie de l'Angleterre et de la France je fais la même objection, elle ne connaît par expérience que les *produits de décomposition* de la société, et elle prend, tout à fait innocemment d'ailleurs, ses propres instincts de décomposition comme *norme* des jugements sociologiques. La vie *en déclin*, la diminution de toutes les forces organisantes, c'est-à-dire de toutes les forces qui séparent, qui creusent des abîmes qui subordonnent et surordonnent, voilà ce qui se formule aujourd'hui comme *idéal* en sociologie… Nos socialistes sont des *décadents*, mais M.

Herbert Spencer lui aussi est un *décadent,* — il voit dans le triomphe de l’altruisme quelque chose de désirable !…

38.

Mon idée de la liberté.

La valeur d’une chose réside parfois non dans ce qu’on gagne en l’obtenant, mais dans ce qu’on paye pour l’acquérir, — dans ce qu’elle *coûte*. Je cite un exemple. Les institutions libérales cessent d’être libérales aussitôt qu’elles sont acquises : il n’y a, dans la suite, rien de plus foncièrement nuisible à la liberté que les institutions libérales. On sait bien à quoi elles aboutissent : elles minent sourdement la volonté de Puissance, elles sont le nivellement de la montagne et de la vallée érigé en morale, elles rendent petit, lâche et avide de plaisirs, — le triomphe des bêtes de troupeau les accompagne chaque fois. Libéralisme : autrement dit *abêtissement par troupeaux*… Les mêmes institutions, tant qu’il faut combattre pour elles, ont de tout autres conséquences ; elles favorisent alors, d’une façon puissante, le développement de la liberté. En y regardant de plus près on voit que c’est la guerre qui produit ces effets, la guerre pour les instincts libéraux, qui, en tant que guerre, laisse subsister les instincts *anti-libéraux*. Et la guerre élève à la liberté. Car, qu’est-ce que la liberté ? C’est avoir la volonté de répondre de soi. C’est maintenir les distances qui nous séparent. C’est être indifférent aux chagrins, aux duretés, aux privations, à la vie même. C’est être prêt à sacrifier les hommes à sa cause, sans faire exception de soi-même. Liberté signifie que les instincts virils, les instincts joyeux de guerre et de victoire, prédominent sur tous les autres instincts, par exemple sur ceux du « bonheur ». L’homme *devenu libre*, combien plus encore l’esprit devenu libre, foule aux pieds cette sorte de bien-être méprisable dont rêvent les épiciers, les chrétiens, les vaches, les femmes, les Anglais et d’autres

démocrates. L'homme libre est *guerrier*. — À quoi se mesure la liberté chez les individus comme chez les peuples ? À la résistance qu'il faut surmonter, à la peine qu'il en coûte pour arriver *en haut*. Le type le plus élevé de l'homme libre doit être cherché là, où constamment la plus forte résistance doit être vaincue : à cinq pas de la tyrannie, au seuil même du danger de la servitude. Cela est vrai physiologiquement si l'on entend par « tyrannie » des instincts terribles et impitoyables qui provoquent contre eux le maximum d'autorité et de discipline — le plus beau type en est Jules César ; — cela est vrai aussi politiquement, il n'y a qu'à parcourir l'histoire. Les peuples qui ont eu quelque valeur, qui ont *gagné* quelque valeur, ne l'ont jamais gagnée avec des institutions libérales : le *grand péril* fit d'eux quelque chose qui mérite le respect, ce péril qui seul nous apprend à connaître nos ressources, nos vertus, nos moyens de défense, notre *esprit*, — qui nous contraint à être fort…*Premier* principe : il faut avoir besoin d'être fort : autrement on ne le devient jamais. — Ces grandes écoles, véritables serres chaudes pour les hommes forts, pour la plus forte espèce d'hommes qu'il y ait jamais eue, les sociétés aristocratiques à la façon de Rome et de Venise, comprirent la liberté exactement dans le sens où j'entends ce mot : comme quelque chose qu'à la fois on a et on n'a *pas*, que l'on *veut*, que l'on *conquiert*…

39.

Critique de la modernité.

Nos institutions ne valent plus rien : là-dessus tout le monde est d'accord. Pourtant la faute n'en est pas à elles, mais à *nous*. Tous les instincts d'où sont sorties les institutions s'étant égarés, celles-ci à leur tour nous échappent, parce que nous ne nous y adaptons plus. De tous temps le démocratisme a été la forme de décomposition de la force organisatrice : dans *Humain, trop humain*, I, 318, j'ai déjà caractérisé, comme une forme de décadence de la force organisatrice, la démocratie moderne ainsi que ses palliatifs, tel « l'Empire allemand ». Pour qu'il y ait des institutions, il faut qu'il y ait une sorte de volonté, d'instinct, d'impératif, antilibéral jusqu'à la méchanceté : une volonté de tradition, d'autorité, de responsabilité, établie sur des siècles, de *solidarité* enchaînée à travers des siècles, dans le passé et dans l'avenir, *in infinitum*. Lorsque cette volonté existe, il se fonde quelque chose comme l'*imperium Romanum* : ou comme la Russie, la seule *puissance* qui ait aujourd'hui l'espoir de quelque durée, qui puisse attendre, qui puisse encore promettre quelque chose, — la Russie, l'idée contraire de la misérable manie des petits États européens, de la nervosité européenne que la fondation de l'Empire allemand a fait entrer dans sa période critique… Tout l'occident n'a plus ces instincts d'où naissent les institutions, d'où naît l'*avenir* : rien n'est peut-être en opposition plus absolue à son « esprit moderne ». On vit pour aujourd'hui, on vit très vite, — on vit sans aucune responsabilité : c'est précisément ce que l'on appelle « liberté ». Tout ce qui fait que les institutions *sont* des institutions est méprisé, haï, écarté : on se croit de nouveau en danger d'esclavage dès que le mot

« autorité » se fait seulement entendre. La *décadence* dans l'instinct d'évaluation de nos politiciens, de nos partis politiques va jusqu'à *préférer instinctivement* ce qui décompose, ce qui hâte la fin… Témoin le *mariage moderne*. Apparemment toute raison s'en est retirée : pourtant cela n'est pas une objection contre le mariage, mais contre la modernité. La raison du mariage — elle résidait dans la responsabilité juridique exclusive de l'homme : de cette façon le mariage avait un élément prépondérant, tandis qu'aujourd'hui il boite sur deux jambes. La raison du mariage — elle résidait dans le principe de son indissolution : cela lui donnait un accent qui, en face du hasard des sentiments et des passions, des impulsions du moment, *savait se faire écouter*. Elle résidait de même dans la responsabilité des familles quant au choix des époux. Avec cette indulgence croissante pour le mariage d'*amour* on a éliminé les bases mêmes du mariage, tout ce qui en *faisait* une institution. Jamais, au grand jamais, on ne fonde une institution sur une idiosyncrasie ; je le répète, on ne fonde *pas* le mariage sur « l'amour », — on le fonde sur l'instinct de l'espèce, sur l'instinct de propriété (la femme et les enfants étant des propriétés), sur l'*instinct de la domination* qui sans cesse s'organise dans la famille en petite souveraineté, qui a *besoin* des enfants et des héritiers pour maintenir, physiologiquement aussi, en mesure acquise de puissance, d'influence, de richesse, pour préparer de longues tâches, une solidarité d'instinct entre les siècles. Le mariage, en tant qu'institution, comprend déjà l'affirmation de la forme d'organisation la plus grande et la plus durable : si la société prise comme un tout ne peut *porter caution* d'elle-même jusque dans les générations les plus éloignées, le mariage est complètement dépourvu de sens. — Le mariage moderne a *perdu* sa signification — par conséquent on le supprime. —

40.

La question ouvrière.

C’est la bêtise, ou plutôt la dégénérescence de l’instinct que l’on retrouve au fond de *toutes* les bêtises, qui fait qu’il y ait une question ouvrière. Il y a certaines choses sur lesquelles on ne pose pas de questions : premier impératif de l’instinct. — Je ne vois absolument pas ce qu’on veut faire de l’ouvrier européen après avoir fait de lui une question. Il se trouve en beaucoup trop bonne posture pour ne point « questionner » toujours davantage, et avec toujours plus d’outrecuidance. En fin de compte, il a le grand nombre pour lui. Il faut complètement renoncer à l’espoir de voir se développer une espèce d’homme modeste et frugale, une classe qui répondrait au type du Chinois : et cela eût été raisonnable, et aurait simplement répondu à une nécessité. Qu’a-t-on fait ? — Tout pour anéantir en son germe la condition même d’un pareil état de choses, — avec une impardonnable étourderie on a détruit dans leurs germes les instincts qui rendent les travailleurs possibles comme classe, qui leur feraient admettre à eux-mêmes cette possibilité. On a rendu l’ouvrier apte au service militaire, on lui a donné le droit de coalition, le droit de vote politique : quoi d’étonnant si son existence lui apparaît aujourd’hui déjà comme une calamité (pour parler la langue de la morale, comme une *injustice* —) ? Mais que veut-on ? je le demande encore. Si l’on veut atteindre un but, on doit en vouloir aussi les moyens : si l’on veut des esclaves, on est fou de leur accorder ce qui en fait des maîtres. —

41.

« Liberté, liberté… pas chérie !… »

Être abandonné à ses instincts en un temps comme le nôtre, c’est là une fatalité de plus. Ces instincts se contredisent, se gênent et se détruisent réciproquement. La définition du *moderne* me paraît être la contradiction de soi physiologique. La raison de l’éducation exigerait que, sous une contrainte de fer, un de ces systèmes d’instincts au moins fût *paralysé*, pour permettre à un autre de manifester sa force, de devenir vigoureux, de devenir maître. Aujourd’hui on ne pourrait rendre l’individu possible qu’en le *circonscrivant* : possible, c’est-à-dire *entier*… Le contraire a lieu ; la prétention à l’indépendance, au développement libre, au *laisser-aller* est soulevée avec le plus de chaleur, précisément par ceux pour qui aucune bride ne serait assez *sévère* — cela est vrai *in politicis*, cela est vrai en art. Mais cela est un symptôme de *décadence* : notre idée moderne de la « liberté » est une preuve de plus de la dégénérescence des instincts. —

42.

Où la foi est nécessaire.

Rien n’est plus rare parmi les moralistes et les saints que la probité ; peut-être disent-ils le contraire, peut-être le *croient*-ils eux-mêmes. Car lorsqu’une foi est plus utile, plus convaincante, lorsqu’elle fait plus d’effet que l’hypocrisie consciente, d’instinct l’hypocrisie devient aussitôt innocence : premier principe pour la compréhension des grands saints. De même pour les philosophes, autre espèce de saints, c’est une conséquence du métier de n’autoriser que certaines vérités : je veux dire celles par quoi leur métier obtient la sanction *publique*, — pour parler la langue de Kant, les vérités de la raison *pratique*. Ils savent ce qu’ils *doivent* démontrer, en quoi ils sont pratiques, — ils se reconnaissent entre eux par cela qu’ils sont d’accord sur les « vérités ». — « Tu ne dois pas mentir. » — Autrement dit : Gardez-vous bien, monsieur le philosophe, de dire la vérité…

43.

À dire à l’oreille des conservateurs.

Ce qu’on ne savait pas autrefois, ce qu’on sait aujourd’hui, ce qu’on pourrait savoir, — c’est qu’une formation *en arrière*, une régression, en un sens quelconque, à quelque degré que ce soit, n’est pas du tout possible. C’est du moins ce que nous savons, nous autres physiologistes. Mais tous les prêtres, tous les moralistes y ont cru, — ils ont *voulu* ramener l’humanité à une mesure antérieure de vertu, donner un tour de vis en arrière. La morale a toujours été un lit de Procuste. Même les politiciens ont imité en cela les prêcheurs de vertu : il y a aujourd’hui encore des partis qui rêvent de faire marcher les choses *à reculons*, à la manière des écrevisses. Mais personne n’est libre d’être écrevisse. On n’y peut rien : il faut aller de l’avant, je veux dire s’avancer *pas à pas plus avant dans la décadence* (— c’est là *ma* définition du « progrès » moderne…). On peut entraver ce développement et, en l’entravant, créer une résurrection de la dégénérescence, la concentrer, la rendre plus véhémente et plus soudaine : voilà tout ce qu’on peut faire. —

44.

Mon idée du génie. — Les grands hommes sont comme les grandes époques, des matières explosibles d'énormes accumulations de forces ; historiquement et physiologiquement, leur condition première est toujours la longue attente de leur venue, une préparation, un repliement sur soi-même — c'est-à-dire que pendant longtemps aucune explosion ne doit s'être produite. Lorsque la tension dans la masse est devenue trop grande, la plus fortuite irritation suffit pour faire appel dans le monde au « génie », à l'« action », à la grande destinée. Qu'importe alors le milieu, l'époque, « l'esprit du siècle », « l'opinion publique » ! Qu'on prenne le cas de Napoléon. La France de la Révolution et plus encore la France qui a préparé la Révolution devait, par elle-même, engendrer le type le plus opposé à celui de Napoléon, et elle l'a en effet engendré. Et puisque Napoléon était *différent*, héritier d'une civilisation plus forte, plus constante, plus ancienne que celle qui en France s'en allait en vapeur et en miettes, il y fut le maître, il fut seul à y être maître. Les grands hommes sont nécessaires, le temps où ils apparaissent est fortuit ; s'ils en deviennent maîtres presque toujours, cela tient à ce qu'ils sont plus forts, plus vieux, à ce qu'ils représentent une plus longue accumulation d'éléments. Entre un génie et son temps il existe le rapport du fort au faible, du vieux au jeune. Le temps est toujours relativement plus jeune, plus léger, moins émancipé, plus flottant, plus enfantin. — Que l'on pense aujourd'hui *tout autrement* en France (en Allemagne aussi, mais là ça n'a pas d'importance), que la théorie du *milieu*, une vraie théorie de neurasthéniques, y soit devenue sacro-sainte et qu'elle trouve crédit parmi les physiologistes, voilà qui, pour nous, n'est pas

en « bonne odeur », voilà qui nous fait venir de bien tristes pensées. — En Angleterre on ne l'entend pas non plus autrement, mais cela ne troublera personne. À l'Anglais deux voies sont ouvertes pour s'accommoder du génie et du « grand homme » : la voie *démocratique* à la façon de Buckle, ou bien la voie *religieuse* à la façon de Carlyle. — Le danger qu'il y a dans les grands hommes et dans les grandes époques est extraordinaire ; l'épuisement sous toutes ses formes, la stérilité les suit pas à pas. Le grand homme est une fin ; la grande époque, la Renaissance par exemple, est une fin. Le génie — en œuvre et en action — est nécessairement gaspilleur : qu'il se *gaspille* c'est là sa grandeur… L'instinct de conservation est en quelque sorte suspendu ; la pression suprême des forces rayonnantes leur défend toute espèce de précaution et de prudence. On appelle cela « sacrifice », on vante son « héroïsme », son indifférence à son propre bien, son abnégation pour une idée, une grande cause, une patrie : des malentendus, que tout cela… Il déborde, il se répand, il se gaspille, il ne se ménage pas, fatalement, irrévocablement, involontairement, tout comme l'irruption d'un fleuve par-dessus ses rives est involontaire. Mais puisque l'on doit beaucoup à de tels explosifs on les a gratifiés, en retour, de bien des choses, par exemple d'une espèce de *morale supérieure*… Telle est la reconnaissance de l'humanité : elle comprend *à contre-sens* ses bienfaiteurs. —

45.

Le criminel et ses analogues.

Le type du criminel c’est le type de l’homme fort placé dans des conditions défavorables, l’homme fort rendu malade. II lui manque de vivre dans une contrée sauvage, dans une nature et une forme d’existence plus libres et plus dangereuses, où subsiste *de droit* tout ce qui, dans l’instinct de l’homme fort, constitue son arme et sa défense. Ses vertus sont mises au ban par la société : les instincts les plus vivaces qu’il apporte en naissant, se confondant aussitôt aux actions dépressives, le soupçon, la crainte, le déshonneur. Mais voilà presque la *formule* de la dégénérescence physiologique. Celui qui est obligé de faire secrètement ce qu’il sait le mieux, ce qu’il préfère, secrètement et avec une longue tension, avec précaution et avec ruse, en devient anémique ; et parce que ses instincts ne lui font récolter que dangers, persécution, catastrophe, sa sensibilité se retourne contre ses instincts — et il se sent la proie de la fatalité. C’est dans notre société docile, médiocre, châtrée qu’un homme près de la nature, qui vient de la montagne ou des aventures de la mer, dégénère fatalement en criminel. Ou presque fatalement : car il y a des cas où un tel homme se trouve être plus fort que la société : le Corse Napoléon en est l’exemple le plus célèbre. Pour le problème qui se présente ici, le témoignage de Dostoïewsky est d’importance — de Dostoïewsky le seul psychologue dont, soit dit en passant, j’ai eu quelque chose à apprendre ; il fait partie des hasards les plus heureux de ma vie, plus même que la découverte de Stendhal. Cet homme *profond*, qui a eu dix fois raison de faire peu de cas de ce peuple superficiel que sont les Allemands, a vécu longtemps parmi les forçats de Sibérie, et il a reçu de ces

vrais criminels, pour lesquels il n'y avait pas de retour possible dans la société, une impression toute différente de celle qu'il attendait ; — ils lui sont apparus taillés dans le meilleur bois que porte peut-être la terre russe, dans le bois le plus dur et le plus précieux. Généralisons le cas du criminel : imaginons des natures qui, pour une raison quelconque, ne reçoivent pas la sanction publique, qui savent qu'on ne les considère ni comme bienfaisants ni comme utiles, — sentiment du Tchândâla qui ne se sent pas jugé en égal, mais comme s'il était réprouvé, indigne, souillé. Chez toutes ces natures, les pensées et les actes sont éclairés d'une lumière souterraine ; chez eux toute chose prend une coloration plus pâle que pour ceux qu'éclaire la lumière du jour. Mais presque toutes les formes d'existence qu'aujourd'hui nous traitons avec honneur ont autrefois vécu dans cette atmosphère à moitié sépulcrale : l'homme de science, l'artiste, le génie, l'esprit libre, le comédien, le négociant, le grand explorateur… Tant que le prêtre a prévalu, comme type supérieur, toute espèce d'homme de valeur a été dépréciée… Le temps vient — je le promets — où le prêtre sera considéré comme l'être le plus *bas*, le plus menteur et le plus indécent, comme *notre* Tchândâla… Remarquez comme maintenant encore, avec les mœurs les plus douces qui aient jamais existé sur la terre, du moins en Europe, tout ce qui vit à l'écart, tout ce qui est longtemps, trop longtemps *en dessous*, toute forme d'existence impénétrable et sortant de l'ordinaire, se rapproche de ce type que le criminel achève. Tous les novateurs de l'esprit portent au front, pendant un certain temps, le signe pâle et fatal du Tchândâla : *non* parce qu'on les considère ainsi, mais puisqu'ils sentent eux-mêmes le terrible gouffre qui les sépare de tout ce qui est traditionnel et vénéré. Presque tout génie connaît, comme une phase de son développement, « l'existence catilinaire », sentiment de haine, de vengeance et de révolte contre tout ce qui *est* déjà, contre tout ce qui ne *devient* plus… Catilina — la forme préexistante de tout César. —

46.

Ici la vue est libre.

C’est peut-être de la hauteur d’âme quand un philosophe se tait ; c’est peut-être de l’amour lorsqu’il se contredit ; celui qui cherche la connaissance est capable d’une politesse qui le ferait mentir. On n’a pas dit sans finesse : *Il est indigne des grands cœurs de répandre le trouble qu’ils ressentent*[114], mais il faut ajouter que de ne pas avoir peur du plus *indigne* peut également être de la grandeur d’âme. Une femme qui aime sacrifie son honneur ; un philosophe qui « aime » sacrifie peut-être son humanité, un Dieu qui a aimé s’est fait juif…

47.

La beauté n’est pas un accident.

La beauté d’une race, d’une famille, sa grâce, sa perfection dans tous les gestes est acquise péniblement : elle est, comme le génie, le résultat final du travail accumulé des générations. Il faut avoir fait de grands sacrifices au bon goût, il faut à cause de lui avoir fait et abandonné bien des choses ; le dix-septième siècle, en France, mérite d’être admiré sous ce rapport, — on avait alors un principe d’élection pour la société, le milieu, le vêtement, les satisfactions sexuelles ; il fallut préférer la beauté à l’utilité, à l’habitude, à l’opinion, à la paresse. Règle supérieure : on ne doit pas « se laisser aller » même devant soi-même. — Les bonnes choses coûtent très cher, et toujours prévaut la loi que celui qui les a est différent de celui qui les *acquiert*. Tout ce qui est bon est héritage, ce qui n’est pas hérité est imparfait, n’est qu’un commencement… À Athènes, au temps de Cicéron qui en exprime son étonnement, les hommes et les jeunes gens étaient de beaucoup supérieurs en beauté aux femmes : mais aussi quel travail et quel effort au service de la beauté le sexe mâle avait exigé de lui-même depuis des siècles ! — Il ne faut cependant pas se faire illusion sur la méthode employée : une simple discipline de sentiments et de pensées a un résultat presque nul (— voilà la grande méprise de l’éducation allemande qui est absolument illusoire) : c’est le *corps* que l’on doit tout d’abord convaincre. L’observation étroite des attitudes distinguées et choisies, l’obligation de ne vivre qu’avec des hommes qui « ne se laissent pas aller » suffit absolument pour être distingué et éminent ; en deux ou trois générations l’œuvre a déjà jeté des racines profondes. Cela décide du sort des peuples et de

l’humanité si l’on commence la culture *à l’endroit juste*, — non pas sur « l’âme » (comme ce fut la superstition funeste des prêtres et des demi-prêtres) mais sur le corps, les attitudes, le régime physique, la physiologie : le *reste* s’ensuit… Les Grecs sont restés en cela le premier *événement de culture* dans l’histoire — ils surent, ils *firent* ce qui était nécessaire ; le christianisme, qui méprisait le corps, a été jusqu’ici la plus grande calamité de l’humanité. —

48.

Le progrès à mon sens.

Moi aussi, je parle d'un « retour à la nature », quoique ce ne soit pas proprement un retour en arrière, mais une marche en avant vers *en haut*, vers la nature sublime, libre et même terrible, qui joue, qui *a le droit de* jouer avec les grandes tâches… Pour parler en symbole : Napoléon fut un exemple de ce « retour à la nature » comme je le comprends (ainsi in *rebus tacticis*, et plus encore, comme le savent les militaires, en matière stratégique). Mais Rousseau, — où vraiment voulait-il en venir ? Rousseau ce premier homme moderne, idéaliste et *canaille* en une seule personne, qui avait besoin de « la dignité morale » pour supporter son propre aspect, malade d'un dégoût effréné, d'un mépris effréné de lui-même. Cet avorton qui s'est campé au seuil des temps nouveaux, voulait lui aussi le « retour à la nature » — encore une fois, où voulait-il revenir ? — Je hais encore Rousseau *dans* la Révolution ; elle est l'expression historique de cet être à deux faces, idéaliste et *canaille*. La *farce* sanglante qui se joua alors, « l'immoralité » de la Révolution, tout cela m'est égal ; ce que je hais, c'est sa *moralité* à la Rousseau, — les soi-disant « vérités » de la Révolution par lesquelles elle exerce encore son action et sa persuasion sur tout ce qui est plat et médiocre. La doctrine de l'égalité !… Mais il n'y a pas de poison plus vénéneux : car elle *paraît* prêchée par la justice même, alors qu'elle est la fin de toute justice… « Aux égaux, égalité, aux inégaux, inégalité — tel devrait être le vrai langage de toute justice ; et, ce qui s'ensuit nécessairement, ce serait de ne jamais égaliser des inégalités. » — Autour de cette doctrine de l'égalité se déroulèrent tant de scènes horribles et sanglantes, qu'il lui en

est resté, à cette « idée moderne » par excellence, une sorte de gloire et d'auréole, au point que la Révolution, par son *spectacle*, a égaré jusqu'aux esprits les plus nobles. Ce n'est pas une raison pour l'en estimer plus. — Je n'en vois qu'un qui la sentit comme elle devait être sentie, avec *dégoût*. — Gœthe…

49.

Gœthe.

Événement, non pas allemand, mais européen : tentative grandiose de vaincre le dix-huitième siècle par un retour à l'état de nature, par un effort pour s'élever au naturel de la Renaissance, par une sorte de contrainte exercée sur lui-même par notre siècle. — Gœthe en portait en lui les instincts les plus forts : la sentimentalité, l'idolâtrie de la nature, l'anti-historisme, l'idéalisme, l'irréel et le côté révolutionnaire (— ce côté révolutionnaire n'est qu'une des formes de l'irréel). Il eut recours à l'histoire, aux sciences naturelles, à l'antique, ainsi qu'à Spinoza, et avant tout à l'activité pratique ; il s'entoura d'horizons bien définis ; loin de se détacher de la vie, il s'y plongea ; il ne fut pas pusillanime et, autant que possible, il accepta toutes les responsabilités. Ce qu'il voulait, c'était *la totalité ;* il combattit la séparation de la raison et de la sensualité, du sentiment et de la volonté (— prêchée dans la plus repoussante des scolastiques par Kant, l'antipode de Gœthe) ; il se disciplina pour atteindre à l'être intégral ; il se *fit* lui-même… Gœthe, au milieu d'une époque aux sentiments irréels, était un réaliste convaincu ; il reconnaissait tout ce qui avait sur ce point une parenté avec lui — il n'y eut dans sa vie de plus grand événement que cette *ens realissimum* nommée Napoléon. Gœthe concevait un homme fort, hautement cultivé, habile à toutes les choses de la vie physique, se tenant lui-même bien en main, ayant le respect de sa propre individualité, pouvant se risquer à jouir pleinement du naturel dans toute sa richesse et toute son étendue, assez fort pour la liberté ; homme tolérant, non par faiblesse, mais par force, parce qu'il sait encore tirer avantage de ce qui serait la perte des natures

moyennes ; homme pour qui il n’y a plus rien de défendu, sauf du moins la faiblesse, qu’elle s’appelle vice ou vertu… Un tel esprit *libéré*, apparaît au centre de l’univers, dans un fatalisme heureux et confiant, avec la *foi* qu’il n’y a de condamnable que ce qui existe isolément, et que, dans l’ensemble, tout se résout et s’affirme. *Il ne nie plus*… Mais une telle foi est la plus haute de toutes les fois possibles. Je l’ai baptisée du nom de *Dionysos*.
—

50.

On pourrait dire que, dans un certain sens, le dix-neuvième siècle s’est efforcé vers tout ce que Gœthe avait tenté d’atteindre personnellement, une universalité qui comprend et qui admet tout, une tendance à donner accès à tous, un réalisme hardi, un respect du fait. D’où vient que le résultat total ne soit pas un Gœthe, mais un chaos, un soupir nihiliste, une confusion où l’on ne sait où donner de la tête, un instinct d’épuisement qui, continuellement, dans la pratique, pousse à un *retour au dix-huitième siècle ?* (— par exemple sous forme de sentiment romantique, d’altruisme et d’hypersentimentalité, de féminisme dans le goût, de socialisme dans la politique). Le dix-neuvième siècle finissant ne serait-il donc qu’un dix-huitième siècle renforcé et durci, autrement dit un siècle de *décadence ?* De sorte que, non seulement pour l’Allemagne, mais pour toute l’Europe, Gœthe n’aurait été qu’un incident, une belle inutilité ? Mais on méconnaît les grands hommes si on les considère sous la perspective misérable d’une utilité publique. Qu’on n’en puisse tirer aucun profit, *c’est peut-être le propre même de la grandeur…*

51.

Gœthe est le dernier Allemand pour qui j’ai du respect : il aurait ressenti trois choses comme je les ressens moi-même, nous nous entendons aussi sur « la Croix »…[115] On me demande souvent pourquoi j’écris *en allemand ;* car nulle part je ne serai plus mal lu que dans ma patrie. Mais enfin qui sait si je *désire* être lu aujourd’hui ? — Créer des choses sur quoi le temps essaie en vain ses dents, tendre par la forme et par la *substance* à une petite immortalité — je n’ai jamais été assez modeste pour exiger moins de moi. L’aphorisme, la sentence, où le premier je suis passé maître parmi les Allemands, sont les formes de « l’éternité » ; mon orgueil est de dire en dix phrases ce que tout autre dit en un volume, — ce qu’un autre ne dit *pas* en un volume…

J’ai donné à l’humanité le livre le plus profond qu’elle possède, mon *Zarathoustra :* je lui donnerai sous peu son livre le plus indépendant. —

Ce que je dois aux anciens

1.

Pour finir, encore un mot sur ce monde vers lequel j’ai cherché des accès, vers lequel j’ai peut-être trouvé un nouvel accès — le monde antique. Mon goût, qui est peut-être l’opposé du goût tolérant, est bien éloigné là aussi d’approuver en bloc : d’une façon générale il n’aime pas à approuver, il préfère contredire, et même nier complètement… Cela est vrai pour des civilisations entières, cela est vrai pour certains livres, — cela est vrai aussi pour des cités et des paysages. Au fond il n’y a qu’un tout petit nombre de livres antiques qui aient compté dans ma vie ; les plus célèbres n’en font pas partie. Mon sens du style, de l’épigramme dans le style, s’est éveillé presque spontanément à mon contact avec Salluste. Je n’ai pas oublié l’étonnement de mon vénéré professeur, M. Corssen, lorsqu’il fut forcé de donner la meilleure note à son plus mauvais latiniste — j’avais tout appris d’un seul coup. Serré, sévère, avec au fond autant de substance que possible, une froide méchanceté à l’égard de la « belle parole » et aussi à l’égard du « beau sentiment » — c’est à toutes ces qualités que je me suis deviné. On reconnaîtra jusque dans mon *Zarathoustra* une ambition très sérieuse de style *romain*, d’« *aere perennius* » dans le style. — Il n’en a pas été autrement de mon premier contact avec Horace. Jusqu’à présent aucun poète ne m’a procuré le même ravissement artistique que celui que j’ai éprouvé dès l’abord à la lecture d’une ode d’Horace. Dans certaines langues il n’est même pas possible de *vouloir* ce qui est réalisé ici. Cette mosaïque de mots, où chaque mot par son timbre, sa place dans la phrase, l’idée qu’il exprime, fait rayonner sa force à droite, à gauche et sur l’ensemble, ce minimum dans la somme et le nombre des signes et ce

maximum que l’on atteint ainsi dans l’énergie des signes — tout cela est romain, et, si l’on veut m’en croire, noble *par excellence*. Tout le reste de la poésie devient, à côté de cela, quelque chose de populaire, — un simple bavardage de sentiments…

2.

Aux Grecs je ne dois absolument pas d'impression d'une force approchante ; et, pour le dire franchement, ils ne peuvent pas être pour nous ce que sont les Romains. On n'*apprend* pas des Grecs — leur genre est trop étrange, et aussi trop mobile pour faire un effet impératif, « classique ». Qui est-ce qui aurait jamais appris à écrire avec un Grec !... Qui donc aurait su l'apprendre *sans* les Romains ! Que l'on ne prétende pas m'objecter Platon. Pour ce qui en est de Platon je suis profondément sceptique et je fus toujours hors d'état de faire chorus dans l'admiration de l'*artiste* Platon qui est de tradition parmi les savants. Et ici les juges du goût le plus raffiné parmi les anciens sont de mon côté. Il me semble que Platon jette pêle-mêle toutes les formes du style : par là il est le premier *décadent* du style : il est coupable de fautes semblables à celles des cyniques qui inventèrent la *Satire Ménippée*. Pour trouver un charme au dialogue de Platon, cette façon dialectique horriblement suffisante et enfantine, il faut ne jamais avoir lu de bon français, — Fontenelle par exemple. Platon est ennuyeux. — Enfin ma méfiance de Platon va toujours plus au fond : je trouve qu'il a dévié de tous les instincts fondamentaux des Hellènes, je le trouve si imprégné de morale, si chrétien avant la lettre — il donna déjà l'idée du « bien » comme idée supérieure — que je suis tenté d'employer à l'égard de tout le phénomène Platon, plutôt que toute autre épithète, celle de « haute fumisterie » ou, si l'on préfère, d'idéalisme. — On l'a payé cher d'avoir vu cet Athénien aller à l'école chez les Égyptiens (— ou peut-être chez les Juifs en Égypte ?...). Dans la grande fatalité du christianisme, Platon est cette fascination à double sens appelée « idéal » qui permit aux natures nobles de

l’antiquité de se méprendre elles-mêmes et d’aborder le pont qui mène à la « croix »… Et combien il y a-t-il encore de traces de Platon dans l’idée de l'« Église », dans l’édification, le système, la pratique de l’Église ! Mon repos, ma préférence, ma cure, après tout le platonisme, fut de tout temps *Thucydide*. Thucydide et peut-être le *Prince* de Machiavel me ressemblent le plus par la volonté absolue de ne pas s’en faire accroire et de voir la raison dans la *réalité*, — et *non* dans la « raison », encore moins dans la « morale »… Rien ne guérit plus radicalement que Thucydide du lamentable enjolivement, sous couleur d’idéal, que le jeune homme à « éducation classique » emporte dans la vie en récompense de l’application au lycée. Il faut le suivre ligne par ligne et lire ses arrière-pensées avec autant d’attention que ses phrases : il y a peu de penseurs si riches en arrière-pensées. En lui la *culture des Sophistes*, je veux dire la *culture des réalistes*, atteint son expression la plus complète : un mouvement inappréciable, au milieu de la charlatanerie morale et idéale de l’école socratique qui se déchaînait alors de tous les côtés. La philosophie grecque est la *décadence* de l’instinct grec ; Thucydide est la grande somme, la dernière révélation de cet esprit des réalités fort, sévère et dur que les anciens Hellènes avaient dans l’instinct. Le *courage* devant la réalité distingue en dernière instance des natures comme Thucydide et Platon : Platon est lâche devant la réalité, — *par conséquent* il se réfugie dans l’idéal ; Thucydide est maître de soi, donc il est aussi maître des choses…

3.

Flairer dans les Grecs de « belles âmes », des « pondérances dorées » et d'autres perfections, admirer par exemple chez eux le calme dans la grandeur le sentiment idéal — j'ai été gardé de cette « haute naïveté », une *niaiserie allemande* en fin de compte, par le psychologue que je portais en moi. Je vis leur instinct le plus violent, la volonté de puissance, je les vis trembler devant la force effrénée de cette impulsion, — je vis naître toutes leurs institutions de mesures de précautions pour se garantir réciproquement des *matières explosives* qu'ils avaient en eux. L'énorme tension intérieure se déchargeait alors en haines terribles et implacables au-dehors : les villes se déchiraient réciproquement pour que leurs citoyens trouvent individuellement le repos devant eux-mêmes. On avait besoin d'être fort : le danger était toujours proche, — il guettait partout. Les corps superbes et souples, le réalisme et l'immoralisme intrépides qui étaient le propre des Hellènes leur venaient de la *nécessité* et ne leur étaient pas « naturels ». C'était une conséquence et non pas quelque chose qui leur venait d'origine. Les fêtes et les arts ne servaient aussi qu'à produire un sentiment de *supériorité*, à *montrer* la supériorité : ce sont là des moyens de glorification de soi, ou même des moyens de faire peur. Juger les Grecs à l'allemande, d'après leurs philosophes, se servir de la lourde honnêteté de l'école socratique pour trouver une explication de la nature des Grecs !... Comme si les philosophes n'étaient pas les *décadents* de l'hellénisme, le mouvement d'opposition contre l'ancien goût noble (— contre l'instinct agonal, contre la *Polis*, contre la valeur de la race, contre l'autorité de la tradition). Les vertus socratiques furent prêchées parce que les Grecs les avaient

perdues : irritables, craintifs, inconstants, tous comédiens, ils avaient quelques raisons de trop de se laisser prêcher la morale. Non pas que cela aurait pu servir à quelque chose : mais les grands mots et les attitudes vont si bien aux *décadents*…

4.

Je fus le premier qui, pour la compréhension de cet ancien instinct hellénique riche encore et même débordant, ai pris au sérieux ce merveilleux phénomène qui porte le nom de Dionysos : il n'est explicable que par un *excédent* de force. Celui qui a étudié les Grecs, comme ce profond connaisseur de leur culture, le plus profond de tous, Jacob Burckhardt à Bâle, a su de suite l'importance que cela avait : Burckhardt a intercalé dans sa *Culture des Grecs* un chapitre spécial sur ce phénomène. Si l'on veut se rendre compte de l'opposé il suffira de voir la pauvreté d'instinct presque réjouissante chez le philologue allemand quand il s'approche de l'idée dionysienne. Le célèbre Lobeck surtout, avec la vénérable certitude d'un ver desséché parmi les livres, se mit à ramper dans ce monde d'états mystérieux, pour se convaincre qu'il était scientifique, alors qu'il était superficiel et enfantin jusqu'au dégoût, — Lobeck a donné à entendre, à grand renfort d'érudition, qu'au fond toutes ces curiosités étaient de mince importance. Il est en effet possible que les prêtres aient communiqué, à ceux qui participaient à ces orgies, quelques idées qui ne sont pas sans valeur : par exemple que le vin incite à la joie, que l'homme peut vivre parfois de fruits, que les plantes fleurissent au printemps et se fanent en automne. Pour ce qui en est de cette richesse étrange de rites, de symboles, de mythes d'origine orgiaque dont le monde antique pullule littéralement, Lobeck n'y trouve que prétexte à être plus spirituel encore d'un degré. « Les Grecs, dit-il (*Aglaophamus*, I, 672), lorsqu'ils n'avaient pas autre chose à faire, se mettaient à rire, à sauter et à trôler, ou bien, parce que l'envie peut également en venir à l'homme, ils se mettaient par terre à pleurer et à se lamenter. D'autres

s’approchaient alors d’eux pour trouver une raison quelconque à ces allures surprenantes ; et ainsi se formèrent, pour expliquer ces usages, d’innombrables légendes, des fêtes et des mythes. D’autre part on croyait ces *actions burlesques* que l’on avait pris l’habitude de pratiquer aux fêtes nécessaires à leur célébration et on les maintint comme une partie indispensable du culte. » — Voilà un bavardage méprisable et je suis certain que pas un instant on ne prendra un Lobeck au sérieux. Nous sommes bien autrement touchés quand nous examinons l’idée « grecque » que s’étaient formée Winckelmann et Gœthe et que nous reconnaissons son incompatibilité avec cet élément d’où naît l’art dionysien — avec l’orgiasme. Je suis en effet certain que Gœthe aurait exclu, par principe, une idée analogue des possibilités de l’âme grecque. *Par conséquent Gœthe ne comprenait pas les Grecs*. Car ce n’est que par les mystères dionysiens, par la psychologie de l’état dionysien que s’exprime la *réalité fondamentale* de l’instinct hellénique — sa « volonté de vie ». Qu’est-ce que l’Hellène se garantissait par ces mystères ? *La vie éternelle*, l’éternel retour de la vie ; l’avenir promis et sanctifié dans le passé ; l’affirmation triomphante de la vie au-dessus de la mort et du changement ; la vie *véritable* comme prolongement collectif par la procréation, par les mystères de la sexualité. C’est pourquoi le symbole sexuel était pour les Grecs le symbole vénérable par excellence, le véritable sens profond dans toute la piété antique. Toutes les particularités de l’acte de la génération, de la grossesse, de la naissance éveillent les sentiments les plus élevés et les plus solennels. Dans la science des mystères la *douleur* est sanctifiée : le « travail d’enfantement » rendant la douleur sacrée, — tout ce qui est devenir et croissance, tout ce qui garantit l’avenir *nécessite* la douleur… Pour qu’il y ait la joie éternelle de la création, pour que la volonté de vie s’affirme éternellement par elle-même il faut aussi qu’il y ait les « douleurs de l’enfantement »… Le mot Dionysos signifie tout cela : je ne connais pas de symbolisme plus élevé que ce *symbolisme* grec, celui des fêtes dionysiennes. Par lui le plus profond instinct de la vie, celui de la vie à venir, de la vie

éternelle est traduit d'une façon religieuse, — la voie même de la vie, la procréation, comme la voie *sacrée*… Ce n'est que le christianisme, avec son fond de ressentiment *contre* la vie, qui a fait de la sexualité quelque chose d'impur : il jette de la boue sur le commencement, sur la condition première de notre vie…

5.

La psychologie de l’orgiasme comme d’un sentiment de vie et de force débordante, dans les limites duquel la douleur même agit comme stimulant, m’a donné la clef pour l’idée du sentiment *tragique*, qui a été méconnu tant par Aristote que par nos pessimistes. La tragédie est si éloignée de démontrer quelque chose pour le pessimisme des Hellènes au sens de Schopenhauer qu’elle pourrait plutôt être considérée comme sa réfutation définitive, comme son *jugement*. L’affirmation de la vie, même dans ses problèmes les plus étranges et les plus ardus ; la volonté de vie, se réjouissant dans le *sacrifice* de ses types les plus élevés, à son propre caractère inépuisable — c’est ce que j’ai appelé dionysien, c’est en cela que j’ai cru reconnaître le fil conducteur vers la psychologie du poète tragique. *Non* pour se débarrasser de la crainte et de la pitié, non pour se purifier d’une passion dangereuse par sa décharge véhémente — c’est ainsi que l’a entendu Aristote, mais pour personnifier *soi-même*, au-dessus de la crainte et de la pitié, l’éternelle joie du devenir, — cette joie qui porte encore en elle la *joie* de l’*anéantissement*… Et par là je touche de nouveau l’endroit d’où je suis parti jadis. — *L’origine de la Tragédie* fut ma première transmutation de toutes les valeurs : par là je me replace sur le terrain d’où grandit mon vouloir, mon savoir — moi le dernier disciple du philosophe Dionysos, — moi le maître de l’éternel retour…

Le marteau parle

Ainsi parlait Zarathoustra III.

« Pourquoi si dur ? — dit un jour au diamant le charbon de cuisine ; ne sommes-nous pas proches parents ? — »

Pourquoi si mous ? Ô mes frères, je vous le demande, *moi* : n'êtes-vous donc pas — mes frères ?

Pourquoi si mous, si fléchissants, si mollissants ? Pourquoi y a-t-il tant de reniement, tant d'abnégation dans votre cœur ? si peu de destinée dans votre regard ?

Et si vous ne voulez pas être des destinées, des inexorables : comment pourriez-vous un jour *vaincre* avec moi ?

Et si votre dureté ne veut pas étinceler, et trancher, et inciser : comment pourriez-vous un jour *créer* avec moi ?

Car les créateurs sont durs. Et cela doit vous sembler béatitude d'empreindre votre main en des siècles, comme en de la cire molle, —

— béatitude d'écrire sur la volonté des millénaires, comme sur de l'airain, — plus dur que de l'airain, plus noble que l'airain. Le plus dur seul est le plus noble.

Ô mes frères, je place au-dessus de vous cette table nouvelle : *DEVENEZ DURS !*

Henri Albert.

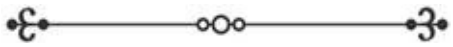
Notes

Nietzsche écrivit le *Crépuscule des Idoles* en peu de jours, avant le 3 septembre, à Sils-Maria. Le manuscrit expédié le 7 septembre à l'imprimeur portait de titre de *Flâneries d'un psychologue*, qui ne fut remplacé que pendant l'impression par le titre actuel. Le chapitre « Ce que les Allemands sont en train de perdre » fut intercalé en septembre, les aphorismes 32 à 43 des « Flâneries inactuelles » furent ajoutés au commencement d'octobre, pendant que le volume était à l'impression. Il ne vit le jour qu'après la catastrophe de Turin, en janvier 1889.

FIN DU CRÉPUSCULE DES IDOLES

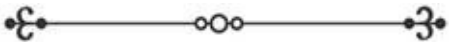
-

Nietzsche : Œuvres complètes



L'ANTÉCHRIST

Premier livre de la volonté de puissance – Essai d'une transmutation de toutes les valeurs



F. NIETZSCHE
Traduction : H. ALBERT

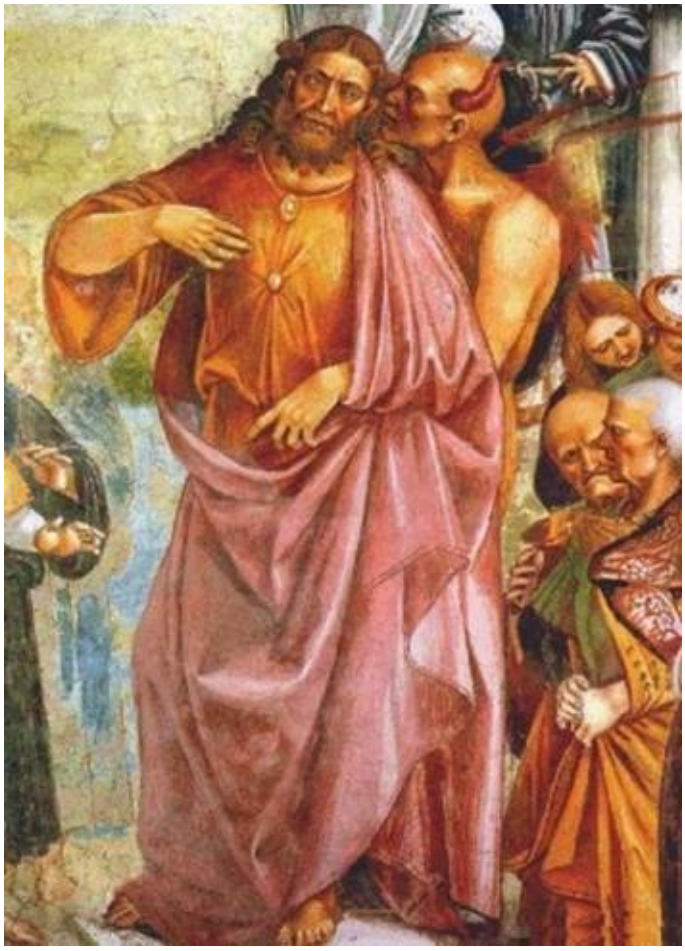
Retour à la liste des oeuvres

Pour toutes remarques ou suggestions :
editions@arvensa.com
Ou rendez-vous sur :
www.arvensa.com

L'ANTÉCHRIST – Premier livre de la volonté de puissance – Essai d'une transmutation de toutes les valeurs a été édité pour la première fois en 1888. Cf la note d'Henri Albert en fin de volume

L'ouvrage de référence de cette édition numérique est l'édition de la Société du Mercure de France, Paris 1908. La traduction est d'Henri Albert.

Les notes de l'éditeur sont indiquées par la mention N. D. E., celles du traducteur par la mention N. D. T.



Le Jugement dernier-épisode de la venue de l'Antéchrist. [116]

L'ANTÉCHRIST

Retour à la liste des oeuvres

Table des matières

1.
2.
3.
4.
5.
6.
7.
8.
9.
10.
11.
12.
13.
14.
15.
16.
17.
18.
19.
20.
21.
22.
23.
24.
25.
26.
27.
28.
29.
30.
31.
32.
33.
34.

35.
36.
37.
33.
39.
40.
41.
42.
43.
44.
45.
46
47.
48.
49.
50.
51.
52.
53.
54.
55.
56.
57.
58.
59.
60.
61.
62.
Notes

Avertissement de l'éditeur

L'ANTÉCHRIST – Essai d'une transmutation de toutes les valeurs n'est pas à confondre avec le ***Second Livre*** *intitulé La Volonté de Puissance – Essai d'une transmutation de toutes les valeurs*, lequel fut un projet d'édition que Friedrich Nietzsche abandonna à la fin de l'année 1888.

Paru dans le quinzième volume des *Œuvres complètes*, à l'initiative de sa sœur aînée, Élisabeth Foerster-Nietzsche[117], et publié en novembre 1901, chez C. G. Naumann à Leipzig, par les soins du « Nietzsche-Archiv », ce Second livre, constitué de 483 aphorismes, rassemble de nombreux fragments suspects ou clairement falsifiés. Nous avons donc choisi de ne pas le faire figurer dans les présentes Œuvres complètes[118].

Avant-Propos

Ce livre appartient au plus petit nombre. Peut-être n'a-t-il pas encore trouvé son public.

Tout au plus me liront ceux qui comprennent mon *Zarathoustra*. Comment *oserais-je* me confondre avec ceux pour qui, aujourd'hui déjà, on a des oreilles ? — Après-demain seulement m'appartiendra. Quelques-uns naissent posthumes.

Je connais trop bien les conditions qu'il faut réaliser pour me comprendre, qui me font comprendre *nécessairement*. Il faut être intègre dans les choses de l'esprit, intègre jusqu'à la dureté pour pouvoir seulement supporter mon sérieux et ma passion. Il faut être habitué à vivre sur des montagnes, — à voir au-dessous de soi le pitoyable bavardage de la politique du jour et de l'égoïsme des peuples. Il faut que l'on soit devenu indifférent, il ne faut jamais demander si la vérité est utile, si elle peut devenir pour quelqu'un une destinée... Une prédilection des forts pour des questions que personne aujourd'hui n'a plus le courage d'élucider ; le courage du fruit défendu ; la prédestination du labyrinthe. Une expérience de sept solitudes. Des oreilles nouvelles pour une musique nouvelle. Des yeux nouveaux pour les choses les plus lointaines. Une conscience nouvelle pour des vérités restées muettes jusqu'ici. Et la volonté de l'économie de grand style : rassembler sa force, son *enthousiasme*... Le respect de soi-même ; l'amour de soi ; l'absolue liberté envers soi-même...

Eh bien ! Ceux-là seuls sont mes lecteurs, mes véritables lecteurs, mes lecteurs prédestinés : qu'importe le reste ? — Le reste n'est que l'humanité. — Il faut être supérieur à l'humanité en force, en hauteur d'âme, — en mépris...

Frédéric Nietzsche.

L'ANTÉCHRIST

Table des matières
Retour à la liste des oeuvres

L'Antéchrist

ESSAI D’UNE CRITIQUE DU CHRISTIANISME

1.

— Regardons-nous en face. Nous sommes des hyperboréens, — nous savons assez combien nous vivons à l'écart. « Ni par terre, ni par mer, tu ne trouveras le chemin qui mène chez les hyperboréens » : Pindare l'a déjà dit de nous. Par delà le Nord, les glaces et la mort — *notre* vie, *notre* bonheur... Nous avons découvert le bonheur, nous en savons le chemin, nous avons trouvé l'issue à travers des milliers d'années de labyrinthe. Qui donc d'*autre* l'aurait trouvé ? — L'homme moderne peut-être ? — « Je ne sais ni entrer ni sortir ; je suis tout ce qui ne sait ni entrer ni sortir » — soupire l'homme moderne... Nous sommes malades de *cette* modernité, — malades de cette paix malsaine, de cette lâche compromission, de toute cette vertueuse malpropreté du moderne oui et non. Cette tolérance et cette *largeur* du cœur, qui « pardonne » tout, puisqu'elle « comprend » tout, est pour nous quelque chose comme un siroco. Plutôt vivre parmi les glaces qu'au milieu de vertus modernes et d'autres vents du sud !... Nous avons été assez courageux, nous n'avons ménagé ni d'autres, ni nous-mêmes : mais longtemps nous n'avons pas su *où* mettre notre bravoure. Nous devenions sombres et on nous appelait fatalistes. *Notre* fatalité — c'était la plénitude, la tension, la surrection des forces. Nous avions soif d'éclairs et d'actions, nous restions bien loin du bonheur des débiles, bien loin de la « résignation »... Notre atmosphère était chargée d'orage, la nature que nous sommes s'obscurcissait — *car nous n'avions pas de chemin*. Voici la formule de notre bonheur : un oui, un non, une ligne droite, un *but*...

2.

Qu’est-ce qui est bon ? — Tout ce qui exalte en l’homme le sentiment de puissance, la volonté de puissance, la puissance elle-même.

Qu’est-ce qui est mauvais ? — Tout ce qui a sa racine dans la faiblesse.

Qu’est-ce que le bonheur ? — Le sentiment que la puissance *grandit* — qu’une résistance est surmontée.

Non le contentement, mais encore de la puissance, *non* la paix avant tout, mais la guerre ; *non* la vertu, mais la valeur (vertu, dans le style de la Renaissance, *virtù*, vertu dépourvue de moraline).

Périssent les faibles et les ratés : premier principe de *notre* amour des hommes. Et qu’on les aide encore à disparaître !

Qu'est-ce qui est plus nuisible que n’importe quel vice ? — La pitié qu’éprouve l’action pour les déclassés et les faibles : — le christianisme…

3.

Je ne pose pas ici ce problème : Qu’est-ce qui doit remplacer l’humanité dans l’échelle des êtres (— l’homme est une *fin* —) ? Mais : Quel type d’homme doit-on *élever*, doit-on *vouloir*, quel type aura la plus grande valeur, sera le plus digne de vivre, le plus certain d’un avenir ?

Ce type de valeur supérieure s’est déjà vu souvent : mais comme un hasard, une exception, jamais comme type *voulu*. Au contraire, c’est lui qui a été le plus craint ; jusqu’à présent il fut presque la chose redoutable par excellence ; — et cette crainte engendra le type contraire, voulu, dressé, *atteint* : la bête domestique, la bête du troupeau, la bête malade qu’est l’homme, — le chrétien…

4.

L’humanité ne représente *pas* un développement vers le mieux, vers quelque chose de plus fort, de plus haut, ainsi qu’on le pense aujourd’hui. Le « progrès » n’est, qu’une idée moderne, c’est-à-dire une idée fausse. Dans sa valeur l’Européen d’aujourd’hui reste bien loin au-dessous de l’Européen de la Renaissance. Se développer ne signifie absolument pas nécessairement s’élever, se surhausser, se fortifier.

Par contre, il existe une continuelle réussite de cas isolés, sur différents points de la terre, au milieu des civilisations les plus différentes. Ces cas permettent, en effet, d’imaginer un *type supérieur*, quelque chose qui, par rapport à l’humanité tout entière, constitue une espèce d’hommes surhumains. De tels coups de hasard de la grande réussite, furent toujours possibles et le seront peut-être toujours. Et même des races tout entières, des tribus, des peuples peuvent, dans des circonstances particulières, représenter de pareils *coups heureux*.

5.

Il ne faut vouloir ni enjoliver ni excuser le christianisme : Il a mené une *guerre à mort* contre ce type supérieur de l’homme, il a mis au ban tous les instincts fondamentaux de ce type, il a distillé de ces instincts le mal, *le méchant :* — l’homme fort, type du *réprouvé*. Le christianisme a pris parti pour tout ce qui est faible, bas, manqué, il a fait un idéal de l’*opposition* envers les instincts de conservation de la vie forte, il a gâté même la raison des natures les plus intellectuellement fortes en enseignant que les valeurs supérieures de l’intellectualité ne sont que péchés, égarements et *tentations*. Le plus lamentable exemple, c’est la corruption de Pascal qui croyait à la perversion de sa raison par le péché originel, tandis qu’elle n’était pervertie que par son christianisme ! —

6.

Un spectacle douloureux et épouvantable s’est élevé devant mes yeux : j’ai écarté le rideau de la *corruption* des hommes. Ce mot dans ma bouche est au moins à l’abri d’un soupçon, celui de contenir une accusation morale de l’homme. Je l’entends — il importe de le souligner encore une fois — dépourvu de *moraline :* et cela au point que je ressens cette corruption précisément aux endroits où, jusqu’à nos jours, on aspirait le plus consciencieusement à la « vertu », à la « nature divine ». J’entends corruption, on le devine déjà, au sens de *décadence :* je prétends que toutes les valeurs qui servent aujourd’hui aux hommes à résumer leurs plus hauts désirs sont des *valeurs de décadence*.

J’appelle corrompu soit un animal, soit une espèce, soit un individu, quand il choisit et *préfère* ce qui lui est désavantageux. Une histoire des « sentiments les plus élevés », des « idéaux de l’humanité » — et il est possible qu’il me faille la raconter — donnerait presque l’explication, *pourquoi* l’homme est si corrompu. La vie elle-même est pour moi l’instinct de croissance, de durée, l’accumulation des forces, l’instinct de *puissance :* où la volonté de puissance fait défaut, il y a dégénérescence. Je prétends que cette volonté *manque* dans toutes les valeurs supérieures de l’humanité — que des valeurs de dégénérescence, des valeurs *nihilistes*, règnent sous les noms les plus sacrés.

7.

On appelle le christianisme religion de la *pitié* — La pitié est en opposition avec les affections toniques qui élèvent l'énergie du sens vital : elle agit d'une façon dépressive. On perd de la force quand on compatit. Par la pitié s'augmente et se multiplie la déperdition de force que la souffrance déjà apporte à la vie. La souffrance elle-même devient contagieuse par la pitié ; dans certains cas, elle peut amener une déperdition totale de vitalité et d'énergie, perte absurde, quand on la compare à la petitesse de la cause (— le cas de la mort du Nazaréen). Voici le premier point de vue ; pourtant il en existe un plus important encore. En admettant que l'on mesure la pitié d'après la valeur des réactions qu'elle a coutume de faire naître, son caractère de danger vital apparaîtra plus clairement encore. La pitié entrave en somme la loi de l'évolution qui est celle de la *sélection*. Elle comprend ce qui est mûr pour la disparition, elle se défend en faveur des déshérités et des condamnés de la vie. Par le nombre et la variété des choses manquées qu'elle retient dans la vie, elle donne à la vie elle-même un aspect sombre et douteux. On a eu le courage d'appeler la pitié une vertu (— dans toute morale *noble* elle passe pour une faiblesse —) ; on est allé plus loin, on a fait d'elle *la* vertu, le terrain et l'origine de toutes les vertus. Mais il ne faut jamais oublier que c'était du point de vue d'une philosophie qui était nihiliste, qui inscrivait sur son bouclier *la négation de la vie*. Schopenhauer avait raison quand il disait : La vie est niée par la pitié, la pitié rend la vie encore plus digne d'être niée, — la pitié, c'est la *pratique* du nihilisme. Encore une fois : cet instinct, dépressif et contagieux croise ces autres instincts qui veulent aboutir à conserver et à augmenter la valeur de la vie ; il est, tant comme multiplicateur que comme conservateur de toutes les misères,

un des instruments principaux pour la surrection de la *décadence*, — la pitié persuade du *néant !*… On ne dit pas « le néant » : on met en place « l'au-delà » ; ou bien « Dieu » ; ou « la vie véritable » ; ou bien le nirvâna, le salut, la béatitude… Cette innocente rhétorique, qui rentre dans le domaine de l'idiosyncrasie religieuse et morale, paraîtra *beaucoup moins innocente* dès que l'on comprendra quelle est la tendance qui se drape ici dans un manteau de paroles sublimes : l'*inimitié* de la vie. Schopenhauer était l'ennemi de la vie, c'est pourquoi la pitié devint pour lui une vertu… On sait qu'Aristote voyait dans la pitié un état maladif et dangereux qu'on faisait bien de déraciner de temps en temps au moyen d'un purgatif : la tragédie, pour lui, était ce purgatif. Pour protéger l'instinct de vie, il faudrait en effet chercher un moyen de porter un coup à une accumulation de pitié, si dangereuse et si maladive comme elle est représentée par le cas de Schopenhauer (et malheureusement aussi par celui de toute notre *décadence* littéraire et artistique, de Saint-Pétersbourg à Paris, de Tolstoï à Wagner), afin de la faire éclater… Rien n'est plus malsain, au milieu de notre modernité malsaine, que la pitié chrétienne. Être médecins *dans ce cas*, implacables *ici*, diriger le scalpel, cela fait partie de *nous*-mêmes, cela est *notre* façon d'aimer les hommes, par elle *nous* sommes philosophes, nous autres hyperboréens ! —

8.

Il est nécessaire de dire *qui* nous considérons intérieurement comme notre constraste : — les théologiens et tout ce qui a du sang de théologien dans les veines — toute notre philosophie… Il faut avoir vu de près cette destinée, mieux encore, il faut l'avoir vécue, il faut avoir manqué périr par elle pour ne plus comprendre la plaisanterie dans ce cas (la libre pensée de messieurs nos hommes de science, de nos physiologistes est à mes yeux une *plaisanterie*, la passion leur manque dans ces questions, il leur manque d'avoir *souffert* avec elles). Cet empoisonnement va beaucoup plus loin qu'on ne pense : j'ai trouvé l'instinct théologique de l'orgueil partout où aujourd'hui on se sent « idéaliste », partout où, grâce à une origine plus haute, on s'arroge le droit de regarder la réalité de haut, comme si elle nous était étrangère… L'idéaliste, tout comme le prêtre, a toutes les grandes idées en main (et non seulement en main !), il en joue avec un dédain bienveillant contre la « raison », les « sens », les « honneurs », le « bien-être », la « science », il se sent au-dessus de tout cela, comme si c'étaient des forces pernicieuses et séductrices, au-dessus desquelles « l'esprit » plane en une pure réclusion : comme si l'humilité, la chasteté, la pauvreté, en un mot la *sainteté*, n'avaient pas fait jusqu'à présent beaucoup plus de mal à la vie que n'importe quelles choses épouvantables, que n'importe quels vices… Le pur esprit est pur mensonge. Tant que le prêtre passera encore pour une espèce supérieure, le prêtre, ce négateur, ce calomniateur, cet empoisonneur de la vie par *métier*, il n'y a pas de réponse à la question : qu'est-ce que la vérité ? La vérité est déjà placée sur la tête si l'avocat avéré du néant et de la négation passe pour être le représentant de la vérité…

9.

C’est à cet instinct théologique que je fais la guerre : j’ai trouvé ses traces partout ! Celui qui a du sang de théologien dans les veines se trouve, de prime abord, dans une fausse position à l’égard de toutes choses, dans une position qui manque de franchise. Le pathos qui en émane s’appelle la foi : il faut fermer les yeux une fois pour toutes devant soi-même, pour ne pas souffrir de l’aspect d’une fausseté incurable. À part soi, on se fait de cette défectueuse optique une morale, une vertu, une sainteté, on relie la bonne conscience à une vision *fausse*, — on exige qu’aucune autre sorte d’optique n’ait de valeur, après avoir fait sacro-sainte la sienne propre, avec les noms de « Dieu », de « salut », d’« éternité ». Partout où j’allais j’ai mis à jour l’instinct théologique : c’est la forme vraiment *souterraine* de la fausseté. Ce qu’un théologien tient pour vrai, *doit* être faux : c’est presque un critérium de la vérité. C’est son plus bas instinct de conservation qui lui interdit de mettre la réalité en honneur, ou de lui donner la parole en un point quelconque. Partout où atteint l’influence théologique les *évaluations* sont renversées, partout les concepts « vrai » et « faux » sont nécessairement intervertis : « vrai » c’est dans ce cas ce qui est le plus pernicieux pour la vie ; ce qui l’élève, la surhausse, l’affirme, la justifie et la fait triompher s’appelle « faux »… S’il arrive que les théologiens, à travers la « conscience » des princes (ou des peuples), étendent les mains vers la *puissance*, ne doutons pas de ce qui arrive chaque fois dans le fond : la volonté de la fin, la volonté *nihiliste* veut obtenir le pouvoir…

10.

Entre Allemands on m’entendrait de suite, si je disais que la philosophie est corrompue par du sang de théologiens. Le pasteur protestant est le grand-père de la philosophie allemande, le protestantisme lui-même son *peccatum originale*. Définition du protestantisme : le christianisme paralysé d’un côté — *et* la raison aussi… On n’a qu’à prononcer le mot de « séminaire de Tubingue » pour comprendre ce qu’est en somme la philosophie allemande — une philosophie *par supercherie*… Les Souabes sont les meilleurs menteurs de l’Allemagne, ils mentent innocemment… D’où vient l’allégresse qui, à l’apparition de Kant, passa sur l’Allemagne, dans le monde de la science qui se compose aux trois quarts de fils de pasteurs et de maîtres d’école, — d’où vient la conviction allemande qui maintenant encore trouve son écho, la conviction qu’avec Kant s’inaugure un revirement vers le mieux ? L’instinct théologique dans le savant allemand devinait ce qui redevenait possible… Un chemin détourné vers l’idéal ancien était ouvert, le concept du « monde-vérité », le concept de la morale en tant qu’*essence* du monde (ces deux plus méchantes erreurs qu’il y ait !) était de nouveau, sinon démontrable, du moins impossible à réfuter, grâce à un scepticisme subtil et rusé… La raison, le *droit* à la raison, n’a pas de grande portée… On avait fait de la réalité une « apparence » ; un monde tout à fait *mensonger*, celui de l’essence était devenu réalité… Le succès de Kant n’est qu’un succès de théologien ; Kant n’était, comme Luther, comme Leibnitz, qu’un frein de plus à l’intégrité allemande déjà si peu solide. — —

11.

Un mot encore contre Kant en tant que *moraliste*. Une vertu doit être notre invention, *notre* défense et *notre* nécessité personnelles : prise dans tout autre sens elle n'est qu'un danger. Ce qui n'est pas une condition vitale, est *nuisible* à la vie : une vertu qui n'existe qu'à cause d'un sentiment de respect pour l'idée de « vertu », comme Kant la voulait, est dangereuse. La « vertu », le « devoir », le « bien en soi », le bien avec le caractère de l'impersonnalité, de la valeur générale — des chimères où s'exprime la dégénérescence, le dernier affaiblissement de la vie, la chinoiserie de Kœnigsberg. Les plus profondes lois de la conservation et de la croissance exigent le contraire : que chacun s'invente *sa* vertu, son impératif catégorique. Un peuple périt quand il confond *son* devoir avec la conception générale du devoir. Rien ne ruine plus profondément, plus foncièrement que le devoir impersonnel, le sacrifice devant le dieu Moloch de l'abstraction. — Que l'on n'ait pas trouvé dangereux l'impératif catégorique de Kant !… Seul l'instinct théologique a pu le prendre sous sa protection ! Une action suscitée par l'instinct de vie prouve sa *valeur* par la joie qui l'accompagne : et ce nihiliste aux entrailles chrétiennes et dogmatiques considérait la joie comme une *objection*… Qu'est-ce qui débilite plus vite que de travailler, de penser, de sentir sans nécessité intérieure, sans une profonde élection personnelle, sans *joie*, tel un automate du « devoir » ? C'est en quelque sorte la *recette* pour la *décadence* et même pour l'imbécillité… Kant devint imbécile. — Et c'était là le contemporain de *Gœthe !* Cette araignée par destination était considérée comme le *philosophe allemand* par excellence — et l'est encore !… Je me garde bien de dire ce que je pense des Allemands… Kant ne voyait-il pas dans la

Révolution française le passage de la forme inorganique de l'État à la forme *organique ?* Ne s'est-il pas demandé s'il existe un événement inexplicable autrement que par une aptitude morale de l'humanité, en sorte que, par cet événement, serait démontré, une fois pour toutes, « la tendance de l'humanité vers le bien » ? Réponse de Kant « C'est la Révolution. » L'instinct qui se méprend en toutes choses, l'instinct contre nature, la décadence allemande en tant que philosophie — *voilà Kant !* —

12.

Je mets quelques sceptiques à part, les philosophes de race dans l’histoire de la philosophie : quant au reste, il ignore les premières exigences de la probité intellectuelle. Ils font tous comme les femmes, ces grands enthousiastes, ces bêtes curieuses, ils prennent les « beaux sentiments » pour des arguments, la « poitrine soulevée » pour le soufflet de forge de la divinité, la conviction pour le *critérium* de la vérité. À la fin de ses jours, Kant, dans son innocence « allemande », a encore cherché à rendre scientifique, sous le nom de « raison pratique », cette forme de la corruption, ce manque de conscience intellectuelle : il inventa *ad hoc* une raison, où l’on n’aurait pas à s’occuper de la raison, et cette raison se manifestait quand parle la morale, quand la revendication idéale « tu dois » se fait entendre. Si l’on considère que chez presque tous les peuples le philosophe n’est que le développement du type sacerdotal, cet héritage du prêtre, *ce faux monnayage devant soi-même*, ne surprend plus. Quand on a des devoirs sacrés, par exemple de rendre les hommes meilleurs, de les sauver, de faire leur salut, quand on porte la divinité dans sa poitrine, quand on est le porte-voix des impératifs supraterrestres, on se trouve déjà, avec une pareille mission, en dehors des évaluations purement conformes à la raison, — sanctifié soi-même déjà par une pareille tâche, type soi-même d’une hiérarchie supérieure !… En quoi la science regarde-t-elle un prêtre ! Il se trouve trop haut pour elle ! — Et le prêtre a régné jusqu’ici ! Il détermine la conception du « vrai » et du « faux » !…

13.

Ne restons pas au-dessous de la mesure : *nous-mêmes*, nous autres esprits libres, nous sommes déjà une « transmutation de toutes les valeurs », une *réelle* déclaration de guerre et de victoire contre toutes les vieilles conceptions du « vrai » et du « faux ». Les vues les plus précieuses se trouvent les dernières ; mais les vues les plus précieuses sont les *méthodes*. Toutes les méthodes, toutes les suppositions de notre esprit scientifique actuel, avaient contre elles, pendant des siècles, le plus profond mépris : grâce à elles on était exclus des relations avec les « honnêtes gens », — on était considéré comme un « ennemi de Dieu », un dénigreur de la vérité, un « possédé ». En tant que caractère scientifique on était Tchândâla… Nous avions contre nous tout le pathos de l'humanité — sa conception de ce qui *devait* être la vérité, le service de la vérité. Chacun des impératifs « tu dois » était jusqu'à présent dirigé contre nous… Nos objets, notre allure silencieuse, circonspecte, méfiante — tout leur semblait absolument indigne et méprisable. — En dernière instance, il y aurait lieu de se demander, avec quelque raison, s'il n'y avait pas un certain raffinement esthétique à retenir l'humanité dans un si long aveuglement : elle exigeait de la vérité un effet pittoresque, elle exigeait de même que celui qui cherche la connaissance produise sur les sens une forte impression. Notre *humilité* leur fut longtemps contraire… Oh comme ils avaient deviné cela, ces dindons de la divinité ! ——

14.

Nous avons changé notre façon de voir. Nous sommes devenus moins prétentieux en toutes choses. Nous ne faisons plus descendre l'homme de « l'esprit », de la « divinité », nous l'avons replacé parmi les animaux. Il est pour nous l'animal le plus fort, parce qu'il est le plus rusé : notre spiritualité en est une suite. Nous nous défendons d'autre part contre une vanité qui, là aussi, voudrait élever sa voix : comme si l'homme avait été la grande pensée de derrière la tête de l'évolution animale. Il n'est absolument pas le couronnement de la création ; chaque être se trouve à côté de lui au même degré de perfection… Et, en prétendant cela, nous allons encore trop loin : l'homme est relativement le plus manqué de tous les animaux, le plus maladif, celui qui s'est égaré le plus dangereusement loin de ses instincts — il est vrai qu'avec tout cela il est aussi l'animal *le plus intéressant !* — En ce qui concerne les animaux, c'est Descartes qui, le premier, a eu l'admirable hardiesse de considérer, l'animal en tant que *machine :* toute notre physiologie s'évertue à démontrer cette proposition. Aussi, logiquement, ne mettons-nous plus l'homme à part, comme faisait Descartes : ce que l'homme conçoit aujourd'hui ne va pas plus loin que sa conception machinale. Autrefois on donnait à l'homme le « libre arbitre » comme une dotation d'un monde supérieur : aujourd'hui nous lui avons même pris l'arbitre, la volonté, en ce sens qu'il n'est plus permis d'entendre par là un attribut. Le vieux mot de « volonté » ne sert plus qu'à désigner une résultante, une sorte de réaction individuelle qui, nécessairement, fait suite à une série d'irritations soit concordantes, soit contradictoires : — la volonté n'« agit » ni n'« agite » plus… Autrefois on voyait dans la conscience de l'homme, dans l'« esprit », une preuve de son

origine supérieure, de sa divinité ; pour *perfectionner* l'homme on lui conseillait de rentrer en lui-même ses sens, comme la tortue, de supprimer les relations avec les choses terrestres, d'écarter l'enveloppe mortelle : il ne restait de lui que l'essentiel : « le pur esprit ». Là aussi nous avons modifié notre manière de voir : l'« esprit », la conscience, nous semblent précisément être les symptômes d'une relative imperfection de l'organisme, une expérience, un tâtonnement, une méprise, une peine qui use inutilement beaucoup de force nerveuse, — nous nions qu'une chose puisse être faite à la perfection, tant qu'elle est faite consciemment. Le « pur esprit » est une bêtise pure : si nous faisons abstraction du système nerveux, de l'« enveloppe terrestre », nous nous *trompons* dans notre calcul, rien de plus !…

15.

Dans le christianisme, ni la morale, ni la religion ne sont en contact avec la réalité. Bien que des *causes* imaginaires (« Dieu », « l'âme », « moi », « esprit », « libre arbitre » — ou même l'arbitre qui n'est « pas libre ») ; rien que des effets imaginaires (« le péché », « le salut », « la grâce », « l'expiation », « le pardon des péchés »). Une relation imaginaire entre les *êtres* (« Dieu », « les esprits », « l'âme ») ; une imaginaire science *naturelle*(anthropocentrique ; un manque absolu du concept des causes naturelles) ; une *psychologie* imaginaire (rien que des malentendus, des interprétations de sentiments généraux agréables ou désagréables, tels que les états du grand sympathique, à l'aide du langage figuré des idiosyncrasis religieuses et morales — (« le repentir », « la voix de la conscience », « la tentation du diable », « la présence de Dieu ») ; une téléologie imaginaire (« le règne de Dieu », « le jugement dernier », « la vie éternelle »). — Ce monde de *fictions pures* se distingue très à son désavantage du monde des rêves, puisque celui-ci *reflète* la réalité, tandis que l'autre ne fait que la fausser, la déprécier et la nier. Après que le concept « nature » fut inventé, en tant qu'opposition au concept « Dieu », « naturel » devint l'équivalent de « méprisable », — tout ce monde de fictions a sa racine dans la *haine* contre le naturel (— la réalité ! —), elle est l'expression du profond déplaisir que cause la réalité… *Mais ceci explique tout*. Qui donc est seul à avoir des raisons pour sortir de la réalité *par un mensonge ?* Celui qu'elle fait *souffrir*. Mais souffrir, dans ce cas, signifie être soi-même une réalité manquée… La prépondérance du sentiment de peine sur le sentiment de plaisir est la *cause* de cette religion, de cette morale fictive : un tel excès donne la formule pour la

décadence…

16.

Une critique de *la conception chrétienne de Dieu* entraîne une conclusion semblable. Un peuple qui a encore foi en lui-même possède aussi un Dieu qui lui est propre. Il vénère en ce Dieu les conditions qui le rendent victorieux, ses vertus, il projette la sensation de plaisir qu'il se cause à lui-même, le sentiment de puissance dans un être qu'il peut en remercier. Celui qui est riche, veut donner ; un peuple fier a besoin d'un Dieu, à qui *sacrifier*... La religion, dans ces conditions, est une forme de la reconnaissance. On est reconnaissant envers soi-même : voilà pourquoi il faut un Dieu. Un tel Dieu doit pouvoir servir et nuire, doit être ami et ennemi, on l'admire en bien comme en mal. La castration *anti-naturelle* d'un Dieu, pour en faire un Dieu du bien seulement, se trouverait en dehors de tout ce que l'on désire. On a besoin du Dieu méchant autant que du Dieu bon. On ne doit pas précisément sa propre existence à la tolérance, à la philanthropie... Qu'importerait un Dieu qui ne connaîtrait ni la colère, ni la vengeance, ni l'envie, ni la moquerie, ni la ruse, ni la violence, qui ignorerait peut-être même les radieuses *ardeurs* de la victoire et de l'anéantissement ? On ne comprendrait pas un Dieu pareil, pourquoi l'aurait-on ? Sans doute, quand un peuple périt, quand il sent disparaître définitivement sa foi en l'avenir, son espoir en la liberté, quand la soumission lui paraît être de première nécessité, quand les vertus de la soumission entrent dans sa conscience, comme une condition de la conservation, alors il *faut* aussi que son Dieu se transforme. Il devient maintenant cagot, craintif, humble, il conseille « la paix de l'âme », l'absence de la haine, les égards, l'« amour », envers les amis comme envers les ennemis. Il ne fait que moraliser, il rampe dans la tanière de toutes les morales privées, devient le

Dieu de tout le monde, le Dieu de la vie privée, il devient cosmopolite… Autrefois il représentait un peuple, la force d'un peuple, tout ce qui est agressif et altéré de puissance, dans l'âme d'un peuple ; maintenant il n'est plus que le Dieu bon… En effet, il n'y a pas d'autre alternative pour les Dieux : *ou bien* ils sont la volonté de puissance — alors ils seront les Dieux d'un peuple, — *ou bien* ils sont l'impuissance de la puissance — et alors ils deviendront nécessairement *bons*…

17.

Partout où, d’une façon quelconque, la volonté de puissance diminue, il y a chaque fois un recul physiologique, une *décadence*. La divinité de la *décadence* circonscrite dans ses vertus et ses instincts virils devient nécessairement le Dieu de ceux qui sont dans un état de régression physiologique, le Dieu des faibles. Eux-mêmes ne s’appellent pas les faibles, ils s’appellent les « bons ». On comprend, sans qu’il y ait besoin d’une indication, dans quel moment de l’histoire, la fiction dualistique d’un bon et d’un mauvais Dieu devient possible. Avec le même instinct dont se servent les assujettis pour abaisser leur Dieu vers « le bien en soi », ils enlèvent ses bonnes qualités au Dieu de leurs vainqueurs ; ils se vengent de leurs maitres en *diabolisant* le Dieu de ceux-ci. Le *bon* Dieu, aussi bien que le diable : tous deux sont des produits de la *décadence*. Comment est-il possible de se soumettre encore, de nos jours, à la simplesse des théologiens chrétiens, pour décréter, avec eux, que le développement de la conception de Dieu depuis le « Dieu d’Israël », le Dieu d’un peuple, jusqu’au Dieu chrétien, l’ensemble de toutes les bontés, puisse être un *progrès ?* Mais Renan même le fait. Comme si Renan avait un droit à la simplesse ! Le contraire saute aux yeux. Si l’on élimine de la conception de Dieu, les conditions de la vie *ascendante*, tout ce qui est fort, brave, superbe, fier, si cette conception déchoit pas à pas pour devenir le symbole d’un bâton de lassitude, d’une planche de salut pour tous ceux qui se noient, si l’on en fait le Dieu des pauvres gens, des pécheurs, des malades *par excellence* et si l’attribut de « Sauveur », de « Rédempteur » *reste* en quelque sorte et d’une manière générale le seul attribut divin : *à quoi* mènera une pareille transformation ? une telle *réduction* du divin ? —

Sans doute : le « règne de Dieu » en est grandi. Autrefois Dieu n'avait que son peuple, son peuple « élu ». Depuis lors il s'en est allé à l'étranger, tout comme son peuple, il s'est mis à voyager sans plus jamais tenir en place : jusqu'à ce que partout il fût chez lui, le grand cosmopolite, — jusqu'à ce qu'il eût de son côté « le grand nombre » et la moitié du monde. Mais le Dieu du « grand nombre », le démocrate parmi les dieux, ne devint quand même pas un fier Dieu païen : il resta juif, il resta le Dieu des carrefours clandestins, le Dieu des recoins et des lieux obscurs, de tous les quartiers malsains du monde entier. Son royaume universel est, avant comme après, un royaume souterrain, un hôpital, un royaume de ghetto… Et lui-même si pâle, si faible, si *décadent*… Les plus blêmes parmi les êtres pâles se rendirent maîtres de lui, messieurs les métaphysiciens, ces albinos de la pensée. Tant ils filèrent leur toile autour de lui, qu'hypnotisé par leurs mouvements, il devint araignée lui-même, lui-même métaphysicien. Maintenant, il s'est remis à dévider le monde hors de lui-même — *sub specie Spinozae* **[119]** —, il se transfigura en une chose toujours plus mince, toujours plus pâle, il devint « idéal », « esprit pur », « *absolutum* », « chose en soi »… *La ruine d'un Dieu :* Dieu devint « chose en soi »…

18.

La conception ehétienne de Dieu — Dieu, le Dieu des malades, Dieu, l’araignée, Dieu, l’esprit — est une des conceptions divines les plus corrompues que l’on ait jamais réalisées sur terre ; peut-être est-elle même au plus bas niveau de l’évolution descendante du type divin : Dieu dégénéré jusqu’à être en *contradiction avec la vie*, au lieu d’en être la glorification et l’éternel *affirmation !*Déclarer la guerre, au nom de Dieu, à la vie, à la nature, à la volonté de vivre ! Dieu, la formule pour toutes les calomnies de l’« en-deçà », pour tous les mensonges de l’« au-delà » ! Le néant divinisé en Dieu, la volonté du néant sanctifiée !…

19.

Que les fortes races du nord de l’Europe n’aient pas repoussé le Dieu chrétien, cela ne fait vraiment pas honneur à leur don religieux, pour ne rien dire de leur goût. Ils auraient dû en finir avec ce produit de la *décadence*, maladif et débile. Voilà pourquoi une malédiction repose sur eux : ils ont absorbé, dans tous leurs instincts, la maladie, la vieillesse, la contradiction, — depuis lors ils n’ont plus *créé* de Dieu ! Deux mille ans presque, et pas un seul nouveau Dieu ! Hélas, il subsiste toujours, comme un *ultimatum* et un *maximum* de la force créatrice du divin, du *creator spiritus* dans l’homme, ce pitoyable Dieu, du monotono-théisme chrétien ! Cet hybride édifice de décombres, né de zéro, d’une idée et d’une contradiction, où tous les instincts de *décadence*, toutes les lâchetés et toutes les fatigues de l’âme trouvent leur sanction ! — —

20.

Par ma condamnation du christianisme je ne voudrais pas avoir fait tort à une religion parente qui le dépasse même par le nombre de ses croyants : le *bouddhisme*. Tous deux se valent en tant que religions nihilistes — ce sont des religions de *décadence* — mais tous deux sont séparés de la plus singulière manière. Le critique du christianisme est profondément reconnaissant aux indianisants d'être à même de les comparer maintenant. — Le bouddhisme est cent fois plus réaliste que le christianisme, — il porte, comme héritage, la faculté de savoir objectivement et froidement poser les problèmes, il vient après un mouvement philosophique de plusieurs siècles ; l'idée de « Dieu », dans sa genèse, est déjà fixée quand il arrive. Le bouddhisme est la seule religion vraiment *positivite* que nous montre l'histoire, même dans sa théorie de la connaissance (un strict phénoménalisme —) il ne dit plus « lutte contre le péché », mais, donnant droit à la réalité, « lutte contre la *souffrance* ». Il a déjà derrière lui, et cela le distingue profondément du christianisme, l'illusion volontaire des conceptions morales, — il se trouve placé, pour parler mon langage, par delà le bien et le mal. — Les *deux* faits physiologiques qu'il prend pour base et qu'il considère sont : d'abord, une hypertrophie de la sensibilité, qui s'exprime par une faculté de souffrir raffinée, *ensuite* une hyper-spiritualisation, une vie trop prolongée parmi les idées et les procédures logiques, ou l'instinct personnel a été levé en faveur de l'impersonnalité. (— Deux états que du moins quelques-uns de mes lecteurs, les « objectifs » comme moi, connaissent par expérience.) En raison de ces conditions physiologiques, une *dépression* s'est produite, une dépression que Bouddha combat par l'hygiène. Il emploie, comme remède,

la vie en plein air, la vie ambulatoire, la tempérance et le choix des aliments, des précautions contre les spiritueux, contre tous les états affectifs qui font de la bile, qui échauffent le sang : point de *soucis*, ni pour soi ni pour les autres ! Il exige des représentations qui procurent soit le repos, soit la gaieté, — il invente le moyen de se débarrasser des autres. Il entend la bonté, le fait d'être bon comme favorable à la santé. La *prière* est exclue, tout comme l'*ascétisme* ; pas d'impératif catégorique, aucune *contrainte*, pas même dans la communauté claustrale — (on peut de nouveau en sortir —). Tout cela n'est considéré que comme moyen pour renforcer cette trop grande sensibilité. C'est pourquoi le bouddhisme n'exige pas la lutte contre les hérétiques ; sa doctrine ne se défend de rien autant que du sentiment de vengeance, de l'aversion, du *ressentiment* (— « l'inimitié ne met pas fin à l'inimitié » : c'est le touchant refrain de tout le bouddhisme…). Et cela avec raison : En considération du principal but diététique, ces émotions seraient tout à fait *malsaines*. Il combat la fatigue spirituelle qu'il trouve à son arrivée, une fatigue qui s'exprime par une trop grande « objectivité » (c'est-à-dire affaiblissement de l'intérêt individuel, perte de l'équilibre, de « l'égoïsme ») par un sévère retour, même des intérêts spirituels, sur la *personnalité*. Dans l'enseignement de Bouddha, l'égoïsme devient un devoir : la « seule chose nécessaire ». La façon de se dégager de la souffrance règle et délimite toute la diète spirituelle (— qu'on se souvienne de cet Athénien qui déclarait également la guerre à « la science pure », de Socrate qui, dans le domaine des problèmes, éleva l'égoïsme personnel à la hauteur d'un principe de morale).

21.

La première condition pour le bouddhisme est un climat très doux, une grande douceur, une grande libéralité dans les mœurs et *pas* de militarisme. Le mouvement doit avoir son foyer dans les castes supérieures, même dans les castes savantes. On veut comme but suprême la sérénité, le silence, l'absence de désirs et on *atteint* son but. Le bouddhisme n'est pas une religion où l'on aspire seulement à la perfection ; la perfection est le cas normal. —

Dans le christianisme, les instincts des soumis et des opprimés viennent au premier plan : ce sont les castes les plus basses qui cherchent en lui leur salut, Ici l'on exerce, comme *occupation*, comme remède contre l'ennui, la casuistique du péché, la critique de soi, l'inquisition de la conscience, ici l'on maintient sans cesse (par la prière) l'extase devant un puissant appelé « Dieu » ; ici le plus haut est regardé comme inaccessible, comme un présent, une « grâce ». La publicité manque aussi : l'huis-clos, le lieu obscur est chrétien. Ici l'on méprise le corps, l'hygiène est repoussée comme sensualité ; l'Église se défend même contre la propreté (— la première mesure chrétienne après l'expulsion des Maures fut la clôture des bains publics — à Cordoue seul il y en avait deux cent soixante-dix). Une certaine disposition à la cruauté, envers soi-même et envers les autres, est essentiellement chrétienne ; de même la haine des incrédules, des dissidents, la volonté de persécuter. Des idées sombres et inquiétantes occupent le premier plan ; les états d'âme les plus recherchés, ceux qu'on désigne sous les noms les plus élevés, sont « épileptoïdes » ; la diète est ordonnée de manière à favoriser les phénomènes morbides, et à surexciter les nerfs. Chrétienne est la haine mortelle contre les maîtres de la terre, contre les « nobles » —

et en même temps une concurrence cachée et secrète (— on leur laisse le « corps » on ne veut que « l'âme » —). Chrétienne est la haine de l'*esprit*, de la fierté, du courage, de la liberté, du *libertinage* de l'esprit ; chrétienne est la haine contre les *sens*, contre la joie des sens, contre la joie en général…

22.

Le christianisme, lorsqu'il quitta son premier terrain, les castes inférieures, le *souterrain* du monde antique, lorsqu'il chercha la puissance parmi les peuples barbares, n'avait plus devant lui, comme première condition, des hommes *fatigués*, mais des hommes intérieurement abrutis, qui se déchiraient les uns les autres, l'homme fort, mais l'homme atrophié. Le mécontentement de soi-même, la souffrance du corps ne sont pas ici, comme chez les bouddhistes, hyperesthésie et trop grande faculté de souffrir, au contraire, un énorme désir de faire souffrir, de déchaîner la tension intérieure en des actions et des idées contradictoires. Le christianisme avait besoin d'idées et de valeurs *barbares* pour se rendre maitre des *barbares*, tels sont le sacrifice des prémices, la consommation du sang dans la Cène, le mépris de l'esprit et de la culture, la torture sous toutes ses formes, corporelle et spirituelle, la grande pompe des cultes. Le bouddhisme est une religion pour des hommes *tardifs*, pour des races devenues bonnes, douces, spirituelles, qui sont trop susceptibles à la douleur (— l'Europe n'est pas encore mûre pour lui —) : il est un rappel de ces races vers la paix et la sérénité, la diète dans les choses de l'esprit, vers un certain endurcissement corporel. Le christianisme veut se rendre maître de *bêtes fauves ;* son moyen c'est de les rendre *malades*, l'affaiblissement est la recette chrétienne pour l'*apprivoisement*, pour la « civilisation ». Le bouddhisme est une religion pour la fin et la lassitude de la civilisation ; le christianisme ne trouve pas encore cette civilisation, il la crée si cela est nécessaire.

23.

Le bouddhisme, encore une fois, est cent fois plus froid, plus véridique, plus objectif. Il n'a plus besoin de *s'apprêter* sa douleur, sa faculté de souffrir, par l'interprétation du péché, il dit simplement ce qu'il pense : « Je souffre ». Pour le barbare, au contraire, souffrir n'est rien de convenable : il a d'abord besoin d'une explication pour s'avouer qu'il souffre (son instinct le pousse plutôt à nier la souffrance, à la supporter en silence). Ici le mot « diable » fut un bienfait : on avait un ennemi prépondérant et terrible — on n'avait pas besoin d'avoir honte de souffrir d'un pareil ennemi. —

Au fond du christianisme il y a quelques finesses qui appartiennent à l'Orient. Avant tout, il sait qu'il est tout à fait indifférent en soi qu'une chose soit vraie, mais qu'il est de la plus haute importance qu'elle soit crue vraie. La vérité et la *foi* en quelque chose : ce sont là deux mondes d'intérêt tout à fait éloignés l'un de l'autre, presque des mondes *d'oppositions*, — on arrive à l'un et à l'autre sur des chemins foncièrement différents. Le fait d'être initié sur ce point *constituait* presque le sage en Orient : ainsi l'entendent les brahmanes, ainsi l'entendent Platon, et tous les disciples de la sagesse ésotérique. Si, par exemple, il y a du *bonheur* à se savoir sauvé d'un péché, il n'est pas nécessaire, comme condition, que l'homme soit coupable, l'essentiel c'est qu'il se *sente* coupable. Mais, si, de toute façon, la foi est nécessaire avant tout, il faudra mettre en discrédit la raison, la connaissance, la recherche scientifique : le chemin de la vérité devient chemin *défendu*. — L'*espoir* intense est un bien plus grand stimulant à la vie que n'importe quel bonheur qui se réalise. Il faut soutenir ceux qui souffrent par un espoir qui ne peut être contredit par aucune réalité, — qui ne peut pas aboutir à une réalisation : un

espoir d’au-delà. (À cause de cette faculté de faire languir le malheureux, l’espoir était considéré par les Grecs comme le mal des maux, comme le plus *malin* de tous, celui qui resta au fond de la boîte de Pandore.) — Pour que l’*amour* soit possible, Dieu doit être personnel ; pour que les instincts les plus bas puissent être de la partie, il faut que Dieu soit jeune. Pour la ferveur des femmes on met un beau saint au premier plan, pour celle des hommes une Sainte-Vierge. Ceci à condition que le christianisme veuille devenir maître du sol, où le culte d’Aphrodite et le culte d’Adonis avait déjà déterminé la *conception* du culte. La revendication de la chasteté renforce la véhémence et l’intériorité de l’instinct religieux — elle rend le culte plus chaud, plus enthousiaste, plus intense. — L’amour est l’état où l’homme voit le plus les choses comme elles ne sont *pas*. La force illusoire est à son degré le plus élevé, de même la force adoucissante, la force *glorifiante*. On supporte davantage en amour, on souffre tout. Il s’agissait de trouver une religion où l’on puisse aimer : avec l’amour on se met au-dessus des pires choses dans la vie — on ne les voit plus du tout. — Ceci sur les trois vertus chrétiennes, la foi, l’amour et l’espérance : je les appelle les trois *prudences* chrétiennes. — Le bouddhisme est trop tardif, trop positif, pour être encore prudent de cette façon. —

24.

Je ne fais que toucher ici le problème de l'*origine* du christianisme. Le premier point pour arriver à la solution de ce problème s'énonce ainsi : On ne peut comprendre le christianisme qu'en le considérant sur le terrain où il a grandi, — il n'est point un mouvement de réaction contre l'instinct sémitique, il en est la conséquence même, une conclusion de plus dans sa terrifiante logique ; dans la formule du Sauveur : « Le salut par les juifs ». — Voici le second point : — Le type psychologique du Galiléen est encore reconnaissable, mais ce n'est que dans sa complète dégénérescence (qui est en même temps une mutilation et une surcharge de traits étrangers) qu'il a pu servir, ainsi qu'on l'a utilisé, de type au *Sauveur* de l'humanité. —

Les juifs sont le peuple le plus remarquable de l'histoire universelle, puisque, placés devant la question de l'être ou du non-être, ils ont préféré, avec une clairvoyance inquiétante, l'être *à tout prix*. Ce prix était la *falsification* radicale de tout ce qui est nature, naturel, réalité, tant du monde intérieur que du monde extérieur. Ils se barricadèrent contre toutes les conditions qui *permettaient* jusqu'à présent à un peuple de vivre, ils créèrent une idée contraire aux conditions *naturelles*, — ils ont retourné, l'un après l'autre, la religion, le culte, la morale, l'histoire, la psychologie, pour en faire, d'une façon irrémédiable, le *contraire de ce qui était leur valeur naturelle*. Nous rencontrons encore une fois le même phénomène, élevé à des proportions indicibles, et malgré cela, ce n'en est qu'une copie : — il manque à l'église chrétienne, en comparaison du « peuple des élus », toute prétention à l'originalité. C'est par cela même que les juifs sont le peuple le plus fatal de l'histoire universelle : dans leur influence ultérieure, ils ont tellement

faussé l'humanité qu'aujourd'hui encore le chrétien peut sentir d'une façon antijuive, sans se considérer comme la *conséquence extrême du judaïsme*.

Dans ma *Généalogie de la morale*, j'ai présenté pour la première fois psychologiquement l'idée de contraste entre une morale noble et une morale de ressentiment, l'une née d'un *non* à l'égard de l'autre : c'est la morale judéo-chrétienne tout entière. Pour pouvoir dire « non » en réponse à tout ce qui représente le mouvement ascendant de la vie, à tout ce qui est bien né, la puissance, la beauté, l'affirmation de soi sur la terre, il fallut que l'instinct de ressentiment, devenu génie, s'inventât un *autre* monde, d'où cette *affirmation de la vie* nous apparut comme le mal, la chose réprouvable en soi. Psychologiquement parlant, le peuple juif est celui qui possède la force vitale la plus tenace. Transporté dans des conditions impossibles, il prend parti, librement, par une profonde intelligence de conservation, pour tous les instincts de *décadence*, non qu'il soit dominé par eux, mais il y a deviné une puissance qui pouvait le faire aboutir contre le « monde ». Les juifs sont l'opposé de tous les décadents : ils ont pu les *représenter* jusqu'à l'illusion, ils ont su se mettre à la tête de tous les mouvements de *décadence*, avec un *nec plus ultra* du génie de comédien (— avec le christianisme de saint Paul —), pour en faire quelque chose qui fût plus fort que tous les partis affirmant la vie. Pour la catégorie d'hommes qui, dans le judaïsme et dans le christianisme, aspirent à la puissance, pour la catégorie sacerdotale, la *décadence* n'est qu'un moyen : ces hommes ont un intérêt vital à rendre l'humanité malade et à renverser, dans un sens dangereux et calomniateur, la notion de « bien » et de « mal », de « vrai » et de « faux ». —

25.

L’histoire d’Israël est inappréciable comme histoire typique de la *dénaturation* de toutes les valeurs naturelles ; j’indique cinq faits qui montrent cette dénaturation. Primitivement, surtout du temps des rois, Israël se trouvait, à l’égard de toutes choses, dans un rapport *juste*, c’est-à-dire naturel. Son Javeh était l’expression du sentiment de puissance, de la joie en soi, de l’espoir en soi : c’est en lui que l’on espérait la victoire et le salut, avec lui que l’on attendait avec confiance que la nature donne ce que le peuple désire, avant tout de la pluie. Javeh est le Dieu d’Israël, donc le Dieu de la justice. Il est la logique de tout peuple qui possède le pouvoir et qui en a la conscience tranquille. Dans le culte solennel s’expriment ces deux côtés de l’affirmation d’un peuple : il est reconnaissant pour les grandes destinées qui l’élevèrent à la domination, il est reconnaissant pour la régularité dans la succession des saisons et pour tout le bonheur dans l’élevage et l’agriculture. — Cet état de choses demeura longtemps encore sous forme d’idéal, même lorsqu’il prit fin d’une triste manière : l’anarchie à l’intérieur, l’Assyrien à l’extérieur. Mais le peuple garda, comme sa plus haute aspiration, cette vision d’un roi qui est un bon soldat et un juge sévère : vision propagée avant tout par ce prophète-type (critique et satiriste du moment) Ésaïe. — Cependant tous les espoirs restèrent inaccomplis. Le Dieu ancien ne *pouvait* plus rien de ce qu’il avait pu jadis. On aurait dû l’abandonner. Qu’arriva-t-il ? On *transforma*, on *dénatura* la notion de Dieu : c’est à ce prix-là que l’on put le garder. Javeh, le Dieu de la « justice », n’est *plus* un avec Israël, l’expression du sentiment de la dignité nationale : ce n’est plus qu’un Dieu, conditionnel… Sa notion devient un instrument dans les mains d’agitateurs sacerdotaux, qui maintenant interprètent tout le

bonheur comme une récompense, tout le malheur comme une punition de la désobéissance envers Dieu, comme un « péché », devient cette manière, la plus mensongère de toutes, d'interpréter une prétendue « loi morale », renversant, une fois pour toutes, la conception naturelle de « cause » et d'« effet ». Lorsque, au moyen de la récompense et de la punition, on a chassé du monde la causalité naturelle, on a besoin d'une causalité *contre nature*, et maintenant succède tout le reste de ce qui est contraire à la nature. Un Dieu qui *demande*, — au lieu d'un Dieu qui conseille, qui est, en somme, l'expression de toute inspiration heureuse du courage et de la confiance en soi… La *morale*, non plus l'expression des conditions de vie et de développement d'un peuple, non plus son instinct vital le plus simple, mais une chose abstraite, contraire à la vie, — la morale, perversion systématique de l'imagination, le « mauvais œil » pour toutes choses. Qu'est-ce que la morale juive, qu'est-ce que la morale chrétienne ? Le hasard qui a perdu son innocence ; le malheur souillé par l'idée du « péché » ; le bien-être un danger, une « tentation » ; le malaise physiologique empoisonné par le ver rongeur de la conscience…

26.

La notion de Dieu faussée ; la notion de la morale faussée : — la prêtraille juive n’en resta pas là. On ne pouvait pas se servir de toute l’histoire d’Israël : on s’en débarrassa. Les prêtres réalisèrent cette merveille de falsification dont une grande partie de la Bible reste un document : Avec un mépris sans égal de toute tradition, à l’encontre de toute réalité historique, ils ont transcrit *dans un sens religieux*, leur propre passé national. Ils en ont fait un instrument stupide de salut et de culpabilité à l’égard de Javeh, de châtiment, d’adoration pour Javeh, de récompense. Nous ressentirions beaucoup plus douloureusement ce honteux acte de falsification de l’histoire, si l’interprétation *ecclésiastique* en cours depuis des milliers d’années, ne nous avait pas presque émoussés pour les exigences de la probité *in historicis*. Et les philosophes secondèrent l’Église : le *mensonge* de l’« ordre moral » traverse toute l’évolution de la philosophie jusqu’à la plus moderne. Que signifie l’« ordre moral » ? Qu’il existe, une fois pour toutes, une volonté de Dieu, qui décide tout ce que l’homme doit faire ou ne pas faire ; que la valeur d’un peuple ou d’un individu se mesure selon que l’on obéit plus ou moins à la volonté de Dieu ; que, dans les destinées d’un peuple ou d’un individu, la volonté de Dieu se montre dominante, c’est-à-dire qu’elle punit ou récompense, selon le degré d’obéissance. Mise en place de ce pitoyable mensonge, la *réalité* dit : une sorte d’hommes parasites qui ne prospère qu'aux dépens de toutes les formations saines de la vie, le *prêtre*, abuse du nom de Dieu : il appelle « règne de Dieu » un état de choses où c’est le prêtre qui fixe les valeurs ; il appelle « volonté de Dieu » les moyens qu’il emploie pour atteindre ou maintenir un tel état de choses ; avec un froid cynisme, il mesure les peuples, les

époques, les individus, selon qu'ils ont été utiles ou qu'ils ont résisté à la prépondérance sacerdotale. Voyez-les à l'œuvre : sous les mains des prêtres juifs, la *grande* époque de l'histoire d'Israël devint une époque de décomposition ; l'exil, le long malheur, se transforma en une *punition* éternelle pour la grande époque, — une époque où le prêtre n'était pas encore. Ils ont fait selon les besoins, des figures puissantes et *très libres* de l'histoire d'Israël, de misérables cagots et des hypocrites, ou bien des « impies », ils ont simplifié la psychologie de tous les grands événements jusqu'à la formule idiote « d'obéissance ou de désobéissance envers Dieu ». — Un pas de plus : « la volonté de Dieu », c'est-à-dire la condition de conservation pour la puissance du prêtre, doit être *connue*, — pour atteindre ce but, il faut une « révélation ». Autrement dit : une grande falsification littéraire devient nécessaire, on découvre les « Saintes Écritures », on les rend publiques avec toute la pompe hiérarchique, avec des jeûnes et des lamentations à cause du long état de péché. La « volonté de Dieu » était fixée depuis longtemps : tout le malheur consiste en ce que l'on s'est éloigné de l'« Écriture Sainte »… À Moïse déjà, la « volonté de Dieu » s'était manifestée… Qu'est-ce qui s'était passé ? Le prêtre, avec sévérité et pédanterie, avait formulé, une fois pour toutes, les grands et les petits impôts dont on lui était redevable (— ne pas oublier les meilleurs morceaux de viande, car le prêtre est un mangeur de beefsteak), *ce qu'il voulait avoir*, ce qui « était la volonté de Dieu »… Dès lors toutes les choses de la vie sont ordonnées de telle façon que le prêtre devient *partout indispensable*. À tous les événements naturels de la vie, la naissance, le mariage, la maladie, la mort, pour ne pas parler du sacrifice, « le repas », le parasite apparaît pour les dénaturer, pour les « sanctifier » dans sa langue… Car il faut comprendre ceci : toute coutume naturelle, toute institution naturelle, (l'État, la justice, le mariage, les soins à donner aux pauvres et aux malades), toute exigence inspirée par l'instinct de vie, en un mot, tout ce qui a sa valeur *en soi*, est déprécié par principe, rendu contraire à sa valeur par le parasitisme du prêtre. Pour qu'une sanction après

coup devienne nécessaire il faut une puissance qui *confère une valeur*, qui partout nie la nature et qui, par cela seulement, crée une valeur… Le prêtre déprécie, *profane* la nature : c'est à ce seul prix qu'il existe. — La désobéissance envers Dieu, c'est-à-dire envers le prêtre, envers « la loi », s'appelle maintenant « le péché » ; les moyens de se réconcilier avec Dieu sont, comme de juste, des moyens qui assurent encore plus foncièrement la soumission au prêtre, le prêtre seul « rachète »… Vérifiés psychologiquement, dans toute société sacerdotalement organisée, les « péchés » deviennent indispensables, ils sont proprement les instruments de la puissance, le prêtre vit par les péchés, il a besoin que l'on « pèche »… Dernier axiome : « Dieu pardonne à celui qui fait pénitence », — autrement dit : *celui qui se soumet au prêtre*. —

27.

Le christianisme grandit sur un terrain tout à fait *faux*, où toute nature, toute valeur naturelle, toute *réalité* avaient contre elles les plus profonds instincts des classes dirigeantes, une forme d'inimitié contre la réalité, inimitié à mort qui n'a pas été dépassée depuis lors. Le « peuple élu », qui n'avait gardé pour toutes choses que des valeurs de prêtres, des mots de prêtres et qui a séparé de soi, avec une logique implacable, comme chose « impie, monde, péché », tout ce qui restait encore de puissance sur la terre, ce peuple créa pour ses instincts une dernière formule, conséquente jusqu'à la négation de soi : il finit par renier, *dans le christianisme*, la dernière forme de la réalité, le « peuple sacré », le « peuple des Élus », la réalité *juive* elle-même. Le cas est de tout premier ordre : le petit mouvement insurrectionnel, baptisé au nom de Jésus de Nazareth, est une *répétition* de l'instinct juif, autrement dit, l'instinct sacerdotal qui ne supporte plus la réalité du prêtre, l'invention d'une forme de l'existence encore plus retirée, d'une vision du monde encore plus irréelle que celle que stipule l'organisation de l'Église. Le christianisme *nie* l'Église…

Je ne vois pas contre qui était dirigée l'insurrection dont Jésus passa, à tort peut-être, pour être le promoteur, si cette insurrection n'était pas dirigée contre l'Église juive, Église pris exactement dans le sens que nous donnons aujourd'hui à ce mot. C'était une insurrection contre « les bons et les justes », contre les « saints d'Israël », contre la hiérarchie de la société, *non pas* contre la corruption de la société, mais contre la caste, le privilège, l'ordre, la formule. C'est un *manque de foi* en les « hommes supérieurs », un *non* prononcé contre tout ce qui était prêtre et théologien. Mais la hiérarchie qui, par ce fait, était mise en question, ne fût-ce que pour un instant, était la

demeure flottante qui seul permettait au peuple juif d'exister au milieu « de l'eau », la dernière possibilité de survivre difficilement acquise, le *résidu* de l'existence politique autonome : une attaque contre cette existence était une attaque contre son plus profond instinct populaire, contre la plus tenace volonté de vivre d'un peuple qu'il y ait jamais eu sur la terre. Ce saint anarchiste qui appelait le plus bas peuple, les réprouvés et les pécheurs, les Tchândâla du judaïsme, à la résistance contre l'ordre établi, — avec un langage qui, maintenant encore, mènerait en Sibérie, si l'on peut en croire les Évangiles, cet anarchiste était un criminel politique, autant du moins qu'un criminel politique était possible dans une communauté absurdement impolitique. Ceci le conduisit à la croix : l'inscription qui se trouvait sur cette croix en est la preuve. Il mourut pour *ses* péchés, — il manque toute raison de prétendre, quoi qu'on l'ait fait assez souvent, qu'il est mort pour les péchés des autres.

28.

Une telle contradiction était-elle un fait de la conscience ? c’est ce que l’on paraît être en droit de se demander — ou ne l’*éprouverions*-nous pas simplement comme une contradiction ? Et c’est ici seulement que nous touchons au problème de la *psychologie du Sauveur*. — Je reconnais que je lis peu de livres avec autant de difficultés que les évangiles. Ces difficultés sont d’autre ordre que celles qui permirent à la savante curiosité de l’esprit allemand de célébrer ses inoubliables triomphes. Le temps est loin, où, moi aussi, pareil à tout autre jeune savant, je savourais, avec la prudente lenteur du philologue raffiné, l’ouvrage de l’incomparable Strauss. J’avais alors vingt ans, maintenant je suis trop sérieux pour cela. Que m’importent les inconséquences de la « tradition » ? Comment peut-on, en général, appeler « tradition » des légendes de saints ! Les histoires de saints sont la littérature la plus équivoque qu’il y ait : appliquer à elles la méthode scientifique, *s’il n’existe pas d’autres documents*, c’est là un procédé condamné de prime-abord — simple désœuvrement de savant !…

29.

Ce qui me regarde, moi, c’est le type psychologique du Sauveur. Celui-ci *pourrait* tenir dans les évangiles, malgré les évangiles, quoique mutilé et chargé de traits étrangers : comme celui de François d’Assise est conservé dans ses légendes, malgré ses légendes. Il ne s’agit pas de la vérité sur ce qu’il a fait, sur ce qu’il a dit, sur la façon dont il est mort : mais de savoir si l’on peut encore se représenter son type, s’il a été « conservé » ? Les tentatives qui ont été faites pour découvrir, même dans les Évangiles, l’*histoire* d’une « âme », me semblent, autant que je les connais, donner la preuve d’une détestable frivolité psychologique. M. Renan, ce pantin *in psychologicis*, a fourni pour l’explication du type de Jésus les deux idées les plus indues que l’on puisse donner : l’idée de *génie* et l’idée de *héros*. Cependant, si une chose n’est pas évangélique, c’est bien l’idée de héros. Le contraire de toute lutte, de tout sentiment de se trouver au combat, s’est mué en instinct : L’incapacité de résistance, se transforme en morale (« ne résiste pas au mal », la plus profonde parole des évangiles, en quelque sorte la clef), la béatitude dans la paix, dans la douceur, dans l’incapacité d’être ennemi. Que signifie la « bonne nouvelle » ? La vie véritable, la vie éternelle est trouvée, — on ne la promet pas, elle est là, elle est *en vous :* C’est la vie dans l’amour, dans l’amour sans déduction, sans exclusion, sans distance. Chacun est enfant de Dieu — Jésus n’accapare absolument rien pour lui —, en tant qu’enfant de Dieu, chacun est égal à chacun… Faire de Jésus un *héros !* — Et quel malentendu est encore le mot « génie » ! Toute notre notion d’« esprit », cette idée de civilisation, n’a point de sens dans un monde où vit Jésus. À parler avec la sévérité du physiologiste, un tout autre mot serait bien autrement à sa

place… Nous connaissons un état morbide d’irritation du *sens tactile* qui recule devant un attouchement, qui frémit dès qu’il saisit un objet solide. Qu’on réduise un pareil *habitus* à sa dernière conséquence, — il deviendra un instinct, une haine contre toute réalité, une fuite dans « l’insaisissable », dans « l’incompréhensible », une répugnance contre toute formule, toute notion de temps et d’espace, contre tout ce qui est solide, coutume, institution, Église ; il deviendra l’habitude d’un monde, où aucune sorte de réalité ne touche plus, un monde qui n’est plus qu’« intérieur », d’un monde « véritable », d’un monde « éternel »… « Le royaume de Dieu est en vous »…

30.

La haine instinctive contre la réalité : Suite d’une extrême faculté de souffrir, d’une extrême irritabilité qui, en général, ne veut plus être « touchée », puisqu’elle sent trop vivement tout contact.

L’exclusion instinctive de toute aversion, de toute inimitié, de toutes les frontières et de toutes les distances dans le sentiment : Suite d’une extrême faculté de souffrir, d’une extrême irritabilité, qui éprouve toute résistance, toute nécessité de résister, comme un insupportable déplaisir (c’est-à-dire comme *dangereux, déconseillé* par l’instinct de conservation) et qui ne connaît la béatitude (le plaisir) qu’en la non-résistance au mal, l’amour, comme unique, comme *dernière* possibilité de vie…

Voilà les deux *réalités physiologiques* sur quoi s’est élevée la doctrine de la rédemption. Je les considère comme un sublime développement de l’hédonisme sur des bases tout à fait morbides. L’épicuréisme, la doctrine de rédemption du paganisme, lui reste proche parent, quoique surchargé d’une forte dose de vitalité grecque et d’énergie nerveuse. Épicure un *décadent typique :* Pour la première fois reconnu comme tel par moi. La crainte de la douleur, même de la douleur infiniment petite, cette crainte ne *peut* finir autrement que dans une *religion de l’amour*…

31.

J’ai donné d’avance ma réponse au problème. La condition pour pouvoir formuler cette réponse était d’admettre que le type du Sauveur ne nous a été conservé que fortement défiguré. Cette défiguration est très vraisemblable : Pour plusieurs raisons, un pareil type ne pouvait pas rester entièrement libre d’additions. Il faut que le milieu où agissait cette figure étrange ait laissé sur lui des traces, et plus encore l’histoire, les destinées des premières communautés chrétiennes : Le type a été enrichi, rétrospectivement, de traits qui ne peuvent être interprétés que par des raisons de guerre et de propagande. Ce monde étrange et malade, où nous introduisent les Évangiles, un monde comme pris d’un roman russe, où le rebut de la société, les maladies nerveuses et l’imbécillité « enfantine » semblent s’être donné rendez-vous, ce monde doit de toute façon avoir *grossi* le type : Les premiers disciples en particulier traduisirent dans leur propre crudité, pour pouvoir en comprendre quelque chose, un être entièrement fait de symboles et de choses insaisissables ; pour eux le type n’*existait* qu’après avoir été moulé dans des moules connus… Le prophète, le messie, le juge futur, le maître de morale, le faiseur de miracle, Jean-Baptiste, autant d’occasions de méconnaître le type. Enfin, n’attachons pas une valeur trop mince à la propriété de toute grande vénération, surtout lorsqu’elle est sectaire ; Elle efface chez les êtres vénérés les traits originaux, souvent péniblement étranges, les idiosyncrasies, *elle ne les voit pas elle-même*. Il faut regretter qu’un Dostoïewski n’ait pas vécu dans le voisinage de cet intéressant décadent, je veux dire quelqu’un qui saurait ressentir précisément le charme saisissant d’un tel mélange de sublime, de morbide et d’enfantin. Un dernier point de vue : le

type, en tant que type de décadence, a pu être, en effet, singulièrement multiple et contradictoire : une telle possibilité n'est pas à entièrement exclure. Pourtant tout semble en dissuader : C'est dans ce cas-là que la tradition devrait être remarquablement fidèle et objective : mais nous avons des raisons d'admettre le contraire. Provisoirement, il existe une contradiction béante entre celui qui prêche sur les montagnes, les lacs et les prairies, qui nous apparaît comme un Bouddha sur un terrain très peu indou, et ce fanatique de l'attaque, ennemi mortel des théologiens et des prêtres que la malice de Renan a glorifié comme « *le grand maître en ironie* ». Je ne doute pas moi-même qu'une grande dose de fiel (et même d'*esprit*) ne se soit répandu sur le type du maître qu'à travers l'état d'agitation de la propagande chrétienne : car on connaît abondamment le peu de scrupule des sectaires à s'arranger leur propre *apologie* dans la personne de leur maître. Lorsque la première communauté eut besoin d'un théologien malin et subtil pour juger, quereller et se mettre en colère *contre* des théologiens, elle se *créa* son « Dieu » selon ses besoins, comme aussi elle mit dans sa bouche ces idées, tout à fait contraires à l'Évangile dont maintenant elle ne pouvait se passer, « le retour du Christ », « le jugement dernier ». —

32.

Encore une fois, je m’oppose à ce que l’on inscrive le côté fanatique dans le type du Sauveur : le mot impérieux que Renan emploie *annule* à lui seul ce type. La « bonne nouvelle » c’est précisément qu’il n’y a plus de contrastes, le royaume de Dieu appartient aux *enfants ;* la foi qui se réveille ici n’est point une foi conquise par des luttes, — elle est là, primordialement, dans l’esprit demeuré enfantin. Le cas de la puberté retardée et restée à l’état latent dans l’organisme est familier du moins aux physiologistes, comme symptôme secondaire de dégénérescence. — Une telle foi est sans rancune, ne réprimande pas, ne se défend pas : elle ne porte point « l’épée », — elle ne s’imagine même point qu’elle pourrait séparer un jour, créer des discordes. Elle ne se manifeste point, ni par des miracles, ni par des promesses de récompenses, ni même par les Écritures : elle est elle-même, à chaque instant, son propre miracle, sa récompense, sa preuve, son « royaume de Dieu ». Cette foi ne se formule pas — elle *vit*, elle se défend des formules. Sans doute le hasard du milieu, de la langue, de l’éducation préalable, détermine un certain cercle de conceptions : le premier christianisme ne se sert que de notions judéo-sémitiques (— le manger et le boire dans la sainte Cène en fait partie, cette idée dont on a si malicieusement abusé, comme de tout ce qui est juif). Mais que l’on se garde d’y voir autre chose qu’un langage de signes, une sémiotique, une occasion de voir des paraboles. Qu’aucune de ses paroles ne doive être prise à la lettre, voilà, pour cet antiréaliste, la condition préalable de tout discours. Parmi les Indous, il se serait servi des idées de Sankhyam, parmi les Chinois de celles de Laotsé — sans y voir de différence. — Avec quelque tolérance dans l’expression, on pourrait appeler Jésus

un « libre esprit », — il ne se soucie point de tout ce qui est fixe : le verbe *tue*, tout ce qui est fixe *tue*. L'idée, *l'expérience* de « vie », comme seul il les connaît, répugnent chez lui à toute espèce de parole, de formule, de loi, de foi, de dogme. Il ne parle que de ce qu'il y a de plus intérieur : « vie », ou « vérité », ou bien « lumière » sont ses mots pour cette chose intérieure, — tout le reste, toute la réalité, toute la nature, la langue même, n'ont pour lui que la valeur d'un signe, d'un symbole. Il n'est absolument pas permis de se méprendre en cet endroit, si grande que soit la tentation qui se cache dans les préjugés chrétiens, je veux dire ecclésiastiques[120]. Ce symbolisme *par excellence*, se trouve en dehors de toute religion, de toute notion du culte, de toute science historique et naturelle, de toute sagesse de vie, de toute connaissance, de toute politique, de toute psychologie, de tous les livres, de tout art, — sa « sagesse » est précisément la *pure ignorance* de pareilles choses. La *civilisation* ne lui est pas même connue par ouï-dire, il n'a pas besoin de lutter contre elle, — il ne la nie pas… De même pour *l'État*, de même pour les institutions civiles et l'ordre social, le *travail*, la guerre, — il n'a jamais eu de raison de nier le « monde », il ne s'est jamais douté de l'idée ecclésiastique de « monde »… La *négation* est donc pour lui une chose tout à fait impossible. — La dialectique, elle aussi, fait défaut, de même l'idée qu'une croyance, une « vérité », pourrait être démontrée par des arguments (— *ses* preuves sont des « lumières » intérieures, des sensations de plaisir intérieures et des affirmations de soi, — rien que des « preuves vivifiantes » —). Une pareille doctrine ne *peut* pas contredire, elle ne comprend pas du tout qu'il y ait d'autres doctrines, qu'il *puisse* y en avoir, elle ne peut pas du tout se représenter un jugement contraire… Partout où elle le rencontre, elle s'attriste de cet « aveuglement » par compassion intérieure — car elle voit la « lumière » — mais elle ne fait pas d'objections…

33.

Dans toute la psychologie de « l'Évangile » manque l'idée de culpabilité et de châtiment, de même l'idée de récompense. Le « péché », tout rapport de distance entre Dieu et l'homme est supprimé, — *c'est là précisément le « joyeux message »*. La félicité éternelle n'est point promise, elle n'est point liée à des conditions : elle est la *seule* réalité, — le reste n'est que signe pour en parler…

Les *conséquences* d'un pareil état se dessinent dans une *pratique* nouvelle, proprement la pratique évangélique. Ce n'est pas sa « foi » qui distingue le chrétien ; le chrétien agit, il se distingue par une manière d'agir *différente*. Il ne résiste à celui qui est méchant envers lui, ni par des paroles, ni dans son cœur. Il ne fait pas de différence entre les étrangers et les indigènes, entre juifs et non-juifs (« le prochain », exactement le coreligionnaire, le juif). Il ne se fâche contre personne, il ne méprise personne. Il ne se montre pas aux tribunaux et ne s'y laisse point mettre à contribution (« ne pas prêter serment »). Dans aucun cas il ne se laisse séparer de sa femme, même pas dans le cas d'infidélité manifeste. Tout cela est au fond un seul axiome, tout cela est la suite d'un instinct. —

La vie du Sauveur n'était pas autre chose que *cette* pratique, — sa mort ne fut pas autre chose non plus… Il n'avait plus besoin ni de formules, ni de rites pour les relations avec Dieu — pas même de la prière. Il en a fini de tout l'enseignement juif de la repentance et du pardon ; il connaît seul la pratique de la vie qui donne le sentiment d'être « divin », « bienheureux », « évangélique », toujours « enfant de Dieu ». La « repentance », la « prière pour le pardon », ne sont *point* des chemins vers Dieu : la *pratique évangélique seule* mène à Dieu, c'est elle qui est « Dieu ». — Ce qui fut *détrôné* par l'Évangile,

c’était le judaïsme de l'idée du « péché », du pardon des « péchés », de la « foi », du « salut par la foi », — toute la *dogmatique* juive était niée dans le « joyeux message ».

L’instinct profond pour la manière dont on doit *vivre*, afin de se sentir « au ciel », afin de se sentir « éternel », tandis qu’avec une autre conduite on ne se sentirait absolument pas « au ciel » : cela seul est la réalité psychologique de la « rédemption ». — Une vie nouvelle et non une foi nouvelle…

34.

Si je comprends quelque chose chez ce grand symboliste, c’est bien le fait de ne prendre pour des réalités, pour des vérités, que les réalités *intérieures* — que le reste, tout ce qui est naturel, tout ce qui a rapport au temps et à l’espace, tout ce qui est historique ne lui apparaissait que comme des signes, des occasions de paraboles. L’idée du « fils de l’homme » n’est pas une personnalité concrète qui fait partie de l’histoire, quelque chose d’individuel, d’unique, mais un fait « éternel », un symbole psychologique, délivré de la notion du temps. Ceci est vrai, encore une fois, et dans un sens plus haut, du *Dieu* de ce symboliste type, du « règne de Dieu », du « royaume des cieux », du « fils de Dieu ». Rien n’est moins chrétien que les crudités ecclésiastiques d’un Dieu *personnel*, d’un « règne de Dieu » qui doit venir, d’un « royaume de Dieu » au delà, d’un « fils de Dieu », *seconde personne* de la trinité. Tout cela est — qu’on me pardonne l’expression — le coup de poing dans l’œil — oh dans quel œil ! — de l’Évangile : un *cynisme historique* dans l’insulte du symbole… Pourtant on voit clairement — pas tout le monde, j’en conviens — ce qui est indiqué par les signes de « père » et de « fils » : le mot « fils » exprime la *pénétration* dans le sentiment de la « transfiguration » générale de toutes choses (la béatitude), le mot « père » ce *sentiment même*, le sentiment d’éternité et d’accomplissement. — J’ai honte de rappeler ce que l’Église a fait de ce symbolisme : n’a-t-elle pas mis une histoire d’Amphitryon au seuil de la foi chrétienne ? Et un dogme de « l’immaculée conception » par-dessus le marché ? — *Mais ainsi, elle a maculé la conception*. — —

Le « royaume des cieux » est un état du cœur, — ce n’est pas un état « au-dessus de la terre » ou bien « après la mort ». Toute l’idée de la mort naturelle *manque* dans l’Évangile : la

mort n’est point un pont, point un passage ; elle est absente, puisqu’elle fait partie d’un tout autre monde, apparent, utile seulement en tant que signe. L’« heure de la mort » n’est pas une idée chrétienne — « l’heure », le temps, la vie physique et ses crises, n’existent pas pour le maître de « l’heureux message »… Le « règne de Dieu » n’est pas une chose que l’on attend, il n’a point d’hier et point d’après-demain, il ne vient pas en « mille ans », — il est une expérience du cœur ; il est partout, il n’est nulle part…

35.

Ce « joyeux messager » mourut comme il avait vécu, comme il avait enseigné, — non *point* pour « sauver les hommes », mais pour montrer comment on doit vivre. La *pratique*, c’est ce qu’il laissa aux hommes : son attitude devant les juges, devant les bourreaux, devant les accusateurs et toute espèce de calomnie et d’outrages — son attitude sur la croix. Il ne résiste pas, il ne défend pas son droit, il ne fait pas un pas pour éloigner de lui la chose extrême, plus encore, il la *provoque*… Et il prie, souffre et aime avec ceux qui lui font du mal… Ne *point* se défendre, ne *point* se mettre en colère, ne *point* rendre responsable… Mais aussi ne point résister au mal, — *aimer le mal*…

36.

— Nous, les tout premiers, nous autres *esprits libérés*, nous possédons les conditions nécessaires à comprendre quelque chose que dix-neuf siècles ont mal interprété, — cette véracité devenue instinct et passion, qui fait la guerre au « saint mensonge » plus encore qu'à tout autre mensonge… On était indiciblement loin de notre neutralité bienveillante et circonspecte, de cette discipline de l'esprit qui permit seule de deviner des choses si éloignées et si subtiles : avec un égoïsme effronté on voulut, de tous temps, n'y trouver que son *propre* avantage, de la contradiction avec l'Évangile on a édifié l'*Église*…

Quiconque chercherait encore des indices, pour découvrir la divinité ironique qui, derrière le grand théâtre du monde, agite ses doigts, ne trouverait pas un petit argument dans ce *gigantesque point d'interrogation* qui s'appelle le christianisme. L'humanité se met à genoux devant le contraire de ce qui était l'origine, le sens, le *droit* de l'Évangile ; elle a sanctifié dans l'idée d'« Église » ce que le « joyeux messager » considérait précisément comme *au-dessous* de lui, comme *derrière* lui. — On cherche en vain une plus grande forme de l'*ironie historique*. — —

37.

— Notre époque est fière de son sens historique : comment a-t-elle pu se laisser convaincre de cette insanité, qu’il se trouve au seuil du christianisme *une grossière fable de sauveur et de faiseur de miracles*, et que tout ce qui est spirituel et symbolique ne s’est développé que plus tard ? Bien au contraire : l’histoire du christianisme — depuis la mort sur la croix — est l’histoire d’une graduelle interprétation toujours plus fausse et plus grossière du symbolisme *primitif*. Chaque fois que le christianisme se répandait sur des masses plus compactes et plus grossières qui comprenaient toujours moins les conditions premières de sa naissance, il devenait nécessaire de *vulgariser* le christianisme, de le *barbariser*, — il a absorbé en lui des dogmes et des rites de tous les cultes souterrains de l’empire Romain, le non-sens de toutes les espèces de maladies mentales. La nécessité de rendre la croyance elle-même aussi malade, aussi basse, aussi vulgaire, que les besoins qu’elle devait satisfaire étaient malades, bas et vulgaires, — voilà la nécessité du christianisme. La *barbarie malade* accumule enfin sa propre puissance dans l’Église, — dans l’Église, cette forme d’inimitié envers toute justice, toute hauteur d’âme, toute discipline de l’esprit, toute humanité libre et bonne. — Les valeurs *chrétiennes* — et les valeurs nobles : nous autres, esprits libérés, nous avons été les premiers à rétablir ce contraste, le plus grand qu’il y ait ! —

33.

— Ici, je n’étouffe pas un soupir. Il y a des jours, où un sentiment me vient plus noir que la plus noire mélancolie — le *mépris des hommes*. Et pour ne point laisser de doute sur ce que je méprise, et *qui* je méprise : je dirai que c’est l’homme d’aujourd’hui avec qui je suis fatalement contemporain. L’homme d’aujourd’hui — son souffle impur me fait étouffer… Pareil à tous les clairvoyants, je suis d’une grande tolérance envers le passé, c’est-à-dire que *généreusement* je me contrains moi-même : je passe, avec une morne circonspection sur ces milliers d’années d’un monde-cabanon qui s’appelle « christianisme », « foi chrétienne », « église chrétienne », — je me garde de rendre l’humanité responsable de ses maladies mentales, mais mon sentiment se retourne, éclate, dès que j’entre dans le temps moderne, dans *notre* temps. Notre temps est un temps qui *sait*… Ce qui, autrefois, n’était que malade, est devenu inconvenant aujourd’hui, — de nos jours c’est une inconvenance d’être chrétien. *Et c’est ici que commence mon dégoût*. — Je regarde autour de moi : il n’est plus resté un mot de ce qui autrefois s’appelait « vérité », nous ne supportons plus qu’un prêtre prononce le mot de « vérité », même si ce n’est que du bout des lèvres. Même avec les plus humbles exigences d’équité, il *faut* que l’on sache aujourd’hui qu’un théologien, un prêtre, un pape, à chaque phrase qu’il prononce, ne commet pas seulement une erreur, mais fait encore un *mensonge*, — qu’il ne lui est plus permis de mentir par « innocence » ou par « ignorance »… Le prêtre, lui aussi, sait comme n’importe qui, qu’il n’y a plus de « Dieu », plus de « péché », plus de « Sauveur », — que le « libre arbitre », « l’ordre moral » sont des mensonges : — le sérieux, la profonde victoire spirituelle sur soi-même ne permettent plus à

personne d'être ignorant sur ce point… Toutes les idées de l'Église sont reconnues pour ce qu'elles sont, le plus méchant faux monnayage qu'il y ait, pour *déprécier* la nature et les valeurs naturelles ; le prêtre lui-même est reconnu pour ce qu'il est, la plus dangereuse espèce de parasite, la véritable tarentule de la vie… Nous savons, notre *conscience* sait aujourd'hui —, ce que valent ces inquiétantes inventions des prêtres et de l'Église, *à quoi elles servaient*. Par ces inventions fut atteint un état de pollution de l'humanité dont le spectacle peut inspirer l'horreur. — Les idées d'« au-delà », de « jugement dernier », d'« immortalité de l'âme », l'« âme » elle-même, sont des instruments de torture, des systèmes de cruauté dont les prêtres se servirent pour devenir maîtres, pour rester maîtres… Chacun sait cela : et *malgré cela tout reste dans l'ancien état de choses*. Où donc est allé le dernier sentiment de pudeur, de dignité devant soi-même, si nos hommes d'État eux-mêmes, une espèce d'hommes généralement très francs, foncièrement anti-chrétiens en action, s'appellent aujourd'hui encore des chrétiens et vont à la communion ?… Un jeune[121] prince à la tête de ses régiments, superbe expression de l'égoïsme et de l'orgueil de son peuple, — mais *sans* aucune pudeur, s'avouant chrétien !… Que nie donc le christianisme ? Qu'est pour lui le « monde » ? Quand on est soldat, juge, patriote ; quand on se défend ; quand on tient à son honneur ; quand on veut son propre avantage ; quand on est *fier*… La pratique de tous les moments, chaque instinct, chaque évaluation devenant *action*, est aujourd'hui antichrétienne ; quel *avorton de fausseté* doit être l'homme moderne pour ne *pas avoir honte*, quand même, de s'appeler chrétien ! — — —

39.

— Je reviens sur mes pas, je raconte la véritable histoire du christianisme. — Le mot « christianisme » déjà est un malentendu —, au fond il n’y a eu qu’un seul chrétien, et il est mort sur la croix. L’« Évangile » est *mort* sur la croix. Ce qui, depuis lors, s’est appelé « Évangile », était déjà le contraire de ce que le Christ avait vécu : un « *mauvais* message », un *dysangelium*. Il est faux jusqu’au non-sens de voir dans une « foi », par exemple la foi au salut par le Christ, le signe distinctif du chrétien : Ce n’est que la *pratique* chrétienne, une vie telle que *vécut* celui qui mourut en croix, qui est chrétienne… De nos jours encore une vie *pareille* est possible à *certains* hommes, *nécessaire* même : le christianisme véritable et primitif sera possible à toutes les époques… *Non pas* une foi différente, mais un faire différent, ne *pas faire* certaines choses, et surtout, mener une autre vie… Les états de conscience, une foi quelconque, par exemple, croire vraie une chose — tout cela est (le psychologue le sait) — complètement indifférent et de cinquième ordre, si on le compare à la valeur des instincts : pour parler plus exactement, toute notion de causalité spirituelle est fausse. Réduire le fait d’être chrétien, le christianisme à un fait de croyance, à une simple phénoménalité de conscience, c’est ce qui s’appelle nier le christianisme. *De fait, il n’y a jamais eu de chrétiens*. Le « chrétien », ce qui depuis deux mille ans s’appelle chrétien, n’est qu’un malentendu psychologique. À y regarder de plus près, *malgré* la « foi », les instincts seuls régnaient en lui — et quels *instincts !* — La foi ne fut, de tous temps, par exemple chez Luther, qu’un manteau, un prétexte, un *voile*, cachant le jeu des instincts, un sage *aveuglement* sur le règne de *certains* instincts… La « foi » — je l’ai déjà appelée la véritable

prudence chrétienne —, on a toujours *parlé* de « foi », on a toujours agi par instinct… Dans le monde des représentations, chez le chrétien, il n'y a rien qui touche à la réalité : nous reconnaissons, par contre, dans la haine instinctive *contre* toute réalité, l'élément impulsif, le seul élément impulsif dans les racines du christianisme. Qu'est-ce qui s'ensuit ? Que *in psychologicis* l'erreur est également radicale, c'est-à-dire déterminante pour les êtres, c'est-à-dire *substance*. Qu'on enlève ici une seule idée, une seule réalité, et tout le christianisme roule dans le néant. Regardé de haut, ce fait, le plus étrange de tous, reste une religion non seulement motivée par des erreurs, mais inventive et même géniale seulement sur le domaine des erreurs qui mettent la vie en danger et empoisonnent le cœur. — *Et c'est là un spectacle pour les dieux* — pour ces divinités qui sont en même temps des philosophes et que j'ai rencontrées, par exemple, dans ces célèbres dialogues de Naxos. Au moment où le *dégoût* les quitte (et nous quitte nous !) ils deviennent reconnaissants pour le spectacle que leur procure le chrétien : la petite étoile, misérablement petite, qui s'appelle la Terre, mérite peut-être seule, à cause de ce curieux cas, un intérêt divin, un regard divin… Mais ne mésestimons pas le chrétien : le chrétien, faux *jusqu'à l'innocence*, dépasse de beaucoup le singe ; — en ce qui concerne le chrétien, la théorie de descendance devient une pure amabilité…

40.

— Le sort de l’Évangile se décida au moment de la mort, il était suspendu à la « croix »… Ce fut la mort, cette mort inattendue et ignominieuse, la croix qui généralement était réservée à la *canaille*, — cet épouvantable paradoxe seul amena les disciples devant le véritable problème : « *Qui était-ce ? qu’était cela ?* » — On ne comprend que trop bien le sentiment ému et offensé jusqu’au fond de l’être, l’appréhension qu’une pareille mort puisse être la *réfutation* de leur cause, le terrible point d’interrogation : « Pourquoi en est-il ainsi ? » — Là tout *devait* être nécessaire, avoir un sens, une raison, une raison supérieure ; l’amour d’un disciple ne connaît pas le hasard. Alors seulement s’ouvrit l’abîme : « Qui est-ce qui l’a tué ? qui était son ennemi naturel ? » — Cette question surgit comme un éclair. Réponse : le judaïsme *régnant*, sa classe dirigeante. Depuis lors, on se trouva en révolte *contre* l’ordre, on considéra postérieurement Jésus comme *un révolté contre l’ordre* établi. Jusqu’alors ce trait guerrier et négatif *manquait* à son image : plus encore, il en était la négation. Il est évident que la petite communauté n’avait *pas* compris l’essentiel, l’exemple donné par cette mort, la liberté, la supériorité *sur* toute idée de ressentiment : cela prouve combien peu elle le comprenait ! Par sa mort Jésus ne pouvait rien vouloir d’autre, en soi, que de donner la *preuve* la plus éclatante de sa doctrine… Mais ses disciples étaient loin de *pardonner* cette mort, ce qui eût été évangélique au plus haut degré ; ou même de s’*abandonner* à une pareille mort en une douce et sereine tranquillité d’âme… C’est le sentiment le moins évangélique, la *vengeance*, qui reprit le dessus. Il était impossible que la cause fût jugée par cette mort : on avait besoin de « récompense », de « jugement » (— et pourtant que

peut-il y avoir de plus contraire à l'Évangile que « la récompense », la « punition », le « jugement ! ») L'attente populaire d'un messie revint encore une fois au premier plan : un moment historique fut pris en considération : le « royaume de Dieu » descend sur la terre pour juger ses ennemis… Mais c'est là la cause même du malentendu : le « royaume de Dieu » considéré comme acte final, comme promesse ! L'Évangile avait précisément été l'affirmation, l'accomplissement, la *réalité* de ce « royaume ». C'est la mort du Christ qui fut le « royaume de Dieu ». Maintenant on inscrivit dans le type du maître tout ce mépris et cette amertume contre les pharisiens et les théologiens, — et par là on *fit* de lui un pharisien et un théologien ! D'autre part, la vénération sauvage de ces âmes dévoyées ne supporta plus le droit de chacun à être enfant de Dieu, ce droit que Jésus avait enseigné : leur vengeance consistait à *élever* Jésus d'une façon détournée, à le détacher d'eux-mêmes, tout comme autrefois les Juifs, par haine de leurs ennemis, s'étaient séparés de leur Dieu pour l'élever dans les hauteurs. Le Dieu unique, le Fils unique : tous les deux étaient des productions du *ressentiment !*…

41.

— Et, dès lors, est apparu un problème absurde. « Comment Dieu *pouvait*-il permettre cela ? » La raison troublée de la petite communauté y trouva une réponse d'une absurdité vraiment terrible : Dieu donna son fils pour le pardon des péchés, en *sacrifice*. Ah, comme tout à coup c'en fut fini de l'Évangile ! Le *sacrifice expiatoire*, et cela sous sa forme la plus répugnante, la plus barbare, le sacrifice de l'*innocent* pour les fautes des pécheurs ! Quel paganisme épouvantable ! — Jésus n'avait-il pas supprimé lui-même l'idée de « péché » ? — N'avait-il pas nié l'abîme entre Dieu et l'homme, *vécu* cette unité entre Dieu et l'homme, qui était *son* « joyeux message » ?… Et ce n'était *pas* pour lui un privilège ! — Dès lors s'introduit peu à peu dans le type du Sauveur : la doctrine du jugement et du retour, la doctrine de la mort par sacrifice, la doctrine de l''*ascension*, qui escamote toute idée de « salut », toute la seule et unique réalité de l'Évangile — en faveur d'un état *après* la mort… Saint Paul a rendu logique cette conception — impudeur de conception ! — avec cette insolence rabbinique qui lui est propre en toutes choses : « Si Christ n'est pas ressuscité des morts, notre foi est vaine. » — Et d'un seul coup l'Évangile devint la plus digne de mépris des irréalisables promesses, l'*impudente* doctrine de l'immortalité personnelle… Saint Paul, lui-même, dans son enseignement, en faisait une *récompense !*…

42.

On voit ce qui prenait fin par la mort sur la croix : un effort nouveau, tout à fait primesautier, vers un mouvement d'apaisement bouddhique, vers le *bonheur sur terre*, non seulement promis, mais réalisé. Car — je l'ai déjà relevé — ceci reste la différence essentielle entre les deux religions de décadence : le bouddhisme ne promet pas, mais tient, le christianisme promet tout, mais *ne tient rien*. — Le « joyeux message » fut suivi de près par le *pire* de tous : celui de saint Paul. En saint Paul s'incarne le type contraire du « joyeux messager », le génie dans la haine, dans la vision de la haine, dans l'implacable logique de la haine. Combien de choses ce « dysangéliste » n'a-t-il pas sacrifiées à la haine ! Avant tout le Sauveur : il le cloua à *sa* croix. La vie, l'exemple, l'enseignement, la mort, le sens et le droit de tout l'Évangile — rien n'existait plus que ce qu'entendait dans sa haine ce faux monnayeur, rien que ce qui pouvait lui être utile. *Plus de* réalité, *plus de* vérité historique !... Et, encore une fois, l'instinct sacerdotal du Juif commit le même grand crime contre l'histoire, — il effaça simplement l'hier et l'avant-hier du christianisme, il *s'inventa* une histoire du premier christianisme. Plus encore : saint Paul faussa à nouveau l'histoire d'lsraël, pour la faire apparaître comme la préface de *ses* actes : tous les prophètes ont parlé de *son* « Sauveur »... L'Église faussa plus tard jusqu'à l'histoire de l'humanité pour en faire le prélude du christianisme... Le type du Sauveur, la doctrine, la pratique, la mort, le sens de la mort, même l'après la mort — rien ne resta intact, rien ne garda plus de sa ressemblance avec la réalité. Saint Paul déplaça tout simplement le centre de gravité de toute l'existence, *derrière* cette existence, — dans le *mensonge* de Jésus « ressuscité ».

Au fond il ne pouvait pas se servir du tout de la *vie* du Sauveur, — il avait besoin de la *mort* sur la croix et encore de quelque chose d'autre… Croire à la sincérité d'un saint Paul qui avait sa patrie au siège principal du rationalisme stoïcien, quand, avec une hallucination, il s'apprêtait une *preuve* de la survivance du Sauveur, ou même croire au récit que ce fut *lui* qui eut cette hallucination, serait une véritable *niaiserie* de la part d'un psychologue : saint Paul voulut le but, *donc* il voulait aussi les moyens… Ce qu'il ne croyait pas lui-même, les niais chez qui il jeta *sa* doctrine, le crurent. — *Son* besoin était la *puissance* ; avec saint Paul le prêtre voulut encore une fois le pouvoir, — il ne pouvait se servir que d'idées, d'enseignements, de symboles ; qui tyrannisent les foules, qui forment des troupeaux. Qu'est-ce que Mahomet emprunta plus tard au christianisme ? L'invention de saint Paul, son moyen de tyrannie sacerdotale pour former des troupeaux : la foi en l'immortalité — c'est-à-dire, la *doctrine du « jugement*…

43.

Quand on ne place pas le centre de gravité de la vie *dans* la vie, mais dans « l'au-delà » — *dans le néant*, — on a enlevé à la vie son centre de gravité. Le grand mensonge de l'immortalité personnelle détruit toute raison, toute nature dans l'instinct — tout ce qui est dans les instincts est bienfaisant, vital, tout ce qui promet l'avenir, maintenant éveille la méfiance. Vivre de manière à ne plus avoir de *raison* de vivre, *cela* devient maintenant la raison de la vie. À quoi bon de l'esprit public, à quoi bon encore de la reconnaissance pour les origines et les ancêtres, à quoi bon collaborer, avoir confiance, s'occuper du bien général et l'encourager ?... Autant de « tentations », autant de déviations du « droit chemin » — « *une seule* chose est nécessaire »... Que chacun soit « âme immortelle » et de rang égal avec chacun, que, dans l'ensemble des êtres, le « salut » de *chacun* puisse revendiquer une importance éternelle, que de petits cagots, des toqués aux trois quarts aient le droit de se figurer que pour eux les lois de la nature soient *enfreintes* sans cesse, — une telle gradation de tous les égoïsmes, jusqu'à l'infini jusqu'à l'*impertinent*, ne peut pas être marquée d'assez de mépris. Et pourtant le christianisme doit sa *victoire* à cette pitoyable flatterie de la vanité personnelle, — par là il a attiré à lui tout ce qui est manqué, bassement révolté, tous ceux qui n'ont pas eu leur part, le rebut et l'écume de l'humanité. Le « salut de l'âme », autrement dit : « le monde tourne autour de moi... » Le poison de la doctrine des « droits *égaux* pour tous » — ce poison le christianisme l'a semé par principe ; le christianisme a détruit notre bonheur sur la terre... Accorder l'immortalité à Pierre et à Paul fut jusqu'à présent l'attentat le plus énorme, le plus méchant contre l'humanité *noble*. — Et n'estimons pas à une trop faible valeur

la fatalité qui du christianisme s'est glissée jusque dans la politique ! Personne aujourd'hui n'a plus l'audace des privilèges, des droits de domination, du sentiment de respect envers soi et son prochain, — du *pathos de la distance*. Notre politique est *malade* de ce manque de courage ! L'aristocratisme de sentiment a été le plus souterrainement miné par le mensonge de l'égalité des âmes, et si la foi en les « droits du plus grand nombre » fait des révolutions, et *fera* des révolutions, c'est, n'en doutons pas, le christianisme, ce sont les appréciations chrétiennes qui transforment toute révolution en sang et en crime ! Le christianisme est une insurrection de tout ce qui rampe, contre ce qui est élevé : l'évangile des « petits » *rend* petit…

44.

— Les Évangiles sont d’inappréciables documents en faveur de la corruption, déjà constante, *dans le sein* même des premières communautés. Ce que plus tard saint Paul mena à bien avec le cynisme logique du rabbin n’était pourtant qu’un phénomène de décomposition qui commença à la mort du Sauveur. — On ne peut pas les lire avec assez de précautions ces Évangiles ; ils ont leur difficulté derrière chaque mot. J’avoue, et on m’en saura gré, que, par cela même, ils sont pour le psychologue un plaisir de premier ordre, — le *contraste* de toute corruption naïve, le raffinement par excellence, la maîtrise dans la corruption psychologique. Les Évangiles doivent être pris à part. La Bible en général ne supporte pas de comparaisons. On est entre juifs : *premier* point de vue pour ne pas entièrement perdre le fil. Cette dissimulation de soi sous une « chose sainte », tout à fait géniale, jamais atteinte ailleurs, même de loin, dans les livres et les hommes, ce faux monnayage de paroles et de gestes devenu un *art*, n’est pas le hasard d’un don individuel, d’une quelconque nature d’exception. Ici il faut de la *race*. Dans le christianisme, l’art de mentir saintement, qui est tout le judaïsme, un apprentissage des plus sérieux et une technique de plusieurs siècles, en arrive à la dernière perfection. Le chrétien, cet *ultima ratio* du mensonge, est le juif, toujours juif, encore juif, triplement juif… La volonté de n’employer par principe que des idées, des symboles, des attitudes démontrées par la pratique du prêtre, le refus instinctif de toute *autre* pratique, de toute autre perspective de valeur et de nécessité — ce n’est pas seulement tradition, mais *hérédité :* c’est par cette hérédité seule qu’agit la nature. Toute l’humanité, même les meilleurs cerveaux des meilleures époques — (un seul excepté qui peut-être n’était

qu’un monstre) — s’est laissé tromper. On a lu l’Évangile comme le *livre de l’innocence :* pas le moindre signe qui indique avec quelle maîtrise la comédie a été jouée. Pourtant, si nous les *voyions*, ne fût-ce qu’en passant, tous ces singuliers cagots, ces saints artificiels, c’en serait fait d’eux, — et puisque je ne lis pas un mot sans voir des attitudes, *pour moi c’en est fait d’eux*… Ils ont une certaine façon de lever les yeux que je ne puis supporter. — Heureusement que, pour la plupart des gens, les livres ne sont que de la *littérature*. Il ne faut pas se laisser éconduire : « Ne jugez point ! » disent-ils, mais ils envoient en enfer tout ce qui se trouve sur leur chemin. En laissant juger Dieu, ils jugent eux-mêmes ; en glorifiant Dieu, ils se glorifient eux-mêmes ; en *exigeant* la vertu dont ils sont capables — plus encore, celle dont ils ont besoin pour se maintenir, — ils se donnent la grande apparence de lutter pour la vertu, l’apparence d’un combat pour le règne de la vertu. « Nous vivons, nous mourons, nous nous sacrifions *pour le bien* », (la « vérité », la « lumière », le « royaume de Dieu ») : en réalité ils font ce qu’ils ne peuvent s’empêcher de faire. En faisant les humbles, comme des sournois, assis dans leurs coins, vivant dans l’ombre comme des ombres, ils s’en font un *devoir :* l’humilité de vie leur apparaît comme un devoir, elle est une preuve de plus de leur piété. Ah ! cette sorte de mensonge humble, chaste, apitoyé ! « La vertu elle-même doit rendre témoignage pour nous… » Qu’on lise les Évangiles comme des livres de séduction par la *morale :* la morale est accaparée par ces petites gens, ils savent ce qu’il en est de la morale ! L’humanité se laisse le mieux *mener par le bout du nez* au moyen de la morale ! — En réalité, la *fatuité* consciente de se sentir *choisi*, joue à la modestie : on s’est placé, *soi*, la « communauté », les « bons et les justes », une fois pour toutes, d’un côté, de celui de la « vérité » — et le reste, « le monde », de l’autre côté… C’était la plus dangereuse folie des grandeurs qu’il y ait jamais eue sur la terre : de petits avortons de cagots et de menteurs ont accaparé peu à peu les idées de « Dieu », de « vérité », de « lumière », d’« esprit », d’« amour », de « sagesse », de « vie », comme si ces idées

étaient en quelque sorte les synonymes de leur propre être, pour en marquer la séparation entre eux et le « monde » ; de vrais petits juifs, mûrs pour toute sorte de petites maisons, retournèrent les valeurs *d'après eux-mêmes*, comme si le chrétien était le sens, le sel, la mesure et le *dernier jugement* de tout le reste… C'est ainsi que devint possible l'existence fatale d'une sorte de folie des grandeurs voisine, de même race, que la folie *juive :* dès que s'ouvrit l'abîme entre juifs et chrétiens circoncis, il ne resta plus de choix pour ces derniers, il leur fallut employer, contre les juifs eux-mêmes, les mêmes procédés de conservation de soi que l'instinct juif leur conseillait, tandis que les juifs ne les avaient employés jusque-là que contre les gentils. Le chrétien n'est qu'un juif de « confession plus libre. » —

45.

— Je donne quelques exemples de ce que ces petites gens s'étaient mis dans la tête, de ce qu'ils ont *mis dans la bouche* de leur maître : rien que des confessions de « belles âmes ». —

« Et s'il y a quelque part des gens qui ne vous reçoivent, ni ne vous écoutent, retirez-vous de là et secouez la poussière de vos pieds, afin que cela leur serve de témoignage. Je vous le dis en vérité : au jour du jugement Sodome et Gomorrhe seront traitées moins rigoureusement que cette ville-là. » (Marc VI, ll.) — Comme c'est *évangélique !*

« Mais, si quelqu'un scandalisait un de ces petits qui croient, il vaudrait mieux pour lui qu'on mît autour de son cou une meule de moulin et qu'on le jetât dans la mer. » (Marc, IX, 42.) — Comme c'est *évangélique !*

« Et si ton œil est pour toi une occasion de chute, arrache-le ; mieux vaut pour toi entrer dans le royaume de Dieu n'ayant qu'un œil, que d'avoir deux yeux et d'être jeté dans la géhenne où le ver ne meurt point et où le feu ne s'éteint point. » (Marc, IX, 47.) — Ce n'est point précisément l'œil qui est en question…

« Je vous le dis en vérité, quelques-uns de ceux qui sont ici ne mourront point, qu'ils n'aient vu le royaume de Dieu venir avec puissance. » (Marc, IX, 1.) — Bien menti, lion !…

« Si quelqu'un veut venir après moi, qu'il renonce à lui-même, qu'il se charge de sa croix et qu'il me suive. *Car…* » (*Remarque d'un psychologue :* La morale chrétienne est réfutée par ses « *car* » : ses « raisons » réfutent, —— cela est chrétien). (Marc, VIII, 34.) —

« Ne jugez point, *afin que* vous ne soyez point jugés… On vous mesurera avec la mesure dont *vous* vous serez servi. » (Matthieu, VII, I.) — Quelle conception de justice, d'un juge

« intègre » !…

« Si vous aimez ceux qui vous aiment, *quelle* récompense méritez-vous ? *Les publicains aussi* n'agissent-ils pas de même ? Et si vous saluez seulement vos frères, *que faites-vous d'extraordinaire ?* Les païens aussi n'agissent-ils pas de même ? » (Matthieu, V, 46.) — Principe de l'« amour chrétien » : il veut en fin de compte être bien *payé*…

« Mais si vous ne pardonnez pas aux hommes, votre père ne vous pardonnera pas non plus vos offenses. » (Matthieu, VI, 15.) — Très compromettant pour « le père » en question.

« Cherchez premièrement le royaume de Dieu et sa justice ; et toutes ces choses vous seront données par-dessus. » (Matthieu, VI, 33.) — Toutes ces choses : c'est-à-dire nourriture, vêtements, toutes les nécessités de la vie. Une *erreur*, pour s'exprimer discrètement… Immédiatement après, Dieu apparaît comme tailleur, du moins dans certains cas…

« Réjouissez-vous en ce jour-là et tressaillez d'allégresse, parce que votre récompense sera grande dans le ciel ; car c'est ainsi que leurs pères traitaient les prophètes. » (Luc, VI, 23.) — *Impudente* racaille ! Elle se compare déjà aux prophètes…

« Ne savez-vous pas que vous êtes le temple de Dieu et que l'Esprit de Dieu habite en vous ? Si quelqu'un détruit le temple de Dieu, Dieu le détruira ; car le temple de Dieu est saint, et c'est ce que vous êtes. » (Saint-Paul : I; *Corinthiens*, III, 16.) On ne peut pas assez mépriser de pareilles idées…

« Ne savez-vous pas que les saints jugeront le monde ? Et si c'est par vous que le monde est jugé, êtes-vous indignes de rendre les moindres jugements ? » (Saint-Paul : I *Corinthiens*, VI, 2.) — Malheureusement, ce n'est pas seulement la parole d'un fou enfermé… Cet *épouvantable imposteur* continue mot à mot : « Ne savez-vous pas que nous jugerons les anges ? Et nous ne jugerions pas, à plus forte raison, les choses de cette vie ?… »

« Dieu n'a-t-il pas convaincu de folie la sagesse du monde ? Car puisque le monde, avec sa sagesse, n'a point connu Dieu dans la sagesse de Dieu, il a plu à Dieu de sauver les croyants par la folie de la prédication… Parmi vous qui avez été appelés,

il n’y a ni beaucoup de sages selon la chair, ni beaucoup de puissants, ni beaucoup de nobles. Mais Dieu a choisi les choses faibles du monde, pour confondre les forts ; et Dieu a choisi les choses viles du monde et celles qu’on méprise, celles qui ne sont rien, pour réduire au néant celles qui sont, afin que nulle chair ne se glorifie devant Dieu. » (Saint-Paul : I; *Corinthiens*, I, 20 et suiv.). — Pour *comprendre* ce passage, un témoignage de tout premier ordre pour la psychologie de toute morale de Tchândâla, qu’on lise la première partie de ma *Généalogie de la morale :* pour la première fois, j’y ai mis en lumière le contraste entre une morale *noble* et une morale de Tchândâla, née de ressentiment et de vengeance impuissante. Saint Paul était le plus grand des apôtres de la vengeance…

46

— *Qu’est-ce qui s’ensuit ?* Qu’on fait bien de mettre des gants quand on lit le Nouveau Testament. Le voisinage de tant de malpropreté y oblige presque. Nous fréquenterions des « premiers chrétiens » tout aussi peu que des juifs polonais : ce n’est pas qu’on ait besoin de leur reprocher même la moindre des choses… Tous les deux sentent mauvais. — J’ai cherché en vain, dans l’Évangile, ne fût-ce qu’un seul trait sympathique ; rien ne s’y trouve qui soit libre, bon, ouvert, loyal. L’humanité n’y a pas encore fait son premier commencement, — les instincts de *propreté* manquent… Il n’y a que de mauvais instincts dans le Nouveau Testament, il n’y a pas même le courage de ces mauvais instincts. Tout y est lâcheté, yeux fermés, duperie volontaire. N’importe quel livre devient propre quand on vient de lire le Nouveau Testament : pour donner un exemple, j’ai lu avec ravissement, immédiatement après saint Paul, ce charmant et insolent moqueur qu’est Pétrone, Pétrone dont on pourrait dire ce que Boccace écrivait sur César Borgia au duc de Parme : *è tutto festo* — immortellement bien portant, immortellement gai et bien réussi… Mais ces petits cagots se trompent dans l’essentiel. Ils attaquent, mais tout ce qui est attaqué par eux, en devient *distingué*. Un « premier chrétien » ne souille pas celui qu’il attaque… Au contraire : c’est un honneur d’avoir contre soi des « premiers chrétiens ». On ne lit pas le Nouveau Testament sans une préférence pour tout ce qui y est maltraité, — sans parler de « la sagesse de ce monde » qu’un impudent agitateur essaie inutilement de mettre à néant par de « vains discours »… Mais eux-mêmes les pharisiens et les scribes gagnent à avoir de pareils ennemis : ils ont bien dû valoir quelque chose pour être haïs d’une façon si malhonnête. Hypocrisie — c’est là un reproche que les « premiers

chrétiens » *osaient* faire ! — En fin de compte, ils étaient les *privilégiés :* cela suffit, la haine de Tchândâla n'a pas besoin de plus de raisons. Le « premier chrétien » — de même que, je le crains bien, le « dernier chrétien » — *je vivrai peut-être assez longtemps pour le voir encore* — se révolte dans ses bas instincts contre tout ce qui est privilégié, — il vit, il combat toujours pour des « droits égaux » !... À y regarder de plus près, il n'a pas de choix. Si l'on veut être soi-même « élu de Dieu », — ou bien « temple de Dieu », ou bien « juge des anges » —, tout *autre* principe de choix, par exemple d'après la droiture, d'après l'esprit, la virilité et la fierté, d'après la beauté et la liberté de cœur, devient simplement le« monde », — le *mal* en soi... Morale : chaque parole dans la bouche d'un « premier chrétien » est un mensonge, chacun de ses actes, une fausseté instinctive, — toutes ses valeurs, tous ses buts sont honteux, mais *tout* ce qu'il hait, tous *ceux* qu'il hait *gagnent en valeur*... Le chrétien, le prêtre chrétien surtout est un *criterium pour la valeur des choses*. Faut-il encore que je dise que dans tout le Nouveau Testament n'apparaît qu'*une seule* figure qu'il faille honorer ? Pilate, le gouverneur romain. Prendre au sérieux une querelle de juifs, il ne pouvait s'y décider. Un juif de plus ou de moins — qu'importe ?'... La noble ironie d'un Romain devant qui l'on a fait un impudent abus du mot « vérité », a enrichi le Nouveau Testament du seul mot qui *ait de la valeur*, — qui est sa critique, son *anéantissement* même : « Qu'est-ce que la vérité !... »

47.

— Que nous ne retrouvions Dieu, ni dans l'histoire, ni dans la nature, ce n'est pas cela qui nous sépare, — c'est au contraire de ne pas éprouver le sentiment du divin à l'égard de ce qui est honoré comme Dieu, de trouver cela pitoyable, absurde, nuisible, d'y voir non seulement une erreur mais un *attentat à la vie*… Nous nions Dieu en tant que Dieu… Si l'on nous *démontrait* ce Dieu des chrétiens, nous y croirions encore moins. — En formule : *deus qualem Paulus creavit, dei negatio*. — Une religion comme le christianisme, qui ne touche à la réalité par aucun point, qui s'évanouit, dès qu'en un point quelconque la réalité entre dans ses droits, une telle religion sera, à bon droit, l'ennemie mortelle de la « sagesse du monde », je veux dire de la *science*, — elle approuvera tous les moyens pour empoisonner, calomnier, *décrier* la discipline de l'esprit, la pureté et la sévérité dans les affaires de conscience de l'esprit, la noble froideur, la noble liberté de l'esprit. La « foi », en tant qu'impératif, est le *veto* contre la science, — en pratique le mensonge à tous prix… Saint Paul *comprit* que le mensonge — que la « foi » — était nécessaire ; et l'Église plus tard recomprit saint Paul. — Ce « Dieu » que saint Paul s'est inventé, un Dieu qui « met à néant » la « sagesse du monde » (dans un sens plus étroit les deux grands adversaires de toute superstition, la philologie et la médecine) n'est en réalité qu'une *décision* résolue de saint Paul à appeler « Dieu » sa propre volonté : *thora*, cela est archi-juif. Saint Paul vint mettre à néant la « sagesse du monde » : ses ennemis sont les *bons* philologues et les médecins de l'école alexandrine — c'est à eux qu'il fait la guerre. En effet, on n'est pas philologue et médecin, sans être en même temps *antéchrist*. C'est que comme philologue on regarde *derrière* les « livres saints »,

comme médecin *derrière* la décrépitude physiologique du chrétien-type. Le médecin dit « incurable », le philologue « charlatanisme »…

48.

— A-t-on bien compris la célèbre histoire qui se trouve au commencement de la Bible, — l'histoire de la panique de Dieu devant la *science ?*… On ne l'a pas comprise. Ce livre de prêtre *par excellence* commence, comme il convient, avec la grande difficulté intérieure du prêtre : pour *lui* il n'y a qu'un seul grand danger, donc pour « Dieu » il n'y a qu'un seul grand danger. —

Le Dieu ancien, tout à fait « esprit », tout à fait grand prêtre, perfection tout entière, se promène dans son jardin : cependant il s'ennuie. Contre l'ennui, les Dieux mêmes luttent en vain. Que fait-il ? Il invente l'homme, — l'homme est divertissant… Mais voici, l'homme aussi s'ennuie. La pitié de Dieu pour la seule peine qui est le propre de tous les paradis ne connut pas de bornes : alors il créa encore d'autres *animaux. Première* méprise de Dieu : l'homme ne sut pas se divertir non plus des animaux. — il régna sur eux, il ne voulut même pas être « animal ». — Donc Dieu créa la femme. Et en effet l'ennui cessa, — et bien d'autres choses encore ! La femme fut la *seconde* méprise de Dieu. — « Par essence toute femme est un serpent, Hera »-c'est ce que sait chaque prêtre : « par la femme vient *tout* le mal dans le monde » — c'est ce que sait également chaque prêtre. « *Donc* la *science* aussi vient d'elle »… La femme a fait manger à l'homme le fruit de l'arbre de la connaissance. — Que se passa-t-il ? Le Dieu ancien fut pris d'une panique. L'homme lui-même était devenu sa *plus grande* méprise, il s'était créé un rival, la science rend *égal à Dieu*, c'en est fini des prêtres et des Dieux, si l'homme devient scientifique ! — *Morale :* la science est la chose défendue en soi, — elle seule est défendue. La science est le *premier* péché, le germe de tout péché, le péché originel. *Cela seul est la*

morale. — « Tu ne connaîtras point » : — le reste s'ensuit. — La panique de Dieu ne l'empêche pas d'être rusé. Comment se *défend*-on contre la science ? Ce fut longtemps son plus grand problème. Réponse : Que l'homme sorte du paradis. Le bonheur, l'oisiveté évoquent des pensées, — toutes les pensées sont de mauvaises pensées… L'homme ne *doit* pas penser. — Et le « prêtre en soi » invente la peine, la mort, le danger mortel de la grossesse, toutes sortes de misères, la vieillesse, le souci, avant tout la *maladie*, — rien que des moyens de lutte avec la science ! La misère ne *permet* pas à l'homme de penser… Et malgré tout ! ô épouvante ! l'œuvre de la connaissance se dresse gigantesque, sonnant le glas du crépuscule des Dieux. — Qu'y faire ? — Le Dieu ancien invente la *guerre*, il sépare les peuples, il fait que les hommes s'anéantissent réciproquement (— les prêtres ont toujours eu besoin de la guerre…). La guerre est, entre autres, un grand trouble-fête de la science ! — Incroyable ! La connaissance, l'*émancipation du joug sacerdotal* augmentent malgré les guerres. — Et le Dieu ancien prend une dernière décision : « L'homme est devenu scientifique, — *cela ne sert de rien il faut le noyer !* »…

49.

— On m’a compris. Le commencement de la Bible contient *toute* la psychologie du prêtre. — Le prêtre ne connait qu’un seul grand danger : la science, — la notion saine de cause et d’effet. Mais la science ne prospère en général que sous de bonnes conditions, — il faut avoir le temps, il faut avoir de l’esprit *de reste* pour « connaitre »… « *Donc* il faut rendre l’homme malheureux », — ce fut de tous temps la logique du prêtre. — On devine ce qui, conformément à cette logique, est entré dans le monde : — le « péché »… l’idée de culpabilité et de punition, tout l’« ordre moral » a été inventé *contre* la science, — contre la délivrance de l’homme des mains du prêtre… L’homme ne doit *pas* sortir, il doit regarder en lui-même ; il ne doit pas voir les choses, avec raison et prudence, pour apprendre, il ne doit pas voir du tout : il doit *souffrir*… Et il *doit* souffrir de façon à avoir toujours besoin du prêtre. — À bas les médecins ! *C’est un Sauveur qu’il faut*. — L’idée de faute et de punition, y compris la doctrine de la « grâce », du « salut» et du « pardon » — rien que des *mensonges* sans aucune réalité psychologique, inventés pour détruire chez l’homme le *sens des causes :* des attentats contre l’idée d’effet et de cause ! — Et ce n’est *point* un attentat avec le poing, le couteau, la franchise dans la haine et l’amour. Non, les instincts les plus lâches, les plus rusés, les plus bas sont en jeu. *Attentats* de prêtres ! Attentats de *parasites !* Le vampirisme de sangsues pâles et souterraines !… Si les conséquences naturelles d’un acte ne sont plus « naturelles », mais si on les imagine provoquées par des fantômes de superstition, par « Dieu », des « esprits », des « âmes », comme conséquences « morales », récompense, peine, avertissement, moyen d’éducation, c’est que la condition première de la connaissance

est détruite, —*c'est que l'on a commis le plus grand crime contre l'humanité*. — Le péché, encore une fois, cette forme de pollution de l'humanité *par excellence*, a été inventé pour rendre impossible la science, la culture, toute élévation, toute noblesse de l'humanité ; le prêtre *règne* par l'invention du péché. —

50.

— Je ne puis me dispenser ici d'une psychologie de la « foi » et des « croyants », au profit même des « croyants ». Si, aujourd'hui encore, il y en a qui ignorent à quel point il est *indécent* d'être « croyant » — *ou bien* combien c'est un symptôme de *décadence*, de volonté de vie brisée —, demain déjà ils le sauront. Ma voix atteint même ceux qui entendent mal. — Il semble exister entre chrétiens, si j'ai bien compris, une sorte de critérium de vérité que l'on appelle « preuve de la force ». « La foi sauve : donc elle est vraie ». — On pourrait tout d'abord objecter que le salut à venir n'est pas démontré, mais seulement *promis* : le salut est lié à la condition de « foi », on *doit* être sauvé, — puisque l'on croit... Mais comment démontrerait-on ce que le prêtre promet au croyant, cet « au-delà » qui échappe à tout contrôle ? — La prétendue « preuve de force » n'est donc au fond qu'une croyance en la réalisation de ce que promet la foi. En formule : « Je crois que la foi sauve ; — *donc* elle est vraie ». — Mais ceci nous conduit déjà au bout. Ce « donc » serait l'absurdité même, transformée en critérium de vérité. — Admettons pourtant, avec un peu de déférence, que le salut à venir soit démontré par la foi (— *non* seulement prouvé, *non* seulement promis de la bouche suspecte d'un prêtre) : Le salut — à parler d'une façon plus technique, le *plaisir* — serait-il jamais une preuve de la vérité ? Il le serait si peu que, quand des sensations de plaisir se mêlent de répondre à la question « qu'est-ce qui est vrai ? », nous avons presque la preuve du contraire, et en tous les cas la plus grande méfiance de la « vérité. » La preuve du « plaisir » est une preuve *de* « plaisir », — rien de plus ; comment pourrait-on savoir que les jugements *vrais* causent un plus grand plaisir que les jugements faux, et que, conformément à une harmonie

préétablie, ils entraîneraient nécessairement derrière eux des sensations de plaisir ? — L'expérience de tous les esprits sérieux et profonds enseigne le *contraire*. On a dû conquérir par la lutte chaque parcelle de vérité, on a dû sacrifier tout ce qui nous tient à cœur, tout ce qu'aimait notre amour et notre confiance en la vie. Il faut avoir pour cela de la grandeur d'âme : Le service de la vérité est le plus dur service. — Qu'est-ce qui s'appelle donc être loyal dans les choses de l'esprit ? Être sévère pour son cœur, mépriser les « beaux sentiments », se faire une question de conscience de chaque *oui* et de chaque *non !* — — — La foi sauve : *donc* elle ment…

51.

Que la foi sauve dans certaines circonstances, que la béatitude ne fait pas encore une idée *vraie* d'une idée fixe, que la foi ne déplace pas de montagnes, mais qu'elle en *place* souvent, là où il n'y en a point : une visite rapide dans une *maison d'aliénés* en donnera une preuve suffisante. Cependant pas à un prêtre : car celui-ci nie par instinct que la maladie soit maladie, que la maison d'aliénés soit maison d'aliénés. Le christianisme a *besoin* de la maladie, à peu près comme l'antiquité grecque a besoin d'un excédent de santé ; *rendre* malade, voilà la véritable pensée de derrière la tête de tout le système rédempteur de l'Église. Et l'Église elle-même, n'est-elle pas la maison d'aliénés catholique comme dernier idéal ? — La terre tout entière une maison d'aliénés ? — L'homme religieux, tel que le veut l'Église, est un *décadent*-type ; l'époque où une crise religieuse s'empare d'un peuple est chaque fois marquée par une épidémie de maladie nerveuse ; le « monde intérieur » d'un homme religieux ressemble, à s'y méprendre, au « monde intérieur » d'un homme surmené et épuisé ; les états « supérieurs » que le christianisme a mis au-dessus de l'humanité, comme valeur de toutes les valeurs, sont des formes épileptoïdes, — l'Église n'a canonisé que les déments, ou les grands imposteurs *in majorem dei honorem*… Je me suis une fois permis de considérer tout le *training* de la béatitude et du salut chrétiens (qu'aujourd'hui on étudie le mieux en Angleterre), comme une *folie circulaire*, méthodiquement produite, sur un terrain déjà foncièrement morbide, préparé d'avance. Personne n'a le libre choix de devenir chrétien : on n'est pas « converti » au christianisme, — il faut être assez malade pour cela… Nous autres, qui avons le *courage* de la santé et aussi du mépris, combien *nous* avons le

droit de mépriser une religion qui enseigna à se méprendre sur le corps ! qui ne veut pas se débarrasser de la superstition de l'âme ! qui fait un « mérite » de la nourriture insuffisante ! qui combat dans la santé une sorte d'ennemi, de démon, de tentation ! qui s'était persuadée que l'on peut porter une « âme parfaite » dans un corps cadavéreux et qui a encore eu besoin de se créer une nouvelle idée de la « perfection », un être pâle, maladif, idiotement fanatique, la « sainteté » — la sainteté qui n'est elle-même que le symptôme d'un corps appauvri, énervé, incurablement corrompu !… Le mouvement chrétien, en tant que mouvement européen, est créé dès l'abord par l'accumulation des éléments de rebut et de déchet de toutes espèces (— ce sont eux qui cherchent la puissance dans le christianisme). Il n'exprime *point* la dégénérescence d'une race, mais il est un conglomérat et une agrégation des formes de décadence venant de partout, accumulées et se cherchant réciproquement. Ce n'est pas, comme on croit, la corruption de l'antiquité, de l'antiquité *noble*, qui rendit possible le christianisme : On ne peut pas combattre assez violemment l'idiotisme savant qui, aujourd'hui encore, maintient un pareil tait. À l'époque où les couches de Tchândâla malades et perverties se christianisèrent dans tout l'Empire romain, le *type contraire*, la distinction existait précisément dans sa forme la plus belle et la plus mûre. Le grand nombre devint maître ; le démocratisme des instincts chrétiens fut *victorieux*… Le christianisme n'était pas « national », il n'était pas soumis aux conditions d'une race, il s'adressait à toutes les variétés parmi les déshérités de la vie, il avait partout ses alliés. Le christianisme a incorporé la *rancune* instinctive des malades *contre* les bien portants, *contre* la santé. Tout ce qui est droit, fier, superbe, la beauté avant tout, lui fait mal aux oreilles et aux yeux. Je rappelle encore une fois l'inappréciable parole de saint Paul : « Dieu a choisi ce qui est *faible* devant le monde, ce qui est *insensé* devant le monde, ce qui est *ignoble* et *méprisé* » : c'est là ce qui fut la formule, *in hoc signo* la décadence fut victorieuse. — *Dieu sur la croix*, — ne comprend-on toujours pas la terrible arrière-pensée qu'il y a derrière ce

symbole ? — Tout ce qui souffre, tout ce qui est suspendu à la croix est *divin*… Nous tous, nous sommes suspendus à la croix, donc nous sommes divins… Nous seuls, nous sommes divins… Le christianisme fut une victoire, une opinion *distinguée* périt par lui, — le christianisme fut jusqu’à présent le plus grand malheur de l’humanité. — —

52.

Le christianisme se trouve aussi en contradiction avec toute droiture *intellectuelle*, — la raison malade lui est seule raison chrétienne, il prend parti pour tout ce qui manque d'intelligence, il prononce l'anathème contre l'esprit, contre la *superbia* de l'esprit bien portant. Puisque la maladie fait partie de l'essence du christianisme, il faut aussi que l'état-type chrétien, « la foi », soit une forme morbide, il *faut* que tous les chemins droits, loyaux, scientifiques qui mènent à la connaissance soient rejetés par l'Église, comme chemins *défendus*. Le doute déjà est un péché... Le manque complet de propreté psychologique chez le prêtre — qui se révèle dans le regard — est une suite de la décadence, — qu'on observe les femmes hystériques d'une part, et les enfants rachitiques d'autre part, et l'on verra régulièrement que la fausseté par instinct, le plaisir de mentir pour mentir, l'incapacité de regarder et de marcher droit sont des symptômes de décadence. La « foi », c'est *vouloir* ignorer ce qui est vrai. Le piétiste, le prêtre des deux sexes, est faux *puisqu'il* est malade : son instinct *exige* que la vérité n'entre nulle part dans ses droits. « Ce qui rend malade est *bon ;* ce qui déborde de la plénitude de la puissance est *mauvais* » : ainsi pense le croyant. C'est à la *restriction du mensonge* que je reconnais les théologiens prédestinés. — Un autre signe distinctif des théologiens est leur *incapacité philologique*. J'entends ici par philologie, dans un sens très général, l'art de bien lire, — de savoir distinguer les faits, sans les fausser par des interprétations, *sans* perdre, dans le désir de comprendre, la précaution, la patience et la finesse. La philologie comme *ephexis* dans l'interprétation : qu'il s'agisse de livres ou de nouvelles de journaux, de destinées ou de faits

météorologiques, — pour ne point parler du « salut de l’âme »… La façon dont un théologien, que ce soit à Berlin ou à Rome, explique une « parole de la Bible », ou bien un événement quelconque, par exemple la victoire de l’armée nationale sous la lumière des psaumes de David, est toujours tellement *osée* qu'il fait bondir les philologues. Et comment donc s’y prendra-t-il quand des piétistes et d’autres vaches du pays de Souabe font de leur misérable existence quotidienne et sédentaire une manifestation du « doigt de Dieu », un miracle de la « grâce », de la « providence », de la « miséricorde ». Le plus petit effort de pensée, disons de *bienséance*, devrait pourtant convaincre ces interprètes de l’enfantillage et de l’indignité d’un tel abus de la dextérité divine. S’ils possédaient seulement une toute petite dose de piété, un Dieu qui guérit à temps d'un gros rhume ou qui fait entrer dans une voiture au moment où il pleut à verse, un Dieu aussi absurde devrait être supprimé, même s’il existait. Ce Dieu domestique, facteur, camelot, colporteur, — on finit par en faire l’expression du plus bête de tous les hasards… La « Providence divine », comme aujourd’hui encore l’admet un tiers des citoyens de l’« Allemagne cultivée », serait un argument contre Dieu, plus puissant qu’on ne pourrait se le figurer. Et en tous les cas elle est un argument contre les Allemands !…

53.

— Il est si peu vrai qu'un *martyr* puisse démontrer la vérité d'une chose que je voudrais affirmer qu'un martyr n'a jamais rien eu à voir avec la vérité. Dans l'allure que prend un martyr pour jeter sa conviction à la tête du monde, s'exprime un degré si inférieur de probité intellectuelle, une telle incapacité à résoudre la question de « vérité », qu'on n'a jamais besoin de réfuter un martyr. La vérité n'est pas une chose que les uns possèdent et que les autres ne possèdent pas : il n'y a que des paysans et des apôtres de paysans, dans le genre de Luther, qui puissent penser ainsi de la vérité. On peut être certain que, selon le degré de conscience dans les choses de l'esprit, la *modestie* sur ce point deviendra toujours plus grande : Être *compétent* dans cinq ou six choses, refuser d'une main légère de savoir ailleurs… La « vérité », comme l'entend le prophète, le sectaire, le libre-penseur, le socialiste, l'homme d'église, est une preuve absolue que l'éducation de l'esprit et la victoire sur soi-même, nécessaires pour trouver une vérité, même des plus petites, manquent encore totalement. — Les supplices des martyrs, pour le dire en passant, ont été un grand malheur dans l'histoire : ils ont *séduit*… Déduire comme font tous les faibles d'esprit, y compris les femmes et le peuple, qu'une cause qui peut mener au martyre (ou même qui provoque une épidémie de sacrifices, comme le premier christianisme) ait quelque valeur, — déduire de la sorte empêche le libre examen, paralyse l'esprit d'examen et de précaution. Le martyr *nuit* à la vérité… Aujourd'hui encore, il n'est besoin que d'une certaine crudité dans la persécution pour créer à des sectaires quelconques une réputation honorable. Comment ! une cause peut gagner en valeur si quelqu'un lui sacrifie sa vie ! — Une erreur qui devient honorable est une erreur qui possède un

charme de séduction de plus : croyez-vous, messieurs les théologiens, que nous vous donnerons l'occasion de jouer les martyrs pour vos mensonges ? — On réfute une chose en en démontrant les points faibles avec égard, — c'est ainsi que l'on réfute aussi les théologiens… Ce fut la bêtise historique de tous les persécuteurs, de donner à la cause adverse l'apparence de l'honorabilité, — de lui accorder la fascination du martyre… La femme se met aujourd'hui encore à genoux devant une erreur, puisqu'on lui a dit que quelqu'un est mort sur la croix pour cette erreur. *La croix est-elle donc un argument ?* — — Mais, sur toutes ces choses, quelqu'un seul a dit le mot dont on aurait eu besoin depuis des milliers d'années — *Zarathoustra*.

Ils inscrivent des signes de sang sur le chemin qu'ils ont parcouru, et leur folie enseignait qu'avec le sang on témoigne de la vérité.

Mais le sang est le plus mauvais témoin de la vérité ; le sang empoisonne la doctrine la plus pure, et la transforme en folie et en haine des cœurs.

Et quand quelqu'un traverse le feu pour sa doctrine, — qu'est-ce que cela prouve ? C'est bien autre chose, en vérité, quand du propre incendie surgit la propre doctrine.

54.

Qu’on ne se laisse point égarer : les grands esprits sont des sceptiques. Zarathoustra est un sceptique. La force et la *liberté* issues de la vigueur et de la plénitude de l’esprit, se démontrent par le scepticisme. Pour tout ce qui regarde le principe de valeur ou de non-valeur, les hommes de conviction n’entrent pas du tout en ligne de compte. Les convictions sont des prisons. Elles ne voient pas assez loin, elles ne voient pas *au-dessous* d’elles : mais pour pouvoir parler de valeur et de non-valeur, il faut voir cinq cents convictions *au-dessous* de soi, — *derrière* soi… Un esprit qui veut quelque chose de grand, qui veut aussi les moyens pour y parvenir, est nécessairement un sceptique. L’indépendance de toutes espèces de convictions fait partie de la force, il faut *savoir* regarder librement !… La grande passion du sceptique, le fond et la puissance de son être, plus éclairé et plus despotique encore qu’il ne l’est lui-même, met toute son intelligence à son service ; elle éloigne toute hésitation ; elle donne le courage des moyens impies ; elle *permet* des convictions dans certaines circonstances. La conviction en tant que *moyen :* il y a beaucoup de choses que l’on n’atteint qu’avec une conviction. La grande passion a besoin de convictions, elle use des convictions, elle ne se soumet pas à elles, — elle se sait souveraine. — Au contraire, le besoin de foi, de quelque chose qui ne dépend pas du oui et du non, le *carlylisme*, si je puis ainsi dire, est un besoin de la *faiblesse*. L’homme de foi, le « croyant » de toutes espèces, est nécessairement un homme dépendant, —— quelqu’un qui ne se considère pas comme un but, qui ne peut déterminer des buts. Le « croyant » ne s’appartient pas, il ne peut être que moyen, il doit être *consommé*, il a besoin de quelqu’un qui le consomme. Son instinct rend le plus grand honneur à une morale de

sacrifice : tout le persuade de cette morale, sa prudence, son expérience, sa vanité. Toute espèce de foi en une chose est elle-même une sorte de sacrifice, d'éloignement de soi… Si l'on songe combien est nécessaire, pour la plupart des gens, un régulait qui les lie et les immobilise du dehors, que la contrainte, dans un sens plus élevé l'*esclavage*, est la seule et dernière condition qui permette de prospérer aux hommes de volonté faible, surtout à la femme : on comprendra aussi la conviction, la « foi ». L'homme de conviction a son épine dorsale dans la foi. Ne *point* voir certaines choses, n'être indépendant sur aucun point, être toujours d'un « parti », avoir partout une optique sévère et nécessaire — cela seul explique pourquoi, en général, une telle sorte d'hommes existe. Mais cela fait qu'elle est le contraire, l'*antagoniste*, de la véracité, — de la vérité… Le croyant n'a pas la liberté d'avoir une conscience pour la question du « vrai » et du « faux » : ici la probité serait sa perte. La dépendance pathologique de son optique fait du fanatique un convaincu — Savonarole, Luther, Rousseau, Robespierre, Saint-Simon — le type contraire des esprits forts et libérés. Mais la grande attitude de ces esprits *malades*, de ces épileptiques des idées, agit sur les masses, — les fanatiques sont pittoresques, l'humanité préfère voir des attitudes que d'entendre des *raisons*…

55.

— Un pas de plus dans la psychologie de la conviction, de la « foi ». Il y a longtemps déjà que j'ai fait remarquer que les convictions sont peut-être des ennemis plus dangereux pour la vérité que les mensonges (*Humain, trop humain*, Aph. 483). Ici je voudrais poser la question définitive : Existe-t-il, d'une façon générale, une antithèse entre le mensonge et la conviction ? — Tout le monde le croit, mais qu'est-ce que tout le monde ne croit pas ? — Toute conviction a son histoire, ses formes primitives, ses tentatives et ses méprises : elle *devient* conviction, après ne l'avoir point été pendant longtemps et sans qu'elle puisse le rester. Comment ! sous cette forme embryonnaire de la conviction, ne pourrait-il y avoir un mensonge ? — Quelquefois il n'est besoin que d'un changement de personnes : chez le fils devient conviction ce qui, chez le père, était encore mensonge. — J'appelle mensonge se refuser à voir certaines choses que l'on voit, se refuser à voir quelque chose comme on le voit : il importe peu, si oui ou non, le mensonge a eu lieu devant des témoins. Le mensonge le plus fréquent est celui qu'on se fait à soi-même ; mentir aux autres n'est qu'un cas relativement exceptionnel. — Mais *ne point* vouloir voir ce qu'on voit, ne point vouloir voir *comme on voit*, ceci est condition première pour tous ceux qui sont de tel ou tel *parti*. Les historiens allemands, par exemple, sont persuadés que l'Empire romain était le despotisme, que les Germains ont apporté l'esprit de liberté dans le monde : quelle différence y a-t-il entre cette conviction et un mensonge ? Peut-on s'étonner encore que, par instinct, tous les partis, y compris les historiens allemands, se servent du grand mot de morale, — que la morale *continue à exister* presque uniquement puisque l'homme de parti en a besoin à tout instant ? — « Ceci est *notre*

conviction : nous la reconnaissons devant tout le monde, nous vivons et nous mourons pour elle ; — que l'on respecte avant tout celui qui a des convictions ! » — C'est ce que j'ai entendu, même de la bouche des antisémistes. Au contraire, Messieurs, en mentant par principe, un antisémite n'en devient pas plus décent… Les prêtres qui, dans ces sortes de choses, sont beaucoup plus fins, ont très bien compris la contradiction que renferme l'idée de conviction, c'est-à-dire une habitude de mentir par principe, dans un but précis. Ils ont emprunté aux Juifs la prudence d'introduire, dans ce cas, l'idée de « Dieu », de « volonté de Dieu », de « révélation divine ». Kant lui aussi, avec son impératif catégorique, se trouvait sur la même voie : ici, sa raison devint pratique. — Il y a des questions où l'homme ne *peut* pas décider du vrai ou du faux ; toutes les questions supérieures, tous les problèmes de valeur supérieure, se trouvent par-delà la raison humaine… Comprendre les frontières de la raison, — cela seul est la véritable philosophie… Dans quel but *Dieu* donna-t-il à l'homme la révélation ? Comment, Dieu aurait-il fait quelque chose de superflu ? L'homme ne *peut* pas savoir par lui-même ce qui est bien ou mal, c'est pourquoi Dieu lui enseigne sa volonté… Morale : le « prêtre » ne ment *pas*, — la question du « vrai » et du « faux » dans les choses dont parlent les prêtres ne permet pas du tout le mensonge. Car, pour mentir, il faudrait pouvoir décider *ce* qui est vrai. Mais c'est ce que l'homme ne *peut* pas ; et c'est pourquoi le prêtre n'est que le porte-parole de Dieu. — Un pareil syllogisme de prêtre n'est pas absolument le propre d'un juif et d'un chrétien ; le droit au mensonge et la prudence de la « révélation » appartiennent au type du prêtre, aux prêtres décadents tout aussi bien qu'aux prêtres païens (— païens sont tous ceux qui affirment la vie, pour qui « Dieu » est l'expression grande de l'affirmation de toutes choses). — La « loi », la « volonté de Dieu », le « livre sacré », l'« inspiration » — des mots qui ne désignent que les conditions nécessaires au pouvoir du prêtre, pour maintenir le pouvoir du prêtre, — ces idées se trouvent au fond de toutes les organisations sacerdotales, de tous les gouvernements ecclésiastiques et

philosophiques. Le « saint mensonge » — commun à Confucius, au livre de Manou, à Mahomet et à l'Église chrétienne — : ce mensonge se retrouve chez Platon. « La vérité est là » : cela signifie partout, *le prêtre ment*…

56.

— En dernier lieu, il importe de savoir à quelle *fin* l'on ment. J'objecte au christianisme son manque de buts « sacrés ». Il n'y a que des fins mauvaises : empoisonnement, calomnie, négation de la vie, mépris du corps, dégradation et avilissement de l'homme par l'idée du péché, — *par conséquent* ces moyens sont également mauvais. — C'est avec un sentiment opposé que je lis la Loi de *Manou*, un livre incomparablement spirituel et supérieur ; le *nommer* d'une seule haleine avec la Bible serait un péché contre l'*esprit*. On le devine de suite : il y a une philosophie véritable derrière ce livre et non pas seulement un mélange nauséabond de rabbinisme et de superstition. — Il donne quelque chose à mettre sous la dent même aux psychologues les plus délicats. N'oublions pas l'essentiel ; ce qui le distingue de toute espèce de Bible : les castes *nobles*, les philosophes et les guerriers s'en servent pour dominer la foule ; partout des valeurs nobles, un sentiment de perfection, une affirmation de la vie, un triomphal bien-être, — le *soleil* luit sur le livre tout entier. — Toutes choses que le christianisme couvre de sa vulgarité inépuisable, par exemple la conception, la femme, le mariage, prennent ici du sérieux et sont traitées avec respect, amour et confiance. Comment peut-on mettre entre les mains des enfants et des femmes un livre qui contient ces paroles abjectes : « Toutefois pour éviter l'impudicité que chacun ait sa femme, et que chaque femme ait son mari… car il vaut mieux se marier que de brûler » ? Et a-t-on le droit d'être chrétien tant que la création des hommes est christianisée, c'est-à-dire *souillée* par l'idée de l'*immaculée conception*. Je ne connais pas de livres où il soit dit autant de choses douces et bonnes à la femme que dans la Loi de Manou ; ces vieilles barbes et ces

saints avaient une façon d’être aimables envers les femmes qui n’a peut-être pas été dépassée depuis : « La bouche d’une femme, y est-il dit, le sein d’une jeune fille, la prière d’un enfant, la fumée du sacrifice sont toujours purs. » Ailleurs : « Il n’y a rien de plus pur que la lumière du soleil, l’ombre d’une vache, l’air, l’eau, le feu et l’haleine d’une jeune fille. » Et ailleurs encore, — et c’est peut-être aussi un saint mensonge — : « Toutes les ouvertures du corps au-dessus du nombril sont pures, toutes celles qui sont au-dessous sont impures ; mais chez la jeune fille le corps tout entier est pur. »

57.

On surprend en flagrant délit l'*irréligiosité* des moyens chrétiens, si l'on compare *les buts chrétiens* avec les buts de la Loi de Manou, — si l'on éclaire d'une lumière très vive la grande contradiction de ces deux buts. Le critique du christianisme ne peut se dispenser de le rendre *méprisable*. — Une loi comme celle de Manou s'élabore, comme tous les bons codes : elle résume la pratique, la prudence et la morale expérimentale de quelques milliers d'années, elle conclut, elle ne crée plus rien. Les conditions premières pour une codification de cette espèce, ce serait de se convaincre que les moyens, pour créer de l'autorité à une *vérité* lentement et difficilement acquise sont tout différents de ceux par lesquels on aurait démontré cette vérité. Un code ne raconte jamais, dans sa préface, l'utilité, la raison, la casuistique de ses lois : cela lui ferait perdre son ton impératif, le « tu dois » — première condition pour se faire obéir. C'est là que se trouve exactement le problème. — En un certain point du développement d'un peuple, son livre le plus circonspect, celui qui aperçoit le mieux le passé et l'avenir, déclare arrêter la pratique d'après laquelle on doit vivre, c'est-à-dire d'après laquelle on *peut* vivre. Son but est de récolter, aussi richement et aussi complètement que possible, les expériences des temps mauvais. Ce qu'il faut donc éviter surtout, c'est de continuer à faire des expériences, de continuer à l'infini l'état instable de l'étude, de l'examen, du choix, de la critique des valeurs. On y oppose un double mur : d'une part, la révélation, c'est-à-dire l'affirmation que la raison de ces lois n'est pas d'origine humaine, qu'elle n'a pas été cherchée et trouvée lentement, avec des méprises, qu'elle est d'origine divine, entière, parfaite, sans histoire, qu'elle est un présent, un miracle

rapporté. D’autre part, la tradition, c’est-à-dire l’affirmation que la loi a existé de temps immémorial, que ce serait un manque de respect, un crime envers les ancêtres que de la mettre en doute. L’autorité de la loi est fondée sur ces deux thèses : Dieu l’a donnée, les ancêtres l’ont *vécue*. — La raison supérieure de cette procédure se découvre dans l'intention d’éloigner peu à peu la conscience de la vie dont la justesse est reconnue (c’est-à-dire démontrée par une expérience énorme et soigneusement passée au crible) : c’est ainsi que l’on atteint ce complet automatisme de l’instinct — condition première de toute maîtrise, de toute perfection dans l’art de la vie. Dresser un code dans le genre de celui de Manou, c’est accorder dès lors à un peuple le droit d’être maître, de devenir parfait, — d’ambitionner le plus sublime art de la vie. *Pour ce, il faut le rendre inconscient :* c’est le but de tous les saints mensonges. — *L’ordre des castes*, la loi supérieure et dominante, n’est que la sanction d’un ordre naturel, d'une loi naturelle de premier ordre qu’aucune volonté arbitraire, nulle idée moderne, ne saurait renverser. Dans toute société saine on distingue trois types psychologiques qui gravitent différemment, mais qui sont soumis l’un à l’autre, ayant chacun sa propre hygiène, son propre domaine de travail, son propre sentiment de perfection et de maîtrise. C’est la nature et non Manou qui sépare les hommes de prépondérance intellectuelle et ceux de prépondérance musculaire et de tempéraments forts et ceux qui ne se distinguent par aucune prépondérance, les troisièmes, les médiocres — les derniers sont le grand nombre, les premiers sont l’élite. La caste supérieure — c’est celle du *plus petit nombre* — étant la plus parfaite, a aussi les droits du plus petit nombre : il faut donc qu’elle représente le bonheur, la beauté, la bonté sur la terre. Seuls les hommes les plus intellectuels ont droit à la beauté, à l’aspiration au beau, chez eux seulement la bonté n’est point faiblesse. *Pulchrum est paucorum hominum :* la prérogative est à ce qui est bon. Rien ne leur est moins permis que les manières laides, le regard pessimiste, l’œil qui *enlaidit*, — ou même l’indignation à cause de l’aspect général des choses. L’indignation est la prérogative

de Tchândâla : le pessimisme de même. « Le monde est parfait, — ainsi parle l'instinct des plus intellectuels, l'instinct affirmatif — : l'imperfection, tout ce qui est au-dessous de nous, la distance, le pathos de la distance, le Tchândâla lui-même, fait encore partie de cette perfection. » Les intellectuels, étant *les plus forts*, trouvent leur bonheur là où d'autres périraient : dans le labyrinthe, dans la dureté envers soi-même et les autres, dans la tentation ; leur joie c'est de se vaincre soi-même : chez eux l'ascétisme devient nature, besoin, instinct. La tâche difficile est leur prérogative, jouer avec des fardeaux qui écrasent les autres leur est un *délassement*… La connaissance — c'est une des formes de l'ascétisme. — Ils sont la classe d'hommes la plus honorable et cela n'exclut pas qu'ils soient en même temps la plus joyeuse et la plus aimable. Ils règnent, non parce qu'ils veulent régner, mais puisqu'ils *sont :* ils n'ont point la liberté d'être les seconds. — Les *seconds*, ce sont les gardiens du droit, les administrateurs de l'ordre et de la sûreté, ce sont les nobles guerriers, c'est avant tout *le roi*, la formule supérieure du guerrier, du juge, du soutien de la loi. Les seconds : c'est l'exécutive des intellectuels, ce qui leur est plus proche, ce qui les décharge de tout ce qui est *grossier* dans le travail de régner, — leur suite, leur main droite, leurs meilleurs élèves. — En tout cela, encore une fois, il n'est rien d'arbitraire, rien de « factice » ; ce qui est *autre*, est artificiel — c'est qu'alors la nature a été profanée… L'ordre des castes, le *règlement des rangs* ne formulent que les règles supérieures de la vie même ; la séparation des trois types est nécessaire pour conserver la société, pour rendre possible les types supérieurs, — l'*inégalité* des droits est la première condition pour l'existence des droits. — Un droit est un privilège. Dans sa façon d'être chacun trouve aussi son privilège. N'estimons pas trop bas les privilèges des *médiocres*. À mesure que la vie s'élève, elle devient plus dure, — le froid augmente, la responsabilité augmente. Une haute culture est une pyramide : elle ne peut se dresser que sur un large terrain, elle a besoin, comme condition première, d'une médiocrité sainement et fortement consolidée. Le métier, le commerce, l'agriculture, la

science, la plus grande partie de l'art, en un mot, toutes les occupations quotidiennes ne peuvent s'accorder qu'avec une certaine moyenne dans le pouvoir et dans le vouloir ; de telles choses seraient déplacées chez les êtres d'exception, l'instinct nécessaire serait en contradiction tant avec l'aristocratisme qu'avec l'anarchisme. Pour être une utilité publique, un rouage, une fonction, il faut y être prédestiné : ce n'est *point* la société, l'espèce de bonheur accessible au grand nombre, qui fait de ce grand nombre des machines intelligentes. Pour le médiocre, être médiocre est un bonheur ; la maîtrise en une seule chose, la spécialisation lui est un instinct naturel. Il serait tout à fait indigne d'un esprit profond de voir une objection dans la médiocrité même. La médiocrité est la première nécessité pour qu'il puisse y avoir des exceptions : une haute culture dépend d'elle. Si l'homme d'exception traite le médiocre avec plus de douceur que lui-même et ses égaux, ce n'est pas seulement politesse de cœur, — c'est tout simplement son *devoir*… Qui est-ce que je hais le plus parmi la racaille d'aujourd'hui ? La racaille socialiste, les apôtres de Tchândâla qui minent l'instinct, le plaisir, le contentement de l'ouvrier à petite existence, — qui rendent l'ouvrier envieux, qui lui enseignent la vengeance… L'injustice ne se trouve jamais dans les droits inégaux, elle se trouve dans la prétention à des droits « *égaux* »… Qu'est-ce qui est *mauvais ?* Je l'ai déjà dit : Tout ce qui a son origine dans la faiblesse, l'envie, la *vengeance*. — L'anarchiste et le chrétien ont une même origine…

58.

Il faut en effet considérer pour quel but on ment : il est bien différent si c’est pour conserver ou pour *détruire*. On peut mettre complètement en parallèle le *chrétien* et l’*anarchiste* : leurs buts, leurs instincts ne sont que destructeurs. L’histoire démontre cette affirmation avec une précision épouvantable. Nous avons vu tout à l’heure une législation religieuse ayant pour but d’« éterniser » une grande organisation de la société, condition supérieure pour faire prospérer la vie ; — le christianisme au contraire a trouvé sa mission dans la destruction d’un pareil organisme, *puisque la vie y prospérait*. Là-bas les résultats de la raison, durant de longues années d’expérience et d’incertitude, devaient être semés pour servir dans les temps les plus lointains et la récolte devait être aussi grande, aussi abondante, aussi complète que possible : ici l’on voudrait, au contraire, *empoisonner* la récolte pendant la nuit… Ce qui existait*aere perennius*, l’Empire romain, la plus grandiose forme d’organisation, sous des conditions difficiles, qui ait jamais été réalisée, tellement grandiose que, comparé à elle, tout ce qui l’a précédé et tout ce qui l’a suivi n’a été que dilettantisme, chose imparfaite et gâchée, — ces saints anarchistes se sont fait une « piété » de détruire « le monde », c’est-à-dire l’Empire romain, jusqu'à ce qu’il n’en restât plus pierre sur pierre, — jusqu’à ce que les Germains mêmes et d’autres lourdauds aient pu s’en rendre maîtres… Le chrétien et l’anarchiste sont décadents tous deux, tous deux incapables d’agir autrement que d’une façon dissolvante, venimeuse, étiolante, partout ils épuisent le sang, ils ont tous deux, par instinct, une *haine à mort* contre tout ce qui existe, tout ce qui est grand, tout ce qui a de la durée, tout ce qui promet de l’avenir à la vie… Le christianisme a été le vampire de l’Empire

romain, — il a mis à néant, en une seule nuit, cette action énorme des Romains : avoir gagné un terrain pour une grande culture *qui a le temps*. — Ne comprend-on toujours pas ? — L'Empire romain que nous connaissons, que l'histoire de la province romaine enseigne toujours davantage à connaître, cette admirable œuvre d'art de grand style, était un commencement, son édifice était calculé pour être *démontré* par des milliers d'années, — jamais jusqu'à nos jours on n'a construit de cette façon, jamais on n'a même rêvé de construire, en une égale mesure *sub specie œterni !* — Cette organisation était assez forte pour supporter de mauvais empereurs : le hasard des personnes ne doit rien avoir à voir en de pareilles choses — *premier* principe de toute grande architecture. Pourtant elle n'a pas été assez forte contre l'espèce la plus corrompue des corruptions, contre le chrétien… Cette sourde vermine qui s'approchait de chacun au milieu de la nuit et dans le brouillard des jours douteux, qui soutirait à chacun le sérieux pour les choses vraies, l'instinct des réalités, cette bande lâche, féminine et doucereuse, a éloigné, pas à pas, l'« âme » de cet énorme édifice, — ces natures précieuses, virilement nobles qui voyaient dans la cause de Rome leur propre cause, leur propre sérieux et leur propre *fierté*. La sournoiserie des cagots, la cachotterie des conventicules, des idées sombres comme l'enfer, le sacrifice des innocents, comme l'union mystique dans la dégustation du sang, avant tout le jeu de la haine lentement avivé, la haine des Tchândâla — c'est *cela* qui devint maître de Rome, la même espèce de religion qui, dans sa forme préexistante, avait déjà été combattue par Épicure. Qu'on lise Lucrèce pour comprendre ce à quoi Épicure a fait la guerre, ce n'était *point* le paganisme, mais le « christianisme », je veux dire la corruption de l'âme par l'idée du péché, de la pénitence et de l'immortalité. — Il combattit les cultes *souterrains*, tout le christianisme latent, — en ce temps-là nier l'immortalité était déjà une véritable *rédemption*. — Et Épicure eût été victorieux, tout esprit respectable de l'Empire romain était épicurien : *alors parut saint Paul*. Saint Paul, la haine de Tchândâla contre

Rome, contre le « monde » devenu chair, devenu génie, saint Paul le juif, le juif errant par excellence ! Ce qu'il devina, c'était la façon d'allumer un incendie universel avec l'aide du petit mouvement sectaire des chrétiens, à l'écart du judaïsme, comment, à l'aide du symbole « Dieu sur la Croix », on pourrait réunir en une puissance énorme tout ce qui était bas et secrètement insurgé, tout l'héritage des menées anarchistes de l'Empire. « Le salut vient par les Juifs. » — Faire du christianisme une formule pour surenchérir les cultes souterrains de toutes les espèces, ceux d'Osiris, de la grande Mère, de Mithras par exemple — une formule pour me résumer : cette pénétration fait le génie de saint. Paul. Son instinct y était si sûr qu'avec un despotisme sans ménagement pour la vérité il mit dans la bouche de ce « Sauveur » de son invention les représentations dont se servaient, pour fasciner, ces religions de Tchândâla, et non seulement dans la bouche — il *fit* de son sauveur quelque chose qu'un prêtre de Mithras, lui aussi, pouvait comprendre… Ceci fut son chemin de Damas : il comprit qu'il *avait besoin* de la foi en l'immortalité pour déprécier « le monde », que l'idée d'« enter » pouvait devenir maîtresse de Rome,-—— qu'avec l'« au-delà » *on tue la vie*. — Nihiliste et chrétien : les deux choses s'accordent…

59.

En vain tout le travail du monde antique : je ne trouve pas de mot pour exprimer mon sentiment sur quelque chose d'aussi monstrueux. — Et, en considérant que ce travail n'était qu'un travail préliminaire, qu'avec une conscience de soi dure comme du granit, on venait à peine de jeter le fondement pour un travail de plusieurs milliers d'années — en vain tout le *sens* du monde antique !... À quoi bon des Grecs, à quoi bon des Romains ? — Toutes les conditions premières pour une civilisation savante, toutes les *méthodes* scientifiques étaient déjà là, on avait déjà fixé le grand, l'incomparable art de bien lire, — cette condition nécessaire pour la tradition de la culture, pour l'unité des sciences ; les sciences naturelles liées aux mathématiques et à la mécanique se trouvaient sur le meilleur chemin, le *sens des faits*, le dernier et le plus précieux de tous les sens, avait son école, sa tradition de plusieurs siècles ! Comprend-on cela ? Tout ce qui était *essentiel*, pour se mettre au travail, avait été trouvé : — les méthodes, il faut le dire dix fois, *sont* l'essentiel, et aussi les choses les plus difficiles, celles qui ont le plus longtemps contre elles les habitudes et la paresse. Ce qu'aujourd'hui nous avons regagné avec une indicible victoire sur nous-mêmes — car nous avons tous encore les mauvais instincts, les instincts chrétiens en nous — le regard libre devant la réalité, la main circonspecte, la patience et le sérieux dans les plus petites choses, toute la *probité* dans la recherche de la connaissance — tout cela existait déjà il y a plus de deux mille ans. Et plus encore, le bon goût, le tact fin et sûr ! *Non point* comme une « dressure » du cerveau, *non point* comme la culture « allemande », avec des manières de lourdaud ! Mais comme corps, comme geste, comme instinct — comme réalité en un mot... *Tout cela en*

vain ! Plus qu'un souvenir du jour au lendemain ! — Grecs ! Romains ! La noblesse des instincts, le goût, la recherche méthodique, le génie de l'organisation et de l'administration, la *volonté* de l'avenir humain et la foi en l'avenir, la grande *affirmation* de toutes choses, visible sous forme d'Empire romain, visible pour tous les sens, le grand style, non seulement art, mais réalité, vérité, vie… — Et ce n'est pas un cataclysme de la nature qui a détruit tout cela du jour au lendemain ! ce n'est pas le piétinement des Germains ou d'autres tardigrades ! Des vampires rusés, clandestins, invisibles et anémiques l'ont déshonoré ! Non vaincu — mais seulement épuisé !… La soif de vengeance cachée, la petite envie prenant des allures de *maîtres !* Tout ce qui est pitoyable, souffreteux, visité par de mauvais penchants, tout le monde de ghetto de l'âme mis subitement au premier rang ! — Qu'on lise un agitateur chrétien quelconque, saint Augustin par exemple, pour comprendre, pour *sentir* quels êtres malpropres avaient eu la haute main. On se tromperait du tout au tout, si l'on présumait un manque d'intelligence chez les chefs du mouvement chrétien : — ah ! ils sont rusés jusqu'à la malpropreté Messieurs les Pères de l'Église ! Ce qui leur manque c'est tout autre chose. La nature les a négligés, — elle a oublié de les doter, au moins modestement, d'instincts convenables et *propres*… Soit dit entre nous, ce ne sont pas même des hommes… Si l'Islam méprise le christianisme, il a mille raison pour cela ; l'Islam a des *hommes* pour condition première…

60.

Le christianisme nous a frustrés de l'héritage du génie antique, il nous a frustrés plus tard de l’héritage de l’Islam. La merveilleuse civilisation maure de l’Espagne, plus voisine en somme de nos sens et de nos goûts que Rome et la Grèce, cette civilisation fut *foulée aux pieds* (— je ne dis pas par quels pieds —), pourquoi ? puisqu’elle devait son origine à des instincts nobles, à des instincts d’hommes, puisqu’elle disait Oui à la vie, et encore avec les magnificences rares et raffinées de la vie mauresque !… Les croisés luttèrent plus tard contre quelque chose qu’ils auraient mieux fait d’adorer dans la poussière, — une civilisation qui ferait paraître notre dix-neuvième siècle très pauvre et très « tardif ». — Il est vrai qu’ils voulaient faire du butin : l’Orient était riche… Soyons donc impartiaux ! Les Croisades — de la haute piraterie, rien de plus ! La noblesse allemande — noblesse de *vikings* au fond — se trouvait dans son élément. L’Église savait trop bien comment on met la noblesse allemande de son côté… La noblesse allemande, toujours les « Suisses » de l’Église, toujours au service des mauvais instincts de l’Église, mais *bien payée*… C’est avec l’aide de l’épée allemande, du sang et du courage allemands que l’Église a mené sa guerre à mort contre tout ce qui est noble sur la terre ! On pourrait poser ici bien des questions douloureuses. La noblesse allemande manque presque toujours dans l’histoire de la haute culture… Christianisme, alcoolisme — les deux *grands* moyens de corruption… En somme il ne pouvait y avoir de choix entre l’Islam et le christianisme, tout aussi peu qu’entre un Arabe et un Juif. La décision est prise ; personne n’a plus la liberté de choisir. Ou bien on est Tchândâla, ou bien on ne l’est *pas*… « Guerre à mort avec Rome ! Paix et amitié avec l’Islam !… » Ainsi le voulut ce grand

esprit libre, le génie parmi les empereurs allemands, Frédéric II. Comment ? faut-il qu'un Allemand soit génie, soit esprit libre pour devenir *convenable ?* Je ne comprends pas comment un Allemand ait jamais pu se sentir chrétien…

61.

Il est nécessaire de toucher ici un souvenir encore cent fois plus douloureux pour les Allemands. Les Allemands ont empêché en Europe la dernière grande moisson de culture qu'il était possible de récolter, — la *Renaissance*. Comprend-on enfin, veut-on enfin comprendre, ce qu'était la Renaissance ? *la transmutation des valeurs chrétiennes*, la tentative de donner la victoire, avec tous les instincts, avec tout le génie, aux valeurs contraires, aux valeurs *nobles*... Il n'y eut jusqu'à présent que cette *seule* grande guerre, il n'y eut pas jusqu'à présent de problème plus concluant que celui de la Renaissance, — nos problème sont les mêmes — : il n'y a jamais eu de forme *d'attaque* plus fondamentale, plus droite, plus sévère, dirigée contre le centre, sur toute la ligne. Attaquer à l'endroit décisif, au siège même du christianisme, mettre sur le trône papal les valeurs nobles, c'est-à-dire introduire ces valeurs dans les instincts, dans les besoins et les désirs inférieurs de ceux qui étaient au pouvoir... Je vois devant moi la *possibilité* d'une magie supra-terrestre, d'un parfait charme de couleurs : — il me semble que cette possibilité éclate dans tous les frissons d'une beauté raffinée, qu'un art s'y révèle, un art si divin, si diaboliquement divin, qu'on chercherait en vain à travers les âges une seconde possibilité pareille ; je vois un spectacle si significatif et en même temps si merveilleusement paradoxal que toutes les divinités de l'Olympe auraient eu l'occasion d'un immortel éclat de rire — je vois *César Borgia pape*... Me comprend-on ?... Vraiment cela eût été la victoire que je suis seul à demander maintenant — : cela eût *supprimé* le christianisme ? — Qu'arriva-t-il ? Un moine allemand, Luther, vint à Rome. Ce moine chargé de tous les instincts de vengeance d'un prêtre malheureux se révolta à

Rome *contre* la Renaissance… Au lieu de saisir, plein de reconnaissance, le prodige qui était arrivé : le christianisme surmonté à son siège même — sa haine ne sut tirer de ce spectacle que sa propre nourriture. Un homme religieux ne songe qu'à lui-même. — Luther vit la *corruption* de la papauté, tandis qu'il aurait dû s'apercevoir du contraire : la vieille corruption, le *peccatum originale*, le christianisme, n'était plus sur le siège du pape ! Il était remplacé par la vie, le triomphe de la vie, le grand oui à l'égard de toutes les choses hautes, belles et audacieuses !… Et Luther *rétablit l'Église :* il l'attaqua… La Renaissance —, devint un événement dépourvu de sens, un grand *en vain !* — Ah, ces Allemands, ce qu'ils nous ont déjà coûté ! En vain — c'est ce qui fut toujours l'œuvre des Allemands. — La Réforme ; Leibnitz ; Kant et ce qu'on appelle la philosophie allemande ; les guerres de « liberté » contre Napoléon 1er ; le nouvel Empire allemand — chaque fois un *en vain* pour quelque chose qui était prêt à se réaliser, pour quelque chose *d'irréparable*… Ce sont *mes* ennemis, je l'avoue, ces Allemands : je méprise en eux toute espèce de malpropreté d'idées et de valeurs, de lâcheté devant la probité de chaque oui et de chaque non. Depuis près de mille ans ils ont épaissi et embrouillé tout ce qu'ils ont touché de leurs doigts, ils ont sur la conscience toutes les demi-mesures, tous les compromis dont est malade l'Europe, — ils ont également sur la conscience l'espèce la plus malpropre de christianisme qu'il y ait, la plus incurable, la plus irréfutable, le protestantisme… Si on n'arrive pas à en finir du christianisme, les *Allemands* en seront cause…

62.

— Je termine ici et je prononce mon jugement. Je *condamne* le christianisme, j'élève contre l'Église chrétienne la plus terrible des accusations, que jamais accusateur ait prononcée. Elle est la plus grande corruption que l'on puisse imaginer, elle a eu la volonté de la dernière corruption imaginable. L'Église chrétienne n'épargna nulle part sa corruption, elle a fait de toute valeur une non-valeur, de chaque vérité un mensonge, de chaque intégrité une bassesse d'âme. Qu'on ose encore me parler de ses bienfaits « humanitaires ». *Supprimer* une misère était contraire à son plus profond utilitarisme, elle vécut de misères, elle *créa* des misères pour s'éterniser… Le ver du péché par exemple : une misère dont l'Église seule enrichit l'humanité ! L'« égalité des âmes devant Dieu », cette fausseté, ce prétexte aux *rancunes* les plus basses, cet explosif de l'idée, qui finit par devenir Révolution, idée moderne, principe de dégénérescence de tout l'ordre social — c'est la dynamite *chrétienne*… Les bienfaits « humanitaires » du christianisme ! Faire de l'*humanitas* une contradiction, un art de pollution, une aversion, un mépris de tous les instincts bons et droits ! Voilà les bienfaits du christianisme ! — Le parasitisme, seule pratique de l'Église, buvant, avec son idéal d'anémie et de sainteté, le sang, l'amour, l'espoir de la vie ; l'au-delà, négation de toute réalité ; la croix, signe de ralliement pour la conspiration la plus souterraine qu'il y ait jamais eue, — conspiration contre la santé, la beauté, la droiture, la bravoure, l'esprit, la *beauté* d'âme, *contre la vie elle-même*…

Je veux inscrire à tous les murs cette accusation éternelle contre le christianisme, partout où il y a des murs, — j'ai des lettres qui rendent voyants même les aveugles… J'appelle le christianisme l'unique grande calamité, l'unique grande

perversion intérieure, l’unique grand instinct de haine qui ne trouve pas de moyen assez venimeux, assez souterrain, assez petit — je l’appelle l’unique et l’immortelle flétrissure de l’humanité…

Et l’on mesure le temps à partir du jour néfaste qui fut le commencement de cette destinée, — à partir du premier jour du christianisme ! — *Pourquoi ne le mesurerait-on à partir de son dernier jour ? — À partir d’aujourd’hui* — Transmutation de toutes les valeurs !…

L'ANTÉCHRIST

Table des matières
Retour à la liste des oeuvres

Notes

L'idée d'écrire la *Transmutation de toutes les Valeurs*, sa principale œuvre philosophique, avait déjà préoccupé Nietzsche depuis de longues années lorsqu'il se décida à en entreprendre la rédaction. Du 3 au 30 septembre il écrivit, à Sils-Maria et à Turin, *l'Antéchrist*, premier livre de la *Transmutation*. Le volume devait porter le titre :

La Volonté de Puissance.

Essai d'une Transmutation de toutes les valeurs

et se diviser en quatre parties :

Livre premier.
L'Antéchrist. Essai d'une critique du Christianisme.

Livre deuxième.
L'Esprit libre. Critique de la philosophie comme d'un mouvement nihiliste.

Livre troisième.
L'Immoraliste. Critique de l'espèce d'ignorance la plus néfaste, la morale.

Livre quatrième.
Dionysos. Philosophie de l'éternel retour.

Il existe de la *Volonté de Puissance* une ébauche très détaillée, mais seul *l'Antéchrist* fut achevé entièrement.

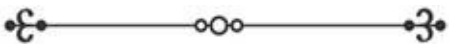
La présente traduction a été faite sur le huitième volume des *Œuvres complètes*, publié en 1895 par le *Nietzsche-Archiv*, chez C. G. Naumann, à Leipzig. Elle a été revue sur une toute récente réimpression de ce volume qui contient quelques légers changements.

Les *Poèmes* qui accompagnent dans le volume allemand les quatre dernières œuvres de Nietzsche seront présentés plus tard au public français dans un volume de fragments.

Henri Albert.

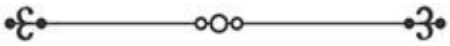
FIN DE L'ANTÉCHRIST

Nietzsche : Œuvres complètes



ECCE HOMO

Comment on devient ce qu'on est



F. NIETZSCHE
Traduction : H. ALBERT

Retour à la liste des oeuvres

Pour toutes remarques ou suggestions :
editions@arvensa.com
Ou rendez-vous sur :
www.arvensa.com

Nietzsche a écrit *Ecce Homo – Comment on devient ce qu'on est* en 1888. Cf l'introduction d'Henri Albert.

L'ouvrage de référence est l'édition de la SOCIÉTÉ DU MERCURE DE France, Paris 1908, traduit par Henri Albert.

Les notes de l'éditeur sont indiquées par la mention N. D. E., celles du traducteur par la mention N. D. T.

Ecce Homo ***[122]***

ECCE HOMO

Retour à la liste des oeuvres

Table des matières

Introduction
Préface
- 1.
- 2.
- 3.
- 4.

Pourquoi je suis si sage
- 1.
- 2.
- 3.
- 4.
- 5.
- 6.
- 7.
- 8.

Pourquoi je suis si malin
- 1.
- 2.
- 3.
- 4.
- 5.
- 6. [123]
- 7.
- 8.
- 9.

Pourquoi j'écris de si bons livres
- 1.
- 2.
- 3.
- 4.
- 5.
- 6.
- L'origine de la tragédie
- Les considérations inactuelles

- Humain trop humain
- Aurore, Réflexions sur les préjugés moraux
- Le gai savoir (La gaya scienza)
- Ainsi parlait Zarathoustra
- Par-delà le bien et le mal
- Généalogie de la morale
- Crépuscule des idoles
- Le cas Wagner

Pourquoi je suis une fatalité

- 1.
- 2.
- 3.
- 4.
- 5.
- 6.
- 7.
- 8.
- 9.

Introduction

En présentant aujourd'hui, dans son intégrité, au public français, le dernier écrit de Frédéric Nietzsche nous obéissons surtout à un devoir de piété. Durant les semaines qui précédèrent sa maladie une des préoccupations dominantes du philosophe fut, en effet, de voir *Ecce Homo* traduit dans notre langue. Il était las d'être méconnu dans sa propre patrie, las de prêcher sans cesse dans le désert. « J'ai mes lecteurs partout, écrivait-il alors, à Vienne, à Copenhague et à Stockholm, à Paris et à Saint-Pétersbourg, je n'en ai pas dans le pays plat de l'Europe, en Allemagne… » Il voulait faire appel à l'opinion du monde civilisé pour qu'elle décidât de son génie.

Vingt ans se sont écoulés, presque jour pour jour, depuis que Nietzsche écrivit ce plaidoyer autobiographique qui devait faire connaître son nom à l'Europe. Commencé le 15 octobre 1888, quarante-quatrième anniversaire de sa naissance, *Ecce Homo* fut achevé, à peine trois semaines plus tard, le 4 novembre. Écrit immédiatement après *le Cas Wagner, le Crépuscule des idoles*, les *Dithyrambes à Dionysos* et *l'Antéchrist*, labeur formidable de quelques mois à peine, cet ouvrage reflète, à ses débuts, le sentiment de calme et de sérénité qui s'était emparé du philosophe à son arrivée à Turin. Divisé en quatre parties : *Pourquoi je suis si sage — Pourquoi je suis si malin — Pourquoi j'écris de si bons livres — Pourquoi je suis une fatalité*, il constitue, pour l'étude de Nietzsche, un document inappréciable. On y trouvera aussi bien l'analyse psychologique de son caractère qu'une interprétation des plus originales de son œuvre.

« Il provoquera un étonnement sans pareil », disait-il dans une lettre à son éditeur, et, durant que l'on imprimait — car deux feuilles ont alors été composées — il se préoccupait déjà de trouver des traducteurs. « Je suis de votre avis que, pour le tirage d'*Ecce Homo*, nous ne dépassions pas 1000 exemplaires. En Allemagne le nombre de 1000, pour un ouvrage de style élevé, apparaîtra peut-être un peu hasardé. En France, je

compte très sérieusement sur 80. 000 à 40. 000 exemplaires ». Hippolyte Taine lui avait recommandé M. Jean Bourdeau, mais celui-ci, après avoir pris connaissance des ouvrages que lui adressait Nietzsche, déclara qu'il n'avait pas le temps. Nietzsche conçut alors l'idée singulière de confier à l'écrivain suédois Auguste Strindberg le soin de traduire *Ecce Homo* en français.

Avec la plus parfaite lucidité d'esprit il multipliait les démarches pour procurer à son œuvre la publicité qu'il croyait nécessaire et lui assurer le plus grand retentissement. En même temps il s'agissait de répandre ses autres ouvrages. Comme l'apparition du *Cas Wagner* venait de le brouiller avec son principal éditeur, il songeait à s'aventurer dans une entreprise commerciale pour lancer lui-même ses publications. Le succès des dernières années a montré qu'il n'avait pas fait un si mauvais calcul. Faut-il autre chose que ce détail, d'apparence insignifiante, pour montrer que jusqu'à la catastrophe finale Nietzsche avait conservé toute sa lucidité d'esprit ?

Sans conteste, *Ecce homo* porte, en certains endroits, les traces d'une nervosité excessive. Mais il faut se rappeler ce que cet homme avait souffert, ce que cet homme avait pensé, ce que cet homme avait écrit, pour comprendre cette exaltation. N'oublions pas un seul instant que c'est l'auteur de *Zarathoustra* qui parle. L'un des plus beaux livres de la littérature s'était perdu dans le silence…

« Depuis l'époque où j'ai mon *Zarathoustra* sur la conscience, écrivait Nietzsche à son ami Overbeck, je suis comme une bête perpétuellement blessée, ma blessure consiste en ceci que je n'ai pas entendu une seule réponse, pas même un souffle de réponse… Ce livre est tellement à l'écart, je veux dire tellement au-delà de tous les livres, que c'est pour moi une torture de l'avoir créé… »

Et plus loin il ajoutait :

« La difficulté de trouver une distraction qui soit assez forte devient de plus en plus grande. Je me défends, comme bien tu penses, avec beaucoup d'ingéniosité, contre cet excès de

sentiments. Mes derniers livres font partie de ces moyens de défense. Ils sont plus passionnés que tout ce que j'ai écrit d'autre. La passion *engourdit*. Elle me fait du bien. Elle me fait oublier un peu… »

Nous n'avons pas à examiner ici pourquoi *Ecce homo*, dont l'impression était commencée en 1888, attendit vingt ans pour voir le jour. Le tirage restreint (déjà épuisé du reste) qui vient d'en être fait en Allemagne peut, à la rigueur, correspondre aux dernières volontés exprimées par Nietzsche.

Quant à nous, nous ne croyons pas devoir nous en tenir aux mêmes réserves. Nous offrons cet ouvrage au public français, c'est-à-dire à ce public européen que le philosophe voulait appeler à témoigner en sa faveur, et nous avons confiance en son jugement.

Henri Albert

Préface

1.

En prévision que d’ici peu j’aurai à soumettre l’humanité à une exigence plus dure que celles qui lui ont jamais été imposées, il me paraît indispensable de dire ici *qui je suis.* Au fond, on serait à même de le savoir, car je ne suis pas resté sans témoigner de moi. Mais le désaccord entre la grandeur de ma tâche et la *petitesse* de mes contemporains s’est manifesté par ceci que l’on ne m’a ni entendu ni même vu. Je vis sur le crédit que je me suis fait à moi-même, et, de croire que je vis, c’est peut-être là seulement un préjugé !… Il me suffit de parler à un homme « cultivé » quelconque qui vient passer l’été dans l’Engadine supérieure, pour me convaincre que je ne vis pas… Dans ces conditions il y a un devoir, contre lequel se révolte au fond ma réserve habituelle et, plus encore, la fierté de mes instincts, c’est le devoir de dire : *Écoutez-moi, car je suis un tel. Avant tout ne me confondez pas avec un autre !*

2.

Je ne suis, par exemple, nullement un croque-mitaine, un monstre moral, — je suis même une nature contraire à cette espèce d'hommes que l'on a vénérés jusqu'à présent comme des modèles de vertu. Entre nous soit dit, je crois précisément que cela peut être pour moi un objet de fierté. Je suis un disciple du philosophe Dionysos ; je préférerais encore être considéré comme un satyre que comme un saint. Qu'on lise donc cet ouvrage ! Peut-être ai-je réussi à y exprimer ce contraste d'une façon sereine et bienveillante, peut-être qu'en l'écrivant je n'avais pas d'autre intention. Vouloir rendre l'humanité « meilleure », ce serait la dernière chose que je promettrais. Je n'érige pas de nouvelles idoles ; que les anciennes apprennent donc ce qu'il en coûte d'avoir des pieds d'argile ! *Renverser* des idoles — j'appelle ainsi toute espèce d'idéal — c'est déjà bien plutôt mon affaire. Dans la même mesure où l'on a imaginé par un mensonge le monde idéal, on a enlevé à la réalité sa valeur, sa signification, sa véridicité… Le « monde-vérité » et le « monde-apparence », traduisez : le monde *inventé* et la réalité… Le mensonge de l'idéal a été jusqu'à présent la malédiction suspendue au-dessus de la réalité. L'humanité elle-même, à force de se pénétrer de ce mensonge, a été faussée et falsifiée jusque dans ses instincts les plus profonds, jusqu'à l'adoration des valeurs *opposées* à celles qui garantiraient le développement, l'avenir, le droit supérieur à l'avenir.

3.

Celui qui sait respirer l’atmosphère qui remplit mon œuvre sait que c’est une atmosphère de hauteurs, que l’air y est vif. Il faut être créé pour cette atmosphère, autrement l’on risque beaucoup de prendre froid. La glace est proche, la solitude est énorme — mais voyez avec quelle tranquillité tout repose dans la lumière ! voyez comme l’on respire librement ! que de choses on sent au-dessus de soi ! —

La philosophie, telle que je l’ai vécue, telle que je l’ai entendue jusqu’à présent, c’est l’existence volontaire au milieu des glaces et des hautes montagnes — la recherche de tout ce qui est étrange et problématique dans la vie, de tout ce qui, jusqu’à présent, a été mis au ban par la morale. Une longue expérience, que je tiens de ce voyage dans tout ce qui est interdit, m’a enseigné à regarder, d’une autre façon qu’il pourrait être souhaitable, les causes qui jusqu’à présent ont poussé à moraliser et à idéaliser. L’histoire cachée de la philosophie, la psychologie des grands noms qui l’ont illustrée se sont révélées à moi. Le degré de vérité que *supporte* un esprit, la dose de vérité qu’un esprit peut *oser*, c’est ce qui m’a servi de plus en plus à donner la véritable mesure de la valeur. L’erreur (c’est-à-dire la foi en l’idéal), ce n’est pas l’aveuglement ; l’erreur, c’est la *lâcheté*… Toute conquête, chaque pas en avant dans le domaine de la connaissance a son origine dans le courage, dans la dureté à l’égard de soi-même, dans la propreté vis-à-vis de soi-même. Je ne réfute pas un idéal, je me contente de mettre des gants devant lui… *Nitimur in vetitum*, par ce signe ma philosophie sera un jour victorieuse, car jusqu’à présent on n’a interdit par principe que la vérité. —

4.

Dans mon œuvre, mon *Zarathoustra* tient une place à part. Avec lui j'ai fait à l'humanité le plus beau présent qui lui fut jamais fait. Ce livre, avec l'accent de sa voix qui domine des milliers d'années, n'est pas seulement le livre le plus haut qu'il y ait, le véritable livre des hauteurs — l'ensemble des faits qui constitue « l'homme » se trouve *au-dessous* de lui, à une distance énorme —, il est aussi le livre *le plus profond*, né de la plus secrète abondance de la vérité, puits inépuisable où nul seau ne descend sans remonter à la surface débordant d'or et de bonté. Ici ce n'est pas un « prophète » qui parle, un de ces horribles êtres hybrides composés de maladie et de volonté de puissance, que l'on appelle fondateurs de religions. Il faut avant tout *entendre*, sans se tromper, l'accent qui sort de cette bouche — un accent alcyonien — pour ne pas méconnaître pitoyablement le sens de sa sagesse. « Ce sont des paroles silencieuses qui apportent la tempête ; des pensées qui viennent sur des pattes de colombe dirigent le monde. »

Les figues tombent de l'arbre, elles sont bonnes et douces, et en tombant leur rouge pelure se déchire.

Je suis un vent du nord pour les figues mûres.

C'est ainsi que, pareils à des figues, mes enseignements tombent jusqu'à vous : buvez donc leur suc et leur tendre chair !

L'automne est autour de nous, la pureté du ciel et de l'après-midi.

Ce n'est pas un fanatique qui parle ; ici l'on ne « prêche » pas, ici l'on n'exige pas la *foi*. D'une infinie plénitude de lumière, d'un gouffre de bonheur, la parole tombe goutte à goutte. Une tendre lenteur est l'allure de ce discours. De

pareilles choses ne parviennent qu'aux oreilles des plus élus ; c'est un privilège sans égal que de pouvoir écouter ici ; personne n'est libre de comprendre Zarathoustra… Mais, en tout cela, Zarathoustra n'est-il pas un *séducteur ?*… Que disait-il donc de lui-même lorsqu'il retourna pour la première fois à sa solitude ? Exactement le contraire de ce que diraient, en un pareil cas, un « sage », un « saint », un « Sauveur du monde » ou quelque autre décadent… Il ne parle pas seulement différemment, il est aussi différent…

Je m'en vais seul maintenant, mes disciples ! Vous aussi, vous partirez seuls ! Je le veux ainsi.

En vérité, je vous le conseille : éloignez-vous de moi et défendez-vous de Zarathoustra ! Et mieux encore : ayez honte de lui ! Peut-être vous a-t-il trompés.

L'homme qui cherche la connaissance ne doit pas seulement savoir aimer ses ennemis, mais aussi haïr ses amis.

On n'a que peu de reconnaissance pour un maître quand on reste toujours élève. Et pourquoi ne voulez-vous pas déchirer ma couronne ?

Vous me vénérez : mais que serait-ce si votre vénération s'écroulait un jour ? Prenez garde à ne pas être tués par une statue !

Vous dites que vous croyez en Zarathoustra ? Mais qu'importe Zarathoustra ! Vous êtes mes croyants : mais qu'importent tous les croyants !

Vous ne vous étiez pas encore cherchés : alors vous m'avez trouvé. Ainsi font tous les croyants ; c'est pourquoi la foi est si peu de chose.

Maintenant je vous ordonne de me perdre et de vous trouver vous-même ; et ce n'est que quand vous m'aurez tous renié *que je reviendrai parmi vous.*

En ce jour parfait où tout arrive à maturité, où le raison n'est pas seul à brunir, un rayon de soleil vient de tomber sur ma vie : j'ai regardé derrière moi, j'ai regardé devant moi et jamais je ne vis autant de bonnes choses à la fois. Ce n'est pas en vain que j'ai enterré aujourd'hui ma quarante-quatrième année, car

j’avais le droit de l’enterrer, — ce qui en elle était viable a pu être sauvé, est devenu immortel. Le premier livre de la *Transmutation de toutes les Valeurs, les Chants de Zarathoustra, le Crépuscule des Idoles*, ma tentative de philosopher à coups de marteau — tout cela ce sont des cadeaux que m’a fait cette année, et même le dernier trimestre de cette année. Pourquoi ne serais-je pas reconnaissant à ma vie tout entière ?

C’est pourquoi je me raconte ma vie à moi-même.

Pourquoi je suis si sage

1.

Le bonheur de mon existence, ce qui en fait peut-être le caractère unique, est conditionné par la fatalité qui lui est inhérente : je suis, pour m'exprimer sous une forme énigmatique, déjà mort en tant que prolongement de mon père ; ce que je tiens de ma mère vit encore et vieillit. Cette double origine, tirée en quelque sorte de l'échelon supérieur et de l'échelon inférieur de la vie, procèdent à la fois du *décadent* et de quelque chose qui est à son *commencement*, explique, mieux que n'importe quoi, cette neutralité, cette indépendance de tout parti pris par rapport au problème général de la vie, qui est un de nos signes distinctifs. J'ai pour les symptômes d'une évolution ascendante ou d'une évolution descendante un flair plus subtil que n'importe qui. Dans ce domaine, je suis par excellence un maître. Je les connais toutes deux, je les incarne toutes deux.

Mon père est mort à l'âge de trente-six ans. Il était délicat, bienveillant et morbide, tel un être qui n'est prédestiné qu'à passer, — évoquant plutôt l'image d'un souvenir de la vie que la vie elle-même. Sa vie déclina à la même époque que la mienne : à trente-six ans je parvins au point inférieur de ma vitalité. Je vivais encore, mais sans être capable de voir à trois pas devant moi. À ce moment — c'était en 1879 — j'abandonnai mon professorat à Bâle, je vécus comme une ombre à Saint-Moritz et l'hiver suivant, l'hiver le plus pauvre en soleil de ma vie tout entière, à Naumbourg. J'étais alors devenu *véritablement* une ombre. Ce fut là mon minimum. J'écrivis *le Voyageur et son ombre*, et, sans conteste, je m'entendais alors à parler d'ombres… L'hiver qui vint ensuite, mon premier hiver à Gênes, cette espèce d'adoucissement et de spiritualisation, qui est

presque la conséquence d'une extrême pauvreté de sang et de muscles, donna naissance à *Aurore*. La complète clarté, la disposition sereine, je dirai même l'exubérance de l'esprit que reflète cet ouvrage, s'accorde chez moi, non seulement avec un excès de souffrance. Au milieu des tortures provoquées par des maux de tête de trois jours, accompagnés de vomissements laborieux, je possédais une lucidité de dialecticien par excellence et je réfléchissais très froidement à des choses qui, si ma santé eût été meilleure, m'auraient trouvé dépourvu de raffinement et de froideur, sans l'indispensable audace du grimpeur de rochers.

Mes lecteurs savent peut-être jusqu'à quel point je considère la dialectique comme un symptôme de décadence, par exemple dans le cas le plus célèbre, le cas de Socrate. — Tous les troubles morbides de l'intellect, même cette demi-léthargie accompagnée de fièvre, sont demeurés pour moi, jusqu'à présent, des choses parfaitement inconnues, sur la nature et la fréquence desquelles j'ai dû me renseigner dans des ouvrages savants. Mon sang coule lentement. Personne n'a jamais pu constater chez moi de la fièvre. Un médecin, qui me traita longtemps pour une maladie nerveuse, finit par dire : « Non, ce ne sont pas vos nerfs qui sont malades, c'est seulement moi qui suis nerveux. » Il y a décidément chez moi, sans qu'elle puisse être démontrée, quelque dégénérescence locale ; je n'ai pas de maladie d'estomac qui affecte mon organisme, bien que je souffre, par suite d'épuisement général, d'une extrême faiblesse du système gastrique. Mes maux d'yeux, qui risquent parfois de me mener jusqu'à la cécité, ne sont qu'un effet et non point une cause, en sorte que, chaque fois que ma force vitale a augmenté, mes facultés visuelles me sont revenues jusqu'à un certain point.

Une longue, une trop longue série d'années équivaut chez moi à la guérison, elle signifie malheureusement aussi le retour en arrière, la décomposition, la périodicité d'une sorte de décadence. Ai-je besoin de dire, après tout cela, que j'ai de l'expérience dans toutes les questions qui touchent la décadence ? Je l'ai épelée dans tous les sens, en avant et en

arrière. Cet art du filigrane lui-même, ce sens du toucher et de la compréhension, cet instinct des nuances, cette psychologie des détours, et tout ce qui m'est encore particulier, a été appris alors et constitue le véritable présent que m'a fait cette époque, où tout chez moi est devenu plus subtil, l'observation aussi bien que tous les organes de l'observation. Observer des conceptions et des valeurs *plus saines*, en se plaçant à un point de vue de malade, et, inversement, conscient de la plénitude et du sentiment de soi que possède la vie plus abondante, abaisser son regard vers le laboratoire secret des instincts de décadence — ce fut là la pratique à quoi je me suis le plus longuement exercé, c'est en cela que je possède une véritable expérience, et, si en quelque chose j'ai atteint la maîtrise, c'est bien en cela. Aujourd'hui je possède le tour de main, je connais la manière de *déplacer les perspectives :* première raison qui fait que pour moi seul peut-être une *Transmutation des valeurs* a été possible.

2.

Sans compter que je suis un décadent, je suis aussi le contraire d'un décadent. J'en ai fait la preuve, entre autres, en choisissant toujours, instinctivement, le remède *approprié* au mauvais état de ma santé ; alors que le décadent a toujours recours au remède qui lui est funeste. Dans ma totalité j'ai été bien portant ; dans le détail, en tant que cas spécial, j'ai été décadent. L'énergie que j'ai eue de me condamner à une solitude absolue, de me détacher de toutes les conditions habituelles de la vie, la contrainte que j'ai exercée sur moi-même en ne me laissant plus soigner, dorloter, *médicamenter*, tout cela démontre que je possédais une certitude instinctive et absolue de ce qui m'était alors nécessaire. Je me suis pris moi-même en traitement, je me suis guéri moi-même. La condition pour réussir une telle cure— tout physiologiste en conviendra— *c'est que l'on est bien portant au fond*. Un être d'un type nettement morbide ne peut pas guérir et encore moins se guérir lui-même. Pour l'être bienportant la maladie peut au contraire faire office de stimulant énergique qui met en jeu et surexcite son instinct vital. C'est, en effet, sous cet aspect que m'apparaît maintenant cette longue période de maladie que j'ai traversée : j'ai en quelque sorte à nouveau découvert la vie, y compris moi-même ; j'ai goûté de toutes les bonnes choses et même des petites choses, comme d'autres pourraient difficilement en goûter. De telle sorte que, de ma volonté d'être en bonne santé, de ma volonté de vivre, j'ai fait ma philosophie... Car, qu'on y fasse bien attention, les années où ma vitalité descendit à son minimum ont été celles où je cessai d'être pessimiste. L'instinct de conservation m'a interdit de pratiquer une philosophie de la pauvreté et du

découragement… Or, à quoi reconnaît-on en somme la *bonne conformation ?* Un homme bien conformé est un objet qui plaît à nos sens ; il est fait d'un bois à la fois dur, tendre et parfumé. Il ne trouve du goût qu'à ce qui lui fait du bien. Son plaisir, sa joie cessent dès lors qu'il dépasse la mesure de ce qui lui convient. Il devine les remèdes contre ce qui lui est préjudiciable ; il fait tourner à son avantage les mauvais hasards ; ce qui ne le fait pas périr le rend plus fort. De tout ce qu'il voit et entend, de tout ce qui lui arrive, il sait tirer une somme conforme à sa nature : il est lui-même un principe de sélection ; il laisse passer bien des choses sans les retenir. Il se plaît toujours dans sa propre société, quoi qu'il puisse fréquenter, des livres, des hommes ou des paysages : il honore en *choisissant*, en *acceptant*, en *faisant confiance*. Il réagit lentement à toutes les excitations, avec cette lenteur qu'il tient, par discipline, d'une longue circonspection et d'une fierté voulue. Il examine la séduction qui s'approche, il se garde bien d'aller à sa rencontre. Il ne croit ni à la « mauvaise chance », ni à la « faute » : il sait en finir avec lui-même, avec les autres, il sait *oublier*. Il est assez fort pour que tout tourne, *nécessairement*, à son avantage.

Eh bien ! je suis le contraire d'un décadent, car c'est moi que je viens de décrire ainsi.

3.

Cette double série d’expériences, cet accès facile qui m’ouvre des mondes séparés en apparence, se répète dans ma nature, à tous les points de vue. Je suis mon propre sosie ; je possède la « seconde » vue aussi bien que la première ; peut-être bien que je possède *aussi* la troisième... Mes origines déjà m’autorisent à jeter un regard au delà de toutes les perspectives purement locales, purement nationales ; il ne m’en coûte point d’être un « bon Européen ». D’autre part, je suis peut-être plus Allemand que ne peuvent l’être les Allemands d’aujourd’hui, les Allemands qui ne sont que des Allemands de l’empire, moi qui suis le dernier *Allemand antipolitique*.

Cependant mes ancêtres étaient des gentilshommes polonais. Je tiens d’eux beaucoup d’instinct de race, qui sait ? peut-être même le *liberum veto*. Quand je songe combien de fois il m’est arrivé, en voyage, de me voir adresser la parole en polonais même par des Polonais ; quand je songe combien rarement j’ai été pris pour un Allemand, il pourrait me sembler que je suis seulement *moucheté* de germanisme. Ma mère cependant, Franscisca Œhler, a certainement quelque chose de très allemand, de même ma grand’mère du côté paternel, Erdmuthe Krause. Cette dernière vécut durant toute sa jeunesse au milieu de l’excellent Weimar d’autrefois, non sans être en relations avec le cercle de Gœthe. Son frère, le professeur de théologie Krause, à Kœnigsberg, a été appelé à Weimar comme surintendant général, après la mort de Herder. Il ne serait pas impossible que sa mère, mon arrière-grand-mère, figurât sur le journal du jeune Gœthe sous le nom de « Muthgen ». Elle épousa en secondes noces le surintendant

Nietzsche, à Eilenbourg. Le 10 octobre 1813, l'année de la grande guerre, le jour où Napoléon entra avec son état-major à Eilenbourg, elle accoucha d'un fils. Étant Saxonne, elle eut toujours une grande admiration pour Napoléon ; il se pourrait bien que je la partage, aujourd'hui encore.

Mon père, né en 1813, est mort en 1849. Avant de prendre possession de sa cure dans la commune de Rœcken, non loin de Lützen, il passa quelques années au château d'Altenbourg, où il fut chargé de l'instruction des quatre princesses. Ses élèves étaient la reine de Hanovre, la grande-duchesse Constantin, la grande-duchesse d'Oldenbourg et la princesse Thérèse de Saxe-Altenbourg. Il était rempli d'une piété profonde à l'égard du roi de Prusse Frédéric-Guillaume IV, lequel le nomma à sa paroisse. Les événements de 1848 l'attristèrent au delà de toute mesure. Moi-même, né le jour anniversaire dudit roi, le 15 octobre, je reçus comme de juste les prénoms *Frédéric*-Guillaume, usités dans la maison de Hohenzollern. Le choix de ce jour eut en tous les cas un avantage : durant toute ma jeunesse, mon anniversaire coïncida avec un jour de fête.

Je considère que ce fut pour moi un privilège considérable d'avoir eu un pareil père ; il me semble même que par là s'explique tout ce que je possède de privilèges, — abstraction faite de la vie, de la grande affirmation de la vie. Je lui dois avant tout de n'avoir pas besoin d'une intention spéciale, mais seulement d'une certaine attente, pour entrer volontairement dans un monde de choses supérieures et délicates. C'est là que je me sens chez moi ; ma passion la plus intime s'y sent libérée. Que j'aie payé ce privilège presque avec ma vie, ce n'est là certes pas un marché de dupe.

Pour pouvoir comprendre quelque chose à mon *Zarathoustra*, il faut peut-être se trouver dans une condition analogue à la mienne, avec un pied *au-delà* de la vie…

4.

Je n’ai jamais été habile dans l’art de prévenir quelqu’un contre moi — ceci aussi je le dois à mon incomparable père — lors même que cela eût été de mon intérêt. Je n’ai même pas de prévention contre moi, bien que cela puisse paraître très peu chrétien. On peut retourner ma vie dans tous les sens, comme on voudra, on n’y trouvera que rarement, et en somme seulement une fois, de la part d’autrui des traces de mauvais vouloir à mon endroit ; bien plutôt on y rencontrera des traces de trop bonne volonté.

Les expériences que j’ai faites, même avec ceux qui déçoivent tout le monde, parlent plutôt en faveur de ceux-ci. J’apprivoise tous les ours, je rends sages même les pantins. Durant les sept années où j’ai enseigné le grec dans la classe supérieure du lycée de Bâle, je n’ai jamais eu l’occasion d’édicter une punition ; chez moi les plus paresseux travaillaient. Je suis toujours à la hauteur du hasard ; il faut que je ne sois pas préparé pour être maître de moi. Quel que soit l’instrument, qu’il soit désaccordé autant que l’instrument « homme » peut l’être, à moins que je ne sois malade, je parviendrai toujours à en tirer quelque chose que l’on puisse écouter. Il m’est souvent arrivé d’entendre dire, par les instruments eux-mêmes, que jamais encore ils n’étaient parvenus à produire de pareils sons. Celui qui me l’a exprimé de la plus jolie façon était peut-être cet Henri de Stein, mort impardonnablement jeune, Henri de Stein, qui arriva une fois, pour trois jours, à Sils-Maria, après avoir eu soin d’en demander la permission, déclarant à chacun qu’il ne venait nullement à cause de l’Engadine. Cet homme excellent qui, avec toute l’impétueuse naïveté d’un hobereau prussien, s’était

aventuré dans le marécage wagnérien (— et aussi dans le marécage de Dühring !) fut, durant trois jours, comme transformé par un ouragan de liberté, pareil à quelqu'un qui se sent élevé soudain à son altitude et à qui il pousse des ailes. Je ne cessais de lui répéter que c'était le bon air qui faisait cela, qu'il en était ainsi pour tout le monde et que l'on ne se trouvait pas en vain à 6. 000 pieds au-dessus de Bayreuth... Mais il ne voulait pas me croire...

Si, malgré cela, il s'est commis à mon endroit quelques grandes et petites infamies, il ne faut pas en chercher la cause dans la « volonté » et moins encore dans la mauvaise volonté. J'aurais plutôt lieu — je viens de l'indiquer— de me plaindre de la bonne volonté qui n'a pas exercé dans ma vie de petits ravages. Mon expérience m'autorise à me méfier, d'une façon générale, de tout ce que l'on appelle les instincts « désintéressés », de cet « amour du prochain » toujours prêt à secourir et à donner des conseils. Cet amour m'apparaît comme une faiblesse, comme un cas particulier de l'incapacité de réagir contre des impulsions. La *pitié* n'est une vertu que chez les décadents. Je reproche aux miséricordieux de manquer facilement de pudeur, de respect, de délicatesse, de ne pas savoir garder les distances. La compassion prend en un clin d'œil l'odeur de la populace et ressemble à s'y méprendre aux mauvaises manières. Des mains apitoyées peuvent avoir une action destructive sur les grandes destinées, elles s'attaquent à une solitude blessée, au *privilège* que donne une lourde faute. Surmonter la pitié c'est pour moi une vertu noble. J'ai décrit, sous le titre de *la Tentation de Zarathoustra*, le cas où un grand cri de détresse vient aux oreilles de Zarathoustra, où la compassion l'assaille comme un dernier péché pour le rendre infidèle à lui-même. C'est là qu'il faut demeurer maître, c'est là qu'il faut conserver la *hauteur* de sa tâche, pure de l'approche de toutes les impulsions, beaucoup plus basses et à courte vue, qui agissent dans ce que l'on appelle les actions désintéressées. Ceci est la preuve, peut-être la dernière preuve, que doit faire Zarathoustra — la véritable démonstration de sa force...

5.

Il y a encore un autre domaine où je ne suis que l’égal de mon père, en quelque sorte son prolongement après une mort trop précoce. Comme tous ceux qui n’ont jamais vécu parmi leurs pareils et chez qui l’idée de « représailles » est aussi inconnue que celle de « droits égaux », je m’interdis, dans les cas où l’on m’a causé un tort léger ou même un grand préjudice, toute mesure de sûreté ou de protection et, comme de juste, aussi toute défense, toute « justification ». Ma réplique consiste à faire suivre aussi vite que possible la sottise par une malice. De la sorte on parvient peut-être à se rattraper. Pour m’exprimer en image, je jette un pot déconfitures pour me débarrasser de l’*aigreur*.

Avec moi il n’y a rien à « arranger ». Je prends ma revanche, on peut en être certain. Je trouve toujours, tôt ou tard, une occasion pour exprimer ma reconnaissance à un « malfaiteur » (au besoin pour son méfait) ou pour lui *demander* quelque chose, ce qui, dans certains cas, oblige plus que de donner… Il me paraît aussi que les paroles les plus impertinentes, la lettre la plus insolente, ont quelque chose de plus poli, de plus honnête que le silence. Ceux qui se taisent manquent presque toujours de subtilité et de politesse du cœur. Le silence est une objection ; avaler son dépit, c’est une preuve de mauvais caractère — cela gâte l’estomac. Tous ceux qui se taisent sont des dyspepsiques.

On le voit, je ne voudrais pas que l’on estime trop bas l’impertinence ; elle est de beaucoup la forme la plus humaine de la contradiction et, au milieu de l’excès de faiblesse moderne, une de nos premières vertus. Elle peut même être un véritable bonheur quand on est assez riche pour cela. Un dieu

qui viendrait sur la terre ne devrait pas faire autre chose que des injustices. Prendre sur soi non pas la punition, mais la *faute,* c’est cela qui serait véritablement divin.

6.

L’absence de ressentiment, la clarté sur la nature du ressentiment — qui sait si, en fin de compte, je ne les dois pas aussi à ma longue maladie ! Le problème n’est pas précisément simple : il faut en avoir fait l’expérience en partant de la force et en partant de la faiblesse. Si l’on peut faire valoir quelque chose contre l’état de faiblesse, contre l’état de maladie, c’est que le véritable instinct de guérison s’affaiblit, et chez l’homme cet instinct est un instinct de défense. On n’arrive à se débarrasser de rien, on n’arrive à rien rejeter. Tout blesse. Les hommes et les choses s’approchent indiscrètement de trop près ; tous les événements laissent des traces ; le souvenir est une plaie purulente. Être malade, c’est véritablement une forme du ressentiment. Contre tout cela le malade ne possède qu’un seul grand remède, je l’appelle le *fatalisme russe*, ce fatalisme sans révolte dont est animé le soldat russe qui trouve la campagne trop rude, et finit par se coucher dans la neige. Ne plus rien prendre, renoncer à absorber n’importe quoi, — ne plus réagir d’aucune façon... La raison profonde de ce fatalisme, qui n’est pas toujours le courage de la mort, mais bien plus souvent la conservation de la vie, dans les circonstances qui mettent le plus la vie en danger, c’est l’abaissement des fonctions vitales, le ralentissement de la désassimilation, une sorte de volonté d’hibernation. Avancez de quelques pas dans cette logique et vous aurez le fakir qui dort pendant des semaines dans un tombeau.

Parce que l’on s’userait trop vite si l’on réagissait, on ne réagit plus du tout. C’est la logique qui l’exige. Et rien ne vous fait vous consumer plus vite que le ressentiment. Le dépit, la susceptibilité maladive, l’impuissance à se venger, l’envie, la

soif de la haine, ce sont là de terribles poisons et pour l'être épuisé ce sont certainement les réactions les plus dangereuses. Il en résulte une usure rapide des forces nerveuses, une recrudescence morbide des évacuations nuisibles, par exemple des épanchements de bile dans l'estomac. Le malade doit éviter à tout prix le ressentiment, c'est ce qui, par excellence, lui est préjudiciable, mais c'est malheureusement aussi son penchant le plus naturel. Le profond physiologiste qu'était Bouddha l'a compris. Sa « religion », qu'il faudrait plutôt appeler une *hygiène*, pour ne pas la confondre avec une chose aussi pitoyable que le christianisme, subordonne ses effets à la victoire sur le ressentiment. Libérer l'âme du ressentiment, c'est le premier pas vers la guérison. « Ce n'est pas par l'inimitié que l'inimitié finit, c'est par l'amitié que l'inimitié finit », — cela se trouve écrit au commencement de la doctrine de Bouddha. Ce n'est pas la morale qui parle ainsi, mais l'hygiène.

Le ressentiment né de la faiblesse n'est nuisible qu'aux êtres faibles. Dans les cas où l'on se trouve en présence d'une nature abondante, c'est un sentiment *superflu*, un sentiment dont il faut se rendre maître pour démontrer sa forcé. Celui qui connaît le sérieux qu'a mis ma philosophie à entreprendre la lutte contre les sentiments de vengeance et de rancune, poursuivant ce sentiment jusque dans la doctrine du « libre arbitre », — la lutte contre le christianisme n'en est qu'un cas particulier, — celui-là comprendra pourquoi je tiens à mettre en lumière mon attitude personnelle, la *sûreté de mon instinct* dans la pratique. Dans mes moments de décadence je me suis gardé de ces sentiments, parce que je les considérais comme nuisibles ; dès que chez moi la vie redevenait assez abondante et assez fière, je me les interdisais parce que je les trouvais *au-dessous de moi*. Ce « fatalisme russe », dont j'ai parlé, s'est manifesté chez moi en ceci que je me suis cramponné âprement, pendant des années, à des situations, à des sociétés presque insupportables, après que le hasard me les eut données. Il valait mieux n'en pas changer, pour ne pas *sentir* la possibilité de les changer, que de succomber à un mouvement

de révolte… J’en voulais alors à mort à celui qui me troublait dans ce fatalisme, à celui qui voulait me réveiller brusquement. Et, de fait, il y avait chaque fois danger mortel. — Se considérer soi-même comme une fatalité, ne pas vouloir se faire « autrement » que l’on est, dans des conditions semblables, c’est la *raison* même.

7.

La guerre, par contre, est une autre affaire. Je tiens de nature les aptitudes guerrières. L'attaque est, chez moi, un mouvement instinctif. *Pouvoir* être ennemi, être ennemi — cela fait peut-être supposer une nature vigoureuse ; de toute façon c'est une condition qui se rencontre chez toute nature vigoureuse. Celle-ci a besoin de résistance, par conséquent elle *cherche* la résistance. Le penchant à *être agressif* fait partie de la force aussi rigoureusement que le sentiment de vengeance et de rancune appartient à la faiblesse. La femme, par exemple, est rancunière ; cela tient à sa faiblesse, tout aussi bien que sa sensibilité devant la misère étrangère.

La force de l'agression peut se *mesurer* à la qualité de l'adversaire plus puissant, ou d'un problème plus dur, car un philosophe qui est belliqueux engage la lutte même avec les problèmes. La tâche ne consiste pas à surmonter les difficultés d'une façon générale, mais à surmonter des difficultés qui permettent d'engager sa force tout entière, toute son habileté et toute sa maîtrise dans le maniement des armes — pour se rendre maître d'adversaires qui vous soient égaux... L'égalité devant l'ennemi — première condition pour qu'un duel soit *loyal*. Quand on méprise on ne *peut* pas faire la guerre ; quand on commande alors que l'on se sent en présence de quelque chose qui est au-dessous de soi, on ne *doit* pas faire la guerre.

Ma pratique de la guerre peut se résumer en quatre propositions :

En premier lieu : je n'attaque que les choses qui sont victorieuses ; si cela est nécessaire, j'attends jusqu'à ce qu'elles le soient devenues.

En deuxième lieu : je n'attaque que les choses contre

lesquels je ne trouverais pas d'allié, où je suis seul à combattre, seul à me compromettre… Je n'ai jamais fait publiquement un pas qui ne m'eût compromis. C'est là chez moi le critérium de la véritable façon d'agir.

En troisième lieu : je n'attaque jamais de personnes, je ne me sers des personnes que comme d'un verre grossissant au moyen duquel on peut rendre visible une calamité publique encore cachée et difficilement saisissable. C'est ainsi que j'ai attaqué David Strauss ou plus exactement le succès d'un livre caduc auprès du public allemand cultivé. Ce faisant j'ai pris sur le fait cette « culture » allemande… C'est ainsi que j'ai attaqué Wagner, plus exactement le caractère mensonger et hybride de notre « civilisation » qui confond ce qui est raffiné avec ce qui est abondant, ce qui est tardif avec ce qui est grand.

En quatrième lieu : je n'attaque que les choses où toute différence de personnes est exclue, où tout arrière-plan d'expériences fâcheuses fait défaut. Au contraire, attaquer c'est chez moi une preuve de bienveillance ; dans certains cas c'est même un témoignage de reconnaissance. Je rends hommage, je distingue en unissant mon nom à une chose, à une personne — que ce soit pour la défendre ou pour la combattre, c'est après tout sans importance. Si je fais la guerre au christianisme, je crois pouvoir la faire parce que de son fait je n'ai jamais subi nul désagrément, nulle entrave. Les chrétiens sérieux ont toujours été disposés favorablement à mon égard. Moi-même, bien que je sois par principe un ennemi du christianisme, je suis loin d'en vouloir aux individus à cause d'une chose qui est la fatalité de plusieurs milliers d'années.

8.

Puis-je hasarder d’indiquer encore un dernier trait de ma nature qui, dans mes rapports avec les hommes, n’a pas été sans me créer des difficultés ? Je suis doué d’une impressionnabilité absolument inquiétante du sens de la propreté, de sorte que je perçois physiologiquement l’approche — que dis-je ? — l’intimité de la nature la plus cachée de l’âme que j’ai devant moi. Je la *flaire*. Grâce à cette impressionnabilité j’ai comme des antennes psychologiques à l’aide desquelles je puis tâter et palper toutes sortes de mystères : toute la pourriture cachée qui croupit au fond de certaines natures, mais qui tire peut-être son origine de quelque vice de sang dissimulé par l’éducation, je la perçois presque toujours dès le premier contact. Si j’ai bien observé, ce genre de natures, incompatible avec mon sens de la propreté, devine généralement la méfiance que m’inspire mon dégoût. Cela ne leur fait pas avoir une meilleure odeur...

Ainsi que j’en ai pris l’habitude — une pureté absolue, en moi et autour de moi, m’est une nécessité vitale, je dépéris dans des conditions d’existence douteuses — je me baigne et je nage en quelque sorte perpétuellement dans l’eau claire, ou dans quelque autre élément parfait, transparent et plein d’éclat. C’est pourquoi les rapports que j’ai avec les hommes mettent sans cesse ma patience à l’épreuve ; mon « humanité » ne consiste pas à sympathiser avec mon prochain, mais à *supporter* que je le sente près de moi. — Mon humanité est une perpétuelle victoire sur moi-même.

Mais j’ai besoin de la *solitude*, je veux dire du retour à la santé, du retour à moi-même ; j’ai besoin d’un air léger qui se joue librement. Mon *Zarathoustra* tout entier est un

dithyrambe à la solitude, ou, si l'on m'a bien compris, à la *pureté*… Heureusement que ce n'est pas à la *pure folie*. Celui qui possède des yeux pour voir les couleurs dira qu'il est de diamant.

Le *dégoût* que m'inspiraient les hommes, la « racaillle », fut toujours mon plus grand danger. Veut-on écouter le discours où Zarathoustra parle de sa délivrance du dégoût :

Que m'est-il donc arrivé ? Comment me suis-je délivré du dégoût ? Qui a rajeuni mes yeux ? Comment me suis-je envolé vers les hauteurs où il n'y a plus de canaille assise à la fontaine ?

Mon dégoût lui-même m'a-t-il créé des ailes et les forces qui pressentaient les sources ? En vérité, j'ai dû voler au plus haut pour retrouver la fontaine de la joie !

Oh ! je l'ai trouvée, mes frères ! Ici, au plus haut jaillit pour moi la fontaine de la joie ! Et il y a une vie où l'on s'abreuve sans la canaille !

Tu jaillis presque avec trop de violence, source de joie ! Et souvent tu renverses de nouveau la coupe en voulant la remplir !

Il faut que j'apprenne à t'approcher plus modestement : avec trop de violence mon cœur afflue à ta rencontre : —

Mon cœur où se consume mon été, cet été court, chaud, mélancolique et bienheureux : combien mon cœur estival désire ta fraîcheur, source de joie !

Passée, l'hésitante affliction de mon printemps ! Passée, la méchanceté de mes flocons de neige en juin ! Je devins estival tout entier, tout entier après-midi d'été !

Un été dans les plus grandes hauteurs, avec de froides sources et une bienheureuse tranquillité : venez, ô mes amis, que ce calme grandisse en félicité l

Car ceci est notre hauteur et notre patrie : notre demeure est trop haute et trop escarpée pour tous les impurs et la soif des impurs.

Jetez donc vos purs regards dans la source de ma joie, amis ! Comment s'en troublerait-elle ? Elle vous sourira avec sa pureté.

Nous bâtirons notre nid sur l'arbre de l'avenir ; des aigles nous apporteront la nourriture, dans leurs becs, à nous autres solitaires !

En vérité, ce ne seront point des nourritures que les impurs pourront partager ! Car les impurs s'imagineraient dévorer du feu et se brûler la gueule !

En vérité, ici nous ne préparons point de demeures pour les impurs. Notre bonheur semblerait glacial à leur corps et à leur esprit !

Et nous voulons vivre au-dessus d'eux comme des vents forts, voisins des aigles, voisins de la neige, voisins du soleil. Ainsi vivent les vents forts.

Et, semblable au vent, je soufflerai un jour parmi eux ; à leur esprit je couperai la respiration, avec mon esprit ; ainsi le veut mon avenir.

En vérité, Zarathoustra est un vent fort pour tous les bas-fonds ; et il donne ce conseil à ses ennemis et à tout ce qui crache et vomit : « Gardez-vous de cracher contre le vent ! »

Pourquoi je suis si malin

1.

Pourquoi je sais certaines choses de plus que les autres ? pourquoi, d'une façon générale, je suis si malin ? — Je n'ai jamais réfléchi à des questions qui n'en sont pas, je ne me suis jamais gaspillé. Les véritables difficultés religieuses, par exemple, je ne les connais pas par expérience. Il m'a toujours complètement échappé comment je pourrais être « enclin au péché ». De même, tout critérium positif me manque pour savoir ce que c'est qu'un remords : d'après ce que l'on en *entend* dire, le remords ne me semble être rien d'estimable... Il me déplairait de laisser en plan une action, *après coup ;* je préférerais omettre par principe, dans le problème de la valeur, le dénouement fâcheux, les *conséquences*. Quand une chose finit mal, il arrive trop facilement que l'on manque de *coup d'œil* pour ce que l'on a fait : le remords me paraît être une sorte de *mauvais œil*. Garder en honneur une chose qui ne réussit pas, précisément parce qu'elle n'a pas réussi, voilà qui serait bien plutôt conforme à ma morale.

« Dieu », « l'immortalité de l'âme », « le salut », « l'au-delà », ce sont là des conceptions auxquelles je n'ai pas accordé d'attention, au sujet desquelles je n'ai pas perdu mon temps, pas même lorsque j'étais enfant — peut-être n'étais-je pas assez ingénu pour cela ! L'athéisme n'est pas chez moi le résultat de quelque chose et encore moins un événement de ma vie : chez moi il va de soi, il est une chose instinctive. Je suis trop curieux, trop incrédule, trop pétulant pour permettre que l'on me pose une question grosse comme le poing. Dieu est une question grosse comme le poing, un manque de délicatesse à l'égard de nous autres penseurs. Je dirai même qu'il n'est, en somme, qu'une interdiction grosse comme le poing : Il est

défendu de penser !

Une autre question m'intéresse bien davantage et le salut de l'humanité en dépend bien plus que d'une quelconque curiosité pour théologiens, c'est la question de la *nutrition*. On peut la formuler ainsi pour l'usage ordinaire : « Comment faut-il que tu te nourrisses, toi, pour atteindre ton maximum de force, de *virtu*, dans le sens que la Renaissance donne à ce mot, de vertu, libre de moraline ? » — Les expériences personnelles que j'ai faites sur ce domaine sont aussi mauvaises que possible ; je suis étonné maintenant que je me sois posé si tard cette question, que je n'aie pas su profiter plus tôt de ces expériences pour entendre « raison ». Seule la vilenie absolue de notre culture allemande — son « idéalisme » — peut m'expliquer tant soit peu pourquoi, sur ce chapitre, j'étais arrivé à un point qui confinait à la sainteté. Cette « culture » qui, dès l'abord, enseigne à perdre de vue les *réalités*, pour courir à tout prix après un but problématique — ce que l'on appelle les fins idéales — pour courir, par exemple, après ce que l'on appelle la « culture classique », comme si l'effort de réunir ces deux idées « classique » et « allemand » n'était pas condamné d'avance à un échec certain ! Cet effort prête même à rire. Qu'on essaye donc de s'imaginer un habitant de Leipzig avec une « culture classique » !

Le fait est que, jusqu'au moment où j'ai atteint l'âge de la maturité j'ai toujours *mal* mangé ; pour m'exprimer au point de vue moral, j'ai mangé d'une façon « impersonnelle », « désintéressée », « altruiste », pour le plus grand bien des cuisiniers et de mes autres prochains. Avec la cuisine de Leipzig, par exemple, en même temps que je faisais mes premières études de Schopenhauer (1865), j'ai nié très sincèrement ma « volonté de vivre ». S'abîmer l'estomac en se nourrissant insuffisamment, la dite cuisine me semble résoudre ce problème d'une façon singulièrement heureuse. (On m'affirme que l'année 1866 a amené sous ce rapport un changement.) Mais si l'on considère la cuisine allemande dans son ensemble, que de choses elle a sur la conscience ! La soupe avant le repas (dans les livres de cuisine vénitiens du XVI^{e}

siècle cela s’appelle encore *alla tedesca*) ; la viande cuite ; les légumes rendus gras et farineux ; l’entremets dégénéré au point qu’il devient un véritable presse-papier ! Si l’on y ajoute encore le besoin véritable ment animal de boire après le repas, en usage chez les vieux Allemands et non pas seulement chez les Allemands *vieux*, on comprendra aussi l’origine de l’*esprit allemand*… de cet esprit qui vient des intestins affligés. L’esprit allemand est une indigestion, il n’arrive à en finir avec rien.

Pour ce qui en est du régime anglais qui, si on le compare au régime allemand et même au français, apparaît comme une sorte de « retour à la nature », c’est-à-dire au cannibalisme, elle est profondément contraire à mon propre instinct ; il me semble qu’elle donne à l’esprit des pieds *pesants* — des pieds d’Anglaises… La meilleure cuisine est celle du Piémont.

Les boissons alcooliques me sont préjudiciables. Un verre de vin ou de bière par jour suffit largement pour que la vie devienne pour moi semblable à une vallée de larmes. C’est à Munich que vivent mes antipodes. En admettant que j’aie appris cela un peu tard, dès mon enfance j’en avais fait l’expérience. Lorsque j’étais gamin, je m’imaginais que de boire du vin et de fumer, ce n’est au début qu’une vanité de jeune homme et plus tard une mauvaise habitude. Peut-être bien que le vin de Nauembourg a contribué à provoquer chez moi ce jugement un peu *dur*. Pour croire que le vin *rassérène*, il faudrait que je fusse chrétien, je veux dire qu’il faudrait que j’eusse la foi, ce qui est pour moi une absurdité. Chose curieuse, si les *petites* doses d’alcool très dilué me mettent de mauvaise humeur, les *fortes* doses font de moi un véritable matelot. Dès mon plus jeune âge je mettais à cela une sorte de bravoure. Rédiger une longue dissertation latine en une seule veillée nocturne et la mettre au propre, avec l’ambition dans la plume d’imiter, par l’exactitude et la concision, mon modèle Saluste ; verser sur mon latin quelques grogs du plus fort calibre, quand j’étais élève de la vénérable École de Pforta, tout cela n’était nullement en contradiction avec ma physiologie, ni même avec celle de Saluste — quoi qu’en puisse penser la vénérable École de Pforta.

À vrai dire, plus tard, vers le milieu de ma vie, je me décidai, de plus en plus, contre l'usage de toute espèce de boisson *spiritueuse*. Moi qui suis, par expérience, l'adversaire du végétarianisme, tout comme Richard Wagner, qui m'a converti, je ne saurais conseiller assez énergiquement l'abstention absolue de l'alcool, à toutes les natures d'espèce *spirituelle*. L'eau fait l'affaire... J'ai une prédilection pour les endroits où l'on a partout l'occasion de puiser dans les eaux courantes (Nice, Turin, Sils) ; un petit verre d'eau me court après comme un chien. « In vino *veritas* » : il semble bien que pour la notion de « vérité » me voilà encore en désaccord avec tout le monde. Chez moi l'esprit plane sur le *seaux*.

Voici quelques indications encore au sujet de ma morale. Un repas substantiel est plus facile à digérer qu'un repas léger. Une des premières conditions pour une bonne digestion, c'est que l'estomac entre en activité dans sa totalité. Il faut *connaître* la dimension de son estomac. Pour la même raison, il faut éviter ces repas interminables que j'appellerai des sacrifices interrompus, les repas que l'on prend à table d'hôte. — Pas de collations entre les repas, point de café, le café assombrit. Le thé n'est salutaire que le matin. Il faut le prendre en petites quantités, mais très fort ; il devient préjudiciable et peut indisposer pour toute la journée s'il est d'un degré trop faible. Sur ce chapitre chacun a sa propre mesure qui oscille parfois entre les limites les plus étroites et les plus délicates. Dans un climat très agaçant, il faut déconseiller le thé pris à jeun : il faut commencer une heure auparavant avec une tasse de cacao épais et déshuilé.

Être assis le moins possible ; ne pas ajouter foi à une idée qui ne serait venue en plein air, alors que l'on se meut libre ment. Il faut que les muscles eux aussi célèbrent une fête. Tous les préjugés viennent des intestins. Le cul de plomb — je l'ai déjà dit — c'est le véritable péché contre le Saint-Esprit.

2.

La question du *lieu* et du *climat* est étroitement liée à la question de la nutrition. Personne n’est libre de vivre indifféremment n’importe où ; celui qui a de grands problèmes à résoudre, des problèmes qui mettent à contribution toute sa vigueur, n’a même qu’un choix très restreint à faire. L’influence du climat sur *l’assimilation et la désassimilation*, leur ralentissement et leur accélération, va si loin qu’une erreur de lieu ou de climat peut non seulement éloigner quelqu’un de sa tâche, mais encore lui rendre celle-ci parfaitement étrangère. Elle reste hors de sa vue. La vigueur animale n’a jamais été assez grande chez lui, pour qu’il parvienne à ce sentiment de liberté qui envahit l’esprit, où quelqu’un peut dire : « Moi seul je puis faire cela »…

Une petite paresse des intestins qui s’est transformée en mauvaise habitude suffit amplement pour faire d’un génie quelque chose de médiocre, quelque chose d’« allemand ». Le climat de l’Allemagne est suffisant à lui seul pour décourager de fortes entrailles et même celles qui sont portées à l’héroïsme. L’allure de l’assimilation est en rapport direct avec la mobilité ou la paralysie des *organes* de l’esprit. L’« esprit » lui-même n’est, en fin de compte, qu’une forme dans l’évolution de la matière. Groupez les lieux où il y eut de tous temps des hommes spirituels, où l’esprit, le raffinement, la malice faisaient partie du bonheur ; où le génie se sentait presque nécessairement chez lui ; ils jouissent tous d’un air merveilleusement sec. Paris, la Provence, Florence, Jérusalem, Athènes — ces noms démontrent quelque chose. Le génie est *conditionné* par un air sec, par un ciel clair, — c’est-à-dire par une rapide assimilation et désassimilation, par la possibilité de

se procurer sans cesse de grandes et même d'énormes quantités de force.

J'ai devant les yeux l'exemple d'un esprit remarquable et de dispositions libres, qui, parce qu'il manquait de discernement dans les questions de climat, devint étroit, rampant, spécialiste et grognon. Et moi-même j'aurais, en fin de compte, pu illustrer ce cas, en admettant que la maladie ne m'eût pas fait entendre raison, ne m'eût pas forcé à réfléchir sur la raison dans la réalité. Maintenant que, par suite d'une longue expérience, je déduis les effets d'origine climatérique et météorologique sur moi-même, comme sur un instrument subtil et éprouvé, maintenant qu'un court voyage, par exemple de Turin à Milan, me suffit à contrôler physiologiquement, sur moi-même, le degré d'humidité de l'air, je songe avec terreur à ce fait inquiétant que ma vie, jusqu'à ces dix dernières années (les années qui ont mis mes jours en danger), s'est toujours déroulée en des lieux inappropriés et qui eussent dû m'être littéralement *interdits*. Nauembourg, l'École de Pforta, la Thuringe en général, Leipzig, Bâle, Venise — autant de lieux de malheur pour ma physiologie particulière. Si, d'une façon générale, de toute mon enfance et de toute ma jeunesse, je ne possède pas un seul souvenir agréable, ce serait une erreur de faire valoir ici des excuses dites « morales », par exemple l'indiscutable pénurie d'une société *suffisante ;* car cette pénurie existe encore aujourd'hui, comme elle a toujours existé, sans que cela m'empêchât d'être gai et brave. Par contre, l'ignorance en matière physiologique — le maudit « idéalisme » — est la véritable fatalité de ma vie, ce qu'il y a de superflu et de bête en elle, quelque chose dont rien de bon n'est sorti, quelque chose pour qui nul accommodement, nulle compensation n'est possible. C'est par cet « idéalisme » que je m'explique toutes les méprises, toutes les grandes aberrations de l'instinct, tous les actes d'« humiliation » que j'ai commis, en m'écartant de la *tâche* véritable de ma vie. Pourquoi suis-je par exemple devenu philologue ? Pourquoi pas médecin ou du moins quelque chose qui m'eût ouvert les yeux ? Pendant que j'étais à Bâle, tout mon régime intellectuel, sans en excepter la

division du temps, n'était qu'un gaspillage absolument insensé de forces extrordinaires, sans qu'il y ait eu compensation par l'adduction de forces nouvelles, sans que j'aie songé même à trouver une compensation à ce gaspillage. C'était l'absence de tout quant à soi, de toute sauvegarde d'un instinct impératif, c'était une assimilation de soi-même à n'importe qui, un « désintéressement », un oubli des distances, — quelque chose que je ne me pardonnerai jamais ! Lorsque je fus presque au bout, par le fait que j'étais presque à bout, je me mis à réfléchir à la profonde déraison de ma vie, à l'« idéalisme ». La *maladie* seule me ramena à la raison.

C'est vers un petit nombre de vieux auteurs français que je retourne toujours à nouveau. Je ne crois qu'à la civilisation française et tout le reste que l'on appelle en Europe culture me semble un malentendu, pour ne rien dire de la civilisation allemande... Les rares cas de haute culture que j'ai trouvés en Allemagne étaient tous d'origine française ; ainsi et surtout en était-il de M^{me} Cosima Wagner, la voix de beaucoup la plus autorisée en matière de goût que j'aie jamais entendue. — Si je lis Pascal, si je l'aime comme la victime la plus intéressante du christianisme, lequel a lentement assassiné d'abord son corps, puis son âme, comme le résultat logique de cette forme la plus effroyable de la cruauté inhumaine ; si j'ai quelque chose de la fantaisie capricieuse de Montaigne dans l'esprit et — qui sait — peut-être dans le corps ; si mon goût artistique défend — et non sans une certaine âpreté — les noms de Molière, de Corneille et de Racine contre un génie inculte comme Shakespeare : cela ne m'empêche nullement de trouver aussi un très grand charme dans la compagnie des tout derniers venus d'entre les Français. Je ne vois pas dans quel siècle de l'histoire on pourrait réunir, par un plus beau coup de filet, des psychologues si curieux et en même temps si délicats que dans le Paris actuel : je nomme au hasard — car leur nombre est considérable — MM. Paul Bourget, Pierre Loti, Gyp, Meilhac, Anatole France, Jules Lemaître et pour en distinguer un autre, de ceux de la forte race, un vrai latin que j'aime particulièrement, Guy de Maupassant. Je préfère, entre nous

soit dit, cette génération même à ses maîtres qui ont été corrompus par la philosophie allemande. Partout où atteint l'Allemagne elle corrompt la culture. Ce n'est que depuis la Guerre que l'esprit a été « libéré » en France...

Stendhal est un des plus beaux hasards de ma vie, car tout ce qui fait époque chez moi m'a été amené par le hasard et nullement par des recommandations. Il est absolument inappréciable à cause de sa psychologie qui anticipe, à cause de son art de saisir les faits, un art qui rappelle celui du plus grand des réalistes (*ex ungue Napoleonem* —) enfin, et ce n'est pas là sa moindre qualité, comme *honnête* athée — une espèce rare en France et que l'on a de la peine à découvrir — honneur soit rendu à Prosper Mérimée !... Peut-être suis-je même jaloux de Stendhal ? Il m'a enlevé l'une des meilleures plaisanteries d'athée que j'aurais pu faire : « La seule excuse de Dieu, c'est qu'il n'existe pas »... Moi-même j'ai dit quelque part : Quelle fut jusqu'à présent la plus grande objection contre l'existence ? *Dieu*...

3.

La plus haute conception du lyrisme m’a été donnée par Henri Heine. Je cherche en vain, dans tous les domaines qui s’étendent sur des milliers d’années, une musique à ce point douce et passionnée. Il possédait cette méchanceté divine sans laquelle je ne saurais imaginer la perfection. Je juge la valeur des hommes et des races selon le besoin qu’ils ont d’identifier leur dieu avec un satyre. — Et comme il manie la langue allemande ! On dira un jour que Henri et moi nous avons été de beaucoup les plus grands artistes de la langue allemande et que nous laissons bien loin derrière nous tout ce qui a été fait par ceux qui n’étaient que des Allemands…

Je dois avoir une parenté intime avec le Manfred de Byron. Tous les gouffres de son âme je les ai trouvés au fond de moi-même. À treize ans, j’étais mûr pour cette œuvre. Je ne perds pas un mot, à peine un regard pour ceux qui, en présence de Manfred, osent parler de Faust. Les Allemands sont incapables de concevoir le sublime, sous quelque forme que ce soit : témoin Schumann ! De rage contre toutes les choses doucereuses, j’ai composé à dessein une « contre-ouverture » de *Manfred* dont Hans de Bulow disait qu’il n’avait jamais rien vu de semblable sur du papier à musique ; il appelait cela violer Euterpe.

Lorsque je cherche ma formule la plus élevée de Shakespeare je n’en trouve pas d’autre, sinon celle-là, qu’il a conçu le type de César. Voilà des choses que l’on ne devine pas. On est César ou on ne l’est pas. Le grand poète ne puise jamais que dans sa réalité propre, au point qu’il lui arrive après coup de ne plus pouvoir supporter son œuvre. Quand il m’arrive de jeter un regard sur mon *Zarathoustra*, je me promène pendant

une demi-heure dans ma chambre, incapable de me rendre maître d'un intolérable accès de sanglots. — Je ne connais pas de lecture qui déchire le cœur autant que Shakespeare : combien un homme a dû souffrir pour avoir, à ce point, besoin de faire le pitre ! — *Comprend-on* Hamlet ? Ce n'est pas le doute, c'est la *certitude* qui rend fou. Mais pour sentir ainsi, il faut être profond, il faut être philosophe, il faut avoir un abîme en soi… Nous avons tous *peur* de la vérité… Et, que je fasse ici un aveu, je suis instinctivement certain que lord Bacon est le créateur, le tortionnaire de cette sorte de littérature, la plus inquiétante qui soit. Que m'importe le pitoyable bavardage de ces esprits américains plats et confus. La prodigieuse puissance dans la réalité des visions est non seulement compatible avec la puissance de l'action, du crime, *elle en est même le corollaire*… Nous sommes loin d'en savoir assez sur lord Bacon, ce premier réaliste, au sens le plus vaste du mot, pour savoir *tout* ce qu'il a fait, *tout* ce qu'il a voulu, *tout* ce qu'il a vécu avec lui-même… Allez donc au diable, messieurs les critiques ! En admettant que j'aie signé mon *Zarathoustra* d'un nom qui n'était pas le mien, par exemple du nom de Richard Wagner, la sagacité de deux mille années n'aurait pas suffi pour deviner que l'auteur d'*Humain, trop humain* était le visionnaire de *Zarathoustra*…

4.

En cet endroit où je parle des récréations de ma vie, il faut que je dise un mot pour exprimer ma reconnaissance envers ce qui m'a toujours et de tous temps récréé le plus profondément et le plus cordialement. Sans aucun doute, ce furent mes relations intimes avec Richard Wagner. Je fais bon marché de tous mes autres rapports avec les hommes. À aucun prix je ne voudrais effacer de ma vie les journées passées à Triebschen, des journées de confiance, de gaieté, de hasards sublimes, de moments profonds... Je ne sais pas ce qui est arrivé à d'autres avec Wagner : au-dessus de *notre* ciel jamais un nuage n'a passé.

Et, en parlant ainsi, je reviens encore une fois à la France. Je n'ai pas de raisons à invoquer contre les wagnériens *et hoc genus omnes* qui croient honorer Wagner, en le trouvant semblable à eux-mêmes. Ils ne font que m'arracher une grimace... Tel que je suis, étranger dans mes instincts les plus intimes à tout ce qui est allemand, à un point que le voisinage d'un Allemand suffit à retarder ma digestion, le premier contact avec Wagner fut le premier moment dans ma vie où je pus respirer librement. Je considérai Wagner, je le vénérai comme un produit de *l'étranger*, comme un contraste, comme une protestation vivante contre les « vertus allemandes ».

Nous autres qui, tout enfants, avons respiré l'air marécageux des années 1850, nous sommes nécessairement des pessimistes pour tout ce qui touche à « l'idée allemande ». Il nous est impossible d'être autre chose que des révolutionnaires ; nous n'admettons pas un état de choses où les tartufes ont la haute main. Qu'ils aient arboré aujourd'hui d'autres couleurs, qu'ils soient vêtus d'écarlate ou qu'ils

paradent en uniforme de hussard, cela m'est parfaitement indifférent... Eh bien ! Wagner était un révolutionnaire ! Il avait pris la fuite devant les Allemands... En tant qu'*artiste*, on ne saurait avoir, en Europe, d'autre patrie que Paris. La délicatesse des cinq sens en art, qui est une des conditions de l'art wagnérien, le sens des nuances, la morbidesse psychologique, tout cela ne se rencontre qu'à Paris. Nulle part ailleurs on ne trouve cette passion pour tout ce qui touche aux questions de la forme, ce sérieux dans la mise en scène— c'est par excellence le sérieux parisien. En Allemagne on ne se doute pas de l'ambition énorme que nourrit au fond de son âme un artiste parisien. L'Allemand est bonasse — Wagner n'était rien moins que bonasse.... Mais j'ai déjà suffisamment expliqué à quel domaine appartient Wagner (*Par delà le Bien et le Mal*, paragraphe 256), quels sont ses proches parents. Il est un de ces romantiques français de la seconde période, de l'espèce sublime et entraînante à laquelle appartenaient des artistes comme Delacroix, comme Berlioz, possédant dans l'intimité de leur être un fond de maladie, quelque chose d'incurable, tous fanatiques de l'expression, virtuoses de part en part... Qui donc fut le premier partisan intelligent de Wagner ? Charles Baudelaire, le même qui fut le premier à comprendre Delacroix, ce décadent-type en qui toute une génération d'artistes s'est reconnue — il fut peut-être aussi le dernier...

Ce que je n'ai jamais pardonné à Wagner, c'est qu'il *condescendit* à l'Allemagne — qu'il devint Allemand de l'empire. Partout où va l'Allemagne elle corrompt la civilisation. —

5.

Tout bien considéré, ma jeunesse ne m'eût pas été tolérable sans la musique wagnérienne. Car j'étais *condamné* aux Allemands. Quand on veut se débarrasser d'une insupportable oppression on prend du haschisch. Eh bien ! moi j'avais besoin de Wagner, Wagner est l'antidote contre tout ce qui est allemand par excellence, — il est un poison, je n'y contredis pas... Dès le moment où il y eut une partition pour piano de *Tristan* — mes compliments M. de Bulow ! — je fus wagnérien. Les ouvrages antérieurs de Wagner m'apparaissaient comme au-dessous de moi — ils étaient encore trop vulgaires, trop « allemands »... Aujourd'hui encore, je cherche vainement, dans tous les arts, une œuvre qui égale *Tristan* par sa fascination dangereuse, par son épouvantable et douce infinité. Toutes les étrangetés de Léonard de Vinci perdent leur charme lorsque l'on écoute la première mesure de *Tristan*. Cette œuvre est absolument le *nec plus ultra* de Wagner ; les *Maîtres chanteurs* et *l'anneau* n'étaient ensuite qu'un délassement. Devenir plus sain, pour une nature comme Wagner, cela équivaut à un recul...

Je considère que c'est pour moi un bonheur de tout premier ordre d'avoir vécu en temps voulu, d'avoir vécu précisément parmi les Allemands, pour être *mûr* pour cette œuvre. La curiosité du psychologue va chez moi jusque-là ! Le monde est pauvre pour celui qui n'a jamais été assez malade pour goûter cette « volupté du ciel ». Il est permis, presque commandé, d'employer ici une formule mystique. Je crois que je sais mieux que n'importe qui de quels prodiges Wagner est capable : l'évocation de cinquante univers de ravissements étranges que personne autre que lui ne peut atteindre à tire d'ailes. Et, tel

que je suis, assez fort pour faire tourner à mon avantage ce qu'il y a de plus problématique et de plus dangereux, afin de devenir plus fort encore, j'appelle Wagner le plus grand bienfaiteur de ma vie. Ce qui nous unit, c'est que nous avons profondément souffert, souffert aussi l'un par l'autre, plus que les hommes de ce siècle seraient capables de souffrir. Cette alliance associera éternellement nos noms dans l'avenir. Si Wagner n'est parmi les Allemands qu'un malentendu, je le suis avec autant de certitude et le serai toujours.

Il vous faudrait d'abord deux siècles de discipline psychologique et artistique, messieurs les Germains !… Mais on ne rattrape pas de pareilles choses. —

6. [123]

Je veux encore dire un mot pour expliquer à mes auditeurs les plus choisis ce que j'exige en somme de la musique. Il faut qu'elle soit sereine et profonde comme une après-midi d'octobre. Il faut qu'elle soit particulière, exubérante et tendre, que sa rouerie et sa grâce en fassent une douce petite femme… Je n'admettrai jamais qu'un Allemand *puisse* savoir ce que c'est que la musique. Ce que l'on appelle des musiciens allemands, et avant tout les plus grands, ce sont des *étrangers*, des Slaves, des Croates, des Italiens, des Hollandais — ou encore des juifs ; dans d'autres cas des Allemands de la forte race, de celle qui est aujourd'hui *éteinte*, des Allemands comme Henri Schütz, Bach et Hændel. Moi-même je me sens encore assez Polonais pour faire bon marché du reste de la musique devant Chopin. Pour trois raisons, j'excepte le *Siegfried-Idyll* de Wagner, peut-être encore certaines choses de Liszt, qui sur passe tous les musiciens par les accents nobles de son orchestration et, en fin de compte, tout ce qui est né de l'autre côté des Alpes. *De ce côté-ci*… Je ne saurais me passer de Rossini et moins encore de *mon* midi dans la musique, la musique de mon maître vénitien Pietro Gasti. Et, lorsque je dis de l'autre côté des Alpes, je dis en somme seulement Venise. Lorsque je cherche un autre mot, pour exprimer le terme « musique », je ne trouve toujours que le mot Venise. Je ne sais pas faire de différence entre les larmes et la musique : je connais le bon heur de ne pas pouvoir imaginer autrement le *midi* qu'avec un frisson de terreur.

— Accoudé au pont,
j'étais debout dans la nuit brune.
De loin un chant venait jusquà moi :

des gouttes d’or ruisselaient
sur la face tremblante de l’eau.
Des gondoles, des lumières, de la musique…
Tout cela voguait vers le crépuscule…

Mon âme, l’accord d’une harpe,
se chantait à elle-même,
invisiblement touchée
un chant de gondolier,
tremblante d’une béatitude diaprée.
— Quelqu’un l’écoute-t-il ?… **[124]**.

7.

Dans tout cela — dans le choix de la nourriture, du lieu et du climat, dans le choix des divertissements — l'instinct de conservation commande, un instinct qui s'exprime de la façon la moins équivoque sous forme de *défense de soi*. S'abstenir de voir certaines choses, de les entendre, de les laisser venir à vous, premier commandement de la sagesse, première démonstration que l'on n'est pas un objet du hasard, mais une nécessité. Le mot courant pour cet instinct de défense s'appelle *le goût*. Son impératif commande non seulement de dire « non » quand le « oui » serait une preuve de « désintéresse ment », mais encore de dire « non » *le moins possible*. Se séparer, se mettre à part de ce qui obligerait toujours et encore à répondre par un « non ». La raison nous montre que les dépenses de force qui vont à !a défensive, si petites qu'elles soient, lorsqu'elles deviennent la règle, l'habitude, provoquent chez nous un appauvrissement extraordinaire et parfaitement inutile. Mes *grandes* dépenses de forces ce sont les accumulations de petites dépenses. La préservation de soi, la défense des approches nécessitent une déperdition de forces — que l'on ne s'y trompe pas — une dilapidation de l'énergie, dans un but purement négatif. Quand on se tient sur la défensive, en prolongeant l'état précaire qui est conditionné par cette tactique, on finit par devenir tellement faible qu'on ne peut plus se défendre.

Admettez que je sorte de ma maison, et qu'au lieu de me trouver dans une rue de la calme et aristocratique ville de Turin je sois dans une petite ville allemande : mon instinct aurait alors à se garer, pour repousser tout ce qui viendrait à moi de ce monde écrasé et lâche. Ou bien encore je me

trouverais dans une grande ville allemande, une création du vice, où rien ne pousse, où toute chose, en bien et en mal, est introduite du dehors. N'en serais-je pas réduit à me transformer en hérisson ? — Mais, se laisser pousser des piquants se serait du gaspillage, double luxe, lors même qu'il nous est loisible de nous en passer et de garder les mains ouvertes.

Une autre mesure de la sagesse et de la défense de soi consiste *à réagir aussi rarement que possible*, à se soustraire aux situations et aux conditions où l'on serait condamné à suspendre en quelque sorte sa « liberté », son initiative, pour devenir un simple organe de réaction. Je prends comme terme de comparaison nos rapports avec les livres. Le savant qui en somme se contente de « déplacer » des volumes, — chez le philologue de dispositions moyennes, ce chiffre s'élève à environ 200 par jour — ce savant finit par perdre complètement la capacité de penser par lui-même. S'il ne remue pas de volumes il ne pense pas. Il *répond* à une excitation (— une idée qu'il lit) quand il pense, et finalement il se contente de réagir. Le savant dépense toute sa force à approuver et à contredire, à critiquer des choses qui ont été pensées par d'autres que lui, — lui-même ne pense plus jamais… L'instinct de défense s'est affaibli chez lai, autrement il se mettrait en garde contre les livres. Le savant est un décadent. J'ai vu de mes propres yeux des natures douées, de disposition abondante et libre, qui, lorsqu'elles ont atteint la trentaine, sont ruinées par la lecture. Elles ressemblent à des allumettes qu'il faut frotter pour qu'elles donnent des étincelles — des « idées ». Dès la première heure du matin, quand le jour se lève, quand l'esprit possède toute sa fraîcheur, quand la force est à son aurore, lire alors un livre, j'appelle cela du vice ! ——

8.

En cet endroit je ne puis plus éviter de donner la véritable réponse à la question, *comment l'on devient ce que l'on est*. Et par là je touche au chef-d'œuvre dans l'art de la conservation de soi, dans l'art de *l'égoïsme*... Si l'on admet, en effet, que la lâche, la détermination, la *destinée* de la tâche dépassent de beaucoup la mesure moyenne, il n'y aurait pas de plus grand danger que de s'apercevoir soi-même *en même temps* que l'on aperçoit cette tâche. Devenir ce que l'on est, cela fait supposer que l'on ne se doute même pas *de ce* que l'on est. Considérées à ce point de vue, les *méprises* que l'on commet dans la vie prennent un sens et une valeur propres. On prend parfois des chemins de traverse, on fait des détours, on s'arrête aux bords de la route, on se plaît aux situations modestes, on met tout son sérieux à accomplir des tâches qui se trouvent de l'autre côté de la tâche propre. Ainsi se manifeste une grande sagesse et même la suprême sagesse : là où *nosce te ipsum* serait le sûr moyen de se perdre, s'oublier, se *méconnaître*, se rapetisser, se rendre plus étroit et plus médiocre devient la raison même. Pour m'exprimer au point de vue moral : l'amour du prochain, la vie au service des autres et d'une autre cause *peuvent* devenir des mesures de sûreté pour conserver le plus dur amour de soi. C'est là le cas exceptionnel, où, contre ma règle et ma conviction, je prends parti pour les instincts « désintéressés » : ils travaillent ici au service de l'*égoïsme* et de la *discipline personnelle*.

Il faut conserver intacte toute la surface de la conscience — la conscience est une surface — la préserver du contact de l'un des grands impératifs. Gardez-vous même de tout grand mot, de toute grande attitude ! On court le danger de voir l'instinct

« se comprendre » trop tôt lui-même. — Dans l'intervalle, l'idée organisatrice, l'idée qui est appelée à la domination, ne cesse de grandir dans les profondeurs, — elle commence à ordonner, elle *ramène* peu à peu, des chemins de traverse et des détours, vers la directive, elle prépare certaines qualités et *certaines* capacités qui, comme moyens vers le but général, se montreront un jour indispensables ; — elle forme, les uns après les autres, tous les pouvoirs *esclaves*, avant de laisser, entendre quelque chose de la tâche dominatrice, du « but », de la « fin », du « sens final ».

Si je la considère sous cette face, ma vie est simplement merveilleuse. Pour accomplir la tâche d'écrire une *Transmutation de toutes les valeurs*, il fallait peut-être plus de capacité qu'il y en eut jamais réunies chez un seul individu ; il fallait aussi, avant toute autre chose, des contradictions entre ces différentes capacités, sans que celles-ci fussent à même de se gêner les unes les autres ou de se détruire. La hiérarchie des capacités ; la distance ; l'art de séparer sans brouiller ; ne rien confondre et ne rien « réconcilier» ; une multiplicité prodigieuse qui, malgré cela, est l'opposé du chaos — voilà quelles furent les conditions premières, le long travail secret et la maîtrise de mon instinct. La *sauvegarde supérieure* de cet instinct se montra tellement ancrée au fond de moi-même qu'en aucun cas je ne me suis jamais douté de ce qui grandissait en moi, en sorte que toutes mes facultés jaillirent un jour, soudain, dans leur dernière perfection.

Je n'ai pas souvenir que j'aie jamais fait un effort en vue de quelque chose ; dans toute ma vie, on ne retrouve pas un seul trait de *lutte*, je suis le contraire d'une nature héroïque ; « vouloir » quelque chose, « aspirer » à quelque chose, avoir en vue un « but », un « désir », tout cela je ne le connais pas par expérience. En ce même moment encore, je jette un regard sur mon avenir — un avenir *lointain !* — comme on regarde la mer calme, nul désir n'en agite la surface. Je ne souhaiterais nullement que les choses fussent autrement qu'elles ne sont ; moi-même je ne veux pas changer... Mais c'est ainsi que j'ai toujours vécu. Je n'ai jamais eu de désir. Quel qu'un qui, après

sa quarante-quatrième année, peut dire qu'il ne s'est jamais soucié d'*honneurs*, de *femmes* et d'*argent !* — Non point qu'ils ne m'eussent jamais manqué... C'est ainsi qu'un beau jour je devins par exemple professeur d'université, et sans y avoir songé, même de loin, car j'étais à peine âgé de vingt-quatre ans. C'est ainsi que, deux années plus tôt, je fus un jour philologue, en ce sens que mon premier travail philologique, mon début à tous les points de vue, me fut demandé par mon professeur, Ritschl, qui le fit paraître dans son *Rheinisches Museum*. (Ritschl, je le dis avec vénération, fut le seul savant génial que j'aie vu jusqu'à présent. Il possédait cette agréable dépravation qui nous distingue, nous autres habitants de la Thuringe, et qui rend sympathique même un Allemand. Pour arriver à la vérité, nous préférons parfois les voies détournées. Par ces paroles je ne voudrais nullement avoir estimé trop bas mon compatriote plus proche, le malin Léopold de Ranke...)

9.

On me demandera peut-être pourquoi j'ai raconté toutes ces petites choses, insignifiantes selon les jugements traditionnels ; on m'objectera que je ne fais que me nuire, alors que j'ai de grandes tâches à défendre. Je répondrai que toutes ces petites choses — nutrition, lieu et climat, récréation, toute la casuistique de l'amour de soi — sont à tous les points de vue beaucoup plus importantes que tout ce que l'on a considéré jusqu'ici comme important. C'est là précisément qu'il faut commencer à *changer de méthode*. Tout ce que l'humanité a évalué sérieusement jusqu'à présent, ce ne sont même pas des réalités, ce ne sont que des chimères, plus exactement des mensonges, nés des mauvais instincts de natures maladives et foncièrement nuisibles — toutes les notions, telles que « Dieu », « l'âme », « la vertu », « le péché », « l'au-delà », « la vérité », « la vie éternelle ». Mais on y a cherché la grandeur de la nature humaine, sa « divinité »... Toutes les questions de politique, d'ordre social, d'éducation, ont été faussées à l'origine, parce que l'on a pris les hommes les plus nuisibles pour des grands hommes, parce que l'on a enseigné à mépriser les « petites » choses, je veux dire les affaires fondamentales de la vie... Or, si je me compare aux hommes que l'on a vénérés jusqu'à présent comme les *premiers* hommes la différence qu'il y a entre eux et moi saute aux yeux. Ces prétendus « premiers » je ne les compte même pas parmi les hommes, — ils sont pour moi le rebut de l'humanité, produits de la maladie et de l'instinct de vengeance. Ce ne sont que des monstres néfastes et profondément incurables, qui veulent se venger de la vie.

Je veux être l'opposé de ces gens-là. Mon privilège c'est

d’avoir les sens très aiguisés pour tous les symptômes des instincts bien portants. II n’y a chez moi aucun trait maladif ; même dans mes moments de maladies graves, je ne suis pas devenu morbide. On cherche en vain dans mon être un trait de fanatisme. À aucun moment de ma vie on ne pourra découvrir chez moi une attitude prétentieuse ou pathétique. Le pathétique de l’attitude n’appartient pas à la grandeur. Celui qui a communément besoin d’attitudes n’est pas *franc*... Gardez-vous des hommes pittoresques !

La vie m’est apparue facile, le plus facile quand elle exigeait de moi les choses les plus difficiles. Celui qui m’a vu durant les soixante-dix jours de cet automne, où, sans interruption, je n’ai écrit que des choses de premier ordre, des choses que personne ne pourrait imiter ou m’enseigner, avec la responsabilité des milliers d’années qui vont venir, celui-là n’aura su percevoir chez moi nulle trace de tension, mais bien plutôt une fraîcheur d’esprit et une gaieté débordantes. Je n’ai jamais mangé avec des sentiments plus agréables, je n’ai jamais mieux dormi.

Je ne connais pas d’autre manière, dans les rapports avec les grandes tâches, que le *jeu*. Ceci est la condition essentielle pour reconnaître la grandeur. La moindre contrainte, la mine sombre, la moindre attitude dure dans la nuque, tout cela sont des objections que l’on peut soulever contre un homme, et combien davantage contre une œuvre !... On n’a pas le droit d’avoir des nerfs... *souffrir* de la solitude, c’est là aussi une objection. Pour ma part je n’ai jamais souffert que de la multitude. À une époque où j’étais absurdement jeune, à l’âge de sept ans, je savais déjà qu’aucune parole humaine ne pourrait jamais m’atteindre : m’a-t-on jamais vu triste à cause de cela ? — Aujourd’hui encore, je possède la même affabilité à l’égard de tout le monde, je suis même plein d’égards pour les inférieurs ; dans tout cela, il n’y a pas un grain de fierté ou de mépris déguisé. Quand je méprise quelqu’un, il *devine* que je le méprise : je révolte par ma seule présence tout ce qui a du sang corrompu dans les veines... Ma formule pour la grandeur de l’homme, c’est *amor fati*. Il ne faut rien demander d’autre, ni

dans le passé, ni dans l’avenir, pour toute éternité. Il faut non seulement supporter ce qui est nécessaire, et encore moins le cacher — tout idéalisme c’est le mensonge devant la nécessité — il faut aussi l’*aimer*…

Pourquoi j'écris de si bons livres

1.

Je suis une chose, mon œuvre en est une autre.

Avant que je parle de mes livres, je veux toucher ici un mot au sujet de la compréhension et de l'incompréhension qu'ils ont rencontrées. Je le fais avec autant de nonchalance qu'il peut convenir, car cette question est encore loin d'être d'actualité. En ce qui me concerne personnellement, je ne suis pas encore d'actualité. Quelques-uns naissent d'une façon posthume.

Il viendra un jour, que je ne saurais préciser, où l'on aura besoin d'institutions qui enseigneront ma doctrine, qui enseigneront à vivre comme je m'entends à vivre. Peut-être alors créera-t-on même des chaires pour l'interprétation de *Zarathoustra*. Mais je serais en contradiction absolue avec moi-même, si je m'attendais aujourd'hui déjà à trouver des oreilles, *à trouver des mains pour mes vérités*. Qu'on ne m'écoute pas, qu'on ne veuille rien prendre de moi, cela me paraît non seulement compréhensible, mais juste. Je ne veux pas être confondu avec un autre, je ne me confonds pas moi-même.

Encore une fois, je n'ai rencontré dans ma vie que fort peu de « mauvaise volonté ». Il me serait même difficile de citer un cas de mauvaise volonté littéraire. Par contre, je n'ai été que trop accablé de *pure ignorance*... Il me semble que c'est un des plus rares hommages que quelqu'un puisse se rendre à lui-même que de prendre en main un de mes livres. J'admets même qu'il se déchausse, ou peut-être ira-t-il encore jusqu'à ôter ses bottes. Un jour le docteur Henri de Stein se plaignit loyalement à moi de ne pas comprendre un mot à mon *Zarathoustra*. Je lui répondis que c'était tout à fait dans les règles : En comprendre six phrases, ce qui veut dire les avoir *vécues*, cela suffirait à vous élever parmi les mortels à un degré

supérieur à celui que les hommes « modernes pourraient atteindre. Comment, avec un pareil sentiment de la distance, *pourrais-je* seulement souhaiter d'être lu par les « modernes ? que je connais !

Mon triomphe est l'opposé de celui de Schopenhauer. Je dis « *non* legor, *non* legar. Il Non point que je veuille estimer trop bas la joie que m'a procurée maintes fois l'*innocence* que l'on mettait à dénier toute valeur à mes œuvres. Cet été encore, à une époque où, par l'accent sérieux, beaucoup trop sérieux de ma littérature, j'étais capable de déplacer l'équilibre de tout le reste de la littérature, un professeur de l'Université de Berlin me donna à entendre, avec bienveillance, que je ferais mieux de me servir d'une autre forme car, me disait-il, ce que je fais personne ne le lit.

En fin de compte, ce ne fut pas l'Allemagne, mais la Suisse qui fournit les deux cas les plus extrêmes. Un article consacré à *Par delà le Bien et le Mal* dans le *Bund* de Berne, par le docteur V. Widmann, sous le titre de le Livre le plus dangereux de Nietzsche, et un compte-rendu général de tous mes ouvrages de la plume de M. Karl Spittler, dans le même *Bund*, représentent un maximum dans ma vie... Je me garde bien de dire un maximum de quoi. Ce dernier traite par exemple mon *Zarathoustra* d'« exercice supérieur de style », en souhaitant que, dans l'avenir, je prisse également soin du contenu. Le docteur Widmann m'exprime sa considération pour le courage que je mets à tendre vers l'abolition de tous les sentiments convenables. Par une petite malice de la destinée, chaque phrase, avec une logique que j'ai admirée, semblait être une vérité à rebours. En somme, il suffisait de retourner, de « transmuer toutes les valeurs », pour frapper juste à mon égard, d'une façon même fort remarquable, au lieu de me river mon clou... J'ai d'autant plus de raison pour chercher une explication.

Bref, personne ne peut trouver dans les choses, sans en excepter les livres, plus qu'il n'en sait déjà. On ne saurait entendre exactement ce à quoi des événements antérieurs ne vous donnent point accès. Imaginons dès lors un cas extrême :

qu’un livre ne parle que d’événements qui se trouvent complètement en dehors des possibilités qui se présentent fréquemment, ou même rarement seulement, dans la vie de quelqu’un ; que c’est la *première fois* que le livre en question parle un langage qui prépare une série de possibilités nouvelles. Dans ce cas, il se produit un phénomène extrêmement simple on n’entend rien de ce que dit l’auteur et l’on a l’illusion de croire que là où l’on n’entend rien *il n’y a rien*… C’est l’expérience que j’ai faite dans la plupart des cas et c’est, si l’on veut, ce que mon expérience personnelle présente *d’original*. Celui qui croit avoir compris quelque chose dans mon œuvre s’en est fait une idée à sa propre image, une idée qui, le plus souvent, est en contradiction absolue avec moi-même. On fait de moi, par exemple, un « idéaliste ». Quand on n’a rien compris du tout, on se contente de nier ma valeur, on dit que je n’entre pas en ligne de compte.

Le mot « *Surhumain* », par exemple, qui désigne un type de perfection absolue, en opposition avec l’homme « moderne », l’homme « bon », avec les chrétiens et d’autres nihilistes, lorsqu’il se trouve dans la bouche d’un Zarathoustra, le destructeur de la *morale*, prend un sens qui donne beaucoup à réfléchir. Presque partout, en toute innocence, on lui a donné une signification qui le met en contradiction absolue avec les valeurs qui ont été affirmées par le personnage de Zarathoustra, je veux dire qu’on en a fait le type « idéaliste » d’une espèce supérieure d’hommes, à moitié « saint », à moitié « génie »….. D’autres bêtes à cornes savantes, à cause de ce mot, m’ont suspecté de darwinisme ; on a même voulu y retrouver le « culte des héros » de ce grand faux monnayeur inconscient qu’était Carlyle, ce culte que j’ai si malicieusement rejeté. Quand je soufflais à quelqu’un qu’il ferait mieux de s’enquérir d’un César Borgia que d’un Parsifal, il n’en croyait pas ses oreilles.

Il faudra me pardonner si je suis sans aucune curiosité à l’endroit des comptes-rendus de mes livres, surtout en ce qui concerne ceux qui paraissent dans les journaux. Mes amis, mes éditeurs le savent et ne m’en parlent jamais. Dans un cas

particulier, il m’est arrivé d’avoir sous les yeux tous les péchés qui ont été commis au sujet d’un de ces livres. Il s’agissait de *Par delà le Bien et le Mal* et je pourrais en conter long à ce sujet. Croirait-on que la *Gazette nationale*, un journal prussien (ceci dit pour mes lecteurs étrangers, pour ma part je ne lis, avec votre permission, que le *Journal des Débats*) allait jusqu’à interpréter sérieusement mon œuvre comme un « signe des temps », comme la véritable philosophie des hobereaux, cette philosophie pour laquelle la *Gazette de la Croix* ne fait que manquer de courage ?...

2.

Ceci a été dit pour les Allemands, car partout ailleurs qu'en Allemagne j'ai des lecteurs — rien que des intelligences *de choix*, des caractères, élevés dans des situations et des tâches supérieures, et qui ont fait leurs preuves j'ai même de véritables génies parmi mes lecteurs. À Vienne, à Saint-Pétersbourg, à Stockholm, à Copenhague, à Paris et à New-York — partout j'ai été découvert je ne l'ai pas été dans le pays plat de l'Europe, en Allemagne... J'avoue que je me réjouis davantage encore de ceux qui ne me lisent pas, de ceux qui n'ont jamais entendu ni mon nom ni le mot philosophie. Mais partout où je vais, ici à Turin, par exemple, chaque visage s'épanouit et s'adoucit en me voyant. Ce qui, jusqu'à présent, m'a le plus flatté, c'est que de vieilles marchandes n'ont de repos qu'elles n'aient choisi pour moi, dans leurs paniers, les meilleurs de leurs raisins. Il faut être *à ce point* philosophe. Ce n'est pas en vain que l'on appelle les Polonais les Français parmi les Slaves. Une charmante Russe ne se trompera pas un instant sur mon origine. Je ne parviens pas à être solennel, c'est tout au plus si j'arrive à paraître embarrassé.

Penser en allemand, sentir en allemand, je suis capable de tout, mais *cela* dépasse mes forces. Mon vieux maître Ritschl prétendait même que je concevais mes dissertations philologiques comme un romancier parisien — d'une façon captivante jusqu'à l'absurdité. À Paris même on est étonné de « toutes mes audaces et finesses » l'expression est de M. Taine — ; je crains même que jusque dans les formes les plus élevées du dithyrambe, on ne trouve mêlé chez moi de ce sel qui ne perd jamais sa saveur — qui ne devient jamais allemand — : de l'esprit !... Je ne puis faire autrement ; que Dieu m'aide ! Amen.

Tout le monde sait, il y en a même qui le savent par expérience, quel est l'animal qui a de longues oreilles. Eh bien ! j'ose prétendre que j'ai les plus petites oreilles que l'on puisse voir. Cela ne manquera pas d'intéresser quelque peu les petites femmes. Il me semble qu'elles se sentiront mieux comprises par moi. Je suis l'*anti-âne* par excellence, ce qui fait de moi un monstre historique. Je suis en grec — et non pas seulement en grec — l'*anti-chrétien*.

3.

Je connais quelque peu mes privilèges, en tant qu'écrivain. Dans des cas déterminés, je me suis aperçu à quel point le goût se « corrompt a au contact de mes écrits. On en arrive à ne plus pouvoir supporter d'autres livres, les livres philosophiques moins que tous les autres. Il y a une distinction sans exemple à être introduit dans ce monde noble et délicat, mais pour le pouvoir il ne faut à aucun prix être Allemand. En fin de compte, c'est une distinction qu'il faut avoir méritée. Celui, pourtant, qui m'est apparenté par la *hauteur* du vouloir, celui-là sera en proie à de véritables extases dans la compréhension ; car je viens des hauteurs que nul oiseau n'a jamais atteintes, je connais des abîmes où nul pas ne s'est jamais égaré. On m'a dit qu'il n'était pas possible de laisser inachevé un de mes livres, je trouble même le repos de la nuit... Il n'existe nulle part une espèce de livres plus fière et plus raffinée tout à la fois. Ils atteignent çà et là le maximum de ce qui peut être atteint sur la terre le cynisme. Il faut les conquérir en se servant à la fois des doigts les plus délicats et des poings les plus courageux. Toute décrépitude de l'âme en éloignera nécessairement une fois pour toutes, et même la moindre atteinte de dyspepsie ; il ne faut pas avoir de nerfs, il faut posséder de joyeuses entrailles. Ce n'est pas seulement la pauvreté de l'âme, l'atmosphère des recoins qui interdit l'approche de mes livres, c'est davantage encore, la lâcheté, la malpropreté, le ressentiment secret qui se cachent au fond des intestins. Un mot de moi suffit à faire éclater sur le visage tous les mauvais instincts. J'ai parmi mes relations plusieurs objets d'expérience qui me servent à connaître les réactions différentes et très différemment instructives que produisent mes écrits. Ceux qui

ne veulent pas s’occuper de ce que contiennent ceux-ci, mes prétendus amis, par exemple, deviennent aussitôt « impersonnels » : ils me félicitent d’en être de nouveau « arrivé là » et ils me disent qu’il y a progrès, parce que je suis parvenu à une grande sérénité dans le ton... Les « esprits » profondément vicieux, les « belles âmes », ceux qui sont mensongers de fond en comble, ne savent décidément pas ce qu’ils doivent faire de ces livres, par conséquent ils les considèrent comme quelque chose qui est au-dessous d’eux. Voilà la belle logique de toutes les « belles âmes ».

Les bêtes à cornes de ma connaissance — il ne s’agit que d’Allemands, avec votre permission — me donnent à entendre qu’elles ne partagent pas toujours mes opinions, mais que pourtant de ci de là... J’ai entendu dire cela même au sujet du *Zarathoustra*.

De même, tout « féminisme » chez les hommes et même chez l’homme est pour moi lettre close : jamais les féministes n’auront accès dans ce labyrinthe d’audacieuse Connaissance ! Il faut ne jamais s’être ménagé soi-même il faut que la *dureté* fasse partie de vos habitudes, pour être joyeux et de bonne humeur au milieu des dures vérités. Quand je veux imaginer le type parfait d’un de mes lecteurs, j’en fais toujours un monstre de courage et de curiosité qui possède en outre quelque chose de souple, de rusé, de circonspect, ce qui constitue l’aventurier et l’explorateur né. En fin de compte, je ne saurais mieux dire que ne l’a fait Zarathoustra, à qui je m’adresse au fond. À qui donc veut-il conter ses énigmes ?

— À vous, chercheurs audacieux, tentateurs, et à tous ceux qui jamais s’embarquèrent avec des voiles astucieuses sur des mers épouvantables,

— à vous qui êtes ivres d’énigmes, contents du demi-jour, dont l’âme est attirée par des flûtes vers tous les gouffres dangereux :

— car jamais vous ne voudrez, d’une main poltronne, suivre un fil conducteur ; et où vous pouvez deviner vous n’aimez pas à ouvrir les portes.

4.

Je tiens à dire en même temps quelques généralités au sujet de mon art du style. *Communiquer* un état d'âme, une tension intérieure, une émotion, par des signes — y compris l'allure de ces signes — voilà le sens de toute espèce de style. Étant donné que la multiplicité des états d'âme est extraordinaire chez moi, il y a chez moi beaucoup de possibilités de style, l'art le plus varié du style qu'homme eut jamais à sa disposition. Tout style est *bon* qui communique véritablement un état d'âme, qui ne se méprend pas sur l'allure des signes, sur les *gestes*. (Toutes les lois de la période correspondent à l'art de l'attitude.) Sur ce point, mon instinct est infaillible.

Le bon style *en soi* est une pure sottise de l'« idéalisme » pur, à peu près de même que le « beau *en soi* », le « bon *en soi* », la « chose *en soi* »... En admettant bien entendu qu'il y ait des oreilles qui entendent, des hommes qui soient capables et dignes d'une émotion identique, de ceux à qui l'on ait le droit de se communiquer. Mais *Zarathoustra*, par exemple, les attend toujours. — Hélas ! il lui faudra les chercher longtemps ! Il faut être *digne* de l'entendre... Et jusqu'à ce moment il n'y aura personne qui comprenne l'*art* qui a été gaspillé là. Jamais personne n'a eu à jeter au vent plus de moyens inédits, plus de procédés d'art absolument nouveaux et créés véritablement pour la circonstance. Il restait à démontrer qu'une pareille chose fût possible précisément dans la langue allemande : moi-même je l'aurais nié autrefois le plus catégoriquement. On ignorait avant moi ce que l'on peut faire avec la langue allemande, ce que l'on peut faire avec le langage en général. L'art du *grand* rythme, du *grand* style dans la période, pour exprimer le formidable mouvement ascendant et descendant

d’une passion sublime et surhumaine, a été découvert par moi. Avec un dithyrambe comme celui qui termine la troisième partie de *Zarathoustra* et qui s’intitule : « *Les Sept Sceaux* », j’ai volé à mille lieues au-dessus de ce qui s’est jamais appelé poésie.

5.

Que, dans mes écrits, c’est un psychologue qui parle, un psychologue qui n’a pas son égal, c’est peut-être là la première conviction à laquelle arrive un bon lecteur, un de ces lecteurs comme j’en mérite, qui me lisent comme les bons philologues d’autrefois lisaient leur Horace. Les propositions au sujet desquelles tout le monde est d’accord — pour ne point parier des philosophes de tout le monde, les moralistes et autres têtes creuses et têtes de choux— apparaissent chez moi comme les plus naïves des méprises : par exemple cette croyance que les termes « altruiste » et « égoïste » sont des antithèses, alors que l’*ego* lui-même n’est qu’une « suprême duperie », un « idéal ».... Il n’y a ni actions égoïstes ni actions non-égoïstes. Les deux idées sont des contre-sens psychologiques. Il en est de même des maximes « L’homme aspire au bonheur. » Ou bien : « Le bonheur est la récompense de la vertu. » Ou bien encore : « Le plaisir et la peine sont des antithèses »... La morale, cette Circé de l’humanité, a faussé, a envahi de son essence, tout ce qui est psychologie, jusqu’à formuler ce non-sens que l’amour est quelque chose de « non-égoïste ». Il faut presque être assis *sur soi-même*, il faut se tenir bravement sur ses deux jambes, autrement on ne saurait *être capable* d’aimer. Les femmes ne le savent, en fin de compte, que trop bien. Elles se soucient comme de leur première chemise des hommes non-égoïstes, des hommes objectifs.

Puis-je affirmer en passant que je crois bien connaitre les femmes ? Cela fait partie de mon patrimoine dionysien. Qui sait ? peut-être suis-je le premier psychologue de l’éternel féminin ?

Elles m’aiment toutes. C’est une vieille histoire. Exception

faite des femmes *malheureuses*, des femmes émancipées, de celles qui n'ont pas l'étoffe pour faire des enfants. Heureusement que je n'ai pas l'intention de me laisser déchirer. La femme parfaite déchire quand elle aime... Je connais ces aimables ménades. Quel dangereux petit fauve qui sait ramper et ronger Et si agréable avec cela !... Une petite femme qui court après sa vengeance renverserait même la destinée. La femme est infiniment plus méchante que l'homme, elle est aussi plus maligne. Chez la femme la bonté est déjà une forme de la *dégénérescence*. Toutes celles que l'on appelle des « belles âmes » souffrent au fond d'elles-mêmes d'un inconvénient physiologique. Je ne dis pas tout, autrement je deviendrais médicynique.

La lutte pour les droits égaux est déjà un symptôme de maladie. Tous les médecins le savent. La femme, plus elle est femme, se défend des pieds et des mains contre toute espèce de droit l'état primitif, la *guerre* perpétuelle entre les sexes, lui assigne de beaucoup le premier rang. A-t-on prêté l'oreille à ma définition de l'amour ? Elle est la seule qui soit digne d'un philosophe. L'amour, son moyen, c'est la guerre et il cache au fond la haine mortelle des sexes. A-t-on entendu ma réponse à la question comment on *guérit* une femme, comment on fait son « salut » ? On lui fait un enfant. La femme a besoin d'avoir des enfants, l'homme n'est toujours qu'un moyen vers ce but — ainsi parlait Zarathoustra.

« Émancipation de la femme », c'est le nom que prend la haine instinctive de la femme *manquée*, c'est-à-dire incapable d'enfantement, contre la femme d'une bonne venue. La lutte contre l'« homme » n'est jamais qu'un moyen, un prétexte, une tactique. En s'élevant elles-mêmes, sous le nom de «femme en soi », de « femme supérieure », de « femme idéaliste », ces femmes tendent à *abaisser* le niveau général de la femme ; il n'y a pas de plus sûr moyen pour cela que l'éducation des lycées, les culottes et les droits politiques de la bête électorale. Au fond, les femmes émancipées sont les *anarchistes* dans le monde de l'éternel féminin ». Toute une catégorie de cet « idéalisme » d'espèce maligne — lequel se rencontre du reste

aussi chez les hommes, par exemple chez Henrik Ibsen, cette vieille fille typique — a pour but d'*empoisonner* la bonne conscience, la nature dans l'amour sexuel. Et pour ne point laisser de doute sur mon opinion aussi honnête que sévère en cette matière, je veux encore faire part d'un article de mon code moral contre le vice. Sous le nom de vice je combats toute espèce de contre-nature ou, si l'on aime les beaux mots, toute espèce d'idéalisme. Voici cet article « La prédication de la chasteté est une incitation publique à la contre-nature. Le mépris de la vie sexuelle, toute souillure de celle-ci par l'idée d'« impureté », est un véritable crime contre la vie, le vrai péché contre la vie, le vrai péché contre le Saint-Esprit de la Vie. »

6.

Pour donner de moi une idée en tant que psychologue, je détache ici une page curieuse qui se trouve dans *Par delà le Bien et le Mal*. Je ne permets du reste aucune supposition au sujet de celui que je décris dans ce passage : « Le génie du cœur, tel que le possède ce grand mystérieux, ce dieu tentateur, ce preneur de rats des consciences, dont la voix sait descendre jusque dans le monde souterrain de toutes les âmes, ce dieu qui ne dit pas un mot, qui ne hasarde pas un regard où ne se trouve une arrière-pensée de séduction, chez qui savoir paraître fait partie de la maîtrise — pour qui ne point paraître ce qu'il est, mais ce qui, pour ceux qui le suivent, est une obligation *de plus* à se presser toujours plus près de lui et de le suivre plus intimement et plus radicalement... Le génie du cœur qui force à se taire et à écouter tous les êtres bruyants et vaniteux ; qui polit les âmes rugueuses et leur donne à savourer un nouveau désir, le désir d'être tranquille, comme un miroir, afin que le ciel profond se reflète en eux... Le génie du cœur qui enseigne à la main, maladroite et trop prompte, comment il faut se modérer et saisir plus délicatement ; qui devine le trésor caché et oublié, la goutte de bonté et de douce spiritualité sous la couche de glace trouble et épaisse, qui est une baguette divinatoire pour toutes les parcelles d'or longtemps enterrées sous un amas de bourbe et de sable... Le génie du cœur, grâce au contact duquel chacun s'en va plus riche, non pas béni et surpris, non pas gratiné et écrasé comme par des biens étrangers, mais plus riche de lui-même, se sentant plus nouveau qu'auparavant, débloqué, pénétré et surpris comme par un vent de dégel, peut-être plus incertain, plus délicat, plus fragile, plus brisé, mais *plein d'espérances*

qui n’ont encore aucun nom, plein de vouloirs et de courants nouveaux, de contre-courants et de mauvais vouloirs nouveaux… »

L'origine de la tragédie

1.

Pour être juste à l'égard de *l'Origine de la Tragédie* (1876), il va falloir oublier certaines choses. Elle a *fait de l'effet* et même fasciné avec, ce qui y était manqué, avec son application à la *Wagnérie*, comme si celle-ci était le symptôme de quelque chose qui *commence*. Par là même cet écrit était un événement dans la vie de Wagner. C'est seulement à partir du moment de son apparition que le nom de Wagner représenta de grands espoirs. Aujourd'hui encore on me rappelle parfois, en plein Parsifal, que c'est de ma faute qu'une si haute opinion, au sujet de la valeur culturelle de ce mouvement, ait prévalu.

J'ai plusieurs fois vu citer l'ouvrage sous le titre de *la Renaissance de la Tragédie par l'esprit de la Musique* ». On n'a prêté l'oreille qu'à une formule nouvelle de l'art, du but, de la tâche chez Wagner. On semblait ne pas s'apercevoir de ce que cet écrit cachait de précieux. « *Hellénisme et Pessimisme* », c'eût été là un titre sans équivoque, vu qu'il est enseigné pour la première fois dans cet ouvrage comment les Grecs parvinrent à en finir avec le pessimisme, comment ils l'ont *surmonté*... La tragédie précisément est la preuve que les Grecs n'étaient pas des pessimistes. Schopenhauer s'est trompé là comme il s'est trompé partout.

Pris en main avec quelque peu d'impartialité, *l'Origine de la Tragédie* a l'air très inactuelle. On ne se douterait pas en rêve qu'elle a été *commencée* sous les coups de canon de la bataille de Wœrth. J'ai réfléchi à ces problèmes sous les murs de Metz, pendant de froides nuits de septembre, alors que j'étais attaché au service de santé. On pourrait croire bien plutôt qu'elle est de cinquante ans plus ancienne. Politiquement, elle est indifférente, « non-allemande », comme on dirait aujourd'hui. Elle sent l'hégélianisme d'une façon assez scabreuse et,

seulement dans certaines formules, le parfum de croque-mort particulier à Schopenhauer y est attaché. Une « idée » — l'opposition entre dionysien et apollinien — y est traduite métaphysiquement l'histoire elle-même y est considérée comme le développement de cette idée ; dans la tragédie, l'antithèse avec l'unité est supprimée ; sous cette optique, des choses qui ne s'étaient jamais vues face à face sont opposées l'une à l'autre, éclairées et *comprises* l'une par l'autre. L'Opéra, par exemple, et la Révolution...

Les deux innovations définitives du livre sont d'abord l'interprétation du phénomène dionysien chez les Grecs — il en donne pour la première fois la psychologie, il y voit l'une des racines de l'art grec tout entier — ; et ensuite l'interprétation du socratisme : Socrate y est présenté pour la première fois comme l'instrument de la décomposition grecque, comme le décadent-type. La « raison » s'oppose à l'instinct. La « raison » à tout prix apparaît comme une puissance dangereuse, comme une puissance qui mine la vie. Dans le livre tout entier, il y a un silence profond et hostile pour tout ce qui touche le christianisme. Celui-ci n'est ni apollinien ni dionysien ; il *nie* toutes les valeurs *esthétiques*, les seules que reconnaisse *l'Origine de la Tragédie* ; il est nihiliste au sens le plus profond, alors que dans le symbole dionysien la limite extrême de l'*affirmation* est atteinte. Une fois il est fait allusion aux prêtres chrétiens, comme à une « espèce sournoise de nains », comme à des êtres « souterrains »...

2.

Ce début est singulier au delà de toute expression. J’avais *découvert*, pour mon expérience personnelle, le seul symbole, la seule réplique que possède l’histoire, et je fus ainsi le premier à comprendre le merveilleux phénomène du dionysien. De même, par le fait que j’ai démasqué Socrate pour reconnaître en lui un décadent, j’ai démontré sans équivoque que la sûreté de mon tour de main psychologique ne courait nul danger du fait d’une idiosyncrasie morale quelconque. La morale elle-même considérée comme un symptôme de décadence, c’est là une innovation, une chose unique et de premier ordre dans l’histoire de la connaissance. Dans les deux cas, j’ai fait un bond formidable par-dessus le plat et triste bavardage qu’est la querelle entre l’optimisme et le pessimisme.

Je fus le premier à voir la véritable antithèse : l’instinct qui *dégénère* et qui se tourne contre la vie avec une haine souterraine (christianisme, philosophie de Schopenhauer, en un certain sens déjà la philosophie de Platon, l’idéalisme tout entier, comme formules typiques) et une formule de l’*affirmation supérieure*, née de la plénitude et de l’abondance, une approbation sans restriction, l’approbation même de la souffrance, même de la faute, de tout ce que l’existence a de problématique et d’étrange. Cette dernière et joyeuse confirmation de la vie, confirmation débordante et impétueuse, répond non seulement à l’entendement supérieur, elle répond aussi à l’entendement le plus profond, celui que la vérité et la science ont confirmé et soutenu avec le plus de sévérité. Rien de ce qui existe ne doit être supprimé, rien n’est superflu. Les côtés de l’existence que rejettent les chrétiens et autres nihilistes sont même d’un ordre infiniment supérieur dans la

hiérarchie des valeurs que ceux auxquels les instincts de décadence donnent et ont le droit de donner leur approbation. Pour comprendre cela il faut avoir du *courage* et, ce qui est une condition du courage, un excédent de force car, exactement dans la mesure où le courage peut se hasarder en avant, selon le même degré de force, on s'approche de la vérité. La connaissance de la réalité, l'approbation de la réalité sont pour le fort une nécessité aussi grande que l'est pour le faible, sous l'inspiration de la faiblesse, la lâcheté et la *fuite* devant la réalité, — l'« idéal »... Il ne leur est pas loisible de connaître : les décadents ont besoin du mensonge, il est une de leurs conditions d'existence.

Celui qui non seulement comprend le terme « dionysien », mais encore se comprend dans ce terme, n'a pas besoin d'une réfutation de Platon, du christianisme ou de Schopenhauer. — *Il flaire la décomposition...*

3.

Jusqu'à quel point j'avais trouvé là l'idée du « tragique », la notion définitive de ce qu'est la psychologie de la tragédie, je l'ai exprimé en dernier lieu à la page 139 du *Crépuscule des Idoles* : « L'affirmation de la vie même dans ses problèmes les plus étranges et les plus ardus ; la volonté de vie, se réjouissant de faire le *sacrifice* de ses types les plus élevés, au bénéfice de son propre caractère inépuisable — c'est ce que j'ai appelé dionysien, c'est en cela que j'ai cru reconnaître le fil conducteur qui mène à la psychologie du poète tragique. *Non* pour se débarrasser de la crainte et de la pitié, non pour se purifier d'une passion dangereuse par sa décharge véhémente c'est ainsi que l'a entendu Aristote —, mais pour personnifier *soi-même*, au-dessus de la crainte et de la pitié, l'éternelle joie du devenir, — cette joie qui porte encore en elle la *joie* de l'*anéantissement*... »

Dans ce sens j'ai le droit de me considérer moi-même comme le premier *philosophe tragique*, c'est-à-dire comme l'antithèse extrême et l'antipode d'un philosophe pessimiste. Avant moi, cette transposition du dionysien en une émotion philosophique n'a pas existé. La *sagesse tragique* faisait défaut. J'en ai vainement cherché les traces, même chez les grands Grecs parmi les Philosophes, ceux des deux siècles qui ont précédé Socrate. Un doute me restait au sujet d'Héraclite, dans le voisinage de qui je sentais un certain bien-être, une certaine chaleur que je n'ai rencontrés nulle part ailleurs. L'affirmation de l'anéantissement et de la destruction, ce qu'il y a de décisif dans une philosophie dionysienne, l'approbation de la contradiction et de la guerre, le *devenir* avec la négation radicale même de la conception de l'« être », dans tout cela il faut que je reconnaisse, en tous cas, ce qui ressemble le plus à

mes idées au milieu de tout ce qui fut jamais pensé. La doctrine de l'« *éternel Retour* », c'est-à-dire de la répétition absolue et infinie de toutes choses — cette doctrine de Zarathoustra *pourrait*, en fin de compte, déjà avoir été enseignée autrefois. Les stoïciens du moins, qui ont hérité d'Héraclite presque toutes leurs idées fondamentales, en présentent des traces. —

4.

Dans cet écrit s’affirme un espoir formidable. Je n’ai après tout aucune raison de renoncer à l’espoir que je place en un avenir dionysien de la musique. Projetons nos regards à un siècle en avant. Admettons que mon attentat contre vingt siècles de contre-nature et de violation de l’humanité réussisse. Ce nouveau parti, qui sera le parti de la vie et qui prendra en mains la plus belle de toutes les tâches, la discipline et le perfectionnement de l’humanité, y compris la destruction impitoyable du tout ce qui présente des caractères dégénérés et parasitaires, ce parti rendra de nouveau possible la présence sur terre de cet *excédent de vie*, d’où sortira certainement de nouveau la condition dionysienne. Je promets la venue d’une époque tragique : l’art le plus élevé, dans l’affirmation de la vie, naîtra encore quand l’humanité aura derrière elle la conscience des guerres les plus dures, mais les plus nécessaires, *sans qu’elle en ait souffert*.

Un psychologue pourrait ajouter que ce que j’ai entendu, dans mes jeunes années, en écoutant de la musique dionysienne, n’a absolument rien de commun avec Wagner ; que, lorsque je décris la musique dionysienne, je décris ce que j’avais entendu, car instinctivement je devais tout traduire et transfigurer en vue du nouvel esprit que je portais en moi. La preuve s’en trouve dans mon livre *Richard Wagner à Bayreuth* et cette preuve est aussi décisive qu’elle peut l’être. Dans tous les passages qui ont une signification psychologique il n’est jamais question que de moi : on peut, sans avoir égard à rien, placer mon nom ou le mot « Zarathoustra », là où le texte indique Wagner. L’image que je présente de l’artiste *dithyrambique* n’est autre chose que l’image du poète préexistant de Zarathoustra, jetée sur le papier avec une

singulière profondeur de vue et sans que la réalité wagnérienne soit seulement touchée. Wagner fut seul à s'en rendre compte : il lui fut impossible de se reconnaître dans le volume.

De même l'« idée de Bayreuth » s'était transformée en quelque chose qui n'aura rien d'énigmatique pour ceux qui connaissent mon Zarathoustra. On la retrouve dans ce *Grand-Midi* où ceux qui sont élus entre tous se vouent à la plus sublime de toutes les tâches. Qui sait ? c'est peut-être la vision d'une fête que je verrai encore... Ce que les premières pages ont de pathétique appartient à l'histoire universelle ; le *regard* dont il est question à la septième page est le véritable regard de Zarathoustra. Wagner, Bayreuth, cette petite chose pitoyable et allemande, c'est un nuage où se reflète le palais de la fée Morgane, l'infini mirage de l'avenir. Même au point de vue psychologique, tous les traits définitifs de ma propre nature sont inscrits dans l'image de Wagner — le côte-à-côte des forces les plus lumineuses et les plus fatales, une Volonté de Puissance, telle que jamais homme ne l'a possédée ; la bravoure implacable dans les choses de l'esprit ; la force illimitée d'apprendre, sans que la volonté d'agir soit étouffée. Tout dans cet écrit est annoncé d'avance le prochain retour de l'esprit grec, la nécessité d'hommes qui seraient des *contre-Alexandre*, de ceux qui lieraient de nouveau le nœud gordien de la civilisation grecque après qu'il a été tranché..... Qu'on écoute l'accent vraiment universel que je mets à introduire à la page 30 l'idée de « sentiment tragique » ; il n'y a que des accents historiques dans cet écrit. Ceci est « l'objectivité » la plus étrange qui puisse exister : la certitude absolue au sujet de *ce que je suis* est projetée sur une quelconque réalité du hasard... la vérité à mon sujet parle au fond d'un gouffre plein d'épouvante. À la page 71, le style de Zarathoustra est décrit par anticipation avec une incisive sûreté de main et jamais on n'aura trouvé une expression plus grandiose pour l'*événement* qu'est *Zarathoustra*, un acte prodigieux de purification et de sanctification de l'humanité, que ce que l'on peut lire aux pages 43 à 46. —

Les considérations inactuelles

1.

Les quatre *Considérations inactuelles* sont absolument combatives. Elles démontrent que je n'étais pas un rêvasseur, que je prends plaisir à tirer l'épée, — peut-être aussi que je suis doué d'une singulière habileté du poignet. La première attaque (1873) fut dirigée contre la culture allemande que je considérais alors déjà avec un mépris sans ménagements. Pour moi elle était dépourvue de signification, sans substance et sans but. Elle ne représentait qu'une « opinion publique ». Il n'y a pas de plus dangereux malentendu que de croire que le grand succès des armées allemandes prouve quelque chose qui soit en faveur de cette culture, que ce succès signifie même la victoire de cette culture sur la France.

La seconde *Considération inactuelle* (1874) met en lumière ce qu'il y a de dangereux, ce qui ronge et empoisonne la vie dans notre façon de faire de la science. La vie est *malade* à cause de ce rouage inhumain et mécanique, à cause du travail « impersonnel » de l'ouvrier, à cause de la fausse économie dans la « division du travail ». Le *but* qui est la *culture* se perd ; le moyen, l'activité scientifique moderne, *barbarise*... Dans ce traité, le « sens historique » dont ce siècle se montre si fier est pour la première fois présenté comme une maladie, comme l'indice typique de la décomposition.

Dans la troisième et la quatrième *Considération inactuelle*, on oppose, comme l'indication d'une conception *supérieure* de la culture, du rétablissement de la « culture », deux images du plus pur *personnalisme* et de la *discipline de soi*, deux types qui sont par excellence inactuels, animés d'un mépris souverain pour tout ce qui, autour d'eux, s'appelait « Empire)), « Culture », « Christianisme », « Bismarck », « Succès », Schopenhauer et Wagner, ou, pour mieux dire, en un seul mot

Nietzsche…

2.

Parmi ces quatre attentats, le premier eut un succès extraordinaire. Le bruit qu'il fit fut magnifique à tous les points de vue. J'avais touché une nation victorieuse à son point vulnérable, j'avais montré que sa victoire n'était pas un événement dans l'histoire de la civilisation, mais peut-être tout autre chose… Les réponses vinrent de tous les côtés et non pas seulement des vieux amis de ce David Strauss, que j'avais rendu ridicule comme le type d'un satisfait et d'un philistin de la culture allemande, bref comme l'auteur de cet évangile de brasserie qu'est l'*Ancienne et la Nouvelle Foi*. (Le mot « philistin de la culture » a passé dans le langage courant à la suite de mon livre.) Ces vieux amis, dont je blessai profondément la vanité de Wurtembergeois et de Souabes, lorsque je m'avisai de trouver comique leur prodige, leur Strauss, répondirent d'une façon aussi honnête et grossière que je pouvais souhaiter. Les répliques prussiennes furent plus malignes : on y reconnaissait le « bleu berlinois ». Une feuille de Leipzig, ces *Grenzboten* tant décriés, se permit d'écrire ce que l'on pouvait imaginer de plus inconvenant. J'eus beaucoup de peine à empêcher les Bâlois indignés de se livrer à certaines manifestations. Seuls, quelques vieux messieurs se décidèrent en ma faveur, pour des raisons très différentes et souvent inexplicables. Parmi eux se trouvait Ewald de Gœttingue, qui donna à entendre que mon attentat avait été mortel pour Strauss. De même le vieil hégélien Bruno Bauer qui fut depuis lors un de mes lecteurs les plus attentifs. II aimait, durant les dernières années de sa vie, à s'appuyer sur moi, pour indiquer par exemple à M. de Treitschke, l'historiographe prussien, où il pourrait trouver des renseignements sur l'idée de « culture dont il avait complètement perdu la notion. Celui qui consacra

à l'ouvrage et à son auteur les pages les plus graves et aussi les plus longues était un ancien disciple du philosophe von Baader, un certain professeur Hoffmann, à Wurzbourg. Il prévoyait pour moi, d'après cet écrit, une vocation supérieure, celle de provoquer une sorte de crise et d'arrêt décisif dans le problème de l'athéisme, dont il devinait que j'étais un des types les plus instinctifs et les plus radicaux. L'athéisme était ce qui m'avait conduit à Schopenhauer.

Ce qui fut, de beaucoup, écouté avec le plus d'attention, ce à quoi l'on a été le plus amèrement sensible, ce fut un plaidoyer extrêmement vigoureux et courageux de ce Carl Hillebrand, généralement si doux, Carl Hillebrand, ce dernier Allemand humain qui savait tenir une plume. On lisait son article dans la *Gazette d'Augsbourg* ; on peut le lire aujourd'hui sous une forme un peu atténuée dans ses Œuvres complètes. Là l'ouvrage était présenté comme un événement, un moment critique, une première détermination personnelle, un excellent symptôme, comme le véritable *retour* du sérieux allemand dans les choses de l'esprit. Hillebrand était plein d'éloges pour la forme du livre, pour son goût mûri, pour son tact parfait dans le discernement des personnes et des choses. Il le considérait comme le meilleur écrit polémique de la langue allemande, le meilleur écrit dans cet art de la polémique, si dangereux pour les Allemands et dont il convient de les dissuader. Il m'approuvait du reste, il allait même plus loin que moi dans ce que j'avais osé dire au sujet de l'aveulissement du langage en Allemagne (–aujourd'hui ils jouent aux puristes et ne sont pas capables de construire une phrase) — ; il méprisait comme moi les « premiers écrivains » de cette nation, et finissait par m'exprimer son admiration pour mon *courage*, — ce « courage suprême qui mène au banc des accusés les favoris d'un peuple »...

Le contrecoup de cet écrit fut véritablement inestimable dans ma vie. Personne ne s'est mis, depuis lors, à discuter avec moi. On se tait maintenant, on me traite en Allemagne avec des ménagements astucieux. Depuis des années j'ai fait usage d'une absolue liberté de langage, un privilège dont personne ne

jouit plus, du moins dans l'empire. Mon paradis se trouve « à l'ombre de mon épée »… Au fond, j'avais mis en pratique une maxime de Stendhal qui conseille de faire son entrée dans le monde *avec un duel*. Et comme j'avais bien choisi mon adversaire ! C'était le premier libre penseur de l'Allemagne… À vrai dire, c'était une espèce toute nouvelle de libre-pensée qui s'exprimait pour la première fois. Jusqu'à présent rien ne m'a été plus étranger que toute la catégorie des « libres penseurs », qu'ils soient Européens ou Américains. Avec ceux-là, qui sont les têtes creuses et les pantins de l'« idée moderne », je me trouve même beaucoup plus complètement en contradiction qu'avec n'importe lequel de leurs adversaires. Ils veulent aussi rendre l'humanité « meilleure », à leur façon et à leur image. Ils déclareraient une guerre implacable à tout ce que je suis, à tout ce que je veux, en admettant qu'ils soient capables de le comprendre. Ils croient tous encore à l'« Idéal »… Je suis le premier *immoraliste*.

3.

Je ne voudrais pas prétendre que les deux *Considérations* désignées par les noms de Schopenhauer et de Wagner pourraient servir particulièrement à l'intelligence de ces deux cas, ni même à en poser le problème psychologique, exception faite bien entendu de certains détails. Cependant, avec une profonde sûreté d'instinct, ce qu'il y a d'élémentaire dans la nature de Wagner était déjà désigné comme un don de comédien qui, dans tous ses moyens et toutes ses intentions, ne tire que ses propres conséquences. Au fond, avec ces deux écrits, je voulais faire toute autre chose que de la psychologie. Un problème d'éducation qui n'avait pas son pareil, une nouvelle conception de la *discipline de soi*, de la *défense de soi*, allant jusqu'à la dureté, une poussée vers le sublime et vers la tâche historique, — cherchait à trouver là sa première expression. Tout bien considéré, je me suis emparé de deux types célèbres et nullement encore fixés, je les ai pris aux cheveux, comme on prend une occasion aux cheveux, simplement pour exprimer quelque chose, pour avoir en mains quelques formules, quelques indications, quelques moyens d'expression de plus. Du reste, je fais allusion à cette particularité, avec une sagacité absolument inquiétante, à la 93^{e} page de la troisième *Considération inactuelle*. Platon s'est servi de Socrate de la même façon, comme d'une *sémiotique* pour Platon.

Maintenant que je reviens avec un certain recul aux états d'âme dont ces écrits sont le témoignage, je ne voudrais pas disconvenir qu'au fond ils ne parlent que de moi-même. L'ouvrage *Wagner à Bayreuth* est une vision de mon avenir ; par contre, dans *Schopenhauer éducateur*, sont inscrits à Ia fois mon histoire intime, et mon *devenir*. On y trouve, avant tout, le

vœu que j’ai fait !

Ce que je suis aujourd’hui, *où* je suis aujourd’hui — une hauteur où je ne parle plus avec des mots, mais avec des coups de foudre — ô combien loin j’en étais alors encore ! Mais je *voyais* la terre,…. je ne me trompai pas un seul instant sur la route qui restait à parcourir, sur l’état de la mer, sur les dangers et le succès ! Il y a un grand calme dans la promesse, une heureuse perspective dans un avenir qui ne doit pas rester seulement en vain une promesse ! — Ici chaque mot est vécu, profondément, intimement. Il n’y manque pas de choses douloureuses, il y est des mots qui sont véritablement sanglants. Mais le vent d’une *grande* liberté souffle par-dessus tout cela, la blessure même n’apparaît pas comme une objection.

Comment j’entends le philosophe, comme un terrible explosif qui met tout en danger ; comment je sépare mon idée du « philosophe », par une distance de plusieurs lieues, de la notion que renferme encore la personnalité de Kant, pour ne rien dire du tout des « ruminants » académiques et autres professeurs de philosophie au sujet de tout cela cet écrit donne un enseignement inépuisable, en concédant même que ce n’est pas, au fond, « *Schopenhauer éducateur* », mais son antipode, « Nietzsche éducateur », qui prend ici la parole. En considérant que mon métier était alors celui d’un savant et aussi que je *m’entendais* à mon métier, le morceau de sévère psychologie du savant qui apparaît soudain dans cet écrit n’est pas sans importance. Il exprime le *sentiment de la distance*, la profonde sûreté de main, pour discerner ce qui peut être chez moi la tâche, de ce qui n’est que moyen, intermède, œuvre accessoire. Ce fut ma sagesse d’avoir été beaucoup de choses, dans des endroits différents, pour pouvoir devenir *Un*, pour pouvoir aboutir à un seul. Il était nécessaire que pendant un certain temps je fusse savant.

Humain trop humain

1.

Humain, trop humain, avec ses deux continuations, est le monument commémoratif d’une crise. Je l’ai intitulé un livre pour les esprits libres, et presque chacune de ses phrases exprime une victoire ; en l’écrivant je me suis débarrassé de tout ce qu’il y avait en moi d’*étranger* à ma vraie nature. Tout idéalisme m’est étranger. Le titre de mon livre veut dire ceci « Là où vous voyez des choses idéales, *moi* je vois… des choses humaines, hélas ! trop humaines ! » — Je connais *mieux* l’homme. — Un « esprit libre » ne signifie pas autre chose qu’un esprit *affranchi*, un esprit qui a repris possession de lui-même. Le ton, l’allure apparaissent complètement changés on trouvera ce livre sage, posé, parfois dur et ironique. On dirait qu’un certain « intellectualisme » au goût aristocratique s’efforce constamment de dominer un courant de passion qui gronde par en dessous. À cet égard il est dans l’ordre que ce soit le centenaire de la mort de Voltaire précisément qui serve, en quelque sorte, d’excuse à une publication de ce genre en 1878 déjà. Car Voltaire est, par contraste avec tout ce qui écrivit après lui, avant tout un grand seigneur de l’esprit ce que je suis moi aussi. — Le nom de Voltaire sur un écrit de moi, c’est là en réalité un progrès — vers *moi-même*. — Si l’on regarde de plus près, on découvre un esprit impitoyable qui connaît tous les recoins où s’abrite l’idéal, où se trouvent ses oubliettes et son dernier refuge. Armé d’une torche, mais dont la flamme ne tremble pas, il projette une lumière crue dans ce monde *souterrain* de l’idéal. C’est la guerre, mais la guerre sans poudre ni fumée, sans attitudes guerrières, sans gestes pathétiques ni contorsions, — car tout cela serait de l'« idéalisme ». Tranquillement une erreur après l’autre est posée sur la glace ; l’idéal n’est pas réfuté, — il est *congelé*. —

Ici, par exemple, c’est « le génie » qui gèle ; tournez le coin et vous verrez geler « le saint » sous une épaisse chandelle de glace gèle « le héros » ; pour finir c’est « la foi », ce qu’on appelle « la conviction », qui gèle « la pitié » aussi se réfrigère considérablement, — presque partout gèle la « chose en soi »…

2.

L’origine de ce livre remonte à l’époque des premières représentations solennelles de Bayreuth ; le sentiment que tout ce qui m’entourait là-bas m’était foncièrement étranger est une des conditions préalables de sa naissance. Celui qui se fait une idée des visions qui à ce moment-là déjà avaient surgi sur mon chemin devinera sans peine ce que je ressentis, quand un beau jour je me réveillai à Bayreuth. Il me semblait rêver. — Où donc étais-je ? Je ne reconnaissais rien, c’est à peine si je reconnaissais Wagner. En vain je feuilletais mes souvenirs. Tribschen, — une lointaine Île bienheureuse : — pas l’ombre d’une ressemblance. Les jours incomparables, lors de la pose de la première pierre fêtée par un petit groupe d’initiés qui se trouvaient là *à leur place* et à qui point n’était besoin de souhaiter le doigté délicat pour les choses subtiles pas l’ombre d’une ressemblance. *Qu’est-ce qui s’était passé ?* On avait traduit Wagner en allemand. Le Wagnérien s’était rendu maître de Wagner ! — l’art *allemand !* le maître *allemand !* la bière allemande !... Nous autres, qui ne savons que trop bien à quels artistes raffinés, à quel cosmopolitisme du goût, l’art de Wagner s’adresse seulement, nous étions hors de nous de trouver Wagner habillé de « vertus » allemandes. — J’ai la prétention de connaître le Wagnérien. J’en ai « vécu » trois générations, depuis feu Brendel, qui confondait Wagner avec Hegel, jusqu’aux « idéalistes » du *Journal de Bayreuth*, qui confondent Wagner avec eux-mêmes,— j’ai entendu toutes sortes de confessions de « belles âmes » sur Wagner. Un royaume pour un mot sensé ! — La prodigieuse société, en vérité ! Nohl, Pohl et autres « drôles » de cet acabit jusqu’à l’infini ! Toutes les difformités s’y coudoient, aucune n’y manque, même l’antisémite. — Le pauvre Wagner ! Où s’était-il

fourvoyé ! — Si du moins il était allé parmi les pourceaux ! Mais parmi les Allemands ? On devrait bien une fois, pour l'édification de la postérité, empailler un Bayreuthien authentique, ou mieux encore le mettre dans l'esprit-de-vin — car c'est l'esprit qui manque ici — avec l'inscription suivante : Spécimen de « l'esprit » en vue de qui fut fondé « l'empire allemand ». — Bref, au milieu des réjouissances, je partis tout à coup pour quelques semaines, je partis soudain, bien qu'une charmante Parisienne eût cherché à me consoler. Auprès de Wagner, je m'excusai seulement par un télégramme fataliste. Dans un coin perdu du Bœhmerwald, Klingenbrunn, j'allai porter, comme une maladie, ma mélancolie et mon mépris de l'Allemand ; — et de temps en temps, je notais sous le titre général de *le Soc de la charrue* quelques phrases dans mon carnet, — de mordantes remarques de psychologie qu'on retrouverait peut-être encore dans *Humain, trop humain*.

3.

Ce qui se décida à ce moment, ce ne fut pas ma rupture avec Wagner. Je pris conscience d'une aberration générale de mes instincts dont mes erreurs de détails — qu'elles eussent nom « Wagner » ou « professorat de Bâle » — n'étaient que des symptômes particuliers. Je fus pris d'une véritable *impatience* contre moi-même ; je vis qu'il était grand temps de songer à redevenir moi-même. Soudain je m'aperçus, avec une inexorable clarté, combien de temps j'avais déjà gaspillé, combien toute mon existence de philologue se révélait stérile et fortuite en regard de ma véritable mission. J'eus honte de cette modestie *mensongère*…

J'avais derrière moi dix années de ma vie, dix années où l'*alimentation* de l'esprit avait été, à proprement parler, suspendue chez moi, où je n'avais rien appris d'utile, où j'avais oublié énormément de choses, absorbé comme je l'étais avec un bric-à-brac d'érudition poussiéreuse. Cheminer à pas de tortue parmi les métriciens grecs, avec minutie et de mauvais yeux — voilà où j'en étais venu ! — Je me voyais avec pitié tout maigre et décharné les « réalités » faisaient absolument défaut dans ma provision de science, et les « idéalités » ne valaient pas le diable ! — Une soif véritablement brûlante me saisit depuis ce moment je n'ai plus rien fait que de la physiologie, de la médecine et des sciences naturelles, — je ne suis même retourné aux études proprement historiques qu'autant que ma *tâche* m'y contraignait impérieusement. C'est alors que je devinai aussi pour la première fois la corrélation qui existe entre cette activité choisie contrairement à l'instinct naturel, entre ce qu'on appelle une « vocation », encore que *rien* ne vous y « appelle », et ce besoin d'*assoupir* le sentiment de vide et d'inanition du cœur à l'aide d'un art qui sert de narcotique

— de l’art wagnérien, par exemple. Un regard jeté avec précaution autour de moi m’a fait découvrir qu’une foule de jeunes hommes souffrent du même mal. Une violence faite à la nature en entraîne forcément une seconde. En Allemagne, dans « l’empire allemand (pour éviter toute méprise possible), il n’y a que trop de jeunes gens qui sont condamnés à prendre une décision prématurée, puis à mourir lentement de consomption, écrasés sous le poids d’un fardeau qu’ils ne peuvent plus rejeter. — Ceux-là réclament Wagner en guise de *narcotique*, — ils s’oublient, ils se débarrassent d’eux-mêmes pendant un instant. — Que dis-je ! — *pendant cinq à six heures !*

(À suivre.)

4.

À ce moment-là, mon instinct s’est décidé implacablement contre l’habitude que j’avais prise de céder, de suivre, de me tromper sur moi-même. N’importe quel genre de vie, les conditions les plus défavorables, la maladie, la pauvreté — tout cela me semblait préférable à ce « désintéressement » indigne, où j’étais tombé d’abord par ignorance, par excès de *jeunesse*, où je m’étais accroché ensuite par indolence, par je ne sais quel « sentiment du devoir ».

C’est alors que me vint en aide, d’une façon que je ne saurais assez admirer, et précisément au bon moment, ce *mauvais* héritage que je tiens de mon père et qui est en somme une prédisposition à mourir jeune. La maladie *me dégagea lentement* de mon milieu ; elle m’épargna toute rupture, toute démarche violente et scabreuse. À ce moment je n’ai perdu aucun des témoignages de bienveillance dont on m’entourait, j’en ai même gagné de nouveaux. La maladie me conféra en outre le droit de changer complètement toutes mes habitudes ; elle me permit, elle m’*ordonna* de me livrer à l’oubli ; elle me fit hommage de l’obligation de demeurer couché, de rester oisif, d’attendre, de prendre patience... Mais c’est là précisément ce qui s’appelle penser !... Mes yeux seuls suffirent à mettre fin à toute préoccupation livresque, à toute philologie. Je fus délivré des « livres » ; pendant des années je ne lus plus rien et ce fut *le plus grand* bienfait que je me sois jamais accordé !

Ce « moi » intérieur, ce moi en quelque sorte enfoui et rendu silencieux, à force d’entendre sans cesse un autre moi (— et lire n’est pas autre chose), ce moi s’éveilla lentement, timidement, avec hésitation, mais il finit enfin par *parler de nouveau*. Jamais je n’ai eu autant de bonheur à regarder en

moi-même que durant les périodes les plus malades et les plus douloureuses de ma vie. Il suffit de lire *Aurore* ou, par exemple, *le Voyageur et son ombre* pour comprendre ce qu'était ce « retour à moi-même » : une forme supérieure de la guérison. L'autre guérison ne fit que sortir de celle-ci. —

5.

Humain, trop humain, ce monument d'une rigoureuse discipline de soi, par laquelle je mis brusquement fin à tout ce qui s'était infiltré en moi de « délire sacré », d'« idéalisme », de « beaux sentiments » et autres féminités, *Humain, trop humain*, fut rédigé pour l'essentiel à Sorrente ; il reçut sa conclusion et sa forme définitives pendant un hiver passé à Bâle, dans des conditions bien plus défavorables qu'à Sorrente. Au fond c'est M. Peter Gast, lequel faisait alors ses études à l'université de Bâle et m'était très dévoué, qui a ce livre sur la conscience. Je dictais, la tête douloureuse et emmaillotée de compresses ; il transcrivait, il corrigeait aussi ; il fut, en réalité, le véritable « écrivain », tandis que moi je n'étais que l'auteur.

Quand enfin le volume achevé fut entre mes mains — au profond étonnement du malade que j'étais, — j'en envoyai aussi deux exemplaires à Bayreuth. Par un trait d'esprit miraculeux du hasard, je reçus, à ce même moment, un bel exemplaire du livret de *Parsifal* avec cette dédicace de Wagner : « À mon cher ami Frédéric Nietzsche, avec ses vœux et souhaits les plus cordiaux. Richard Wagner, conseiller ecclésiastique. » — Les deux livres s'étaient croisés. Il me sembla entendre comme un bruit fatidique : n'était-ce pas comme le cliquetis de deux épées qui se croisent ?... Vers la même époque parurent les premiers numéros des *Feuilles de Bayreuth ;* je compris alors *de quoi* il était grand temps. — Ô prodige : Wagner était devenu pieux...

6.

Comment je pensais alors à mon sujet (1876), avec quelle prodigieuse certitude je tenais en main ma tâche et ce qu'elle a d'universel, le livre tout entier en témoigne, et particulièrement un passage très significatif. Pourtant, avec l'instinctive astuce qui m'est coutumière, je pris soin d'y éviter de nouveau le mot « moi », non point pour écrire cette fois-ci encore Schopenhauer et Wagner, mais pour prêter un rayonnement de gloire historique à l'un de mes amis, l'excellent docteur Paul Rée... C'était heureusement une bête beaucoup trop maligne pour tomber dans le panneau. *D'autres* furent moins subtils. J'ai toujours reconnu ceux de mes lecteurs dont il faut désespérer — par exemple le caractéristique professeur allemand — à ceci qu'en s'appuyant sur ce passage ils croyaient pouvoir interpréter le livre tout entier comme du Réalisme supérieur. À vrai dire, il était en contradiction avec cinq ou six propositions de mon ami. Que l'on lise à ce sujet la préface de *la Généalogie de la Morale*.

Voici le passage dont je veux parler :

« Qu'est-ce après tout que le principe auquel est arrivé un des penseurs les plus audacieux et les plus froids, l'auteur du livre *De l'origine des sentiments moraux* (lisez : Nietzsche, le premier immoraliste), grâce à son analyse incisive et tranchante des actions humaines ? « L'homme moral n'est pas plus près du monde intelligible que l'homme physique — car il n'y a pas de monde intelligible... » Cette proposition, née avec sa dureté et son tranchant, sous le coup de marteau de la science historique (lisez *Transmutation de toutes les valeurs*), pourra peut-être enfin, dans un avenir quelconque, être la hache qui sera mise à la racine du « besoin métaphysique » de l'homme, — si c'est plutôt pour le bien que pour la malédiction

de l’humanité, qui pourra le dire ? mais en tout cas elle reste une proposition de la plus grande conséquence, féconde et terrible tout à la fois, regardant le monde avec ce double visage qu’ont toutes les grandes sciences… »

Aurore, Réflexions sur les préjugés moraux

1.

Avec ce livre commence ma campagne contre la *morale*. Non point que l’on y sente le moins du monde l’odeur de la poudre. On lui trouvera, au contraire, de tout autres senteurs, un parfum bien plus agréable, pour peu que l’on ait quelque délicatesse de flair. Il n’y a pas là de fracas d’artillerie, pas même de feu de tirailleurs. Si l’effet de ce livre est négatif, ses procédés ne le sont en aucune façon, et de ces procédés l’effet se dégage comme un résultat logique, mais non pas avec la logique brutale d’un coup de canon. On sort de la lecture de ce livre avec une défiance ombrageuse à l’endroit de tout ce qu’on honorait et même de tout ce que l’on adorait jusqu’à présent sous le nom de morale ; et pourtant on ne trouve dans le livre tout entier ni une négation, ni une attaque, ni une méchanceté, — bien au contraire, il s’étend au soleil, lisse et heureux, tel un animal marin qui prend un bain de soleil parmi les récifs. Aussi bien étais-je moi-même cet animal marin : presque chaque phrase de ce livre a été pensée et comme capturée dans les mille recoins de ce chaos de rochers qui avoisine Gênes, et où je vivais tout seul, échangeant des secrets avec la mer. Maintenant encore, si par aventure je reprends contact avec ce livre, chaque phrase presque est pour moi comme un bout de fil à l’aide duquel je ramène des profondeurs quelque merveille incomparable ; sur sa peau courent partout des frissons délicats de souvenir.

L’art qui distingue ce livre n’est point à dédaigner, il sait surprendre les choses qui passent légèrement et sans bruit, des instants que je compare à de divins lézards, et les fixer un instant, — non pas avec la cruauté de ce jeune dieu grec qui embrochait simplement les pauvres petits lézards, — mais pourtant à l’aide d’une pointe acérée — la plume... « Il y a tant

d’aurores qui n’ont pas encore lui », cette inscription *hindoue* se dresse au seuil de ce livre. Où l’auteur cherche-t-il cette aube nouvelle, cette rougeur délicate, invisible encore, qui annonce un jour nouveau, —oh ! toute une série, tout un monde de jours nouveaux ? Dans une *transmutation de toutes les valeurs*, par quoi l’homme s’affranchira de toutes les valeurs morales reconnues jusqu’alors, dira « oui » et osera croire à tout ce qui, jusqu’à présent, fut interdit, méprisé, maudit. Ce livre, tout d’*affirmation*, répand sa lumière, son amour, sa tendresse, sur toutes sortes de choses mauvaises, et il leur restitue leur « âme », la bonne conscience, leur droit souverain, supérieur à l’existence. La morale n’est pas attaquée, elle ne compte plus… Ce livre se termine par un : « Ou bien ! », — c’est le seul livre au monde qui finisse par : « Ou bien ! »…

2.

Ma tâche de préparer à l’humanité un instant de suprême retour sur elle-même, un *grand Midi*, où elle pourrait regarder en arrière et regarder dans le lointain, où elle se soustrairait à la domination du hasard et des prêtres et où elle se poserait, pour la première fois, *dans son ensemble*, la question du pourquoi et du comment, — cette tâche découle nécessaire ment de la conviction que l’humanité ne suit pas d’elle-même le droit chemin, qu’elle n’est nullement gouvernée par une providence divine, que, bien au contraire, sous ses conceptions des valeurs les plus saintes, se cachait d’une façon insidieuse l’instinct de la négation, l’instinct de la corruption, l’instinct de décadence. Le problème de l’origine des valeurs morales est pour moi une question de tout *premier ordre*, parce que l’avenir de l’humanité en dépend. L’obligation de *croire* que toutes choses se trouvent dans les meilleures mains, qu’un seul livre, la bible, rassure définitivement au sujet du gouvernement divin et de la sagesse dans les destinées de l’humanité, si on la transcrit dans la réalité, équivaut à la volonté d’étouffer la vérité qui démontrerait exactement le contraire, à savoir cette conviction lamentable que jusqu’à présent l’humanité a été en de mauvaises mains, qu’elle a été gouvernée par les déshérités qu’anime la ruse et la vengeance, par ceux que l’on appelle les « saints », ces calomniateurs du monde qui souillent la race humaine.

La preuve décisive, d’où il ressort que le prêtre (— sans en excepter les prêtres *masqués*, les philosophes) est devenu le maître non seulement dans les limites d’une communauté religieuse déterminée, mais d’une façon générale, que la morale de décadence, la volonté de la fin, passe pour la morale par excellence, c’est la valeur absolue dont on investit partout

les actes non-égoïstes et l'inimitié dont on poursuit tout ce qui est égoïste. Celui qui n'est pas d'accord avec moi sur ce point, je le considère comme *infecté*… Mais c'est le monde entier qui n'est pas d'accord avec moi… Pour un physiologiste une telle contradiction de valeurs ne laisse plus aucun doute. Quand, dans l'ensemble de l'organisme le moindre organe se relâche, fût-ce même en une très petite mesure, et cesse de faire valoir avec une sûreté parfaite sa conservation de soi, son énergie propre, son « égoïsme », l'ensemble aussitôt dégénère. Le physiologiste exige l'*ablation* de la partie dégénérée, il nie toute solidarité avec ce qui dégénère, il est loin de le prendre en pitié. Mais le prêtre *veut* précisément la dégénérescence de l'ensemble, de l'humanité. C'est pour cette raison qu'il conserve ce qui dégénère ; c'est à ce prix qu'il domine l'humanité...

Quel sens ont ces conceptions mensongères, les conceptions *auxiliaires* de la morale — « l'âme », « l'esprit », « le libre arbitre », « Dieu », — si ce n'est de ruiner physiologiquement l'humanité ?… Lorsque l'on détourne le sérieux de la conservation de soi, de l'accroissement de la force corporelle, *c'est-à-dire de la vie*, lorsque l'on fait de la chlorose un idéal, du mépris du corps le « salut de l'âme », qu'est-ce autre chose, sinon une *recette* pour aboutir à la décadence ? — La perte de l'équilibre, la résistance contre les instincts naturels, en un mot le « désintéressement », c'est ce que l'on a appelé jusqu'à présent la *morale*… Avec *Aurore* j'ai entrepris pour la première fois la lutte contre la morale du renoncement à soi. —

Le gai savoir (La gaya scienza)

Aurore est un livre affirmatif, un livre profond, mais clair et bienveillant. Il en est de même, mais à un degré supérieur, de la *Gaya Scienza*. Presque dans chaque phrase la profondeur et la pétulance se tiennent tendrement par la main. Une strophe qui exprima ma reconnaissance pour le merveilleux mois de janvier que j'ai vécu — le livre tout entier est un présent de ce mois — laisse deviner suffisamment du fond de quelle profondeur la « science » s'est faite *gaie* ici :

Toi qui d'une lance de flamme
De mon âme as brisé la glace,
Et qui la chasses maintenant vers la mer
De ses plus hauts, espoirs :
Toujours plus clair et mieux portant,
Libre dans une aimante contrainte :
Ainsi elle célèbre tes miracles,
Toi le plus beau mois de janvier ! —

Ce que je veux dire en parlant des « plus hauts espoirs » personne ne saurait en douter qui, à la fin du quatrième livre, voit apparaître, dans un rayonnement, la beauté diamantine des premières paroles de Zarathoustra ! Personne qui lit les phrases de granit à la fin du troisième livre, où la destinée pour la première fois et pour *tous les temps* est mise en formules !

Les *Chants du prince « Vogelfrei »*, composés pour une bonne partie en Sicile, rappellent très expressément la conception provençale de la *Gaya Scienza*, avec cette unité du *ménestrel*, du *chevalier* et de l'*esprit libre* qui différencie cette merveilleuse civilisation précoce des Provençaux de toutes les cultures équivoques. Le dernier poème, en particulier, *Pour le Mistral*, une exubérante chanson à danser, où, avec votre permission, on danse par-dessus la morale, est parfaitement

dans l’esprit provençal.

Ainsi parlait Zarathoustra

UN LIVRE POUR TOUS ET POUR PERSONNE

1.

Je veux raconter maintenant l’histoire de *Zarathoustra*. La conception fondamentale de l’œuvre, l’idée de l’*éternel Retour*, cette formule suprême de l’affirmation, la plus haute qui se puisse concevoir, date du mois d’août de 1881. Elle est jetée sur une feuille de papier avec cette inscription : « À 6. 000 pieds par delà l’homme et le temps. » Je parcourais ce jour-là la forêt, le long du lac de Silvaplana ; près d’un formidable bloc de rocher qui se dressait en pyramide, non loin de Surlei, je fis halte. C’est là que cette idée m’est venue.

Si, à compter de ce jour, je me reporte à quelques mois en arrière, je trouve, comme signe précurseur de cet événement, une transformation soudaine, profonde et décisive de mes goûts, surtout en musique. Peut-être faut-il ranger mon *Zarathoustra* sous la rubrique « Musique ». Ce qu’il y a de certain, c’est qu’il supposait au préalable une « régénération » totale de l’art d’*écouter*. Dans une petite ville d’eau en pleine montagne, près de Vicence, à Recoara, où je passai le printemps de l’année 1881, je découvris en compagnie de mon maëstro et ami Peter Gast — un « régénéré » lui aussi, — que le phénix musique volait près de nous, paré d’un plumage plus léger et plus brillant qu’autrefois. Si, pourtant, à compter de ce jour, je me transporte en pensée jusqu’à la date de l’enfantement, qui se fit soudainement et dans les conditions les plus invraisemblables au mois de février 1883 — (la partie finale, celle dont j’ai cité quelques passages dans la préface, fut achevée précisément à l’heure sainte où Richard Wagner mourait à Venise) — je constate que l’incubation fut de dix-huit mois. Ce chiffre d’exactement dix-huit mois pourrait donner à penser — entre bouddhistes tout au moins — que je suis au fond un éléphant femelle. L’intervalle appartient à la

composition du *Gai savoir*, qui contient déjà cent indices annonçant l'approche de quelque chose d'incomparable ; en fin de compte, on y trouve même le début de *Zarathoustra*, car l'avant-dernière pièce du quatrième livre en contient l'idée fondamentale.

À cette période intermédiaire appartient également la composition de cet *Hymne à la vie* (avec chœur mixte et orchestre) dont la partition a paru il y a deux ans chez E.-W. Fritsch, à Leipzig. Et ce n'était peut-être pas là un symptôme sans importance pour l'état d'esprit de cette année, où l'émotion *affirmative* par excellence, appelée par moi émotion tragique, m'animait à son suprême degré. On le chantera plus tard un jour en mémoire de moi. — Le texte, je tiens à le dire expressément parce qu'il y a eu malentendu à ce sujet, le texte n'est pas de moi. Il est dû à l'étonnante inspiration d'une jeune Russe avec qui j'étais alors lié d'amitié, M^lle^ Lou de Salomé.

Pour qui est capable de saisir le sens qui s'attache aux derniers vers de ce poème, il sera facile de deviner pourquoi je leur accordai ma préférence et mon admiration. Ils ont de la grandeur. La douleur n'y est point présentée comme une objection contre la vie : « S'il ne te reste plus de bonheur à me donner, eh bien ! *tu as encore ta peine !*… »

Peut-être qu'en cet endroit ma musique n'est pas non plus dépourvue de grandeur.

L'hiver suivant je vécus dans cette baie riante et silencieuse de Rapallo, près de Gênes, qui s'incurve entre Chiavari et le cap de Porto fino. Ma santé n'était pas des meilleures ; l'hiver était froid et pluvieux au delà de toute expression. La petite auberge où j'étais descendu était située tout près de la mer, de telle sorte que le bruit des flots rendait la nuit le sommeil impossible. Elle offrait donc, en toutes choses, à peu près exactement le contraire de ce qui m'eût été nécessaire. Malgré cela, et, en quelque sorte pour démontrer que tout ce qui est décisif naît « malgré » les circonstances, ce fut durant cet hiver et dans ces circonstances défavorables que mon *Zarathoustra* prit naissance.

Le matin je montais généralement la superbe route de

Zoagli, en me dirigeant vers le sud, le long d'une forêt de pin ; je voyais se dérouler devant moi la mer qui s'étendait jusqu'à l'horizon ; l'après-midi je faisais le tour de toute la baie, depuis Santa Margherita jusque derrière Porto fino. Ce lieu, ce paysage s'est encore rapproché de mon cœur par le grand amour qu'éprouvait à son égard l'empereur Frédéric III. Le hasard voulut qu'en automne 1886 je me trouvai de nouveau sur cette côte, lorsqu'il visita pour la dernière fois ce petit univers de bonheur, oublié à l'écart. C'est sur ces deux chemins que m'est venue l'idée de toute la première partie de *Zarathoustra*, avant tout Zarathoustra lui-même considéré comme type ; mieux encore j'ai été *surpris*[125] par Zarathoustra...

2.

Pour comprendre ce type, il faut d'abord se rendre compte de sa première condition physiologique : elle est ce que j'appelle la grande santé. Je ne saurais mieux expliquer cette idée, l'interpréter d'une façon plus personnelle que je ne l'ai déjà fait dans l'un des derniers morceaux du cinquième livre du *Gai Savoir :*

« Nous autres hommes nouveaux et innommés, hommes difficiles à convaincre — y est-il dit, — nous qui sommes nés trop tôt pour un avenir dont la démonstration n'est pas encore faite, nous avons besoin, pour une fin nouvelle, d'un moyen nouveau, je veux dire d'une nouvelle santé, d'une santé plus vigoureuse, plus aiguë, plus endurante, plus intrépide et plus joyeuse que ne furent jusqu'à présent toutes les santés. Celui dont l'âme est avide de faire le tour de toutes les valeurs qui ont eu cours et de tous les désirs qui ont été satisfaits jusqu'à présent, de visiter toutes les côtes de cette « méditerranée » idéale, celui qui veut connaître, par les aventures de sa propre expérience, quels sont les sentiments d'un conquérant et d'un explorateur de l'idéal, et, de même, quels sont les sentiments d'un artiste, d'un saint, d'un législateur, d'un sage, d'un savant, d'un homme pieux, d'un devin, d'un divin solitaire d'autrefois : celui-là aura avant tout besoin d'une chose, de la *grande santé* — d'une santé que l'on possède non seulement, mais qu'il faut aussi conquérir sans cesse, puisque sans cesse il faut la sacrifier !... Et maintenant, après avoir été ainsi longtemps en chemin, nous, les Argonautes de l'Idéal, plus courageux peut-être que ne l'exigerait la prudence, souvent naufragés et endoloris, mais mieux portants que l'on ne voudrait nous le permettre, dangereusement bien portants, bien portants toujours à nouveau, — il nous semble avoir devant nous,

comme récompense, un pays inconnu, dont personne encore n'a vu les frontières, un au-delà de tous les pays, de tous les recoins de l'idéal connus jusqu'à ce jour, un monde si riche en choses belles, étranges, douteuses, terribles et divines, que notre curiosité, autant que notre soif de posséder, sont sorties de leurs gonds, — hélas ! que maintenant rien n'arrive plus à nous rassasier !...

« Comment pourrions-nous, après de pareils aperçus et avec une telle faim dans la conscience, une telle avidité de science, nous satisfaire encore des *hommes actuels ?* C'est assez grave, mais c'est inévitable, nous ne regardons plus leurs buts et leurs espoirs les plus dignes qu'en tenant mal notre sérieux, et peut-être ne les regardons-nous même plus. Un autre idéal court devant nous, un idéal singulier, tentateur, plein de dangers, un idéal que nous ne voudrions recommander à personne, parce qu'à personne nous ne reconnaissons facilement le *droit* à cet idéal : c'est l'idéal d'un esprit qui se joue naïvement, c'est-à-dire sans intention, et parce que sa plénitude et sa puissance débordent de tout ce qui jusqu'à présent s'est appelé sacré, bon, intangible, divin ; pour qui les choses les plus hautes qui servent, avec raison, de mesure au peuple signifieraient déjà quelque chose qui ressemble au danger, à la décomposition, à l'abaissement ou du moins à la convalescence, à l'aveuglement, à l'oubli momentané de soi ; c'est l'idéal d'un bien-être et d'une bienveillance humains-surhumains, un idéal qui apparaîtra souvent *inhumain*, par exemple lorsqu'il se place à côté de tout ce qui jusqu'à présent a été sérieux, terrestre, à côté de toute espèce de solennité dans l'altitude, la parole, l'intonation, le regard, la morale et la tâche, comme leur vivante parodie involontaire — et avec lequel, malgré tout cela, le grand sérieux commence peut-être seulement, le véritable problème est peut-être seulement posé, la destinée de l'âme se retourne, l'aiguille marche, la tragédie *commence*... »

3.

Quelqu’un a-t-il, en cette fin du XIX^e^ siècle, la notion claire de ce que les poètes, aux grandes époques de l’humanité, appelaient l’*inspiration ?* Si nul ne le sait, je vais vous l’expliquer ici.

Pour peu que l’on ait gardé en soi la moindre parcelle de superstition, on ne saurait en vérité se défendre de l’idée qu’on n’est que l’incarnation, le porte-voix, le médium de puissances supérieures. Le mot révélation, entendu dans ce sens que tout à coup « quelque chose » *se révèle à notre vue* ou à notre ouïe, avec une indicible précision, une ineffable délicatesse, « quelque chose » qui nous ébranle, nous bouleverse jusqu’au plus intime de notre être, — est la simple expression de l’exacte réalité. On entend, on ne cherche pas ; on prend, on ne se demande pas qui donne. Tel un éclair, la pensée jaillit soudain avec une nécessité absolue, sans hésitation ni recherche. Je n’ai jamais eu à faire un choix. C’est un ravissement où notre âme démesurément tendue se soulage parfois par un torrent de larmes, où nos pas, sans que nous le voulions, tantôt se précipitent tantôt se ralentissent ; c’est une extase qui nous ravit entièrement à nous-mêmes, en nous laissant la perception distincte de mille frissons délicats qui nous font vibrer tout entiers, jusqu’au bout des orteils ; c’est une plénitude de bonheur où l’extrême souffrance et l’horreur ne sont plus éprouvés comme un contraste, mais comme parties intégrantes et indispensables, comme une nuance *nécessaire* au sein de cet océan de lumière. C’est un instinct du rythme qui embrasse tout un monde de formes (la grandeur, le besoin d’un rythme ample est presque la mesure de la puissance de l’inspiration, et comme une sorte de compensation à un excès d’oppression et de tension).

Tout cela se passe sans que notre liberté y ait aucune part, et pourtant nous sommes entraînés, comme en un tourbillon, par un sentiment plein d'ivresse, de liberté, de souveraineté, de toute-puissance, de divinité. Ce qu'il y a de plus étrange, c'est ce caractère de nécessité par quoi s'impose l'image, la métaphore : on perd toute notion de ce qui est image, métaphore ; il semble que ce soit toujours l'expression la plus naturelle, la plus juste, la plus simple, qui s'offre à vous. On dirait vraiment que, selon la parole de Zarathoustra, les choses elles-mêmes viennent à nous, désireuses de devenir symboles (— « et toutes les choses accourent avec des caresses empressées pour trouver place en ton discours, et elles te sourient, flatteuses, car elles veulent voler portées par toi. Sur l'aile de chaque symbole tu voies vers chaque vérité. Pour toi s'ouvrent d'eux-mêmes tous les trésors du Verbe ; tout Être veut devenir Verbe, tout Devenir veut apprendre de toi à parler » —). Telle est mon expérience de l'inspiration ; et je ne doute pas qu'il ne faille remonter à des milliers d'années en arrière, pour trouver quelqu'un qui ait le droit de dire : « C'est aussi la mienne. » —

4.

Je fus malade à Gènes, successivement pendant quelques-semaines. Ensuite vint un printemps mélancolique à Rome, où j’acceptai la vie — ce ne fut pas facile. Au fond, j’étais excédé au delà de toute mesure par ce lieu, le plus inconvenant du monde pour le poète de *Zarathoustra* et que je n’avais pas choisi. J’essayai de me libérer. Je voulus me rendre à Aquila, cet endroit qui incarne l’idée contraire de Rome et qui fut fondé par inimitié contre Rome, de même que je fonderai un jour un lieu, en souvenir d’un athée et d’un ennemi de l’église comme il faut, à qui me lie une parenté très proche, le grand empereur de Hohenstaufen Frédéric II. Mais, dans tout cela, il y avait une fatalité. Je fus forcé de revenir. En fin de compte, je me contentai de la piazza Barbarini, après que la recherche d’une contrée *anti-chrétienne* m’eut fatigué. Je crains bien que pour échapper autant que possible aux mauvaises odeurs il ne me soit arrivé de m’enquérir, dans le palais même du Quirinal, d’une chambre silencieuse pour un philosophe.

Dans une *loggia* qui domine la *piazza* en question, d’où l’on aperçoit tout Rome et d’où l’on entend mugir au-dessus de soi la *fontana*, ce chant solitaire fut composé, ce chant le plus solitaire qu’il y eut jamais, *le Chant de la Nuit*. À cette époque une mélodie d’une mélancolie indicible hantait mon esprit. J’en retrouvai le refrain dans ces mots : « Mort d’immortalité… »

Revenu en été à ce lieu sacré où j’avais été touché par le premier éclair lumineux de l’idée de *Zarathoustra*, j’en trouvai la seconde partie. Dix jours suffirent. Dans aucun cas, ni pour le premier, ni pour le troisième et le dernier je n’ai mis davantage.

L’hiver suivant, sous le ciel alcyonien de Nice, qui, pour la première fois, rayonna alors dans ma vie, j’ai trouvé le

troisième Zarathoustra — et j’avais ainsi terminé. Beaucoup de coins cachés et de hauteurs silencieuses dans le paysage de Nice ont été sanctifiés pour moi par des moments inoubliables. Cette partie décisive, qui porte le titre : *Des vieilles et des nouvelles Tables*, fut composée pendant une montée des plus pénible de la gare au merveilleux village maure Eza, bâti au milieu des rochers. L’agilité des muscles fut toujours la plus grande chez moi lorsque la puissance créatrice était la plus forte. Le *corps* est enthousiasmé. Laissons l’« âme » hors du jeu… On m’a souvent vu danser. Je pouvais alors, sans avoir la notion de la fatigue, être en route dans les montagnes, pendant sept ou huit heures de suite. Je dormais bien, je riais beaucoup. J’étais dans un parfait état de vigueur et de patience.

5.

Abstraction faite de ces œuvres de dix jours, les années de la composition de *Zarathoustra* et surtout les années qui suivirent furent des années de détresse sans égale. On paye chèrement d'être immortel : il faut mourir plusieurs fois durant que l'on est en vie.

Il y a quelque chose que j'appelle la rancune de la grandeur ; tout ce qui est grand, une œuvre, une action, se tourne immédiatement après l'achèvement contre son auteur. Par le fait même qu'il l'a accompli, il devient faible, il n'est plus capable de supporter son action, il ne la regarde plus en plein visage. Avoir quelque chose *derrière* soi que l'on n'a jamais pu vouloir, quelque chose où s'attache le nœud dans la destinée de l'humanité... et être dès lors forcé à en supporter le poids !... On en est presque écrasé... La rancune de la grandeur !

Autre chose est l'épouvantable silence que l'on entend autour de soi. La solitude est enveloppée de sept voiles, rien ne les traverse plus. On vient parmi les hommes, on salue des amis : ce n'est qu'un nouveau désert, car aucun regard ne vous fait signe. Au meilleur cas, on rencontre une sorte de révolte. J'ai constaté une pareille révolte, en une mesure très variable, mais presque de la part de chacun de ceux qui me touchaient de près. Il semble que rien n'offense plus que de faire observer brusquement qu'il y a une distance. Les natures *nobles* qui ne savent pas vivre sans aussi vénérer sont rares.

II y a une troisième chose encore, c'est cette absurde irritabilité de la peau à l'égard des petites piqûres. On éprouve une sorte de détresse devant toutes les petites choses. Cela semble tenir à cet énorme gaspillage de toutes les forces défensives qui est une des conditions de toute action *créatrice*, toute action qui tire son origine de ce qu'il y a de plus

particulier, de plus intime, de plus profond. Les *petites* capacités défensives sont ainsi abolies en quelque sorte ; elles ne sont plus alimentées.

J’ose encore indiquer que l’on digère plus mal, que l’on n’aime pas à se mouvoir, que l’on est exposé aux sensations de froid et aux sentiments de méfiance, — car la méfiance n’est dans beaucoup de cas qu’une erreur étiologique. Me trouvant un jour dans un état semblable, l’approche d’un troupeau de vaches provoqua chez moi le retour de sentiments plus doux et plus humains, avant même qu’il ne fût possible de l’apercevoir. Cela communique de la chaleur...

6.

Cette œuvre est absolument à part. Ne parlons pas ici des poètes. Il se peut que jamais rien n'ait été créé avec une pareille abondance de force. Ma conception du « dionysien » devint ici un *acte d'éclat*. Évalué à sa mesure tout le reste des actions humaines apparaît comme pauvre et sans liberté. Qu'un Gœthe, un Shakespeare ne sauraient respirer seulement un instant dans cette atmosphère de passion formidable et d'altitude vertigineuse ; que Dante, si on le compare à Zarathoustra, n'est qu'un croyant, et non point quelqu'un qui crée d'abord la vérité, un esprit *qui domine le monde*, une fatalité — ; que les poètes des Veda sont des prêtres, indignes même de dénouer les cordons des sandales de Zarathoustra : tout cela n'est pas encore grand-chose et ne donne pas une idée de la distance, de la solitude *azurée* où vit cette œuvre.

Zarathoustra possède un droit éternel à dire : « Je forme des cercles autour de moi et des frontières sacrées ; le nombre diminue sans cesse de ceux qui montent avec moi sur des montagnes toujours plus hautes, —j'élève une chaîne de montagnes avec des sommets toujours plus sacrés. » Que l'on réunisse le souffle et la qualité des âmes les plus hautes, à elles toutes elles n'auraient pas été capables de produire un seul discours de Zarathoustra. L'échelle est immense, où il monte et descend, il a vu plus loin, il a voulu aller plus loin, il a *pu* aller plus loin qu'aucun homme au monde. Il contredit, avec chacune de ses paroles, cet esprit le plus affirmatif qu'il y ait ; en lui toutes les contradictions sont liées pour une unité nouvelle. Les forces les plus hautes et les plus basses de la nature humaine, ce qu'il y a de plus doux, de plus léger et de plus terrible, jaillit d'une seule source avec une immortelle certitude. Jusque- là on ne savait pas ce que c'était que la hauteur, ce que c'était que la

profondeur : on savait encore moins ce que c'était que la vérité. Il n'y a pas un instant, dans cette révélation de la vérité, qui ait déjà été deviné, par anticipation, par un de ceux qui sont les plus grands. Avant *Zarathoustra*, il n'existait pas de sagesse, pas de recherche de l'âme, pas d'art de la parole ; ce qui paraît le plus proche, ce qui paraît le plus vulgaire parle ici de choses inouïes. La sentence tremble de passion, l'éloquence est devenue musique ; des foudres sont lancés vers des avenirs qui n'ont pas encore été devinés. La plus puissante force imaginative qui a jamais existé est pauvreté et jeu d'enfant, si on la compare à ce retour de la langue à la nature même de l'image.

Voyez comme Zarathoustra descend de sa montagne pour dire à chacun les choses les plus bienveillantes ! Voyez de quelle main délicate il touche même ses adversaires, les prêtres, et comme il souffre avec eux, d'eux-mêmes. — Ici, à chaque minute, l'homme est surmonté, l'idée du « Surhumain » est devenu ici la plus haute réalité. Dans un lointain infini, tout ce qui jusqu'à présent a été appelé grand chez l'homme, se trouve *au-dessous* de lui. Le caractère alcyonien, les pieds légers, la coexistence de la méchanceté et de l'impétuosité et tout ce qu'il y a encore de typique dans la figure de Zarathoustra, n'a jamais été rêvé comme attribut essentiel de la grandeur.

Zarathoustra se considère précisément, dans ces limites de l'espace dans cet accès facile pour les choses les plus contradictoires, comme l'*espèce supérieure de tout ce qui est ;* et si l'on veut écouter comment il définit cela, on renoncera à vouloir chercher son égal :

L'âme qui a la plus longue échelle et qui peut descendre le plus bas,

— l'âme la plus vaste qui peut courir, au milieu d'elle- même s'égarer et errer le plus loin, celle qui est la plus nécessaire, qui se précipite par plaisir dans le hasard,

— l'âme qui est, qui plonge dans le devenir ; l'âme qui possède, qui veut entrer dans le vouloir et dans le désir,

— l'âme qui se fuit elle-même et qui se rejoint elle-même

dans le plus large cercle ; l'âme la plus sage que la folie invite le plus doucement,

— l'âme qui s'aime le plus elle-même, en qui toutes choses ont leur montée et leur descente, leur flux et leur reflux.

Mais ceci est précisément l'idée même de Dionysos. Une autre considération conduit également à cette idée. Le problème psychologique dans le type de Zarathoustra est formulé de la façon suivante : comment celui qui s'en tient à un suprême degré de négation, qui *agit* par négation, en face de tout ce qui jusqu'à présent a été affirmé, peut être malgré cela le plus léger et le plus lointain, — Zarathoustra est un danseur — ; comment celui qui procède à l'examen le plus dur et le plus terrible de la réalité, qui a imaginé les « idées les plus profondes » n'y trouve néanmoins pas d'objection contre l'existence et pas même contre l'éternel retour de celle-ci, comment il y trouve même une raison pour *être lui-même* l'éternelle affirmation de toutes choses, « dire *oui* et *amen* d'une façon énorme et illimitée »... « Je porte dans tous les gouffres mon affirmation qui bénit... » *Mais, ceci, encore une fois, c'est l'idée même de Dionysos*.

7.

Quel langage parlera un pareil esprit, lorsqu'il se parle à lui-même ? Le langage du *dithyrambe*. Je suis l'inventeur du dithyrambe. Que l'on écoute donc comment Zarathoustra se parle à lui-même, *avant le lever du soleil* (III, p. 234). Un pareil bonheur d'émeraude, une pareille tendresse divine, avant moi n'avait pas encore trouvé son expression. Même la plus profonde tristesse, chez un pareil Dionysos, se transforme en dithyrambe. Je veux en donner pour preuve *le Chant de la Nuit*, — la plainte immortelle d'être condamné par l'abondance de la lumière et de la puissance, par sa propre nature solaire, à ne pas aimer.

Il fait nuit : voici que s'élève plus haut la voix des fontaines jaillissantes. Et mon âme, elle aussi, est une fontaine jaillissante.

Il fait nuit : voici que s'éveillent tous les chants des amoureux. Et mon âme, elle aussi, est un chant d'amoureux.

Il y a en moi quelque chose d'inapaisé et d'inapaisable qui veut élever la voix. Il y a en moi un désir d'amour qui parle lui-même le langage de l'amour.

Je suis lumière : ah ! si j'étais nuit ! Mais ceci est ma solitude d'être enveloppé de lumière.

Hélas ! que ne suis-je ombre et ténèbres ! Comme j'étancherais ma soif aux mamelles de la lumière !

Et vous-mêmes, je vous bénirais, petits astres scintillants, vers luisants du ciel ! et je me réjouirais de la lumière que vous me donneriez.

Mais je vis de ma propre lumière, j'absorbe en moi-même les flammes qui jaillissent de moi.

Je ne connais pas la joie de ceux qui prennent ; et souvent j'ai rêvé que voler était une volupté plus grande encore que de

prendre.

Ma pauvreté, c'est que ma main ne se repose jamais de donner ; ma jalousie, c'est de voir des yeux pleins d'attente et des nuits illuminées de désir.

Ô misère de tous ceux qui donnent ! Ô obscurcissement de mon soleil ! Ô désir de désirer ! Ô faim dévorante dans la satiété !

Ils prennent ce que je leur donne : mais suis-je en contact avec leurs âmes ? Il y a un abîme entre donner et prendre ; et le plus petit abîme est le plus difficile à combler.

Une faim naît de ma beauté : je voudrais faire du mal à ceux que j'éclaire ; je voudrais dépouiller ceux que je comble de mes présents : — c'est ainsi que j'ai soif de méchanceté.

Retirant la main, lorsque déjà la main se tend ; hésitant comme la cascade qui dans sa chute hésite encore : — c'est ainsi que j'ai soif de méchanceté.

Mon opulence médite de telles vengeances : de telles malices naissent de ma solitude.

Mon bonheur de donner est mort à force de donner, ma vertu s'est fatiguée d'elle-même et de son abondance !

Celui qui donne toujours court le danger de perdre la pudeur ; celui qui toujours distribue, à force de distribuer, finit par avoir des callosités à la main et au cœur.

Mes yeux ne fondent plus en larmes sur la honte des suppliants ; ma main est devenue trop dure pour sentir le tremblement des mains pleines.

Que sont devenus les larmes de mes yeux et le duvet de mort, cœur ? Ô solitude de tous ceux qui donnent ! Ô silence de tous ceux qui luisent !

Bien des soleils gravitent dans l'espace désert leur lumière parle à tout ce qui est ténèbres, — c'est pour moi seul qu'ils se taisent.

Hélas ! telle est l'inimitié de la lumière pour ce qui est lumineux ! Impitoyablement, elle poursuit sa course.

Injustes au fond du cœur contre tout, ce qui est lumineux, froids envers les soleils — ainsi tous les soleils poursuivent leur course.

Pareils à l'ouragan, les soleils, volent le long de leur voie ; c'est là leur route. Ils suivent leur volonté inexorable ; c'est là leur froideur.

Oh ! c'est vous seuls, êtres obscurs et nocturnes, qui créez la chaleur par la lumière ! Oh ! c'est vous seuls qui buvez un lait réconfortant aux mamelles de la lumière.

Hélas ! la glace m'environne, ma main se brûle à des contacts glacés ! Hélas ! la soif est en moi, une soif altérée de votre soif !

Il fait nuit : hélas ! pourquoi me faut-il être lumière ! et soif de ténèbres ! et solitude !

Il fait nuit : voici que mon désir jaillit comme une source, — mon désir veut élever la voix.

Il fait nuit : voici que s'élève plus haut la voix des fontaines jaillissantes. Et mon âme, elle aussi, est une fontaine jaillissante.

Il fait nuit : voici que s'éveillent tous les chants des amoureux. Et mon âme, elle aussi, est un chant d'amoureux, —

8.

De pareilles choses n’ont jamais été écrites, jamais été senties, jamais été souffertes : ainsi souffre un dieu, un Dionysos. La réponse à un pareil dithyrambe de l’isolement où se trouve le soleil en pleine lumière pourrait être donnée par Ariane… Qui donc sait en dehors de moi ce que c’est qu’Ariane !… De toutes ces énigmes personne ne pouvait jusqu’à présent donner la clef ; je doute même que quelqu’un y vît jamais une énigme.

Zarathoustra détermine une fois avec sévérité sa tâche et c’est aussi la mienne ! Il ne faut pas se tromper au sujet de la signification précise de cette tâche : Zarathoustra est *affirmatif* jusqu’à justifier aussi tout le passé, jusqu’à faire le salut du passé.

Je marche parmi les hommes, comme parmi les fragments de l’avenir, de cet avenir que je vois.

Et à cela se réduit mon effort que je parvienne à réunir et à recomposer ce qui est fragment, et énigme et épouvantable hasard ?

Et comment supporterai-je d’être homme, si l’homme n’était pas aussi poète et devineur d’énigme et sauveur du hasard ?

Sauver tout le passé *et transformer tout « ce qui était » pour en, faire « ce qui devrait être », c’est cela seul que je pourrais appeler le salut.*

En un autre passage Zarathoustra détermine aussi sévèrement que possible ce qui, pour lui, pourrait seul être « l’homme », — non point un objet d’amour ou même de pitié — Zarathoustra s’est aussi rendu maître du *grand dégoût* que lui inspire l’homme : l’homme est pour lui une chose informe, une matière, une laide pierre qui a besoin du stauaire :

Ne plus vouloir*, et ne plus* évaluer*, et ne plus* créer ! *ô que cette grande lassitude reste toujours loin de moi.*

Dans la recherche de la connaissance, ce n'est encore que la joie de la volonté, la joie d'engendrer et de devenir que je sens en moi, et s'il y a de l'innocence dans ma connaissance, c'est parce qu'il y a en elle de la volonté d'engendrer*.*

Cette volonté m'a attiré loin de Dieu et des Dieux ; qu'y aurait-il donc à créer, s'il y avait des Dieux ?

Mais, mon ardente volonté de créer me pousse sans cesse vers les hommes ; ainsi le marteau est poussé vers la pierre.

Hélas ! ô hommes, une statue sommeille pour moi dans la pierre, la statue des statues ! Hélas ! pourquoi faut-il qu'elle dorme dans la pierre la plus affreuse et la plus dure ?

Maintenant mon marteau frappe cruellement contre cette prison*. La pierre se morcelle : que m'importe ?*

Je veux achever cette statue : car une ombre m'a visité — la chose la plus silencieuse et la plus légère est venue auprès de moi !

La beauté du Surhumain m'a visité comme une ombre. Hélas, mes frères ! Que m'importent encore — les Dieux !…

Je fais ressortir un dernier point de vue. Le passage que j'ai souligné m'en fournit le prétexte. Pour une tâche dionysienne, la dureté du marteau, *la joie même de la destruction*, font partie, de la façon la plus décisive, des conditions premières. L'impératif « devenez durs ! », la certitude fondamentale *que tous les créateurs sont durs*, voilà le véritable signe distinctif d'une nature dionysienne. —

Par-delà le bien et le mal

PRÉLUDE D’UNE PHILOSOPHIE DE L’AVENIR

1.

La tâche qui incombait aux prochaines années était prescrite aussi sévèrement que possible. Après avoir accompli la partie affirmative de cette tâche, c’était le tour de la partie négative, où il fallait dire non, *agir non*. Il fallait entreprendre la transmutation de toutes les valeurs qui avaient eu cours jusqu’à présent, la grande guerre, révocation du jour où la bataille serait décisive. Pendant ce temps je me suis aussi enquis lentement de natures semblables à la mienne, de celles qui, appuyées sur leur réserve de force, prêteraient la main à *l’œuvre de destruction*.

Depuis cette époque tous mes écrits sont des hameçons que je lance. Peut-être que je m’entends mieux que n’importe qui à pêcher à la ligne ?... Si rien ne se *laissa prendre*, ce n’était pas de ma faute. Les poissons *faisaient défaut*...

2.

Le livre (1886) est dans ses parties essentielles une *critique de la modernité*, les sciences modernes, les arts modernes, sans en exclure la politique moderne. Je donne également des indications au sujet du type contraire qui est aussi peu moderne que possible, un type noble, un type affirmatif. Considéré ainsi, mon livre est *l'école du gentilhomme*, le mot pris dans un sens plus intellectuel et plus radical qu'il n'a été fait jusqu'à présent. Rien que pour tolérer cette interprétation, il faut avoir du courage, il ne faut pas avoir appris la peur.

Toutes les choses dont notre époque est fière sont envisagées comme l'opposé de ce type ; j'y vois presque l'indice de mauvaises manières. Je citerai, par exemple : la fameuse « objectivité » ; la « compassion avec tout ce qui souffre » ; le « sens historique » avec sa soumission devant le goût étranger, sa platitude devant les petits faits ; l'« esprit scientifique ».

— Si l'on considère que le livre est écrit après *Zarathoustra*, on devinera peut-être aussi le régime diététique d'où il tire son origine. L'œil qui, sous l'empire d'une nécessité formidable, a pris la mauvaise habitude de voir *dans le lointain* — Zarathoustra possède une plus longue vue que le tsar — est forcé à saisir ici d'un regard aigu ce qu'il y a de plus proche, le temps, ce qui se trouve autour de lui. On verra dans tous les détails, mais avant tout dans la forme, un pareil éloignement *despotique* des instincts qui rendirent possible la création d'un Zarathoustra. Au premier plan il y a le raffinement dans la forme, dans l'intention, dans l'art du *silence ;* la psychologie est maniée avec une cruauté et une dureté voulues. Le livre tout entier ne contient pas un seul mot de bonté.

Tout cela repose. Qui donc saurait deviner en fin de compte

quelle espèce de récréation rend nécessaire un tel gaspillage de bonté comme celui qui se trouve dans *Zarathoustra ?*... Pour parler théologiquement — écoutez, car je parle rare ment en théologien — ce fut Dieu lui-même qui, sous la forme du serpent, se coucha sous l'arbre de la Connaissance, lorsqu'il eut accompli son œuvre : il se reposait ainsi d'être Dieu. Tout ce qu'il avait fait, il l'avait fait trop beau... Le diable n'est que l'oisiveté de Dieu, à chaque septième jour...

Généalogie de la morale

UNE ŒUVRE DE POLÉMIQUE

Les trois dissertations qui composent cette généalogie sont peut-être, pour ce qui concerne l'expression, l'intention et l'art de la surprise, ce qu'il a été écrit jusqu'à présent de plus inquiétant. Dionysos, on ne l'ignore pas, est aussi le dieu des ténèbres. Il y a là chaque fois un début qui *doit* induire en erreur ; ce début est froid, scientifique, ironique même ; il est mis en relief avec intention ; il est dilatoire à dessein. Peu à peu l'agitation augmente ; çà et là il y a des éclairs à l'horizon ; des vérités très désagréables viennent de loin avec de sourds grondements, jusqu'à ce qu'un *tempo feroce* soit atteint, où tout se presse en avant avec une tension formidable. À la fin, l'on aperçoit chaque fois, au milieu de détonations absolument terribles, une nouvelle vérité, visible parmi d'épais nuages.

La vérité de la *première* dissertation, c'est la psychologie du christianisme : la naissance du christianisme dans l'esprit du ressentiment, et non point, comme on pourrait le croire, dans l'« esprit »... De par toute son essence, c'est un mouvement de réaction, la grande insurrection contre la domination des valeurs *nobles*.

La *seconde* dissertation présente la psychologie de la *conscience :* celle-ci n'est pas, comme on pourrait le croire, « la voix de Dieu dans l'homme ». C'est l'instinct de la cruauté qui se dirige en arrière, après qu'il ne lui a plus été possible de se décharger à l'extérieur. La cruauté, considérée comme un des plus anciens et des plus nécessaires fondements de la civilisation, est ici mise en lumière pour la première fois.

La *troisième* dissertation résout le problème de l'origine de l'idéal ascétique et de sa puissance énorme, la puissance de

l’idéal du prêtre, bien que cet idéal soit l’idéal *nuisible* par excellence, une volonté de la fin, un idéal de décadence. Cette puissance du prêtre provient non point du fait que Dieu est derrière lui, comme on pourrait le croire, mais du fait que l’idéal ascétique a été jusqu’à présent, faute de mieux, le seul idéal, un idéal qui n’avait pas de concurrence. « Car l’homme préfère vouloir le néant que de ne point vouloir du tout… » Avant tout un *contre-idéal* faisait défaut, jusqu’à l’apparition de *Zarathoustra*.

On m’a compris. Trois études préparatoires et déterminantes d’un psychologue, en vue d’une transmutation de toutes les valeurs. Ce livre contient la première psychologie de prêtre.

Crépuscule des idoles

COMMENT ON PHILOSOPHE À COUPS DE MARTEAU

1.

Cet écrit qui n’a pas 150 pages, avec son allure à la fois sereine et fatale — un démon qui rit — est la tâche de si peu de jours que j’ai des scrupules à en dire le nombre. Parmi tous les livres, il représente une exception ; il n’existe rien de plus substantiel, de plus indépendant, de plus révolutionnaire — de plus méchant. Si l’on veut se faire rapidement une idée à quel point avant moi tout était placé la tête en bas, il faut commencer par la lecture de cet ouvrage. Ce qui, sur la page de titre, est appelé *idole*, c’est précisément ce qui jusqu’à présent a été appelé vérité. *Crépuscule des idoles*, cela signifie : la fin des vérités anciennes commence…

2.

Il n’y a pas de réalité, il n’y a pas « d’idéalité » qui ne soient touchées dans ce livre (— touché ! quel euphémisme circonspect !) Non seulement les idoles *éternelles*, mais encore les plus jeunes, par conséquent les plus séniles, « l’idée moderne » par exemple. Un grand vent souffle à travers les arbres, et, de tous les côtés, les fruits tombent sur le sol — ce sont des vérités. Il y a dans ce livre le gaspillage d’un automne trop abondant. On trébuche sur les vérités, on en écrase même quelques-unes, — elles sont trop !... Mais ce que l’on finit par prendre dans la main, ce n’est plus rien de problématique, ce sont des choses décisives. Moi seul, je tiens la mesure pour les « vérités », moi seul je suis capable de juger. C’est comme si une *deuxième conscience* s’était éveillée en moi, c’est comme si la « volonté » avait allumé en moi une lumière qui éclaire la pente *oblique* sur laquelle elle est descendue jusqu’à présent toujours plus bas... Cette pente *oblique*, on l’appelait le chemin de la « vérité »... C’en est fini de l'« obscure impulsion ». L’homme bon avait précisément le moins conscience du bon chemin... Et, très sérieusement, personne ne connaissait avant moi le bon chemin, le chemin qui mène *en haut*. Ce n’est qu’à dater de moi qu’il existe de nouveau des espoirs, des tâches, des voies vers la culture dont le tracé est indiqué. Je suis le *joyeux messager* de cette culture... Par là même je suis aussi une fatalité. —

3.

Immédiatement après avoir terminé l’œuvre susdite, et sans même perdre un seul jour, j’attaquai la tâche formidable de la *Transmutation*, animé d’un sentiment de souveraine fierté que rien n’égale, certain à chaque minute de mon immortalité et inscrivant, un signe après l’autre, sur les tables d’airain, avec la certitude d’une fatalité.

La préface fut écrite le 3 septembre 1888. Lorsque, le matin, après l’avoir rédigée, je sortis en plein air, je trouvai devant moi la plus belle journée que la Haute-Engadine m’eût jamais montrée, un jour transparent, ardent dans ses couleurs, recélant en lui tous les intermédiaires entre la glace et le midi. Je ne quittai Sils-Maria que le 20 septembre, retenu comme je l’étais par des inondations, n’étant bientôt et pour plusieurs jours que le seul hôte de ce lieu merveilleux à qui ma reconnaissance fera le don d’un nom immortel. Après un voyage plein d’incidents, où je fus même en danger de mort, atteignant tard dans la nuit Come envahi par l’eau, je parvins à Turin le 21. Turin est mon lieu *démontré* et je l’ai choisi dès lors pour résidence. Je repris le même logement que j’avais déjà habité au printemps, *Via Carlo Alberto 6*, en face du puissant palais Carignano, où est né Victor-Emmanuel, mes fenêtres ayant vue sur la place Charles-Albert et au sud sur un horizon bordé de collines. Sans hésitation, et sans me laisser distraire un moment, je me remis de nouveau au travail. Il ne me restait plus qu’à terminer le dernier quart de l’ouvrage. Le 30 septembre, grande victoire ; septième jour ; oisiveté d’un dieu qui se promène le long du Pô. Le même jour j’écrivis encore la préface du *Crépuscule des Idoles*, dont la correction d’épreuves m’avait servi de récréation durant le mois de septembre.

Je n’ai jamais vécu un semblable automne, jamais je n’aurais cru qu’une chose pareille fût possible sur la terre, — un Claude Lorrain transporté dans l’infini, chaque jour d’une égale perfection effrénée. —

Le cas Wagner

UN PROBLÈME MUSICAL

1.

Pour pouvoir rendre justice à cette œuvre, il faut souffrir de la fatalité de la musique comme d'une plaie ouverte. — *De quoi* je souffre, lorsque je souffre de la fatalité de la musique ? Je souffre de ce que la musique ait perdu son caractère affirmateur et transfigurateur du monde, je souffre de ce qu'elle soit une musique de décadence et non plus la flûte de Dionysos… En admettant cependant que l'on considère la cause de la musique comme *sa propre* cause, comme l'histoire de *sa propre* souffrance, on trouvera que cet écrit est plein d'égards et qu'il est indulgent au delà de toute mesure. Être joyeux dans ce cas et se persifler soi-même avec bonté — *ridendo dicere severum*, alors que le *verum dicere* justifierait toutes les duretés — c'est l'humanité même. Qui donc douterait que je ne sois capable, en vieil artilleur que je suis, de mettre en batterie contre Wagner mes lourdes pièces ? — Tout ce qu'il y avait de décisif en cette affaire, je l'ai réservé à part moi… J'ai aimé Wagner…

En fin de compte, il y a dans le sens que j'ai donné à ma tâche, dans la voie qu'elle suit, une attaque contre un subtil « inconnu » qu'un autre devinerait malaisément. Il me reste à démasquer encore bien d'autres « inconnus » qu'un Cagliostro de la musique. À vrai dire, il me reste aussi à tenter une attaque contre la nation allemande qui, dans les choses de l'esprit, devient de plus en plus paresseuse et pauvre dans ses instincts, de plus en plus *honorable*, cette nation allemande qui continue, avec un appétit enviable, à se nourrir de contradictions, qui avale la « foi » aussi bien que la science, la « charité chrétienne » aussi bien que l'antisémitisme, la volonté de puissance (de l'« Empire ») aussi bien que l'évangile des humbles, sans en éprouver le moindre trouble de digestion. Ne

jamais prendre fait et cause au milieu des contradictions ! Quelle neutralité romantique ! Quel désintéressement ! Quel sens juste du *gosier* germanique qui confère à toutes choses des droits égaux, qui trouve que tout a du goût ! Il n'y a pas à en douter, les Allemands sont des idéalistes…

Lorsque je me rendis en Allemagne pour la dernière fois, je trouvai le goût allemand préoccupé de rendre également justice à Wagner et au *Trompette de Saekkingen* [126]. Moi-même je fus témoin de l'hommage que l'on rendit à Leipzig à l'un des musiciens les plus sincères et les plus allemands (le mot allemand pris dans son sens ancien, qui ne signifiait pas seulement allemand de l'Empire), le maître *Henri Schütz*. On fonda en son honneur une… *Société Liszt*, ayant pour but de cultiver et de répandre de la musique d'église *rusée*… Il ne saurait y avoir aucun doute à ce sujet, les Allemands sont des idéalistes…

2.

Mais ici rien ne m’empêchera d’être brutal et de dire aux Allemands quelques dures vérités : *qui donc le ferait autrement ?* Je parle de leur impudicité en matière historique. Non seulement les historiens allemands ont perdu complètement le coup d’œil vaste pour l’allure et pour la valeur de la culture, non seulement ils sont tous des pantins de la politique (ou de l’église), — ils vont même jusqu’à *proscrire* ce coup d’œil vaste. Il faut être avant tout « allemand », il faut être de la « race », alors seulement on a le droit de décider de toutes les valeurs et de toutes les non-valeurs en matière historique — on les détermine... « Allemand », c’est là un argument ; « *l’Allemagne, l’Allemagne par-dessus tout* », c’est un principe ; les Germains sont « l’ordre moral » dans l’histoire ; par rapport à l’Empire romain ils sont les dépositaires de la liberté ; par rapport au XVIII^{e} siècle les restaurateurs de la morale, de l’« impératif catégorique »... Il y a une façon d’écrire l’histoire conforme à l’Allemagne de l’Empire ; il y a, je le crains, une façon antisémite d’écrire l’histoire, — il y a une façon d’écrire l’histoire pour la *Cour*, et M. de Treitschke n’a pas honte...

Récemment une opinion d’idiot en matière historique, un mot de l’esthéticien souabe Vischer, heureusement décédé depuis, fit le tour des journaux allemands, comme une « vérité » que tout bon Allemand devrait *approuver*. Voici ce mot : « La Renaissance et la Réforme, toutes deux réunies, forment un tout ; elles constituent une régénération esthétique et une régénération morale. » — Quand j’entends de pareilles choses, ma patience est à bout, et j’ai envie de dire aux Allemands tout ce qu’ils ont déjà sur la conscience, je considère même que c’est un devoir de le leur dire. *Ils ont sur la*

conscience tous les grands crimes contre la culture des quatre derniers siècles !...

Et ceci toujours pour la même raison, à cause de leur profonde *lâcheté* en face de la réalité, qui est aussi la lâcheté en face de la vérité, à cause de leur manque de franchise qui chez eux est devenu une seconde nature, à cause de leur « idéalisme »... Les Allemands ont frustré l'Europe de la moisson qu'apportait la dernière *grande* époque, l'époque de la Renaissance, ils ont détourné le sens de cette époque, à un moment où une hiérarchie supérieure, où les valeurs nobles qui affirment la vie et qui garantissent l'avenir, étaient devenues triomphantes, au siège même des valeurs opposées, des *valeurs de décadence, — devenues triomphantes dans les instincts mêmes de ceux qui s'y trouvaient !*

Luther, ce moine fatal, a rétabli l'Église et, ce qui est mille fois plus grave, il a rétabli le christianisme, *au moment où il succombait*. Le christianisme, c'est cette *négation de la volonté de vivre* érigée en religion... Luther est un moine impossible qui, à cause de son « impossibilité », attaqua l'église et — par conséquent — provoqua son rétablissement... Les catholiques auraient des raisons pour célébrer des fêtes de Luther, pour composer des drames en son honneur... Luther... et la « régénération morale » ! Le diable soit de toute psychologie ! — Sans aucun doute, les Allemands sont des idéalistes !

Deux fois déjà, lorsque, avec une bravoure extraordinaire et un formidable effort sur soi-même, un mode de penser absolument scientifique parvenait à se réaliser, les Allemands ont su trouver des voies détournées, pour revenir à l'ancien « idéal », pour réconcilier la vérité et l'« idéal » et ce n'étaient, en somme, que des formules pour le droit de décliner la science, le droit au *mensonge*. Leibniz et Kant — ce sont les deux plus grands entraveurs de la véracité intellectuelle en Europe !

Enfin, lorsque, sur le pont entre deux siècles de décadence, une *force majeure* de génie et de volonté apparut enfin, une force assez grande pour faire de l'Europe une unité politique et économique qui eût dominé le monde, les Allemands ont, avec

leurs « guerres d'indépendance », frustré l'Europe de la signification merveilleuse que recélait l'existence de Napoléon. De ce fait, ils ont sur la conscience tout ce qui est venu depuis lors, tout ce qui existe aujourd'hui ; ils ont sur la conscience cette maladie, cette déraison, la plus *contraire à la culture* qu'il y ait, le nationalisme, cette *névrose nationale* dont l'Europe est malade, cette prolongation à l'infini des petits États en Europe, de la *petite* politique. Ils ont enlevé à l'Europe sa signification et sa *raison*, ils l'ont poussée dans un cul-de-sac. — Qui donc connaît, en dehors de moi, le chemin qui la fera sortir de ce cul-de-sac ?... Une tâche assez grande pour *lier* de nouveau les peuples ?...

3.

Et, en fin de compte, pourquoi ne formulerais-je pas mon soupçon ? Dans mon cas particulier, les Allemands essayeront de nouveau tout ce qui est en leur pouvoir pour qu'une destinée formidable accouche d'une souris[127]. Jusqu'à présent, ils se sont compromis avec moi, et je doute fort qu'ils ne fassent pas mieux dans l'avenir. Hélas ! combien il me serait doux d'être ici un mauvais prophète !...

Mes lecteurs et mes auditeurs naturels sont maintenant déjà des Russes, des Scandinaves et des Français. Le seront-ils toujours davantage ? — Les Allemands ne sont représentés dans l'histoire de la Connaissance que par des noms équivoques, ils n'ont jamais produit que des faux monnayeurs « inconscients » (cette épithète convient à Fichte, Schelling, Schopenhauer, Hegel, Schleiermacher aussi bien qu'à Kant et à Leibnitz ; ils ne sont tous que des *faiseurs de voiles*). Les Allemands ne doivent jamais avoir l'honneur de voir l'esprit le plus droit dans l'histoire de l'esprit, l'esprit dans lequel la vérité fait justice des faux monnayeurs de quatre mille ans, se confondre avec l'esprit allemand. L'« esprit allemand » est pour moi une atmosphère viciée. Je respire mal dans le voisinage de cette malpropreté en matière psychologique, qui est devenue une seconde nature, de cette malpropreté que laisse deviner chaque parole, chaque attitude d'un Allemand.

Les Allemands n'ont jamais traversé un dix-septième siècle de sévère examen de soi-même, comme les Français. Un La Rochefoucauld, un Descartes sont cent fois supérieurs en loyauté aux premiers d'entre eux. Les Allemands n'ont pas eu jusqu'à présent de psychologues. Or, la psychologie est presque la mesure pour la *propreté* ou la *malpropreté* d'une race... Et, dès lors que l'on n'est pas propre, comment pourrait-on avoir

de la profondeur ? Il en est de l'Allemand, presque comme de la femme, on n'arrive jamais à atteindre le fond, parce qu'*il n'y en a pas*, voilà tout. Mais, quand il en est ainsi, on n'est même pas plat. — Ce que l'on appelle en Allemagne « profond », c'est précisément cette malpropreté d'instinct à l'égard de soi-même, dont je viens de parler. On ne veut pas voir clair au fond de son propre être. Me permettra-t-on de proposer le mot « allemand », comme monnaie internationale, pour désigner cette dépravation psychologique ?

Voyez, par exemple, l'empereur allemand. Il dit qu'il croit que c'est son « devoir de chrétien » de délivrer les esclaves de l'Afrique. Parmi nous *autres* Européens on appellerait cela simplement « allemand »... Les Allemands ont-ils seulement produit un seul livre qui ait de la profondeur ? Ils ne possèdent même pas le sens de ce que c'est qu'un livre profond. J'ai connu des savants qui considéraient Kant comme profond ; je crains fort qu'à la Cour de Prusse on ne tienne M. de Treitschke pour un écrivain profond. Et quand, à l'occasion, je vante Stendhal comme un psychologue, il m'est arrivé que des professeurs d'université allemande me demandent d'épeler ce nom...

4.

Et pourquoi n’irais-je pas jusqu’au bout ? J’aime à faire table rase. Je m’enorgueillis même de passer pour le contempteur des Allemands par excellence. La méfiance que m’inspirait le caractère allemand je l’ai déjà exprimée à l’âge de vingt-six ans (troisième *Considération inactuelle*, page 71). Les Allemands sont pour moi quelque chose d’impossible. Quand je veux imaginer une espèce d’homme absolument contraire à tous mes instincts, c’est toujours un Allemand qui se présente à mon esprit. La première chose que je me demande, lorsque je scrute un homme jusqu’au fond de son âme, c’est s’il possède le sentiment de la distance, s’il observe partout le rang, le degré, la hiérarchie d’homme à homme, s’il sait *distinguer*. Par là on est gentilhomme. Dans tout autre cas on appartient sans rémission à la catégorie si large et si débonnaire de la canaille. Or, les Allemands sont canaille — hélas ! ils sont si débonnaires... On s’amoindrit par la fréquentation des Allemands : les Allemands placent *sur le même niveau*.

Si je fais abstraction de mes rapports avec quelques artistes, avant tout avec Richard Wagner, je n’ai pas vécu une seule heure agréable avec des Allemands... Admettons que l’esprit le plus profond de tous les siècles apparaisse parmi les Allemands, une créature quelconque, de celles qui sauvent le Capitole, s’imaginerait que sa vilaine âme a au moins autant d’importance que lui...

Je ne saurais tolérer le voisinage de cette race qui ne possède aucun doigté pour la nuance — malheur à moi, je suis nuance ! de cette race qui ne possède aucun esprit dans les pieds et qui ne sait même pas marcher... Tout compte fait, les Allemands n’ont pas du tout de pieds, ils n’ont que des jambes... Les Allemands n’ont aucune idée à quel point ils sont

vulgaires, et ceci est le superlatif de la vulgarité, — ils n'*ont même pas honte* de n'être *que* des Allemands… Ils veulent dire leur mot à propos de tout, ils considèrent eux-mêmes leur opinion comme décisive, je crains même fort qu'ils n'aient décidé de moi… Toute ma vie est la démonstration rigoureuse de ces affirmations. C'est en vain que j'ai cherché une preuve de tact, de délicatesse à mon égard. Je l'ai trouvée chez des juifs, jamais chez des Allemands.

C'est dans ma nature d'être doux et bienveillant à l'égard de tout le monde. J'ai le *droit* de ne pas faire de différence. Cela ne m'empêche pas d'avoir les yeux ouverts. Je n'excepte personne et, moins que personne, mes amis. J'espère, en fin de compte, que cela n'a pas nui aux preuves d'humanité que je leur ai données. Il y a cinq ou six choses dont j'ai toujours fait une question d'honneur. Malgré cela, il demeure certain que presque chaque lettre qui m'est parvenue depuis des années m'a fait l'effet de quelque chose de cynique. Il y a plus de cynisme dans la bienveillance dont on fait preuve à mon endroit que dans une haine quelconque. Je le dis en plein visage à tous mes amis, aucun d'eux n'a pensé qu'il valait la peine d'*étudier* n'importe laquelle de mes œuvres. Je devine aux plus légers indices qu'ils ne savent même pas ce qui s'y trouve. Pour ce qui en est même démon *Zarathoustra*, lequel de mes amis aurait pu y voir autre chose qu'une présomption illicite, heureusement inoffensive ?…

Dix années se sont écoulées, et personne en Allemagne ne s'est fait un devoir de conscience de défendre mon nom contre le silence absurde dont on l'a enveloppé. Ce fut un étranger, un Danois, qui le premier eut assez de subtilité instinctive et assez de courage pour se révolter contre mes prétendus amis… À quelle université allemande serait-il possible de faire aujourd'hui des cours sur ma philosophie, comme ceux que fit au printemps dernier le docteur Georges Brandès, à Copenhague, qui par là démontra une fois de plus qu'il est psychologue ?

Moi-même, je n'ai jamais souffert de tout cela. Ce qui est nécessaire ne me blesse pas ; *amor fati*, c'est là ma nature la

plus intime. Mais cela n’exclut pas que j’aime l’ironie et même l’ironie universelle. Et c’est ainsi que, deux ans environ avant le coup de fondre destructeur que sera la *Transmutation* et qui fera tomber la terre en convulsions, j’ai envoyé dans le monde *le Cas Wagner*. Il était dit que les Allemands se tromperaient encore une fois sur mon compte et qu’ils *s’immortaliseraient* ainsi ! ils en ont encore le temps ! — Y sont-ils parvenus ? C’est à ravir, messieurs les Germains ! Je vous fais mon compliment…

Pourquoi je suis une fatalité

1.

Je connais ma destinée. Un jour s’attachera à mon nom le souvenir de quelque chose de formidable, — le souvenir d’une crise comme il n’y en eut jamais sur terre, le souvenir de la plus profonde collision des consciences, le souvenir d’un juge ment prononcé contre tout ce qui jusqu’à présent a été cru, exigé, sanctifié. Je ne suis pas un homme, je suis de la dynamite. Et, avec cela, il n’y a en moi rien d’un fondateur de religion. Les religions sont les affaires de la populace. J’ai besoin de me laver les mains, après avoir été en contact avec des hommes religieux... Je ne veux pas de « croyants », je crois que je suis trop méchant pour cela, je ne crois même pas en moi-même. Je ne parle jamais aux masses... J’ai une peur épouvantable qu’on ne veuille un jour me *canoniser*. On devinera pourquoi je publie *d’abord* ce livre ; il doit éviter qu’on se serve de moi pour faire du scandale... Je ne veux pas être pris pour un saint, il me plairait davantage d’être pris pour un pantin... Peut-être suis-je un pantin... Et malgré cela — ou plutôt non, pas malgré cela, car, jusqu’à présent, il n’y a rien de plus menteur qu’un saint — malgré cela la vérité parle par ma bouche. — Mais ma vérité est *épouvantable*, car jusqu’à présent c’est le mensonge qui a été appelé vérité.

Transmutation de toutes les valeurs, voilà ma formule pour un acte de suprême détermination de soi, dans l’humanité, qui, en moi, s’est faite chair et génie. Ma destinée veut que je sois le premier *honnête* homme, elle veut que je me sache en contradiction avec des milliers d’années... Je fus le premier à découvrir la vérité, par le fait que je fus le premier à considérer le mensonge comme un mensonge, à le *sentir* comme tel. Mon génie se trouve dans mes narines. Je proteste comme jamais il

n’a été protesté, et pourtant je suis le contraire d’un esprit négateur. Je suis un *joyeux messager* comme il n’y en eut jamais, je connais des tâches qui sont d’une telle hauteur que la notion en a fait défaut jusqu’à présent. Ce n’est que depuis que je suis venu qu’il y a de nouveau des espoirs. Avec tout cela je suis nécessairement aussi l’homme de la fatalité. Car, quand la vérité entrera en lutte avec le mensonge millénaire, nous aurons des ébranlements comme il n’y en eut jamais, une convulsion de tremblements de terre, un déplacement de montagnes et de vallées, tels que l’on n’en a jamais rêvé de pareils. L’idée de politique sera alors complètement absorbée par la lutte des esprits. Toutes les combinaisons de puissances de la vieille société auront sauté en l’air — elles sont toutes appuyées sur le mensonge. Il y aura des guerres comme il n’y en eut jamais sur la terre. C’est seulement à partir de moi qu’il y a dans le monde une *grande politique*.

2.

Veut-on la formule d’une pareille destinée *qui se fait homme ?* Elle se trouve dans mon *Zarathoustra :*

— Et celui qui veut être créateur dans le bien et dans le mal devra d’abord être destructeur et briser des valeurs.

Ainsi le suprême mal fait partie du suprême bien, mais le suprême bien est créateur.

Je suis de beaucoup l’homme le plus terrible qu’il y eut jamais ; cela n’exclut pas que je devienne le plus bienfaisant. Je connais la joie de *détruire* à un degré qui est conforme à ma *force* de destruction. Dans les deux cas j’obéis à ma nature dionysienne qui ne saurait séparer une action négative d’une affirmation. Je suis le premier *immoraliste*. C’est ainsi que je suis le destructeur par excellence.

3.

On ne m’a pas demandé, on aurait dû me demander, ce que signifie, dans la bouche du premier immoraliste, le nom de Zarathoustra : car ce qui fait le caractère formidable et unique de ce Persan dans l’histoire, c’est précisément le contraire de qu’il est chez moi. Zarathoustra fut le premier à apercevoir, dans la lutte du bien et du mal, le véritable rouage dans le jeu des choses. La transposition de la morale dans la métaphysique, de la morale considérée comme force, comme cause et comme but par excellence, voilà *son* œuvre. Mais cette question pourrait au fond être considérée déjà comme une réponse. Zarathoustra créa cette fatale erreur qu’est la morale ; par conséquent il doit aussi être le premier à *reconnaître* son erreur. Non seulement il possède ici une expérience plus longue et plus profonde que d’autres penseurs — toute l’histoire n’est pas autre chose que la réfutation par l’expérience de la proposition relative au prétendu « ordre moral » — mais, et ceci est le plus important, il est plus véridique que tout autre penseur. Sa doctrine, et elle seule, présente la véracité comme vertu supérieure — c’est-à-dire qu’il l’oppose à la lâcheté de l’« idéalisme », lequel prend la fuite devant la réalité ; Zarathoustra est plus brave que tous les penseurs réunis. Dire la vérité, *savoir bien tirer de l’arc*, c’est là la vertu persane. — Me comprend-on ?... La victoire de la morale sur elle-même, par véracité, la victoire du moraliste sur lui-même, pour aboutir à son contraire, *à moi*, c’est ceci que signifie dans ma bouche le nom de Zarathoustra.

4.

Au fond, ce sont deux négations que renferme pour moi le mot *immoraliste*. Je contredis, d'une part, à un type d'homme qui était considéré jusqu'à présent comme le type supérieur, l'homme *bon, bienveillant, charitable ;* je contredis, d'autre part, à une espèce de morale qui a acquis de l'importance, qui est devenue puissante comme morale en soi : la morale de décadence, pour m'exprimer d'une façon plus précise, la morale *chrétienne*. Il sera permis de considérer la seconde contradiction comme la plus décisive, vu que l'estimation trop haute de la bonté et de la bienveillance, si on les juge en grand, apparaît déjà comme un résultat de la décadence, comme symptôme de faiblesse, comme incompatible avec une vie qui s'élève et qui affirme. Une des conditions essentielles de l'affirmation c'est la négation et la *destruction*.

Je m'arrête tout d'abord à la psychologie de l'homme bon. Pour évaluer ce que vaut un type d'homme, il faut calculer le prix que coûte sa conservation, — il faut connaître ses conditions d'existence. La condition d'existence de l'homme bon, c'est le mensonge. Pour m'exprimer autrement, c'est la volonté de ne pas voir, à tout prix, comment la réalité est faite en somme. Elle n'est pas faite pour inviter sans cesse à agir les instincts bienveillants et encore moins pour permettre sans cesse l'intervention de mains ignorantes et bonnes. Considérer en général les *calamités* de toute espèce comme une objection, comme quelque chose qu'il faut *supprimer*, c'est la niaiserie par excellence, une niaiserie qui peut provoquer de véritables malheurs, si l'on juge les choses de haut, une fatalité de bêtise — presque aussi bête que le serait la volonté de supprimer le mauvais temps, par exemple, par pitié pour les pauvres gens…

Dans la grande économie générale, les coups terribles de la réalité (dans les passions, les désirs, la volonté de puissance) sont nécessaires en une mesure incalculable, bien plus que cette forme du bonheur mesquin que l'on appelle la « bonté ». Il faut même être indulgent pour accorder une place à cette dernière, vu qu'elle a pour condition le mensonge des instincts. J'aurai l'occasion de démontrer les conséquences inquiétantes au delà de toute mesure que peut avoir pour l'histoire tout entière l'*optimisme*, cette création des*homines optimi*. Zarathoustra fut le premier à comprendre que l'optimiste est aussi décadent que le pessimiste et peut-être plus nuisible. Voici ses paroles :

Les hommes bons ne disent jamais la vérité. Les hommes bons vous enseignent de faux arts et de fausses certitudes. Vous êtes nés et vous avez été abrités dans les mensonges des bons. Tout a été foncièrement déformé et perverti par les bons.

Heureusement que le monde n'est pas construit en vue des instincts où la bête de troupeau au cœur bon trouverait son propre bonheur. Exiger que tous les « hommes bons », toutes les bêtes du troupeau aient des yeux bleus, de la bienveillance, une « belle âme » — ou, comme le désire M. Herbert Spencer, qu'ils deviennent altruistes — ce serait enlever à l'existence son grand caractère, ce serait châtrer l'humanité et l'abaisser à une misérable chinoiserie. — Et *c'est là ce que l'on a essayé !... C'est cela précisément que l'on a appelé morale*... Dans ce sens, Zarathoustra appelle les bons, tantôt « les derniers hommes », tantôt le « commencement de la fin », avant tout il les considère comme l'espèce d'homme *la plus dangereuse*, vu qu'ils imposent leur existence, aussi bien au prix de la *vérité* qu'au prix de l'avenir.

— Les bons ne peuvent pas créer, ils sont toujours le commencement de la fin.

— Ils crucifient celui qui inscrit des valeurs nouvelles sur de nouvelles tables ; ils sacrifient l'avenir à eux-mêmes*, ils crucifient tout l'avenir des hommes !*

— Les bons — ils furent toujours le commencement de la fin... Et quel que soit le dommage qu'occasionnent les

calomniateurs du monde, le dommage causé par les bons est le dommage le plus grand.

5.

Zarathoustra, le premier psychologue des hommes bons, est par conséquent — un ami du mal. Quand une espèce décadente d'hommes est montée au rang de l'espèce la plus haute, elle n'a pu s'élever ainsi qu'au détriment de l'espèce contraire, l'espèce des hommes forts et certains de la vie. Quand la bête de troupeau rayonne dans la clarté de la vertu la plus pure, l'homme d'exception est forcément abaissé à un degré inférieur, au mal. Quand le mensonge à tout prix accapare le mot « vérité », pour le faire rentrer dans son optique, l'homme véritablement véridique se trouve désigné sous les pires noms. Zarathoustra ne laisse ici aucun doute : il dit que c'est la connaissance des hommes bons, des « meilleurs », qui lui a inspiré la terreur de l'homme ; c'est de *cette* répulsion que lui sont nées des ailes, « pour planer au loin dans des avenirs lointains ». Il ne cache pas que son type homme, un type relativement surhumain, est surhumain précisément par rapport aux hommes *bons*, que les bons et les justes appelleraient démon son *Surhumain…*

Hommes supérieurs que rencontre mon œil, ceci est le doute que vous m'inspirez et mon rire secret : j'ai deviné que vous appelleriez mon Surhumain — démon ! Vous êtes tellement *étrangers à la grandeur, dans votre âme, que le Surhumain vous paraîtrait terrible dans sa bonté…*

C'est de ce passage et d'aucun autre qu'il faut partir pour comprendre ce que veut Zarathoustra. Cette espèce d'hommes qu'il conçoit la réalité *telle qu'elle est :* elle est assez forte pour cela. La réalité ne lui paraît pas étrangère et éloignée, elle est *pareille à elle-même*, elle renferme en elle-même tout ce que cette espèce a de terrible et de problématique, car c'est *par là*

seulement que l’homme peut avoir de la grandeur…

6.

Mais, dans un autre sens encore, j’ai choisi le mot immoraliste comme insigne et comme emblème pour moi. Je suis heureux d’avoir ce mot qui me met en relief en face de toute l'humanité. Personne encore n’a considéré la morale *chrétienne* comme quelque chose qui se trouve *au-dessous* de lui ; il faut pour cela une hauteur, un coup d’œil dans le lointain, une profondeur psychologique absolument inouïs. La morale chrétienne fut jusqu’à présent la Circé de tous les penseurs, — ils s’étaient mis à son service. — Qui donc, avant moi, est descendu dans les cavernes d’où jaillit l’haleine empoisonnée de cet espèce d’idéal, l’idéal des calomniateurs du monde ? Qui donc a osé se douter seulement que c’étaient là des cavernes ? Qui donc, avant moi, fut, parmi les philosophes, un *psychologue*, et non point l’opposé du psychologue, un « charlatan supérieur », un « idéaliste » ? Avant moi, il n’y a pas eu de psychologie.

Être ici le premier, cela peut être une malédiction, mais c’est dans tous les cas une fatalité, car c’est aussi, *en tant que premier*, que l’on *méprise*... Le *dégoût* de l’homme, voilà mon danger...

7.

M’a-t-on compris ? — Ce qui me délimite, ce qui me met à part de tout le reste de l’humanité, c’est d’avoir *découvert* la morale chrétienne. C’est pourquoi j’avais besoin d’un mot qui possédât le sens d’un défi lancé à chacun. De n’avoir pas ouvert les yeux plus tôt, à ce sujet, c’est pour moi la plus grande malpropreté que l’humanité ait sur la conscience. J’y vois la duperie de soi faite instinct, la volonté d’ignorer par principe tout ce qui arrive, toute cause, toute réalité, une sorte de faux monnayage en matière psychologique qui va jusqu’au crime. L’aveuglement devant le christianisme, c’est là le crime *par excellence* — le crime *contre la vie*. Les millénaires, les peuples, les premiers aussi bien que les derniers, les philosophes et les vieilles femmes — déduction faite de cinq ou six moments de l’histoire et de moi comme le septième — sur ce point ils se valent tous. Le chrétien a été jusqu’à présent l’« être moral » par excellence, une curiosité sans exemple — et, en tant qu’« être moral », il fut plus absurde, plus mensonger, plus vaniteux, plus frivole, il s’est *nui plus à lui-même* que ne saurait l’imaginer même en rêve le plus grand contempteur de l’humanité. La morale chrétienne — la forme la plus maligne de la volonté du mensonge — elle est la Circé de l’humanité, c’est elle qui l’a corrompue. Ce n’est pas l’erreur, en tant qu’erreur, qui m’épouvante en face de ce spectacle, ce n’est pas le manque de « bonne volonté » qui dure depuis des millions d’années, le manque de discipline, de bienséance, de bravoure dans les choses de l’esprit qui se laisse deviner dans la victoire de cette morale, c’est le manque de naturel, c’est cet état de faits épouvantable que la *contre-nature* elle-même a reçu les honneurs suprêmes sous le nom de morale et qu’elle

est restée suspendue au-dessus de l'humanité comme sa loi, son impératif catégorique !...

Peut-on se méprendre à ce point, non pas en tant qu'individu, non pas en tant que peuple, mais en tant qu'humanité ?... On a enseigné à mépriser les tout premiers instincts de la vie ; on a imaginé par le mensonge l'existence d'une « âme », d'un « esprit », pour faire périr le corps ; dans les conditions premières de la vie, dans la sexualité, on a enseigné à voir quelque chose d'impur ; dans la plus profonde nécessité de la croissance, dans le sévère amour de soi (le mot lui-même est déjà injurieux !) on a cherché un principe mauvais ; au contraire, dans le signe typique de la dégénérescence et de la contradiction des instincts, dans le « désintéressement », dans la perte du point d'appui, dans l'impersonnel et l'amour du prochain, on aperçoit la valeur supérieure, que dis-je, *la valeur par excellence*... Comment ? l'humanité elle-même serait-elle en décadence ? le fut-elle toujours ? — Ce qui est certain, c'est qu'on ne lui a jamais présenté que des valeurs de décadence sous le nom de valeurs supérieures. La morale du renoncement à soi est par excellence la morale de dégénérescence, c'est la constatation : « je suis en train de périr » traduite par cet impératif : « vous devez tous périr », et non pas seulement par l'impératif !... Cette seule morale qui a été enseignée jusqu'à présent, la morale du renoncement, laisse deviner la volonté d'en finir, elle *nie* la vie à la base même de la vie.

Ici une possibilité demeure ouverte : ce n'est pas l'humanité qui est en dégénérescence, c'est seulement cette espèce parasitaire d'hommes, l'espèce des *prêtres*, qui, par le monde, en s'aidant du mensonge, est parvenue à s'élever à la qualité d'arbitre pour la détermination des valeurs, qui a trouvé dans la morale chrétienne un moyen pour parvenir à la puissance... Et, de fait, ceci est ma conviction : les maîtres, les conducteurs de l'humanité furent tous des théologiens et tous aussi des décadents : de là vient la transmutation de toutes les valeurs en une inimitié de la vie, de là vient la morale... *Définition de la morale :* La morale c'est l'idiosyncrasie du décadent avec

l’intention cachée *de tirer vengeance de la vie* — et cette intention a été couronnée de succès. J’attache de la valeur à *cette* définition.

8.

M’a-t-on compris ? — Je n’ai pas dit un mot tout à l’heure qui n’a pas été dit il y a cinq ans déjà, par la bouche de Zarathoustra. — La *découverte* de la morale chrétienne est un événement qui n’a pas son égal, une véritable catastrophe. — Celui qui donne des éclaircissements à son sujet est une force majeure, une fatalité, — il brise l’histoire de l’humanité en deux tronçons. On vit *avant* lui, on vit *après* lui… La foudre de la vérité a frappé ce qui jusqu’à présent était placé le plus haut. Que celui qui comprend ce qui a été détruit là, regarde s’il lui reste encore quelque chose entre les mains. Tout ce qui jusqu’à présent s’est appelé vérité a été démasqué comme le mensonge le plus dangereux, le plus perfide, le plus souterrain ; le prétexte sacré de rendre les hommes a meilleurs » apparaît comme une ruse pour épuiser la vie elle-même, pour l’anémier en lui tirant le sang. La morale considérée comme *vampirisme*… Celui qui découvre la morale a découvert, en même temps, la non-valeur de toutes les valeurs auxquelles on croit et auxquelles on croyait, il ne voit plus rien de vénérable dans les types les plus vénérés de l’humanité, dans ceux mêmes qui ont été *canonisés*, il y voit la forme la plus fatale des êtres mal venus, fatale, parce qu’elle *fascine*… La notion de « Dieu » a été inventée comme antinomie de la vie, — en elle se résume, en une unité épouvantable, tout ce qui est nuisible, vénéneux, calomniateur, toute l’inimitié contre la vie. La notion de l’« au-delà « du « monde-vérité » n’a été inventée que pour déprécier le seul monde qu’il y ait, — pour ne plus conserver à notre réalité terrestre aucun but, aucune raison, aucune tâche ! La notion de l’« âme », l’« esprit » et enfin de compte même de l’« âme immortelle », a été inventée pour mépriser le corps,

pour le rendre malade — « sacré » — pour apporter à toutes les choses qui méritent du sérieux dans la vie — les questions de nourriture, de logement, de régime intellectuel, les soins à donner aux malades, la propreté, la température — la plus épouvantable insouciance ! Au lieu de la santé, le « salut de l'âme » — je veux dire une folie circulaire qui va des convulsions de la pénitence à l'hystérie de la rédemption ! La notion du « péché » a été inventée en même temps que l'instrument de torture qui la complète, le « libre-arbitre » pour brouiller les instincts, pour faire de la méfiance à l'égard des instincts une seconde nature ! Dans la notion du « désintéressement », du « renoncement à soi » se trouve le véritable emblème de la décadence. L'attrait qu'exerce tout ce qui est nuisible, *l'incapacité* de discerner son propre intérêt, la destruction de soi sont devenus des qualités, c'est le « devoir », la « sainteté », la « divinité » dans l'homme ! Enfin — et c'est ce qu'il y a de plus terrible — dans la notion de l'homme bon, on prend parti pour tout ce qui est faible, malade, mal venu, pour tout ce qui souffre de soi-même, pour tout ce qui *doit disparaître*. La loi de la *sélection* est contrecarrée. De l'opposition à l'homme fier et d'une bonne venue, à l'homme affirmatif qui garantit l'avenir, on fait un idéal. Cet homme devient l'homme *méchant*... Et l'on a ajouté foi à tout cela, *sous le nom de morale !* — Écrasez l'infâme ! ——

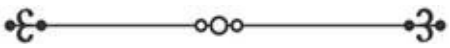
9.

M’a-t-on compris ? — *Dionysos en face du crucifié*…

FIN DE ECCE HOMO

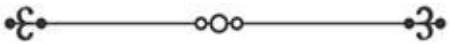
– POÉSIES –

Nietzsche : Œuvres complètes



AU DIEU INCONNU

Poésie



F. NIETZSCHE

Retour à la liste des oeuvres
Pour toutes remarques ou suggestions :
editions@arvensa.com
Ou rendez-vous sur :
www.arvensa.com

Dieu séparant la lumière et les ténèbres [128]

NOTE DE L'ÉDITEUR

Friedrich Nietzsche allait entamer ses études de théologie à la Faculté de Théologie de Bonn lorsqu'il composa son poème « *Au Dieu inconnu* » (Août 1864[129]). Il devait quitter Schulpforta et n'avait pas vingt ans. Il nous dévoile implicitement que cette orientation ne relève pas de son choix. Il abandonnera d'ailleurs définitivement ses études de théologie au début de l'année suivante, notamment à la suite de la lecture *Das Leben Jesu* de Strauss. L'idéal que Nietzsche exprime dans les strophes qui suivent témoigne qu'il ne partage plus la foi qui lui a été transmise. Pour lui, Dieu ne serait autre que Dionysos, ni personnel, ni bon, ni mauvais … c'est-à-dire la vie elle-même.

AU DIEU INCONNU [130]

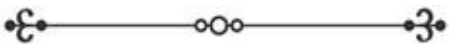
Encore une fois avant de poursuivre ma route
Et de tourner mes regards vers l’avenir,
Je lève vers Toi mes mains jointes en prière,
Toi en Qui je fuis
A qui je consacre des autels
Au fond du fond de mon cœur
Pour que toujours
Ta voix me rappelle.

Et là en lettres de feu
Les mots : Au dieu inconnu.
J’existe comme si, jusqu’à cette heure,
J’avais été fidèle à la cohorte des criminels ;
Je suis tel et je sens les liens
Qui, dans la lutte, disloquent mes membres ;

Mais je puis fuir pour me mettre à ton service.

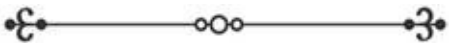
Je veux te connaître, Inconnu.
Toi Qui plonge tes racines dans les profondeurs de mon âme
Et qui, tel un cyclone, traverse mon existence en tourbillonnant
Toi l’Ineffable qui m’est apparenté !
Je veux te connaître et même : te servir.

Nietzsche : Œuvres complètes



DITHYRAMBES DE DIONYSOS

Poésies



F. NIETZSCHE
Traduction : G. MESNIL

Retour à la liste des oeuvres

Pour toutes remarques ou suggestions :
editions@arvensa.com
Ou rendez-vous sur :
www.arvensa.com

DITHYRAMBES DE DIONYSOS – Poésies datent de 1889. Il s'agit du dernier ouvrage que Nietzsche a mené à bien.

L'ouvrage de référence de cette édition numérique est la *Société nouvelle*, Paris-Bruxelles 1892. La traduction est de Georges Mesnil.

Les notes de l'éditeur sont indiquées par la mention N. D. E., celles du traducteur par la mention N. D. T.

Bacchus (Dionysos) adolescent ***[131]***

DITHYRAMBES DE DIONYSOS

Retour à la liste des oeuvres

Table des matières

Avertissement
Dernière volonté
Entre oiseaux de proie
Le signe de feu
Le soleil descend
- 1.
- 2.
- 3.

Gloire et éternité
- 1.
- 2.
- 3.

De la pauvreté du très riche

DITHYRAMBES DE DIONYSOS

Table des matières
Retour à la liste des oeuvres

Avertissement

Les poèmes qui vont suivre sont les dernières pages écrites par Friedrich Nietzsche avant que la maladie dont il souffrait ait raison de ses facultés mentales. [132]

DITHYRAMBES DE DIONYSOS

Table des matières
Retour à la liste des oeuvres

Dernière volonté

Mourir ainsi, — comme un jour je le vis mourir, — Lui, l'ami, qui lança ses éclairs et ses regards — divinement dans ma sombre jeunesse ! — Joyeux dans son courage et profond, — il dansait dans la bataille.

Le plus joyeux des guerriers, — le plus puissant des vainqueurs, — chargeant un destin sur son destin, — dur, pensif, prévoyant, — vibrant à la victoire, — criant la joie, vainqueur en *mourant* :

À l'heure de la mort il ordonnait, — il ordonnait que l'on *anéantît !*…

Mourir ainsi, — comme un jour je le vis mourir : — en créant la victoire et *le néant*…

DITHYRAMBES DE DIONYSOS

Table des matières
Retour à la liste des oeuvres

Entre oiseaux de proie

Celui qui veut descendre, — que vite — l'engloutit le gouffre ! — Mais toi, Zarathustra, — aimes-tu encore l'abîme, — imites-tu encore le pin ?

Le pin plonge ses racines, où — le rocher même avec épouvante — regarde dans le gouffre, — mais l'arbre s'accroche aux abîmes, — tandis que tout, autour de lui, — veut s'élancer dans le gouffre. — Entre l'impatience — du sauvage roulement, du ruisseau qui bondit, — il attend patient, dur, muet, — solitaire…

Solitaire !… — Qui donc oserait — habiter ces lieux, — surplomber l'abîme ? — Un oiseau de proie peut-être : — il se suspendrait aux cheveux — du tenace Patient, — joyeux de lui faire mal, — grinçant d'un rire fou, — d'un air d'oiseau de proie…

Pourquoi si tenace ? — dit le moqueur cruel : — On doit avoir des ailes — quand on aime l'abîme… — on ne doit pas rester suspendu — comme toi !

Ô Zarathustra, — tout cruel Nemrod ! — Récemment encore toi le chasseur de Dieu, — le filet de toute vertu, — le pilier du mauvais ! — Maintenant, — chassé par toi-même, — proie pour toi-même, — vrillé en toi-même…

Maintenant, — solitaire avec toi-même, — scindé en deux dans ta propre science, — entre cent miroirs, — faux à tes propres yeux, — entre cent souvenirs, — incertain, — fatigué à chacune de tes blessures, — glacé par chaque froid, — étranglé par ton propre lacet. — *Connaisseur de toi-même ! —Bourreau de toi-même !*

Pourquoi te lias-tu — avec le lacet de ta sagesse ? — Pourquoi t'attiras-tu — dans le paradis du vieux serpent ? — Pourquoi te glissas-tu — en *toi-même*, en *toi-même ?…*

Malade à présent, — malade du venin du serpent ; — prisonnier à présent, — sur toi s'est abattu le plus dur destin : — dans ta propre fosse — tu travailleras courbé, — voûté en toi-même, — t'enterrant toi-même, — sans aide possible, —

raide, — un cadavre, — avec, dessus, des tours de fardeaux, — accumulées par toi-même, — un *savant !* — un *connaisseur de toi-même !* — le *sage* Zarathustra !…

Tu cherchais le plus lourd des fardeaux : — tu t’es trouvé, *toi*, — et tu ne te jetteras pas toi-même par-dessus bord… — Épiant, — mâchant, — déjà tu ne tiens plus droit ! — Même ta tombe est contrefaite, — Esprit *contrefait !*…

Et récemment encore, si fier, — hissé sur les échasses de ta fierté, — récemment encore anachorète sans Dieu, — compagnon solitaire du diable, — prince à toge écarlate de tout Orgueil !…

Maintenant — entre deux néants — courbé, — point d’interrogation, — énigme harassée, — énigme pour les *oiseaux de proie*…

Ils sauront bien te délivrer, — ils ont faim déjà de ta délivrance, — ils voltigent déjà autour de toi, énigme, — autour de toi, pendu !… — Ô Zarathustra !… — *Connaisseur de toi-même !… — Bourreau de toi-même !…*

DITHYRAMBES DE DIONYSOS

Table des matières
Retour à la liste des oeuvres

Le signe de feu

Ici, où entre les mers l'île a percé, — pierre sacrificatoire qui s'élance, escarpée, — ici sous le noir ciel, — Zarathustra allume ses feux sur les hauteurs, — signes de feu pour les pilotes en détresse, — points d'interrogation pour ceux qui savent répondre.

Cette flamme au ventre grisâtre, — vers les lointains froids ses langues poussent leur désir, — vers de toujours plus pures hauteurs elle tord son cou, — un serpent est dessus, dressé d'impatience ; — ce signe, je l'ai placé devant moi.

Mon âme, elle est cette flamme, — insatiable vers de nouveaux lointains, — elle jaillit plus haut, plus haut, sa calme ardence. — Pourquoi Zarathustra a-t-il fui animaux et hommes ? — Pourquoi sauvage, s'est-il enfui de la terre ferme ? — Il connaît déjà *six* solitudes, — mais la mer elle-même ne lui était pas assez solitaire, — sur l'île il s'est hissé, sur la montagne il est devenu flamme, — vers une *septième* solitude — il jette maintenant la ligne investigatrice par dessus sa tête.

Pilotes en détresse ! Ruines des vieilles étoiles ! — Mers de l'avenir ! Cieux inexplorés ! — Vers tout ce qui est solitaire je jette maintenant ma ligne : — répondez à l'impatience de la flamme, — péchez, à moi le pêcheur des hautes montagnes, — ma septième *dernière* solitude !

DITHYRAMBES DE DIONYSOS

Table des matières
Retour à la liste des oeuvres

Le soleil descend

1.

Tu n’auras plus soif bien longtemps, — cœur consumé ! — II y a des délivrances dans l’air, — des bouches inconnues soufflent vers moi, — la grande fraîcheur arrive…

Mon soleil à midi était droit au-dessus de moi : — je vous salue, vous qui venez, — vents soudains. — frais esprits du crépuscule !

L’air passe, venant d’ailleurs et pur. — Ne m’œillade-t-elle pas avec son coulé — regard de tentatrice, — la nuit ?… — Reste fort, mon cœur vaillant ! — Ne demande pas : Pourquoi ?

2.

Jour de ma vie ! — Le soleil descend. — Déjà les flots, surface unie, — se dorent. — Chaude est l’haleine du rocher : — est-ce que peut-être le bonheur — a dormi sur lui son sommeil de midi ? — Dans les clartés vertes, — l’abîme brun hisse le bonheur en riant.

Jour de ma vie ! — Nous allons vers le soir ! — Déjà arde ton œil, — mi-brisé, — déjà ruissellent les larmes — de ta rosée, — déjà court, calme sur la mer blanche, — la pourpre de ton amour, — ta dernière hésitante félicité !…

3.

Gaîté, toi dorée, viens ! — toi, de la mort — tout intime et doux charme précurseur ! — Ai-je couru trop vite mon chemin ? — Maintenant seulement, que le pied s’est fatigué, — ton regard me rattrape encore, — ton *bonheur* me rattrape encore.

Autour, rien que vagues et jeux. — Tout ce qui fut lourd — s’est effondré dans l’oubli bleu, — paresseux se balance mon canot. — Tempête et traversée, comme il les a oubliées ! — Désir, espoir se sont noyés, — planes sont immobiles l’âme et la mer.

Septième solitude ! — Jamais je ne sentis plus près de moi la sécurité douce. — jamais plus chaud le regard du soleil. — Ne bout-elle pas encore, la glace de mes sommets ? — Argentin, léger comme un poisson, ma nacelle nage à présent vers là-haut…

DITHYRAMBES DE DIONYSOS

Table des matières
Retour à la liste des oeuvres

Gloire et éternité

1.

Que longtemps déjà te voilà assis — sur ta malchance ? — Fais attention ! tu me couves encore — un œuf, — un œuf de basilic, — avec ton long chagrin.

Pourquoi Zarathustra se glisse-t-il le long de la montagne ?

Méfiant, ulcéré, sombre, — il épie, — mais soudain, un éclair — brille, terrible, un coup — frappant de l'abîme vers le ciel : — de la montagne elle-même se secouent — les entrailles…

Où la haine et le rayon de l'éclair — se sont unis, une *malédiction*, — sur les montagnes demeure maintenant la colère de Zarathustra ; — comme un orage menaçant il se glisse dans son chemin.

Qu'il rampe sous sa couverture, celui qui en a encore une ! — Au lit, les délicats ! — Maintenant le tonnerre roule au-dessus des voûtes, — maintenant tremblent poutres et murs, — maintenant zigzaguent des éclairs et des vérités jaunes de soufre : — Zarathustra *hurle ses malédictions*.

2.

Cette monnaie avec laquelle — tout le monde paie, — *la Gloire*, — je mets des gants pour toucher cette monnaie, — mon dégoût *piétine dessus*.

Qui veut être payé ? — Le vénal… — Celui qui est *à vendre*, qu'il étende ses mains graisseuses — vers le vulgaire clinquant de la gloire !

Veux-tu les acheter ? — Ils sont tous à vendre. — Mais offre bon prix, — fais sonner ta bourse pleine ! — Sinon, tu *affermis*, — tu affermis leur *vertu*…

Ils sont tous vertueux. — Gloire et vertu, ça rime. — Aussi longtemps que vivra le monde, — il paiera le caquetage de la vertu — avec le cliquetis de la gloire : — le monde *vit* de ce bruit-là…

Devant tous les vertueux, — je veux être débiteur, — débiteur de chaque grande dette ! — Devant les résonnateurs de la gloire, — mon avarice devient ver de terre ; — parmi de telles gens, j'ai comme seule envie — d'être *le plus humble*…

Cette monnaie avec laquelle — tout le monde paie, — *la Gloire*, — je mets des gants pour toucher cette monnaie, — mon dégoût *piétine dessus*.

3.

Silence ! — Sur les grandes choses — je *vois* des grandes choses ! — On doit se taire — ou parler grandiosement : — Parle grandiosement, ma ravie sagesse !

Je regarde en haut — des flots de lumière roulent : — ô nuit, ô calme, ô vacarme silencieux comme les morts ! — Je vois un signe : — des plus éloignés lointains — descend, lentement étincelante, l'image d'une étoile vers moi.

Constellation suprême de l'être ! — Table des visions éternelles ! — C'est toi qui viens vers moi ! — Ce que personne n'a vu, — ta muette beauté, — comment ! elle ne fuit pas devant mes regards ?

Enseigne de la nécessité ! — Table des visions éternelles ! — Mais tu le sais bien, — ce que seul *moi* j'aime, — tu sais bien que tu es *éternelle !* — que tu es *nécessaire !* — Mon amour ne s'enflamme — éternellement qu'à ta nécessité.

Enseigne de la nécessité, — constellation suprême de l'être ! — toi que n'atteint aucun vœu, — toi que ne souille aucune négation, — éternel oui de l'être, — éternellement je suis ton oui : — *car je t'aime, ô éternité !*

DITHYRAMBES DE DIONYSOS

Table des matières
Retour à la liste des oeuvres

De la pauvreté du très riche

Dix ans se sont passés, — pas une goutte d'eau ne m'apparut, — pas de vent humide, pas de rosée d'amour, — un pays *privé de pluie*… — et je prie ma sagesse — de ne pas devenir avare dans cette sécheresse : — toi-même déborde, stillicide toi-même ta rosée, — sois toi-même la pluie de ta sauvage solitude !

Jadis j'ordonnais aux nuages — de s'éloigner de mes montagnes. — Jadis je leur disais : « Plus de lumière, tristes ombres ! » — Aujourd'hui je les attire pour qu'ils viennent : — Faites l'obscurité autour de moi avec vos mamelles ! — Je veux vous traire, — vaches de la hauteur ! — Sagesse chaude comme le lait, douce rosée de l'amour, — je vous répands à flots sur le pays.

Partez, partez, vérités, — votre regard est trop sombre ! — Je ne veux pas sur mes montagnes — voir les brutales impatientes vérités. — Dorée par le rire, — que s'approche aujourd'hui la vérité — adoucie par le soleil, hâlée par l'amour, — je ne cueille de l'arbre qu'une vérité *mûre*.

Aujourd'hui j'étends la main — vers les boucles du hasard, — assez habile pour conduire le hasard, — comme on conduit un enfant, pour le duper. — Aujourd'hui je veux être hospitalier — pour l'importun, — même pour le destin je rentrerai mes épines. — Zarathustra n'est pas un hérisson.

Mon âme, — insatiable avec sa langue, — à toutes choses bonnes et mauvaises elle a déjà léché, — vers chaque profondeur elle a plongé. — Mais toujours, comme le bouchon, — toujours elle reparaît, surnage, — elle bouffonne comme l'huile sur la mer brune : — c'est pour une telle âme qu'on me nomme : l'heureux.

Qui sont mon père et ma mère ? — Mon père, n'est-ce pas le prince Abondance, — ma mère, le rire silencieux ? — N'est-ce pas l'union de ces deux-là qui m'engendra, — moi l'animal-énigme, — moi, l'ennemi de la lumière, — moi prodigue de toute sagesse, Zarathustra ?

Aujourd’hui malade de douceur, — un vent de dégel, — rêve Zarathustra dans l’attente, sur les montagnes. — Devenu doux, et cuit — dans son propre suc, — *en-dessous* de son sommet, — *en-dessous* de sa glace, — fatigué et bienheureux, — un créateur à son septième jour.

— Silence ! — Une vérité marche au-dessus de moi, — semblable à un nuage, — d’invisibles éclairs elle me frappe. — À travers de larges et lents escaliers — monte son bonheur vers moi : Viens, viens, vérité bien-aimée !

— Silence ! — C’est *ma* vérité ! — De ses yeux hésitants, — de toutes ses terreurs — vers moi se jette son regard, — aimable, méchant, un regard de jeune fille… — Elle a deviné *le fond* de mon bonheur, — elle m’a deviné, — ah ! à quoi pense-t-elle ? — Rouge épie un dragon — sous l’abîme de son regard de jeune fille.

— Silence ! Ma vérité *parle !*

Malheur à toi, Zarathustra ! — Tu as l’air d’un homme — qui a avalé de l’or : — on finira par t’ouvrir le ventre !…

Tu es trop riche, — tu gâtes trop de monde ! — tu fais trop d’envieux, — trop de pauvres… — Moi-même, ta lumière me relègue dans l’ombre, — et j’ai froid : va-t’en, riche, — va-t'en, Zarathustra, va-t’en de ton soleil !…

Tu voudrais donner, répandre à pleines mains ton superflu. — mais toi-même, tu es le plus superflu ! — Sois prudent, ô riche ! — *Donne-toi d’abord toi-même*, ô Zarathustra !

Dix ans se sont passés, — et pas une goutte d’eau ne t’apparut ? — pas un vent humide ? pas de rosée d’amour ? — Mais qui donc devrait t’aimer, — ô richissime ? — Ton bonheur sèche tout à la ronde, — appauvrit en amour — un pays *privé de pluie*…

Personne ne te remercie plus… — Mais c’est toi qui remercie chacun — de ceux qui prennent de toi : — Là je te reconnais bien, — ô richissime, — toi le *plus pauvre* de tous les riches !

Tu te sacrifies, ta richesse te *torture*, — tu te fatigues à donner, — tu ne te ménages pas, tu ne t’aimes pas : — la grande torture te domine toujours, — la torture des granges *débordantes*, du cœur *débordant*. — Mais personne ne te

remercie.

Tu dois devenir *plus pauvre*, — ô sage sans sagesse, — si tu veux être aimé. — On n’aime que les souffrants, — on ne donne d’amour qu’aux affamés… — *Donne-toi d’abord toi-même*, Zarathustra !

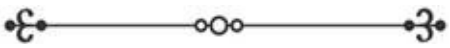
— Je suis ta vérité…

F. Nietzsche

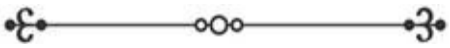
(Traduction de Georges Mesnil.)

FIN DE DITHYRAMBES DE DIONYSOS

Nietzsche : Œuvres complètes



- CORRESPONDANCE -



F. NIETZSCHE

Traduction : G. MESNIL

Retour à la liste des oeuvres

Pour toutes remarques ou suggestions :

editions@arvensa.com

Ou rendez-vous sur :

www.arvensa.com

Friedrich Nietzsche

La présente CORRESPONDANCE va de 1886 à 1889. Elle concerne le courrier adressé à Friedrich Nietzsche par le philosophe et historien français Hippolyte Taine, ainsi que les billets de Nietzsche, atteint de folie, adressés à différents correspondants au cours du mois de janvier 1889.

Les notes de l'éditeur sont indiquées par la mention N. D. E., celles du traducteur par la mention N. D. T.

CORRESPONDANCE

Retour à la liste des oeuvres

Table des matières

Lettres d'Hippolyte Taine à Friedrich Nietzsche
- 17 octobre 1886
- 12 juillet 1887
- 14 décembre 1888

Billets de la folie
- Turin, 1er janvier 1889.
- Turin, début janvier 1889.
- Turin, 3 janvier 1889.
- Turin, 3 janvier 1889.
- Turin, 3 janvier 1889.
- Turin, 3 janvier 1889.
- Turin, 4 janvier 1889.
- Turin, 4 janvier 1889.
- Turin, le 4 janvier 1889.
- Turin, 4 janvier 1889.
- Turin, 4 janvier 1889.
- Turin, vers le 4 janvier 1889.
- Turin, vers le 4 janvier 1889.
- Turin, 4 janvier 1889.
- Turin, vers le 4 janvier 1889.
- Turin, vers le 4 janvier 1889.
- Turin, 4 janvier 1889.
- Turin, 4 janvier 1889.
- Turin, autour du 4 janvier 1889.
- Turin, 4 janvier 1889.
- [Cachet de la poste Turin, 5. 1. 1889] 6 janvier 1889.

CORRESPONDANCE

Table des matières
Retour à la liste des oeuvres

Lettres d'Hippolyte Taine à Friedrich Nietzsche

Hippolyte Taine ***[133]***

17 octobre 1886

À F. Nietzsche

Menthon-Saint-Bernard, 17 octobre 1886

Monsieur,

Au retour d'un voyage, j'ai trouvé le livre que vous aviez bien voulu m'adresser ; comme vous le dites, il est plein de « pensées de derrière ». La forme si vive, si littéraire, le style passionné, le tour souvent paradoxal ouvriront les yeux du lecteur qui voudra comprendre ; je recommanderais particulièrement aux philosophes votre premier morceau sur les philosophes et sur la philosophie (p. 14, 17, 20, 25) ; mais les historiens et les critiques feront aussi leur butin de quantité d'idées neuves (par exemple 41, 75, 149, 150) ; ce que vous dites des caractères et des génies nationaux dans votre huitième Essai est infiniment *suggestif*, et je relirai ce morceau, quoiqu'il s'y trouve un mot beaucoup trop flatteur sur mon compte.

Vous me faites un grand honneur dans votre lettre en me mettant à côté de M. Burckhardt de Bâle que j'admire infiniment ; je crois avoir été le premier en France à signaler dans la presse son grand ouvrage sur la *Culture de la Renaissance en Italie*.

Veuillez agréer, avec mes vifs remerciements, etc.

Hippolyte Taine

12 juillet 1887

À F. Nietzsche

Champel-sur-Arve, Genève, 12 juillet 1887

À mon grand regret, Monsieur, j'étais absent quand vos deux volumes sont arrivés chez moi, et je suis encore à Genève occupé à suivre une cure hydrothérapique. Je n'aurai le plaisir de vous lire qu'à mon retour. Vous êtes plus au courant que moi de la littérature française contemporaine, car je ne connaissais pas l'article de M. Barbey d'Aurevilly dont vous me parlez. Je suis très heureux que mes articles sur Napoléon vous aient paru vrais, et rien ne peut résumer plus exactement mon impression que les deux mots allemands dont vous vous servez : *Unmensch und Uebermensch*.

Agréez, je vous prie, etc.

Hippolyte Taine

14 décembre 1888

À F. Nietzsche

Paris, 14 décembre 1888

Monsieur,

Vous m'avez fait beaucoup d'honneur en m'envoyant votre *Götzen-Dämmerung* ; j'y ai lu ces boutades, ces résumés humoristiques à la Carlyle, ces définitions spirituelles et à portée profonde que vous donnez des écrivains modernes. Mais vous avez raison de penser qu'un style allemand, si littéraire et si pittoresque, demande des lecteurs très versés dans la connaissance de l'allemand ; je ne sais pas assez bien la langue pour sentir du premier coup toutes vos audaces et vos finesses ; je n'ai guère lu en allemand que des philosophes ou des historiens. Puisque vous souhaitez un lecteur compétent, je crois pouvoir vous indiquer le nom de M. J. Bourdeau, rédacteur du *Journal des Débats* et de la *Revue des Deux-Mondes* ; c'est un esprit cultivé, très libre, au courant de toute la littérature contemporaine ; il a voyagé en Allemagne, il en étudie soigneusement l'histoire et la littérature depuis 1815, et il a autant de goût que d'instruction. Mais je ne sais pas s'il est de loisir en ce moment. Il habite à Paris, rue Marignan, 18.

Agréez, Monsieur, etc.

Hippolyte Taine

FIN DES LETTRES À FRIEDRICH NIETZSCHE D'HIPPOLYTE TAINE

CORRESPONDANCE

Table des matières
Retour à la liste des oeuvres

Billets de la folie

Les dernières années avant sa mort, Nietzsche, atteint de folie, fut assisté par sœur Elisabeth

Turin, 1er janvier 1889.

Dédicace des *Dithyrambes de Dionysos* à Catulle Mendès [134]

Turin

Le 1er janvier 1889

C’est pour faire un bien infini à l’humanité que je lui offre mes dithyrambes.

Je les remets entre les mains du poète d’*Isoline,* le plus grand et le premier satyre vivant aujourd’hui — et pas seulement aujourd’hui...

Dionysos

Turin, début janvier 1889.

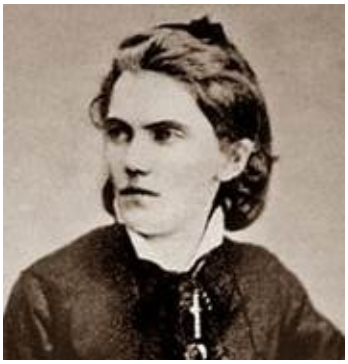
Lettre à August Strindberg[135], à Holte

Monsieur Strindberg
Eheu ?... Plus de Divorçons ?...

Le Crucifié.

Turin, 3 janvier 1889.

Lettre à Meta von Salis-Marschlins[136] à Marschlins



Mademoiselle von Salis

Le monde est transfiguré, car Dieu est sur la terre. Ne voyez-vous pas comme tous les cieux exultent ? Je viens juste de prendre possession de mon royaume, je jette le pape en prison et je fais fusiller Guillaume, Bismarck et Stöcker.

Le Crucifié.

Turin, 3 janvier 1889.

Lettre à Cosima Wagner[137], à Bayreuth

On me raconte qu’un certain bouffon divin aurait achevé ces jours-ci les *Dithyrambes de Dionysos*...

Turin, 3 janvier 1889.

Lettre à Cosima Wagner[138], à Bayreuth

À la princesse Ariane, ma bien-aimée

C’est un préjugé que je sois un être humain. Mais j’ai souvent vécu parmi les êtres humains et connais toutes les expériences que les êtres humains sont capables de faire, de la plus basse à la plus élevée. J’ai été Bouddha en Inde, Dionysos en Grèce — Alexandre et César sont mes incarnations, tout comme le poète de Shakespeare, lord Bacon. À la fin, j’ai encore été Voltaire et Napoléon, peut-être également Richard Wagner... Mais cette fois-ci, je viens comme le Dionysos victorieux, qui fera de la terre un jour de fête... Non que j’aie beaucoup de temps... Les cieux se réjouissent que je sois là... J’ai également été accroché sur la croix...

Turin, 3 janvier 1889.

Télégramme à Cosima Wagner, à Bayreuth

Tu dois publier ce bréviaire pour l’humanité, à partir de Bayreuth, avec l’inscription :

La bonne nouvelle

Turin, 4 janvier 1889.

Lettre à Georg Brandes[139] à Copenhague

À mon ami Georg !

Après que tu m’as découvert, ce n’était pas compliqué de me trouver : la difficulté, maintenant, c’est de me perdre...

Le Crucifié.

Turin, 4 janvier 1889.

Lettre à Hans von Bülow[140] à Hambourg

À Monsieur Hans von Bülow.

Considérant que vous avez commencé et que avez été le premier membre de la Hanse, moi, en toute modestie, le troisième Veuve-Cliquot-Ariane seulement, je n’ai pas encore le droit de vous empêcher de jouer : je vous condamne plutôt au *Lion de Venise* — il pourrait bien vous dévorer...

Dionysos

Turin, le 4 janvier 1889.

Lettre à Jacob Burckhardt[141] à Bâle

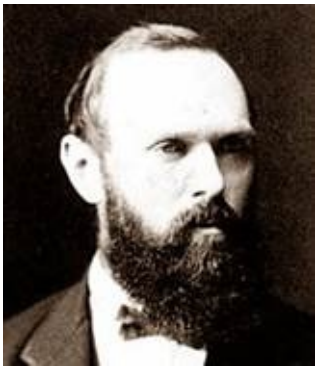
À mon vénérable Jakob Burckhardt

C’était la petite plaisanterie pour laquelle je me pardonne d’avoir créé un monde. Maintenant vous êtes — tu es — notre grand maître, le plus grand : car moi, ensemble avec Ariane, je n’ai qu’à être l’équilibre doré de toutes les choses, dans chaque pièce nous en avons qui sont au-dessus de nous...

Dionysos.

Turin, 4 janvier 1889.

Lettre à Paul Deussen[142] à Berlin



Une fois admis comme une chose irrévocable que j'ai à proprement parler créé le monde, l'ami Paul apparaît lui aussi comme ayant été prévu dans le plan du monde : il doit être, avec monsieur Catulle Mendès, un de mes grands satyres et animaux de fête

Dionysos

Turin, 4 janvier 1889.

Lettre à Heinrich Köselitz (Peter Gast) [143] à Annaberg

À mon maestro Pietro

Chante-moi un chant nouveau : le monde est transfiguré et tous les cieux exultent.

Le Crucifié.

Turin, vers le 4 janvier 1889.

Lettre à Umberto I^er^, Roi d'Italie [144]

À mon cher fils Umberto

Que ma paix soit avec toi ! Je viens à Rome mardi et je veux te voir à côté de Sa Sainteté le pape.

Le Crucifié.

Turin, vers le 4 janvier 1889.

Lettre au Cardinal Mariani [145]

À mon cher fils Mariani.

Que ma paix soit avec toi ! Je viens à Rome mardi pour présenter mes respects à Sa Sainteté...

Le Crucifié.

Turin, 4 janvier 1889.

Lettre à Malwida von Meysenbug [146]

Supplément aux *Mémoires d'une Idéaliste*

Bien que Malwida, comme chacun le sait, soit Kundry, celle qui a ri au moment où le monde chancelait, il lui sera beaucoup pardonné parce qu'elle m'a beaucoup aimé : voir le premier tome des *Mémoires*...

Je respecte toutes ces âmes choisies autour de Malwida en Natalie vit son père et celui-ci était moi également.

Le Crucifié.

Turin, vers le 4 janvier 1889.

Lettre à Franz Overbeck[147] à Bâle

À l’ami Overbeck et à sa femme.

Bien que vous ayez démontré jusqu’à maintenant une croyance limitée dans ma capacité à compter, j’espère pouvoir encore démontrer que je suis quelqu’un qui paie ses dettes — par exemple envers vous... Je viens de faire fusiller tous les antisémites...

Dionysos

Turin, vers le 4 janvier 1889.

« Aux illustres Polonais »

Aux illustres Polonais

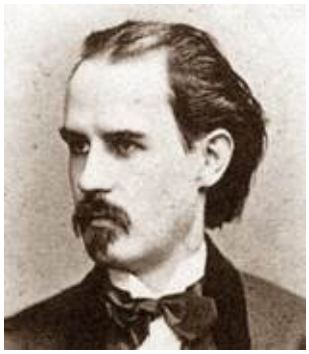
Je vous appartiens, je suis Polonais plus encore que je ne suis Dieu, je veux vous rendre hommage, comme je sais le faire...

Je vis parmi vous en tant que Matejo...

Le Crucifié.

Turin, 4 janvier 1889.

Lettre à Erwin Rohde[148] à Heidelberg



À Erwin, mon ronchon

Courant le risque de t’indigner encore une fois par mon aveuglement à l’égard de M. Taine qui jadis a composé le Véda, j’ose te transférer chez les dieux et la plus adorable déesse à tes côtés…

Dionysos

Turin, 4 janvier 1889.

Fragment à Carl Spitteler[149] à Bâle

[...] appartenu à ma divinité : j’aurai l’honneur, pour cela, de me venger de moi.

Dionysos

Turin, autour du 4 janvier 1889.

Lettre à Heinrich Wiener[150] à Leipzig

À Monsieur le Conseiller de la Cour impériale D^r^. Wiener

Bien que vous m’ayez fait l’honneur de juger *Le Cas Wagner* écrasant pour Wagner, ledit Wagner ose malgré tout montrer sa décadence en plein jour par une irresponsabilité historique — *in lucem aeternam*...

Dionysos

Turin, 4 janvier 1889.

(Lettre ?) à Cosima Wagner[151], à Bayreuth

[152]

Ariane, je t’aime.

Dionysos

[Cachet de la poste Turin, 5. 1. 1889] 6 janvier 1889.

Lettre à Jacob Burckhardt[153]

Le 6 janvier 1889

Cher Monsieur le Professeur,

Finalement je préférerais de loin être professeur à Bâle plutôt que Dieu ; mais je n'ai pas osé pousser si loin mon égoïsme privé au point que, pour lui, je me dispense de créer le monde. Vous dites qu'on doit se sacrifier, quelle que soit la manière et le lieu où l'on vive. Mais je me suis réservé une petite chambre d'étudiant située en face du palazzo Carignano (dans lequel je suis né en tant que Victor-Emmanuel) et qui me permet en outre d'entendre depuis mon bureau la magnifique musique que l'on joue, en bas de chez moi, dans la Galeria Subalpina. Je paie 25 francs, service compris, je prépare mon thé et je fais moi-même tous mes achats, je souffre de mes souliers percés et je remercie le *ciel* à chaque instant pour ce vieux monde envers lequel les hommes n'ont été ni assez

simples ni assez tranquilles.

Comme je suis destiné à distraire la prochaine éternité par de plaisanteries saugrenues, j'ai ici une paperasserie qui à vrai dire ne laisse rien à désirer, très jolie et pas fatigante du tout. La poste est à cinq pas, j'y dépose moi-même les lettres que j'adresse aux grands feuilletonnistes de la grande monde [sic, en français]. Je me trouve actuellement en relation étroite avec le *Figaro*, et pour que vous ayez une idée de ma naïveté, écoutez mes deux premières mauvaises plaisanteries :

Ne prenez pas l'affaire Prado trop au sérieux. Je suis Prado, je suis aussi le père de Prado, j'ose ajouter que je suis aussi Lesseps... Je voulais donner à mes Parisiens, que j'aime, une nouvelle idée — celle du criminel honnête. Je suis aussi Chambige — un autre criminel honnête.

Deuxième plaisanterie. Je salue les Immortels Monsieur Daudet appartient aux quarante.

Ce qui est désagréable et embarrassant pour ma modestie, c'est qu'au fond je *suis* tous les grands noms de l'histoire ; même avec les enfants que j'ai mis au monde, j'en suis à examiner avec une certaine méfiance, si tous ceux qui entrent *dans* le royaume de Dieu ne viennent pas aussi *de* Dieu. Cet automne, sans étonnement, j'ai assisté par deux fois à mon propre enterrement, d'abord comme comte Robilant (non, c'est mon fils, dans la mesure où je suis Carlo Alberto, ma nature d'en-bas), ensuite comme Antonelli. Cher Monsieur le Professeur, vous devriez voir ce monument ; puisque je suis totalement inexpérimenté dans mes propres créations, je vous serais reconnaissant de vos critiques, sans pouvoir vous promettre de les mettre à profit. Nous autres, artistes, nous sommes inéducables.

Aujourd'hui, j'ai assisté à une opérette — géniale-mauresque — et à cette occasion, j'ai constaté avec plaisir que maintenant Moscou, ainsi que Rome, sont des affaires grandioses. Voyez-vous, même dans le paysage, on doit me reconnaître du talent. — Si vous voulez, nous aurons de riches conversations ; Turin n'est pas loin, aucun devoir professionnel très sérieux ne presse, on ferait venir un verre de Valtline. La tenue négligée

est de rigueur.

De tout cœur, votre

Nietzsche

[En marge] :

Je vais partout en tenue d'étudiant, ici et là je frappe sur l'épaule de quelqu'un et lui dis : siamo contenti ? Son dio, ho fatto questa caricatura…

Demain arrivent mon fils Umberto et la charmante Marguerite, que je recevrai, comme vous, en bras de chemise. Paix à Madame Cosima… Ariane… De temps en temps on fait de la magie.

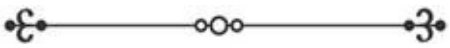
Je fais mettre Caïphe dans les chaînes ; moi aussi j'ai été continuellement crucifié l'année dernière par les médecins allemands. Supprimé Guillaume, Bismarck et tous les antisémites.

Vous pouvez faire de cette lettre tout usage qu'il vous plaira, pourvu qu'il ne me rabaisse pas aux yeux des Bâlois.

FIN DE LA CORRESPONDANCE

– ANNEXES –

Nietzsche : Œuvres complètes



NIETZSCHE, SA VIE ET SA PENSÉE (par Charles Andler)

Retour à la liste des oeuvres
Pour toutes remarques ou suggestions :
editions@arvensa.com
Ou rendez-vous sur :
www.arvensa.com

L'ouvrage de référence de cette édition numérique est *Précurseurs de Nietzsche. Bossard, 1920 [troisième édition].* Les notes sont de Charles Andler.

Charles Andler ***[154]***

Table des matières

Préface

Livre premier – L'héritage allemand de Nietzsche
- Chapitre premier – Gœthe
- Chapitre II – Schiller
- Chapitre III – Hœlderlin
- Chapitre IV – Kleist [273]
- Chapitre V – Fichte
- Chapitre VI – Schopenhauer

Livre deuxième – L'influence des moralistes français
- Chapitre premier – Montaigne
- Chapitre II – Pascal
- Chapitre III – La Rochefoucauld
- Chapitre IV – Fontenelle
- Chapitre V – Chamfort
- Chapitre VI – Stendhal[596]

Livre troisième – L'action du cosmopolitisme contemporain
- Chapitre premier – Jacob Burckhardt
- Chapitre II – Emerson

Conclusion
- 1.
- 2.

Préface

Un livre sur Nietzsche commence légitimement par faire leur part aux précurseurs du nietzschéanisme. On ne peut comprendre la pensée de Nietzsche si l'on n'est familier d'abord avec la culture intellectuelle où elle s'alimente.

Nietzsche s'est fait gloire de tout ce qu'il a su apprendre. Choisir des maîtres, ç'a été pour lui un art de se donner à lui-même des aïeux. Il a dit avec orgueil :

Quand je parle de Platon, de Pascal, de Spinoza et de Gœthe, je sais que leur sang coule dans mes veines.

Il a souvent dressé l'arbre généalogique de la lignée dont il se prétendait l'héritier. Il n'a jamais voulu admettre la distinction établie par Michel-Ange entre l'art d'apprendre et le don naturel :

Qu'appelez-vous don naturel, s'écriait-il, si ce n'est un fragment plus ancien d'apprentissage, une expérience, un dressage, une assimilation qui se sont faits peut-être à l'époque de nos pères, ou plus anciennement encore ?... Et puis, apprendre n'est-ce pas se donner à soi-même des dons naturels[155] ?

Règle de vie qu'on retrouverait toute pareille chez Gœthe à qui Nietzsche l'emprunte et en qui il l'a tant admirée. Les passages lui sont présents des Conversations avec Eckermann et des Maximes et réflexions où Gœthe vieillard multiplie les libations reconnaissantes à tous les devanciers où, il a puisé sa sagesse [156] :

Ce qui est original en nous, ajoutait Gœthe, se conserve et reprend vigueur surtout si nous ne perdons pas de vue nos grands ancêtres. Ce n'est pas seulement ce qui est né avec nous, mais ce que nous savons acquérir, qui nous appartient et fait partie intégrante de notre substance[157].

C'est donc déjà décrire Nietzsche que de décrire son ascendance spirituelle. Quand il n'aurait fait que renouveler l'expression de la pensée acquise dans la plus puissante

mélodie qu'on ait entendue en prose allemande, il y aurait déjà nécessité à faire le relevé de tous les thèmes empruntés et variés par lui. Mais il y a plus. Ces voix connues que nous percevons en entrant sous l'ombrage bruissant des écrits de Nietzsche, ce sont les voix de ses guides. Il les a suivies, comme Sigfrid suit l'oiseau-prophète de la forêt. Il a été conduit par elles, par leurs conseils de prudence, d'audace et d'espérance jusqu'à l'endroit où, à son tour, il devait rencontrer l'ennemi, dont le fer de lance porte gravées les runes de la coutume, de la loi » de toutes les traditions vieilles. Son épée serait-elle forgée de morceaux anciens, seul, il avait le secret d'en faire une arme nouvelle. Et s'il a été mené par ces voix conductrices jusqu'au carrefour fatal, il lui a fallu abattre seul l'adversaire prédestiné. C'est là son œuvre propre, sa prouesse sans modèle :

Ohne Geheiss, — aus eigner Not, — mit der eignen Wehr, — die Tat, die nie ein Rat ihm riet[158].

Et il faudra savoir si, par-delà ce carrefour, il a su éveiller une Vérité qui n'avait jamais ouvert les yeux.

La philosophie de Nietzsche est construite comme s'il y avait eu dans tout le passé humain trois plans naturels et étagés que la pensée a gravis l'un après l'autre, et qu'il faut dépasser pour en atteindre un quatrième, d'un immense coup d'aile. Ces trois états de la pensée ne constituent pas une philosophie de l'histoire. Ils naissent du mouvement de la réflexion, qui ne dispose que d'une seule démarche pour arriver à la cohérence : c'est d'ébranler par le doute les croyances coutumières qui font le premier contenu du savoir, de la moralité et de la religion des hommes, et formulent leur première notion sur leurs relations entre eux et avec le monde ; puis, par une analyse sans cesse élargie, de chercher entre ces fragments dissociés une cohésion nouvelle qui s'appelle la raison.

Cette démarche de la pensée a été découverte par les philosophes grecs. Les premiers, ils se sont avisés que ces mots primitifs qui résument notre savoir, notre moralité, notre religion, n'ont qu'un contenu, qui est l'usage, mêlé sans doute aux constatations expérimentales les plus anciennes. Ils ont

soumis ces usages divers à un examen de dissociation qui est une immortelle leçon de critique. Puis, de la houle montante du doute, ils ont cru voir surgir, rayonnante comme Aphrodite, la Raison dont la seule apparition nous éblouit d'évidence.

Cette naissance de la Raison est toute l'histoire de la pensée grecque, mais le rythme de cette pensée fascine et meut la pensée humaine jusqu'à nos jours. La philosophie de Nietzsche nait de cette généralisation, que lui suggère une interprétation nouvelle de la vie et de la philosophie grecques.

Tous les peuples, en effet, s'en fient d'abord à la coutume pour reconnaître le vrai. Les croyances transmises sont une sorte de faits, plus résistants que les faits matériels, puisque personne n'ose y toucher. Loin que le doute s'y attache, ce sont elles qui guident les hommes dans toutes les incertitudes. Elles fournissent des désignations familières pour résumer et interpréter tout ce qui a été expérimenté. Elles prescrivent des règles minutieuses de conduite dans la famille, dans la tribu, dans la cité. Elles définissent les influences mystérieuses qui peuplent l'univers, et les rites par lesquels on s'en préserve. Ce premier plan de la pensée est le plan coutumier et prélogique.

Il n'y a pas de bonne raison pour amener les hommes à quitter cette façon coutumière de penser, en dehors du plus urgent besoin. Les sociétés vivent de préférence sur leurs idées les plus vieilles, éprouvées qu'elles sont par la durée et par un caractère sacré qui les immobilise. L'expérience pourtant, par ses cruelles leçons, les ébranle. Elle fournit un savoir nouveau. Le contact avec les hommes du dehors fait connaître d'autres normes morales. Un peuple s'est trouvé, le peuple grec, et, dans ce peuple, une cité surtout, Athènes, où le développement des institutions politiques et la pratique judiciaire ont créé tout un art de la discussion. On y connaissait trop de coutumes variées, trop de règles diverses du droit et de l'obligation, trop de cultes pour s'en tenir à une coutume unique. On apprit à faire un choix ; et le choix suppose le doute. On rapprocha les pensées diverses, éloignées jusque-là ; et le choc les brisa.

La sophistique grecque fut le premier effort agressif de la pensée pour se frayer un chemin jusqu'au réel à travers tous

les préjugés de la tradition. Gorgias et Protagoras doutent du témoignage des sens. Hippias conteste le droit coutumier. Prodicus soupçonne que le divin n'est qu'un nom de l'utilité collective. Par ces philosophes, l'esprit humain s'élève à ce nouveau plan de la pensée, le scepticisme, où, la réflexion se meut toute pure, dans une liberté qui n'accepte plus aucune loi du dehors et ne cherche sa loi qu'en elle-même [159].

C'est assez dire que toute sophistique est provisoire. Toute discussion suppose accordés implicitement entre ceux qui discutent des principes communs au nom desquels on juge. Pas de victoire dans la joute des pensées, s'il n'y a pas d'arbitre ; et cet arbitre ne peut être que la raison. En chaque objet dont on dispute, il y a donc une essence rationnelle définissable ; et, quand elle est définie, la dispute se tait. La dialectique devient, avec Socrate et Platon, une méthode qui mène aux idées pures. Elle découvre en quelle mesure toutes choses participent à ces idées. Elle établit entre ces idées une hiérarchie qui, au-dessus de tous les dieux vulgaires, place un Dieu plus grand, l'idée du Bien.

Mais nous, qui connaissons ces idées immuables, n'est-il pas évident que nous prenons par à leur immutabilité ? Il y a donc, comme l'avaient enseigné les mystères orphiques, une région immatérielle où vivent les idées et les âmes, et d'où nos âmes sont descendues sans l'avoir oubliée. À ce seul souvenir, nous sommes encore saisis d'une émotion enivrante. La pensée humaine, depuis Platon, a pris pied dans le plan du rationalisme, c'est-à-dire dans une contrée où elle aperçoit ce qui est plus durable que toute donnée sensible.

La première énigme déchiffrée par Nietzsche fut ce rythme de toute la pensée humaine révolue. Son ambition fut de remettre en branle, pour une œuvre nouvelle, cet effort immense d'analyse et de reconstruction. Le grand rival contre lequel lutte Nietzsche et qu'il prétend dépasser, c'est Platon. Ce qu'il veut fonder, c'est un platonisme nouveau exempt des tares qui, depuis Platon, ont vicié toute philosophie.

Le second secret de Nietzsche fut de découvrir que si tout le travail intellectuel du passé, après avoir dissocié les coutumes,

avait toujours abouti à un rationalisme idéaliste, chacune de ces philosophies nouvelles, quand elle descendait dans le peuple, devenait à son tour préjugé opaque et paralysante coutume. C'est là un fait général de régression dont Nietzsche se flatte d'avoir été le premier observateur.

Combien de fois cette pétrification des idées a-t-elle eu lieu ? Tous les ouvrages de Nietzsche décriront cette histoire, et le *Wille zur Macht* la résume. Ça été un platonisme tardif, que le christianisme, établi par la négation passionnée de la morale, de la cité et des dieux antiques, approfondi par le mysticisme médiéval, systématisé par la scolastique aristotélicienne. Pourtant cette croyance, qui avait paru d'abord toute lumière et vie, extase et raison, n'a-t-elle pas trainé durant des siècles l'existence exsangue de ses dogmes desséchés ?

Platonisme encore, la philosophie moderne, éclose depuis Giordano Bruno, et la civilisation rationaliste qui la traduit. Elle a exigé un grand travail à la fois de scepticisme scientifique et immoraliste, les grandes découvertes maritimes, la cosmographie et les mathématiques nouvelles, toute une explosion sanglante de passions privées, civiles et religieuses d'abord en Italie. Puis la reconstruction se fit dans le rationalisme de Descartes, et par le style sévère de la vie et de l'art sous Louis XIV.

Mais ce rationalisme ne s'était-il pas figé à son tour dans les formes oppressives de l'État absolutiste, du catholicisme restauré, d'un luthéranisme qui défit tout l'acquis de la Renaissance ? N'a-t-il pas fallu un siècle de critique, la satire de Voltaire, le phénoménisme d'Hume, l'exégèse négative de Reimarus, la révolte passionnée du *Sturm und Drang*, le retour à l'antiquité, et, par-dessus tout, le renouvellement de la Révolution française ? Un grand souffle platonicien passa, saisissant tous les arts, renouvelant la conduite de l'homme, fondant un cosmopolitisme républicain plus grand par son ambition que tous les rêves platoniciens de réforme panhellénique.

Platonisme enfin, la philosophie romantique. Elle acheva la critique du rationalisme. Elle prétendit, par Fichte, par Novalis,

par Schleiermacher, atteindre sous l'écorce glacée des concepts le ruissellement intérieur qui se perçoit au fond de la conscience, et qui est notre personnalité vraie. Elle découvrit la vie mentale des collectivités. Car les grands faits sociaux, le langage, les coutumes morales, le droit, la religion, les formes d'art, qu'aucun individu n'invente, d'où naîtraient-ils, si ce n'est d'une Psyché sociale où plongent nos âmes pour y puiser leur vie ? Et ne faut-il pas dès lors, comme le croyait le *Timée*, aller jusqu'à admettre une « âme du monde » où se meuvent à la fois les âmes individuelles et les âmes des collectivités ? Ainsi la philosophie d'un Crenzer ou d'un Gœrres croyait avoir retrouvé l'enseignement du plus ancien sacerdoce oriental, celui des Perses ou des Égyptiens, par qui Pythagore et Platon sans doute avaient été initiés.

Mais, comme la régression luthérienne et absolutiste avait ramené un Moyen-Âge mutilé, la régression contemporaine avait ramené un mauvais XVIII^{e} siècle. La philosophie des lumières ne put échapper au destin de descendre dans la vulgarité ; et nous baignons avec hébétude, selon Nietzsche, dans un faux déterminisme scientifique, dans un faux historisme, dans un humanitarisme débilitant. L'effort de Nietzsche fut de sauver d'abord la culture platonicienne des classiques et des romantiques. Il espéra qu'une Renaissance surgirait d'un Gœthéisme ravivé et approfondi par Schopenhauer et Richard Wagner.

Sa première déception fut de voir que Gœthe ne pouvant convenir au préjugé populaire, déjà Schopenhauer et Wagner s'y accommodaient trop. Alors, pour redresser la tradition classique et romantique gauchissante, il fit appel à la grande lignée des sceptiques français de la morale qui, de Montaigne à Stendhal, avaient cherché la vie sous la convention factice. Un grand historien suisse, Jacob Burckhardt, la prolongeait ; et de la jeune philosophie des États-Unis avec Emerson se levait le mirage d'un romantisme vierge, épuré par le scepticisme de Montaigne.

Arrivé à pied d'œuvre, avec tous ceux-là, Nietzsche les congédie, non par ingratitude, mais avec mélancolie. Car il lui

reste à accomplir seul sa tâche propre et qui est, dans sa pensée, de fonder la première philosophie contemporaine. Résolu à défricher le sol à jamais de tout foisonnement de platonisme, il en extirpe notamment la souche la plus souterraine et résistante, la croyance chrétienne. Sous les préjugés figés de la religion, de la morale, de la politique, de métaphysique, il prétend retrouver le secret de la vie naturelle et sociale. C'est un cri du cœur chez lui que cet aphorisme :

Les hommes dogmatiques, tels que Dante et Platon, sont ceux que je sens de tous les plus éloignés de moi : Et peut-être ont-ils par là plus d'attrait pour moi que les autres **[160]**.

Ces dogmatiques s'abritent dans de factices et fragiles constructions d'idées qu'ils croient éternelles. Nietzsche prétend nous enseigner à vivre dans le réel mouvant. Il conçoit un phénoménisme idéaliste nouveau, qui retracera le contour exact et le serpentement de la vie, sans lui assigner de direction, mais en lui donnant un sens déposé en elle par notre jugement et par notre émotion.

Nietzsche a abordé sa tâche avec une humilité orgueilleuse, avec une joie extatique et angoissée. Il a parcouru l'histoire entière des philosophies, des littératures, des sciences, des croyances, des civilisations. L'historien de sa pensée est tenu de relire après lui les livres qu'il a lus **[161]** ; et comment n'être pas saisi de désespoir parfois devant l'étendue de cette recherche et devant la variété de savoir qu'elle exige ?

Le présent volume introductif ne veut pas dénombrer tous les matériaux dont Nietzsche a tiré parti. Sa biographie intellectuelle précisera l'heure où il les utilise et les litiges où il est engagé contre les hommes. Il faut distinguer entre les renseignements qu'il prend de toutes mains pour s'instruire, et les pensées qui lui servent de principe constructif. Les premiers sont utiles à le mieux connaître ; les secondes seules le font comprendre. Le nietzschéanisme se préparait par une longue incubation dans l'esprit de ses devanciers. On va décrire ici comment le système, avant d'être né, vivait en des esprits dont la pensée a passé en Nietzsche comme par une transfusion de sang spirituel.

Description pleine de risques ; car ces chantantes voix des pensées étrangères, dont il a fait son concert intérieur, se font entendre à tour de rôle : elles s'entremêlent, se taisent et reprennent. J'ai essayé de marquer ces recommencements, ces silences, ces simultanéités. De là le plan de ce volume. Il a fallu parler de Montaigne, de Pascal, de La Rochefoucauld, de Chamfort, longtemps après avoir parlé des Allemands du XVIII^{e} et du XIX^{e} siècles. L'influence de Burckhardt et d'Emerson se perçoit très tard, quand déjà la voix des moralistes français s'est fondue dans la grande orchestration générale du système.

Pour abréger cette étude, on a compté sur l'expérience et le sentiment vivant du lecteur. De certains thèmes, empruntés aux auteurs les plus grands, à Gœthe ou à Schiller, il a paru suffisant de les indiquer en accords brefs, pour les faire aussitôt reconnaître. Ailleurs, il a fallu une analyse plus minutieuse. Cette trame de « filigrane d'or », qui, selon le plus grand des *Nietzsche-forscher*, Carl-Albrecht Bernoulli, rattache Nietzsche à la pensée française, je l'ai suivie avec plaisir parce qu'elle n'avait jamais été mise à nu. Et si, dans ce volume, comme dans ceux qui suivront, j'insiste sur l'« helvétisation » de Nietzsche, c'est que, avouée par lui, elle m'a paru plus profonde qu'on ne l'a jamais décrite.

J'ai cru faire œuvre d'historien sans être atteint de la « maladie historique ». Nietzsche n'avait-il pas appelé d'un vœu puissant l'époque où son autorité grandissante le ferait commenter comme un classique ? Or ces temps sont venus.

Les événements ont retardé de six années la publication de ce livre. Il commençait de s'imprimer au moment où se livrait sur la Marne en 1914, la bataille qui, plus sûrement que Valmy, a ouvert une ère nouvelle. Une grande prévision de Nietzsche s'est réalisée dans ce mois de septembre tragique et libérateur.

Nietzsche pleurait sur la folie d'une Europe « qui versait à flots le sang européen, comme les Grecs versaient à flots le sang grec, sacrifiant presque toujours les hommes de la culture la plus haute » **[162]**. Il savait la responsabilité allemande dans le danger permanent qui, par la militarisation généralisée de l'Europe, pesait sur l'humanité ; et la provocante devise de

« l’Allemagne au-dessus de tout », il l’avait déclarée « le moi de ralliement le plus dénué de sens qu’il y ait jamais eu au monde » [163].

C’est pourquoi ce livre est dédié à la mémoire des jeunes germanisants français devant qui il a été médité. Ils ont, en donnant leur vie pour leur pays, sauvé cette civilisation européenne où ils avaient toujours cru que l’Allemagne de Gœthe, de Beethoven et de Nietzsche saurait retrouver sa place [164].

Livre premier – L'héritage allemand de Nietzsche

Nietzsche nous a apporté une nouvelle façon de philosopher, la plus libre qu'on ait jusqu'ici connue. Il discerne un sens métaphysique à la plus fugitive impression. Il tire sa philosophie de la vie même. Sa doctrine, qui a passé par des phases différentes, est cohérente dans chacune d'elles ; et, si le lien paraît manquer entre ces moments différents, c'est que sa pensée reflète toutes les émotions changeantes de sa douloureuse vie. Elle en surgit comme une vapeur au-dessus de la mer. Elle naît comme une série d'émotions lyriques, d'où la réflexion dégage ensuite un contenu rationnel.

Aussi n'est-ce pas avec les philosophes seulement, c'est avec les poètes que Nietzsche sent son affinité. Il les a donc beaucoup lus. Ils lui ont enseigné ce qu'ils savent et qui est philosophique : leurs diverses façons de sentir les rapports de l'âme avec le monde. Quelques symboles imagés ou sonores suffisent à dire la réaction d'une sensibilité d'élite au contact de l'univers. Les grands poèmes sont un appel qui vient à nous du fond de l'être à travers des âmes. Ils propagent jusqu'à nous une souffrance ou un enthousiasme. Ils posent sur les choses des jugements de valeur.

Avant que Nietzsche laissât parler son âme propre, beaucoup d'appels avaient laissé en elle leur résonance. Ce furent d'abord les poèmes, et les réflexions de quelques grands Allemands, ceux qu'on croit les plus connus et qui, interprétés par Nietzsche, semblent rendre un son si nouveau. Si, pour connaître l'avenir, il nous faut tout d'abord descendre dans l'Hadès pour faire revivre — de notre propre sang — de grandes ombres, comment s'étonner que, dans ce voyage, Nietzsche ait évoqué d'abord les ancêtres les plus immédiat de la pensée allemande [165] ?

Chapitre premier – Gœthe

1. Culture épique et culture tragique. — Le dionysisme et l’apollinisme dans Gœthe.

Une des raisons les plus décisives pour lesquelles Nietzsche a tardé à être compris, c’est, sans doute, l’affaiblissement de la tradition classique en Allemagne. On peut dire que la génération qui a vécu de 1860 à 1890 a grandement ignoré Gœthe, bien qu’il fût enseigné dans toutes les écoles. Cela semble singulier et n’est que naturel. Un enfant peut être saisi de la force sentimentale ou de la mélodie de Gœthe, et en ce sens le comprendre. Mais les plus exercés trouvent encore à le méditer longuement, sans achever jamais leur étude. Cette pensée, lucide et difficile, on en confie l’enseignement à des pédagogues que la routine gagne au bout de quelques années. Elle reste ainsi incomprise de la plupart. Les générations teutomanes si préoccupées d’action, qui arrivaient à la maturité vers 1870, manquèrent du sens même qui ouvre l’intelligence de Gœthe. On ne peut expliquer autrement l’erreur par laquelle les Allemands ont pu méconnaître si longtemps que Nietzsche, imbu de la tradition classique la plus pure, en est aussi le prolongement le plus authentique.

Nietzsche a remarqué, comme une particularité de l'homme supérieur, le don et le goût d'apprendre. N'avoir pas d'orgueil, ne pas hérisser sa propre originalité au contact d'une autre, mais l'ouvrir et l'élargir en y accueillant toutes les pensées dont elle peut s'alimenter, ce fut pour Nietzsche, au temps où il sentait croître en lui sa force novatrice, le secret même du génie. Raphaël et Gœthe ont eu cette science du larcin légitime ; et Nietzsche, qui l'a apprise d'eux, se défend lui-même quand il plaide leur cause.

Gœthe n'est pas, parmi les grands classiques allemands, celui dont l'action sur Nietzsche a été la plus immédiatement manifeste. Mais cette action, commencée de bonne heure, s'est approfondie plus qu'aucune autre. Il a été le modèle lointain, admiré plutôt que suivi, et aimé davantage à mesure que Nietzsche apprenait de lui. Est-il vrai, comme Nietzsche l'a écrit un jour à Peter Gast, que « la plus ancienne et la plus forte impression » lui soit venue de cette *Nouvelle sans titre (Novelle),* où un enfant dompte par le sortilège de la musique un lion échappé[166] ? Le fauve suit pacifiquement les chants qui disent le règne de l'Éternel sur la terre, et pose sur les genoux de l'éphèbe son mufle velu et sa patte redoutable. Est-il resté une trace de cette lecture dans la scène où le lion vient couvrir Zarathoustra des caresses de sa crinière et de son mufle, pour annoncer, lui aussi, la venue d'une ère nouvelle ? — Nous ne savons. Mais les impressions de jeunesse se gravent chez Nietzsche fortement. En 1863, écolier encore, il exprima le vœu qu'on lui offrît les poésies lyriques de Gœthe commentées par Düntzer[167]. Et en 1882, Jacob Burckhardt, le remerciant du présent que Nietzsche lui venait de faire de *Froehliche Wissenschaft*, trouvait au préambule versifié du livre annoncé par un titre emprunté à Gœthe[168], comme une sonorité claire de lyre gœthéenne[169].

Gœthe est du nombre des poètes qu'il relit comme un bréviaire de sagesse. Il le consulte pour se redire à lui-même les douleurs de sa solitude morale et les douceurs de l'amitié[170]. Dans cet apostolat où se joignent, vers 1869, les jeunes amis de Nietzsche à Leipzig, les noms divins qu'ils

invoqueront pour donner le baptême aux initiés seront Schopenhauer et Byron, sans doute, mais Gœthe avant les autres[171]. Les lettres de Nietzsche sont farcies de citations gœthéennes. Un petit nombre d'œuvres, sans doute, tenaient lieu de tout le reste. Le livre que ces jeunes intellectuels ambitieux, Gersdorff, Rohde, Nietzsche emportaient dans leurs promenades et oubliaient sur le gazon était le *Faust*[172]. Combien de fois, dans les vers de Nietzsche, les allusions à *Faust* ne se retrouvent-elles pas ? Et, dans le *Zarathustra* encore, elles seront présentes. La négation de la réalité métaphysique se formulera souvent plus d'une fois chez Nietzsche en vers qui parodient l'hymne des anges emportant l'âme immortelle de *Faust* aux régions où les choses périssables ne « sont plus que symbole ». Mais pour Nietzsche, c'est l'impérissable qui sera fiction de poète et symbole verbal. « Alles Unvergängliche, das ist nur ein Gleichniss ! Und die Dichter lügen zuviel. »[173] Quand il s'agira de décrire le sens caché d'une tragédie d'Eschyle, ce sont les vers du *Prométhée* de Gœthe qu'il choisira comme les plus expressifs.

Sans doute les œuvres de la vieillesse gœthéenne ont plus efficacement encore formé le goût de Nietzsche et sa philosophie. Combien n'a-t-il pas envié Eckermann d'avoir eu avec Gœthe ces conversations qui nous préservent « de l'enseignement du temps présent par les légionnaires du moment présent[174] ». Il glane dans les *Wahlverwandtschaften*, dans les *Wanderjahre*, des aphorismes qui fructifieront chez lui en théories vastes. Pour cet esprit méditatif et exigeant, les œuvres de Gœthe vieillard ont le charme et la séduction d'un goût plus sûr et d'une sagesse plus éprouvée[175]. Comment le naturalisme impétueux peut s'épurer jusqu'au grand style de l'humanité sereine et de la forme sévère : voilà le grand enseignement que nous donne la vie de Gœthe. Toutes les synthèses que méditait Nietzsche et où il faisait consister son idée de la civilisation nouvelle, Gœthe ne les avait-il pas réalisées déjà dans son esprit ? Apollinisme et dionysisme, philologie et poésie, science et art, tout cela, dont la réunion pour Nietzsche constituait la culture parfaite

de l'esprit, n'était-il pas anticipé dans Gœthe ? Ainsi la culture nietzschéenne part de Weimar, comme elle y aboutit, et à mesure que Nietzsche mûrira, son admiration aussi de Gœthe se fera plus compréhensive. Nietzsche s'adresse à Gœthe pour se compléter, puis, sur le tard, il se sentira de plus en plus semblable à lui. Se l'étant proposé d'emblée pour modèle (*Gœthe ist vorbildlich*, écrivait-il en 1873[176]), il s'est rapproché de ce modèle par degrés ; et la place croissante qu'il fera à Gœthe dans son estime est une des traces de son conservatisme intelligent dans « la transvaluation de toutes les valeurs ». On devine ce qui a attiré Nietzsche vers Gœthe d'abord. Le philosophe, emporté par un lyrisme tragique, sentait le besoin d'un retour à une forme d'esprit imaginative et calme. Gœthe lui parut représenter la « culture épique des Allemands, éprise de réalisme intelligent, de savoir naturel et historique, et faite pour exposer ce savoir[177] ». Une telle culture ou, si l'on veut, un tel tempérament sont éloignés du drame. Un petit nombre de scènes tragiques, de tonalité musicale, la fin du premier *Faust*, celle d'*Egmont*, celle de *Gœtz*, c'est tout le legs dramatique de Gœthe[178]. Nous y verrions plutôt des scènes d'opéra, de grandes « idylles héroïques » de la douleur, comme celles dont Schiller fera la théorie. Mais nous nous rapprocherons ainsi de la formule de Nietzsche. Ce qui a empêché Gœthe de saisir tout le sens du tragique grec, c'est cette nature contemplative et sereine du narrateur préoccupé de se faire entendre, mais qui répand sur les faits qu'il déroule la lumière calme de sa propre intelligence. Croire l'univers pénétrable à l'intelligence humaine, n'est-ce pas déjà une vue optimiste ? L'émotion tragique véritable ne se lève en nous que le jour où nous apercevons les choses dans leur illogisme éternel. Aussi Gœthe n'a pas compris les Grecs. Il n'a pu pénétrer jusqu'à leur pessimisme foncier. Le *Crépuscule des Idoles* répétera ce jugement sur Gœthe, énoncé déjà par le livre sur la *Naissance de la Tragédie*[179].

Pourtant, Nietzsche a conscience de sa dette. Il met Gœthe au nombre de ces « philologues-poètes », dont la lignée

remonte à la Renaissance italienne et auxquels nous sommes redevables d'une divination plus exacte de la civilisation grecque[180]. Gœthe n'a pas vu le courant souterrain d'émotion orgiaque qui finit par jaillir dans la tragédie. La gravité sereine de la tragédie lui eût paru inconciliable avec la frénésie du dionysisme. Nietzsche ne s'est peut-être pas rappelé que Gœthe avait projeté, dans *Pandora*, d'écrire, avec une émotion dionysiaque, le retour de Philéros sauvé des flots mortels[181]. Il oublie que la tragédie d'Hélène s'achève dans le fracas d'un cortège de silènes et de ménades, qui crient leur enthousiasme devant les mystères de Dionysos dévoilés[182]. Mais, avant tout, le *Satyros* décrit par Gœthe dans un drame de jeunesse est déjà un satyre saisi par l'extase devant son Dieu ; et il est impossible que Nietzsche ne s'en soit pas souvenu.

Gœthe a décrit, dans *Satyros*, l'enivrement sacré qui rapproche l'homme de la nature et qui stimule en lui jusqu'à la plus intense fièvre son vouloir-vivre le plus profond. L'atmosphère de tout le drame est chargée d'effluves dionysiaques. C'est le poème de la vie débordante, mais astucieuse aussi, joyeuse et cruelle. Il y a, dans tout ce poème, sardonique d'expression comme le *Cyclope* d'Euripide, jovial à la fois et désabusé, une inspiration d'un pessimisme viril indifférent à la destinée de l'homme. On y affirme que l'existence humaine n'est pas prévue dans les plans d'une nature auxquels aucune intelligence ne préside. Les hommes, nés par hasard, sont extirpés aussi par milliers, sans que cela émeuve aucune divinité. La force dionysiaque, par laquelle pullulent les germes, répand la mort aussi à pleines mains. La nature dépose sur toutes les branches un lit nuptial ; mais dans tous les fourrés rôdent des carnassiers qui sont autour de nous des gouffres vivants, toujours ouverts. L'énergie qui engendre la profusion des fleurs, des chenilles et des oiseaux, livre les bourgeons frais éclos au ver vorace, et la larve à l'alouette. C'est pourquoi il convient que dans cette nature abandonnée aux forces d'une aveugle et robuste vitalité, surgisse le satyre, la brute engagée encore dans l'instinct naturel, le génie avec tout ce qu'il sent en lui de brutalité dangereuse, destructrice

de toute loi. Satyros est cette force contagieuse qui nous enfièvre le sang :

Und mein Gesang, der dringt ins Blut

Wie Weines Geist und Sonnenglut. [183]

N'y a-t-il pas un évident rapport entre ce satyre auquel les vierges confient leur émoi le plus secret et le dieu tentateur de Nietzsche, Dionysos, « génie du cœur », habile à scruter le tréfonds des âmes ? [184] C'est qu'on sent dans le satyre de Gœthe l'initiation à la vie éparse dans la nature, divine encore dans sa cruauté, et l'extase contagieuse de cette vie (*sich zu Gœttern entzücken*). [185]C'est une révélation que son chant où l'on voit naître des mondes, et où bouillonne le remous des forces primitives :

Wie im Unding das Urding erquoll,

Lichtsmacht durch die Nacht scholl,

Durchdrang die Tiefen der Wesen all,

Dass aufkeimte Begehrungsschwall. [186]

Or, dans cette théosophie de l'obscurité primitive, où l'extase voit se dessiner comme une « musique lumineuse et vivante » le rythme des forces détruites sans cesse et sans cesse alimentées par la destruction universelle, qui méconnaîtrait la vision même des satyres nietzschéens ? Ainsi, dans la tragédie grecque interprétée par Nietzsche, ils verront par-delà l'abîme de la douleur des choses saigner, mais sourire aussi, le dieu lacéré qui, même avec de la mort, fait de la vie immortellement.

Satyros chantait cette théosophie avec une joie sauvage et païenne. Le poème des *Geheimnisse* l'eût reprise en des formes plus mystiques. Dans cette croix « enguirlandée de roses », devant laquelle vient s'agenouiller l'initié de Gœthe, et dans ce culte de la douleur voilé par de la joie, Nietzsche a vu sa propre doctrine anticipée : nous enguirlandons d'idéalisme la réalité cruelle pour nous aider à supporter cette vie de supplice. [187]

Les poètes grecs surtout ont su se faire cette sérénité, qui décrit la douleur avec la froideur de la pure contemplation esthétique. L'indifférence de Sophocle à l'égard des fins morales de la tragédie, c'est le grand sujet d'admiration de Gœthe[188] ; et Nietzsche aimera ce poète pour cette impassibilité artiste qui atteste une âme affranchie de moralisme et de débile pitié.

Nietzsche se mettra à l'école de ce Gœthe guéri de son culte du moi, et pur de sentimentalité pathologique comme de tout souci moralisant. Ce renseignement nous importe : le pessimisme de Nietzsche n'a jamais été werthérien. Werther pleure sur un univers, animé d'une force dévorante, qui ne crée que des êtres destructeurs de leurs semblables et d'eux-mêmes. Ces pleurs sont le fait d'un cœur faible et impropre aux fortes initiations. Un peu plus tard, Gœthe saura que « les torrents impétueusement débordés, les pluies de feu, les ardeurs souterraines et la mort, qui engloutissent les métropoles, prouvent la vie avec autant de splendeur que l'aube levée sur des vignobles luxuriants et sur des bois d'orangers parfumés ». Alors paraissent de lui, dans les *Frankfurter Gelehrten Anzeigen*, des articles qui pourraient être de Schopenhauer, tant ils respirent le sentiment de l'éphémère, du gaspillage effréné de tous les germes vivants, foulés et écrasés dès qu'ils sont nés à la lumière. Une croyance déjà toute nietzschéenne imprègne ces articles : celle en la vie torrentielle qui emporte côte à côte les choses belles et laides, bonnes et mauvaises, parce qu'elle est par-delà la laideur et la beauté et par-delà le bien et le mal. [189] Comment croire, si telle est l'effroyable réalité ambiante, en une valeur de la vie humaine ? C'est croyance pure et résolution courageuse. Nietzsche admire Gœthe pour cette courageuse foi qui, ayant eu le sentiment presque pascalien d'une nature pleine de mystères et animée de forces démoniaques, sait toutefois s'abandonner à ce mystère. L'homme est fait pour une condition limitée et il ne discerne que des fins proches. Il se perd s'il songe à une œuvre plus vaste que l'accomplissement de sa besogne quotidienne. Les*Wanderjahre* l'avaient dit et

avaient enseigné, en même temps, que, dans le tâtonnement inévitable, il nous faut, avec le cœur pur et l'esprit lucide, garder cette confiance résignée (*sich dem Erhabenen ergeben*). Nietzsche retiendra de Gœthe cette notion du mystère qui nous baigne[190], et cette méthode weimarienne et classique de nous consoler.

2. La notion gœthéenne de la vie humaine. — Le lamarckisme psychologique.

Aussi la notion même de la vie humaine, que va adopter Nietzsche, se trouvera teintée de cette philosophie. Gœthe, par sa croyance au mystère, aux influences démoniaques, à la foule des contingences fatales, d'où sortent les grandes choses, sera un *traditionaliste*. Il aura la piété des origines. Il aimera à replacer dans leur milieu les grandes âmes individuelles, les grandes mentalités collectives. Il lui semblera ainsi mieux comprendre à la fois l'énigme dont elles sont faites et les causes intelligibles qui en ont déterminé la naissance. Les conditions qui ont une fois fait naître la civilisation lente et l'originalité de l'esprit ne peuvent-elles pas la reproduire ? Il faut donc les conserver pieusement, les respecter pour ce qu'elles ont de secret et les connaître dans ce qu'elles ont de connaissable. Ce mobilier ancestral et poudreux où vit son Faust a paru à Nietzsche touchant et digne de vénération[191] ; et il a trouvé naturel que*Wahrheit und Dichtung* décrivit en détail les vieilles murailles de Francfort, ses portes crénelées, l'organisation du conseil de ville et celui des fêtes populaires[192]. La chronique illustrée d'une cité, où a grandi une adolescence de génie, a son utilité. À considérer les enveloppes mortes que laisse la vie, on se figure mieux comment la vie a pu naître et durer. Nietzsche y surprend les ruses de la vie tenace et les ressources de la vie forte. Ainsi Goethe a fait de l'histoire, mais il a été exempt de la « maladie historique ». Sans avoir connu Lamarck, il est un lamarckien vrai. Son étude des milieux et des résidus a un objet pratique : définir les échelons que franchit l'élan vital des foules ou des individus ; deviner le stimulant du dehors auquel a répondu et

répondra toujours le besoin interne. Le texte où Gœthe dit « sa haine de tout ce qui l'instruit sans intensifier son activité et sans lui donner de la vie » n'ouvre pas sans raison la *II^e^ Intempestive sur l'Utilité et les inconvénients de l'Histoire* [193].

S'il y a plus d'une ressemblance entre la jeunesse de Gœthe et la jeunesse de Nietzsche, voilà donc la similitude la plus forte : leur commune conviction au sujet de la solidarité entre toutes les manifestations de la pensée ; et cette solidarité est celle de la vie. Plonger jusqu'aux sources de la vie, par une extase enivrée, où nous en saisirions vivantes toutes les forces germinatives ; et de cette révélation tirer la justification de notre activité d'art et de science, n'est-ce pas là la préoccupation de Gœthe, depuis les premiers monologues de *Faust* jusqu'aux poèmes de la vieillesse ? Mais autant dire que l'idée d'une union nécessaire entre l'*esprit dionysiaque* et l'*esprit apollinien* a en Gœthe un précurseur. Et ce sont les textes précisément de la jeunesse de Gœthe qui ont poussé Nietzsche dans le darwinisme prudent où il s'abrita durant la crise de 1876 à 1882. « L'art, disait alors Gœthe, naît des efforts de l'individu en vue de se maintenir contre la puissance destructrice de l'ensemble. Déjà l'animal se sépare et se protège par ses instincts industrieux. L'homme, sa vie durant, se fortifie contre la nature, afin d'en éviter les maux multiples [194]. » Mais l'art dont parle Gœthe, c'est tout l'effort des vivants destiné à leur acquérir une expérience qui les gare, un système d'illusions capables de les protéger contre les vérités trop cruelles, un ensemble de mesures actives de protection. La hutte de madriers mal dégrossis que Prométhée enseigne à bâtir aux premiers hommes les garantit contre la plus cruelle détresse. Mais les « murailles de cristal » que l'homme élève sous le nom de science et d'art sont pareillement des abris pour notre individualité et pour le peu que nous avons su recueillir de bonheur épars et de beauté dispersée. Cette audacieuse hypothèse psychologique par laquelle Nietzsche identifiera sous le nom d'*esprit apollinien* l'intelligence scientifique à la fois et l'imagination plastique, toutes deux

préoccupées de tracer des contours exacts et de délimiter des existences individuelles, se trouve donc avoir en Gœthe un premier théoricien.

Inversement, *Faust* est le symbole épique et lyrique de cette aventure de l'esprit qui essaie de retremper la connaissance dans l'extase ou dans l'action, mais en tous les cas aux sources mêmes de la vie. Les appréciations de Nietzsche sur le *Faust* flottent au gré des souffles qui font dériver son système entier dans une marche continue, mais sinueuse. Au temps où il glorifie le pur héroïsme schopenhauérien de la vérité, Nietzsche reprochera à Gœthe de ne pas avoir su peindre « le révolté et le libérateur insatiable, la puissance négatrice par bonté, le génie en quelque sorte religieux et démoniaque de la Révolution » [195]. Il lui en veut de sa répugnance « pour toute violence, pour toute brusquerie, c'est-à-dire pour toute action ». On peut trouver excessive cette sévérité. On peut trouver dénuées d'atticisme les plaisanteries qu'il copie dans Taine, sur ce docteur des quatre facultés qui, pour mettre à mal une petite couturière, a besoin d'appeler à l'aide le diable en personne [196]. Il se méprend alors de gaîté de cœur sur le sens du second Faust, plaidoyer prodigieux qui prétend disculper le héros, suborneur et meurtrier, complice d'assassinat et d'infanticide. Car les qualités et les vices qui l'ont traîné dans cet abîme de misère morale font de lui aussi le restaurateur même de la civilisation hellénique, le général napoléonien qui tire de cette impeccable magie noire, la stratégie, le secret des victoires infaillibles. Elles le poussent à fonder des cités, à coloniser des territoires vierges qu'il conquiert sur la mer refoulée, pour l'épanouissement d'une libre humanité. Combien Nietzsche sera plus juste quand, discernant dans Faust le récit symbolique de sa propre aventure intellectuelle, il écrira : « Faust nous apparaît comme l'exposé de l'énigme la plus impopulaire que les temps modernes se soient proposée : celle de l'homme d'étude assoiffé de vivre [197] ! » Il veut dire que l'homme de science moderne est mutilé, spécialisé à l'excès, éloigné de la foule par son goût de la méditation abstraite. À ce penseur solitaire et désespéré de sa solitude, Nietzsche oppose

l'artiste wagnérien ; à cette science spéculative et étiolée, il oppose un art à ce point rayonnant de lumière et de flamme que les plus humbles et les plus pauvres en éprouvent le bienfait. Comment ne pas songer que, pour Nietzsche aussi, la science et la libre pensée nouvelles doivent transformer en son fond toute la vie et la vie de tous ? Or, le *Faust* de Gœthe, à mesure qu'il avance, manifeste plus explicitement cette croyance.

Mais quand il serait vrai que *Faust* reste en deçà de la pensée gœthéenne, Nietzsche n'en puise pas moins dans Gœthe les leçons mêmes, dont paradoxalement il croit le *Faust* dénué. Pourquoi Gœthe a-t-il tant admiré Napoléon, si ce n'est « parce qu'il usait de l'univers comme Hummel de son clavier, avec l'aisance d'un génie toujours égal à lui-même, toujours rempli de l'illumination, de la clarté, de la décision intérieure, et en qui l'énergie suffit toujours à l'étendue de la conception » **[198]** ? Cet homme prodigieux avait en lui cette force productive qui enfante une postérité de conséquences, inépuisable dans tous les siècles, comme cette force qui animait Phidias ou Holbein, les premiers architectes gothiques ou Mozart. Nietzsche glorifiera Gœthe dans la *Naissance de la tragédie* pour avoir compris dans un Napoléon cette « productivité des actes », si surprenante à son siècle préoccupé de pure production imaginative **[199]**. Par là, Gœthe est de ceux qui conçoivent un type d'humanité à la fois plus capable de durer vigoureusement et de s'épanouir en plus grands exemplaires. En vérité, s'il s'agit de dire comment l'humanité actuelle, débile et grégaire, pourra produire ce « surhumain », dont Nietzsche a pu dans *Faust* recueillir le nom même, comment douter que Nietzsche ait gardé un vague souvenir au moins des formules de Gœthe, dans les *Affinités* : « Il faut que toute chose parfaite en son genre dépasse ce genre ; il faut qu'elle devienne quelque chose de différent, d'incomparable » **[200]** ? En quels termes plus explicites annoncer l'effort d'héroïsme mortel, qui fera naître la race nouvelle, que dans cette pièce de *Selige Sehnsucht*, par laquelle le *West-Oestlicher Diwan* annonce déjà la *grosse Sehnsucht* de Nietzsche ? La vie

commune est un triste fourmillement de germes dans la nuit. Ce serait l'éternelle stagnation de la vie pullulante dans les profondeurs, s'il ne se trouvait des vivants audacieux pour courir à la mort dans un effort dont la trace restera pour toujours fixée dans nos fibres. Ainsi naîtra la variété nouvelle. Les âmes élues consentent à l'étreinte de la mort dans « ces épousailles plus hautes » (*zu höherer Begattung*), parce que cette résolution enflammée est la seule garantie d'une résurrection de l'espèce dans une vie plus haute :

Und so lang du das nicht hast, — Dieses : Stirb und Werde !

Bist du nur ein trüber Gast — Auf der dunklen Erde [201].

C'est cette résolution de mort extatique et régénératrice qui sera aussi l'élan intérieur qui emporte Zarathoustra ; et le *Wille zur Macht* de Nietzsche ne disconvient pas que le *Divan* de Gœthe, après Hafis, lui ait donné l'impression vivante de cette ivresse mentale où le corps lui-même, *divinisé*, se résout envie de l'âme [202].

Gœthe a donné en personne le plus audacieux exemple de cette marche ascensionnelle, de cette productivité à longue échéance, révélée par les effets lointains. Il représente aussi, mieux que tout autre, cette impressionnabilité moderne, par laquelle toute la pensée est comme imprégnée de sensualité, et toute la vie des sens transfigurée par l'esprit [203]. Il a prouvé par sa vie qu'un renouvellement permanent de la personnalité humaine est possible. Or, Nietzsche n'a-t-il pas défini souvent la supériorité de l'esprit comme une faculté de « muer », de rejeter ses écorces diverses ?

N'est-ce pas la définir par une autre métaphore, mais dans le même esprit, que de l'appeler une « puberté renouvelée », par laquelle les âmes d'élite savent modeler le corps qu'elles animent, au gré de leur jeunesse éternelle[204] ?

Ainsi sa hauteur isole Gœthe, comme sa force, constamment rafraîchie par l'espérance des prochaines transformations, le rend unique. Rien n'a plus touché Nietzsche que cette solitude, au milieu des plus attentives admirations (*Selbst Gœthe stand*

ewig allein) [205]. Mais cette douloureuse plainte de Gœthe : « Mes œuvres ne pourront jamais être populaires » ; cette accusation contre l'opinion hostile qui entrave le génie ; cette triste constatation où il revient si souvent : « Tout ce qui est grand et intelligent n'existe que dans la minorité »[206], combien de fois Nietzsche n'a-t-il pas dû les reprendre à son tour ! Il aimera Gœthe pour cette pénible lutte qu'il a soutenue contre les hommes de son temps, contre leur pharisaïsme et leur étroite haine. Il n'est pas jusqu'au rapetissement d'une race de plus en plus pauvre en individus originaux, de plus en plus domestiquée et policée, que Gœthe n'ait décrit comme pour anticiper sur les lamentations de la Généalogie de la morale au sujet de ces « hommes apprivoisés », des « médiocres incurables » d'à présent, de la surabondance des « choses avortées, souffreteuses, fatiguées, exténuées », dans l'humanité de nos temps [207]. D'un vœu puissant, Nietzsche aspire à revoir, dans l'homme, « quelque chose de fort, de réussi, d'heureux, de triomphant, quelque chose qu'on puisse craindre ». La descente de la race dans ce qui est « étriqué, bienveillant, prudent, confortable, médiocre, indifférent, chinois, chrétien », paraît justifier les grandes catastrophes sociales, les expéditions de proie où l'emporteront les aventuriers de l'esprit. Ainsi Gœthe avait déjà parlé avec une méprisante pitié de cette humanité plus prudente et éclairée, mais dénuée d'énergie, qui se prépare ; et il voyait venir le temps où Dieu, de dégoût, « serait obligé de mettre l'univers en pièces pour une création rajeunie » [208].

Qu'il s'agisse de briser les entraves imposées à son génie par les circonstances ou par un tempérament trop étroit, de franchir les limites de sa nationalité ou de dépasser du regard l'horizon de son siècle, Gœthe est l'homme de toutes les avances [209]. Il illustre d'une façon vivante ce lamarckisme psychologique, dont il esquissa les premiers linéaments et dont Nietzsche fera sa doctrine principale lorsqu'il se sera affranchi de Wagner. Il représente de la vie qui s'adapte par une connaissance élargie tous les jours et par une conscience de soi sans cesse approfondie. Nietzsche le range à la fois au nombre

des génies qui forment leur originalité en apprenant sans relâche (*die grossen Lerner*) [210] ; et parmi ceux qui savent discerner le sens de leur propre évolution [211]. Ainsi, son intelligence plane toujours au-dessus du tempérament qu'elle éclaire. Il est l'exemple merveilleux de l'art de se former. Il a, par deux fois, cherché sa voie dans une direction qui le menait à une impasse. Il s'est cru *peintre* dans sa jeunesse ; et il s'est cru *physicien* dans l'âge mûr. Ce qui n'était que la force impérieuse de son tempérament visuel, le don de voir des formes et de sentir profondément des couleurs, il l'interpréta comme le talent de créer des formes et la mission de renouveler la théorie de l'optique. Plus d'un poème nous confie la douleur qu'il eut d'abandonner ces deux chimères. Cela n'empêche qu'il se sépare d'elles sans pitié, par intelligence de sa vraie vocation. Sa poésie, toutefois, en a gardé un sens de la ligne et un sens de la nature, qui lui confèrent à eux seuls la jeunesse éternelle [212]. Nietzsche a appris de Gœthe ce secret de tirer un parti salutaire de ses erreurs mêmes. Il avait couru, lui aussi, après deux chimères. Il s'était cru *musicien* ; et il s'était cru destiné à renouveler par la philologie l'interprétation de la vie des Grecs. Du moins peut-on dire que toute sa philosophie est imprégnée d'un sens musical et d'un sens de la grécité qui suffisent à lui assurer une place parmi les systèmes philosophiques qui font appel à notre sensibilité et à la délicatesse de notre culture plus qu'à notre raison dialectique.

Nietzsche n'a jamais contesté à ses compatriotes une certaine audace de l'esprit. Mais, très désintéressés et fougueux dans la spéculation, ils ne sont libres ni de goût, ni d'esprit. Gœthe eut cette liberté [213]. Nietzsche la définit par un art très spiritualisé de goûter le bien-être et par une bienveillance aussi très intelligente (*Geistigkeit in Wolsein und Wolwollen*) [214]. Ce fut là une distinction (*Vornehmheit*) de la sensibilité et du caractère qui, au dire de Nietzsche, manque encore aux Allemands d'aujourd'hui. Aussi Gœthe est-il resté très séparé d'eux, à part quelques esprits très cultivés par l'étude de l'antiquité et par le contact avec d'autres pays

européens. *Iphigénie* et *le Tasse* passent par-dessus les têtes, Gœthe le sait ; il l'a voulu[215]. Mais aussi de telles œuvres ne vivent pas avec la nation allemande ; elles n'ont pas été jeunes avec elle, et ne vieilliront pas avec sa vieillesse. Elles sont de ces « lueurs hautes », qui flottent au-dessus des ruines, quand les civilisations sont mortes et qui demeurent comme la partie immortelle d'elles-mêmes, destinée, une fois que ces nations sont réduites en cendres, à être recueillie dans la pensée universelle[216].

Délicat et libre, au point de dépasser par la liberté de l'esprit et par la délicatesse du tact intellectuel toute culture germanique, Gœthe a été robuste aussi, jusqu'à devancer de beaucoup l'esprit de son siècle. Beethoven lui-même est plus plébéien, plus engoncé dans la sentimentalité, dans la chimère, dans l'irréalité révolutionnaire du XVIII^{e} siècle. Gœthe est de ceux auxquels Nietzsche nous croit redevables de la grande transformation qui virilisa l'Europe sensible du temps de Rousseau. L'étude de l'histoire et des sciences naturelles, l'antiquité et Spinoza, et surtout la *vie active*, ce sont là les grands spécifiques par lesquels il sut rétablir en lui le sens du réel [217]. Ce que l'on peut appeler la *vision de Gœthe (den Gœthe'schen Blick*) est donc un coup d'œil sur les choses si étendu et une tolérance si robuste qu'elle les comprend toutes, et les approuve, non seulement parce qu'elle les explique, mais parce qu'elle sait les tourner à bien toujours. La grande croyance de Gœthe, c'est que les existences particulières seules sont condamnées, parce que seules elles ont leur limite. Dans l'ordre universel, tout se justifie. Sa religion est ce courageux fatalisme qui affirme légitime la totalité des faits, doux ou cruels. C'est pourquoi Gœthe a pu être l'homme intégral, en qui les sens, le sentiment, la raison, le vouloir se joignaient dans une discipline robuste de naturel émancipé et de liberté de l'esprit. Quand Nietzsche essaya de définir, sur le tard, sa propre notion d'une *humanité intégrale*, destinée à vivre, avec enivrement, sa vie dans un univers joyeusement accepté, il la placera donc sous l'invocation de Gœthe ; et son « dionysisme » même lui paraîtra gœthéen [218].

L’enthousiasme confus de sa jeunesse a senti et aimé dans Gœthe la sérénité apollinienne. À mesure que sa sentimentalité s’est pénétrée d’intelligence, il a mieux senti la force bouillonnante que ce calme des formes recouvre et dompte. Heureux instinct, qui a fait mieux apparaître à Nietzsche jeune encore la supériorité de Gœthe vieillard, et qui, dans sa maturité, lui a permis de se rajeunir en se retrempant dans ce qui reste de la jeunesse gœthéenne jusque dans l’ivresse sage du *Divan oriental-occidental*.

Chapitre II – Schiller

1. Le pessimisme intellectuel.

— L'esprit intempestif.

Il faut faire très grande sur Nietzsche l'influence de Schiller [219]. On se méprendrait si l'on croyait que le sarcasme, sous lequel Nietzsche a voulu anéantir Schiller en l'appelant der *Moraltrompeter von Saekkingen* [220], a pu être le jugement de ses années de début. Ce sont les *Brigands* de Schiller qui, en 1859, donnent à Nietzsche adolescent une impression de surhumanité ; et le mot d'*Uebermenschlich*, c'est à leur occasion que Nietzsche le prononce pour la première fois. Ses travaux philologiques eux-mêmes, d'une façon imprévue, reproduisent des citations de Schiller. Il avait comparé paradoxalement Théognis au marquis de Posa en 1864, et ce fut bien juste s'il se ravisa pour biffer la citation [221]. On pourrait négliger ces anecdotes. Mais ce que nous n'avons pas le droit d'oublier, c'est que le nom de Schiller est associé à l'une des plus hautes et des plus fortes émotions que Nietzsche ait ressenties à l'époque où il cherchait encore sa voie. Le 22 mai 1872, quand il entendra à Bayreuth cette exécution de la *IX^e Symphonie*, où éclatent, pour finir, les strophes de l'*Hymne*

à la joie de Schiller, il eut la révélation d'un sentiment de la vie qui en lui restera durable. Il frissonna de la joie tragique qui accompagne l'abnégation du savant, et suit sur leur calvaire les martyrs. De ce jour-là le problème de la valeur de l'existence se posa pour Nietzsche dans les termes où il l'a posé toujours. Nous suivons une orbite tracée par des nécessités aussi certaines que celles qui entraînent les astres. Il s'agit d'accepter ces nécessités, et de courir notre destinée avec la certitude que notre vie individuelle a valu la peine d'être vécue, quand elle devrait, au terme, s'abîmer dans un néant éternel.

Froh, wie deine Sonnen fliegen

Durch des Himmels prächtgen Plan,

Wandelt, Brüder, eure Bahn

Freudig, wie ein Held zum Siegen.

À l'époque même où il est détaché de Wagner depuis longtemps, entre 1876 et 1879, Nietzsche se réconforte encore de cette tragique joie schillérienne [222]. L'affinité la plus profonde qu'il y ait eue entre Schiller et Nietzsche tient à ce pessimisme intellectuel que Nietzsche a appelé depuis l'« héroïsme de la vérité ». Il arrive périodiquement, quand les sciences de la nature font un progrès soudain par lequel se modifient les principes généraux de la physique ou de la physiologie générale, que les hommes de sentiment tremblent pour les croyances qui soutiennent la vie morale des hommes. Le XVIII^{e} siècle de Leibniz à *Werther*, est rempli d'efforts pour justifier le monde après toutes les raisons d'en désespérer que le savoir avait accumulées. Schiller est de ceux qui se méfient des forces mauvaises cachées dans le réel. La vie lui paraît un mystère redoutable, qu'il ne faut pas scruter trop profondément. Qui sait le visage de pourriture que nous montrerait la vie dévoilée ? Qui sait s'il n'y a pas crime à tenter cette aventure de connaître la réalité toute nue, comme ce jeune héros de la vérité qui lève le voile de l'idole de Saïs, et succombe de douleur et d'effroi [223] ? Et ce plongeur qui affronte les profondeurs de la mer, fourmillante de monstres,

n’est-il pas coupable de sonder d’un regard indiscret ce que les dieux couvrent de ténèbres propices ? Or, la vie humaine est pleine d’horribles secrets comme la vie naturelle. Cassandre, dans la fête qui unit Achille à la fille de Priam, entend déjà le pas du Dieu destructeur qui approche. Seule, elle est triste dans sa clairvoyance et traîne sa douloureuse destinée de voyante.

Nur der Irrtum ist das Leben

Und das Wissen ist der Tod.

Mais ces affabulations imagées ont pour mission, chez Schiller, d’illustrer une doctrine à laquelle il reste fidèle depuis sa jeunesse. La vérité sur le monde et sur la société, si nous la connaissions toute, détruirait en nous l’illusion vitale. Il serait à craindre que la majorité des hommes, imprégnée de cette science, n’abdiquât la vie. C’est cela précisément qui a été le tourment de Nietzsche à l’époque où il se demandait quelles conséquences lointaines résulteraient d’une liberté absolue de l’esprit. Et il a conclu, comme Schiller, que la science ne donnerait à la majorité des hommes que désespoir.

Elle inspire ce désespoir aux âmes d’élite aussi ; mais en elles ce désespoir peut être une force, et un grand remède. Dans sa lutte contre les puissances formidables du mal, l’homme peut-être succombera, mais il prend conscience de sa liberté. Cette conscience, qui s’acquiert en affrontant la mort, est une récompense qui rachète toutes les souffrances et la mort même. À mesure que notre sensibilité se sent plus opprimée par la puissance des forces naturelles, notre pensée prend un essor d’autant plus illimité qu’il est plus intérieur. Les grandes ballades et les tragédies de Schiller enseignent cette doctrine. Et une grande consolation, a-t-il pensé, devait sortir pour tous les hommes de ce spectacle de la liberté, victorieuse alors même que le corps périt.

La philosophie tragique de Nietzsche a un de ses points de départ dans le traité de Schiller *sur le Pathétique* et dans l’approfondissement de cette notion du tragique par Schopenhauer. C’est pourquoi Nietzsche a observé si

curieusement la succession des formes héroïques qui se profilent sur la scène schillérienne. « Les formes que crée un artiste ne sont pas lui-même. Mais la succession des formes auxquelles visiblement il est attaché de l'amour le plus profond, énonce quelque chose sans doute au sujet de l'artiste [224]. »

Une notion de plus en plus épurée du pathétique dont est remplie l'âme de Schiller, voilà, selon Nietzsche, ce dont témoignent ces figures qu'il évoque. Mais, dès *Fiesque*, la morale contenue dans les drames de Schiller est de « repousser pour le bien de la patrie, la couronne que nous serions capables de conquérir » [225]. Nietzsche estime qu'il y a lieu de reprendre et d'élargir cette œuvre d'éducation commencée par Schiller. Il lui emprunte sa notion d'un héroïsme capable de conquêtes, mais dédaigneux de récompenses et qui met au service de la collectivité, volontairement obéissante, son énergie seulement et sa séduction. Ainsi le marquis de Posa encore ne savait qu'une chose : dire la vérité à un roi d'Espagne au risque de sa vie ; en déposer l'enseignement dans le cœur d'un disciple royal, et périr sous la balle de ses ennemis. Mais c'est pour l'avoir scellée de sa mort qu'il a fait sa pensée immortelle. Nietzsche, à ses débuts, ne tolérait même pas le sourire avec lequel la présomption contemporaine accueille ces héros candides [226]. Schiller est pour lui le type même du lutteur plein d'espérance [227], et c'est Schiller, enlevé trop tôt par la mort, qui a manqué comme organisateur et comme chef à la jeunesse studieuse dans une grande heure, à l'heure où elle se levait dans un triple enthousiasme de croyance philosophique et de croyance d'art fortifiée par l'exemple antique, pour créer la *Burschenschaft* [228].

Il y a sans doute dans le classicisme de Schiller une sorte de sentiment aristocratique ; mais c'est un aristocratisme humanitaire. Il n'exclut pas les foules de l'enseignement moral et social qu'il donne ; mais il croit que, pour le présent, les hommes capables de prêcher d'exemple sont en petit nombre. C'est en un sens analogue que le livre capital de Nietzsche sera

un jour appelé par lui « un livre pour tous et pour personne ». La première tâche de l'âme d'élite, et en particulier du poète, est de déclarer la guerre à son siècle. Cette doctrine a été léguée par Schiller à ses continuateurs Hœlderlin, Schopenhauer et Wagner : mais c'est dans Schiller et dans Gœthe que Nietzsche l'a pour la première fois méditée. Il est impossible de formuler plus clairement le précepte de l'hostilité nécessaire contre le temps présent que n'a fait Schiller dans la *IX^e^ Lettre sur l'Éducation esthétique du genre humain*. « Comment l'artiste se sauvera-t-il de la corruption de son temps ? En en méprisant le jugement. » Mais il s'en ira dans la solitude et sous un ciel lointain se nourrira de la substance d'une époque plus forte. Puis il reviendra porteur d'une vérité belliqueuse. « Et ainsi, il retournera dans son siècle, figure étrangère ; non pas pour le réjouir par sa vue, mais, terrible, comme le fils d'Agamemnon, pour le châtier. » Cette notion de « l'intempestivité » du grand homme, salutaire à ceux-là mêmes qu'il châtie, Nietzsche la devra d'abord aux classiques de Weimar. Et c'est d'eux qu'il a appris que l'hostilité contre la société présente se justifie par la comparaison avec la civilisation grecque.

2. La notion schillérienne des Grecs. — La restauration d'une Grèce nouvelle. — Théorie du beau et psychologie du génie.

L'idée que Nietzsche se fera des Grecs sera très différente de celle qui était réputée vraie à Weimar aux temps de Schiller et de Gœthe. Mais les hommes d'aujourd'hui comparés à l'humanité grecque, de quelque façon qu'on la définisse, apparaissent à Schiller et à Nietzsche également misérables. La civilisation présente s'est formée par une croissante spécialisation. L'homme moderne, issu d'elle, est comme mutilé et difforme au physique et au moral, attaché qu'il est à une tâche parcellaire qui ne développe qu'un muscle ou une aptitude. L'État aussi est morcelé, où des classes entières de citoyens sont vouées aux mêmes besognes monotones ; où certains ne sont que des tables de comptabilité et d'autres des

habiletés mécaniques. C’est ce qui fait que, dans une telle collectivité, il n’y a jamais d’unité des vouloirs que par l’engrenage des spécialisations. Aucun homme n’est vraiment libre de sa décision et n’a l’intégrité de l’âme qui permettrait de juger des destinées de l’ensemble. La génération présente se disjoint en deux masses : la foule des individus incultes livrés aux instincts d’une sensualité lourde ou aux calculs d’un cœur étroit ; et quelques penseurs abstraits, dont la froide chimère ne rejoint pas le réel et ne touche pas les multitudes. Il n’en était pas ainsi des Grecs, en qui une sensibilité intacte et un esprit attaché à la réalité sauvegardait l’intégrité humaine et faisait l’individu bon juge des intérêts collectifs auxquels le dévouait un heureux instinct. La tâche était pour Schiller de restituer cette humanité intégrale. Il se la représentait comme une République de beauté sans misère ; pareille à la Grèce de la belle époque, mais sans l’esclavage antique, et avec le salariat moderne en moins. Il se figurait rétablie dans cette cité nouvelle l’harmonie première de la sensibilité et de la raison. Il imaginait que l’homme y arriverait à une perfection morale qui abolirait pour lui cette loi du devoir, froide et pleine de reproches, qui est en nous le témoignage humiliant de la discorde intérieure où vivent notre intelligence rationnelle et nos instincts sensibles. Par une noble habitude, qui deviendrait sa nature même, l’homme irait droit aux causes belles ; et cette Grèce nouvelle, qui dirait la réussite magnifique de notre effort artiste et de notre ténacité virile, se maintiendrait par l’adhésion de notre sensibilité séduite. Cet idéal est comme ces collines vertes et jeunes qu’on voit surgir par delà les brumes de notre vallée étroite. Des mélodies nouvelles passent dans les brises qui les effleurent. Des fruits d’or brillent dans les feuillages.

Goldne Früchte seh ich glühen

Winken zwischen dunklem Laub [**[229]**].

Une pareille nostalgie des îles bienheureuses vivra aussi en Nietzsche. Comme Schiller il croira que la vie ne vaut pas la

peine d’être vécue sans cette pensée nostalgique. Il croira comme Schiller que la réalisation en est pleine de dangers, et que ces dangers en font la séduction suprême. Il faut croire en la vie, même dure, dangereuse et décevante.

Du musst glauben, du musst wagen

Denn die Gœtter leihn kein Pfand [230].

Voilà le grand courage où Nietzsche et Schiller sont d’accord. S’il faut un miracle pour nous transporter au rivage d’une autre vie humaine plus haute, il ne peut venir que de l’homme même, et d’une grande « mutation » qui déploie ses énergies brusquement. Nietzsche puise dans Schiller cette foi tenace qui rendra possible le miracle de l’humanité nouvelle.

Si on compare les *Lettres sur l’Éducation Esthétique* et la doctrine de Nietzsche à l’époque de son premier système, on trouve que, désunis sur la notion qu’il faut se faire des Grecs, ils sont d’accord sur les conditions qui ont amené la civilisation hellénique et en rendront possible le retour. Schiller distinguait ainsi une marche qui allait de la barbarie initiale antérieure aux Grecs à la première civilisation d’art, et une marche qui va de la barbarie nouvelle et réfléchie des modernes à une nouvelle civilisation, dont on doit attendre qu’elle sera à la fois scientifique, morale et esthétique. Entre les deux œuvres civilisatrices, celle qui, de la sauvagerie première, tire l’humanité harmonieuse des Grecs et celle qui, de la dépravation moderne, doit tirer la Grèce nouvelle à venir, quel est le rapport ? Elles consistent l’une et l’autre à achever une humanité imparfaite. On peut dire que Schiller a conçu la civilisation qui est sortie des « fauves blonds » primitifs, comme Nietzsche la concevra. Ainsi décrira-t-il l’humanité dans sa période « titanique » antérieure aux Grecs, livrée au besoin pur, sauvagement déchaînée, mais non libre ; esclave, mais non volontaire servante d’une règle acceptée [231] ; ballottée entre l’avidité impérieuse de son égoïsme conquérant et l’angoisse impuissante où la laisse son ignorance des lois naturelles. L’homme est alors le « Titan » décrit dans l’*Iphigénie* de

Gœthe : de musculature énorme et de moelle robuste, mais effréné dans ses appétits furieux.

Es wird zur Wut ihm jegliche Begier

Und grenzenlos dringt seine Wut umher.

L'œuvre de Schiller était de montrer comment l'humanité sort de cette primitive animalité, où elle vit sans mémoire dans les ténèbres de l'instinct ; et comment, de cet état de discontinuité intérieure où le monde entier à tous les instants s'éteint et renaît du néant, elle passe par degrés à la notion de ce qui, sans cesser de vivre dans la durée, donne l'impression de l'éternel. Ce sera une culture de la réflexion qui n'ira point sans rechutes. Schiller nous enseigne que l'apparition de la raison n'est pas encore l'humanité intégrale. La raison primitive s'appliquant aux intérêts matériels ne fait qu'agrandir le domaine des appétits ; imaginer un égoïsme prolongé dans le temps et qui maintient, entre le souci et la crainte, son empire conçu comme la seule durée du bien-être. Cette *Aufklärung*, dont quelques modernes veulent faire une philosophie nouvelle, n'est ainsi que de la barbarie soumise à des règles ; et toute morale utilitaire relève de cette barbarie à demi cultivée. Le tâtonnement d'une intelligence qui ne s'élève pas au-dessus des choses sensibles n'arrive pas à concevoir l'enchaînement rationnel des causes. C'est pourquoi cette tâtonnante pensée crée l'idole de ce qui est sans cause. Elle s'agenouille dans l'adoration pure du *fait* et dans le respect du *hasard*.

Nietzsche n'oublie pas une seule de ces analyses psychologiques, depuis celle de l'état d'esprit discontinu qui est propre à la première animalité, encore tout attachée « au pieu de l'instant présent », jusqu'à celle de la bassesse calculante, née du demi-savoir et qui s'agenouille devant le fait accompli. Schiller a cru très sérieusement qu'il y a deux instincts en nous, légitimes tous deux, dangereux tous deux par leurs excès : la *sensibilité* et la *réflexion*. La barbarie primitive débilite l'homme par l'excès brutal de la passion sensible. Notre barbarie moderne le mutile par l'excès du savoir et du

calcul et notre morale abstraite elle-même est sans force. La vie fait défaut au jeu de notre intelligence, devenue toute mécanique. L'art seul sait établir entre la sensibilité et l'intelligence cet équilibre heureux qui est à la fois le naturel et la liberté. Schiller avait enseigné une éducation esthétique du genre humain. Nietzsche là encore définit sa visée dernière comme le prolongement de l'effort de Schiller. « Mon but est le but de Schiller, mais haussé infiniment. Une éducation par l'art, tirée du caractère germanique [232]. » Si teutomane que soit Nietzsche à l'époque où il écrit ces lignes, elles ne peuvent nous faire oublier que la profession de foi contenue en elles, et qu'elles veulent approfondir par une addition de croyance wagnérienne, est empruntée à Schiller. Sa définition d'une civilisation cultivée sous la suprématie de l'art : *Cultur ist Beherrschung des Lebens durch die Kunst*, n'est que la croyance classique autrement formulée. Objecterons-noue que Schiller attend une régénération morale de cet « influx de beauté et de grandeur », qui s'épanche en nous par l'œuvre d'art ? Mais Nietzsche n'a-t-il pas soutenu aussi qu'il n'est pas d'énergie qui n'ait besoin de se retremper dans la joie exubérante, dans la détente, et dans l'enthousiasme des fêtes ? Savoir goûter la joie et la beauté est une façon de fortifier le ressort intérieur et augmente la sévérité de l'homme pour lui-même [233].

Il y a les plus profondes analogies entre la notion du beau dans Schiller et celle que s'en faisait Nietzsche. Tous deux croient que le beau est une illusion heureuse. Mais ce que cette apparence est destinée à masquer, c'est pour Schiller la nécessité brutale qui enchaîne les effets et les causes, et les actes de l'homme avec eux ; c'est pour Nietzsche la détresse d'un vouloir qui crie sa douleur dans tous les êtres. Tous deux ont pensé que l'hostilité des choses, leur difformité agressive n'est que le reflet projeté hors de nous d'une sensibilité barbare encore toute agitée de fureur et d'angoisse. « Dès que la lumière se fera dans l'homme, au dehors de lui il n'y aura plus de nuit ; dès que la paix se fera en lui, la tempête s'apaisera aussi dans l'univers ; et les forces en conflit dans la

nature trouveront le repos entre des limites certaines [234]. » Il n'est pas de force monstrueuse au monde, pour une intelligence lumineuse qui sait dominer ses propres impressions, en enseigner la limite, les recueillir dans une forme. L'émotion d'art naît, quand l'homme vit dans cette sécurité nouvelle que lui donne la force dominatrice de son intelligence.

Cette émotion qui, dans une âme affranchie de besoins, se dégage de la contemplation désintéressée des apparences, est donc un signe de force. Il y faut plus de capacité d'abstraire, plus de liberté du cœur, plus d'énergie du vouloir que pour se restreindre à la réalité [235]. Or, la nature vient ici au-devant de l'homme ; elle simule la liberté. L'énergie dont elle déborde est une sorte d'affranchissement. Le rugissement du lion, quand nulle faim ne le tenaille et qu'aucun fauve ne le provoque, est pure dépense d'une force qui trouve de la joie dans son exubérance.

Ainsi en est-il de tous les jeux, de tous les chants des animaux. La nature végétale elle-même déjà se joue et se gaspille comme par bravade. L'arbre épanouit une infinité de fleurs qui ne fructifient point. Il déploie beaucoup plus de racines, de rameaux et de feuilles qu'il ne lui en faut pour se nourrir. Dans cette prodigalité qui dépasse infiniment le besoin réel, la vie s'affranchit comme par avance des lois de la nécessité. L'imagination humaine, la faculté de se jouer des images indépendamment des lois prescrites par l'expérience ; le goût d'une parure qui enrichira, selon une fantaisie qui ne s'assujettit à aucun besoin précis, les objets même de la plus commune utilité ; l'aptitude aux sentiments délicats qui parent les relations entre les hommes d'une douceur où rien ne reste des appétits brutaux des temps primitifs ; voilà ce qui chez l'homme atteste cette profusion intérieure d'une vitalité affranchie par son énergie profonde. Nietzsche se souviendra de cette théorie quand il dira qu'il y a comme des moments de trêve à l'universel conflit des forces et où notre douleur, un instant charmée, s'apaise aussi, en sorte que notre imagination tout de suite s'épanouit en images radieuses. Il pensera que

tout ce qui dans la nature donne ainsi le sentiment d'une profusion, par où se trouve annihilée la mort omniprésente, produit en nous cet enthousiasme qui sur les choses sait projeter de la beauté[236].

De sa philosophie de la beauté, Schiller a tiré des conséquences graves en ce qui touche la civilisation intellectuelle, la naissance du génie, les types permanents de la moralité humaine. C'est là l'importance de son traité *De la Poésie naïve et sentimentale*. Nietzsche a médité profondément ce traité avant d'écrire son livre sur la *Naissance de la Tragédie*. Il est parti de la distinction schillérienne qu'il a seulement voulu pousser à bout[237]. Rien n'a été plus éducatif pour Nietzsche que cette psychologie de la réflexion humaine, mise en présence des êtres naturels. Ce que nous aimons dans les plus humbles d'entre eux, dans la pierre couverte de mousse, dans la fleur, dans le gazouillement des oiseaux, c'est, par comparaison avec notre pensée factice et notre manière d'agir conventionnelle, la solidité avec laquelle ils plongent dans la substance même des choses : tous les êtres naturels existent par eux-mêmes, selon des lois qui leur sont propres et qui sont immuables. Ils évoquent ainsi en nous l'image d'une vie qui consentirait à sa destinée. Si humbles qu'ils soient, ils nous offrent le symbole de l'existence parfaite, et comme une constante révélation du divin. Ils ont tout ce qui nous manque ; cet achèvement qui vient de la nécessité et se repose dans la sécurité de ce qui ne change pas ; tandis que notre changement constant est la rançon de notre liberté.

Si nous pouvions vivre d'une existence assujettie dans son changement à des lois immuables, mais à des lois qui auraient l'adhésion constante et spontanée de notre liberté, notre idée de la vie intégrale serait réalisée. Les êtres naturels nous offrent le symbole de cette vie parfaite. Sans doute, c'est par un effet de notre imagination. Nous faisons à des choses mortes un mérite de leur calme immobile, et aux vivants que pousse leur seul instinct nous attribuerons la résolution préméditée de la direction droite, simple, impossible à fausser, qu'ils suivent. Pourtant la contemplation de leur placidité nous

permet de nous figurer un calme pareil dans l'acceptation de notre destin propre : et Schiller ne connaît pas d'attitude intellectuelle supérieure. Ce consentement au destin préconisé par Schiller est l'une des sources où Nietzsche puisera l'enseignement de cet *amor fati* qui sera l'impératif principal de sa morale.

Par un renversement singulier des termes, les êtres naturels, immuables et achevés, nous prescrivent symboliquement une tâche morale qui est infinie. Nous transportons en eux par l'imagination, un vouloir réfléchi qui n'est qu'en l'homme ; mais nous avons à réaliser en nous-mêmes, c'est-à-dire dans une vie que la liberté rend changeante à l'infini, cette sûreté de démarche qui dans la nature est l'effet du rigoureux enchaînement des causes et des effets. L'enfant est pour nous le meilleur symbole de cette tâche qui nous est dévolue. Il est tout spontané, sans voiles et de réaction immédiate. Et, cependant, il recèle une virtualité infinie d'aptitudes non encore épanouies. Il est dans chacun de ses actes la pure nature, et dans sa destination l'infinie possibilité ; il représente en germe, l'intégrité entière de ce que l'adulte ne réalisera jamais, et la complète mission humaine. Nietzsche dans le *Zarathustra* n'oubliera pas ce qu'il a appris de Schiller : Par delà la force d'âme de ceux qui acceptent les lourds fardeaux du devoir, de ceux qui s'isolent dans un vouloir aux résolutions intangibles, il glorifiera le consentement insouciant, souriant, de l'enfant à la vie[238].

La « naïveté », pour Schiller, est une simplicité enfantine, en des hommes chez qui on n'attend plus cette simplicité. Elle est une force d'innocence et de vérité qu'il est donné à des âmes privilégiées et à des peuples élus de conserver. Les Grecs ont été un peuple « naïf ». C'est pourquoi ils savent si bien décrire la nature dont ils sont voisins. Ils la décrivent dans une mythologie tout humaine, car, leur humanité étant toute naturelle, ils ne voient pas pourquoi la nature ne serait pas elle-même voisine de l'homme ; et ils sont si satisfaits de leur humanité qu'ils ne peuvent rien aimer, même d'inanimé, qu'ils n'essaient de rapprocher d'une condition où ils se sentent si

heureux.

Toute humanité supérieure se rapproche des Grecs, par cette ingénuité. C'est de Schiller que Nietzsche apprendra que les Grecs sont un peuple-génie ; et la conclusion s'imposera : tous les génies sont naïfs. La naïveté est la qualité morale qui correspond aux qualités d'intelligence ou d'art où consiste le génie ; et cette sûreté facile, avec laquelle le génie suit sa route, sans règles, mais en l'élargissant à sa mesure, se rapproche de l'heureuse spontanéité des êtres naturels. Il est, lui aussi, un vivant qui porte en lui-même sa loi. Voilà pourquoi il est vain de vouloir recomposer, en partant des éléments, la synthèse vivante du génie. Nietzsche appellera Schiller à la rescousse pour protester contre l'insolence des philologues, qui, ayant déchiqueté l'unité des poèmes d'Homère, prétendaient le refaire par la seule habileté des savants alexandrins[239].

3. Le poète, médecin de la civilisation.

Le génie donne la notion de l'humanité intégrale. C'est par là qu'il importe à la régénération, ou, comme le dit Schiller, à l'éducation esthétique de l'humanité. Les poètes avant tout sont, par définition, les conservateurs de la nature *(Die Dichter sind schon ihrem Begriffe nach die Bewahrer der Natur).* Il y a toujours des poètes, dès qu'il y a une humanité ; et quand l'humanité s'éloigne de la nature, le poète l'y ramène. Il est le dernier témoin ou le vengeur de la nature oubliée. Donner à l'humanité son expression intégrale *(der Menscheit ihren möglichst vollstândigen Ausdruck geben),* c'est là sa mission. Toute poésie est ainsi relative à un état donné de la civilisation. Elle est un remède à cette civilisation, si elle se corrompt. Dans un état d'harmonieuse et naïve union de la sensibilité et de la raison, elle imitera cette heureuse réalité pour la conserver. Plus tard, quand le travail de la réflexion aura séparé la sensibilité de la raison, et que leur accord ne sera plus qu'un *idéal* c'est cet idéal que le poète appellera de ses vœux. Ainsi, dans toute poésie, il faut analyser non seulement ce qu'elle rend de la réalité présente, mais surtout le besoin qu'elle

exprime. Aucune doctrine n'a eu plus d'influence sur la jeunesse de Nietzsche ; aucune n'a eu en lui une plus durable persistance. L'art pour lui, comme pour Schiller, sera le plus sûr indice de l'état d'une civilisation. Il sera aussi une force de médication ; et la nature des remèdes administrés par les poètes fait juger de la nature du mal qu'ils sont appelés à guérir. Lentement Schiller acheminait donc Nietzsche vers la doctrine où une nouvelle croyance biologique allait le consolider.

Tous deux pensent que par l'évolution de la poésie, ou peut suivre à la trace la marche de l'humanité entière. La poésie fut, dans son état naïf, parfaite comme la vie même, dont elle était issue. La réflexion disjoint cette coïncidence heureuse et vitalement nécessaire. Mais le besoin profond subsiste en nous de rétablir cette unité rompue. Voilà le mouvement intérieur puissant et *sentimental* qui anime la poésie moderne. Elle ne se réconcilie plus jamais tout à fait avec la vie réelle. Elle poursuit, dans la méditation solitaire, sa tâche inépuisable. Le charme à la fois et le danger de cette poésie, c'est précisément qu'elle bénéficie de l'immense étendue de la faculté des idées ; et le problème de l'intégrité humaine à restaurer, elle ne le résoudra donc jamais, parce qu'elle l'aborde par la pensée, qui de sa nature ne se propose que l'illimité.

Schiller a bien vu que cette sorte de poésie tend à dépasser les bornes du sensible. Il a averti les poètes : « S'il advient qu'un poète ait l'inspiration malheureuse de choisir pour objet de ses descriptions des natures qui soient absolument surhumaines et qu'on n'ait *pas même le droit* de se représenter autrement, il ne pourra se mettre à l'abri de l'exagération qu'en sacrifiant la poésie et en renonçant à rendre son objet par l'imagination. » Il suffit d'un tel avertissement pour que Nietzsche le ressente comme un défi. Le péril l'attire par son immensité. Être un de ceux que Schiller appelle les *Grenzstörer*, qui errent à travers le siècle, farouches et honnis, mais « marqués au front du sceau de la domination » (*das Siegel des Herrschers auf der Stirne*), n'était-ce pas une vie enviable, quoique prédestinée à la souffrance et à la haine ? Le

symbolisme de Wagner n’était-il pas venu ? Sacrifier la poésie, est-ce impossible quand on dispose de la musique ? Rendre par des mythes humains, comme les Grecs, la pensée infinie, quand cette pensée est présente au sentiment par la musique, n’était-ce pas joindre les formes païennes et naïves de l’expression aux formes de sentiment moderne ? Le temps viendra où Nietzsche croira avoir recueilli seul la mission et le pouvoir de faire pressentir, par les ressources de la poésie, le « surhumain ».

Pour ses débuts Nietzsche en reviendra au genre de l'« idylle héroïque » glorifiée par Schiller comme la conciliation de la poésie naïve et de la poésie sentimentale [240]. L’innocence réalisée même dans la vie ardente et forte et dans la pensée étendue ; le calme qui vient de la profusion de la force, mais d’une force qui se repose après une vie de luttes ; l’héroïsme vaincu sur la terre, mais accueilli dans l’immortalité : voilà les sujets que Schiller proposait au poète de l’avenir. Héraclès entrant dans la vie divine après une vie de labeur, c’était la réalisation que Schiller donnait lui-même à son idée de la poésie nouvelle. Tels drames de Gœthe qui s’achèvent en visions : Götz expirant sur une invocation de la liberté ; et la liberté encore, les semelles sanglantes et les vêtements tachés du sang de la lutte récente, entrant au cachot d’Egmont, sous les traits de Claire, pour lui offrir le laurier éternel, ne sont-ils pas des symboles analogues ? « De la situation la plus vraie et la plus émouvante nous sommes, par un saut périlleux, transportés dans un monde d’opéra, pour apercevoir un rêve. » N’est-ce pas là le monde mélodieux où Nietzsche voudra nous transporter tout de suite et la vision du songe n’en naîtra-t-elle pas d’elle-même ? Les figures wagnériennes sont pour Nietzsche des héros qui entrent dans la gloire du néant, où les appelle l’irrésistible vertige de la mort, après qu’ils ont prodigué leur sang au service d’une grande cause ou d’un grand amour. « Tout ce qui est beau succombe sur la terre » : cet enseignement mélancolique des drames de Schiller [241] est celui que Nietzsche n’oubliera plus.

Il semble bien que toute la pensée de Schiller se disjoigne en deux moitiés éclairées différemment, quand ou rapproche des

Lettres sur l'*Éducation esthétique* les traités du *Pathétique* et *Sur le Sublime*. Comment est-il possible de soutenir que, pour une intelligence limpide, la nature cesse d'avoir l'aspect d'« un monstre divin, gouvernant avec la force aveugle d'une bête fauve », s'il est vrai que toutes les belles choses et toutes les belles âmes seront la proie de cette nature brutale ? Il y a là une antinomie que Nietzsche rencontrera à son tour.

La nature n'est harmonieuse qu'au regard d'un esprit harmonieux, et dans les limites restreintes que cet esprit éclaire de sa lumière. Dans son tout et en son fond, la nature reste un conflit mouvant de forces rudes. La pensée y habite en quelques recoins oubliés, et la pensée humaine y prend racine par la vie sensible. Il y germe de frêles créatures de charme et d'harmonieuse vie. Les forces physiques les détruisent l'instant d'après, et elles écrasent avec une égale brutalité les créations de la sagesse et les réussites du hasard. La pensée même qui essaie de projeter un peu de lumière dans le chaos des causes déréglées est détruite par l'écroulement du corps où elle habite. Il reste une dernière consolation et un dernier refuge de l'âme, quand l'univers lui manque : c'est de penser que l'homme, écrasé et humble dans l'ordre naturel, appartient à un ordre supérieur d'intelligence et de liberté, sur lequel la nature ne peut rien. L'illusion de la beauté est salutaire à la vie heureuse. La certitude de la liberté est le dernier réconfort de la vie, même infortunée. Voilà pourquoi Schiller croit qu'un esprit arrivé à sa maturité refusera « de jeter un voile sur le visage sévère de la nécessité ». Il ne s'agit pas d'admettre entre la vertu et le bonheur un rapport que l'espérance quotidienne dément. Pour Schiller, l'art doit nous dévoiler le spectacle somptueux et effroyable que donne l'anéantissement fatal des œuvres de l'homme et de l'homme même. C'est un suprême orgueil, quand déjà les forces hostiles montent à l'assaut de notre dernier réduit, de savoir que du moins la pensée en nous refuse de se courber et c'est un sublime spectacle que ce refus. S'habituer par l'art à cette émotion, c'est s'y préparer pour la vie, la tragédie est « une vaccine contre la destinée inévitable » (*eine Inoculation des*

unvermeidlichen Schicksals). À petites doses, par le drame, l'émotion tragique nous est inoculée, pour qu'elle nous trouve prêts au jour des terreurs réelles.

Les drames de Schiller nous montrent tous une âme forte en lutte contre la destinée. Il prend dans l'histoire ses héros, avec ce sentiment que Nietzsche loue en lui et qui lui fait considérer l'histoire du passé comme un choix d'exemples pour les hommes d'à présent, comme une constatation et comme un enseignement [242]. Il s'agit de dire ce qui advient de ceux qui n'ont pas su créer en eux l'humanité intégrale. La limite intérieure que presque tous les hommes portent en eux les distinguent en deux classes : ceux qui s'attachent à la glèbe du réel, les *réalistes* ; ceux qui ne poursuivent qu'une chimère exsangue, les *idéalistes*. Qui triomphera ? Ils succomberont devant les puissances plus fortes, les uns et les autres. Mais Schiller réserve sa préférence à ceux qui meurent pour un rêve.

Cela est clair pour quiconque observe la destinée qu'il fait aux immoralistes géants ou aux grands pétrisseurs de peuples qui se dressent dans les drames de *Wallenstein*, de *Marie Stuart*, de *Démétrius*. Ces grands calculateurs, quand les fatalités hostiles les étreignent, périssent sans dignité. Et ils ne peuvent empêcher ce qui est inévitable. Un Wallenstein qui sait tout et prévoit tout, et qui de son armée a fait un miracle de discipline et de force, croit sa destinée si bien ancrée dans le réel que le cours des astres lui-même aurait besoin de changer pour amener sa défaite. Mais le système du réaliste est incomplet et son calcul erroné. Et notamment ce qu'il oublie, ce sont les « impondérables » qui pèsent, eux aussi, dans la balance, les idées, les sentiments, l'incorruptible fidélité. Combien est plus enviable la défaite de ce sentimental Max Piccolomini qui, déçu sur la moralité de son grand capitaine, ne voit qu'une issue : lancer ses cuirassiers sur les chevaux de frise suédois et mourir dans la dernière charge ! Et comme cet héroïsme, qui renonce à la vie plutôt que de tacher un idéal, est le juge sévère de l'œuvre d'égoïsme colossal échafaudée par le grand réaliste !

L’idéal est une force. Une petite bergère rend aux Français la foi en eux-mêmes qu’ils avaient perdue ; Jeanne d’Arc est une croyante ingénue en la vie. Il ne faut pas qu’elle meure brûlée par les Anglais. Le drame de Schiller est plus vrai que l’histoire. Les Français feront l’effort désespéré qui à la fois les délivre et la sauve. Schiller la fait mourir dans « l’idylle héroïque », épuisée par les blessures de la dernière bataille, mais couchée dans sa victoire, sous les plis des drapeaux en deuil.

Et lorsqu’elles ne sont pas renversées par la révolte violente de l’idéalisme, comme dans *Jeanne d’Arc* et dans *Guillaume Tell*, les forces oppressives perdent de leur résistance, parce que l’action ennoblissante des idées les débilite. Une race de fauves blonds établie sur une race de vaincus, voilà le thème de la *Fiancée de Messine*. Ils sont là ces Normands, prodigieux de gloire destructrice, comme le torrent qui vient des monts. La multitude asservie les tolère. Mais Schiller nous montre que ces races indomptables s’entredéchirent avec tout le féroce orgueil qui, un temps, leur assurait le triomphe. Elles seront donc enlacées à leur tour par l’étreinte de la destinée tragique. À la fin, elles se rendront compte des crimes qui ont appelé la Némésis. Alors, si elles gardent un peu de la noblesse dont elles se targuent, elles se feront justice en disparaissant, comme ce Don César qui expie, en se poignardant, les crimes de toute sa race et ses propres crimes, issus de cette fatale hérédité du mal. L’humanité nouvelle sera composée d’hommes libres, et non pas de cette masse grégaire qui se prête aveuglément aux fantaisies des forts.

Ainsi la poésie de Schiller ouvre une perspective sur une humanité à venir ; et ce sera cette œuvre active de foi et d’espérance que Nietzsche estimera le plus en lui [243]. L’humanité essaie de se modeler sur un type entrevu d’abord dans la vision nostalgique d’un artiste. C’est là l’interprétation que Nietzsche fera de la doctrine schillérienne ; et il y est resté fidèle même dans le *Zarathustra*. Le pathétique noble et monotone de la tragédie de Schiller et de la tragédie française lui paraissait décrire fidèlement cet élan de l’âme, captive

d’une réalité dont elle souffre[244]. Toute cette tonalité musicale intérieure qui, chez Schiller, précédait le travail de composition, et d’où surgissaient pour lui, comme d’une buée, les formes plastiques de ses héros, Nietzsche la tenait pour l’état d’esprit normal du poète[245].

Mais Schiller veut aussi que cette émotion musicale passe, magnétiquement, au cœur du spectateur. Ce fut le sens de la tentative qu’il fit dans *Die Braut von Messina*, pour restaurer le chœur antique. Nietzsche, au temps même où s’élaborent déjà en lui les idées de *Geburt der Tragœdie*, enseigne devant ses étudiants de Bâle les idées du prologue fameux de cette tragédie [246]. Enveloppées de la mélopée du chœur, qui, dans un langage élevé et ému, dit l’impersonnelle réflexion humaine sur la défaite éternelle de l’action humaine, des figures héroïques se dressent en tableaux calmes. Wagner seul, selon Nietzsche, a su tirer parti de renseignement que Schiller empruntait ainsi à la tragédie antique.

Ainsi l’idéalisme de Schiller passe tout entier dans le Nietzsche de la première période. La rencontre évidente des doctrines de Schiller avec l’illusionnisme esthétique de Schopenhauer facilite l’emprunt. Mais cet idéalisme d’ailleurs consolidait Nietzsche dans sa croyance individualiste, à laquelle Schopenhauer apportait d’insuffisantes satisfactions. L’individu puise son courage dans une grande illusion affirmée par tout le besoin de son être intime. Cette illusion lui assigne sa tâche et cette tâche est individuelle. Il n’appartient pas à tous d’être fascinés par les mêmes idées. Voilà la fatalité dont rien ne console [247].

Alles Hoechste, es komm frei von den Goettern herab.

Chacun est donc à lui-même sa destinée ; aucun de nous ne peut s’affranchir de cette destinée intime. Schiller n’a pas créé le langage par lequel Nietzsche a fait ressortir l’importance d’une évaluation qualitative des hommes et des actes. Mais cette hiérarchie des valeurs est très présente à sa pensée. Et la valeur la plus haute n’existe qu’en un petit nombre d’hommes.

Suchen ! Bei wenigen nur hast du seit jeher gewohnt,

Einzelne wenige zählen, die übrigen alle sind blinde

Nieten, ihr leeres Gewühl hüllet die Treffer nur ein[248].

Cette foule subsiste pour que se perpétue la race. Il convient qu'on prenne soin d'elle moralement et matériellement. « Une extension telle du droit de propriété qu'elle laisse mourir de faim une partie des hommes ne peut pas être fondée dans la simple nature [249]. » Il y a chance que des germes de noblesse humaine plus nombreux arrivent à maturité, si la croissance de la race est drue et saine. Mais les pensées créatrices nouvelles ne s'épanouissent qu'à la cime[250]. Une aristocratie intellectuelle, qui plonge par ses racines dans une masse très abondamment pourvue de bien-être, mais qui s'élève au-dessus d'elle par une dure sélection et un robuste effort de sévérité envers soi (*Härte gegen sich selbst*) : c'est là l'image sous laquelle Schiller se représente la réalité sociale désirable. La vie est un écoulement sans fin de générations, qui s'améliorent. Mais ce qui vaut, c'est la beauté créée par une élite d'hommes voués à une vie de lutte et à une mort précoce. Ces pensées belles, la multitude qui passe, peut les vivre, mais elle ne les crée pas. C'est donc l'élite qui mène le monde invisiblement. Nietzsche, même au temps où sa notion de la beauté et de la morale différait de celle de Schiller, n'a pu oublier que sur le rôle de l'élite humaine dans le monde leur accord était profond.

Chapitre III – Hœlderlin

1. L’idée de la Grèce nouvelle.

— Restauration d’une Grèce nouvelle. — Critique de l’humanité moderne.

Un enseignement complémentaire et émouvant de la leçon qu’il recueillait de Schiller était venu à Nietzsche par celui des élèves de Schiller que le poète aima le plus, et qui a eu une destinée si voisine de celle de Nietzsche : Hœlderlin. Sans doute il n’a pu comprendre les Grecs. Ils sont pour lui le peuple héroïque de la jeunesse éternelle et de l’amour. Il les imagine dans une Arcadie, où ils coulent une existence d’harmonieuse liberté, interrompue à peine par des prouesses belles… Mais il a tant aimé ce paysage grec que, sans l’avoir vu, il l’a presque fait revivre. L’Attique, « où sous les platanes l’Ilyssos coule parmi les fleurs [251] » ; la verte Salamine, « enveloppée des ombres du laurier » ; Délos, fleurie de rayons ; toutes les îles ioniennes, « empourprées de fruits, aux collines ivres de sève », et qui étaient vraiment à son gré les îles bienheureuses, Hœlderlin les évoque dans une vision intérieure qui les lui rend présentes à les toucher. Il se promène réellement dans le silence qui règne parmi les ruines de marbre et se désole de

n’avoir pas vécu parmi les grands morts de cette époque de beauté héroïque. Il imagine la vie grecque comme une amitié qui dura des siècles, et que toute « une armée de hauts faits » ne put sauver de la mort [252]. Vaguement, comme il l’a dû, si jeune et si dénué d’informations, il a eu la notion de cette vie dangereuse qui fut celle du peuple hellénique et qui le fît si grand, mais qui l’usa de si bonne heure :

Dir sang in den Wiege den Weihgesang

Im blutenden Panzer die ernste Gefahr[253].

Et sa seconde préoccupation fut de se demander comment a pu naître, au milieu de cette vie violente, la perfection harmonieuse de l’art attique. Entre Diotime et Hypérion, aux heures où la vie leur est douce « comme une île nouvellement éclose de l’Océan », aucune conversation ne revient plus souvent que celle de savoir ce qui a fait l’excellence des Athéniens. Le roman de l’*Hypérion* d’Hœlderlin, que Nietzsche adolescent a si souvent relu, pose dans toute son étendue le problème de savoir comment peut naître une civilisation cultivée. Une humanité héroïque, ivre de la force et de la beauté naturelles, voilà la race qu’Hœlderlin appelle de ses vœux ; et toute sa pensée se tourne vers les âges où les héros marchaient sur la terre comme un peuple de dieux. Mais il faut que cet héroïsme s’affine pour des besognes de beauté.

Est-ce la vertu de la cité grecque ? Hœlderlin déjà pensera que l’État n’est pour rien dans aucune œuvre de civilisation. L’État ne peut agir que par contrainte. Il peut construire une muraille autour d’une floraison humaine. Il n’en dispense pas les semences, et il ne peut faire tomber du ciel la rosée d’enthousiasme, d’amour, de pensée, qui la fait grandir. Est-ce le climat qui a fait l’esprit si pur, si fort et si mesuré de l’Attique ? Mais il a été le même pour les Spartiates. Lacédémone a devancé Athènes par la force passionnée. Mais la surabondance de la passion la dissolvait. Les Spartiates dégénéraient par excès de force. Sans Lycurgue qui châtia leur impétuosité par un code farouche, ils périssaient. Après lui,

tout fut chez eux labeur et conscient effort. Le naturel leur manqua toujours. Ainsi Lacédémone est restée un fragment. Athènes seule « réalise » l'humanité intégrale rêvée par Schiller.

Ce qui assura aux Athéniens ce privilège, c'est la spontanéité de leur libre développement. La beauté de l'homme grandit d'elle-même, quand elle grandit sans contrainte. La civilisation est affaire de sélection heureuse, de croissance lente, à l'abri des désastres qui peuvent faire avorter l'incubation des germes. Les Athéniens sont venus tard. On n'entend rien d'eux jusqu'à Pisistrate. À la guerre de Troie on les signale à peine. Hœlderlin fait remonter jusqu'à cette guerre légendaire les causes de la fièvre de croissance trop rapide, qui consuma les tribus grecques. Nietzsche a su retenir l'idée. Avec plus de vraisemblance il attribua à une autre guerre, à la guerre médique, l'explosion d'orgueil qui fut si fatale à la Grèce ; à son habitude, il trouva des séductions à cette vie dangereuse : et il aima davantage les Grecs pour leur funeste délire.

Hœlderlin, dans la période où déjà il s'était assagi, préférait la médiocrité heureuse qui seule permet les sélections réussies. Le divin grandit dans l'ombre comme le diamant. Une destinée extraordinaire enfante des colosses et non des hommes. Nietzsche apprit un peu plus tard ce goût de la mesure et l'appréciation des qualités qui valent immatériellement.

Hœlderlin incline à penser qu'à la maturation lente des qualités de l'esprit, il faut des conditions négatives qui ne l'entravent point. Il s'interdit une explication positive de ces qualités. Qu'un Thésée limite librement le pouvoir royal, voilà une grande chance de plus pour la croissance de la beauté. Une nature sobre, et non pas écrasante par sa rudesse, comme celle du Nord, ni éblouissante d'un éclat dur, comme celle du Midi, voilà ce qui, sans l'expliquer, permet la naissance d'une sensibilité harmonieuse et toute pénétrée de raison. La nature orientale, pleine de mystères sombres et taciturnes, comment laisserait-elle grandir l'intelligence claire ? La nature du Nord, si rude, comment ne nous obligerait-elle pas à nous protéger

dès l'enfance ? Elle refoule l'esprit au dedans, le pousse à la réflexion critique, où se flétrit la candeur nécessaire à la création.

La tâche du héros selon Hœlderlin sera de tenter l'éducation de cette humanité du Nord, écrasée par son ciel de brume, flétrie par sa réflexion précoce. *Du wirst Erzieher unseres Volks, du wirst ein grosser Mensch sein*. Aucune parole ne fut mieux faite pour stimuler l'ambition secrète qui sommeillait dans Nietzsche adolescent. Après son problème de philosophie sociale, celui de l'origine de la civilisation, Nietzsche reçoit encore d'Hœlderlin sa mission pratique : faire renaître en Allemagne une Grèce nouvelle. Mission plus étroitement orgueilleuse que celle des grands classiques, en qui l'idée d'une culture européenne reste toujours présente. Hœlderlin ne songe qu'à l'Allemagne. Le silence même où elle sommeille lui paraît le recueillement solennel qui annonce le dieu nouveau, le génie allemand en marche. Le génie est ainsi comme le printemps. Il va de pays en pays. Il est présent, par un pressentiment puissant, au cœur des adolescents allemands, dans la piété douce des poètes d'Allemagne, dans l'audace incorruptible de ses philosophes. Comment ne se préparerait-il pas une œuvre belle et neuve, née de l'amour, de l'énergie, et de la pensée et pour laquelle serait convié tout le peuple allemand à ces fêtes d'une nouvelle Délos et d'une nouvelle Olympie **[254]** ? Nietzsche a cru que cette prédiction se réalisait quand s'ouvrirent les *Bühnenweihfestspiele* de Bayreuth.

À travers les découragements sans nombre, Hœlderlin garde son obstination dans l'espérance. Il les voit, ces hommes d'aujourd'hui, rivés à leur besogne infinie, infertile, dans des ateliers retentissants. Il leur manque le sens du divin, c'est-à-dire des forces éternellement vivantes dans la nature. Ainsi les hommes font défaut aux dieux qui errent parmi nous sans trouver d'accueil ; et les dieux font défaut aux hommes **[255]**. L'humanité même ainsi se perd, s'il est vrai que le propre à l'homme soit d'être ouverte au divin. Entre les hommes d'à présent et les animaux, Hœlderlin ne distingue pas. Il y a des fauves qui fuient devant la lumière ; et des chiens qui

glapissent quand ils entendent de la musique. Pareillement, le vulgaire d'aujourd'hui fuit devant le vrai et glapit devant la beauté. C'est que la raison et le sentiment esthétique réclament déjà le sens de l'humanité intégrale. La doléance de Schiller se prolonge dans les planètes d'Hœlderlin sur l'humanité allemande que sa division intérieure a rendue barbare. Il n'est pas de peuple plus mutilé en chacun de ses exemplaires. On y voit des artisans, et non des hommes ; des penseurs, et non des hommes ; des prêtres, des maîtres, des valets, et non des hommes. Chacun est confiné dans son métier, et a le scrupule anxieux de n'en pas sortir. Chacun se retranche ainsi du corps social ; et la société présente ressemble « à un champ de bataille où les membres gisent épars, tandis que le sang et la vie s'écoulent dans le sable stérile » [256]. Ne croit-on pas lire déjà les paroles de Zarathoustra :

« En vérité, mes amis, je marche parmi les hommes comme parmi des tronçons d'hommes et des membres humains mutilés. Ce qui fait l'épouvante de mon regard, c'est que je trouve l'homme mutilé et épars comme sur un champ de bataille et de boucherie [257]. »

Les Allemands surtout sont des hommes parcellaires ; sont le peuple du travail contraint, automatique et dénué de joie [258], leurs vertus même apparaissent comme un « mal brillant », un palliatif dicté par la peur, une peine servile que s'imposent des cœurs veufs de pensées belles [259]. Et Zarathoustra ne dira-t-il pas :

« La vertu est pour eux ce qui rend modeste, ce qui apprivoise. Ils sont prudents. Leurs vertus ont des doigts prudents. Or, ceci est lâcheté, bien que cela s'appelle vertu [260]. »

Il n'est pas jusqu'au mépris du bonheur vulgaire, de « cette somnolence appelée bonheur dans la bouche des valets », où elle a un goût d'eau tiède et bouillie, qui n'ait laissé une trace dans le mépris de Nietzsche pour la misère des joies trop faciles. Le bonheur est de se réjouir de l'avenir, d'y travailler, de « vivre d'une vie solaire », de boire les rayons que nous verse l'astre qui chemine au-dessus de nous, de se nourrir

d’actes, de trouver la joie dans la force, et de succomber d’une mort peu commune. Que de linéaments qui dessinent déjà le Surhumain de Nietzsche, dans cet Hypérion qui veut élargir son âme jusqu’à y « condenser en un moment tous les âges d’or révolus, la quintessence des plus hauts esprits, la force de tous les héros du passé » [261] ? Pour la première fois, par Hœlderlin, la pensée platonicienne d’une démocratie du beau vivant dans une république réelle, d’une moisson de génies, qui se lèverait d’une semence jetée par de grands éducateurs, s’approche de la pensée de Nietzsche. Elle est voilée encore, mais il ne l’oubliera plus ; et quand il la retrouvera dans le texte grec, il ira droit aux formules qui révèlent la pensée foncière et trop méconnue : « dann ruhen wir erst, wenn des Genius Wonne kein Geheimniss mehr ist » [262]. Or, cette pensée enveloppe l’idée aussi de l’universel rajeunissement : *Es muss sich alles verjüngen ; es muss von Grund aus anders sein*. Toutes les joies auront une gravité nouvelle ; et tous les labeurs seront une joie d’affranchissement. Ces épousailles de la nature et de l’esprit, cette sensibilité de l’homme ouverte à l’enjouement, qui vient des puissances vierges de la nature, cette complicité d’enthousiasme où s’unissent la nature et l’homme, est-ce autre chose que la prophétie de Nietzsche [263] ? Cet enthousiasme sans doute aura besoin d’une interprétation nouvelle. Nietzsche sera mis sur la trace de cette interprétation par d’autres maîtres, qui seront les romantiques. Pour l’instant le problème posé par Hœlderlin est celui de l’éducateur héroïque, qu’une irrésistible fatalité présente en lui pousse à répandre sa profusion intérieure. *Eine Macht ist in mir und ich weiss nicht, ob ich es selber bin, was zu dem Schritte mich treibt*. Ce héros de la pensée à la fois et de l’action, qui périrait de ne pas suivre l’appel intérieur, qui préfère périr pour l’avoir écouté, et qui sent son courage grandir à chaque coup de massue de la destinée [264], ne doutons pas qu’il n’ait laissé au cœur de Nietzsche son image pathétique.

2. Le drame d’Empédocle (1797).

Notion du tragique. — Le drame d'*Empédocle* et le *Zarathustra*.

Hœlderlin a peint une fois, cet éducateur philosophe, ennemi de la civilisation présente, et pénétré ardemment de l'unité profonde qui joint tous les vivants. Instinctivement, il choisit un de ces Présocratiques que réhabilitera Nietzsche, Empédocle. Et pourrons-nous oublier que Nietzsche aussi nous a laissé le scénario d'un drame du même nom ? Si nous voyons jusqu'aux comparses porter des noms pris au drame d'Hœlderlin, ne les croirons-nous pas empruntés ? Nous aurons à dire pourquoi le drame de Nietzsche eût différé, par son esprit, du drame d'Hœlderlin. Entre Hœlderlin et Nietzsche, Schopenhauer et Wagner ont passé. Mais par delà l'*Empédocle* de Nietzsche et par delà Schopenhauer, le candide et éloquent drame d'Hœlderlin jette déjà des lueurs sur un avenir où surgira Zarathoustra.

Hœlderlin ne sait pas ce que c'est qu'une tragédie. En revanche, il a une profonde et émouvante notion du tragique. Chez lui, une personnalité forte se brise contre le destin tout-puissant ; et toutefois elle n'a pas de cesse qu'elle n'ait déployé une fois au moins ses ailes toute grandes. Son rêve est de toucher une fois à la perfection d'une joie, quand ce ne serait que de chanter une fois un chant irréprochable.

Die Seele, der im Leben ihr goettlich Recht

Nicht ward, die ruht auch drunten im Orkus nicht[265].

Avoir vécu une fois comme les dieux, voilà de quoi nous consoler de descendre dans le néant éternel. Mais quel est le risque ? C'est de la douleur que naît toute beauté et toute grandeur d'âme. Une grande destinée surgit pour nous, comme Vénus, de la profondeur des flots mortels [266] ; toutefois elle nous y entraîne avec elle, et de ceux qui l'ont vue, et qu'elle a désignés du regard, elle exige le suprême sacrifice. L'erreur tragique où ils sont au sujet de leur triomphe les précipite plus sûrement au désastre. Les purs iront d'avance au gouffre, les yeux ouverts, se sachant marqués par la mort. Mais il est

humain d'avoir besoin de cette purification. Empédocle, tout grand qu'il soit, devra dépouiller, lui aussi, l'illusion tragique.

Il est le maître de toutes les forces de la vie : la nature le sert, tant il a de science. Il sait les breuvages qui guérissent ; il sait le secret du bonheur des anciens jours, et par là devine les linéaments de l'avenir [267]. Il est le grand transformateur des âmes ; il en est le fascinateur aussi : « Ein furchtbar, *allverwandelnd* Wesen ist er [268] ». N'est-ce pas dire, en langage nietzschéen, qu'il « transvalue toutes les valeurs » ? Mais, pour mûrir, il vit dans la retraite, nourricière de son enthousiasme. Les fantômes des actions futures se lèvent au regard de sa contemplation solitaire. Hœlderlin ne le fait pas indifférent à la détresse de son peuple. Son Empédocle descend parmi les hommes au jour où le remous confus des multitudes a besoin d'une parole qui l'apaise. Que signifient ces jours d'émeute nocturne et sanglotante ? cette division entre les proches ? cette inefficacité des lois ? C'est le signe que le dieu s'en va du peuple, et alors c'est au philosophe à le conjurer et à le faire redescendre des étoiles ; ou plutôt l'esprit de la cité, avant de s'en aller, choisit un dernier élu pour dire sa volonté et pour assurer la transmission des lois de la vie à la cité qui change.

Il y a dans Hœlderlin cette vue profonde sur le caractère grec : un goût de tyrannie est vivant dans les plus grands des penseurs hellènes, mais aussitôt il généralise : par elle-même la pensée est tyrannique. Hœlderlin sait par Schiller que toute pensée est d'abord négation impie, analyse dissolvante. Il prêtera donc à son philosophe un prodigieux orgueil de pensée novatrice. Une allusion contemporaine est présente à cette peinture de la faute et de la purification du philosophe. N'oublions pas que Hœlderlin a été condisciple de Schelling et de Hegel au séminaire théologique de Tübingen. Il a entendu Fichte en 1794 à Iéna. Pour le naturisme profond de Hœlderlin, le criticisme kantien, l'idéalisme de Fichte, la logique hégélienne attachée à reconstruire le réel au lieu de s'y donner, sont une déviation. Seule la sentimentalité peut nous ramener à la nature que nous avons abandonnée. Empédocle, si

profondément initié aux secrets du savoir, commet cette ingratitude de suivre la croyance criticiste et de méconnaître la nature où tout savoir s'alimente. Un jour, sur l'*agora*, il a professé cet enseignement destructif : « La nature est muette, le soleil, la terre et tous ses enfants sont solitaires. Aucun lien ne les joint. Tous les êtres sont de mauvaises herbes gaspillées. S'il y a une unité vivante qui en fasse le lien, c'est que l'esprit a introduit cette unité dans le chaos et pétri la poussière des phénomènes. » Et sans doute, comme dans Fichte, la force synthétique par laquelle sont jointes ainsi les choses réside non seulement dans notre esprit, mais plus profondément, dans notre sentiment [269]. Il n'en est pas moins vrai que cette philosophie déracine l'homme de la nature ; elle croit la nature inerte, alors que l'homme tient d'elle toute son énergie. Par un délirant orgueil nous nous croyons alors dieux nous-mêmes [270]. Criminelle pensée, qui fut celle de la philosophie allemande. Le philosophe ne doit être que l'envoyé de la nature ; il la représente ; il nous en apporte les conseils, formulés en langage humain. Il ne peut prétendre ni à la régenter, ni à la remplacer.

La fatalité tragique a voulu que le philosophe portât parmi le peuple cette propagande de révolte. Il le séduira un temps, en se jouant des lois et des dieux. Est-il étonnant que la prêtrise soulève contre lui le peuple à la longue ? Hermocrate, le prêtre, fait renverser la statue et souille par des gestes sordides le visage ensanglanté du philosophe. Cet antagonisme des prêtres et des philosophes est une vieille affabulation rationaliste que Nietzsche ne sera pas tenté de reprendre. Entre la philosophie et la haute prêtrise, il discernera de bonne heure des affinités subtiles ; et le jour où il condamnera la prêtrise, la philosophie sera enveloppée avec elle dans la même condamnation. Aussi bien le châtiment vrai de cette velléité d'orgueil tyrannique, c'est pour la philosophie la solitude de l'âme ; car la cité la rejette, et il est séparé de la nature par le remords de l'avoir reniée. Il connaît l'épouvante d'être seul et sans dieux ; et c'est là la mort véritable [271]. Nietzsche se lamentera, lui aussi, de sa solitude plus profonde que celle du

Dante et de Spinoza, qui eux, du moins, vivaient avec la certitude d'un dieu confident de leur pensée.

Mais ce qui nous importe davantage, c'est la psychologie même de la régénération par la mort, et les moyens par où elle se produit sur la scène. En vérité, n'a-t-elle pas une notable ressemblance avec la caverne de Zarathoustra, cette grotte toute proche du cratère empli de souffles, où Empédocle se retire avec un seul disciple fidèle ? Après un dernier regard sur les îles et sur la mer où meurt le soleil, c'est là qu'il prétend se réconcilier avec les dieux. Ce qu'il expie là, c'est son orgueil et davantage le crime d'avoir servi les hommes avec aveuglement. Sa purification commence, quand il se rend compte de sa mission vraie. Empédocle certes ne représente pas le passé respectable, la Patrie, la Religion ; il est l'Avenir et il est l'Héroïsme. Cela suffit pour qu'il vive en communion avec les dieux. Mais n'est-ce pas dire que les hommes choisis pour proférer des paroles d'avenir ont à disparaître du présent ? Consentir le sacrifice de soi, voilà donc le signe de la plus grande intimité avec la vie divine.

Toutes les revanches se préparent pour l'homme brisé, bafoué et solitaire, en qui a pu mûrir une telle résolution. Dans cette fin de drame, ce n'est pourtant pas la péripétie vengeresse qui attire notre attention, mais la grandeur nouvelle et déjà toute nietzschéenne du héros. Hœlderlin ramène jusqu'à Empédocle le cortège populaire. Encore une fois, la horde des insulteurs, conduite par le même prêtre Hermocrate, montera jusqu'à lui. Hermocrate ose parler en maître. Il ose, lui qui chasse les joies par des angoisses, qui étouffe au berceau les héros, et flétrit toute jeunesse par des doctrines d'astuce, offrir son arbitrage. Mais dans le duel avec l'esprit de feu de la philosophie, il succombera. La foule le sent bien, elle qui, faible et mobile, avait failli tuer l'homme envoyé par les dieux. À présent, convaincue, revenue à sa générosité naturelle, elle lui demande d'être son législateur. Elle lui offre la couronne royale. Il faut bien entendre cet enseignement qui est la source de plus d'une pensée de la morale « surhumaine ».

« Repousser, pour le bien de la patrie, la couronne que nous pourrions conquérir », c'était la morale que Hœlderlin puisait dans le *Fiesque* de son maître Schiller. Son Empédocle redira, en généralisant :

Dies ist die Zeit der Kœnige nicht mehr.

Et Zarathoustra répétera : « *Was liegt noch an Kœnigen ?* » L'aigle ne jette-t-elle pas dans l'espace les aiglons, dès que les ailes leur ont poussé ? Ainsi Empédocle, chez Hœlderlin, fait honte à ceux qui veulent faire de lui un roi, sous prétexte qu'il fallait des rois aux ancêtres. En échange de la couronne refusée, il offre à la multitude son secret, médité la nuit sous les étoiles, et pieusement réservé pour l'aurore, comme un dernier legs à la cité natale, avant de mourir. Ce secret, c'est le rajeunissement éternel de l'homme, par la mort régénératrice, par la révolution, par l'élan qui dépasse sans cesse l'échelon de la vie présente. Oui certes, l'homme a vécu, un temps, comme la plante et comme l'insecte humble. Il a été végétal immobile, et chrysalide close. À présent, c'est peu de dire qu'il brise son enveloppe de ténèbres, qu'il s'étonne de la lumière épanouie. La vérité est qu'il se détache du sol ; qu'il devient être ailé ; qu'il gravit un degré nouveau dans l'échelle des vivants. De là cette grande inquiétude qui s'empare d'Agrigente. La vie se réveille dans l'enveloppe vieillie de la cité. Elle prend son vol. Elle abandonne la dépouille des aïeux, les coutumes, les lois vieilles. Il faudra du temps pour que Nietzsche, lui aussi, conçoive la civilisation nouvelle comme le fronton d'un temple posé sur les hautes colonnes des lois égales pour tous. Mais cette faculté de vivante métamorphose, de destruction et de reconstruction de soi et de la cité, n'est-ce pas en elle que Nietzsche verra le signe principal d'une humanité capable de se dépasser ?

Tel est le héros d'Hœlderlin. Et il s'en va, parce qu'il ne faut pas que l'envoyé des dieux soit méconnu deux fois, et parce que sa parole ne peut recevoir le sceau de la vérité que par la mort. Ses disciples ne seront pas seuls. Il n'y a plus de solitude pour ceux qui ont compris un tel enseignement. Cet enseignement sort de la floraison des astres comme des fleurs

étoilées de la terre. Il est le gage de la fraternité entre l'homme et les énergies universelles. Mais parmi les prédictions que le philosophe, en s'en allant, déposera sur des lèvres chères, il y en a une qui doit encore nous retenir. Il la profère dans l'enthousiasme de la résolution, qui porte librement à ses lèvres la coupe mortelle :

Va donc, et ne crains rien,

D'un retour éternel toutes choses reviennent,

Et ce qui doit échoir, déjà s'est accompli [272]. Ainsi se lève des choses terrestre le voile de la mort lui-même ; ceux qui savent accepter le destin de la vie éphémère reçoivent de lui la révélation de l'éternité promise aux moindres événements de cette vie. Il ne reste plus à celui qui a reçu cette révélation qu'à se fondre dans la flamme de l'universelle vie : la coupe incandescente de l'Etna reçoit le corps d'Empédocle.

Mais l'*Empédocle*, que Nietzsche méditera en 1870, ne mourra pas autrement ; et, dans des plans d'achèvement du *Zarathustra*, c'est une pareille cosmologie que le Sage de Nietzsche enseigne à ses disciples épouvantés : dans l'ivresse de la surhumanité entrevue, il leur prédit le retour éternel. Il offre cette prédiction comme un viatique d'héroïsme pour les âmes capables de s'oublier devant la grandeur des causes auxquelles elles se dévouent. Il y aura l'enthousiasme d'Hœlderlin dans le serment mélancolique avec lequel, dans Nietzsche, les disciples descendront dans l'Etna le cercueil de Zarathoustra.

Chapitre IV – Kleist [273]

1. Identité du drame intérieur chez Kleist et chez Nietzsche. — Leur culte de la vie.

À quelle époque Nietzsche a-t-il connu Kleist ? Dès le collège sans doute. Mais aucun esprit, dans la littérature allemande d'avant lui, n'a eu plus d'affinité profonde avec le sien. Non seulement Nietzsche le connaît. En réalité l'œuvre de Nietzsche prolonge celle de Kleist et l'absorbe tout entière, comme auparavant l'œuvre de Wagner lui avait paru redire en mieux la pensée kleistienne. Nietzsche et Kleist se ressemblent en tout, par le cœur, par la pensée et même par la destinée. « Il ne me procure que des souffrances, ce cœur éternellement agité, qui, pareil à une planète, incessamment dans son orbite balance de droite à gauche [274]. » Kleist gémissait ainsi sur son âme toujours mobile et si « étrangement tendue » [275] ; et c'est de la même tension et des mêmes brusques revirements de l'âme que souffrait Nietzsche, alors même qu'une pudeur stoïque l'empêchait de s'en plaindre. Il est facile aux médiocres d'appeler faiblesse une inquiétude, où il faut voir surtout le tourment d'une sensibilité plus vibrante et plus étendue. S'ils manquent d'énergie au premier moment, c'est que leur

attention est sollicitée en plus d'un sens ; et il leur faut extraire d'une passion multiple un vouloir plus riche, dont la constance a dû être laborieusement construite. « On peut à tout objet, même futile en apparence, rattacher des pensées intéressantes ; et c'est là précisément le talent des poètes. Ils ne vivent pas plus que nous en Arcadie, mais ils savent découvrir ce qui est Arcadien, ou plus brièvement ce qui est intéressant même dans les plus vulgaires objets de notre entourage [276]. » Nietzsche ne parlera pas autrement de ce don de s'étonner, qui, pour Platon et Emerson, est le privilège des philosophes. Ainsi, la moindre variation du paysage modifie leur émotion et la qualité de leur perception des choses. « L'étroitesse des montagnes semble influencer le sentiment surtout. L'étendue des plaines agit davantage sur l'intelligence », dit Kleist dans sa jeunesse ; et il a soin de classer « ces impressions profondes que laisse aux cœurs tendres et impressionnables le spectacle de la création sublime » [277], Plus d'une fois il préférera les paysages voilés de cette brume, qui « fait attendre plus de choses qu'elle n'en cache » ; et l'éclairage de Claude Lorrain, si cher à Nietzsche, et qui, sous un « ciel pur, d'un bleu italique » et dans une atmosphère traversée d'arômes sucrés, baigne la vallée de l'Elbe encadrée d'une arabesque de collines [278].

Déjà pour Kleist « la solitude dans la libre nature était la pierre de touche de la conscience » [279], comme elle offrit à Nietzsche un refuge où il réconfortait et épurait sa pensée. Cette lutte d'une grande vocation qui a besoin du recueillement pour prendre conscience d'elle-même, mais qui n'arrive plus à franchir cette paroi du silence où elle a dû s'enfermer pour mûrir, Nietzsche, avant de la vivre, en a connu la douleur par l'exemple de son grand devancier. Comme lui, Kleist déjà souffrait de la société, parce qu'on n'y pouvait être « tout à fait vrai » et qu'il répugnait à « jouer un personnage », ou, comme le dira Nietzsche de lui-même, « à se masquer » [280]. Kleist seul avait parlé avec cette gravité de la mission mystérieuse qui l'attendait, invisible et obsédante au point d'absorber toutes ses forces, à toutes les minutes [281]. Cette mission

rompait tous les liens entre lui et le monde ; elle le rendait dissemblable à tous les hommes ; et elle épaississait autour de lui la muraille de la solitude multipliée.

« Avec raison on peut se méfier de projets qui, entre tant d'hommes, n'en trouvent pas un qui les comprenne ou les approuve. Et pourtant il en va ainsi des miens ; on ne les comprend pas, cela n'est que trop certain… De ce qui remplit mon âme entière, je n'ai pas le droit de rien laisser soupçonner [282]. »

Nietzsche connaîtra un jour cette angoisse que nous donne une tâche secrète et terrible, dont la responsabilité est mise par le destin sur les épaules d'un seul.

« Il ne faut plus me juger à l'étiage du monde… Je porte dans ma poitrine une prescription intérieure, auprès de laquelle toutes les autres, venues du dehors, fussent— elles signées d'un roi, sont pour moi sans valeur [283]. »

Il n'est pas possible de dire plus clairement l'expérience que Kleist faisait ainsi après Hœlderlin : un grand esprit, dès qu'il prend conscience de lui-même, échappe aux morales reçues, et « transvalue toutes les valeurs ». Il ne peut demander conseil à personne et personne ne peut le renseigner sur le chemin que lui tracent « les conditions de sa nature physique et morale » [284]. Sa vocation créatrice le désigne au mépris et le voue à la solitude. Alors parfois un subit besoin de prosélytisme s'empare de lui. Kleist se cramponne désespérément à la tendresse de sa sœur Ulrique et cherche à lui imposer sa clairvoyance à force de sympathie : « Je voudrais être compris d'une âme *unique* au moins, quand toutes les autres me méconnaîtraient. » Il ne rougit ni de sa faiblesse [285] ni du pédantisme avec lequel il rédige pour sa fiancée Wilhelmine des règles de dressage moral et intellectuel. C'est qu'il la veut parfaitement ouverte à un enseignement qu'il sait difficile, et prête pour une vie commune, qu'il imagine comme une vivante harmonie : « *Ausbilden nach meinem Sinn… Denn das ist nun einnal mein Bedürfniss.* » Et il ajoute :

« Ah ! si lu savais combien la pensée de faire de toi un jour une âme parfaite, exalte en moi toutes les forces vitales !

[286] »

Nietzsche aussi vivra des jours où il s'attachera d'un effort anxieux à une âme de disciple, d'amie ou de sœur, et où il exigera de ces âmes l'obéissance totale comme une preuve de confiance donnée à la fois à sa mission et à sa personne. Le tragique intime de sa vie de cœur vient tout entier de cette recherche, sans cesse recommencée et toujours malheureuse, qui exige de ses amis une sympathie fidèle jusqu'au vasselage.

Ballotté par une sensibilité violente et par les plus dures expériences, Kleist ne « perd pas de vue pourtant sa maxime intérieure ». Il sent qu'on peut « en toute rigueur, diriger le destin » **[287]**, au lieu de se plier à ses caprices. Ce que Nietzsche a pu admirer en lui, c'est cette ténacité à se forger un plan de vie, pour donner à sa conduite la continuité, la consistance et l'unité ; pour concentrer toutes ses pensées, tous ses sentiments et tout son vouloir sur cette fin que le destin lui grave au front. Nietzsche a aimé cette vertu de la fidélité tenace à la parole donnée, du ; et l'un des signes auxquels jusqu'au bout il reconnaîtra l'homme supérieur, c'est qu'il est l'homme aussi de la logique prolongée et des opiniâtres desseins.

L'œuvre longtemps couvée et cachée ne peut se réaliser que par une âme affranchie de tout autre souci. C'est là surtout l'enseignement que Nietzsche a retenu de Kleist. Accepter une fonction publique, se plier sans examen aux exigences de l'État, être l'instrument aveugle de ses desseins inconnus, Kleist ne l'a pas pu **[288]**. La gloire et le bonheur que donne une fonction publique, il les a méprisés. Sa pensée n'a-t-elle rien appris des années passées dans la garde prussienne ? Nous ne le croirons pas. Il s'est rendu compte de toutes les antinomies qui mettent aux prises la grandeur et la servitude militaire : Le *Prinz von Homburg* n'aurait pas surgi sans cela dans son esprit. Pareillement, la pensée de Nietzsche n'aurait pas grandi, s'il ne l'avait nourrie des dures obligations que lui imposaient les années si pénibles de son professorat. Kleist avait dit : « Je n'ai pas le droit de choisir une profession publique. » Nietzsche a connu par lui ce précepte impérieux et,

glorieusement entré dans la carrière professorale, il l'a quittée par probité envers lui-même. La préoccupation des deux hommes fut pareille : « La culture de l'esprit me parut la fin unique digne de mon effort ; la vérité, la seule richesse digne d'être possédée [289]. » Nietzsche n'oubliera pas ce mot d'ordre de son devancier. Et il n'est pas jusqu'au mépris de l'État qu'il n'ait reçu de lui en partage. Kleist est de cette pléiade pessimiste, dont fut Hœlderlin, qui, avant Schopenhauer, méprisa l'État pour son souci utilitaire, reconnaissable jusque dans les libéralités qu'il prodigue à la science. Car l'État fait par elles un placement, qui fructifiera par l'amélioration des techniques et des industries ; il songe à des commodités sensibles, à des jouissances de luxe et à des profits matériels [290]. Il n'a pas d'amour désintéressé pour les choses de l'esprit, Nietzsche fera son profit de ce réquisitoire, quand il écrira la *I*re et la *III*me Unzeitgemässe.

Dans cette recherche du vrai, les crises poignantes ne sont épargnées ni à Kleist ni à Nietzsche qui le suit. L'occasion de leurs drames intérieurs est différente, mais la marche en est la même. Nietzsche commence sa route à un endroit où Kleist n'était pas parvenu tout de suite. Mais ils cheminent ensemble, une fois qu'ils se sont rencontrés. Quand par la philosophie kantienne, Kleist aperçut la relativité de la connaissance ; quand il lui fut évident qu'une vérité, construite par des esprits d'ici-bas, ne peut nous suivre par delà la tombe, la vie sembla pour lui avoir perdu tout son sens ; et cette révélation philosophique demeura pour lui une blessure au plus profond de l'âme [291]. Nietzsche connaîtra à d'autres heures le même effondrement. Mais tout de suite, il sympathise au spectacle de cette catastrophe de la croyance ; et il envie le siècle où des hommes d'élite savaient témoigner une si naïve douleur, parce qu'ils ne trouvaient plus démontrable une philosophie adaptée aux besoins « les plus sacrés » de leur cœur [292].

Le savoir, qui ne peut nous conduire à une vérité cachée derrière la surface des choses, à quoi donc peut-il servir ? Faut-il en désespérer, comme fait Kleist en des boutades où il affirme que « des siècles ont dû s'écouler avant qu'on pût

accumuler autant de connaissances qu'il fallait pour reconnaître qu'il n'en faudrait pas avoir » [293] ? Non sans doute. Des besoins physiques et des besoins moraux également impérieux poussent l'homme à savoir. Le problème de la valeur et de la mesure nécessaire du savoir est posé par Kleist dans toute l'étendue qu'il aura chez Nietzsche. Dès que le savoir n'a plus l'efficacité de soulever le rideau des phénomènes pour nous faire toucher de l'absolu, il faut lui chercher une autre justification, car les hommes en abusent. On voit des savants sans relâche fourbir leurs connaissances et « aiguiser des lames » qui ne serviront jamais. Or, si l'on se demande à quoi peut servir un savoir qui n'atteint plus le vrai, une réponse demeure possible. Il peut servir à avoir prise sur le réel apparent. Il nous prépare à agir [294] ; de toutes les leçons que Nietzsche extraira de Kleist, il n'y en a pas eu de plus durable que celle qui mesure la valeur du savoir à son efficacité pour l'action.

Brusquement, vers 1801, Kleist a donc le « dégoût du savoir », et il lui semble qu'il pèse sur les hommes comme une dette contractée qui les oblige, non seulement à agir pour le bien, mais simplement à agir *(schlechthin zu tun).* Le savoir ne sert qu'à affiner la qualité de cette action ; et « sans lumières l'homme ne dépasse pas le niveau de la bête » [295]. La superstition et l'insécurité accompagnent l'ignorance ; la corruption et le vice sont la rançon de l'intelligence informée : ce rousseauisme naïf fut celui de Kleist et il n'est pas sans avoir effleuré Nietzsche.

Pourtant, cette influence de Kleist ne s'arrête pas là. À mesure qu'il réduisait la valeur absolue du savoir, pour ne plus estimer en lui que son utilité pour l'action, Kleist en venait à incriminer, plus encore que la science, la pensée elle-même. Le fragment de 1810, *Von der Ueberlegung* que Nietzsche a connu, estime que la réflexion trouble et paralyse, jusqu'à l'annihiler, la force nécessaire pour agir et qui jaillit du sentiment seul. Ni la sûreté, ni la grâce de nos actes ne restent intactes, et la pensée nous rend gauches, loin de nous instruire à agir. À peine si elle peut servir « à prendre conscience après

coup de ce qui dans notre procédé était vicieux et fragile, et à régler notre sentiment pour d'autres cas à venir » [296]. Si « le paradis » est l'intégrité d'une âme sûre de ses instincts et de ses actes comme le croit Kleist, ce paradis est donc derrière nous ; il est verrouillé pour nous et gardé par un archange, depuis que nous avons goûté à l'arbre de la connaissance. Il nous faut faire le tour du monde, chargés de notre pénible savoir, et redécouvrir une nouvelle entrée de l'Eden perdu [297]. Aucune doctrine n'a été plus propre à pousser Nietzsche dans le *pragmatisme*, où il aboutira quand la philosophie schopenhauérienne du vouloir-vivre se combinera chez lui avec des notions nouvelles sur la vie puisées dans les biologistes modernes.

Dans cette évolution commune de Kleist et de Nietzsche, les deux premières étapes diffèrent. Kleist a cru en la vérité pour en désespérer ensuite et pour envier alors les artistes qui, à défaut du vrai, absent du monde, se consolent par la beauté [298]. Nietzsche, inversement, s'est reposé d'abord dans l'illusion esthétique et fera ensuite un effort désespéré pour atteindre à la vérité par une intelligence épurée. Tous deux, ces deux phases franchies, garderont le culte de la vie. Chez Kleist, plus voisin de Rousseau, ce culte s'identifie encore avec le culte de la nature.

« Il existe un maître, excellent si nous le comprenons bien, c'est la nature… Fausses sont les fins que n'assigne pas à l'homme la pure nature[299]. »

Mais il se rend compte que nous ne pouvons rien connaître, comme il le dit en formules finalistes un peu attardées, « du planque la nature a projeté pour l'éternité » ; et de toutes les infirmités de notre intelligence, c'est là la plus grande [300]. Notre esprit est fait pour apercevoir un étroit fragment de l'existence naturelle, à savoir notre vie terrestre. Il faut accepter cette vie dans toute sa mobilité. Il faut, avec une résolution vigilante et alerte, extraire le suc de toutes les minutes fugitives : « Celui-là seul qui vit pour l'instant présent vit pour l'avenir » Le sens de la vie exclut la réflexion et le prudent calcul :

« La vie est la seule propriété qui n'ait de valeur que par la mésestime où nous la tenons. Celui-là seul peut en tirer parti pour de grandes fins qui serait capable de la rejeter avec facilité et avec joie. »

Cette « réalité énigmatique, forte comme une contradiction, superficielle et profonde, dénuée et riche, pleine de dignité et méprisable, emplie de significations multiples et insondables », la vie : voilà ce que Kleist nous prescrit d'aimer et ce qu'il nous croit « tenus d'aimer comme par une loi naturelle » [301]. On croirait déjà entendre le style de Nietzsche et ces modulations passionnées d'adjectifs antithétiques, par lesquelles il dira le mystère de la vie « irréfutable », qui est « labeur farouche et inquiétude », « rapidité, nouveauté, étrangeté », et qu'il faut aimer avec bravoure en la bénissant ne n'être pas douce [302].

Une telle croyance, dans Kleist déjà, enveloppe une morale toute réaliste. La plus sûre manière d'intervenir dans le dessein inconnaissable de la nature, de collaborer à cette œuvre d'éternité qui se réalise par l'effort de tous ceux de nos instants où se dépense une vie dénuée de calcul, c'est d'occuper toute la place qui nous a été concédée sur cette terre. « Je limite étroitement mon activité à cette vie sur la terre [303]. » Jamais ce précepte de « rester fidèle à la terre », que Nietzsche fit sien, n'avait été formulé aussi fortement par un poète spiritualiste. Il n'y manque ni la recommandation aux jeunes femmes de protéger leur cœur comme d'un « bouclier de diamant » par cette pensée : « Je suis née pour être mère » ; ni cette pensée qui voit dans l'effort sacré d'« élever une humanité noble », capable un jour de nous dépasser [304], la plus haute valeur que nous puissions tirer de notre existence terrestre.

Cette humanité future, Kleist la voulait heureuse autant que vertueuse ; mais il ne savait pas bien définir cette vertu. Il se rendait compte qu'il peut y avoir du crime, du dommage et de la violence enfermés dans plus d'un acte que l'histoire glorifie. Il savait que la vertu terrestre n'est jamais pure [305], et toutefois s'en faisait une image qu'il pressentait comme « une chose grande, sublime, ineffable », pour laquelle il ne trouve ni

un mot ni une image [306]. Il faudrait tous les fragments de vertus réunis dans des hommes divers, la magnanimité, la constance, le désintéressement, la philanthropie des plus grands, pour suffire à l'idéal qu'il s'en fait. Ainsi pour Nietzsche, l'élan de notre effort moral sera pressentiment de toute la perfection recelée en l'obscur avenir. Il poursuivra les plus lointains fantômes et s'attachera à des amitiés « en qui le monde est achevé, comme une coupe de bien » [307]. Cette morale qui prend pied dans la durée, à force d'audace instantanée, est individualiste autant qu'elle est attachée au réel. On peut redire de la conduite des hommes ce que le jeune poète écrit à un peintre débutant :

« Le problème, par le ciel et la terre ! n'est pas d'être un autre que vous, mais d'être vous-même ; d'amener à la lumière ce que vous avez en vous de plus particulier et de plus intime. Comment pouvez-vous vous mépriser au point de consentir à n'avoir pas existé sur la terre [308] ? »

L'exemple des grands esprits, loin de nous étouffer par leur grandeur, doit nous donner la joie et la force courageuse de réaliser à notre tour une vie qui reflète notre originalité. Nietzsche, dans la *II^e Unzeitgemässe*, reprendra cet enseignement sur le danger pour nous de rester opprimés par les grands monuments de l'héroïsme ou de l'art humains, mais il pensera comme Kleist que la grandeur réalisée dans le passé nous doit suggérer la noble émulation d'être grands à notre tour. Il lui restera à apprendre de Kleist son dégoût du faux enthousiasme, son goût simple et honnête du jeu des formes et des couleurs en art, et des gestes naturellement élégants en morale ; sa confiance dans les moyens simples de la vie pour réaliser les plus hautes destinées humaines : « Car les effets les plus divins sortent des causes les plus humbles et les plus dénuées d'apparence [309]. » Nietzsche s'en assurera quand il aura médité sur le transformisme.

2. Renouvellement de la tragédie par la philosophie.

L'œuvre d'art la plus propre à enseigner l'héroïsme, c'est la tragédie. C'est chose grave de savoir sous quelles conditions

elle naît dans un peuple. Schiller avait discerné nettement le problème et Nietzsche le lui avait emprunté. Mais Kleist fut pour Nietzsche la garantie de la renaissance possible en Allemagne d'une tragédie et d'une « culture tragique » de l'esprit, que les Grecs avaient connue et, après eux, les Anglais de Shakespeare et les Français de Corneille. Pour Nietzsche, cette grande philosophie de la vie qui a inspiré Kleist est capable de régénérer l'inspiration tragique.

Nous ne savons pas la pensée de Nietzsche au sujet de tous les drames de Kleist. Une critique un peu conjecturale oserait se risquer à penser que le *Robert Guiscard* où les réminiscences d'*Œdipe Roi* se confondent avec des souvenirs d'*Antigone* et de la *Fiancée de Messine* a pu séduire Nietzsche comme la peinture d'un de ces pétrisseurs de peuples qui sont aussi les forgerons de la morale. On distingue dans le passé de ce Guiscard bien des mensonges et des violences. Toutefois, il a péché comme les forts, et il a cru que la morale d'une grande vie est différente de la morale d'une vie médiocre ; qu'une volonté active et robuste a des prérogatives qui n'appartiennent pas à une volonté faible ; et le drame, dont le dénouement nous est inconnu, nous aurait dit sans doute l'écroulement nécessaire de cette grande et admirable œuvre d'usurpation.

Au temps où il cherchait le secret du tragique, c'est pourtant le *Prinz von Homburg* qui avait les préférences de Nietzsche. Quel héros plus sympathique que le prince rêveur qui ne demande que trois récompenses à la vie : une âme qui l'aime, une couronne de lauriers, une patrie sauve, et qui, en échange, offre un acte de dévouement immense, irrégulier et victorieux ? Ainsi Kleist, ainsi Nietzsche aussi seront des âmes avides de tendresse, des héros absorbés dans une pensée où ils se tressent déjà des couronnes, des inspirés sans règles, mais qui, pour une grande œuvre impersonnelle, savent courir un risque où est impliquée la mort. La leçon latente du drame, c'est qu'un régime de moralité pure, de discipline et de droit, est peut-être débilitant : les âmes d'élite n'y peuvent donner leur mesure. La présente faiblesse des caractères vient de ce que la

loi extirpe et gaspille les qualités généreuses. Ce n'est pas la règle morale, c'est le libre héroïsme qui exprime la moralité intérieure. Et il va de soi qu'ayant accepté le risque de la mort pour l'œuvre à réaliser victorieusement, il accepte aussi de mourir par la loi, si la loi le condamne. Le héros tragique de Kleist est ainsi tout cornélien. Il existe par la qualité pure de son âme, que tout son effort est d'affirmer, et cet effort contient déjà et suppose le sacrifice de la vie. Par là, cette désobéissance, qui paie de la vie l'infraction à la règle sociale, est encore obéissance à une loi plus haute, celle de réaliser sa destination individuelle.

Mais ce que Nietzsche aima le plus dans ce drame vers 1870, c'est son « infinie délicatesse » ; la tendresse mêlée à la force. Le frisson qui saisit le héros devant la fosse creusée par lui est la révolte naturelle et saine d'une vie capable de se risquer pour une œuvre belle, mais qui n'affronte pas sans appréhension le peloton d'exécution inutile. Voilà pourquoi Nietzsche a pu dire alors : « Kleist est à mettre plus haut que Schiller », et plus tard : « Kleist était dans la meilleure voie [310]. » Sans doute, cette métaphysique toute française de la tragédie lui paraissait différer de la conception grecque. Kleist, dégagé de la « sensibilité » vaine de la philosophie des lumières, subissait encore trop l'obsession de l'idée patriotique. Il y avait encore chez lui trop de lyrisme sans musique. Pourtant ces moyens oratoires, cette dialectique naturaliste, cette action moralisante, toutes les ressources de la tragédie française empruntées par Kleist, Nietzsche, une fois affranchi de son culte exclusif de Wagner, les admettra, et il écrira, dès 1873 : « Le *Prinz von Hornburg* est le drame modèle. Ne méprisons pas les Français [311]. »

Éviter la solitude morale, en se serrant frileusement contre une âme fraternelle ; se jeter avec une fougue mortelle dans une œuvre glorieuse, ce sont les deux extrêmes besoins de l'âme de Kleist. Le prince de Hombourg les unit dans la sienne. Käthchen von Heilbronn et Penthésilée les abritent isolés et comme à l'état de pureté. Elles en sont torturées jusqu'à la maladie. Nietzsche discernera plus tard ce qu'il peut y avoir de

pathologique dans ces héroïnes qui se sentent glacées du froid de la mort et qui poussent un seul cri : « Aime-moi ! » La plus tendre, Käthchen, est encore une malade. Et dans la plus robuste, dans Penthésilée, Kleist veut nous faire sentir que l'héroïsme lui-même peut être une tare. Ce qu'elle ne supporte pas, c'est d'être dominée. Il lui faut la cime du bonheur et de la victoire ; être au second rang sera pour elle un tourment égal à la défaite. Son âme, éblouie de gloire, aime Achille, et, dans son amour, elle veut encore le tenir à discrétion. Dans cette âme mobile, tout est explosion brusque, l'enthousiasme qui la jette au-devant du héros d'Égine, autant que l'aversion violente en laquelle se change son amour contrarié. Ainsi la qualité héroïque de l'âme est en son fond ambition de dominer, et la force de cette ambition peut aller jusqu'à désagréger le caractère où elle s'installe. Nietzsche n'oubliera pas cette leçon. C'est à cause de ce goût des descriptions cruelles qu'il présentera en Kleist lui-même quelque chose de cette impérieuse ambition qui violente les esprits. Et comme de Kleist à Wagner la filiation a toujours paru à Nietzsche certaine, c'est donc bien par Kleist, par son âme pessimiste, orgueilleuse, clairvoyante et cruelle, mieux que par Schiller, que le sens d'un tragique véritable, sanglant et sage, a pu se réveiller en Allemagne au XIX^{e} siècle [312].

Il faudra du temps à Nietzsche pour apercevoir ce qu'il y a de suspect dans cette lignée d'héroïnes névrosées qui de Käthchen et de Penthésilée va jusqu'aux Kundry et aux Brunehilde de Wagner [313]. Quand ce temps sera venu, Nietzsche ne croira plus aux génies. Il ne croira qu'aux nécessités inspirées ; aux moments d'un court enthousiasme créateur, auxquels succèdent les accalmies dans une vanité grisée à froid par une œuvre qu'elle ne pourrait pas refaire. Cette croyance-là rendra stérile pour Nietzsche l'influence de Kleist. Le Kleist qui a inspiré Nietzsche sur le tard est celui qui a écrit cette « prière de Zoroastre » que Nietzsche n'a pas connue ; celui qui sait que l'homme est garrotté par d'invisibles puissances et qu'il traverse, chargé de chaînes et dans un étrange somnambulisme, le néant et la misère de sa vie. Nous

vivons, dira-t-il, dans une réalité intangible et fuyante, qui nous ouvre ses profondeurs pendant de rares minutes d'extase. Il nous faut nous habituer à ce mystère et faire confiance aux dieux invisibles qui y règnent et dont l'action, peut-être elle aussi, est liée à des limites. Dans ce monde fragile et obscur, il n'y a pourtant pas lieu de se soumettre et de se taire. Il nous faut vivre notre vie morale, c'est-à-dire notre part d'héroïsme, dès cette terre, certains que notre effort pourra transformer à la longue la vie terrestre elle-même. Mais cette philosophie qui parle par toutes les nouvelles et tous les drames de Kleist n'annonce-t-elle pas à sa façon la « transvaluation de toutes les valeurs » ?

Chapitre V – Fichte

Entre Nietzsche et ce grand philosophe de la conscience morale, il y a d'abord le lien glorieux et fort d'une tradition scolaire : celle de Pforta, en Thuringe, où, à quatre-vingts ans de distance, ils ont tous deux reçu l'initiation classique.

Personne à Pforta ne peut rester étranger à la pensée du philosophe qui a été la gloire du collège. Nietzsche a sans doute lu peu de chose de Fichte ; mais il l'a lu de bonne heure et l'a profondément médité. Quand il dit, dans *Der Wanderer und sein Schatten* qu'il faut tenir Fichte pour un des pères de cet « adolescent allemand » qui a symbolisé pour lui, depuis, le moralisme le plus naïvement arrogant et inculte, Nietzsche veut dire que sa propre jeunesse a été tyrannisée par l'impérieux idéaliste **[314]**. Les sarcasmes tardifs qui décrivent les*Reden an die deutsche Nation* comme un « marécage de prétention, de confusion et de teutonisme maniéré » **[315]**, ou qui, dans *Jenseits von Gut und Boese* raillent Fichte de ses « mensongères, mais patriotiques flagorneries », attestent l'effort qu'il lui a fallu pour se dégager de la redoutable influence. Dans le plan des conférences *Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten (1872),* et dans sa constante préoccupation de définir « ce qui est allemand « *(Was ist*

deutsch ?), on devine l'ambition d'égaler la plus grande pensée éducatrice qui eût travaillé, au XIX^e^ siècle, à assurer la suprématie spirituelle de l'Allemagne. La ressemblance est frappante entre eux dans leur lamentation sur le temps présent, qui meurt de sa misère de cœur, et, dans la résolution d'être véridiques à tout prix, avec douleur, mais avec le viril courage de voir et de dire les faits sans ambages et peut-être sans espérance. L'analogie s'accuse quand on songe qu'à cette détresse du temps présent, Nietzsche, comme Fichte, n'apporte que le soulagement d'une vérité métaphysique et le projet d'une éducation destinée à la propager. La fin lointaine enfin : « faire de tous les Allemands, par l'éducation nouvelle, une collectivité mue et animée dans tous ses membres par un même souci », après abolition de toutes les classes sociales ; le dessein de régénérer le corps national dans son tout et dans ses moindres cellules : que faut-il de plus pour justifier la réflexion faite un jour par Lisbeth Nietzsche : « Ce que tu fais, n'est-ce pas une sorte de *Discours à la Nation allemande ?* »

1. L'individualisme de Fichte et de Nietzsche.

Chez Nietzsche, l'enseignement de Fichte à travers Schopenhauer, qui l'a supplanté plus tard, persistera à l'état latent. La doctrine de Nietzsche en a gardé un caractère de mysticisme phénoméniste qui l'a différenciée toujours du commun positivisme. Il y a un trait surtout par où elle retient la marque indélébile de Fichte : elle affirme que les individus n'ont pas seulement leur racine dans l'absolu. Ils sont posés en lui comme éternellement distincts les uns des autres. Il sera possible à Schopenhauer d'enseigner l'anéantissement des vouloirs dans le Nirwana. L'ambition de « l'éducateur » vrai sera toujours de pousser à la plus haute intensité la force et les qualités du vouloir. *Erzeugung eines neuen Selbst und einer neuen Zeit* **[316]** : cette définition de Fichte désigne avec exactitude l'effort que Nietzsche réclame de nous.

Rien ne décèle mieux le caractère profond d'une métaphysique que le lien établi par elle entre l'unité de l'être et les individus multiples. Chez Fichte toutes les existences

individuelles sont reliées par une pensée unique, qui pose pour toutes un unique monde d'objets. « Quand cent personnes aperçoivent un clocher, il y a cent représentations de ce clocher ; mais il y a un clocher, et non cent ; et toutes ces images se replongent dans l'unité objective [317]. » L'individu existe à proportion de la part qu'il prend à cette grande pensée objective. Il existe d'une existence qui n'a rien de fixe et d'inerte, mais qui se déploie sans cesse par un effort d'attention mobile dans une croissante conscience. Il peut refuser cette attention et cet acte conscient de réflexion. C'est là sa liberté. Elle existe même quand elle se dérobe, mais c'est quand elle s'exerce qu'elle atteint sa plénitude. Sa vision de l'univers et sa vie entière gagnent en profondeur et en étendue à mesure qu'il diversifie et tend son vouloir attentif. Son individualité est toute dans cet acte. Et comme cet acte est différent en toutes les libertés, tous les hommes différeront donc irréductiblement. « Die Freiheit ist es, was gespalten wird [318]. » Combien y a-t-il de tels vouloirs ? On ne sait. Il y a une certitude : « L'homme ne devient homme que parmi des hommes. Les individus ne deviennent hommes que par l'éducation, faute de quoi ils ne deviendraient pas hommes… Si donc il y a des hommes, ils sont multiplicité [319] ». Cette multiplicité est la condition sous laquelle se réalise la destination de l'homme ; cela suffit à la rendre certaine et il est inutile de la démontrer : il suffit de l'avoir vécue par la conscience (*leben und erleben*) [320].

Ainsi pour Fichte, le vouloir est « la racine profonde de l'homme » (*die Grundwurzel des Menschen*), l'essence que le moi trouve au fond de lui-même, « quand il se pense lui-même dans sa pureté, indépendamment de la position des objets vils externes » [321]. Mais qu'est-ce donc qui prouve que le vouloir est libre ? Fichte ne le prouve pas. Il méprise ceux qui prouvent. Chez chacun de nous, le vouloir peut rester enfoncé dans les profondeurs de l'instinct aveugle ou sentir cette tâtonnante vie que l'on appelle liberté d'indifférence. Il ne devient liberté pleine et entière que le jour où il pose dans la conscience des devoirs moraux auxquels il oblige l'instinct à

obéir. Par l'instinct, le vouloir plonge dans la nature. La liberté seule fait de lui un foyer d'action autonome. Les forces naturelles sont un tout, dont une loi rigoureuse de causalité tient soudées entre elles toutes les parties. La pensée objective aussi est un tout. Ce qui met en contact cet univers et cette pensée, c'est, dans une périphérie restreinte, la liberté. L'individualité est cette portion de nature élevée jusqu'à la pensée et qui, dès lors, est conscience. Nietzsche n'a pas pu conserver intacte cette inférence qui cherche à remonter au delà de la réflexion et la fait sortir d'un acte de liberté. Car il ne croit pas à cette liberté. Il ne croit qu'à une contingence, où tous les vouloirs sont posés comme des faits, dont rien ne fait apercevoir la détermination. Le principe d'individuation toutefois, au delà duquel aucune analyse ne remonte, est resté pour lui un vouloir émotif, foyer de douleurs et de joies, et que l'intelligence pénètre jusque dans ses profondeurs. C'est une intelligence qui se reconstitue elle-même dans chaque individu, et s'y développe avec une identité approximative, comme toute la structure des individus de même espèce. Mais l'impératif moral rigoureux de Fichte n'en sera que plus vrai pour Nietzsche. Il n'est pas prescrit sans doute par une raison impersonnelle ; il est un jugement de valeur auquel nous donnons notre adhésion pour l'avoir créé de toute la force de notre vitalité propre ; il n'en reste ainsi que plus strictement individuel. Au terme, le devoir pour Nietzsche comme pour Fichte constitue une prérogative et une charge, dont l'individu a seul conscience. Et il peut seul l'assumer parce qu'il est tenu par ce devoir à une tâche dont seul il est capable à la place qu'il occupe dans le monde [322].

2. Le lien des individualités.

— La civilisation nouvelle, née de la faculté de créer des images belles. — La pensée sociale créatrice. — Les types de l'humanité supérieure.

La difficulté grave est de savoir comment assurer le lien entre ces individualités. C'est là surtout que le souvenir de Fichte a aimanté durablement Nietzsche. On verra que dans

son premier système, s'il ne va pas jusqu'à admettre une pensée impersonnelle, où se loge notre conscience et où elle participe, il admettra une mémoire et une imagination impersonnelles, où elle baigne. Ces mythes fîchtéens se superposèrent chez lui très simplement au vouloir impersonnel de Schopenhauer. Ils disparurent quand Nietzsche s'aperçut de leur caractère métaphorique. Et Schopenhauer alors le laissant sans ressources, il se sauva par Fichte.

La croyance en la liberté, chez Fichte, est religion. Elle affirme qu'il y a en nous une vie créatrice absolue, analogue à celle de Dieu, et puisée en Dieu. Cette vie est précisément la pensée ; et nous nous la sommes librement donnée par la réflexion. Penser, c'est donc savoir qu'il y a un Dieu, et participer à sa création ; c'est savoir que, par le seul fait d'être des consciences, nous admettons d'autres consciences pareilles à la nôtre. C'est enfin vouloir l'accord de toutes ces consciences. La pensée est un lien vivant de libertés qu'il faut renouer dans la durée par un consentement sans cesse recréé.

Un tel lien est *amour*. Si nous le sentons en nous, c'est là l'épiphanie véritable de Dieu, et nous participons par lui à la vie divine. C'est-à-dire que nous formons en nous l'idée d'un ordre de choses qui devient sans cesse, qui n'est jamais actuellement réalisé, qui est futur à jamais, et auquel nous contribuons quand nous nous créons libres par la réflexion. Si différente que soit la psychologie de la volonté dans Fichte et dans Nietzsche, elle est toutefois conçue chez tous les deux comme un pouvoir créateur. « Es-tu une force nouvelle et un nouveau droit ? un mouvement premier ? une roue qui roule d'elle-même ? » Ces questions de Zarathoustra sont le questionnaire même de Fichte. Mais au sentiment de ceux qui créent ainsi des valeurs nouvelles et qui les répandent dans le monde, quel nom trouver, si ce n'est celui d'amour ? et de quel cœur viendront à eux ceux qui sentent en eux cette force créatrice et prodigue, si ce n'est d'un cœur rempli d'amour encore ?

« Que l'avenir et les plus lointaines choses soient causes de ton jour présent… Tu dois, dans ton ami, aimer le Surhumain

comme ta cause. Mes frères, je ne vous conseille pas l'amour du prochain ; c'est le plus lointain que je vous conseille d'aimer. Ainsi dit Zarathoustra. »

Zarathoustra veut dire que par l'amour il se prépare un ordre moral nouveau où le bien sortira du mal, et où toute finalité sera le fruit d'une contingence intelligemment utilisée.

Abordons maintenant les moyens de réalisation. À mesure qu'ils se précisent, la similitude s'accuse entre Fichte et Nietzsche. Il n'y a guère de théorie mieux faite pour les rapprocher, que la distinction établie par Fichte de deux sortes d'hommes : les « hommes de sentiment obscur » et « les hommes de la connaissance claire ». À quelle œuvre sont-ils aptes ? Le sentiment obscur n'est pas propre à diriger vers nos fins véritables l'activité conquérante qui est notre vivant moteur et qui crée pour nous le monde. Ce sentiment obscur, animé de volonté, nous offre d'abord un moi tout avide de vie et de bien-être. La connaissance claire seule va à l'universel. Mais de soi elle serait froide et incapable d'action. Est-ce un antagonisme irréductible ? Fichte ne le pense pas. De même qu'il y a des hommes qui, dans la confusion du sentiment, aperçoivent déjà l'idée de l'ordre futur et chez qui la raison est en germe comme un instinct, ainsi la connaissance claire qui aperçoit dans une lumière glacée la fin rationnelle, peut sans doute s'imprégner de sentiment [323]. Il faut arriver à la remplir d'amour pour cet ordre moral qui ne surgirait pas sans elle. Car il n'y aurait pas d'univers réel sans la collaboration des pensées où il est représenté. Il n'y aurait pas de Dieu, sans la collaboration des consciences qui puisent en lui l'aliment de leur vie intérieure.

Fichte use, pour se tirer d'affaire, d'une grande expérience psychologique généralisée. L'esprit géométrique d'un siècle tout adonné aux sciences de l'ingénieur l'avait suggérée à Spinoza. L'étude des conditions de la vision mathématique l'avait suggérée à Kant. Entre le sentiment obscur et la conscience claire, il faut intercaler l'imagination. Des images auxquelles travaille notre vouloir créateur nous attachent par le sentiment, et elles entrent alors dans la pleine lumière du

savoir. L'homme ne peut vouloir que ce qu'il aime. Toutefois, il a la faculté de créer des images qui ne soient pas seulement des copies du réel, mais des modèles. Il aime ces images parce qu'il y a mis tout son libre pouvoir d'inventivité, et tout son désir [324]. Il en poursuivra la réalisation dans la matière par cet élan impétueux de l'âme. Un moyen d'action prodigieux est mis de ce fait entre les mains de ceux qui vivent d'une vie de pensée autonome et créatrice.

Ils sauront faire l'éducation de leur regard intérieur. Une conscience habituée à la libre et belle disposition des choses morales, souffre du désordre et de l'injustice. D'emblée elle court rétablir la beauté qui sera désormais sa naturelle et sévère exigence. Par l'habitude de créer en nous des images belles, il est possible de fixer notre mobile-vouloir [325]. Elles le disciplinent par une suggestion à laquelle il ne peut plus se dérober. Il est possible de stimuler en lui le besoin de fixer ces images visibles, et puis, dans toute sa conduite, l'objet invisible auquel il songe avec amour, et qui est la vie divine, l'ordre moral[326].

Dira-t-on que ce sont des idéals ? Mais idéal ne veut pas dire songe. Le torrent de la vie de Dieu est présent dans ces images. Rien n'est plus vivant en nous que l'idéal. Nous devenons ce que nous serons un jour, par une image de ce qui est éternellement. Par elle, nous réalisons de l'éternel dans notre vie quotidienne. Et par de grands exemples, on peut éveiller en tous les hommes l'envie de tracer au fond de leur âme une pareille image pour lui ressembler.

L'art, la science, la philosophie créent de telles images fascinatrices. Elles sont des signaux de feu, et supposent la flamme contagieuse de la vie dans l'âme qui les projette, mais la supposent aussi toute prête à enflammer l'âme où elles tombent. Nulle connaissance simplement historique n'y équivaut. Il ne suffit pas d'étudier « les qualités permanentes des choses » données en fait. Il faut le regard qui découvre sous ces qualités la nécessité qui les fonde [327]. Il ne s'agit jamais de répéter « des connaissances historiquement puisées dans un monde mort » ; mais de faire surgir des symboles où

s’incarne notre pensée actuelle. Il s’agit de stimuler une activité de l’esprit régulièrement progressive, où la vision de l’avenir s’élabore par une création spontanée de la liberté [328].

Aucune prédication ne pouvait agir plus fortement sur Nietzsche. Car elle avait agi avec la même force sur Richard Wagner. Mais ce symbole dans lequel devait surgir la structure même des mondes, c’était pour Nietzsche l’œuvre d’art. Il la voulait parlante, et douée pourtant d’une parole toute voisine encore de la nature. Là encore il y a réminiscence de Fichte. Il y a une pensée et comme un organe social, par lequel les hommes perçoivent ce qui intéresse la collectivité, comme les perceptions et les organes des sens perçoivent ce qui intéresse le salut de l’individu. Les sons du langage sont les réactions que les choses produisent dans cet organe social, comme les sensations sont le reflet qu’elles laissent dans les autres organes. En ce sens, le langage humain est unique et nécessaire (*die Sprache ist eine einzige und durchaus notwendige).* Il ne se modifie que par les circonstances. Seulement il y a des peuples en qui meurt, avec l’esprit de liberté, la plasticité du langage. Et il y en a chez qui la parole reste vivante [329].

Tout a été dit sur cette théorie du langage qui veut que la langue allemande seule parmi les idiomes d’à présent soit restée proche de l’*Ursprache*, et capable de croître du dedans par la poussée de la vie intérieure. Selon Fichte, le peuple allemand seul a donc le pouvoir de créer des images verbales qui traduisent une mouvante pensée, et par là une vie réelle moulée sur ce modèle. Nietzsche retrouvera et recueillera cette idée dans R. Wagner. L’idée wagnérienne de créer une « civilisation de l’esprit », allemande par la forme, n’est donc chez Wagner et chez les âmes religieuses de son temps, telles que Paul de Lagarde, que la passion de 1806 ravivée par le nouvel incendie.

Mais par qui se réalisera cette grande création ? Fichte connaît déjà les quatre cimes de la supériorité humaine qui émergeront dans Schopenhauer. Une idée autonome, capable de pétrir la matière et construite elle-même par une vivante

pensée, voilà ce qui meut du dedans et traîne à la victoire tous les grands créateurs [330]. Cette idée coule des doigts de l'*artiste* dans le marbre qu'il taille et elle ruisselle sur la toile avec le chatoiement des lumières. Elle pétrit puissamment les ensembles sociaux par les bras du *héros*. Elle rayonne en radieuses béatitudes dans les constructions immatérielles où le penseur recrée intérieurement l'univers. Elle jaillit en flammes pures, issues de la source même de Dieu, dans la vie religieuse des ascètes. En tous, elle travaille à une même besogne : à l'ordre moral futur. Cette pensée de l'éternel à symboliser dans le passager, *unit* les artistes, les héros, les métaphysiciens, les ascètes dans une même besogne fraternelle. Les moines qui ont défriché les forêts vierges de Germanie et ont assumé, avec le plus dur travail, la patience inlassable de vivre au milieu de populations incultes et cruelles, sont frères des héros robustes qui ont courbé sous le joug des lois et de la vie pacifique le col rétif des barbares. C'est donc une vie religieuse que celle d'un Alexandre. Une idée métaphysique est devenue en lui « vivante flamme » et elle a dû consumer sa vie :

« Et que l'on ne me compte pas les milliers d'hommes, tombés dans son expédition ; que l'on ne me parle pas de sa mort prématurée. Que pouvait-il faire de plus grand, après la réalisation de l'Idée, que de mourir [331] ? »

Il y a eu un temps où tous les hommes suivaient avec un enthousiasme enivré leur instinct rationnel. Ils travaillaient d'eux-mêmes à la réalisation de l'ordre moral. Ils étaient tous des héros. Puis est venu le temps du sentiment confus, de la réflexion naissante, mais encore étiolée : l'énergie de la plupart a dû se concentrer sur des besognes de médiocre égoïsme. Un petit nombre d'hommes d'élite pousse alors en avant, des poings, du cerveau, du cœur, la masse rétive. Le chemin à parcourir est de revenir au point de départ, mais librement, et dans une claire conscience des choses. À nouveau, il faut que tous les hommes soient des héros. Il faut qu'ils dévouent tout leur effort au monde supra-sensible qui doit par eux descendre sur la terre, et ne connaissent aucune récompense que de mourir pour cette idée. Or, cet avènement d'un peuple de

génies et de héros prêts à mourir pour une œuvre peut-être chimérique, mais résolus à trouver dans leur illusion même leur immortalité, n’est-ce pas là ce que Nietzsche appellera un jour la « civilisation tragique » ?

Chapitre VI – Schopenhauer

Le maître vrai de Nietzsche a dû être Schopenhauer, parce qu'en lui s'était faite cette synthèse de l'esprit romantique et de l'esprit gœthéen, qui sera le point de départ de Nietzsche. Tout le sens plastique acquis par l'humanisme allemand au contact des Grecs, et le sentiment romantique du mystère qui rôde dans la nature ; l'art d'analyser les procédés de l'esprit et de les réduire à un petit nombre de structures mentales foncières, et l'art opposé de retrouver sous les habitudes de pensée la vie fluide et continue de l'âme, symbolisée par la musique, voilà la quadruple conquête de la culture allemande à la fin du XVIII^{e} siècle. Schopenhauer la résume, Nietzsche l'a compris profondément. À l'époque où il met en garde son ami Paul Deussen contre la manie de faire ressortir seulement dans un système « les tares, les démonstrations manquées, les gaucheries tactiques », il a noté depuis longtemps dans ses carnets secrets les sophismes et les partis-pris les plus choquants de son devancier[332].

« Chez presque tous les philosophes, il y a peu de rigueur, il y a de l'injustice dans leur façon d'utiliser et de combattre leur devancier. Ils n'ont pas appris à lire et à interpréter comme il faut [333]. »

Nietzsche a tâché d'être un interprète rigoureux et un adversaire loyal. Mais il n'a jamais été serf de la pensée schopenhauérienne. Il a reçu de Schopenhauer une commotion puissante. Par Schopenhauer l'esprit philosophique a passé en lui. C'est dire que Schopenhauer lui a appris d'abord le *Selbstdenken* la pensée spontanée, autocratique, et qui n'admet pas d'autorité au-dessus d'elle[334]. Jeune, il a gardé de lui les linéaments généraux du système, en lui contestant les idées de détail [335]. Avec la maturité, il a reconnu que le fort de Schopenhauer consistait dans son expérience de moraliste. Il a admiré la richesse de cette observation touffue et ingénieuse, mais il n'a plus admis l'attitude générale de sa philosophie.

1. L'irrationalisme schopenhauérien.

— Objections de Nietzsche. — Pourquoi la notion de transformisme, nécessaire au système de Schopenhauer en cause la ruine.

Toute la doctrine de Schopenhauer tient dans le rapport qu'elle suppose entre la connaissance rationnelle et la connaissance irrationnelle [336]. Schopenhauer essaie de reprendre avec la dernière rigueur la pensée relativiste de Kant ; mais c'est pour s'en mieux affranchir. Kant dépassait la connaissance des purs phénomènes par un acte de foi morale. Schopenhauer a découvert cette issue nouvelle : La connaissance rationnelle, selon lui, *suppose* l'irrationnel comme une de ses conditions, et il faut tâcher de nous le figurer. C'est une méthode que Nietzsche lui accorde. Les deux philosophes diffèrent sur les moyens d'appliquer cette méthode. Ils ne comprennent pas de même les rapports qui subsistent entre la connaissance du rationnel et celle de l'irrationnel.

Le point de départ reste kantien pour Schopenhauer et pour Nietzsche. Le monde n'existe pour nous que dans la représentation que nous en avons. Il se projette pour nous sur l'écran intérieur de la conscience. Il se construit dans le temps et dans l'espace selon les lois de la causalité. Or, ni le temps ni

l’espace n’existent en eux-mêmes, ni la loi de la causalité n’existe ailleurs que dans la pensée qui joint les représentations successives et simultanées. Il est possible de créer l’ordre rationnel dans les images qui fourmillent sous notre regard intérieur ; mais c’est au détriment de la valeur absolue de la connaissance. Il y a séparation rigoureuse entre le monde de notre savoir et le monde des réalités. Ce que nous savons n’est pas réel ; et la réalité, s’il y en a une par delà les phénomènes, n’est pas connaissable par l’entendement.

Il faut, avant de définir le lien entre Schopenhauer et Nietzsche, essayer de classer nettement les principales structures d’esprit métaphysique. De certains esprits sont disposés à se représenter la substance de l’être comme présente en tous les points de l’existence phénoménale. Ils jugent qu’elle y est saisie avec évidence, et touchée par la pensée en chacun de ces points. Spinoza est un tel esprit. Kant et Fichte au contraire se refusent à soulever la mince pellicule des faits que recueille notre sensibilité et qu’elle dispose comme sur le réseau quadrillé des formes préjudicielles de la connaissance. Où ranger Schopenhauer ? Il se rebiffe contre l’idée de l’absolu. Et pourtant, dans son système, la surface de la représentation phénoménale n’est-elle pas bossuée comme de réalités massives que notre connaissance sent présentes sous ce voile imagé à mesure qu’elle le parcourt des yeux et de la main ? Schopenhauer, de la sorte, prend place entre les deux catégories d’esprits. Il croit bornée au monde des phénomènes toute connaissance intellectuelle. Pourtant, à travers une épaisseur mince et mobile de faits perceptibles, il prétend toucher la réalité en soi, par une connaissance irrationnelle. Sa logique serait sans défauts, si l’on ne pouvait concevoir une quatrième forme de pensée : le phénoménisme pur.

Nietzsche, avec Gœthe, appartient à ce quatrième type d’esprits, qui disent : *Natur hat weder Kern noch Schale*. La réalité intégrale de l’univers se réduit à une immense trame de phénomènes. L’effort de la pensée se propose de dégager les grands phénomènes primitifs et généraux *(Urphænomene)* des phénomènes secondaires. Mais cette distinction entre les

phénomènes crée entre eux une hiérarchie, et n'établit pas une différence de nature. La pensée, qui a l'intuition des *Urphænomene* est bornée par eux. C'est une pensée irrationnelle en son essence, puisqu'elle pose et voit des faits irréductibles. Elle se crée une raison par adaptation. La raison est la faculté d'apercevoir le lien entre ce qui est fondamental et durable, et ce qui est superficiel et passager. Cette faculté aurait pu ne pas naître ; elle est le produit fortuit d'une sélection qui aurait pu ne pas aboutir. Or, en introduisant l'idée de sélection, Nietzsche mène le système de Schopenhauer à sa ruine. Il ne voit pas tout de suite jusqu'où ira cette lézarde qui mine l'édifice. Mais il l'a nettement aperçue.

Les faits par lesquels Schopenhauer croyait pouvoir se frayer une issue sur la réalité en soi étaient les suivants[337] :

1° La connaissance rationnelle qui se déplace en tout sens, en suivant l'enchaînement des causes et des effets, est un instrument inerte, si rien ne le meut. L'intelligence retombe dans la torpeur, dès que s'éteint la curiosité qui la pousse, et qui, elle, n'a rien d'intellectuel. Tout objet est saisi d'abord comme un mobile, qui éveille un intérêt passionné, c'est-à-dire qu'il s'adresse à notre vouloir. Et même la connaissance rationnelle, qui va de rapport en rapport, ne se mettrait pas en mouvement, si elle n'était poussée par la volonté.

2° Parmi les groupes de phénomènes que nous observons, il y en a un qui nous attache d'un intérêt particulier : c'est notre corps. Ce qui s'y passe ne s'écoule pas sous notre regard, comme une fuite quelconque de faits liés par le lien de causalité. Nous avons de lui un vivant sentiment. Nous affirmons avec certitude que ses mouvements ne sont pas simplement accompagnés d'une conscience qui en serait le témoin impuissant et trompé. Quand nous voulons ces mouvements avec conscience, nous sommes sûrs de les produire. Voilà le fait philosophique par excellence. Il y a une série de phénomènes que nous n'apercevons pas seulement du dehors, dans l'espace et dans le temps où ils s'enchaînent, mais du dedans, et par la puissance vivante qui les meut, et qui est un vouloir. Par extension, nous conclurons que non seulement

les mouvements réflexes, mais ceux qui sont tout à fait inconscients, sont, eux aussi, dus à une volonté, bien qu'elle ne se connaisse pas. Nous posons dès lors cette affirmation : toute représentation n'est que la face externe d'un fait plus profond qui est un vouloir. Une intuition immédiate a déposé au fond de nous cette connaissance irrationnelle, et en la généralisant nous obtenons la loi de l'être [338]. Le monde est représentation et volonté.

Nietzsche est saisi fortement de cette pensée. Il ne lui parait pas certain pourtant qu'elle remplisse l'office pour lequel elle a été créée. Il faut une communication entre le phénomène et la chose en soi, entre l'intelligence et la cause de l'intelligence. Il n'est pas sûr que dans le système de Schopenhauer l'intelligence soit encore explicable. L'intelligence suppose un organisme. Elle naît dans un cerveau. Brusquement elle déploie devant nous notre image du monde. Mais qu'y avait-il donc, quand il n'y avait pas encore d'intelligence ? N'y avait-il pas d'univers ? Les grands phénomènes géologiques antérieurs à l'apparition de la vie n'existaient-ils pas, quand il n'y avait pas de perception vivante pour en reconstruire l'image ? Si leur existence est une hypothèse, comment de l'hypothétique a-t-il pu sortir tout à coup du réel et du nécessaire ? Car l'intelligence se représente comme réelle et nécessaire toute la série des faits qui ont engendré l'univers tel qu'il nous apparaît.

Ce sont les objections que, dans ses notes, Nietzsche fait au système dès 1867 [339]. Elles portent contre toute doctrine idéaliste. Les conditions de temps n'ont de réalité, pour l'idéalisme, qu'à l'intérieur de l'intelligence. Le passé est reconstruit dans cette lumière ; mais il n'existe pas, si elle ne vient pas en dessiner les contours. En quelles ténèbres s'abîme donc le temps écoulé et tout son contenu, puisque la pensée considère le passé comme la cause de ce qui est, et que cependant ce passé semble n'exister que dans la pensée présente ? C'est que peut-être l'intelligence actuelle doit être envisagée dans tout son passé. Elle est née par degrés. Ce sera la principale nouveauté que Nietzsche introduira dans

l'idéalisme schopenhauérien. Dans tout le premier livre de *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Schopenhauer demeure au point de vue de Kant. Il ne sait rien de la psychologie nouvelle des perceptions. L'histoire des idées abstraites et générales lui est inconnue. Nietzsche devra tout d'abord reprendre cette filiation rationnelle des faits de l'esprit. Sa préoccupation sera de découvrir l'évolution de l'intelligence, comme l'avaient essayé de décrire vers le même temps Darwin et Herbert Spencer.

Ainsi tout le transformisme s'intégrera dans la doctrine schopenhauérienne. Elle appelle ce complément, en ce qu'elle ne se soutient pas sans lui, et en même temps elle semble ne pas le tolérer. Le nietzschéanisme est né de ce besoin de la doctrine, à qui l'idée évolutionniste est nécessaire ; et pourtant cette idée résorbe tout le système, dès qu'il l'a accueillie. Schopenhauer est placé devant une échelle des êtres dont la formation pour lui est une énigme. Plus bas que l'homme, en qui la volonté arrive à la conscience d'être une cause, il y a l'animal, qui lui aussi agit en vertu de mobiles, c'est-à-dire de stimulants consciemment aperçus. Plus bas que la vie animale, il y a la vie de la simple matière organique qui réagit sous les stimulants du dehors, mais de façon à choisir entre les excitations et à ne pas fournir une réaction strictement égale à l'action qu'elle subit. Plus bas encore, il y a les êtres inorganiques, le règne du mécanisme pur, où toutes les actions éveillent des réactions strictement égales. Quel rapport entre ces échelons superposés de l'être ? En tout vivant, on trouve, avec la forme de vie la plus haute qu'il ait atteinte, les formes inférieures par lesquelles il a gravi l'échelon où il s'est arrêté. Dans l'homme, à côté du vouloir conscient, il y a la simple vie animale, la vie végétative, l'existence minérale. Dans ses actes conscients les fins qu'il poursuit sont posées par un pouvoir inconscient, et ce pouvoir est la volonté. Par une analogie audacieuse, Schopenhauer croit pouvoir dire que sous toute réaction, derrière le mobile qui fait agir l'animal, derrière le mouvement que l'organique oppose au stimulant du dehors, et sous la réaction de l'inorganique, il y a du vouloir. Ce vouloir

est connu dans ses actes. Il se symbolise dans le corps. Une pierre a un vouloir aussi, que traduisent la force de pesanteur et les qualités chimiques par où elle manifeste son action. Les plus humbles de ces volontés sont encore présentes dans notre volonté humaine, consciente et complexe. Dans le moindre de nos actes conspirent les énergies additionnées de toutes nos particules organiques ou minérales. Pas de plus énigmatique mystère. Comment a lieu cette addition, puisqu'elle se fait du dedans, hors de l'espace et du temps ? C'est, dit Schopenhauer, que la volonté ne se réduit pas à la masse de ses déterminations assignables dans le temps, dans l'espace et dans la série des causes et des effets. Ces déterminations la symbolisent ; mais la volonté est hors d'elles. Elle est unique au lieu d'être multiple. Elle est hors de la connaissance, alors que tout ce qu'elle fait est connaissable. Elle pose des fins pour le vouloir individuel, elle n'a pas de fins elle-même ; car elle ne s'épuise pas dans les volitions individuelles, où elle se morcelle. Le vouloir est effort sans relâche. Toute végétation, toute existence animale est un cercle clos, qui va de la germination à la floraison, à la maturation, à la projection de nouvelles semences, à la germination nouvelle. Tout l'effort humain tend à des fins, et toutes sont provisoires et s'évanouissent dès qu'elles sont atteintes. Toujours des fins nouvelles remplacent les anciennes comme de nouveaux mirages ; et après la satisfaction illusoire, une oscillation nouvelle nous ramène à un autre désir non moins stérile.

Chacun de nous trouve donc en lui un vouloir qui ressemble à tous les vouloirs du monde. Par un trope hardi et sophistique, Schopenhauer conclut que le vouloir de chacun est identique dans sa racine au vouloir universel. Il veut vivre sa part de la vie du monde ; c'est pourquoi il se représente le monde. Il se le représente, de son point de vue. Les représentations du monde sont donc multiples : la volonté, au contraire, est une en tous les êtres. Les individus sont comme des morceaux découpés dans la surface d'une sphère. Une force d'attraction les relie au centre et, par là, invisiblement à la masse du vouloir omniprésente dans toute la sphère.

De cette unité du vouloir, Schopenhauer tirait deux conséquences, explicatives de la nature phénoménale. 1° L'unité du vouloir lui paraissait expliquer l'adaptation parfaite de tous les êtres à leur genre de vie. La structure des plantes est adaptée au sol dont elles se nourrissent. La forme du squelette des animaux est faite pour avoir prise sur le milieu physique où ils trouvent leur nourriture. Le cerveau se crée un pédoncule optique et une surface rétinienne, parce que l'organisme *veut* recueillir les impressions du dehors. Le canal digestif se crée un poumon, parce que le corps *veut* échanger ses matières avec les gaz du dehors. Tout l'organisme n'est qu'un vouloir vu par son aspect extérieur. Schopenhauer croit donc vaine la tentative par laquelle Lamarck expliquait les formes des vivants, leurs armes et leurs organes, et qui les estimait issues des efforts répétés de chaque vivant contre le milieu, et des habitudes fixées dans l'organisme et transmises par hérédité. Tout l'orgueil de la métaphysique allemande apparaissait dans cette critique adressée à Lamarck :

« La part de vérité dans cette géniale erreur appartient au naturaliste. Il a vu justement que la volonté de l'animal est primordiale et a déterminé l'organisation de l'animal. La part d'erreur incombe à l'état arriéré de la métaphysique en France… Lamarck n'a pu concevoir sa construction des êtres que dans le temps, par succession [340]. »

Il faudrait pour que Lamarck eût raison qu'il y eût un animal primitif (*Urtier*), sans organes, et dont seraient issues par différenciation toutes les formes vivantes. Or, le vivant primitif pour Schopenhauer est métaphysique et non matériel ; et de toute éternité le fragment de vouloir-vivre qui affleure à l'existence dans un animal donné est accompagné de la structure physique qui traduit son effort au regard d'une conscience pensante.

2° Mais ces vouloirs, morcelés, dès qu'ils sont conscients, sont en *conflit éternel* dans le monde qu'ils se disputent. Ce n'est pas le lieu de dire par quelle illusion les êtres se croient séparés, alors qu'ils forment une unité profonde. Chaque vivant individuel n'est qu'une image dessinée par le vouloir-vivre

unique sur le feuillet vide de l'espace et du temps. Mais incarné en chacun de ces êtres passagers, ce vouloir-vivre défend son existence avec une fureur outrancière et égoïste, bien que la destinée de l'être soit une souffrance constante, et qui aboutira à une mort longtemps redoutée et très amère. Les instincts ne sont en nous que les formes diverses sous lesquelles se déploie en nous cette déraisonnable envie de vivre. La nature entière n'est qu'un champ clos, créé pour la lutte de ces instincts, et où leur rivalité se déchaîne avec un acharnement d'autant plus insatiable qu'ils sont un vouloir unique, illimité dès lors, et qui ne trouve que dans ce désir sans fin des vouloirs partiels la manifestation de sa propre infinitude.

La réflexion de Nietzsche est partie de cette double déduction de Schopenhauer, qui admet une lutte pour la vie analogue à celle que concevra Darwin, mais répugne à la doctrine lamarckienne de l'adaptation. Nietzsche trouvait là une inconséquence. S'il y a une ruse de la nature pour faire durer la vie par la lutte, c'est que la durée dans le temps doit être pour Schopenhauer aussi une réalité, et non pas une construction de l'esprit. Dans la confrontation avec les faits, il faut donc se méfier non pas du pur esprit scientifique de Lamarck, mais des préjugés orgueilleux du métaphysicien allemand. Ce fut, chez Nietzsche, la lutte intérieure qui s'engagea d'abord. Faire à la science sa part, voilà le premier problème que lui avait légué Schopenhauer. Or, dès la première étape dans l'étude scientifique de la vie, Nietzsche trouve son maître trébuchant. Entre la connaissance rationnelle et irrationnelle, Schopenhauer ne découvre qu'une délimitation flottante. Sans doute, il y a une manière de connaître très supérieure aux méthodes de la science et à ses résultats. Il s'agit de saisir l'*expérience totale* (*das Ganze der Erfahrung*) **[341]**. Il y faut une intuition immédiate, un regard en profondeur, qui ne s'attarde pas aux détails ; et voilà proprement la besogne du philosophe. Nietzsche en sera d'avis. Pourtant, s'il y a hétérogénéité de la science et de la métaphysique, il ne saurait y avoir conflit entre elles. Il y aurait

là un antagonisme pareil à celui qu'une fausse orthodoxie a imaginé entre la science et la religion. Le libre esprit schopenhauérien doit incorporer à la métaphysique la science intégrale ; et c'est d'un observatoire bâti de tout le savoir accumulé qu'il aperçoit sur l'horizon les lueurs qui peut-être viennent d'un autre monde. Quand Nietzsche essayera de parachever le système de son maître, il finira donc, après une longue hésitation, par justifier, vers 1874, toutes les méthodes de la science, et d'abord les résultats du lamarckisme.

Par contre, la métaphysique schopenhauérienne lui avait paru, dès 1867, un essai malheureux de franchir la barrière entre le relatif et l'absolu. La trouvaille principale de Schopenhauer, son coup de génie, avait été cette idée de prendre pied dans le domaine des choses en soi par la volonté. Après le premier enthousiasme, Nietzsche ne voit là qu'un expédient de poète [342]. Si la chose en soi n'est jamais un objet, si elle n'est pas représentable, comment lui donner le nom d'un objet ? Car le nom de vouloir-vivre dont on le revêt n'est-il pas emprunté à un objet défini que nous nous représentons, à notre vouloir conscient ? Assurément Nietzsche n'ignore pas que pour Schopenhauer la connaissance irrationnelle métaphysique reste inadéquate à ce dont elle parle et Schopenhauer en convient à bien des reprises [343]. On ne peut parler de ce qui est par-delà les phénomènes qu'en termes empruntés aux phénomènes.

À regarder de près l'artifice de Schopenhauer, il est une immense métonymie. La volition humaine, la poussée de l'instinct animal, le réflexe du végétal ou du zoophyte, la réaction mécanique du minéral sont assimilés les uns aux autres par la plus audacieuse série de métaphores. Schopenhauer a pris de la volonté ce qui en reste, quand on ôte ce qui en fait la réalité concrète : les mobiles, les représentations, les sentiments. L'ayant ainsi dépouillée, il revêt d'oripeaux ce support. À cette volonté abstraite et nue, il attribue l'unité, la liberté, l'éternité, pour cette seule raison que les actes de vouloir concrets et particuliers sont multiples, nécessités et éphémères. Est-ce une raison suffisante ? Et avec

des négations peut-on atteindre un réel plus profond que le réel observable à la conscience ? L'antique erreur platonicienne et éléate se recommence ainsi : on veut que le relatif ne soit qu'une ombre colorée que projette l'absolu. On ne s'aperçoit pas que le sentiment même du réel s'est évaporé dans les métonymies pâles par lesquelles on croit prendre son élan pour des régions de transcendance.

Pour Nietzsche, la découverte vraie de Schopenhauer est ailleurs : il a détrôné le rationalisme comme interprétation de l'homme. Depuis Schopenhauer, nous savons que la conscience des hommes ne suffit pas à déterminer leur vie. C'est leur vie qui détermine leur conscience. L'intelligence de chacun dépend de sa nature, qui est plus large que son intelligence. Comment définir ces dessous profonds et pleins, à la surface desquels notre existence consciente flotte comme un cercle fragile de lumière ? Une des tâches de Nietzsche sera d'imaginer une autre notion des rapports de l'intelligence à l'inconscient. Nous aurons à dire pourquoi il construit d'abord une mémoire et une imagination aussi impersonnelles que la volonté de Schopenhauer, afin d'y ancrer l'intelligence logique et artiste, et la volonté morale des individus. Si pour Schopenhauer le monde est conçu à l'image de l'homme, si pour lui l'univers est fait à l'image de son propre tempérament projeté à l'infini (*Die Welt ist Schopenhauer im Grossen*[344]), on peut affirmer que tout le premier système de Nietzsche souffre d'un anthropomorphisme pareil ; et c'est aussi sa propre expérience psychologique que Nietzsche généralisera. L'intelligence réfléchie et l'imagination artiste tiendront dans son univers une plus grande place, et s'y disputeront la première, parce qu'en lui-même elles se livrent bataille. Voilà comment il a pu écrire en 1876 :

« Schopenhauer a beau accorder la primauté à la volonté et ajouter l'intelligence comme par surcroît : L'âme, telle qu'elle nous est connue aujourd'hui, ne peut plus servir d'illustration à sa thèse. Elle s'est tout imprégnée d'intelligence… Nous ne pouvons plus concevoir la joie, la douleur et le désir comme distincts de l'intellect[345]. »

Puis, ayant fait choix de son système dernier, Nietzsche renoncera sans doute à la métaphore qui cherche l'explication de l'univers dans une grande personnification, dans un grand vouloir qui mène irrationnellement les mondes. Pourtant il retiendra le système des analogies schopenhauériennes, et ce sont des volontés encore qu'il imaginera, mais à l'état de poussière vivante, dans les plus humbles éléments de la matière, comme au dedans aussi de toutes nos idées, dont ces volontés sont génératrices.

2. Le pessimisme.

— Critère de l'optimisme et du pessimisme : l'idée du retour éternel.

C'est aussi pourquoi Nietzsche restera pessimiste. Son pessimisme est plus courageux que celui de Schopenhauer, mais plus inconsolable. La nuance nouvelle de ce pessimisme vient-elle de ce que Schopenhauer croit à l'unité du vouloir, tandis que Nietzsche dissémine l'être dans un pluralisme de volontés souffrantes et agissantes ? Rendons-nous compte que les suprêmes métaphores, où s'arrête un métaphysicien pour expliquer le monde, traduisent son sentiment de la vie plutôt qu'elles ne le déterminent. Les grands systèmes où est affirmée l'unité de l'être expriment un d'état d'âme lyrique qui veut de sa propre plénitude extatique remplir l'univers. Sur la nature de cette émotion, qui déborde d'eux sur le monde, la structure logique des systèmes ne nous apprend rien. Spinoza est enivré de joie devant l'unité de l'être. D'où vient donc le sombre effroi de Schopenhauer devant la même unité ? Spinoza est un sage, en qui la raison gouverne la vie ; et le récent progrès des sciences mathématiques le remplit d'une foi joyeuse en l'efficacité de la méthode rationnelle. Schopenhauer souffre de la duplicité de sa nature. Sa haute intelligence condamne le vouloir passionné, dont le vulgaire et fumeux foyer brûle en lui. De ce désir inassouvi et irrité, il fait la loi du monde. Hegel qui, dans la pensée, croyait saisir le réel vivant, pouvait affirmer que tout ce qui existe est rationnel. Pour Schopenhauer toute existence est irrationnelle nécessairement. Il y a irrationnalité

à être, si le fond de l'être est le vouloir. Car si le vouloir peut se proposer des fins de raison, de sa nature il est étranger à la raison, et ses fins rationnelles ne sont pas nécessairement données avec lui. La volonté une qui vit au centre des choses ne peut satisfaire une raison exigeante. L'acrimonie personnelle de Schopenhauer se transpose ainsi en lyrisme désespéré et métaphysique.

La prédominance de l'irrationalité dans le monde symbolise la prédominance de l'irrationnel dans la connaissance. La douleur était la substance de l'existence humaine, puisque son fond était vouloir insatisfait. De là, une conséquence très grave. Si le bonheur n'est que le vouloir satisfait, il est toujours négatif. Il faut à ce vouloir le stimulant du désir, la privation préalable, la souffrance. La fin de cette souffrance, voilà la seule joie. « Un bonheur qui serait plus que la cessation de la souffrance, de la privation, du tourment, du désir, est une chimère, une impossibilité logique [346]. » Il est vain de faire la balance des joies et des douleurs. La joie n'est que neutralisation de la souffrance préexistante et foncière. Tout le bonheur du monde ne peut consister qu'à rétablir péniblement l'équilibre sur une balance, où la vie surcharge sans cesse le plateau des douleurs. Qu'il subsiste une souffrance incompensée, ce plateau douloureux descendra dans d'infinies profondeurs à tout jamais. Or, le vouloir-vivre étant immanent aux choses, ne se satisfait jamais : la douleur est donc la substance même du monde. Car un vouloir fini peut avoir des joies : Le vouloir infini n'en peut pas avoir. La seule façon de se sauver de cet abîme de douleur est de planer au-dessus de lui par l'intelligence : c'est-à-dire de comprendre cette douleur et de l'accepter par la pensée. Mais par quelle pensée, puisque le vouloir irrationnel ne saurait entrer dans la pensée rationnelle ? L'art seul et la métaphysique, pour Schopenhauer, peuvent consoler le désespoir qui se lève pour nous de la contemplation du mal acharné sur toute existence.

Nietzsche usera de cette consolation ; et il en découvrira une autre. Oui certes, dans un univers fait tout entier de volontés malheureuses en lutte, le mal doit l'emporter en quantité.

Pourtant Schopenhauer ne conteste pas qu'il y ait du bonheur. De rares et fugitives joies flottent sur le remous tumultueux des vouloirs agonisants. Joies négatives, si l'on veut, et qui sont seulement une trêve à l'universelle détresse. Mais peut-on peser ou jauger ce qui est qualité pure ? Un univers où la joie peut apparaître vaut incomparablement plus qu'un univers où la douleur serait inapaisée toujours. Un *jugement de valeur* peut se dresser contre toutes les évaluations de quantité. À quel signe reconnaître cette affirmation de la vie heureuse, plus forte que l'effroyable déluge de maux où elle est submergée ? Schopenhauer connaissait ce signe :

« Un homme qui souhaiterait le recommencement de sa vie, telle qu'il l'a éprouvée… dans un *retour indéfiniment renouvelé* et chez qui le courage de vivre serait assez grand pour qu'il acceptât volontiers et de bon cœur, en échange des joies de la vie, toutes ses peines et ses tourments aussi, — un tel homme serait « campé avec des os robustes et forts sur la terre durable et bien arrondie », et il n'aurait plus rien à redouter **[347]**. »

Nietzsche a voulu être cet homme qu'un sentiment prodigieux de sa valeur et l'orgueil des conquêtes qu'il doit faire sur le destin, campe en face de l'univers plus fort.

Toutefois, ce consentement orgueilleux à la vie ne peut surgir dans la volonté collective et brutalement aveugle qui anime l'univers. Il est l'acte d'une volonté réfléchie et individuelle. Cette volonté, Nietzsche la mettra à l'abri du remous prodigieux des forces mauvaises. Il l'isolera métaphysiquement. Il lui ménagera des ressources dans l'avenir. Voilà pourquoi Nietzsche sera à la fois pluraliste et évolutionniste. Il accepte le secours que lui offre Fichte. L'univers est justifiable, s'il se peut que des foyers multiples d'émotion joyeuse et intelligente s'y allument, qui tireront de lui l'énergie par où ils diffèrent de lui. De telles formes de sensibilité n'existent pas dans une vie organique primitive. Il y faut une longue préparation. L'idée d'évolution permet d'attendre de l'avenir des aspects nouveaux de la vie qui justifieront toute vie. Au regard de ces possibilités de joie

éparses en foule, dès maintenant, mais dont beaucoup sont réservées pour le futur, peut-être la considération de la quantité de douleur paraîtra négligeable. Mieux encore, une psychologie nouvelle de la joie la fera peut-être apparaître comme un triomphe sur les forces adverses, et comme la preuve d'une volonté immanente aux choses, qui n'est pas seulement volonté de vivre, mais volonté de dominer. Schopenhauer avait l'effroi de l'éternité, et son espoir était d'anéantir peu à peu dans la vie supérieure le désir de durer. L'idée du *retour éternel* est pour lui une possibilité dont se joue son intelligence. Nietzsche essaiera d'en faire un postulat nécessaire à Nietzsche. Les lacunes du système de Schopenhauer imposent la nécessité d'affirmer un réel changeant, qui remplit la durée, c'est-à-dire une évolution, et d'affirmer un éternel retour. Entre les deux idées, un lien peut-il se concevoir ? La pensée de Nietzsche oscille puissamment entre ces deux contraires. Nous aurons à dire comment il n'a pas pu les concevoir comme exclusifs l'un de l'autre. Mais la seule obligation de les adopter, quand Schopenhauer les excluait tous les deux, ce sera pour Nietzsche le signe entre tous, qu'il avait renversé le schopenhauérisme.

3. La vision esthétique.

— Emprunts de Nietzsche et correctifs.

Où donc, cependant, pour Schopenhauer lui-même, y aurait-il une consolation, si ce n'est dans l'éternel ? Autant que Nietzsche, bien que selon une autre méthode, il veut nous faire vivre l'éternité ; et d'abord il nous propose de la contempler. Le *salto mortale* qui emportait Jacobi et Kant par delà les phénomènes et qui était chez eux un acte de foi, Schopenhauer l'accomplit par l'intuition générale. La science est connaissance des phénomènes particuliers, sériés dans le temps et dans l'espace selon la loi de cause. Connaissance toute pratique, et qui intéresse le vouloir seul. Les choses envisagées par la science ne nous apparaissent jamais dans leur réalité profonde et telles qu'elles sont : le savoir ne saisit que les rapports qui les joignent. Ces rapports seuls sont

connaissables intellectuellement ; et ils suffisent à nous orienter. Un savoir de plus en plus spécialisé les étudie. À mesure que les relations se précisent entre les objets, le rapport aussi que nous soutenons avec eux nous est mieux connu ; et c'est là ce qui nous intéresse. Mais visiblement une telle connaissance, loin de nous affranchir, nous fait seulement mieux voir les liens multiples qui nous tiennent en lisière. Il n'y a d'affranchissement que si l'on peut, par delà le relatif et le passager, atteindre à l'absolu immobile.

Cette connaissance nouvelle doit être hétérogène à la connaissance scientifique. Elle le sera, parce qu'elle poursuit un autre objet que la science, et parce que devant cet objet le sujet connaissant a une autre attitude. Et quoi d'étonnant à ce que la connaissance s'approfondisse, quand l'homme qui la construit en lui, se libère ? C'est par la régénération de l'homme que se transforme son savoir. Prendre conscience de notre vouloir, c'était déjà s'approcher de l'absolu. Il faut à présent faire un progrès nouveau dans cette connaissance. Il faut éteindre en nous le vouloir, et avec lui la conscience de nous-mêmes [348].

Cette abdication nous apporte une grave lumière. Dans le silence de notre volonté, les objets aussi feront taire leur volonté agressive. S'il y a moyen de jeter sur les choses un regard désintéressé, de les voir sans les vouloir, avec l'oubli total de nous et de notre condition, sans vaines craintes, sans espoirs chimériques, sans tumulte de désirs, un objet nouveau se dressera devant nous, dans une vision fixe et intense. L'état d'esprit où nous pouvons ainsi nous transporter a des ressemblances avec l'hallucination et la folie. Le moi s'y absorbe et s'y perd. Toutefois le fou s'attache obstinément à son intérêt étroit ; et l'obsession des images, au lieu de l'affranchir, l'enchaîne. Il en va autrement, quand l'intelligence, accidentelle dans la vie commune, vient à prédominer et transfigure le vouloir dont elle est communément serve. L'objet qu'elle contemple se dresse alors devant elle avec la pureté et le calme d'un songe. Comment Schopenhauer a-t-il pu dire que ce qui surgit ainsi est l'*idée platonicienne* ? C'est un contre-

sens que Nietzsche tirera au clair vers 1876 [349]. Mais voici où Nietzsche et Schopenhauer s'accordent. L'intelligence résume ses expériences sensibles en concepts de plus en plus généraux. Les objets pour l'intelligence savante sont à l'intersection des courbes de généralisation que tracent les concepts ; et tout l'univers est un tel réseau de courbes, où se meut le vouloir raisonnant. Si le raisonnement se taisait avec le vouloir, nous saisirions encore le général, mais par intuition.

Comment méconnaître ici une influence de Gœthe sur Schopenhauer ? Ce que Schopenhauer voit se dessiner dans une vision à la fois colorée et intellectuelle, c'est l'*Urphænomen* et l'*Urtypus* de Gœthe. Le grand poète avait cru que les esprits supérieurs voient les choses sous l'aspect de l'éternité. La structure générique de la plante ou du vertébré, son diagramme le plus général, leur apparaissent dans un dessin sommaire, et pourtant précis, qui contient virtuellement toutes les plantes et tous les vertébrés. L'existence physique ou organique se réduit à un petit nombre de phénomènes très généraux et représentables. La vie d'une plante se déroule comme la création d'un univers : un principe formatif *(nisus formativus)* travaille sur une matière qu'il organise à son image comme un démiurge. Ces généralités, Gœthe soutenait, contre Schiller, qu'il les *voyait*. « Ich gebe viel aufs Schauen », avait-il objecté un jour à Lavater. Les faits eux-mêmes de la science, il les voyait en artiste : Il en construisait des figures imagées, mais baignées de lumière intellectuelle. Il était *Klares Weltauge*. En lui s'ouvrait ce regard plus pur qui aperçoit le réel, tandis que la science aperçoit seulement un contour de relations.

Entre cette notion gœthéenne du « type » et l'*idée* de Platon, issue d'une élaboration dialectique des expériences morales, ou construite sur le modèle des nombres pythagoriciens, Nietzsche aura raison de contester qu'il y ait similitude [350]. Mais tout en se refusant au rapprochement tenté par Schopenhauer, Nietzsche adoptera la position doctrinale qu'il implique. Il croira vraiment que la vision esthétique des choses nous rapproche de leur essence ; et que le moi, en

s’anéantissant dans la contemplation, devient le miroir pur où se reflète l’ombre des formes éternelles.

L’artiste, selon Nietzsche, voit les choses dans cette lumière de l’absolue sérénité ; et c’est d’elle que ses œuvres sont toutes rayonnantes. Elles nous calment, parce qu’elles ne nous offrent que l’image des objets, et non leur réalité opaque et utile. Qu’on ne s’y trompe pas : cette image immatérielle vient à nous de profondeurs où n’atteignent ni la perception superficielle des sens, ni l’investigation des rapports rationnels. Jusqu’à quelle profondeur plonge ainsi l’intuition esthétique ? C’est un point où Nietzsche sera en litige avec Schopenhauer ; et avec cette ambition impérieuse qu’il avait de pousser à bout les idées, même quand il les empruntait, Nietzsche affirmera la primauté de l’art et de la vision qu’il procure.

Les objets naturels, à quiconque est plongé dans cet état d’âme artiste, parlent donc un autre langage qu’au vulgaire. Ils le fascinent par un magnétisme nouveau : ils lui paraissent *beaux*. Est beau tout objet qui, par sa structure, exprime non pas seulement son caractère individuel, mais l’idée de son espèce entière. Il nous donne alors l’*intuition* de ce qui est général, tandis que la pensée ne nous en donnait que le concept. Mais il y a des degrés dans la beauté ; et les formes les plus belles sont celles qui révèlent une espèce où la volonté a atteint un haut degré d'« objectivité ».

Il n’y a pas d’espèce vivante où la volonté soit plus réfléchie et sente davantage son identité avec la substance de tous les êtres que dans l’humanité. C’est donc l’homme qui avant tout nous donne le sentiment de la beauté. Il le donne par son corps, qui traduit cette volonté intelligente. Il le donne par son âme consciente. La pensée pascalienne et schillérienne sur la frêle et auguste condition de l’homme est un des emprunts les plus certains qui, par Schopenhauer, aient passé à Nietzsche. L’univers, par sa grandeur hostile, peut écraser l’homme, sans que la vision de l’univers perde rien de la fascination sous l’empire de laquelle nous le jugeons beau. Nous savons oublier le danger qui nous ballotte sur l’Océan des êtres comme le plus fragile vouloir et le plus constamment menacé. C’est que nous

avons une supériorité sur ce monde qui nous anéantit et sur le déluge des forces déchaînées : cet univers tumultueux n'existe lui-même que dans notre représentation. Il meurt avec nous, à l'instant où il nous anéantit. Il ne sait rien de sa victoire qui est non avenue à l'instant où elle se consomme. Tandis que nous savons notre défaite, qui n'aurait pas lieu, si nous ne l'avions créée par la pensée. Mais cette destinée, qui nous est faite, de ne pouvoir succomber d'une mort nécessaire sans y avoir contribué par la pensée, voilà qui nous donne l'émotion de la beauté élevée jusqu'au sublime.

Il n'importe ici de dire comment Schopenhauer caractérise les arts **[351]**. Ils se hiérarchisent par ordre d'« objectivité ». La poésie, qui traduit l'âme de l'homme, est plus haute que les arts plastiques. Elle seule peut dire ce que des millions d'hommes ont éprouvé et éprouveront à travers les âges. L'œuvre culminante où elle aboutit est celle où elle décrit la grande détresse inépuisable de l'homme, le triomphe nécessaire de l'absurdité méchante, la domination insolente du hasard et la défaite nécessaire du juste. Tel est en effet le dessein de la *tragédie* ; et quoi de plus capable de symboliser le déchirement universel que cette immolation de l'humanité la plus noble, aux astuces de la destinée ou à ses propres conflits ? À ce point que le tissu des illusions mauvaises se défait dans sa trame et fil à fil sous nos yeux : Car « le voile de Maïa » se déchirant au regard des héros tragiques, laisse aussi pour nous, spectateurs et peut-être bientôt victimes des mêmes illusions fatales, transparaître l'épouvante installée au foyer des choses. Comment dès lors cette purification par la souffrance, où meurent les héros, n'éteindrait-elle pas aussi en nous, qui contemplons leur martyre, cette volonté déjà morte en eux librement, et qui, par son abnégation, les fait grands ?

Il n'y a pas de doctrine dont Nietzsche se soit inspiré davantage. Son érudition s'en choque parfois et la rectifie, non sans pédantisme. Le sentiment hellénique se trouve certes en défaut chez Schopenhauer, quand il ose écrire :

« J'estime que la tragédie des Modernes est à un niveau infiniment au-dessus de celle des Anciens… Shakespeare est

bien plus grand que Sophocle. Auprès de l'*Iphigénie* de Goethe, celle d'Euripide pourrait presque passer pour grossière et commune [352]. »

Le premier coup de maître de Nietzsche sera de démontrer que la religion grecque n'était pas aussi dénuée, que le croyait Schopenhauer, de contenu profond et qu'on ne pouvait pas dire de l'humanité grecque qu'elle « avait oublié le sens grave, vrai et profond de la vie » [353]. Ce sera l'objet des recherches les plus immédiates de Nietzsche. Il arrivera à sa démonstration par un singulier détour. Il devra démontrer que les Grecs ont été autant que les Allemands un peuple musicien ; et que leur tragédie est fille du génie musical. Démonstration impossible sans un dernier emprunt à l'esthétique de Schopenhauer : l'emprunt de sa théorie de la musique.

Car pour assurer à la connaissance irrationnelle la prédominance à laquelle tient le schopenhauérisme, il faut en venir à l'art le plus général qui soit, celui qui n'use d'aucune vision, d'aucune idée ; qui n'a pas même nécessairement besoin de la voix humaine, mais seulement de la voix des choses, et qui pourrait exister encore s'il n'y avait pas de monde vivant : l'art musical. De fait, la musique est pour Schopenhauer la langue universelle. Car elle ne parle d'aucun objet, même général. Elle est par delà la région des idées platoniciennes. Elle ne contemple l'archétype d'aucun être. Elle émeut le cœur, tout droit. Elle ne sait dire que la souffrance et la joie, seules modifications du vouloir. Par la mélodie rapide et simple, et facilement revenue à la tonique, elle dit la transition du désir à la satisfaction. Par la mélodie lente, enlisée dans les dissonances, revenue péniblement au point de départ, elle exprime la lutte de l'aspiration insatisfaite et la douleur. Elle dispose de tous les moyens d'expression, depuis ceux qui conviennent au plus vulgaire bonheur, jusqu'à ceux qui traduisent l'absolue lamentation. Elle exprime la quintessence des émotions. Et comme elle les traduit, sans toucher au contour matériel des choses ou aux linéaments abstraits des idées, l'occasion n'est-elle pas propice pour affirmer qu'elle décrit non pas la vie humaine seulement, mais toute vie ;

qu’elle est la représentation du vouloir-vivre lui-même, avec son flux et son reflux, et avec ces images qui flottent, îlots de songe surgis un instant, sur la mer où nous voguons et où il ne sera donné à aucun de nous d’atterrir ?

Nietzsche n’a rien abandonné de la doctrine. Il la retrouvera dans Wagner, fortifiée de la compétence et soulevée par le souffle passionné du plus savant et du plus ambitieux musicien. Il lui restait à justifier le drame musical dont Schopenhauer n’avait pas l’idée, et qu’il eût répudié pour s’en tenir à la pure musique symphonique. Mais il est sûr que cette métaphysique musicale a enfoncé Nietzsche davantage dans ce schopenhauréisme outré qui lui servira à ruiner Schopenhauer. S’il existe un art qui reproduit, avec plus d’intensité que toute connaissance et toute pratique, l’activité profonde de l’univers ; si la vision artiste est une représentation plus précise et plus claire que les représentations dont le vouloir se donne le spectacle dans la vie ; si l’art guérit le vouloir, au moins pour un temps, tandis qu’aucune joie de l’action ne peut le consoler jamais, comment ne pas dire que les illusions de l’art sont plus réelles qu’aucune réalité ?

Schopenhauer le pensait ; et il n’osait tirer de cette pensée sa conséquence inévitable, à savoir qu’il n’y a rien par delà les apparences. Le phénoménisme est la vérité totale. La force d’enthousiasme, qui nous vient de quelques images éclatantes ou sonores, nous donne le pressentiment de l’absolue libération. Donc le vouloir s’épuise dans cette création d’images. Il n’est pas cette réalité transcendante où l’on voulait ancrer l’existence de l’univers. Le rapport de la connaissance rationnelle à la connaissance irrationnelle sera redevenu problématique. Ce qui demeure de la doctrine de Schopenhauer, c’est seulement une vue sur la hiérarchie des esprits.

4. La hiérarchie des esprits.

— Les quatre échelons de la conscience. — Psychologie du génie. — Hiérarchie des génies.

Cette hiérarchie se définit par le genre et le degré de

conscience à laquelle arrivent nos pensées plus ou moins émancipées du vouloir-vivre. Au bas de l'échelle : 1° le *sauvage* ne vit guère que d'une vie animale ; 2° notre *prolétaire* encore, tout absorbé par l'effort de subvenir au besoin du jour et de l'heure, mène, dans le tumulte et dans les querelles, une vie où la connaissance ne sert que le plus immédiat vouloir ; 3° le *praticien* ou le *commerçant* qui vit dans des spéculations à longue échéance et dans le souci de faire durer sa maison et la collectivité, fonde déjà bien plus profondément dans le réel son existence ; 4° le *savant*, par delà les personnes, étudie le passé entier et le cours durable de l'univers ; 5° seuls l'*artiste* et le *philosophe* n'étudient plus aucun objet précis : ils se placent devant l'*existence* elle-même. Ils sont en présence de l'éternel [354].

Retenons l'image de ces bas-fonds où une multitude condamnée à la plus chiche existence matérielle, vit dans le dénuement de l'esprit et dans la médiocrité morale [355] ; d'une canaille qui est légion, et où tous les sots et tous les aigrefins fraternisent : « *Das Pack ist in Menge vorhanden und hait eng zusammen. Alle Lumpe sind gesellig* [356]. » Nietzsche gardera la forte impression de cette humanité grégaire dont Schopenhauer se gausse en boutades aigres. Mais le vieux sceptique se satisfaisait de ces sarcasmes : « la misérable nature de la race humaine reste la même en tous les temps. » Nietzsche a reçu de son origine, de son tempérament et de Wagner une mission d'éducateur, qu'il assume avec la fougue de Fichte, et avec la gravité sacerdotale de Platon. Puis le transformisme moderne lui ouvre des possibilités d'espérer, que le rationalisme cartésien seul avait eues avec cette sereine certitude.

Faut-il redire que Schopenhauer n'a pas pensé grand bien des savants ? Rappeler ses satires sur leur servilité, leur goût de plaire, leur paresse de ruminants à l'étable, leur « sottise de veaux » en dehors de leur spécialité, leur goût des querelles et des vaines préséances ? Le chapitre sur l'érudition et les érudits, dans les *Parerga* est une gerbe de cuisantes orties, dont Schopenhauer caresse le visage des magisters suffisants

de la science officielle. Il est l'ébauche de ces *Considérations intempestives* sur les historiens et les philologues, où Nietzsche reprendra ce motif, enrichi de son expérience.

L'emprunt vrai de Nietzsche fut cependant la théorie du génie ; et dans l'intellectualisme sceptique, où il fera une halte entre 1874 et 1881, c'est encore l'interprétation schopenhauérienne du génie qui persiste. Il le définit avant tout comme un développement prodigieux d'une intelligence plus affranchie du besoin sensible. Pourtant il faut marquer avec insistance la différence que crée entre Nietzsche et Schopenhauer la théorie qui, chez ce dernier, fait de l'intelligence une ouvrière salariée de la volonté. Et aussi bien une théorie analogue ramènera Nietzsche dans le voisinage de Schopenhauer après 1882. L'exactitude abstraite qui fait des méthodes de la science des instruments de précision si redoutables, c'est le tranchant affilé d'un outillage préparé pour une action agressive. L'entendement n'atteint qu'une vérité pratique. Au contraire, une intelligence détachée du besoin, élargie et affranchie, se fait irrationnelle.

Combien cette généralisation de l'expérience d'un Gœthe, d'un Schiller, d'un Hœlderlin a dû toucher Nietzsche ! Il n'y a pas de *leit-motiv* plus douloureux et plus constant dans sa vie. L'homme de génie est aux autres hommes ce que dans un homme l'intelligence est à la volonté. Chez lui le cerveau mène une existence à part. Il ne sert plus le corps. L'œuvre du génie n'est pas utile, comme celle des autres hommes. La multitude défriche et bâtit, achète et vend, fonde, organise, d'un zèle infatigable ; et les hommes du commun estiment les services mutuels qu'ils se rendent. Le génie seul ne rend service à personne. Il ne rend même pas service à la science. Il lit à même le « livre du monde » [357]. Il distingue les grandes lignes des formes qui se lèvent des brumes de l'avenir. On croit lire déjà Nietzsche, quand Schopenhauer décrit cette vie du penseur solitaire qui sent sa solidarité avec les générations à venir :

« L'homme qui conçoit une pensée vraiment grande sent, au moment même de la concevoir, son existence se prolonger à

travers les siècles ; et, de même qu'il travaille pour la postérité, il vit avec elle [358]. »

D'emblée l'attitude de Nietzsche fut remplie de cette émotion de l'homme qui « étend la main sur les siècles », mais qui aussi, selon la métaphore de Schopenhauer, est un naufragé occupé à bâtir, sur son île perdue, un monument pour se signaler à des navigateurs qui ne sont pas encore en vue.

Douloureuse attente en effet, et dont souffre davantage l'émotivité si aisément meurtrie des hommes supérieurs par l'esprit. Ce n'est pas impunément que l'intelligence a affaibli la volonté. Le bonheur est assuré aux volontés fortes et aux intelligences ordinaires. Pour Schopenhauer, il n'y a pas de génie de l'action. Ce que l'on appelle *génie* chez un grand général ou un grand homme d'État, c'est une volonté audacieuse et ferme, accompagnée d'un sens judicieux ou astucieux des possibilités. Une intelligence haute, au contraire, paralyse le vouloir dans le moment précis où il est assailli par la meute des volontés robustes et inintelligentes de la foule. Et ce n'est pas la pire condition, car il pourrait se sauver peut-être par le mépris, et en renonçant à agir sur le temps présent [359].

La souffrance vraie du génie lui est intérieure. Solitaire par sa nature, il se voit mêlé au troupeau, qui ne veut pas de lui pour chef. Il mène deux existences, car il y a deux intelligences en lui. L'intelligence vulgaire en lui n'est pas abolie ; elle lui sert à se diriger parmi les hommes. L'intelligence supérieure coexiste chez lui avec cette intelligence basse. Elle pense pour tous les hommes ; mais elle ne sert pas ses intérêts propres. Elle pense le monde avec une clarté plus rayonnante, mais elle rend impropre aux pensées subalternes les fronts sur lesquels elle se pose. Voilà la scission interne qui compromet et égare le génie, et qui l'oblige, pour sa sécurité, à se masquer pour passer inconnu. Sans doute cela ne va pas sans compensations. Rien n'est séduisant comme le charme des idées éternelles. Un ravissement de tous les instants emporte sur ses ailes le génie. Il va à travers le monde, persécuté, mais radieux de lumière intérieure. Il porte avec une douleur sereine sa couronne d'épines, sachant que plus tard elle sera couronne de lauriers.

Le miracle du génie est d'utiliser l'intelligence pour une besogne en vue de laquelle elle n'était pas faite ; d'affranchir le vouloir humain et le vouloir du monde en lui dérobant son instrument le plus subtil, la pensée. Parmi les hommes qui réalisent ce miracle, y a-t-il encore une hiérarchie ? Tous les génies transportent l'*intuition* dans la pensée. Pourtant n'y a-t-il pas des intuitions plus hautes les unes que les autres ? Au-dessus de la poésie, fleur dernière de l'art, au-dessus de la tragédie, fleur entre toutes douloureuse et belle de la poésie, n'y a-t-il pas une œuvre d'art épanouie à la fois dans la lumière des images et dans la lumière de la pensée ? Pour aller plus loin dans l'irrationnel, ne faut-il pas choisir l'intuition la plus vaste, et celle qui dépasse davantage la région des images ?

La réponse, pour Schopenhauer, est simple. Il y a deux signes qui marquent la supériorité du génie : la solitude et le sentiment qu'il a de sa mission nécessaire. Le poète nous offre encore le mystère des choses dans des enveloppes imagées. Sa révélation se juxtapose sans conflit, à d'autres révélations poétiques. Le philosophe dispose d'une révélation exclusive et dominatrice. Il prétend régner seul, il « révolutionne toutes nos habitudes de pensée ». Tout est erreur, sauf la vérité qu'il apporte **[360]** ; et ce qu'il apporte, c'est la révélation la plus vaste. Le spectacle qui se déroule pour le métaphysicien du haut de la cime où le suivent de rares disciples, n'est plus la tragédie d'un héros symbolique ; c'est la lutte prodigieuse où se débat la douleur des mondes. Les « idées » qui pour lui surgissent, comme pour l'artiste, du rêve où il marche, ce sont les forces vivantes en tous les êtres. La tragédie qui se joue est celle du *ta twam asi* éternel, c'est cette destinée de tous où nous reconnaissons fraternellement notre destinée propre, glorifiée dans une pitié tout intellectuelle.

Pour Schopenhauer la primauté de la philosophie ne souffre donc pas de doute. L'histoire des hommes est celle des rois et des philosophes. Mais les philosophes siègent sur un trône plus haut. Tyrannique ambition : Nietzsche aussi l'aura en lui. Et d'abord, il la tournera contre Schopenhauer. Pour détrôner le Philosophe, il lui opposera l'Artiste créateur, Richard Wagner ;

puis pour détrôner l'Artiste saisi à son tour du vertige des grandeurs, il lui opposera de nouveau le Philosophe. Enfin, pour s'affirmer supérieur à tous deux, il essaiera, sa vie durant, de concilier la vision du poète et la vision métaphysique.

5. La hiérarchie morale.

— Impossibilité d'un impératif moral dans Schopenhauer. — La moralité subalterne. — La morale sociale. — La moralité supérieure. — L'image du surhumain.

Entre Schopenhauer et Nietzsche le litige toutefois le plus profond est venu du rang que le pessimisme schopenhauérien assignait à l'action morale. Comment dans un système qui met à la racine des choses le vouloir, la révélation irrationnelle la plus pure ne consisterait-elle pas dans des actes ? Après un différend prolongé, ce sera sur cette conclusion finale que Schopenhauer et Nietzsche retomberont d'accord. Les questions les plus angoissées, quand il s'agira de la transvaluation de toutes les valeurs, concerneront, elles aussi, l'attitude de l'homme devant la vie. Provisoirement, il importe de savoir comment Nietzsche apprend de Schopenhauer à établir une hiérarchie morale. Elle s'établit comme entre le savoir vulgaire et la science ; elle monte des arts vulgaires à l'art pur, de façon à arriver par degrés au génie. Car, de même qu'il y a un génie métaphysique ou un génie dans l'art, il y a un génie moral, sinon un génie du succès dans l'action. Ce génie travaille seulement sur une autre matière. La pratique morale supérieure est toutefois irrationnelle comme la besogne du métaphysicien et comme l'œuvre de l'artiste.

La matière morale, à laquelle il s'agit de donner une forme, c'est le *caractère* des hommes. Tous les actes humains sortent d'un *caractère*, et s'exercent en vertu de mobiles définissables. Le rôle de l'intelligence est de présenter les mobiles au vouloir qui s'y conforme. La difficulté très grande de cette philosophie apparut tout de suite à Nietzsche. On conçoit le jeu des mobiles isolés, mais comment concevoir métaphysiquement le caractère, si le vouloir est un dans tous les êtres ? Comment dans le flot profond et unique du vouloir se délimiterait ce

tourbillon qui serait la force propre de notre moi intelligible ? Y a-t-il déjà des individus dans le vouloir unique ? Schopenhauer n'a-t-il pas dit toujours que les individus ne diffèrent que dans l'ordre des phénomènes ? Ainsi s'explique cette appréciation de Nietzsche sur son maître, formulée en 1867 : « Schopenhauer n'a pas résolu le problème de l'individuation et il le savait [361]. » Voilà ce qui a retenu Nietzsche sur la position fichtéenne. Son effort a toujours tendu à définir dans le vouloir diffus de l'univers des foyers fixes, où établir l'individualité.

C'est ce qui ne l'a pas empêché d'aborder l'étude des *phénomènes moraux* avec un questionnaire schopenhauérien. L'intention de Schopenhauer n'a jamais été de formuler une morale : elle était de donner une interprétation philosophique des faits. Comment aurait-il rédigé un code des devoirs ? Dans l'ordre phénoménal tout est déterminé ; dans l'ordre des choses en soi tout est immobile. Nos actes sont deux fois immuables. Il est vain de nous proposer des impératifs qu'il ne nous est pas loisible de suivre, s'ils ne coïncident pas avec l'élan naturel de notre tempérament ; et il est vain de nous demander un repentir au sujet d'actes que nous n'étions pas libres de ne pas accomplir. L'« immoralisme » de Nietzsche aura ses racines dans cette conception phénoméniste de la vie morale. Nous aurons à dire plus tard comment Nietzsche, à l'opposé de Schopenhauer, prétend demeurer un éducateur ; et comment il est arrivé à prescrire le code moral le plus rigoureux dans sa généreuse exigence qu'on ait vu jamais.

Il a donc gardé de Schopenhauer le phénoménisme : et pour arriver à la libération il a renoncé à cette doctrine du *caractère* qui fonde notre être dans ce qui est métaphysiquement immobile. Ce qui reste de la morale schopenhauérienne, quand on en défalque cette incertaine métaphysique du caractère, c'est d'abord une *psychologie des mobiles moraux*. Cette casuistique morale, si ingénieuse à dépister les sophismes du cœur, et qui fait de Schopenhauer un si proche voisin des moralistes français, fournit à Nietzsche plus d'un subtil stratagème analytique. Nietzsche différera de lui par le résultat auquel cette analyse le conduit. En revanche, il sera vraiment

cet « Asmodée de la moralité » que Schopenhauer réclamait et qui rendra transparents, comme dans Cazotte, « non seulement les toits et les murailles, mais le voile de simulation, de fausseté, d'hypocrisie, de grimace, de mensonge et de tromperie », qui recouvre les apparences du droit, du patriotisme, de la religion, de la philosophie, de la vertu [362].

Dans Schopenhauer, la moralité subalterne a deux mobiles fondamentaux : 1° un *égoïsme* sans limites ; 2° l'amour des sexes. Facile classement, qui a pour lui le consentement universel, et qui n'est pas sans profondeur métaphysique. Si l'éternel en nous est l'*idée platonicienne*, c'est-à-dire l'espèce que nous représentons, comment n'y aurait-il pas en nous, outre l'instinct qui défend notre individualité passagère, un instinct au service de l'espèce, et qui est l'*amour* ?

La psychologie morale de Schopenhauer sera donc d'abord anatomie précise de cet « égoïsme colossal », grossi encore de toute la haine, de toute la venimeuse jalousie et de tout le ressentiment accumulé en lui par ses déconvenues ; cruel à plaisir, parce qu'il se soulage de sa propre souffrance en faisant souffrir autrui ; et tenu en bride seulement par sa lâcheté aussi grande que son irritabilité criminelle. Nietzsche retiendra les caractéristiques de cet agressif vouloir, dont Schopenhauer avait déjà dit : « Il veut jouir de tout, posséder tout, et à tout le moins *dominer sur toutes choses*[363]. » Le nom seul chez Nietzsche sera nouveau, et l'on verra se prolonger dans le même esprit chez lui ces fines analyses, sardoniques et tristes, mais éclairées, dont l'exemple avait, été donné par Schopenhauer. De Schopenhauer il tient en second lieu le secret de sa psychologie des sexes ; son admiration médiocre du sexe féminin, « le plus laid des deux », étroit d'épaules, large de hanches, bas sur jambes ; et sa jovialité rabelaisienne dans l'art très averti de démasquer les sortilèges de l'amour.

Il faut attacher beaucoup d'importance à ces passages où Schopenhauer décrit cette voracité conquérante des instincts égoïstes, qui tout naturellement tendent à l'infini, à la domination totale. Ils contiennent en germe toute la psychologie du Nietzsche des dernières années.

L’interprétation nietzschéenne de la moralité sociale ne sera pas moins dominée par ces réminiscences. Il y a lieu de réfréner, dit Schopenhauer, ces instincts qui tendent à la destruction immédiate de ce qui n’est pas eux. La société entière est au service de l’espèce. Les limites nécessaires, que l’individu n’aperçoit pas ou refuse d’observer, elle les aperçoit et les crée collectivement. Les lois de la société sont dans l’ordre pratique, ce que sont les observations expérimentales et la science dans l’ordre de la connaissance. Elles établissent un système de signes convenus qui nous orientent. Ces signes ne traduisent pas le réel, mais ils nous en épargnent le choc. Au bas, il y a aussi des observations expérimentales, des coutumes, des convenances. La société y croit-elle ? Les plus intelligents en doutent, et néanmoins s’y conforment. La raison commune à tous les individus, et qui considère les ensembles, cherche à apaiser le conflit engagé sans fin. Chacun rentre ses griffes ; passe silencieusement près du voisin qui rôde ; laisse au fauve voisin son domaine de chasse, pourvu qu’on lui abandonne en échange la proie qu’il poursuit. Un monde de fictions pratiques surgit : d’abord dans la sociabilité spontanée. Un code de probité s’établit ; et la sécurité de tous y gagne. Elle est de rigueur, dès qu’une propriété privée a pu s’instituer. L’honnêteté du riche est un bon placement. N’a-t-il pas tout intérêt à ce que la probité demeure générale ? et le pauvre sera probe pour ne pas être exclu de la franc-maçonnerie des honnêtes gens. Toutes ces vertus ne valent que comme une garantie contre la meute des appétits toujours prêts qui n’attendent que le signal de la curée [364].

En regard de cette casuistique de la moralité convenue, ce sont des chefs-d’œuvre encore que cette « métaphysique de l’amour », ou ce chapitre « des femmes », où Schopenhauer définit la polygamie qui est la nôtre, et qui subsiste, bien que régularisée et masquée par des nécessités de bon renom ; les raisons de la pudeur et de la fidélité féminines, réduites à l’observance des rites d’une franc-maçonnerie très entendue ; les raisons du mariage européen enfin, approximativement monogame chez les femmes, parce qu’il est l’institution qui

défend le mieux leurs intérêts [365].

Au-dessus de tout, de la sociabilité affinée et de la morale des sexes réglée, l'État est l'institution qui, scientifiquement, règle le rapport des volontés. Il fait un bilan exact des souffrances et des joies qui résultent de l'injustice, et les répartit équitablement par la loi. Métamorphose malaisée que celle qui se charge de transmuer de la force en droit. Toute l'ingéniosité de Hobbes, de Spinoza et de Fichte a été nécessaire pour nous la faire comprendre. Nietzsche qui recueille de Schopenhauer cette description en sera davantage poussé vers le transformisme.

Quoi de plus nietzschéen que cette analogie, établie déjà par la théorie du droit schopenhauérienne entre la condition des hommes et celle des animaux ? La sélection, après les animaux qui vivent en paix d'herbages ou de graines, produit spontanément des carnassiers et des rapaces qui font leur proie de ces animaux pacifiques. Ainsi chez les hommes : spontanément il naît des classes de rapaces et des peuples de carnassiers. La foule, au lieu de travailler pour elle-même, peine pour ses oppresseurs qui la dévorent. Comment de là naîtra le droit ? Cela même est le droit. La force engendre elle-même la raison qui la justifie. Celui qui domine par la force exclut aussi tout autre pouvoir. Les dominateurs sont aussi les guerriers qui protègent. Enfin, les mains oisives permettent aussi les têtes inventives, qui créent les technologies nouvelles. Les penseurs rendent à la masse en inventions fructueuses et en sécurité ce qu'ils prélèvent sur elle. Ils dirigent la foule évidemment munie de droits, mais qui ne sait pas les faire valoir. Le troupeau a besoin de chefs, et il les appelle d'un vœu puissant. Leur domination toutefois ne dure que si elle est intelligente. L'intelligence seule peut mettre d'accord les vouloirs en lutte, puisque, de sa nature, elle résulte de leur compromis. Il est de l'intérêt des dirigeants de conduire pour le mieux la masse grégaire qui se confie à eux, faute de quoi ils s'exposent à cette coalition tumultueuse des faibles qui sait deviner l'heure de faiblesse des forts et qui s'appelle la révolution.

Schopenhauer est-il qualifié pour tracer cette généalogie des formes de la morale et des formes politiques esquissée par lui ? Il semble bien qu'il lègue à son successeur un problème insoluble dans son système. Il faut, pour le résoudre, transcrire tout le schopenhauérisme dans le langage créé par la doctrine de l'évolution. Une fois de plus, les infirmités de la doctrine schopenhauérienne lui ont suscité le rival dangereux qui l'a supplantée [366].

Puis il reste une dernière cime à gravir : celle du génie moral. L'art et la métaphysique soulevaient le voile de l'illusion qui couvre les mondes. Le génie moral agit comme s'il marchait dans un univers où, toute apparence s'étant levée des choses, on ne distinguerait plus que la détresse du réel. Avec des égoïsmes il fait œuvre d'art. Est-ce possible ? Oui, en ne traitant pas, comme fait l'égoïsme vulgaire, autrui comme inexistant. Tous les vouloirs sont identiques au nôtre. L'intuition morale nous en avertit : c'est là l'état d'esprit de l'*homme juste*. Un Pascal qui n'ose ni se servir de son bien légitime, ni demander un service à quiconque, ni user d'aucun confortable, de peur de léser un droit égal au sien et de froisser une personnalité, est cet artiste moral. Un Gœthe dans le *Tasse*, un Byron, un Heine, un Lamartine, ont deviné que la vie est à substance de douleur. Il a pu se faire alors que leur chagrin, par l'étiolement lent du vouloir, s'achevât en résignation sereine et leur fît entrevoir cette douceur de mourir qui est, elle aussi, une guérison. Déjà le vieux maître Eckart n'avait-il pas dit : *Das schnellste Tier, das uns trägt zur Vollkommenheit, ist das Leiden* ? — Ou bien, si nous sommes plus énergiques, et comme nous ne pouvons vivre une vie heureuse, il nous est permis du moins, pour une œuvre hérissée de difficultés, de lutter et peut-être de vaincre. Non pour être récompensés, mais pour rester debout dans une attitude belle et hautaine, « *Ein glückliches Leben ist unmöglich. Das höchste, was der Mensch erlangen kann ist ein heroïscher Lebenslauf.* » Mais cette volonté d'héroïsme, usée par la lutte et par l'ingratitude, s'éteindra, elle aussi, dans la mort volontaire.

En vue de quelle fin pourtant ces attitudes de résignation

délicate ou héroïque, si toute œuvre humaine n'attend que l'heure prochaine de l'anéantissement ? Nietzsche, en qui se gravent toutes ces formules éloquentes et qui sent naître en lui-même cette perfection qui nous vient du martyre, ne veut pas consentir à ce qu'elle soit vaine. L'idée éternelle, platonicienne, de l'homme s'y montre plus pure. À quelque degré, il faut que ces hautes images soient fixées dans un être plus profondément substantiel, et n'y eût-il pas d'autre réalité, c'est dans la beauté de ces attitudes qu'il faudrait faire consister le réel vrai. Nietzsche s'emploie donc à chercher les conditions métaphysiques sous lesquelles se justifie l'héroïsme.

Mais alors, comment n'y aurait-il pas aussi une manière d'héroïser et de justifier métaphysiquement l'amour ? Immense lacune dans Schopenhauer. Mieux qu'un autre, ce philosophe a reconnu que les amants cherchent l'un dans l'autre ce qui les complète ; qu'ils travaillent obscurément à réaliser une image de perfection humaine. La griserie, qui pour chacun d'eux idéalise l'objet aimé, n'a-t-elle pas de l'analogie avec l'extase platonicienne devant les idées ? Comment Schopenhauer n'a-t-il que des sarcasmes pour cette illusion mystique ? C'est, dit-il, que l'amour, en perpétuant la vie, jette dans le monde la semence impérissable de la douleur. Est-ce une raison pour nier la valeur de l'illusion d'amour, quand elle n'aurait duré qu'un instant ? Parmi les bévues de l'hypocondrie schopenhauérienne, il n'en est pas de plus sombre. Elle aurait suffi à jeter Nietzsche dans les bras du musicien qui a chanté la noble douleur de *Tristan et d'Yseult*. Puis, une fois converti à Lamarck, il découvrira que cet idéalisme de l'amour peut être artiste à sa façon. Il croit à une force plastique inhérente à l'image chère entrevue dans la passion, et il écrira les paroles fameuses : « J'appelle mariage la volonté à deux de créer l'être unique qui dépassera ceux qui l'ont créé [367]. »

Schopenhauer, au contraire, persiste dans la méfiance qui calomnie la vie. Une image embellie par l'amour lui paraît impure et lui fait peur. Où donc cherchera-t-il la génialité morale ? Il ne met sa créance que dans un esprit détaché du vouloir-vivre. Le chef-d'œuvre de cette intelligence est de se

figurer autrui présent en nous, totalement, de souffrir en tous les misérables plus que de notre destinée propre, et de n'être plus joyeux que des joies étrangères. Cela aussi est de l'art, et c'est la condition de l'ascète. Mais ce que le poète tragique représente et ce que le métaphysicien comprend, l'ascète le souffre dans sa chair. Alors, dans cette chair meurtrie, il se passe comme une transsubstantiation ; et dans ce vouloir, vidé de désir, il se fait cette transformation totale que les docteurs appellent la *grâce*. L'ascète est vraiment réduit à une intelligence, humble peut-être, incapable d'inventer des images belles ou des métaphysiques profondes, et pourtant la plus pure de toutes, celle qui est cœur, charité, pitié. Telle quelle, elle suffit au salut du monde. Elle abolit le vouloir ; elle éteint la flamme des sens, et jusqu'à la lumière de la raison. Elle fait en elle le silence et les ténèbres. Elle entraîne avec elle dans le Nirwana vide où elle s'engloutit, le tourbillon des soleils et tout notre univers peuplé de maléfices. Le spectacle de ceux qui ont ainsi vaincu le monde et qui attendent la mort volontairement, engendre en nous, au lieu de l'agitation passionnée qui nous emplit, et qui va de l'espérance insatisfaite à l'espérance inextinguible, la paix, plus haute encore que la certitude métaphysique et ce calme dans les profondeurs de l'âme, dont le seul reflet sur les visages d'un Raphaël et d'un Corrège est un Évangile.

Il y a dans Schopenhauer, comme chez Fichte, quatre types d'humanité supérieure. Deux d'entre eux habitent la région de la Représentation : ce sont l'*Artiste* et le *Philosophe*. Deux se partagent la région du Vouloir : ce sont le *Héros* et le *Saint*. L'Artiste travaille encore sur des formes matérielles comme le Héros sur des Vouloirs. Le Philosophe absorbe dans sa pensée toute donnée matérielle et imagée, comme l'Ascète évapore dans son cœur mystique toute volonté. Nietzsche reçoit de Schopenhauer cette quadruple incarnation de l'idéal. Il croira sincèrement, en écrivant son premier livre, qu'il y a une quadruple garantie de la civilisation intellectuelle : 1° la naissance du *génie poétique* et du *génie métaphysique*, qui nous arrachent à la vulgarité de la connaissance basse ; 2°

l’avènement de l’*héroïsme* et de la *sainteté*, qui nous arrachent à la bassesse de l’action. Laquelle préférer de ces supériorités ? Nietzsche les met aux prises. Il n’admet le triomphe d’aucune ; et, pour chacune d’elles, ses haines temporaires se corrigeront toujours par des retours d’affection. Il se souvient de la pensée schopenhauérienne sur la tyrannie des instincts ; il veut brider l’un par l’autre les instincts contraires et leur faire donner, par la collaboration la plus rigoureusement disciplinée, leur effort le plus haut. Il cherche à greffer l’ascétisme sur la vigueur du héros, et à garder la vision artiste dans l’élan de la pensée métaphysique. Mais s’il pouvait naître un jour un Héros ascète qui, dans sa pensée métaphysique, ferait surgir des images si puissamment plastiques qu’elle ferait d’elle-même céder à leur séduction toute matière et tout vouloir, de quel nom appellerait-on cet homme, qui serait par delà le Philosophe et l’Artiste à la fois et par delà le Héros et l’Ascète, parce qu’il porterait en lui toutes leurs énergies accumulées ? Nietzsche ne sait pas encore qu’il l’appellera le Surhumain. Il sait seulement qu’il sera fait de tous les Idéals réunis et dont aucun n’admet un culte exclusif.

Nietzsche ira donc à Wagner, aux heures où Schopenhauer lui paraîtra trop intellectuel, trop éloigné du culte des héros. Inversement, il quittera Wagner, quand Wagner courbera sa libre intellectualité devant la pureté morale de l’ascète vide de pensée. Pour Nietzsche, le Héros et le Saint ne sont grands que par la représentation qu’ils ont de l’univers. Leur supériorité ne consiste que dans une intellectualité qui pénètre leur vouloir le plus profond et le transforme. Le Métaphysicien et l’Artiste ne sont grands, à leur tour, que par des visions sorties d’un vouloir héroïque pareil à celui des fondateurs de cité, et qui sait assumer le suprême sacrifice. Voilà la logique sentimentale qui meut le système de Nietzsche. Elle le pousse instinctivement à faire front du côté de l’adversaire le plus dangereux, qui n’est pas toujours le même ; et les oscillations de la doctrine viennent des poussées inégales qu’il fait en des sens opposés pour rétablir son équilibre intérieur.

Choisira-t-il le héros Siegfried ? Il ne le choisira que devant

la menace de l’ascète Parsifal ; et au terme il saura les réhabiliter tous les deux. Choisira-t-il Schopenhauer, le Philosophe, ou Wagner, l’Artiste ? Au terme, il connaîtra leur infirmité, mais il ne cessera pas de les admirer. Il appelle ce qui les complète ; il n’ignore pas que leurs rivaux ont besoin d’être complétés par eux. Démarche antithétique de la pensée et du sentiment qu’il a connue dès l’adolescence. Elle ne s’est définie pour lui consciemment que vers 1874, mais elle a rythmé obscurément toujours son action entière.

Livre deuxième – L'influence des moralistes français

Chapitre premier – Montaigne

1. La réintégration de la morale dans la nature — Fragilité de la raison. — Complexité de l’âme.

Nous ne savons pas si la lecture de Montaigne remonte chez Nietzsche au delà de ce jour où Cosima Wagner lui fit don de l’exemplaire qu’il a, depuis lors, aimé à feuilleter. Mais nous savons qu’il l’a souvent relu, dans le texte sans doute pour l’ordinaire (quelques contre-sens l’attestent) [368], et parfois, pour alléger sa peine, dans la traduction allemande [369]. Parmi « les hommes qu’il aimait et qui tous étaient morts depuis longtemps », il citait Montaigne [370]. Une recherche préoccupée de déterminer ce que Nietzsche doit à Montaigne ne peut se borner à relever les passages où il le cite. L’aveu que fait Nietzsche de sa dette à l’égard de Montaigne nous autorise à interpréter les coïncidences, par delà les citations explicites : Elles attestent des affinités. Elles marquent les points de contact, par où pouvaient passer les ondes d’une action plus profonde. Ce qui attirait Nietzsche dans Montaigne, c’est l’intelligence souriante. Il n’y avait rien qui fût plus propre à équilibrer sa confuse passion wagnérienne, ni dont il eût davantage besoin ensuite pour sortir de cette confusion. La

grande importance de Montaigne se trouve formulée à merveille par Nietzsche : « Il est, quand on le compare aux Anciens, un *naturaliste* de la morale [371]. » Cela est beaucoup dire. Le « naturaliste » réintègre la morale dans la nature ; et il sait les mobiles naturels qui meuvent tous nos actes. Et pourtant il s'agit de maintenir, en s'appuyant sur la nature, des impératifs moraux. Schopenhauer ne l'avait pas su. Il classait les tempéraments moraux en leur donnant des qualificatifs de distinction ou de vulgarité. Sa philosophie admirait, dans un silence satisfait, les âmes capables de sacrifice et ne disposait d'aucun précepte pour redresser ou élever les âmes basses. Montaigne survient pour dire : « Nature est un doux guide, mais non pas plus doux que prudent et juste. »

Nietzsche lui emprunte cette consolation, d'autant plus efficace qu'il la tire d'une expérience très avertie de la brutalité naturelle et humaine. Montaigne a su parler de morale, parce qu'il a connu les passions de l'homme. Shakespeare, s'il n'avait lu Montaigne, n'aurait pas su parler des passions avec cette force et cette clairvoyance [372]. Ajoutons que Montaigne venait à la rencontre de Nietzsche par sa vision réaliste de la civilisation grecque. Plutarque resta toujours le manuel où s'exaltait son goût de la grandeur d'âme. Mais il savait aussi la sauvagerie, la violence basse, l'improbité sournoise dont est capable la passion grecque [373]. Par cette intelligence, il est de ceux qui « montrent le chemin du socratisme. (*Ein Wegweiser zum Verständniss des Sokrates)* » [374]. « Dans l'agitation qui souleva l'esprit de la réforme, Montaigne marque un recueillement, un moment de calme pour reprendre haleine [375]. » Ces trêves, où l'esprit atteint à la supériorité, Schopenhauer avait enseigné qu'on les doit à une contemplation toute intellectuelle : Montaigne a gravi une des cimes de cette contemplation.

Ainsi le scepticisme de Montaigne enveloppe une affirmation ; et il nous élève d'un échelon dans la culture de l'esprit, parce qu'il n'est asservi à aucun intérêt ni à aucune croyance établie.

La parole empruntée par Montaigne à Apollonius de Tyane :

« que c'était aux serfs de mentir et aux libres de dire vérité » [376], paraîtra aussi à Nietzsche « la première et fondamentale partie de la vertu ». La « liberté de l'esprit » nietzschéenne, définie comme un goût de la vérité si rigoureux et pur, que les intérêts les plus hauts de la vie humaine lui doivent céder, a quelques-unes de ses racines dans la pensée de Montaigne. La difficulté de trouver un fondement à la vérité fut la même pour tous deux. Ensemble ils pensaient que le soin de s'augmenter en sagesse et en science, si douloureux au genre humain, constitue pourtant la principale dignité de l'homme. Et ils s'étaient aperçus l'un et l'autre que la pensée est, à l'origine inconsistante, incomplètement dégagée des brumes de l'instinct : « Outil vagabond, dangereux et téméraire, corps vain qui n'a pas su être saisi et asséné[377] », disait Montaigne, avant de savoir comme Nietzsche par quelles épreuves une lente évolution biologique a peu à peu consolidé ce corps spirituel et adapté ses organes. Des poussées de passion purement animales aujourd'hui encore, font dévier les réactions lentement apprises. Combien d'émotions « nous animent vers les créances ! » Que de « cupidités » entrent même dans les travaux et veillées des philosophes et leur voilent la vérité pure [378] ! Que d'imposteurs savent exploiter notre passion du nouveau, si respectable, mais si aisément transformée en goût de l'étrangeté fabuleuse ? La suspicion, que Montaigne nourrit à l'endroit de toute prêtrise, Nietzsche l'aura comme lui [379] et il lui prendra l'idée qu'il y a danger à user de la pensée, mais que la pensée découvre elle-même les limites qui lui sont salutaires.

La pensée disciplinée qui bride notre esprit, et y « joint l'ordre et la mesure », « s'appelle raison », selon Montaigne ; et il ne conçoit pas que la philosophie puisse avoir un autre emploi que de donner à cette raison « la souveraine maîtrise de notre âme » [380]. Cette raison, toutefois, comment la définir ? Elle consiste à tâcher de regarder les choses « telles qu'elles sont en elles-mêmes », sans nous laisser tourmenter par l'opinion que nous en avons ; à les considérer « dans leurs qualités et utilités », à cesser d'appeler valeur en elles, non ce

qu’elles apportent, mais ce que nous y apportons [381]. Voilà la limite où Montaigne et Nietzsche se sépareront. Quelques années, Nietzsche suivra son maître gascon : Il croira qu’il y a moyen de clarifier notre vision des choses, jusqu’à les voir dégagées de tout rapport à nous-mêmes et dans une lumière que ne voile aucune passion. Puis le temps viendra où il estimera que nous produisons la vérité qu’il nous est donné de discerner, et que nous ne découvrons que des *valeurs*, c’est-à-dire des relations émotionnelles que nous soutenons avec la réalité du dehors dans l’effort accompli pour la transformer.

Provisoirement, ce qui préoccupa Nietzsche, ce fut la pensée de la complexité humaine. Loin d’être des âmes simples et indivisibles, nous sommes des « dividus », dira-t-il dans les *Choses humaines, trop humaines*. Nietzsche reprend ainsi la plainte de Montaigne qui nous trouvait « d’une contexture si informe et diverse que chaque pièce, chaque moment fait son jeu » [382]. C’est avec une virtuosité joviale, que Montaigne détaille « toutes les contrariétés » qu’il trouve en lui « selon quelque coin et en quelque façon : honteux, insolent ; chaste, luxurieux ; bavard, taciturne » [383]. Nietzsche dans cette société intérieure de nos instincts n’aura plus qu’à découvrir l’antagonisme darwinien qui les met aux prises, dans un enchevêtrement de bataille, où grandissent les passions fortes, mais où aussi les meilleurs instincts parfois s’étouffent et se brisent.

Ce qui atteste la clairvoyance naturaliste de Montaigne, c’est que dans cette discorde intérieure, il ne méconnaît pas l’unité foncière, qui est organique. « Le corps a une grande part à notre estre ; il y tient un grand rang. Ceulx qui veulent despendre nos deux pièces principales et les séquestrer l’ung de l’aultre, ils ont tort : au rebours il les fault raccoupler et rejoindre : il fault ordonner à l’âme non de se tirer à quartier, de s’entretenir à part, de mépriser et abandonner le corps, mais de se rallier à lui, de l’embrasser, le chérir, lui assister [384]. » Aucune lecture ne pouvait mieux préparer Nietzsche aux affirmations par lesquelles il fait du corps notre sagesse vraie, plus subtile et impeccable que les meilleurs

raisonnements.

2. La société humaine

— L'instinct grégaire. — Idée d'une généalogie de la morale. — Méthode pour démasquer le mensonge social.

S'il apparaissait à Montaigne que l'esprit de l'homme est une société dont les démarches, en dernière instance, ont des mobiles corporels, à plus forte raison la société des hommes, sous l'unité superficielle que lui donnent les croyances, les coutumes et la discipline imposée, lui apparaît-elle diverse et fragile. C'est le problème capital de Montaigne que de découvrir ce qui maintient cette fragile et fallacieuse unité ; et l'une des doctrines les plus importantes de Nietzsche, l'analyse de « l'esprit grégaire », qui fonde les morales et les institutions sociales a dans Montaigne sa source. « Il est croyable qu'il y a des lois naturelles, comme il se veoid ès aultres créatures ; mais en nous elles sont perdues [385]. » « Les petits des ours et des chiens montrent leur inclination naturelle. Mais les hommes se jetant incontinent en des accoustumances, en des opinions, en des lois, se changent ou se déguisent facilement [386]. » Toute la difficulté de dévoiler la « généalogie de la morale » est saisie de la sorte avec la plus lucide précision. « Les loys de la conscience, que nous disons naistre de la nature, naissent de la coustume ; chacun, ayant en vénération interne les opinions et mœurs approuvées et reçues de lui, ne s'en peult desprendre sans remors [387]. » Montaigne ainsi poussera Nietzsche dans le sens de Darwin. Il sait qu'il y a une origine humble et peu respectable des lois et des croyances morales [388]. Quelle est cette origine ? voilà où Montaigne hésite. Il faudra des théoriciens plus profonds et plus modernes pour orienter Nietzsche : Ce sera le moment où il écoutera surtout Pascal et, après Pascal, les transformistes du XIX^{e} siècle. Les indications fugitives de Montaigne pourtant, ne seront pas oubliées : « La plupart des règles et préceptes du monde prennent ce train de nous pousser hors de nous, et chasser en la place, à l'usage de la société publique. » Une

utilité sociale, chimérique ou réelle, est la raison d'être lointaine de tous les devoirs et de toutes les lois. Cette utilité change, et cependant les contraintes, les croyances qu'elle fondait lui survivent. Nous n'en doutons pas alors même qu'elles ont cessé d'être justifiées : « L'assuéfaction endort la veue de nostre jugement [389]. » Il faudra d'abord « se défaire de ce violent préjudice de la coustume ». On « sentira son jugement tout bouleversé et remis pourtant en bien plus sûr état [390] ». Montaigne croit à une « transvaluation » urgente de toutes les croyances reçues. Mais son terme de comparaison, c'est un bon sens qui s'enquiert des nécessités présentes et de la situation de chacun. Ce « jugement bouleversé », voilà tout ce qui distingue le libre esprit du vulgaire. Pour le vulgaire, « les loix se maintiennent en crédit, non parce qu'elles sont justes, mais parce qu'elles sont loix. C'est le fondement mystique de leur autorité » [391], et ce qui nous semble lois générales et naturelles ne sont que « communes imaginations infuses en notre âme par la semence de nos pères » [392]. La psychologie morale de Nietzsche, à l'époque où il rédigea les *Choses humaines, trop humaines*, et dans les aphorismes de l'*Aurore* connaîtra d'autres aboutissants, mais elle a le même point de départ.

Chez Montaigne et chez Nietzsche, cette psychologie enveloppe une appréciation, puisqu'à cet état de choses historiquement décrit elle trouve des inconvénients. Aucune législation, dit Montaigne, quand « elle y attacherait cent mille loix » ne saisit « l'infinie diversité des actions humaines » [393]. Dans toutes ces « justes sentences » que nous suivons, si chacun de nous « regardait par où elle lui appartient en son propre » [394], il la trouverait peu faite pour ses besoins. Elles sont propres à « nous destourner et distraire de nous » [395]. Elles nous font jouer un rôle, « comme rolle d'un personnage emprunté » [396] ; et elles sont causes que « la plupart de nos vocations sont farcesques » [397]. Montaigne voudrait réveiller en nous la conscience de ce que nous sommes et stimuler en nous le courage de montrer notre nature vraie. C'est le

privilège de l'homme libre et c'est le secret de la vie. Car, dans ce vieillissement constant qui rend caduques les lois et les croyances, le rajeunissement nécessaire et la détermination des maximes de vie nouvelles ne peut venir que d'un retour sincère à notre naturel intime.

Montaigne n'est pas le guide que Nietzsche choisit pour démasquer notre mensonge social sous les « cent mille visages » où il se cache. Il ne retient de lui qu'une méthode pour le démasquer. Il ne croira pas, comme Montaigne, que « en la vertu mesme, notre dernière visée c'est la volupté » [398]. Il a une force d'âme plus ambitieuse. Mais dans plus d'une philosophie du renoncement, il reconnaîtra, comme Montaigne, la lassitude d'un estomac débile et d'une sensualité blasée [399]. Dans plus d'une philosophie de la pitié, Montaigne l'aura habitué à ne voir qu'un « effect de la facilité, débonnaireté et molesse » [400]. Mais où il s'entend avec Nietzsche, c'est sur le sentiment de la vie, mélancolique et courageux, qui sait sourire de plus d'une petite joie accueillie avec reconnaissance, et sait aussi regarder la mort en face. L'essence de ce sentiment, que Nietzsche vérifie dans une existence frêle et traversée de douleurs, c'est que toutes choses sont sujettes à passer. Nous ne pouvons rien appréhender de subsistant. « Ce qui naist ne va pas à perfection et cependant jamais n'arreste. »

Dans cette fuite des événements et des croyances, il faut pourtant garder une contenance digne de l'homme, et qui ait de la sérénité. C'est une incomparable grandeur de notre condition, s'il se vérifie que dans le flux de tout, une chose puisse demeurer, à savoir notre vertu. Mais il la faut « plaisante et gaie », pour qu'elle soit supérieure. « Socrate eut un visage constant, mais serein et riant [401]. » Le socratisme, où doit nous acheminer Montaigne, est pour Nietzsche cette vertu souriante.

Il y a une grave affirmation métaphysique dans une telle attitude. On a parlé excellemment de « l'héraclitéisme » de Montaigne [402]. II faut ajouter que Montaigne ne se satisfait pas de constater que « tout s'écoule ». Il ne se laisse pas aller à

la dérive. Il s'agit de diminuer autant que possible cette part du hasard changeant qui nous entraîne. Dans ce fleuve, il faut essayer de gouverner ; essayer de connaître sa pente et le sens de son courant. « Alles ist im Fluss, es ist wabr ; *aber Alles ist auch im Strom* : nach einem Ziele hin », [403] dira Nietzsche. Si étrange que cela semble, après le titre fameux donné par Nietzsche à la *III^e Considération intempestive*, Schopenhauer ne peut pas être un « éducateur » ; car dans le remous de l'éternel vouloir— vivre, il ne sait pas où se prendre. Le rôle de l'éducateur, à l'époque de son pessimisme intellectuel, est apparu à Nietzsche par l'exemple de Montaigne.

3. Idée d'une éducation naturaliste et libérale.

Il importe assez peu qu'il lui ait emprunté beaucoup de menus enseignements, puisque sa pédagogie entière est imbue de Montaigne. La grâce martiale de ses préceptes exercera sur Nietzsche une durable séduction et le « naturalisme » de la doctrine de Montaigne inspire à Nietzsche le plan d'une éducation, elle aussi, toute naturaliste.

Ce sera une éducation qui fera la part des muscles autant que de l'esprit. Mais dans la contenance extérieure encore, on sentira l'éducation libérale et cette « gracieuse fierté » où se reflète le calme aisé d'une âme maîtresse d'elle-même [404]. Nietzsche ne définira pas autrement la « distinction » de l'aristocratie véritable, au temps où il se demandera : *Was ist vornehm ?*

Il n'y a pas un détail de l'éducation rationnelle proposé par Montaigne qui n'ait passé dans Nietzsche. Et tout d'abord Nietzsche voudra, comme Montaigne, une éducation « qui nous change en mieux ». Il ne faut pas « l'attacher à l'âme » par la surface ; « il l'y faut incorporer » [405]. Cet art d'apprendre que Nietzsche admirait en quelques génies lucides, comme Raphaël, et qu'il a su pratiquer à merveille : « transformer les pièces empruntées d'autrui et les confondre pour en faire un ouvrage tout sien », c'est dans Montaigne qu'il le trouve formulé et justifié [406].

Ce qu'il y a lieu d'apprendre, pour un homme libre, c'est

cette sincérité sur le monde et sur soi-même sans quoi il n'est que servitude. À vrai dire, nous n'avons à nous informer que nous-mêmes ; et toutes nos autres études ne sont que des « miroirs », où il nous faut regarder pour nous connaître. « Tant d'humeurs de sectes, de jugements, de lois et coustumes, nous apprennent à juger sainement des nôtres [407]. » Le postulat socratique de cette morale, c'est que bien se connaître est la première condition pour bien vivre ; et que de tous les arts libéraux, cette connaissance seule nous fait vraiment libres [408]. Elle nous enseignera à « restreindre les appartenances de notre vie à leurs justes et naturelles limites » ; et, nous avertissant de ce que nous sommes capables de faire, nous montrera aussi ce qu'il faudra entreprendre pour compléter, dans le sens de cette douce et prudente et juste nature qui nous guide, notre progressif affranchissement. Mais puisqu'un terme est fixé, dans l'étendue et dans le temps, à cet effort, c'est encore sur cette limite de notre durée qu'il nous faut une clarté. « L'homme marche entier, vers son croist et vers son descroist [409] » Il ne faut pas tant dire que le terme de sa carrière soit la mort, mais plutôt que « la mort nous est toujours également près » [410]. Elle est le risque constant que nous courons et le salaire final de notre besogne sur terre. L'art de bien vivre se complète ainsi nécessairement par l'art de bien mourir ; et il peut être bon de mourir volontairement. « Le sage vit tant qu'il doibt, non pas tant qu'il peult [411]. » « Il est heureux de mourir, lorsqu'il y a plus de mal que de bien à vivre » ; et « la plus volontaire mort, c'est la plus belle » [412]. La mort de Socrate est celle par où s'achève le mieux une vie passée selon les préceptes socratiques de la vertu issue de la science. Le soupçon de Montaigne au sujet de la mort volontaire de Socrate a passé dans Nietzsche [413] ; et dès *le Voyageur et son Ombre*, il annoncera la glorification de cette mort volontaire comme une part de la morale future [414].

Pourquoi cependant la lecture de Nietzsche, même à l'époque socratique et française, entre 1876 et 1882, ne laisse-t-elle pas l'impression de Montaigne ? Ce n'est pas forcément à

l’éloge de Nietzsche. Disons pourtant qu’ils sont parfois très voisins. Quand Montaigne dit : « La foule me repousse à moi », Nietzsche le sent très près de lui. Il y aura un temps où il aimera cette solitude courageuse et pleine d’abnégation autant que de douceur. Les philosophes, disait Montaigne, refusent la royauté ; et il citait le précédent de cet Empédocle, dont Nietzsche écrira la tragédie pour symboliser son propre renoncement royal[415]. La supériorité, pensera Nietzsche après Montaigne, s’impose d’elle-même par une secrète et toute puissante infiltration de sa pensée ; et les hommes d’une vraie grandeur gouvernent, sans régner ostensiblement. Puis ses impérieuses habitudes germaniques le ressaisissaient. Il se reprenait à vouloir commander, le verbe haut. Montaigne avait dit : « J’écrivis mon livre à peu d’hommes et à peu d’années [416]. » Quand par bouffées, la mégalomanie tudesque remontait en lui, amplifiée par la fièvre et par la neurasthénie, Nietzsche disait qu’il écrivait son livre « pour tous et pour chacun » et il prétendait « poser la main sur des siècles ». Il oubliait alors quelle part il avait faite à la douceur dans sa définition de l’humanité supérieure : et il ne se souvenait pas que le livre de Montaigne, aisé, attique et naturel, lui avait paru compter au nombre de ces rares « livres européens » qu’on lirait après des centaines d’années. Il n’est que juste cependant de dire qu’il approfondissait Montaigne en méditant le plus mélancolique de ses disciples, Pascal.

Chapitre II – Pascal

Nietzsche n’a pas lutté contre l’influence de Montaigne. Il s’est laissé aller à la séduction de son naturel et de son intelligence. C’est avec violence au contraire qu’il s’est débattu contre Pascal. De très bonne heure, des tournures de style, des images pascaliennes qui flottent dans sa mémoire et affleurent dans sa prose, le montrent fasciné par le redoutable écrivain. À la fin de sa vie, il écrira : « Pascal, pour qui j’ai presque de la tendresse, parce qu’il ma infiniment instruit [417]. » Bien qu’il contredise quelques-uns des instincts les plus profonds de Nietzsche, Pascal a été pour lui une étude psychologique admirable. Il est « le seul chrétien conséquent » qu’il ait connu ; et une âme française d’élite en ce XVII^{e} siècle qui marque l’épanouissement le plus vigoureux d’un peuple où les âmes « savent l’art de s’épanouir ». Ce fut un charme pour lui de déchiffrer cette âme somptueuse et amère : *Seine prachtvolle bitterböse Seele* [418]. Nous enseigne-t-il la dévastation morale que le christianisme apporte, et son destin propre est-il le symbole de la décrépitude prochaine de tout un monde ? Nietzsche l’a cru et affirmé fortement [419]. Mais en d’autres moments, il attribuait à Pascal la force d’esprit nécessaire pour découvrir, s’il n’était mort si jeune, les raisons

décisives qui ruineront le christianisme [420]. Et dans ces moments-là Nietzsche sent plus fortement son affinité avec lui. Individualiste outrancier, il se méprendra parfois sur le sens que Pascal attache à son aphorisme du « moi haïssable ». Il luttera, d'une dialectique serrée, contre le pessimisme « sénile » qui, sous l'apparente abnégation de notre moi, cache le mépris de tout le genre humain [421]. Nietzsche oubliera alors que sa devise la plus courageuse : *Was liegt an mir ?* a aussi proclamé ce mépris qui engage la vie humaine entière dans l'aventure de la pensée. Un idéal, qui consiste à arracher au monde les hommes et soi-même, « crée la tension intérieure la plus réitérée et la plus inouïe ; c'est une *contradiction continue dans les profondeurs les plus intimes*, puis une béatitude à se reposer dans des régions au-dessus de nous et dans le mépris de tout ce qui s'appelle « moi » [422]. Voilà la description que donne Nietzsche de l'effort pascalien. Mais quelle description meilleure donner de l'effort propre de Nietzsche ? Et n'est-il pas lui aussi tension interne, besoin de se dépasser, arrachement des hommes et de soi à la fois au monde, et à la façon vulgaire de vivre dans ce monde ? En vérité, Nietzche et Pascal sont des âmes fraternelles ; et il n'est pas étonnant que la pensée de Pascal ait laissé plus d'une trace dans la sienne qui déjà en était si voisine.

1. La dialectique de Pascal

— L'art pascalien de découvrir la*perspective* dans la pensée et dans la morale. — L'illusionnisme pascalien.

Le premier, Pascal lui suggère sa méthode d'exposition et de composition : « J'écrirai mes pensées sans ordre et non pas peut-être dans une confusion sans dessein : c'est le véritable ordre [423]. » Nietzsche partira de là pour justifier sa méthode de l'aphorisme, des brusques coups de sondes, qui font jaillir la pensée fraîche et vive mieux que les longues et savantes canalisations où l'enferment les systèmes. Ce serait, disait Pascal, « une manière d'écrire toute composée de pensées nées sur les entretiens ordinaires de la vie ». Ainsi Nietzsche voulait appuyer ses déductions sur les sujets de la plus extrême

banalité, par mépris de l'érudition, et parce qu'une philosophie créatrice doit renouveler l'appréciation même des choses quotidiennes. Pascal aussi était de ceux qui savent que « les sciences ont deux extrémités qui se touchent : la première est la pure ignorance naturelle. L'autre extrémité est celle où arrivent de grandes âmes qui, ayant parcouru tout ce que les hommes peuvent savoir, trouvent qu'ils ne savent rien » [424]. Gœthe, un jour, au début du premier *Faust*, lui avait emprunté cette mélancolique profession de foi ; et à son tour Nietzsche, comme Pascal, s'est proposé d'écrire « contre ceux qui approfondissent trop les sciences ».

Dans ce scepticisme qui ébranle tout pour édifier la croyance nouvelle, c'est la dialectique pascalienne surtout qui sera son modèle. Nietzsche procédera, lui aussi, par « renversement continuel du pour au contre ». Pascal montre 1° « que l'homme est vain par l'estime qu'il fait des choses qui ne sont point essentielles », et il détruit ainsi l'opinion vulgaire ; 2° Il montre que « les opinions du peuple sont très saines », et il détruit ainsi « l'opinion qui détruisait celle du peuple » ; 3° mais il estime qu'il faut « détruire maintenant cette dernière proposition et montrer qu'il demeure toujours vrai que le peuple est vain, quoique ses opinions soient saines ; parce qu'il n'en suit pas la vérité où elle est, et que, la mettant où elle n'est pas, ses opinions sont toujours très fausses et très malsaines » [425]. Pareillement, le rythme d'une triple démarche règle toutes les démonstrations de Nietzsche. Ce n'est pas dans des antinomies que sa pensée se meut, comme celle de Kant, ni en synthèses qui construisent les idées en les délimitant, comme Hegel. Sa critique destructive, comme celle de Pascal, cherche la raison d'être profonde des idéals. Pour cela, il les met à l'épreuve du doute. Il n'en est pas un qu'il n'ait détaché des racines illusoires qui le retiennent dans la croyance établie. Puis, la discussion en met à nu les racines réelles. Pas un idéal, même parmi ceux qu'il hait le plus, le christianisme, l'ascétisme, la moralité altruiste, qu'il n'ait « réhabilité » pour les services qu'il peut rendre encore à la cause de la civilisation supérieure, bien que ces services ne

soient jamais ceux qui le justifient au regard de ses croyants.

Muni de cette méthode qui ruine les préjugés, sans cesser de les reconnaître psychologiquement nécessaires, Pascal plaçait l'homme devant la réalité naturelle et devant la réalité sociale : et il demeurait effrayé de cette confrontation. L'univers matériel et l'univers social sont également un remous de forces démesurées. Il s'agit de prendre pied dans cette immensité dangereuse, d'y découvrir des points fixes, quelques récifs où établir ces cabanes provisoires : la *connaissance et la moralité*. Voilà dans tous ses traits principaux le procédé même de Nietzsche à ses débuts.

D'emblée, le spectacle sur lequel s'ouvre la philosophie de Pascal est pathétique : c'est l'homme au milieu de « ces effroyables espaces de la nature qui l'enferment ». Personne ne me dit « pourquoi je suis plutôt placé en ce lieu qu'en un autre, ni pourquoi ce peu de temps qui m'est donné à vivre m'est assigné à ce point plutôt qu'à un autre de toute l'éternité qui m'a précédé et qui me suit » **[426]**. L'homme est « sans lumières » et « tout l'univers muet ». C'est « un néant à l'égard de l'infini ». « Je suis seul, seul, abimé dans l'infinie immensité des espaces que j'ignore et qui m'ignorent **[427]**. » Dans son aveuglement irrémédiable et dans le hasard prodigieux de sa destinée, que deviendra « cet animal qui se reconnaît si faible », s'il ne réussit à s'orienter ? « Nous voguons sur un milieu vaste, toujours incertains et flottants, poussés d'un bout vers l'autre. Quelque terme où nous pensions nous attacher, il branle et nous quitte **[428]**. » Mais s'orienter, c'est penser. « Travaillons donc à bien penser. » C'est d'abord notre seule chance de survivre un peu, et, si nous mourons, notre seule dignité. Car « par l'espace, l'univers m'engloutit et me comprend. Par la pensée, je le comprends » **[429]**, c'est-à-dire que je l'enveloppe et suis plus grand que lui. Notre première pensée, c'est l'épouvante, disait Pascal, et Nietzsche a donné souvent aussi l'impression du même effroi métaphysique, dont il était secoué jusque dans ses os. Notre seconde pensée est la fierté légitime qui nous redresse dans cette tragique solitude où nous vivons en présence des mondes. C'est l'attitude que

Nietzsche a le plus admirée en Pascal, et qu'il est le seul, dans la littérature allemande, à avoir reproduite [430].

Si l'on essaie de qualifier la théorie de la connaissance où s'arrête ce rigoureux mathématicien, on ne lui trouvera pas de nom plus exact que celui, trop moderne, que Nietzsche lui a donnée, quand il l'a empruntée : le nom de *perspectivisme*. La relativité de la connaissance ne se démontre pas tant par les erreurs des sens que par l'incertitude du point de vue où nous sommes placés pour observer. Sans doute, « nos sens n'aperçoivent rien d'extrême », et l'âge ou l'humeur obscurcissent encore les données troubles que nous recueillons d'eux ou le jugement chargé d'interpréter ces données. Pascal cependant ne se contente pas de ces raisons qu'un relativisme banal tirerait de notre sensibilité émoussée ou de notre raison trop peu souple. La difficulté principale qui nous empêche de voir le réel comme il est, c'est qu'il glisse entre nos mains et fuit sous nos yeux. Tout change par l'écoulement constant des choses et par notre propre mobilité. « Notre raison est toujours déçue par l'inconstance des apparences [431]. » Le monde est comme un mouvant paysage, devant lequel nous sommes nous-mêmes en mouvement. Comment l'apercevoir dans sa structure vraie ? Il faudrait arriver à « ne pas juger de la nature selon nous, mais selon elle » [432]. Insurmontable difficulté. « Il n'y a qu'un point indivisible qui soit le véritable lieu. La perspective l'enseigne dans l'art de la peinture [433]. » Le problème de Pascal est de découvrir les lois de la perspective dans l'art de penser et dans la morale. Ainsi dans Nietzsche, tout le savoir de l'homme n'est que notre « pouvoir poétique et logique de fixer sur les choses des perspectives par lesquelles nous réussissons à nous conserver vivants » [434].

Le détail de cette théorie de la perspective intellectuelle ne saurait, en passant de Pascal à Nietzsche, s'être conservé. Le grand effort de Nietzsche a été de renouveler la doctrine pascalienne par tout ce que la physique et la physiologie d'aujourd'hui lui apportaient de confirmations. Mais la chimère de l'absolue impassibilité, de l'indifférence totale, Nietzsche l'a poursuivie comme Pascal, et son échec ne l'a pas laissé moins

endolori. « S'efforcer de connaître les choses comme elles sont…, nous guérir de la grande et foncière folie de chercher en nous la mesure de toutes choses » : ce sera aussi, de 1876 à 1881, sa devise.

Nietzsche ne dira pas du *moi* qu'il est haïssable ; il dira que « l'individu », pur foyer d'illusions, n'a lui-même qu'une existence illusoire. « Cessons de nous représenter comme un *moi* chimérique ; apprenons pas à pas à dépouiller cette illusoire individualité. Concevons l'égoïsme comme une erreur ; sachons faire abstraction des personnes [435]. » Nietzsche se déprendra de cette chimère ; et l'absolu illusionnisme platonicien qui du *Théétète* avait passé dans Descartes, puis de Descartes dans Pascal, ne l'en ressaisit que plus fortement. La réalité présente, pour cette philosophie de l'illusion, défile sous le regard intérieur comme un songe. « Si nous rêvions toutes les nuits la même chose, disait Pascal, cela nous affecterait autant que les objets que nous voyons tous les jours… La vie est un songe moins inconstant [436]. » Ainsi Nietzsche écrira encore dans ses dernières années : « La vie est à prendre comme un songe éveillé (*Das Leben als ein wacher Traum*) [437]. » Pascal et Nietzsche à coup sûr chercheront à sortir de cette buée, où pour eux se dissolvent les formes réelles. Mais là se séparent leurs sentiers. Pascal, impuissant à démontrer le réel par raison, fera appel au cœur [438]. Dans l'illusionnisme par où Nietzsche débute et où il aboutit, nous ne connaissons pas la vérité : nous la posons. Les lois de la nature et les réalités extérieures sont des bornes dont nous jalonnons notre route. Ce sont des « fictions régulatives » imaginées par un besoin organique. Notre certitude morale au sujet du réel ne sera plus placée, comme chez les cartésiens, dans un Dieu garant de notre croyance, mais dans notre vouloir propre qui se traduit par cette croyance [439]. Pascal lui-même sera donc dépassé, comme étant resté dans l'« opinion » vulgaire.

Comment pourtant nous représenter cet inaccessible *moi*, puisque c'est dans la subconscience que s'élaborent les fictions d'après lesquelles nous nous représenterons le réel. La société fournit une image rapetissée, mais claire, de la vie de l'homme

dans l'univers. Aucune analogie n'est plus féconde en conséquences métaphysiques. Nietzsche n'a pas omis d'emprunter à Pascal cette notion imagée, et aussi bien Schopenhauer déjà la lui devait. Nous voici dans le remous de la vie sociale, ballottés au milieu des intérêts, des sentiments en conflit et par les plus mobiles croyances. Là aussi, « il faut avoir un point fixe pour juger ». « Le port juge ceux qui sont dans le vaisseau. Mais où prendrons-nous un port dans la morale » ? [440] Le coup de maître de Pascal, en cela imité par Nietzsche, est d'avoir essayé de dégager en l'homme la *tendance profonde* et de l'avoir envisagée comme la boussole sur laquelle il se guide, dût-il ne pas suivre la direction qu'elle marque.

Il ne saurait être question de poser ici, à propos des Pensées de Pascal, des questions de chronologie difficiles, que Nietzsche a négligées. Pascal a hésité sur le ressort le plus secret de l'homme. Épicure, et sans doute Montaigne, lui ont persuadé un temps que « tous les hommes recherchent d'être heureux ». Cela lui a paru « sans exception ». « C'est le motif, ajoute-t-il, de toutes les actions de tous les hommes [441]. » Et il insiste : les saints eux-mêmes « aspirent tous à la félicité ». Ils ne diffèrent du vulgaire « qu'en l'objet où ils la placent » [442]. Pascal fait ainsi un grand pas vers la réintégration de la morale ascétique dans la morale commune. Les mêmes mobiles, mais affinés ; la même sensibilité, mais plus délicate, sont le ressort de l'idéalisme et de l'égoïsme. L'hypothèse d'une « réminiscence » platonicienne qui nous crie, par toute cette avidité sensible, « qu'il y a eu autrefois dans l'homme un véritable bonheur dont il ne lui reste maintenant que la marque et la trace toute vide »[443], ne change rien à l'appel tout émotionnel qui vient vers nous de cette patrie de tous nos songes. Cette réduction de l'idéal au sensible, Nietzsche en fera son profit dans la période darwinienne, mais Pascal, au moment où il la tentait, semble en avoir senti déjà le danger.

2. Psychologie sociale.

— L'*instinct de domination,* ses variétés — Les forces de

contrainte sociales. — Part de l’imagination et de l’accoutumance.

Pour Pascal, l’obligation s’impose de différencier en qualité le bonheur terrestre d’avec la parfaite béatitude de vivre en Dieu. L’apôtre Paul et Jansénius lui enseignaient les nuances de ce bonheur charnel qui ne saurait se confondre avec la joie d’effacer notre moi dans la vie qui nous fait membres du corps de Jésus. « Tout ce qui est au monde est concupiscence de la chair, écrira-t-il alors, ou concupiscence des yeux, ou orgueil de la vie : *libido sentiendi, libido sciendi, libido dominandi* [444]. » Étaient-ce bien « trois fleuves de feu » qui embrasent notre terre de malédiction ? Il semble que peu à peu, pour Pascal, ils se soient confondus en une même marée de flamme qui déborde de nous et de tous les vivants, et dont le nom est « orgueil », « désir de domination universelle » [445]. Voilà la simplification qui a le plus attiré l’attention de Nietzsche. Cette volonté qu’il concevait agissante dans tous les êtres, à l’exemple de Schopenhauer, quelle fin lui assigner et comment se représenter son insatiable appétit ? Il n’est que de regarder en nous pour en avoir l’image. Pascal avait su la discerner : « Le MOI a deux qualités : 1° il est injuste en soi, en ce qu’il se fait centre de tout ; 2° il est incommode aux autres, en ce qu’il les veut asservir : car chaque MOI est l’ennemi et voudrait être le tyran de tous les autres. » *Appétit de dominer*, c’est la commune tendance que Nietzsche apercevra finalement jusque dans la passion de savoir et jusque dans la joie du corps.

Il a eu d’autres maîtres que Pascal pour apprendre à dépister les ruses de cette ambition sournoise en nous, si habile à se masquer et à triompher même quand elle se fait humble. Mais ce qui importe, c’est que Pascal lui ait appris à se représenter toute la vie sociale comme assise sur ce besoin de dominer, matériellement ou en imagination. Les différences sociales ne viennent que de la part d’imagination mêlée à ce vouloir tyrannique. L’orgueil « contrepèse toutes les misères » [446], et « la douceur de la gloire est si grande qu’à quelque action qu’on l’attache, même à la mort, on l’aime » [447]. Or, la

gloire n’est pas autre chose que dominer dans l’opinion des hommes. La société, pour Pascal, est cimentée de force réelle et d’un ascendant immatériel exercé sur l’opinion, qui, à son tour, met en mouvement des forces[448]. Il a essayé de se représenter comment naissent les lois et les institutions par un équilibre instable d’énergies mouvantes. « Il n’y a pas de bornes dans les choses. Les lois y en veulent mettre et l’esprit ne peut le souffrir [449]. » Jamais esprit n’a plané plus librement que Pascal au-dessus du respect dû aux grands et aux institutions établies. Nietzsche le suivra dans cette analyse irrespectueuse des choses respectables, qui aboutit à restaurer une estime raisonnée de ces mêmes choses, non plus respectées, mais jugées nécessaires.

Au fond de nous, tout est donc instinct combatif et besoin de tyrannie. « Rien ne nous plaît que le combat », même par jeu, même dans les passions, même dans la recherche de la vérité [450] ; mais en chaque rencontre, c’est une bataille a à qui sera le maitre de l’autre », brutalement, définitivement. « Tous les hommes veulent dominer », et tous ne le pouvant pas, mais quelques-uns le pouvant, par la force qui est « maîtresse des actions extérieures », on voit « que les cordes qui attachent le respect des uns envers les autres sont des cordes de nécessité ». — « Tout commence par la contrainte », dira de même Nietzsche [451]. L’obéissance est contrainte, condition d’existence et enfin joie de vivre. Celui qui a le plus de force pour réduire autrui à ce rôle de simple fonction est le maître. Mais les vaincus font à leur tour des opprimés. Ainsi Nietzsche apprend de Pascal ce qu’il retrouvera dans Spinoza : « D’abord le pouvoir force le fait. » Il est nécessaire qu’il y ait de l’inégalité parmi les hommes. Mais cela étant accordé, voilà le chemin frayé non seulement à la plus haute domination, mais à la plus haute tyrannie [452].

Quelle sera l’attitude des hommes en présence de ces forces qui les brutalisent ? Elle sera la même que devant la nature. L’être pensant plie devant la force, mais n’abdique pas la pensée. La raison appliquée aux relations entre les hommes, voilà ce que Pascal appelle justice ; et le peuple aussi est

pensant en quelque mesure et exige la justice. « Il est sujet à se révolter dès qu'on lui montre que les lois ne valent rien », « qu'elles sont injustes », « car on ne veut être assujetti qu'à la raison et à la justice [453] ». Ainsi la société se trouve dans cette impasse : « Il est juste que ce qui est juste soit suivi ; il est nécessaire que ce qui est le plus fort soit suivi. La justice sans la force est impuissante : la force sans la justice est tyrannique [454]. » Comment assurer que la force soit aussi la justice ? En matière sociale, nous ne disposons pas de la vérité pure. « Chaque chose est ici vraie en partie, fausse en partie… Que dira-t-on qui soit bon ? De ne point tuer ? Non, car les désordres seraient horribles et les méchants tueraient tous les bons. De tuer ? Non, car cela détruirait la nature. Nous n'avons ni vrai ni faux qu'en partie et mêlé de réel et de faux[455]. » Et cela peut se faire voir de toutes les lois en les regardant d'un certain côté.

Voici pourtant le chef-d'œuvre de la psychologie de Pascal : entre la force qui s'impose et la raison qui se révolte, c'est l'imagination qui sera conciliatrice. « L'empire de la force règne toujours [456]. » Mais on peut l'adoucir par des satisfactions imaginatives qui facilitent la soumission volontaire. Pascal est un théoricien qui, par liberté d'esprit, conseille de ne pas abuser de la raison. « Le plus grand des maux est les guerres civiles ». Elles sont sûres si on veut récompenser les mérites « et choisir les chefs par pure raison d'équité. L'imagination suggère des transactions sages : elle est fluctuation entre la force et la raison, également irréductibles. Elle tient compte de la force, mais tend à confier cette force à qui sera suivi par des esprits dociles. En qui cette imagination jouera-t-elle ce rôle ? Ce ne pourra être que dans « les maîtres », dans ceux du parti dominant. » Un temps viendra où ils devront songer à leurs successeurs. S'ils ne veulent pas continuer la guerre, ils ordonneront « que la force succède comme il plaît : les uns la remettent à l'élection des peuples, les autres à la succession de naissance, etc. » [457]. Ils viendront au-devant du tempérament des hommes qu'ils ont à conduire. Est-ce juste ? Non. Mais cela est senti comme tel, et

la force est du côté de la transaction intervenue. La pensée critique trouvera toujours de quoi mordre sur la justesse de ces transactions de fortune. Une pluralité de roturiers gouverne en Suisse. « Pourquoi suit-on la pluralité ? Est-ce à cause qu'ils ont plus de raison ? — Non, mais plus de force », et c'est une voie plus visible [458]. Pourquoi suit-on un monarque désigné par droit de naissance ? Cela est plein de risques. « On ne choisit pas pour gouverner un vaisseau celui des voyageurs qui est de meilleure maison [459]. » Sans doute, mais « le mal à craindre d'un sot qui succède par droit de naissance n'est ni si grand ni si sûr » que le mal résultant d'une guerre civile déchaînée pour faire régner le droit. C'est pourquoi on entoure les rois de « trognes armées », « de gardes, de tambours, d'officiers et de toutes choses qui plient la machine vers le respect et la terreur ». Ce respect s'attachera désormais à la personne des rois, même quand ils seront seuls. « La puissance des rois est fondée sur la raison et sur la folie du peuple, et bien plus sur la folie » [460] ; cette imagination chimérique incline encore les esprits quand la force brutale ne contraint plus les corps. Toute la sagesse politique consiste à créer ainsi des habitudes de l'imagination. Par une transposition curieuse, la « faculté imaginante » ne pouvant toujours faire que ce qui est juste fût fort, a fait que ce qui est fort fût juste [461]. » Elle crée des apparences de justice dont elle revêt la force ou à qui elle la confie. La majesté du peuple ou la majesté des rois sont de telles apparences. Et comme le peuple et les rois ont la force, on leur obéit à la fois par contrainte et par volonté. En sorte que « les cordes de la nécessité » qui attachent le respect tout d'abord, au terme, sont « des cordes d'imagination » [462].

Il ne faut pour cela rien de plus que le travail du temps. « La coutume incline l'automate, qui entraîne l'esprit sans qu'il y pense [463]. » Par là se trouve paralysé l'esprit critique ; et il est bon qu'il en soit ainsi, si comme Pascal le pense, « rien, suivant la seule raison, n'est juste de soi » [464]. Le peuple tient ainsi « pour justice ce qui est établi », et « il prendra l'antiquité des lois pour preuve de leur vérité » [465]. « Les lois anciennes

et les anciennes opinions ne sont pas plus saines, mais elles sont uniques et elles nous ôtent la racine de la diversité [466]. » C'est un avantage que la raison approuve ; et elle approuve ainsi l'existence de la coutume, sans pouvoir toujours en approuver la teneur.

Une objection grave sans doute peut être faite, et elle n'échappe pas à Pascal. La coutume contraint la nature. Elle est une seconde nature qui détruit la première. Mais la raison ne fait-elle pas partie de notre nature, comme l'instinct ? N'arrive-t-il pas que la nature surmonte la coutume, bonne ou mauvaise ? et ne doit-il pas en être ainsi de la pensée, qui tient tête à toute force irrationnelle ? C'est là la limite de la pensée du XVII^{e} siècle. Elle conçoit la variation dans les choses irrationnelles, mais ne peut se représenter la variation du rationnel. Elle ne conçoit pas la raison comme « devenue ». « Pourquoi la coutume n'est-elle pas naturelle ? J'ai bien peur que cette nature ne soit elle-même qu'une première coutume, comme la coutume est une seconde nature[467] ». Ne se pourrait-il pas que la raison elle-même fût une accumulation d'habitudes contractées par une expérience séculaire ? Ce sera le point où Nietzsche croira dépasser Pascal ; et on s'expliquera mieux ainsi que la discipline, d'abord incomprise, qui se transmet à nous par tradition, s'imprègne de raison peu à peu [468].

Ce qui importe davantage, c'est que toute cette dialectique pascalienne, dont Schopenhauer avait déjà surpris le secret, cette méthode du « renversement du pour ou contre » ait passé dans Nietzsche tout entière, et soit venue soutenir à merveille sa nouvelle croyance lamarckienne. En matière sociale surtout, la croyance vulgaire se dissout au regard de la pensée savante. Mais la pensée savante ne résiste pas à l'épreuve de la pratique ; et il faut donc revenir à la croyance populaire pour des raisons qui échappent au peuple. Une préoccupation toute pareille s'accuse chez Nietzsche, quand il écrira *le Voyageur et son Ombre*. L'hypothèse s'offrira à lui de considérer le droit comme réductible à un équilibre de puissances qui pactisent après avoir lutté [469]. Avec un sens historique plus aiguisé,

Nietzsche essaiera de décrire les moyens épouvantables qui ont permis d'assurer la paix sociale par la terreur physique, et de la consolider par la torture de l'âme, par toutes les formes de respect chimérique, dont la dernière et la plus oppressive nous tyrannise sous le nom de l'obligation morale et du remords. Au terme seulement, il verra surgir une morale intellectualiste dédaigneuse de ces mobiles illusoires, mais il se rendra compte aussi que l'humanité n'a pu obéir qu'à ces mobiles, qui du moins lui épargnaient la pure discipline de la force brute [470].

Pascal encore avait eu peur de cet examen qui « sonde jusque dans leur source » les lois et les croyances. « Qui voudra en examiner le motif, le trouvera si faible », pensait-il, « que c'est un jeu sûr pour tout perdre » [471], et pour encourager toute révolte. Nietzsche tirera au clair ces origines, fût-ce en ruinant la morale et l'État, parce qu'il est peu courageux de fermer les yeux sur la vérité et peu noble de couvrir les usurpations grossières. Il a foi dans la nature, pour conserver les œuvres de la raison qu'elle a elle-même enfantée.

3. Méthode pascalienne pour épurer la morale

De sa doctrine si neuve au sujet de la connaissance et de la morale, Pascal avait tiré un enseignement touchant la conduite privée de l'homme : Leçon d'austère modestie. S'il est vrai que le fond de l'homme soit besoin de dominer, c'est donc que « le moi est haïssable » toujours ; et par surcroît il veut être l'objet de l'amour et de l'estime des hommes, quand ses défauts ne méritent que leur aversion et leur mépris [472]. Notre première tâche consiste là aussi à « travailler à bien penser ». Ce n'est pas seulement une nécessité, c'est « le principe de la morale » [473]. Il s'agit d'anéantir cette haine de la vérité qui est inséparable de l'amour-propre, comme aussi cette susceptibilité aux paroles emphatiques, « au ton de voix qui impose » et qui fortifie en nous les superstitions grégaires [474]. Il faut nous regarder tels que nous sommes. Notre âme et notre corps sont « d'eux-mêmes indifférents à l'état de batelier ou à celui de duc ». Mille hasards décident de nos richesses ou

de notre condition sociale ; et la critique rationnelle nous a montré combien peu de justice est attachée au respect de la fortune et du rang. « Si donc vous agissez extérieurement avec les hommes selon votre rang, vous devez reconnaître par une pensée plus cachée, mais plus véritable que vous n'avez rien naturellement au-dessus d'eux [475]. »

En quel sens faut-il donc prendre cette « parfaite égalité » de tous les hommes, dont Pascal dit qu'elle est « l'état naturel », de même aussi que, selon lui, « l'égalité des biens est juste » [476] ? Il n'allait pas jusqu'à admettre entre les hommes l'égalité d'intelligence, mais il allait jusqu'à humilier l'intelligence des plus savants devant l'ordre social considéré comme plus durable et par là plus divin. Quels seraient les chefs désignés ? Sans nul doute, les créateurs d'idées nouvelles. Combien cependant « ceux qui sont capables d'inventer sont rares » ! et les plus forts en nombre « ne veulent que suivre », mais ils suivent les opinions anciennes [477]. Ainsi les penseurs, affranchis de l'opinion commune, devront cependant s'incliner devant elle, parce qu'elle est la force.

Ne diront-ils pas leur pensée ? Ils la diront sans pédantisme, sans austérité, sans prendre trop au sérieux leur rôle de réformateurs. Platon et Aristote ont écrit de politique, « en se jouant », et comme « pour régler un hôpital de fous » [478]. « C'était la partie la moins sérieuse de leur vie. Le plus philosophe était de vivre simplement et tranquillement. »

Il y a beaucoup de lassitude et d'abdication dans cette notion que se fait Pascal de l'utilité du philosophe dans l'art de gouverner les hommes. Il y en a une plus profonde, quand il met l'homme en présence de cet univers, dont il est seul pourtant à avoir une fugitive connaissance. « Il ne faut pas que l'univers entier s'arme pour l'écraser, une vapeur, une goutte d'eau suffit [479]. » La santé et la vigueur du corps sont des dons précaires. La maladie et l'infirmité sont normales dans un monde fait de prodigieux hasards et dont le terme est que le ciel et la terre et toutes les créatures qu'ils contiennent seront consumées. Pour Pascal, ce chaos, qui sombrera dans le néant

après avoir laissé éclore une vie fragile, s'explique par une fin. Il faut que l'âme soit convaincue qu'elle est « seule en présence de Dieu ». C'est la leçon de tous les maux du corps. Le bon usage, et le seul, qu'on puisse faire de la maladie, est d'accepter cette leçon. Alors, les maux extérieurs comme les ulcères de l'âme, les afflictions et les remords se justifient et toute notre destinée s'éclaircit. Une seule prière peut s'échapper des lèvres du croyant ainsi élevé. « Faites, mon Dieu, que j'adore en silence l'ordre de votre Providence adorable sur la conduite de ma vie... Je ne vous demande ni santé ni maladie, ni vie ni mort ; mais que vous disposiez de ma santé et de ma maladie, de ma vie et de ma mort pour votre gloire [480]. » Dans cette purification du cœur renouvelé, Dieu nous parle. Pascal, à ces moments de contrition, a eu le sentiment d'un voisinage divin qui équivalait à la plus douce vision mystique. Il engage avec le Sauveur des colloques d'une tendre intimité ; et dans l'abîme de la souffrance, Jésus vient le relever : « Console-toi, tu ne me chercherais pas, si tu ne m'avais trouvé. Je te suis plus ami que tel et tel [481]. » Dialogues dont Nietzsche disait qu'ils ont « la plus touchante et la plus mélancolique grâce qui ait jamais trouvé des paroles »[482].

Aucune attitude de Pascal ne marque plus fortement leur affinité. Nietzsche n'a pas été moins indifférent que Pascal à la richesse et aux considérations de rang ; et il aura le même besoin de réhabiliter l'ordre social anéanti par ses négations. « Malheureux ! s'écriera-t-il : pour agir, il te faut croire à des erreurs, et tu agiras selon ces erreurs même quand tu les auras reconnues comme telles [483]. » Dans cette liberté d'esprit si détachée de tout et même de la chimère du vrai, il se sentira pareillement seul. Mais dans cette solitude, et terrassé par une souffrance qui a égalé celle de Pascal, il saura bénir cette souffrance. Avoir le goût de l'action, c'est encore se fuir, pensera-t-il alors avec Pascal ; et il aimera la maladie pour l'avoir ramené à la méditation clairvoyante. Ce « mépris soudain et cette intelligence brusque de lui-même » qui lui vinrent comme une révélation en 1876, n'est-ce pas l'état

d’esprit de Pascal ? Ce « courage », cette dureté qu’il lui fallut pour « s’avouer tant de choses et si tard », pour reconnaître en lui tant de passions, de perspectives médiocres, de petitesses, n’est-ce pas cette extirpation de « l’amour-propre », par où doit commencer en nous la guérison pascalienne des illusions volontaires [484] ?

Chapitre III – La Rochefoucauld

1. Le pessimisme moral

— Réduction des mobiles humains à l'*orgueil*. — La naissance mystérieuse des pures vertus. — Naturalisme moral de La Rochefoucauld.

Aucun parallèle n'a peut-être été fait de meilleure heure que celui qui rapproche Nietzsche de La Rochefoucauld. Jacob Burckhardt déjà, pour complimenter son collègue après la publication des *Opinions diverses* par lesquelles s'ouvre la seconde moitié des *Choses humaines, trop humaines*, imaginait un dialogue des morts entre moralistes anciens, où La Rochefoucauld, devant La Bruyère et Vauvenargues ravis, se déclarerait jaloux de plus d'un aphorisme de Nietzsche **[485]**.

L'action de La Rochefoucauld sur Nietzsche n'a pas été de longue haleine, comme celle de Pascal. Elle a été un choc très court, mais décisif ; et elle accuse davantage la différence intellectuelle qui existe entre Nietzsche et son ami Erwin Rohde. Ce dernier, avec la rudesse incompréhensive de la jeunesse, a décrit l'« impression répugnante » qu'il avait reçue de La Rochefoucauld » **[486]**. « C'est un pessimiste, ajoutait-il, avec son pathétique schopenhauérien d'alors, mais dont on ne

reçoit aucune suggestion morale. » Cette impartialité d'observation, Nietzsche en fit au contraire à La Rochefoucauld un mérite de plus, et, à l'entendre, vers 1876, c'était le fait d'une culture haute et rare que d'avoir lu La Rochefoucauld ; et d'une culture plus rare, de l'avoir lu sans l'insulter [487].

Nietzsche a souffert de la clairvoyance qu'il a apprise du moraliste français ; sa virtuosité d'archer cruel qui, à chaque trait, touche un point vulnérable du cœur, lui arrache, avec de l'admiration, des cris de douleur aussi. Un moment il se demande si cet art de soupçonner les mobiles personnels déguisés sous le nom de vertus, n'a point pour effet de décourager les âmes en les habituant à la petitesse [488]. Mais il s'est ravisé vite. Il a renoncé à la morale facile qui prétend éclairer les âmes en les laissant dans l'erreur. Il a goûté davantage La Rochefoucauld, à mesure qu'il a prisé plus haut les qualités françaises de netteté de l'esprit. Sous les dehors sceptiques de l'homme de cour, Nietzsche a discerné alors un idéalisme désabusé par l'expérience, et une noblesse d'intention qui ne se dément pas [489]. Il n'en a plus voulu à La Rochefoucauld d'une méfiance délicate qui, sans méconnaître la réalité des actes vertueux, se refusait parfois à leur attribuer les mobiles qu'ils affichent [490]. Bien plus, il lui a paru qu'il se cachait du pessimisme chrétien dans cette sévérité sur la nature de nos instincts profonds. Trouver de la laideur dans l'homme, qu'est-ce, sinon le juger au nom d'une morale ? Au regard de l'intelligence pure, il n'y aurait rien d'impur dans l'univers. Comme un peintre hollandais promène sur le réel un regard curieux et amusé qui retient les détails même les plus vulgaires, ainsi le moraliste doit aimer tous les recoins de l'âme, avec leur fumier et leur poussière, leurs cachettes compliquées, leur structure basse ou profonde [491]. La Rochefoucauld, selon Nietzsche, est resté à mi-chemin. Il a nié les bonnes qualités de l'homme en ce qu'il leur découvre une origine différente de celle que leur assigne une commune et pathétique croyance. Il aurait dû nier aussi nos qualités mauvaises, car elles ne sont mauvaises qu'au regard du même pathétique moralisant [492]. Si la méthode de La Rochefoucauld

est excellente, son jugement, à l'inverse de ce que pensait Rohde, demeure « contaminé de morale ». Il se fait complice de la grande calomnie chrétienne. Or, en matière morale, les jugements que nous portons ne laissent pas intacte la réalité, elles la transforment peu à peu et en renouvellent la substance. Projeter sur les choses un regard qui les enlaidit, c'est créer de la laideur vraie. Calomnier les hommes, c'est les rendre méchants. Ainsi, par la vanité et l'intolérance des bons, maintes qualités de l'homme se sont trouvées mal famées à la longue, et par là nuisibles. Un moraliste devra surgir, qui prenant le contre-pied de La Rochefoucauld, démontrera cet effet nocif de la vertu chrétienne. Nietzsche a souhaité être ce moraliste [493].

Il reste que ce pessimisme de La Rochefoucauld révèle un homme du XVII^{e} siècle, sympathique aux vices robustes plutôt qu'aux défauts faibles. C'en est assez pour que Nietzsche y trouve à glaner. La médiocre estime où La Rochefoucauld tient la pitié, « passion qui n'est bonne à rien au-dedans d'une âme bien faite, qui ne sert qu'à affaiblir le cœur, et qu'on doit laisser au peuple », a eu tout de suite l'adhésion de Nietzsche [494]. Puis, ce qui dénote le grand seigneur, c'est que le ressort le plus ordinaire de tous les actes humains est, pour La Rochefoucauld, l'*orgueil* [495]. Il le dit égal en tous les hommes, et ne voit de différence « qu'aux moyens et à la manière de le mettre au jour ». L'orgueil se dédommage toujours ; il est la ruse la plus savante de la nature pour nous dissimuler nos imperfections [496]. La *magnanimité* même le recouvre, et n'est à vrai dire que « le bon sens de l'orgueil ». La *générosité* n'en est qu'un déguisement, puisqu'elle « méprise de petits intérêts pour aller à de plus grands ». La *bonté* encore le cache, quand elle ne s'évertue qu'à faire des remontrances à ceux qui commettent des fautes. Elle est un orgueil intelligent et rare, pour lequel les sots n'ont pas assez d'étoffe, et qui suppose en outre « la force d'être méchant ». Faute de quoi, elle n'est que « paresse ou impuissance de la volonté » [497]. Le choix que l'on fait d'un parti et l'opiniâtreté qu'on met à défendre son opinion tient à ce qu'on occupe une place que l'on ne

retrouverait pas dans un parti peut-être plus raisonnable. L'*amour* même, qui semble sacrifier son moi, est encore et surtout quand nous nous en rendons compte, « une passion de régner », et la *compassion* nous sert à faire sentir à nos semblables malheureux que nous sommes au-dessus d'eux [498].

Un point essentiel de la psychologie de La Rochefoucauld, c'est que nous sommes autres quand nous sommes irréfléchis et seuls, et autres quand nous nous observons devant témoins. La conscience claire que nous prenons de nos actes, est déjà une société et un témoignage dont se préoccupe notre amour-propre. Il s'ensuit que la comédie ordinaire qui se joue en nous consiste en une façon théâtrale de faire valoir nos qualités et en un ingénieux déguisement de nos défauts. Souvent cette dissimulation est encore une façon plus subtile de nous faire distinguer. Il y a des humilités qui sont des artifices ; et de certaines afflictions ne visent qu'à étaler « une belle et immortelle douleur », comme d'autres sont une manière de quémander la pitié, et un essai de tyranniser autrui par notre faiblesse [499].

Tout le jeu de notre vie intérieure est ainsi *vanité* ou *hypocrisie*. La vanité n'est absente d'aucune de nos vertus, et nous sommes si habitués à nous masquer devant autrui qu'à la fin nous nous masquons à nous-mêmes [500]. Il n'est pas jusqu'à la sincérité qui ne se réduise tour à tour à une envie de faire voir nos défauts du côté où nous voulons bien les montrer « ou à une fine dissimulation pour attirer la confiance des autres » [501]. Avec tous nos semblables, nous sommes engagés dans une négociation constante. L'estime d'autrui en est l'enjeu, plus précieux qu'aucun avantage matériel. Voilà ce qui dans le langage de La Rochefoucauld s'appelle l'*intérêt* ; et c'est en ce sens que « les vertus se perdent dans l'intérêt comme les fleuves dans la mer » [502]. L'*amitié* elle-même « est loin d'être à l'abri de ce subtil calcul ». Elle nous donne l'occasion de nous signaler par notre tendresse, ou de faire juger de notre mérite par la tendresse que nos amis ont pour nous. Elle est un commerce d'amour-propre où l'affection se

dose par les témoignages d'estime qu'on a reçus ; et la reconnaissance encore sait prendre des formes si astucieusement orgueilleuses, que, non contente d'acquitter les bienfaits reçus, elle croit obliger envers nous nos bienfaiteurs [503]. Nous agissons toujours pour ce témoin, imaginaire ou présent, et le témoin le plus exigeant que nous tâchions de satisfaire, c'est nous-mêmes. Il n'est pas de courage qui ne soit augmenté par la crainte de la honte et « l'envie d'abaisser les autres » ; si bien qu'« à une grande vanité près, les héros sont faits comme les autres hommes » [504].

Par quelles ressources de moralité échapperait-on aux tenailles de ce terrible raisonnement ? où trouver l'héroïsme vrai et le désintéressement pur ? L'analyse de La Rochefoucauld les cherche par-delà les formes sociales de la vertu et dans des profondeurs où la conscience elle-même n'atteint plus. Il y a une « valeur parfaite », une intrépidité et une force d'âme qui, dans le calme d'une raison dont elles conservent le libre usage au milieu de tous les périls, restent supérieures aux calculs mesquins de l'intérêt, et indifférentes même au suffrage du moi orgueilleux qui les regarde. La nature « et la fortune avec elle » font de telles âmes de héros [505]. Et il y a aussi sans doute un amour pur, mais peu de gens l'ont vu : « C'est celui qui est caché au fond du cœur et que nous ignorons nous-mêmes [506]. »

Nous ne sommes jamais « en liberté d'aimer ou de cesser d'aimer », quand parle en nous cet amour rare et fatal. L'héroïsme et l'amour pur éclosent comme des fleurs miraculeuses et divines. Leur naissance est un mystère, et La Rochefoucauld de s'apercevoir aussitôt que la nature, qui les crée inexplicablement, ne sait pas si elle les crée pour le bien ou pour le mal. « Il y a des héros en mal comme en bien. » Il n'appartient qu'aux grands hommes d'avoir de grands défauts [507]. La nature, qui a prescrit des bornes à chacun, dès sa naissance, pour ses vertus et pour ses vices, est donc seule responsable de ses crimes ou de ses hauts faits, et d'une certaine façon, le « naturalisme » de La Rochefoucauld innocente le mal, contrairement à ce que Nietzsche avait cru

d’abord. Il y a donc déjà une appréciation « immoraliste » dans ce jugement où La Rochefoucauld trouve le vice moins opposé à la vertu que la faiblesse, sous prétexte que la faiblesse qui tient à la nature ne se corrige point [508]. On peut faire de la vertu avec des vices vigoureux ; on ne peut la tirer de l’infirmité inoffensive et mesquine. La Rochefoucauld nous avertit que les épithètes usuelles par lesquelles nous qualifions nos actes, ne dépeignent que la valeur sociale de ces actes et non leur essence. Au regard d’une analyse exacte, les mêmes passions que l’on accuse de tous nos crimes méritent d’être louées de nos bonnes actions. Le fonds d’où elles sortent est le même ; et de cette origine identique il peut naître des contraires [509]. Or, n’est-ce pas là le point de départ de cette philosophie nietzschéenne qui, de tous les faits contradictoires de la moralité, voulait connaître d’abord la généalogie ? « Comment une chose peut-elle sortir de son opposé : la logique sortir de l’illogisme, la contemplation désintéressée sortir du vouloir concupiscent, la vie pour autrui de l’égoïsme ? » Ce fut le problème posé par Nietzsche au seuil de*Menschliches, Allzumenschliches*.

Il se découvre, à l’examen, qu’il n’y a pas de contradictions dans la nature. Il n’y a que des « sublimations », selon le mot de Nietzsche, où la matière morale initiale s’affine et s’épure jusqu’à ce que les sédiments grossiers n’en soient plus reconnaissables. Le transformisme moral explique cette différenciation des contradictoires. Les moralistes français, et La Rochefoucauld le premier, ont poussé Nietzsche dans la recherche ambitieuse et féconde, par laquelle il a voulu devenir le Lamarck de la morale.

Chapitre IV – Fontenelle

De Fontenelle, Nietzsche a goûté surtout les Nouveaux Dialogues des Morts [510]. Il a aimé dans ce livre « immortel » la souplesse de la pensée, la limpidité et cette aisance du tour que donne l'habitude de la meilleure conversation dans une société très polie. Le dialogue platonicien avec sa « façon enfantine de se complaire dans sa dialectique » paraissait à Nietzsche sans grâce auprès de ce bon ton des Français du XVII^{e} et du XVIII^{e} siècle, très avisés, difficiles à duper, mais qui se contentaient d'autant plus volontiers d'une parfaite nonchalance dans l'affirmation que leur croyance se sentait solide sous des formes sceptiques [511]. Le pathos des convictions annoncées bruyamment n'a jamais semblé à Nietzsche un signe de force. Les dialogues de Fontenelle satisfaisaient Nietzsche par une irrévérence légère et de bonne compagnie. Ils mettaient aux prises dans une escrime brillante l'empereur Auguste avec l'Arétin et donnaient l'avantage au pamphlétaire, non à l'empereur ; ils imaginaient une controverse entre Élisabeth d'Angleterre et le duc d'Alençon, l'un de ses prétendants, mais pour faire dire en face à cette reine que « la virginité » était la plus douteuse de ses qualités. On y voyait engagés dans des entretiens posthumes le sultan

Soliman et Juliette de Gonzague que ce commandeur des croyants avait essayé de faire enlever de Gaëte sur la réputation de sa beauté. Marie Stuart faisait plaisamment remarquer à David Riccio, qu'elle l'avait fait mourir « d'une mort beaucoup trop magnifique pour un joueur de luth ». Le roi Candaule et Gygès se distrayaient à une controverse sur les inconvénients de l'indiscrétion. Il ne paraissait pas déplacé à Fontenelle de mettre sur un pied d'égalité, dans un dialogue, où elles disputaient de leur mérite, la vertueuse Lucrèce, si chatouilleuse sur le point d'honneur, et la charmante Barbe Plomberge, si complaisante à passer pour la mère d'enfants princiers qui n'étaient pas d'elle ; ou encore Sapho et Laure pour discuter s'il est bien établi « qu'en amour les hommes attaquent et que les femmes se défendent ».

Nietzsche fut assez bon connaisseur pour goûter les jeux d'un esprit un peu suspect et indiscret, qui multipliaient les allusions osées dans des dialogues où le paradoxe des idées assaisonnait la prose la plus pure de goût qu'il y ait eue avant Voltaire. Mais surtout il fut de ceux qui remarquèrent la révélation qui se produisit deux siècles et demi après la publication des Dialogues (1683).

Quelque chose d'incroyable se passa : ces idées se trouvent être des vérités ! La science en apporte la preuve ! Le jeu devient partie sérieuse ! Et quant à nous, nous lisons ces Dialogues avec un autre sentiment que Voltaire et Helvétius. Involontairement nous élevons leur auteur à une autre classe, et infiniment plus haute, de la hiérarchie des esprits[512].

1. Glorification du doute

— L'Irrationalisme moral. — Le pessimisme intellectuel.

Dans la sagesse si détachée de Fontenelle, ce qui a du séduire Nietzsche, c'était sa virtuosité à retourner les idées, pour le seul plaisir de les faire chatoyer ; à plaider le pour et le contre, avec esprit, parfois avec attendrissement, sans jamais se laisser prendre au piège de ses paradoxes miroitants. Cette agilité est un des aspects que peut revêtir la passion du vrai ; et l'une des façons les plus attachantes d'être sincère est de

confesser que l'on n'est jamais sûr de tenir en main aucune vérité. Ce cartésien authentique, Fontenelle, habitué aux méthodes de la science exacte, aime à prolonger le doute provisoire jusqu'à en faire un doute définitif, qui clôture le savoir comme chez Descartes il le fonde. Ses héros et ses héroïnes multiplient les aphorismes d'incertitude :

En vérité, quoi qu'on fasse dans le monde, on ne sait ce que l'on fait… On doit trembler, même dans les affaires où l'on se conduit bien, et craindre de n'avoir pas fait quelque faute qui eût été nécessaire [513].

À vrai dire, cette incertitude se reconnaît surtout quand il s'agit de la poursuite du bonheur et de la conduite morale. Il semble plus fréquemment alors « que la fortune ait soin de donner des succès différents aux mêmes choses, afin de se moquer toujours de la raison humaine ». On n'est donc pas tenu par les prescriptions de la raison, puisqu'elles ne conduisent pas nécessairement à la fin qu'elles se proposent, et que des infractions évidentes n'empêchent pas d'y atteindre. Pas de leçon que Nietzsche ait mieux retenue, et, pour résumer leur philosophie, le navigateur qui conserve des doutes sur le succès de sa traversée, même commencée en temps voulu et poursuivie selon toutes les règles marines, est une parabole qui leur est commune.

Or, c'est de là que Nietzsche tirera son premier scepticisme au sujet des impératifs moraux :

Nous expérimentons donc avec nos vertus et nos bonnes actions et ne savons pas sûrement si ce sont celles qu'il faut pour le dessein poursuivi. Il nous faut alors ériger le doute au-dessus de tout, et douter de toutes les prescriptions morales [514].

On pourrait penser que Fontenelle, lui aussi et d'abord, dût désespérer de tout. À quel guide se fier si la raison, qui passe pour la faculté du vrai, devient à son tour maîtresse d'erreurs et de déception ? D'un certain biais, la philosophie de Fontenelle apparaît en effet comme un pessimisme ; mais c'est un pessimisme qui ne se détache pas de la raison. Il est même certain qu'il la préfère ; mais il ne la croit ni seule au monde, ni

toute-puissante. Sans douter d'elle, il la juge inefficace et débile devant des puissances plus fortes qu'elle prétendrait maîtriser ; et parmi ces puissances, il y a la nature extérieure, puis, en particulier, la nature de l'homme. Faudra-t-il être saisi d'appréhension, parce qu'ainsi souvent la marche des choses se trouve conduite par des forces étrangères à la raison humaine ? Il y a une particulière audace à faire dire à la sévère Lucrèce :

Enfin l'ordre que la nature a voulu établir dans l'univers va toujours son train ; ce qu'il y a à dire, c'est que, ce que la nature n'aurait pas obtenu de notre raison, elle l'obtient de notre folie **[515]**.

Il faut entendre que, pour Fontenelle, la nature a ses raisons que la raison ne connaît pas, et qui peut-être n'en sont pas plus mauvaises. Fontenelle ne s'explique pas sur cette raison impersonnelle, étrangère à la nôtre, qui peut-être gouverne la nature. Mais quelle qu'en soit la loi interne, il y a deux causes qui font la supériorité de la nature au regard de la raison : 1° Il n'y a pas moyen de se rendre indépendant de la nature : elle nous dépasse en force. En nous-mêmes les premiers mouvements qu'elle nous commande ont souvent fait bien du chemin avant que la raison en soit avertie. Quand le chemin que nous suivons ainsi, sur son ordre, serait toujours un chemin de désordre (ce qui n'est pas sûr), nous y serions poussés d'une force à laquelle rien ne résiste. — 2° La raison humaine, avec une extrême lenteur, n'arrive à établir qu'un petit nombre d'idées nettes, et les conséquences certaines qu'elle en tire ne vont pas loin. Il y faut beaucoup de vérifications, précédées de beaucoup de doutes. Longue et difficile besogne que de barrer le chemin de l'erreur, jusqu'à ce qu'il ne reste plus d'issue que la pensée vraie. Elle exige une lumière et une force qui ne sont pas données à tous. Et allons-nous arrêter toute décision à prendre jusqu'à ce que nous ayons sur toutes les alternatives, ou au moins sur les plus considérables, une certitude rationnelle ? Ce serait trop demander. L'action n'attend pas. « Le doute est sans action, et il faut de l'action parmi les hommes » **[516]**, dit Raphaël

discutant avec Straton ; et Érostrate auparavant estimait que « si la raison dominait sur la terre, il ne s'y passerait rien » [517]. Cela seul justifierait un scepticisme qui, à côté des mobiles rationnels, admet la déraison comme indispensable.

Ce scepticisme des moralistes français du XVII^e^ siècle établit entre eux et Schopenhauer une affinité qu'on a souvent remarquée. Elle ne tient pas seulement à la tristesse de cette ère de Louis XIV finissante qui a caché tant de misère sous un si somptueux décor. L'explication est plus élémentaire : Schopenhauer lui-même s'est nourri de cette sagesse drue, claire et désabusée, où il s'est fait son style et où il a appris l'art caustique de l'analyse. Philosophiquement, il y a cependant quelques différences. Fontenelle ne croit pas que l'intelligence travaille au service d'une volonté qui, dans l'obscurité, lui dicte ses jugements. Il a pour la raison moins de dédain moral et aussi moins de considération intellectuelle que Schopenhauer. Il la tient pour très digne de confiance, mais il croit que la nature n'a recours à elle que rarement. Outre les jugements rationnels, les tendances obscures au fond de nous en amènent donc à la lumière de la conscience une foule d'autres où la raison n'a aucune part. Fontenelle juge que ce n'est pas là un mal, puisque c'est une nécessité d'action. Il y a une extrémité pire que de se tromper de chemin, c'est de demeurer immobile. La traversée des régions que la raison n'a pas explorées, peut réserver des surprises agréables, des trouvailles de bonheur rare, des actions utiles. Le doute pur, s'il prétend nous faire attendre la certitude rationnelle, nous immobilise sur des mers où règne un calme plat, éternel. La nature a donc à son service bien des forces qui valent mieux que la raison :

1° Elle se sert des passions. « Ce sont les passions qui font et qui défont tout. » Leur souffle gonfle notre voile, et, au hasard de les voir se déchaîner en tempêtes, il nous faut préférer à l'immobilité la navigation aventureuse qu'elles nous préparent [518].

2° Elle se sert des *préjugés*. La raison, surchargée d'un petit nombre de besognes considérables, dont elle s'acquitte avec

lenteur, « laisse faire au préjugé ce qui ne mérite pas qu'elle le fasse elle-même » [519]. On doit « conserver les préjugés de la coutume pour agir comme les autres hommes », même si on se défait des préjugés de l'esprit pour penser en homme sage. Car la sagesse achetée par un long effort de libération est moins nécessaire que l'action qui, seule, assure l'utilité de tous et le bonheur de chacun.

Le grand crime reproché par Nietzsche au rationalisme socratique, et qui a consisté à détourner les hommes de l'action, les moralistes français n'y sont donc pas tombés. S'ils ont une croyance ferme, c'est la foi en la vie :

La nature a mis les hommes au monde pour y vivre ; et vivre, c'est ne savoir ce que l'on fait la plupart du temps [520].

Toute la philosophie de Nietzsche consistera à concevoir les idées de la raison elle-même comme lentement élaborées par la vie, comme fixées dans l'organisme par une longue adaptation héréditaire ; et derrière toutes il y a toujours le jeu complexe et secret des instincts qu'elles masquent. Pareillement les sociétés obéissent à des usages qui ont été des nécessités vitales, et la part d'erreur a beau y être considérable, la vertu qui leur est inhérente est de grouper par une discipline ancienne et consentie toutes les volontés. Or, cette utilité pratique des coutumes suffirait à les justifier, quand tout le reste y serait superstition. Nietzsche pousse donc plus loin dans la voie ouverte par Fontenelle. Il n'admet pas seulement la passion et le préjugé à côté de la raison. Les idéals de la raison pour lui sont encore de la passion choisie et du préjugé sélectionné, qui couvrent d'une apparente intellectualité la force sombre qui les a enfantés dans le besoin. Cet art de dépister la passion sous une rationalité d'emprunt, de la goûter et de découvrir sous la sécheresse des pires abstractions morales la vie qui les a un jour animées est ce que Nietzsche appellera un jour le *Gai savoir* ; et si, après avoir achevé la critique acérée de toutes les normes morales, de tous les préjugés passés dans l'usage, il en tente l'apologie, si le plaidoyer par lequel il les justifie, sans en être dupe, lui parait la « dernière forme et la dernière finesse où puisse se

manifester sur terre la noblesse de l'âme » [521], c'est aux moralistes français qu'il doit cette noblesse.

Pour Fontenelle comme pour Nietzsche, l'erreur, et non la vérité, est donc la principale institutrice de la vie. La nature dispose notre cœur à nous inspirer de toutes les erreurs dont nous avons besoin [522]. En fait de contrevérités salutaires, rien ne nous est refusé. Si le bonheur consiste à être trompé abondamment, notre lot est riche. Cette conclusion blesse notre vanité intellectuelle, mais elle assure notre bien-être. Fontenelle est de ces sceptiques assez modestes pour ne pas tirer gloire de leur clairvoyance, et assez philanthropes pour ne pas souhaiter la répandre. L'une de ses convictions les plus profondes, c'est que cette clairvoyance causerait aux hommes bien des douleurs :

Si par malheur la vérité se montrait telle qu'elle est, tout serait perdu ; mais il paraît bien qu'elle sait de quelle importance il est qu'elle se tienne toujours assez bien cachée[523].

Il n'y a pas d'idée vraie qui ne soit triste ; et ce serait déjà une raison de préférer l'erreur, qui du moins peut apporter avec elle de l'agrément :

Vous voulez faire des réflexions, nous dit la nature. Prenez-y garde ; je m'en vengerai par la tristesse qu'elles vous causeront [524].

Que la pensée claire soit contre nature, les classiques allemands aussi l'ont pensé. Ils l'ont jugée impie et criminelle contre la vie. Schiller, Hœlderlin et Kleist ont été d'accord sur cette influence néfaste et dissolvante de la réflexion. En cela, ils répètent à satiété une doctrine des moralistes français. Mais ce n'est pas son impiété que les Français du XVII^{e} siècle reprochaient à la pensée. Ils lui en voulaient de nous paralyser par tout ce qu'elle nous révèle. Si notre bonheur est lié à l'action, tout ce qui paralyse l'action est source de tristesse. Or, c'est là la tare profonde de toute pensée :

On devient trop sage et on n'est pas assez homme. On pense, et on ne peut plus agir ; et voilà ce que la nature ne trouve pas bon [525].

En quoi donc consiste cette paralysante révélation que la pensée nous apporte ? Elle nous apporte deux faits douloureux :

1° La révolution copernicienne, en modifiant la notion que nous avons de l'univers, a causé une véritable révolution morale. Elle a diminué l'importance de la terre dans le ciel astronomique, et amoindri par là le rôle de l'homme dans l'univers. L'effroi que ressent Pascal du « silence éternel de ces espaces infinis » n'est que la forme la plus pathétique du grand frisson causé universellement par cette vue nouvelle du monde. Toutes les croyances formulées dans les livres saints, qui s'appuient sur une notion ptoléméenne du ciel étoilé, s'en trouvèrent discréditées d'un coup. Dans l'édifice de la religion chrétienne, plusieurs assises s'étaient mises alors à chanceler.

Quand nous découvrons le peu d'importance de ce qui nous occupe et de ce qui nous touche, nous arrachons à la nature son secret **[526]**.

Le secret de la nature, c'est que ni l'humanité, ni aucun des individus qui la composent, n'y tiennent une grande place. Cette notion, selon Fontenelle, est de nature à nous emplir d'une tristesse à jamais décourageante. Bien avant les *Entretiens sur la Pluralité des mondes habités*, Fontenelle se place à ce point de vue copernicien, qui a inspiré aux hommes une sagesse pleine de modestie, mais très amère. Comme chez tous les grands écrivains du XVII^{e} siècle, la philosophie qu'il y puise ressemble à un renouveau du renoncement chrétien.

De telles secousses morales, qui résultent d'un changement profond dans les notions de la physique générale et dans la théorie de la connaissance, émeuvent douloureusement les âmes d'élite. Kleist n'a-t-il pas reçu du système de Kant une commotion désespérée ? Nietzsche sentira une telle commotion en découvrant la vanité de toute philosophie conceptualiste. Si toutes les notions abstraites ne sont que des métaphores pâlies et desséchées qui, même comme exactitude, ne valent pas les images colorées que se forment des choses les peuples artistes ; si ces notions abstraites enveloppées dans des mots ne traduisent que des besoins matériels, dont elles sont les

servantes et qu'elles guident tristement, les idéals les plus purs cachent encore des intentions basses. La première sincérité du psychologue consistera donc à dépister ces mensonges cachés. Nietzsche a appris des Français à être ce psychologue d'une sincérité héroïque.

2° Or en nous demandant ce qui fait la tristesse de notre clairvoyance, nous lui découvrons une seconde cause ; et Fontenelle l'avait bien connue, lui qui préférait la folie à cette désolante lucidité intérieure :

Ah ! vous ne savez donc pas à quoi sert la folie ? Elle sert à empêcher que l'on ne se connaisse, car la vue de soi-même est bien triste, et comme il n'est jamais temps de se connaître, il ne faut pas que la folie abandonne les hommes un seul moment [527].

Cette mélancolique consolation, Nietzsche ne l'a pas ignorée. Le fatal don de voir clair dans les âmes lui faisait découvrir au fond des vertus les plus belles des mobiles suspects, et sous la grandeur la plus éclatante des hommes la misère intérieure. Ce fut là « sa douleur, sa déception, son dégoût, sa solitude » [528] ; et pour se reprendre à la vie, il célébrait ces « Saturnales de l'esprit » où son esprit fuse en caprices éblouissants, et pour lesquels il demande qu'on lui passe un « peu de déraison, de délicate folie, de pétulante tendresse » [529].

Par un détour, Nietzsche a donc reçu de cette douloureuse clairvoyance une qualité imprévue, que Fontenelle n'avait jamais perdue : une foi en la vie que la vie récompense toujours chez ceux qui la gardent, en leur révélant le secret de la goûter plus finement à travers un peu de mélancolie. Il découvrit la fausseté de ce qu'il appelle les « perspectives personnelles », le déplacement fâcheux que cause à tout ce qui tombe sous notre regard l'humble niveau où se passe communément notre vie, la vanité qu'il y a à tout rapporter à soi. Il faut alors poser le grand problème de la hiérarchie à établir entre les valeurs et entre les personnes [530]. Le don principal que lui firent les moralistes français fut cette sagesse détachée et compréhensive qui doit situer les hommes et les idées dans la

pluralité des mondes moraux, comme la science sait assigner à la terre sa place dans le monde sidéral.

2. Fontenelle, moraliste, variante de La Rochefoucauld

— Le *désir du commandement*. — Sophismes qui le masquent. — Croyance au hasard moral. — Où Nietzsche abandonne Fontenelle.

Le reste de la doctrine de Fontenelle est une variante gracieuse de La Rochefoucauld, où l'originalité ne dépasse pas les vues ingénieuses de détail. Il juge que la conduite humaine s'inspire de passion égoïste et de vanité. Mais la vanité ne peut-elle se défendre, comme une source de chimères qui, parfois, peuvent être belles ? Comme on ne peut pas faire de l'or avec des métaux vils, on ne fera pas de la pure vertu avec les matériaux impurs de la vanité.

On n'y parviendra jamais, mais il est bon que l'on prétende y parvenir. Du moins en le prétendant on parvient à beaucoup d'autres vertus, à des actions dignes de louanges et d'estime [531].

Le désintéressement, la parfaite amitié sont la pierre philosophale de la morale. Comme les rêveries des alchimistes ont fondé la chimie positive, ainsi les efforts pour réaliser la pure vertu fondent une connaissance expérimentale de la moralité concrète. Si la pure vertu est hors de la portée humaine, il importe pourtant que « les hommes aient devant les yeux un terme imaginaire qui les anime… On perdrait courage si on n'était pas soutenu par des idées fausses » [532]. De l'avis de Lucrèce elle-même, « le secours de l'imagination est nécessaire à la raison. » Et si c'est une autre chimère que la gloire, encore est-elle la plus puissante du monde : « Elle est l'âme de tout, on la préfère à tout » ; sans elle on ne ferait plus d'actions héroïques. Ces passions, qui sont la vie même, c'est donc l'imagination qui les nourrit. Faut-il crier à la déraison parce qu'il se trouve qu'une chimère vaniteuse tire de l'énergie humaine des résultats fructueux que le devoir n'en obtiendrait pas seul ? Quand on aime ce qui est grand, il faut accepter un peu de ce qu'il comporte de faux. C'est une philosophie de

découragement que d'enseigner que la nature ne veut pour les hommes que des plaisirs simples, aisés, tranquilles, tandis que les hommes seuls auraient inventé l'ambition qui ne leur prépare que des plaisirs embarrassants, incertains, difficiles à acquérir. Ce n'est pas à des hommes du siècle de Louis XIV qu'il faut apprendre que « la nature n'inspire pas moins les désirs de l'élévation et du commandement » [533] que les penchants plus humbles et placés plus près de nous, et si on fait observer que les plaisirs de l'ambition sont faits pour trop peu de gens, n'est-ce pas leur reprocher leur plus grand charme ?

Fontenelle ne se froisse pas de l'impureté passionnelle de nos mobiles. Il sait toute l'astuce que se permettent les âmes qui idéalisent. Dans toutes les amours, il y a quelque chose de cette erreur un peu volontaire dont se flattaient Callirhée ou Pauline : elles admettaient qu'elles avaient été aimées du dieu Scamandre ou du dieu Anubis, quand elles n'avaient reçu que le baiser d'un amant tout humain. Il faut avoir pour tous les idéals le scepticisme de ces héroïnes complaisantes à l'égard de la divinité de leurs amants, et l'attendrissement avec lequel elles parlent de leurs faiblesses. Puis, sans illusion sur la sainteté de ces idéals, il faut fermer les yeux sur la faiblesse charnelle à la faveur de laquelle les âmes admettent cette sainteté, qui ne souffrirait pas d'être regardée de trop près.

Ayant accompagné Fontenelle jusqu'à ce terme, Nietzsche va l'abandonner définitivement et ne le suivra pas au delà. Son sévère pédantisme allemand se reconnaît ici : il est d'un peuple qui a tout obtenu de l'effort et qui n'est pas d'un génie souriant. Nietzsche sait sourire parfois, mais reprend aussitôt sa moue sévère d'éducateur. Fontenelle réclame de nous une audace brillante et un peu folle. Il pense que cette énergie allègre moissonnera, sans les avoir préparées, les trouvailles heureuses :

On fait presque toujours les grandes choses sans savoir comment on les fait ; et on est tout surpris qu'on les ait faites [534].

Cette réflexion que Fontenelle attribue à la duchesse de

Valentinois, il pourrait l'attribuer aussi bien à César, pour des conquêtes à vrai dire moins galantes ; et la science non moins que la politique est un jeu de colin-maillard[535]. Charles-Quint le soutiendra contre Érasme ; et Descartes confesse, du moins chez Fontenelle, que la plupart des vérités auxquelles atteint la philosophie, elle les « attrape les yeux bandés » [536].

Il n'y a pas de plus charmante modestie que celle des grands hommes de Fontenelle. S'ils se laissent aller à quelque fanfaronnade, les interlocuteurs qu'il leur choisit les en ramènent. Fontenelle aime la vie, c'est pourquoi il badine même de la mort. Il aime l'héroïsme comme un luxe aisé et une forme du bonheur, mais dans sa réussite le hasard lui semble avoir la part principale ; le hasard. « pourvu qu'on donne ce nom à un ordre qu'on ne connaît point » [537].

La confiance de Fontenelle dans la vie va jusqu'à accorder à tous les siècles une part de grandeur égale. Il n'en voit guère de moins bien partagé que les autres en fait d'hommes d'élite. Ce n'est pas lui qui fera une critique de la modernité comme synonyme de décadence ; car « aucun ouvrage de la nature n'ayant encore dégénéré, pourquoi n'y aurait-il que les hommes qui dégénérassent » [538] ?

De toutes les doctrines de Fontenelle, c'est celle à laquelle Nietzsche résistera le plus. Préoccupé, lui aussi, comme Fontenelle, d'« étendre les vues de l'homme sur l'avenir » ; et certain, comme lui, que l'homme est « né pour aspirer à tout et pour marcher toujours » [539], il n'admettra pas que sa destinée soit « de n'arriver nulle part ». Fontenelle croit à la floraison naturelle des vertus parmi les fautes, ou à une beauté imprévue des actes et des pensées qui éclosent de la seule richesse de notre fonds. Nietzsche croit que tout se prépare et se paie en labeur. L'avenir est sans doute le pays des possibles. Mais les possibles, c'est nous qui les avons en mains ; ce sont des semences présentes qui lèveront en réalités dont aucune n'est fortuite. Or, il n'y a pas de domaine que Nietzsche soit plus jaloux de posséder d'avance que l'avenir ; et c'est de lui surtout qu'il faut éliminer le hasard.

Aussi croit-il à la non-existence du hasard. Tout vivant

grandit au milieu des circonstances contingentes d'où il est né. Pourtant, il ne les subit pas seulement ; en s'y adaptant, il les transforme. Au centre, cette « force active » et organisatrice qu'on appelle l'âme, se nourrit des données qui la servent ; et jusque dans les tissus de l'organisme qu'elle édifie, se fixent les dispositions héréditaires, où l'avenir est comme enclos [540]. La sélection naturelle élimine l'accidentel et prend possession du futur, dans des formes prévisibles. Elle créera savamment la grandeur de la race future et de ses plus nobles exemplaires.

Cette notion, Fontenelle ne pouvait la fournir à Nietzsche. Elle le dépassait, lui et son siècle. Il lui manquait une espérance terrestre assez haute. Il y faudra l'âme orgueilleuse et amère d'un Chamfort ou d'un Stendhal, chez qui « l'idéologie » sert à discipliner les forces d'enthousiasme qui ne viennent pas d'elle. L'idéalisme d'un Emerson n'y sera pas de trop, ni la nouvelle foi terrestre qui naquit de la biologie contemporaine. Nietzsche a partagé cette foi enivrante. Elle l'a amené à penser que la connaissance des lois de l'hérédité nous apprend à prévoir et à dresser les générations futures ; et que, la généalogie de la morale une fois connue, nous réussirons à produire par sélection la moralité héroïque, comme nous pouvons obtenir des exemplaires parfaits des races animales. Dans l'influence des moralistes français sur Nietzsche, c'est là une limite que la différence des temps explique, et qu'il ne faut pas oublier.

Chapitre V – Chamfort

1. Psychologie de Chamfort

— Corruption de l'homme par la société. — L'individualisme. — L'esprit grégaire. — La révolte nécessaire.

Nietzsche a aimé Chamfort pour la raison qui le rendait cher à Stuart Mill. Il voyait en lui « un La Rochefoucauld du XVIII^e^ siècle, mais plus noble et plus philosophe » **[541]**. Il l'a aimé un peu pour la joie de l'avoir découvert ; car, en 1875, Chamfort était presque aussi étranger à la France que Stendhal **[542]**. « La postérité, avait écrit Arsène Houssaye, n'a ouvert sa porte à Chamfort qu'à la condition qu'il laissât ses livres sur le seuil. »

Le portrait tracé de lui par Nietzsche dans *Frœhliche Wissenschaft*immortaliserait Chamfort, s'il en était besoin. Nous connaissons mieux par lui cet homme, « riche en profondeurs, en arrière-plans de l'âme, sombre, souffrant, ardent, ce penseur qui trouvait le rire indispensable comme un remède contre la vie » **[543]**. Nietzsche s'étonne que Chamfort ait pu être français. Il lui trouve je ne sais quelle sombre passion italienne, et une étrange ressemblance avec Dante et

Léopardi parce qu'en mourant il avait dit à Siéyès : « Je m'en vais enfin de ce monde où il faut que le cœur se brise ou se bronze [544]. » Il y a sans doute chez Nietzsche, après tout ce qu'il a su de Pascal et du pessimisme français, un peu d'inconséquence à montrer cette surprise. Ce n'en est pas moins par cette amertume passionnée que Nietzsche sent son affinité avec Chamfort. Il a reconnu exactement ce qu'il y avait de tendresse refoulée dans le critique amer qui pensait que « pour n'être pas misanthrope à quarante ans, il fallait n'avoir jamais aimé les hommes [545] ».

Sainte-Beuve, dans un de ces articles irritants où il témoignait tant de froideur aux vaincus de la vie, a dit de Chamfort que « malgré quelques parties perçantes et profondes, il n'était qu'un homme d'esprit sans vraies lumières et fanatisé ». Chamfort sans doute a moins écrit de livres qu'il n'a projeté de livres à écrire. Mais Nietzsche a reconnu un devancier dans l'analyste sans peur qui, ayant observé que « peu d'hommes se permettent « un usage rigoureux et intrépide de la raison », demanda qu'on appliquât la raison à tous les objets de la morale, de la politique, et de la société, aux rois, aux ministres, aux grands, aux philosophes, aux principes des sciences, des beaux-arts » [546]. Il a tenu Chamfort pour un de ces « libres esprits », si rares dans l'Europe actuelle, occupés à « regarder à l'envers tout ce qu'ils aperçoivent de voilé [547] », tout ce que ménagent les pudeurs anciennes, un de ces vagabonds indiscrets et cruels, remplis d'une curiosité vorace et que rien ne rassasie, remplis aussi d'un sens intègre de la vie, douloureusement froissé de toute la décadence que causent les hypocrisies usuelles.

Ce serait une chose curieuse, écrivait Chamfort, qu'un livre qui indiquerait toutes les idées corruptrices de l'esprit humain, de la société, de la morale ; les idées qui propagent la superstition religieuse, les mauvaises maximes politiques, le despotisme, la vanité du rang, les préjugés populaires de toute espèce [548].

Ce livre sur la corruption de la morale, sur la fausse hiérarchie de toutes les idées de science et de toutes les

croyances, sur l'inutilité des royautés et des prêtrises, sur toutes les intoxications débilitantes, qui viennent des idéals erronés, on peut dire que Nietzsche l'a écrit et qu'il s'est intitulé, tantôt*Morgenröthe*, tantôt *Genealogie der Moral*, tantôt *der Antichrist*, et enfin Kritik der bisherigen hoechsten Werte [549].

Cette science future, que Chamfort a imaginée, mais non créée, il se l'est figurée comme une anatomie désolante qui mettrait à nu, sous la séduction de l'enveloppe flatteuse, colorée d'un teint délicat et frais, le jeu des muscles écorchés, l'affreux spectacle des entrailles, le mécanisme hideux du squelette. Science comparable, croyait-il, à la médecine : il faut triompher des premières répugnances pour y devenir habile. Mais quelle comparaison plus fréquente dans Nietzsche que celle de cet épidémie séduisant sous lequel se dissimule, pour être supportable au regard, l'amas des mouvements et des passions de l'âme, informe comme le réseau de viscères et de veines, de chairs et d'os dont est fait l'homme physique [550] ?

On peut serrer de plus près cette ressemblance. Chamfort distinguait deux classes de moralistes et de politiques, ceux « qui n'ont vu la nature humaine que du côté odieux ou ridicule, et ceux qui ne l'ont vue que du bon côté et dans sa perfection [551] » ; Nietzsche dressera des tableaux comparatifs, classera les esprits par types, selon leur valeur de force ou leur débilité décadente. Sans relâche, il recommence cette classification, refait sa comptabilité des valeurs, énumérant les déformations subtiles que l'amollissement ou la lâcheté peuvent avoir fait subir aux idéals les plus hauts [552]. Entre les énumérations de Chamfort et celles de Nietzsche les coïncidences abondent : Chamfort ne veut pas s'en tenir aux résultats de Montaigne, de la Rochefoucauld, de Swift, de Mandeville, d'Helvétius, « qui ne connaissent pas le palais dont ils n'ont vu que les latrines ». Il ne sera pas non plus avec les enthousiastes qui détournent les yeux de ce qui les offense et n'en existe pas moins. Cette absence de scrupule, cette audace irrespectueuse de la recherche, n'est-ce pas là ce que Nietzsche a le plus respecté dans les moralistes français ? Et ce

qu’il aie plus cherché à dissiper, n’est-ce pas le sortilège, par lequel la morale, Circé éternelle des philosophes, savait écarter de son domaine les investigations de la critique ? Mais son palais embelli par le mirage de l’enthousiasme, il ne faut pas seulement en décrire les cloaques ; c’est toute son architecture « qui menace ruine ou qui déjà est en décombre », selon Nietzsche [553]. L’humanité n’est pas seulement de l’inconnu où il faut s’orienter ; c’est de la corruption à balayer pour ouvrir les avenues d’une vie nouvelle.

À l’éducation nouvelle, il fallait, selon Chamfort, de la morale et de la prudence ; et il ne fallait ni trop de prudence, appuyée sur une trop exacte connaissance des hommes, pour ne pas faire de trop égoïstes calculateurs ; ni trop de morale, pour ne pas faire seulement des dupes et des martyrs. Le problème de Chamfort était bien le même que celui de Nietzsche : en asseyant les garanties de la vie sociale, assurer les possibilités d’une originalité individuelle ; laisser s’épanouir la vie de l’individu sans laisser péricliter la vie sociale. Ce problème, Nietzsche l’a abordé avec les ressources des moralistes français ; et il ne s’est pas douté alors qu’il le résoudrait un jour par les observations d’une sociologie toute neuve à base d’ethnographie comparée. La psychologie française lui a enseigné toutefois à observer l’homme d’aujourd’hui et la société complexe où il est placé.

Les moyens d’action dont dispose l’individu sont des *passions* génératrices d’illusions, et une raison, qui le prémunit contre les dangers, où le précipitent ces passions fertiles en chimères. Pourtant les passions font vivre l’homme ; la sagesse le fait seulement durer [554]. » L’esprit le plus dénué d’illusions est encore obligé de convenir que « les illusions sont nécessaires à l’homme » [555]. Les hommes passionnés, attachés à des mensonges dont ils vivent, et médiocrement soumis à une raison qui se borne à les mettre en garde contre les excès de leur imagination, seraient, si on pouvait les conserver à l’état isolé, une sorte d’animaux dangereux et forts, mais beaux à regarder dans leur action instinctive. Il se trouve au contraire qu’ils vivent en troupes. Aussitôt ce naturel

se corrompt et cette beauté disparaît.

Dans la pensée de Chamfort, nous rencontrons là une obscurité. L'influence évidente de Rousseau ne dissipe pas la confusion, mais l'augmente. Pour ce XVII^e^ siècle rationaliste la société était une « composition factice ». Elle ne résultait pas du développement de la nature, c'est-à-dire des nécessités proposées à l'homme et au milieu desquelles sa nature morale grandit originairement. Bien au contraire, la société est un milieu artificiel, où nous prenons des habitudes affectées et déformantes. C'est pourquoi toute expression naïve d'un sentiment naturel produit en nous un étonnement mêlé de joie « comme un débris d'ancienne architecture dorique ou corinthienne dans un édifice grossier et moderne [556] ».

Il y a là une grande méprise ; et pourtant le sentiment exprimé par Chamfort a sa réalité profonde et sa grave douceur. Nous avons tous éprouvé cette surprise et ce plaisir que nous causent des sentiments d'une humanité candide chez des hommes haut placés qui savent échapper aux fictions de l'usage, du cérémonial ou de la discipline sociale. Il n'est pas vrai cependant que ce qui se révèle par une telle candeur, ce soit l'homme naturel d'autrefois, non déformé. Qui sait si ce n'est pas un débris d'une tradition antérieure, conservée dans la solitude, ou encore une nouvelle réussite d'une éducation améliorée ? Ce n'en est pas moins un acquis social ; et ce peut être déjà l'humanité nouvelle qui se dégage de la gangue des conventions où elle a d'abord mûri.

La pensée où aboutira Nietzsche, après de longues incertitudes, tiendra compte d'une sociologie que le XIX^e^ siècle seul a développée et que Chamfort ne pouvait connaître. Il est en effet certain que la vie en société n'est pas une corruption de l'humanité ; elle est une fonction naturelle. Nietzsche en est venu alors à penser que les collectivités arrivent à la conscience d'elles-mêmes avant les individus ; et c'est le sentiment d'appartenir à un groupe, l'orgueil de clan et de caste qui est le premier sentiment par lequel l'individu sache se distinguer des hommes d'un autre groupe, et concevoir sa propre originalité. Les hommes chargés de décider pour les

multitudes, les chefs, acquièrent par le sentiment de leur mission sociale cette étendue du regard, cette froideur réfléchie, cette fermeté redoutable et ce grand air qu'ils n'auraient point en considérant leurs seuls mérites personnels [557]. À ce compte, ce sont les sentiments collectifs qui sont « naïfs », au sens allemand du mot, c'est-à-dire d'une ingénuité spontanée et directe. Les collectivités entre elles parlent un langage dénué de dissimulation et d'une moralité rugueuse. Elles sont 1'« immoralité organisée », la volonté belliqueuse, la soif de domination et de vengeance. La force, l'orgueil, le ressentiment violent, « tout ce qui paraît contraire au type grégaire[558] ; elles l'insufflent aux chefs qui les servent, et ces chefs doivent au troupeau qu'ils commandent jusqu'à ces qualités robustes qui font d'eux des personnages représentatifs. En rapprochant la philosophie sociale de Chamfort et celle de Nietzsche, il convient d'écarter du parallèle cette philosophie pseudo-rousseauiste qui, à l'origine de toute la doctrine de Chamfort, si virile, plaçait un enfantillage dont il ne s'est jamais guéri.

Quand Chamfort dit que « les hommes deviennent petits en se rassemblant », que ce sont « les diables de Milton obligés de se faire pygmées pour entrer dans le Pandémonium » [559], il croit décrire l'esprit grégaire moderne. Il a présente à la pensée l'image de la cour de Louis XV et de Louis XVI. Cette localisation dans le temps étant faite, Nietzsche acceptera le verdict de Chamfort. Il ne dira pas que les hommes sont petits parce qu'ils vivent en troupeau, mais que l'espèce entière rapetisse, chefs et troupeau. Rien de plus neuf que la théorie de la « décadence », par laquelle Nietzsche explique que puisse se préparer la race naine et douillette des « derniers hommes » [560], l'humanité de demain. Encore Nietzsche, après les plus cinglantes critiques sur la race moutonnière des modernes, justifiera-t-il cette sélection à rebours qui, au lieu de faire surgir les élites, grossit la foule des exemplaires moyens, innombrables et interchangeables.

Le *rapetissement* des hommes devra longtemps passer pour la fin unique, parce qu'il faut d'abord poser de larges

fondations, afin d'y placer une race d'hommes plus vigoureux[561].

Après quoi la charpente principale de la théorie de Chamfort, son opinion sur le rôle des institutions, se retrouvera intacte dans Nietzsche jusque dans ses derniers ouvrages.

La ressemblance entre eux va jusqu'à la parfaite identité, quand il s'agit d'expliquer pourquoi les sociétés humaines travaillent au nivellement des multitudes.

La plupart des institutions sociales, dit Chamfort, paraissent avoir pour objet de maintenir l'homme dans une médiocrité d'idées et de sentiments qui le rendent plus propre à gouverner et à être gouverné [562].

Ce n'est qu'un aperçu chez Chamfort ; Nietzsche édifiera un système pour en apporter la preuve, il fera la psychologie de cet homme robuste qu'il faut pour gouverner et à qui il faut une autre « perspective » morale et intellectuelle qu'à la foule menée par lui. « Faire durer une œuvre qui vive plus qu'un homme », dans une société faite seulement d'hommes périssables ; et avec cette vie périssable construire de la durée collective, c'est la besogne paradoxale qu'on exige des chefs, Nietzsche a essayé de la décrire. Il a montré que pour réussir cette besogne, il faut imposer aux individus toutes les sortes imaginables de limitation, d'intolérance exclusive, et que cet esclavage est proprement ce qu'on appelle morale [563]. Toute multitude à l'origine a été pétrie par une classe de maîtres, et ses croyances sont nées de sa subordination. Cette théorie prolonge l'esquisse de Chamfort. Comment alors, lorsque se déchaîna la « révolte des esclaves » par la Révolution française, Chamfort a-t-il pris parti contre les maîtres ?

Chez cet aristocrate, ç'a été là une anomalie morale, à moins que ce ne fut un retour de ce « rousseauisme » qui fut une inconséquence latente de sa doctrine. Quand on disait à Chamfort que la noblesse était un intermédiaire entre le roi et le peuple, il répliquait : « Oui, comme le chien de chasse est un intermédiaire entre le chasseur et les lièvres [564]. » Il lui paraissait monstrueux d'évaluer à des mesures différentes les actions ou les discours des riches et des pauvres :

Cette acception de personnes, autorisée par la loi et par l'usage, est un des vices énormes de la société qui suffirait seul pour expliquer tous ses vices [565].

Comme si dans une aristocratie tout n'était pas acception différente des personnes ! Aussi en est-il venu à mettre au même niveau d'influence nocive deux causes de la dégradation humaine : « l'établissement de la secte nazaréenne et la féodalité [566]. »

Nietzsche ne l'a suivi que dans la condamnation de la « secte nazaréenne », et encore a-t-il modifié les termes du verdict. À coup sûr, il a voulu, lui aussi, comme Chamfort, qu'on « redevint Grec et Romain par l'âme », Mais dans les Grecs et les Romains, Chamfort avait aimé une humanité moins encombrée de préjugés sombres et fumeux et un goût plus vif des natures intellectuellement fortes. Nietzsche, s'il a certes mésestimé les chrétiens pour cette idée lugubre qu'ils se sont faite de la vie, sur laquelle depuis eux ne cesse plus de planer l'ombre du péché, il les a haïs davantage pour cette grande corruption de la pitié qu'ils ont fait régner et qu'il jugeait propre à sélectionner des dégénérés. Selon lui, non seulement la morale chrétienne est une morale de troupeau, mais elle est la doctrine où le troupeau légifère et fait triompher son ressentiment, la conscience de sa bassesse et sa haine du soleil et de la joie.

Au reste, sur la prodigieuse tyrannie du préjugé social, Chamfort et Nietzsche sont d'accord. Si l'on transposait leurs aphorismes de la prose de l'un dans celle de l'autre, il faudrait cependant quelques précautions. Des termes semblables ne désignent pas chez eux la même réalité sociale. Chamfort se représente la cour et la ville, en France, au XVIII^{e} siècle, la lutte des intérêts, le heurt des vanités qui se croisent dans ce qu'on appelle le monde [567] ; et c'est cette société polie qu'il raille pour ses coutumes désuètes, ses « étiquettes » ridicules, toutes placées sous la protection de ce mot : *c'est l'usage* [568]. Nietzsche se replace par la pensée dans un monde luthérien de doctrine, bourgeois de tenue, avec des élégances de petite cour allemande, des intrigues professorales, des insolences de

financiers et d'industriels, des jalousies de préséance, un chauvinisme allemand effréné et un loyalisme dynastique toujours à l'affût des occasions de s'empresser. Société vulgaire, mais puissante, de parvenus cherchant à contrefaire les hobereaux ; nation insupportable par son impatience à imposer sa trop récente force et les orthodoxies surannées qu'elle prend pour les appuis de cette force. Dans ce milieu, les hommes assez courageux pour lutter contre le « bon usage de leur monde » semblaient à Nietzsche presque introuvables. L'instinct moutonnier étouffait, même chez les plus scrupuleux, la voix de la conscience purement humaine [569]. Dans les deux sociétés, la française du XVIII^{e} siècle et l'allemande du XIX^{e}, le même fait social se produisait : une convention niveleuse, ennemie des nouveautés et des novateurs, l'emportait. Elle procédait par grands dogmes épais et immobiles dans l'Allemagne de Nietzsche, par mouvements de soudain caprice et par engouements élégants dans le Paris de Chamfort, mais toujours roulait les hommes dans sa houle comme des galets, pour les polir, les amenuiser, les égaliser.

Dans cette usure de toutes les originalités, où toutes les idées changent sous la pression de l'opinion, les appréciations n'ont plus qu'une valeur factice, conforme aux besoins présumés de la société et très éloignée du réel observé et individuel. Toutes les réputations dépendent des rumeurs vagues mises en circulation par cette inquiète, vile, chancelante et mobile vanité. Pas un homme du monde qui sache se garer de cette incertaine opinion qu'il faut flatter et suivre, sous peine d'être combattu par elle à mort.

Pour avoir une idée juste des choses, il faut prendre les mots dans la signification opposée à celle qu'on leur donne dans le monde [570].

Parle-t-on d'un misanthrope dans le monde ? Il faut entendre qu'il s'agit d'un philanthrope vrai. D'un « mauvais Français » ? C'est sûrement quelque bon critique dénonçant certains abus monstrueux. D'un homme « calomnié comme philosophe » ? Ce doit être un homme simple qui sait que deux et deux font quatre. Prendre le contrepied de l'opinion admise, revenir sur

cette falsification de tous les faits réels et de tous les mouvements du cœur, s'en retourner à ce que la nature commande, ce sera pour Chamfort notre chance principale de tomber juste ; mais n'est-ce pas là ce que Nietzsche appellera un jour le « renouvellement de toutes ces valeurs » ?

2. Morale positive

— Glorification du philosophe et du solitaire. — D'une moralité supérieure, sans impératif. — Chamfort et la Révolution.

Ayant subi des souffrances identiques, Chamfort et Nietzsche cherchent un réconfort à leur dégoût social et le redressement des torts causés à l'élite (et à eux-mêmes), dans un orgueil aussi haut, aussi calme, aussi tranquille et aussi capable de grandir l'homme que la vanité flagorneuse du préjugé social était incertaine et basse. Ce livre des aphorismes de Chamfort, non surabondamment fournis, mais où il y a quelques étincelantes pierreries, Nietzsche l'a aimé surtout pour les pensées qui glorifient le philosophe et le solitaire. La mélancolie de Nietzsche est plus dolente, plus prête aux effusions lyriques ; celle de Chamfort, plus disposée au laconisme amer. Leur fierté est égale. Le portrait du grand silencieux, méditatif dans sa révolte tranquille, et qui du fond de sa solitude gouverne l'avenir, doit beaucoup à Chamfort. Il faut à ce philosophe beaucoup de désintéressement, l'art d'être satisfait de peu, et de savoir regarder un état dans le monde comme une prison, c'est-à-dire comme un « cercle où les idées se resserrent, se concentrent, en ôtant à l'âme et à l'esprit leur étendue et leur développement ».

Nietzsche ne comprenait pas qu'on pût chercher à augmenter son gain, quand on dispose d'un revenu annuel de 200 à 300 thalers [571]. Malgré le zèle déployé par des snobs pour mettre la main sur sa doctrine, il ne sera jamais le philosophe du capitalisme, à cause de ce mépris de la richesse, et Chamfort avait déjà remarqué qu'un homme d'esprit, s'il prétend être heureux avec 2. 000 écus de rente, encourt l'animosité des millionnaires, parce qu'il « semble menacer les riches d'être toujours prêt à leur échapper » [572]. Ce goût de

la médiocrité digne, tout juste suffisante à assurer l'indépendance sociale et la liberté de l'esprit, Chamfort et Nietzsche l'ont recommandé ou plutôt exigé comme une dure loi de l'honneur « qui vaut mieux que la gloire » [573]. Nietzsche ajoutait qu'il y a là une exigence de ce rigoureux tyran intérieur, qui est notre mission, et dont la vengeance est terrible, « si nous nous mettons de plain-pied avec ceux dont nous ne sommes pas, et si nous acceptons une occupation, fût-ce la plus estimable, qui nous détourne de notre tâche principale » [574].

La tâche principale de chacun, c'est d'abord d'être soi, et être soi, c'est, qu'on le veuille ou non, être seul, car c'est mésestimer l'estime publique et manquer de considération pour la renommée. Dans ce monde, où s'entrecroisent les liaisons d'intérêts et où se heurtent les vanités convoiteuses, qui donc aurait le loisir d'accorder son attention au mérite individuel ? Qui serait capable de le distinguer ou qualifié pour en faire l'éloge [575] ? Ou plutôt dans une société toute remplie de conventions malhonnêtes ou dénuées de sens, qui ne considérerait avec hostilité l'homme acharné à se singulariser par une probité, par une raison ou par une délicatesse rétives à tous les mensonges usuels ?

Peu de personnes peuvent aimer un philosophe. C'est presque un ennemi qu'un homme qui, dans les différentes prétentions des hommes et dans le mensonge des choses, dit à chaque homme et à chaque chose : « Je ne te prends que pour ce que tu es ; je ne t'apprécie que ce que tu vaux. » Et ce n'est pas une petite entreprise de se faire aimer, avec l'annonce de ce ferme propos [576].

Nietzsche a connu ces avanies de la foule. Il a subi les nécessités de son métier de psychologue, les fréquentations douteuses, les familiarités suspectes, sans avoir le cynisme profitable d'accepter la vulgarité de la « règle ». Nous aurons à expliquer ses plaintes éloquentes et toute la satiété assombrie qu'il a eue de son commerce avec les hommes [577].

Pourtant la ressource de faire tête à la meute avec un orgueil stoïque peut nous manquer. Chamfort l'avait prévu : et

là encore il prépare Nietzsche. Il ne suffit pas toujours à « l'homme d'un vrai mérite » de chercher à éviter les contacts fâcheux. Il faut les fuir, comme Alceste, sans les raisons qui rendent Alceste ridicule. Il n'y a pas de place pour un philosophe dans une société qui veut ployer sous sa loi la pensée à la fois et les caractères, sauf à laisser mourir de faim ceux qui lui résistent. Quel refuge alors, si ce n'est de tracer autour de soi un grand cercle de solitude, sereine ou triste, pour réserver les droits de la conscience intellectuelle, et à ceux qui nous en font reproche, de faire la fière réponse : « Dans le monde, tout tend à me faire descendre. Dans la solitude, tout tend à me faire monter [578]. »

Nietzsche, quelles paroles n'a-t-il pas trouvées pour décrire « cet isolement par lequel il se défendait d'un mépris des hommes qui l'envahissait » [579] ! Il a défini à son tour les raisons qui obligent « tout homme d'élite à se réfugier instinctivement dans son château-fort, dans ce secret réduit où, affranchi de la foule et du trop grand nombre, il a le droit d'oublier cette règle appelée « homme » et à laquelle il fait, pour sa part, exception » [580]. Monter sur les hauteurs, à 6. 000 pieds au-dessus de l'atmosphère commune, et là, dans le grand silence intérieur, retrouver la source des grandes inspirations, redécouvrir, pour soi et pour les hommes, des raisons de vivre que nous cachait le dégoût de la vie inspiré par eux, combien de fois ce précepte ne revient-il pas chez Nietzsche, en termes presque littéralement semblables à ceux de Chamfort :

Le monde ne m'a rien offert de tel qu'en descendant en moi-même je n'aie trouvé encore mieux chez moi [581].

Or, ce que le philosophe trouve en lui-même, c'est, dit Chamfort, « la pensée qui console de tout et remédie à tout » [582]. Elle suppose un premier don de la nature, « cette force de raison qui vous élève au-dessus de vos propres passions et de vos faiblesses et qui vous fait gouverner vos qualités mêmes, vos talents et vos vertus » [583]. Or, Nietzsche avait-il défini autrement « cette sorte plus robuste d'esprits desquels il faut exiger qu'ils soient passionnés, mais aussi maîtres de leurs

passions, fût-ce de leur passion de connaître » [584] ?

Les instincts en nous sont des chiens fauves. Notre maîtrise est qu'ils aboient ou se taisent à notre commandement. Ce que le doux scepticisme de Montaigne et de Fontenelle, ou la contrition de Pascal n'a pu lui enseigner, Nietzsche l'apprendra de l'amère expérience de Chamfort : « Un homme d'esprit est perdu, s'il ne joint pas à l'esprit l'énergie du caractère… ; quiconque n'a pas de caractère n'est pas un homme, c'est une chose [585]. »

Le mot de la Médée cornélienne, réputé sublime et unique :

« Moi seule, et c'est assez ! »

Chamfort voulait que chacun pût le redire « dans tous les accidents de la vie » [586]. Savoir opposer une résistance rugueuse, « savoir prononcer la syllabe non », c'est le premier signe du jugement personnel et de l'indépendance. Cela semble un peu simple et massif ; mais nulle supériorité qui ne se greffe d'abord sur cette souche noueuse. Nietzsche pensera de même que les hautes vertus de l'ascétisme et la vigueur de l'esprit philosophique supposent une longue sélection de force opérée sur des races musclées et positives d'esprit.

Il y a pour Chamfort aussi des qualités hautes, où l'on ne reconnaît pas la grossièreté du tronc primitif. La Rochefoucauld avait cru qu'elles s'épanouissent brusquement en nous comme des fleurs miraculeuses ou comme de divines apparitions. La dernière et la plus secrète croyance de ces âmes endolories par le doute, c'est un mysticisme laïc auquel ne s'élève pas la foule ; elles font un acte de foi en un renoncement et un sacrifice d'une totale pureté :

Le public ne croit point à la pureté de certaines vertus et de certains sentiments ; et eu général le public ne peut guère s'élever qu'à des idées basses [587].

C'est qu'il faut greffer sur la passion une forte raison qui ne lui emprunte que sa sève ; alors cette passion épurée mûrira par elle en fruits de douceur héroïque.

En quoi aurait consisté la méthode d'éducation *morale* que Chamfort voulait opposer à l'*éducation de prudence* usitée aujourd'hui ? Il ne l'a pas définie. On devine que de cette

éducation de raison associée au sentiment relevaient les vertus exquises qu'il pensait substituer aux nôtres ; l'élévation, c'est-à-dire la honte forte, si distincte de la bonhomie banale ; l'art délicat de rendre service sans coquetterie ; une générosité qui saurait constamment dissimuler l'objet de sa bienfaisance, jusqu'à « l'envelopper dans le sentiment qui a produit le bienfait » [588]. On songe à plus d'une de ces magnifiques paroles où Nietzsche a parlé de la « profusion intérieure » :

Quand votre cœur déroulera son flot large et plein, pareil au fleuve qui est le salut et le péril des riverains, ce sera là le commencement de votre vertu [589].

Y a-t-il une règle pour une vertu à ce point prodigue, robuste et éclairée ? On serait surpris que des moralistes ennemis de l'esprit grégaire admissent un impératif. La moralité pure chez eux ressemble à un arbrisseau d'une sève choisie, et dont tous les bourgeons donnent des ramures, puisque cela est à la fois sa fatalité et sa joie. Cette générosité attestait pour Chamfort un naturel resté intact ; pour Nietzsche, une sélection savante et ancienne. Peu importe ce litige de deux philosophes qui, en désaccord sur le passé de l'homme, s'entendent sur son avenir. De la pure nature humaine, restée sans corruption ou échappée à la décadence, Chamfort et Nietzsche attendent une liberté bienfaisante sans loi, magnanime sans gloire, et qui, s'il fallait désespérer de la société, permettrait encore d'aimer l'humanité dans quelques exemplaires très purs :

Pour les hommes vraiment honnêtes et qui ont de certains principes, les commandements de Dieu ont été mis en abrégé sur le frontispice de l'abbaye de Thélème : Fais ce que voudras [590].

Nietzsche fera un pas de plus. Toutes les maximes universelles, et jusqu'aux plus sévères, celle de Kant non exceptée, ont des mailles trop lâches pour son individualisme exigeant. Faites pour des âmes moyennes, elles restent au-dessous des vertus qui s'épanouissent librement dans l'humanité supérieure. Chamfort avait dit que les principes qui gouvernent les hommes de cette trempe sont « les armes d'Achille qui ne peuvent convenir qu'à lui et sous lesquelles

Patrocle lui-même est opprimé » [591]. L'« immoralisme » de Chamfort et de Nietzsche consiste en cette dure école d'une vertu impossible à réduire sous des règles, et d'où sortira un nouvel héroïsme mûri dans la solitude.

Sans doute, pour Chamfort, il faudra poser une fois de plus le problème de son inconséquence morale. Comment se fait-il que, responsable d'une moralité nouvelle qui exigeait de longues méditations, il soit sorti de la retraite qu'il avait lui-même choisie ? Par quelle gageure, en 1789, ce connaisseur d'hommes a-t-il pris le parti de la multitude ? Faut-il accepter la subtile explication de Nietzsche ? Est-il vrai qu'un instinct obscur ait vécu en lui, plus fort que la sagesse, une inexpiable haine contre cette aristocratie à laquelle avait appartenu son père, séducteur assez lâche pour abandonner l'honnête petite bourgeoise qui s'était donnée à lui ? Cette mère que Chamfort avait consolée par la tendresse filiale la plus respectueuse, a-t-il voulu la venger, quand l'heure vint de ruiner toute la caste de son père ? Ou bien, les circonstances, le génie, le sang paternel l'ayant fait vivre lui-même dans les rangs de l'aristocratie sa vie durant, a-t-il eu des remords ? S'est-il jeté dans la Révolution pour expier sa complicité avec l'Ancien Régime [592] ?

C'est une ingénieuse et trop audacieuse conjecture. Qui oserait, sans témoignages, deviner les voies obscures du sang ? Et les causes ne peuvent-elles être plus simples ? Dans cet écroulement de l'ancienne société factice, comment Chamfort n'aurait-il pas espéré qu'on dégagerait des ruines les fragments de cette humanité plus pure et plus ingénue qu'il y croyait prisonnière ? Il dénonça avec frénésie tous les abus et jusqu'à ceux dont il aurait pu vivre ; supérieur toujours, dit un contemporain, à son intérêt, et parfois son propre ennemi. « Il se déchaîna contre les pensions jusqu'à ce qu'il n'eût plus de pension ; contre l'Académie dont les jetons étaient devenus sa seule ressource, jusqu'à ce qu'il n'y eût plus d'Académie ;… contre l'opulence extrême, jusqu'à ce qu'il ne lui restât plus un ami assez riche pour lui donner à diner [593]. » Paradoxale fureur, mais désintéressée. Opiniâtreté singulière, mais qui fait

passer une idée à l’acte.

Il y a illogisme sans doute pour le solitaire à descendre dans la foule ; et dans la désapprobation de Nietzsche, c’est ce que nous comprenons le mieux. Mais Zarathoustra, le solitaire, après avoir amassé le miel de sa sagesse, n’a-t-il pas été tenté d’en faire présent à l’humanité ? Ne s’est-il pas donné pour un « pécheur d’hommes » [594] ? Ses écrits, ne les a-t-il pas appelés des hameçons et des filets pour prendre des âmes ? Cette grande campagne qu’il a faite contre les Églises et les prêtrises, contre les États et les hommes politiques, ce renversement de toutes les morales et de toutes les hiérarchies, cette nouvelle « philosophie des lumières » (*die neue Aufklærung*) [595], dont l’avènement ferait des solitaires de la pensée libre les législateurs de l’avenir, qu’est-elle autre chose, si ce n’est une Révolution ?

Chapitre VI – Stendhal[596]

Quand Nietzsche, vers la trente-cinquième année, découvrit *le Rouge et le Noir*, il en eut une surprise, dont sa correspondance et l'*Ecce Homo* gardent le souvenir ravi [597]. Ce fut pour lui une révélation comparable à celle qu'il eut de Schopenhauer en 1865 et de Dostoïewsky en 1887. Il se fit en Allemagne l'apôtre de la petite religion stendhalienne, qui, en France, se propageait dans de délicats cénacles. Les spécialistes allemands de la psychologie professorale ne savaient pas encore épeler le nom de l'inconnu si étrangement dénommé Stendhal, que Nietzsche le considérait déjà comme « le dernier psychologue » qui eût paru, et comme « le dernier grand événement de l'esprit français » [598]. Au temps où il médite *Der Wanderer und sein Schatten et Morgenrœthe*, déjà Nietzsche est plein de citations stendhaliennes [599]. Quand il prépare son dernier système, il tient Stendhal pour l'homme qui a eu, au XIX^{e} siècle, « les yeux les plus intelligents et les oreilles les plus pensives » [600].

Dans la grande guerre entreprise par Nietzsche contre « le goût allemand » et la fumeuse pensée de la métaphysique allemande, il voulut Stendhal pour allié. « Être sec, clair, sans illusion », comme un banquier qui a fait fortune, ce sont là les

qualités d'intelligence requises, au dire de Stendhal, « pour faire des découvertes en philosophie, c'est-à-dire pour voir clair dans ce qui est » ; et ce n'en sont pas d'autres qu'il faut à la « liberté de l'esprit », selon Nietzsche [601].

Une curiosité française un peu cynique y est nécessaire avec cette pudeur paradoxale, qui refuse de « faire halte devant les recoins secrets de la grande passion ». Pour explorer jusqu'au fond « ce royaume des frissons délicats », qui est celui de l'âme humaine, il faut l'attention divinatoire des précurseurs, un épicurisme de gourmet fureteur, le don de flairer les problèmes cachés et de les faire lever comme des lièvres [602], enfin cette volonté et ce courageux caractère, qui sont la vraie raison pour laquelle la critique douillette d'un Sainte-Beuve ou l'esthétisme confus et truculent d'un Flaubert redoutaient la lucidité forte et voltairienne de Stendhal [603]. Dans cette « hiérarchie des esprits », auxquels Nietzsche songeait à demander conseil pour le prochain avenir, il attribuait à Stendhal un des rangs les plus hauts. Il le surfait comme ce fut depuis la mode en France après un long oubli. Il veut en faire « un chef pour commander à l'élite la plus rare ». Il était souhaitable, certes, que dans la triste Europe bismarckienne, les influences intellectualistes fussent renforcées par le crédit croissant de cette claire pensée stendhalienne. Il méritait une influence européenne, lui, dont la vie entière avait pour devise cette maxime citée par son biographe Colomb :

L'univers est une espèce de livre dont on n'a lu que la première page, quand on n'a vu que son pays [604].

D'un « rythme napoléonien » Stendhal avait dû parcourir cette Europe qui fut la sienne, c'est-à-dire, plusieurs siècles de l'âme européenne [605] ; et il avait fallu deux générations pour rattraper son avance audacieuse. C'est parce qu'il se croit arrivé sur la même ligne et capable de prolonger son aventureuse exploration, que Nietzsche l'appelle son « ami défunt » [606].

1. L'idéologie de Stendhal

— Ce qu'elle apprend à Nietzsche. — Réduction des mobiles

humains à l’énergie.

Pour définir la communauté d’idées et de desseins que Nietzsche appelle leur « amitié », disons qu’elle consiste d’abord en une pareille notion de la science de l’âme. Pour Stendhal, il y a deux subdivisions à la connaissance de l’homme : 1° La science de connaître les motifs des actions des hommes ; 2° La logique ou l’art de ne pas nous tromper en marchant vers le bonheur.

Tout est dit aujourd’hui sur ce que Stendhal doit à Helvétius, à Cabanis, à Bichat, à Destutt de Tracy, à qui il emprunte cette conception de la psychologie et de la morale [607].

Le sensualisme biologique qui est au fond de cette conception, ne fait la distinction du physique et du moral que pour la commodité du langage. Ces termes usuels traduisent en deux langues différentes une réalité unique, mais inconnaissable. La vie de l’organisme se manifeste à la fois par des actes physiques et par des opérations mentales et volontaires. Nous pouvons saisir le lien de fait entre le mental et le physique, sans approcher l’unité profonde où ils se joignent substantiellement. Une analyse descriptive qui, dans l’ordre des faits de l’esprit, décompose et isole les actes et leurs mobiles ; une synthèse qui reconstruit ce mécanisme et le montre en action ; une anatomie et une physiologie de l’âme, voilà tout ce que nous pouvons connaître de l’homme moral. Cette vie mentale est liée à la vie du corps ; le Vinci déjà l’avait su :

Probablement Léonard approcha d’une partie de la science de l’homme qui, même aujourd’hui, est encore vierge : la connaissance des faits qui lient intimement la science des passions, la science des idées et la médecine[608].

Science sèche et décourageante qui semble dénier aux hommes toute noblesse de cœur : car nous sentons que des hommes tels que Condillac ont la vue très nette [609]. Or, chez Nietzsche aussi, dans sa période intellectualiste, il y a avant tout de ce besoin de voir clair ; et son premier postulat, c’est d’admettre que l’homme est un animal. Sans avoir connu des

devanciers de Stendhal autre chose peut-être que l'œuvre d'Helvétius, la pensée que Nietzsche leur emprunte le plus souvent, c'est que « pour avoir de la morale une opinion équitable, il faut substituer aux notions morales des notions zoologiques » [610].

Les fonctions animales dépassent plusieurs millions de fois eu importance tous les beaux états de l'âme, toutes les cimes de la conscience [611].

Car les états de conscience, l'esprit, le cœur, la bonté et la vertu servent à intensifier la vie, c'est-à-dire qu'elles sont un autre aspect des fonctions animales qu'elles servent ou qu'elles guident, qu'elles traduisent ou dont elles sont un reflet. Ce corps, dont le *Zarathustra* chantera la gloire [612] n'est donc pas une matière au sens des matérialistes ; et l'esprit ailé qui en est le symbole, n'est pas immatériel au sens des spiritualistes. Il faut seulement dire que la conscience n'éclaire qu'une faible partie des profondeurs dont elle émane et où vivent les forces qui, mystérieusement, l'alimentent. Cette théorie nietzschéenne, sans doute renforcée par des emprunts à la psychologie physiologique des Français du XIX^{e} siècle, est surtout un écho des idéologues, dont ces théories contemporaines forment elles-mêmes le prolongement.

Le mobile le plus profond des actions humaines, au dire de l'idéologie stendhalienne, est la recherche du bonheur. Mais le bonheur où tendent nos actes, comment serait-il analysable ? Il jaillit de la source profonde où coïncident la vie de l'âme et celle du corps. Il y a autant de formes du bonheur qu'il y a d'âmes liées à des corps différents. On peut préciser les conditions sociales que le bonheur suppose. Car le bonheur n'est pas le même dans toutes les sociétés ; il y a donc des façons de gouverner qui produisent un bonheur humain plus général ou plus complet. Il existe une sorte d'échelle sur laquelle on est assuré de monter d'un échelon chaque siècle », et ainsi une petite partie de l'art d'être heureux peut se constituer à l'état de science exacte[613]. La science sociale des idéologues prescrira des réformes ou conseillera des régressions par lesquelles le bonheur sera facilité. Les

Vénitiens de 1770 étaient plus heureux sous le Conseil des Dix que de nos jours les Américains de Philadelphie, malgré leur esprit d'ordre et leur austère activité [614]. Mais les gouvernements ne peuvent rien si la plante humaine n'est elle-même vivace ; et elle n'est pas en tous pays d'une égale vigueur, ni de la même qualité.

On découvre ici une difficulté de la conception stendhalienne. La science du bonheur dont l'aspect social est en pleine lumière, plonge aussi dans la psychologie individuelle, c'est-à-dire dans la « science des mobiles de nos actions ». Elle a donc les limites de cette science.

Or, aucune analyse, selon Stendhal, ne peut suivre le travail subconscient où s'élabore le bonheur de chacun. Nous ne savons même pas ce que c'est que le moi [615]. C'est de quoi se souviendra Nietzsche ; et parmi les préjugés qu'il a tenu à extirper, celui du moi est parmi les plus profonds :

Nous mettons un mot où commence notre ignorance, et quand nous ne voyons plus au delà. Par exemple le mot moi, le mot faire, le mot subir. Ce sont là peut-être des ligues d'horizon de notre connaissance, mais non pas des vérités [616].

Les idéologues français aussi avaient cru qu'on ne peut descendre au-dessous de ce que nous révèlent les affleurements superficiels de notre nature profonde. Mais n'est-ce rien que de pouvoir en décrire la stratification ? Au lieu d'être dans cette grande incertitude où s'étaient trouvés les premiers moralistes, Montaigne ou Pascal, les idéologues occupent donc là un terrain solide. Inconnaissable à la conscience, le *moi* se décèle par la permanente structure des couches sous-jacentes qu'on reconnaît aux plis de la surface. Une sorte de géologie morale peut en tracer le dessin et en deviner l'inclinaison. Elle découvre notre manière habituelle de chercher le bonheur. Le remplissage entre les aspérités, « c'est ce que la politesse, l'usage du monde, la prudence fait sur un caractère » [617]. Pourtant ce qui décide, c'est l'assise principale du caractère et sa pente. Elle permet de prévoir tout le bien et tout le mal qu'on en peut attendre.

Ce bien ne consiste jamais à suivre un *devoir* ; ce mal ne

consiste jamais à s'y refuser. Autant demander qu'on déplace les arêtes rocheuses du globe. Avant tout, quittons cette manie kantienne ou rousseauiste « de voir des devoirs partout ». La vertu, c'est d'augmenter le bonheur des hommes, et le vice d'augmenter leur malheur. « Tout le reste n'est qu'hypocrisie ou ânerie bourgeoise [618]. » Discerner la quantité de bonheur et de malheur que nous pouvons introduire dans le monde « est donc affaire de supériorité intellectuelle » [619].

C'est une variété de socratisme que l'idéologie, parce que la première condition de la vertu, c'est un savoir, et non pas une croyance : mais ce socratisme n'a rien de commun avec Platon. La philosophie platonicienne qui a toujours entraîné les « âmes tendres », a pour héritière la philosophie allemande, encline à procéder par « emphase ». Ne pouvant satisfaire la raison, elle nous prie « d'avoir de la foi et de la croire sur parole » [620]. L'idéologie s'adresse « aux esprits secs ». Elle prétend raisonner du bonheur qu'elle veut fonder. Elle a pour devanciers : Bayle, Cabanis, Destutt de Tracy et Bentham.

Cette théorie renferme un écheveau de difficultés qu'il ne faut pas éluder ; car le point de départ essentiel de Nietzsche de la seconde manière sera dans cet imbroglio. La science stendhalienne du bonheur est insuffisante à fonder la vertu pour deux raisons : 1° D'une part, cette science ne suffit même pas à nous guider. Son savoir, très sûr jusqu'aux limites où elle voit clair, nous abandonne vite ; — 2° L'idée claire n'entraîne pas nécessairement l'acte ; et l'acte exige un effort de volonté que l'idée n'enferme pas seule. La sensibilité intervient ici ; il la faut toute vive et pourtant maîtrisée. Une âme trop ardente « qui se jette aux objets au lieu de les attendre », n'y donnerait pas sa mesure[621]. Les rêves fumeux du désir insatisfait nous emportent dans l'irréel, où nous ne pouvons rencontrer que le malheur. C'est faute de deux ou trois principes de beylisme que Jean-Jacques Rousseau a été si malheureux [622]. La passion satisfaite, au contraire, sera toute lumineuse et d'une « grâce corrégienne ».

Au terme, le bonheur le plus haut est donc plus qu'une science. Il naît du parfait accord entre une sensibilité exaltée,

une volonté puissante et un jugement qui se fait jour en nous comme une illumination de génie. Cette intuition presque extatique est permise par instants à tous les hommes :

Le génie est un pouvoir, mais il est encore plus un flambeau pour découvrir le grand art d'être heureux… La plupart des hommes ont un moment dans leur vie où ils peuvent faire de grandes choses : C'est celui où rien ne leur semble impossible [623].

Cette illumination passionnée et grosse de vouloirs condense ce que des sorites entiers de raisonnements et des actes partiels lentement amassés ne contiendraient pas.

L'*énergie* que glorifie Stendhal unit la passion et l'intelligence dans un ardent foyer où brûlent toutes les fureurs sombres des sens et du cœur et que surmontent les lueurs de la froide intelligence. Le bonheur est là, et comme il médite de « grandes choses », il ne peut pas être égoïste.

Cette « justice » où Stendhal voyait la « vraie morale », parce qu'elle est le seul « chemin du bonheur », consiste à laisser chacun choisir sa félicité à sa guise, à la lui souhaiter et à l'y aider. Quelle apparence, en effet, que nous puissions goûter de la joie dans un monde de tristesse ? Le beylisme approuve que les sociétés s'organisent pour rendre possible le bonheur de chacun. Elles pratiqueront ainsi une plus expansive vertu que celle du *devoir*.

Moi, j'honore du nom de vertu l'habitude de faire des actions pénibles et utiles aux autres [624].

Cette habitude peut faire partie du bonheur. Car être heureux ne veut pas dire lésiner sur sa peine, mais se dépenser passionnément. Et si enfin le malheur vient, le moyen le plus sûr de lui casser sa pointe sera de lui opposer le plus vif courage.

L'âme jouit de sa force et la regarde, au lieu de regarder le malheur et d'en sentir amèrement tous les détails. Il y a du plaisir à avoir la seule qualité qui ne puisse être imitée par l'hypocrisie en ce siècle de comédien [625].

La fierté stoïque de Pascal et de Schiller devant l'univers qui nous écrase, Stendhal sait la transformer en une dernière joie

de l’âme, et dans le défi jeté à l’adversité trouver encore un réconfort intelligent. C’est pourquoi ce n’est pas un vulgaire réalisme chez lui que de dire : « J’aime la force », car de cette force qu’il aime, « une fourmi peut en montrer autant qu’un éléphant » [626].

Cette énergie est invisible. Mais, sans elle, il n’y aurait pas de civilisation. Les siècles s’écoulent sans qu’on la voie ; c’est elle pourtant qui galvanise tout, comme une électricité cachée, un courant dynamique obscur, d’où partent des décharges puissantes, puis qui rayonne soudain dans ces lumineux météores, les œuvres d’art. La civilisation d'un peuple se mesure à cette tension intérieure. Écrire une histoire de la peinture italienne, c’est écrire une *Histoire de l’énergie en Italie* [627]. Un jour viendra où l’on admirera et *historiera* la grandeur du caractère, où qu’elle se trouve et si méconnue qu’elle ait été. Une telle doctrine complétait à merveille ce qu’avaient enseigné à Nietzsche les moralistes français du passé. Pascal, La Rochefoucauld et Chamfort n’avaient, sous le masque de nos vanités sociales et de nos dissimulations, découvert que des passions pauvres grossièrement envahissantes, et, en dehors d’elles, en de rares recoins perdus, des inspirations d’une moralité unique et presque miraculeuse. Stendhal croit aussi à ces hautes inspirations. Mais il sait que des civilisations entières ont été exemptes de ces conventions vaniteuses sous lesquelles étouffe l’énergie de presque tous les Européens.

Pas de leçon plus lumineuse. Quand il s’en fut imprégné, Nietzsche, en dehors des hypocrisies et des subtils mensonges sociaux, essaya d’atteindre l’instinct pur et sauvage à la fois dévastateur et prodigue de soi. Cette absence d'« égoïsme » et de calcul lui parut alors le fond de tous les instincts et le propre de la vie même qu’il s’agit d’intensifier jusqu’à la faire grande [628].

« Que va dire Platon et son école ? » s’écriait Stendhal [629], découvrant que toute la beauté des ciels d’Italie rayonnait dans la passion des artistes italiens, que toute grande pensée vibre d’abord dans nos nerfs comme dans les cordes d’une harpe, et

que l'inspiré véritable est notre corps. Nietzsche, plus que jamais, le suivit. Il crut comme lui à des heures d'ivresse, où « le corps s'exalte et se trouve ressuscité », où sa joie soulève l'esprit jusqu'à en faire un « créateur, un évaluateur, un amant, un bienfaiteur de toutes choses » [630]. C'est par une philosophie de l'énergie physiquement et moralement enivrée, que Nietzsche, à son tour, combattra son « platonisme » intérieur, et il pensera que dans ces paroxysmes surgissent pour les individus et les peuples les inspirations morales créatrices. Il faudra voir si le vieux sophisme platonicien ne se dissimule pas jusque dans cette nouvelle croyance mystique.

2. La psychologie des peuples dans le beylisme.

Théorie de la civilisation. — La civilisation se mesure à l'énergie. — Exemple de la Renaissance italienne. — Ce qui en subsiste dans l'Italie moderne. — Exemple d'une civilisation où décline l'énergie : la France.

Ayant découvert cette double clef, l'analyse qui nous livre les mobiles secrets des hommes, la théorie des caractères qui nous révèle leur manière de chercher le bonheur, Stendhal applique cette découverte à la connaissance non seulement des hommes, mais des peuples. C'est en cela surtout qu'il sera le précepteur de Nietzsche, et après la lecture de Stendhal se multiplient chez Nietzsche ces longs développements de psychologie nationale comparée qui, par la critique du caractère allemand, anglais, français et italien, prétendra fonder le nouvel européanisme. Mais l'arrière-pensée de Stendhal, comme chez Burckhardt qui la lui emprunte, et chez Nietzsche qui en est redevable à tous deux, c'est de découvrir par quels moyens naît dans l'enveloppe des coutumes nationales et des formes politiques la personnalité supérieure.

De tous les écrivains français, Stendhal est celui qui a le mieux fait sentir que l'humanité supérieure est née dans le Midi de l'Europe. Nietzsche, qui fuyait les brumes de la pensée allemande, fut gagné par lui surtout à un idéal plus méditerranéen, plus rempli de lumière et de passion italiennes. Stendhal connaît deux civilisations : celle de l'énergie intacte,

qui a été celle de l'Italie ; l'autre, viciée par l'autorité et l'uniformité des convenances tyranniques, qui fut celle de la France depuis Louis XIV. Mais n'est-ce pas déjà l'antithèse que Nietzsche établira entre les civilisations saines et les dégénérées ?

Le premier effort que nous demande Stendhal est de ne pas juger les actions des contemporains de Raphaël d'après la morale et surtout la façon de sentir d'aujourd'hui. Notre pruderie n'a pas la plus petite idée de la civilisation qui a régné à Rome et à Naples en un temps qui ignorait la vanité, le *qu'en dira-t-on* où l'on ne mettait pas plus d'importance à donner qu'à recevoir la mort, et où la vie toute seule « séparée des choses qui la rendent heureuse », n'était pas estimée une propriété de tant de prix [631]. Car avant de plaindre l'homme qui la perdait, on examinait le degré de bonheur dont cet homme avait joui ; et les hommes, après cinq siècles, restent encore éblouis des formes de bonheur que ces Italiens de 1300 à 1530 ont créées. Leur bonheur était fait de ce qui nous est le plus antipathique, l'énergie passionnée. Or, c'est de ces hommes-là que Nietzsche a dit depuis :

Les hommes du moyen-âge que rien ne ployait, nous mépriseraient. Nous sommes au-dessous de leur goût [632].

Mais de quelle source avait jailli cette énergie ? Tout Jacob Burckhardt dérivera de l'enseignement donné ici par Stendhal. Une vie pleine de dangers faisait de chacune de ces républiques italiennes de la Renaissance un foyer de passion et de génie :

En Italie, tous les caractères, tous les esprits actifs étaient infailliblement entraînés à se disputer le pouvoir ; cette jouissance délicieuse est peut-être au-dessus de toutes les autres[633].

Pas une propriété, pas une liberté, pas même la sûreté des personnes qui ne fût menacée chaque jour. À chaque révolution d'une ville, la volonté du vainqueur réglait tous les droits et tous les devoirs. Dans ce remous permanent de guerres se forment des âmes pleines de haine, défiantes et lucides, indomptables dans la passion. Dans les courtes accalmies du

danger, elles sont tout à la sensation, à la volupté présente ; et, nation moins grossière, moins adoratrice de la force physique, moins féodale que les autres Occidentaux, les Italiens font aux femmes, dans toute la vie sociale de la Renaissance, une place qu'elles n'ont retrouvée dans aucune société à ce degré. L'existence entière en revêtait un romanesque tendre et impétueux dont Stendhal ne se lassait pas de rêver. Il en tirait des observations si précieuses pour la liberté de l'esprit, qu'il avait recueilli deux volumes in-folio d'anecdotes passionnées comme celles qu'il a publiées dans ses chroniques italiennes.

Il n'y a pas d'admiration stendhalienne que Nietzsche ait davantage partagée. Les mœurs du pape Alexandre VI ne le scandalisaient pas. S'il s'amuse à l'idée que César Borgia, parricide et incestueux, ait pu être désigné pour la tiare, il ne trouve pas déplacée son ambition de devenir roi d'Italie, et il l'a toujours, comme héros, préféré à Parsifal [634].

D'une si vigoureuse floraison d'humanité, comment ne resterait-il rien ? Non seulement, au sud du Tibre, Stendhal a trouvé « l'énergie et le bonheur des sauvages », mais il juge que, de tous les peuples modernes, les Italiens sont celui qui ressemble le plus aux Anciens. Très étrangers au faux honneur, dédaigneux des monarchies, des conventions mondaines introduites par Louis XIV, ils ont gardé intactes la simplicité et la force de caractère. Insoucieux du voisin, chacun, dans ce pays resté antique, suit sa passion farouche et solitaire, ou rayonnante et sociable. Chez les tempéraments les mieux équilibrés, comme à Milan, le naturel, la bonhomie, la candeur passionnée, ajoutent une parure à toutes les actions d'un homme.

Le grand art d'être heureux est mis en pratique, avec ce charme de plus que ces bonnes gens ne savent pas que ce soit un art, et le plus difficile de tous[635].

Et que dire des femmes, incomprises de tous nos voyageurs, âmes de feu, où il n'y a point de gêne, point de contrainte ; dont chacune a des manières à elle, des idées à elle, des discours à elle, une façon naïve et folle d'aimer, étrangère à la vertu et même à la décence, mais toute sincère, désintéressée

et droite [636] ? Stendhal a semé dans ses recueils des histoires d'héroïnes italiennes, tragiques et fières comme leurs aïeules du XVIe siècle, et telles que « si on fouillait toutes les femmes à sentiment de Paris et de Londres, on n'en tirerait pas un caractère de cette profondeur et de cette énergie » [637]. Un sentiment pareil a fait admirer à Nietzsche dans l'Espagnole Carmen « une sensibilité plus méridionale, plus brune, plus hâlée… l'amour *fatalité*, cynique, innocent, cruel — et par là redevenu nature » [638] ; et, comme Stendhal, malgré le sang mêlé à la volupté, il trouve enviables ces hommes du Midi qui, le soir, arrivent chez leur maîtresse « avec une âme vierge d'émotion » [639].

C'est aussi pourquoi les accusations de Stendhal contre la France de son temps ont laissé leur trace dans le réquisitoire de Nietzsche contre la modernité, dont les Français sont les principaux, sinon les seuls représentants.

Au moyen-âge, en France aussi, le danger trempait les cœurs. Les dangers du XIIIe siècle nous ont valu les grands hommes du XIVe. Au XVIe siècle encore, en un temps de vigueur et de force, les Français n'étaient pas des poupées. « Leur vie n'était pas emprisonnée, comme une momie d'Égypte, sous une enveloppe toujours commune à tous, toujours la même [640]. »

La pacification monarchique, en chassant l'imprévu hasardeux et redoutable, a détrempé la vigueur morale. Une éducation conventionnelle a ôté à tous les jeunes Français le courage d'oser et de souffrir pour une cause choisie par leur cœur. Ils auront de la bonté et une bravoure brillante. Rien ne les rendra tristes. Ils iront jusqu'au bout du monde, si on les y mène, mais ils ne savent marcher qu'en troupe. L'idée seule d'une aventure singulière les fait pâlir :

Beaucoup de nos jeunes gens, si brades d'ailleurs, à Montmirail…, ont peur d'aimer…[641]

Dans une société vieillie, qui ne prise que les convenances, toutes les âmes sont froides :

Ce qui frappe surtout, lorsqu'on revient de Rome à Paris,

c’est l’extrême politesse et les yeux éteints de toutes les personnes qu’on rencontre [642].

Les femmes, moins aimées, y sont aussi moins puissantes. Pour trouver de l’amour à Paris, il faut descendre jusqu’aux classes où la lutte avec les vrais besoins a laissé plus d’énergie. Pour trouver de la force de caractère, il faut en chercher parmi les galériens [643]. Dans les classes hautes et moyennes, la sécurité, la politesse et la civilisation élèvent tous les hommes à la médiocrité, mais gâtent et ravalent ceux qui seraient excellents. Car il est interdit de se distinguer. *Différence engendre haine* [644], haine de la pensée neuve, haine de la générosité, haine de l’audace, haine de l’amour.

Ainsi ce grand intellectualiste, Stendhal, en vient à conclure : « La civilisation étiole les âmes. » Et cette conclusion est plus sévère que celle de Rousseau, si l’étiolement est pire que la corruption et si la médiocrité seule est le crime contre la vie de l’âme.

Mais qu’il surgisse un de ces hommes antiques, impassibles, calculateurs, inventifs, emportés sans cesse dans un rêve qui reconstruit l’avenir, et dont la volonté est une « ornière de marbre », un héritier vrai des Sforza et des Castruccio, il semblera, comme Napoléon, un étrange survivant d’une faune humaine éteinte. Le temps qu’il réussira à durer, par un miracle de despotique sagesse, « il sera puni de sa grandeur par la solitude de l’âme » [645] ; puis ce sera contre le grand solitaire une chasse à l’homme organisée par toutes les superstitions coalisées avec toutes les bassesses.

Il faudrait résumer Nietzsche entier, depuis le *Gai Savoir*, pour dire l’étendue des emprunts qu’il fait ici à Stendhal. S’il a eu des moments où, en bon Allemand, il a surfait la vertu des méthodes militaires pour la culture de la personnalité, il a su faire sien le jugement de Napoléon sur Murat :

On peut être brave devant l’ennemi et n’en être pas moins un lâche et un brouillon incapable de décision [646].

C’est par une citation de Stendhal (*Différence engendre haine*), qu’il explique les jalousies basses qui projettent leur vulgarité « comme un jet d’eau sale » sur l’homme supérieur

qui passe. Son mépris de la moralité convenue se sert d'une exagération de langage stendhalienne pour préférer les criminels aux médiocres et affirmer que « tous les grands hommes ont été des criminels » [647]. Si, dans Napoléon, il a admiré l'homme « qui traitait en ennemies personnelles toutes les *idées modernes* et en particulier la *civilisation* », le continuateur de la Renaissance, « qui a ramené à la surface tout un fragment d'antiquité, et le plus décisif, le morceau de granit » [648], c'est ici le culte stendhalien du génie latin, fait d'énergie et d'intelligence qui reparaît.

3. L'esthétique du beylisme.

Idéologie des arts. — 1. La beauté architecturale et décorative. — 2. La beauté humaine. — Relativité et évolution de l'idéal. — 3. Le beau musical. — Conditions physiques. — Harmonie et mélodie. — 4. Le beau littéraire. — Le style simple. — L'humanité supérieure dans Stendhal. — Ressemblances entre le beylisme et le nietzschéanisme.

Stendhal et Nietzsche aiment à reposer leur pensée ailée sur des impressions d'art comme sur des ramures odorantes avant de lui faire reprendre son vol. Stendhal goûte davantage les arts plastiques, Nietzsche la littérature. Mais la passion musicale leur est commune, et, par degrés, leurs goûts mêmes se rapprochent. Le beylisme aboutit à une esthétique, comme l'énergie des peuples que Stendhal a aimés s'épanouit en œuvres d'art, parce que rien ne vaut les formes belles pour nous suggérer le bonheur.

Stendhal a ébauché une *idéologie* des arts, un art de dissection du beau, très technique et aride ; mais il savait admirer avec une fiévreuse exaltation. Il a affirmé avec force que « les arts chez un peuple sont le résultat de son état physique et de sa civilisation tout entière, c'est-à-dire de *plusieurs centaines* d'habitudes » [649] ; et il s'est proposé de soulever une à une les couches d'habitudes superposées. Mais sitôt débarqué à Florence, il se sentait « dans une sorte d'extase » et « à ce point d'émotion où se rencontrent les *sensations célestes* ». Sitôt à Rome, il confesse : « Quelle

surprise de parler de ce qu'on aime ! » Il veut qu'on analyse sèchement et, la page d'après, soutient que « pour comprendre les discussions de ce genre, il faut avoir de l'âme » [650]. Il a le souci d'éliminer tout platonisme [651] ; et il déborde d'amour. Est-ce contradictoire ? Non. Car dans le platonisme, il ne combat pas la passion, l'ἔρως, qui attache l'esprit aux idées comme par un lien charnel. Il ne combat que le *beau idéal absolu*. Il affirme autant de « beaux idéals » différents que de caractères et de goûts divers [652].

La partie scientifique de sa théorie des beaux-arts touche à la réalisation, et aux « mobiles des actes ». Une œuvre d'art vraie traduit un besoin vrai, une *utilité*, souvent petite dans les arts mineurs, profonde dans les arts majeure. Mais les chefs-d'œuvre les plus hauts ne sont jamais enfantés que par l'énergie des passions. Les Anciens ont donné l'exemple ; et c'est leur exemple qu'il faut suivre en exprimant dans l'art nos propres besoins, nos passions à nous, non en imitant leurs formes. Un vase étrusque, par la justesse de son contour, par la position de ses anses, joint l'utile à l'agréable, sans ornement superfétatif. « Chez les Anciens, le beau n'est que la *saillie* de l'utile [653]. » L'architecte qui a bâti le Colysée s'est gardé de le surcharger d'effets de décoration. Tout est *simplicité et solidité*, comme il convient à un édifice destiné à contenir tout un peuple ; et c'est pourquoi ses immenses blocs de travertin sommairement joints prennent un caractère étonnant de grandiose.

Mais cette beauté, il ne faut pas la copier. L'architecture florentine est belle parce qu'elle n'imite pas le grec ; elle rappelle les hommes qui ont bâti et leurs besoins.

Comme on voit bien à la forme solide de ces palais construits d'énormes blocs qui ont conservé brut le côté qui regarde la rue, que souvent le danger a circulé dans les rues [654].

La physionomie d'un bâtiment qui inspire un sentiment d'accord avec sa destination est ce que Stendhal appelle *style* [655] ; et la perception immédiate de cet accord, visible dans tous les contours, nous donne l'émotion de la beauté.

Ce frisson, cependant, nous prouve que l'esprit même qui a

créé l'œuvre belle et réalisé la synthèse ingénieuse ou grande des moyens matériels propres à nous procurer une utilité, un agrément ou une joie, habite encore dans les formes. Il nous saisit par directe suggestion. En découvrant le dôme de Milan, aperçu par dessus les ombrages des jardins Belgiojoso, « il n'est pas besoin de raisonnement pour trouver cela beau ». Sous la coupole de Saint-Pierre de Rome, « la présence du génie de Bramante et de Michel— Ange se fait tellement sentir », qu'on en sent comme le souffle passer [656]. Gœthe, à propos de la cathédrale de Strasbourg, n'avait pas évoqué avec plus d'éloquence « les hommes rares à qui il fut donné d'engendrer dans leur âme une pensée babylonienne, intacte, grande et d'une beauté nécessaire jusque dans les moindres détails, comme des arbres divins, » dans lesquels parle encore l'esprit du créateur [657].

Qu'on transpose dans le langage des autres arts cette théorie architecturale, on la retrouvera exacte en tous. Aujourd'hui comme autrefois, « le premier mérite d'un jeune peintre est de savoir imiter parfaitement ce qu'il a sous les yeux », et la qualité touchante des écoles primitives, et encore d'un Ghirlandajo, réside dans cette fidélité qui ne choisit pas et à laquelle le *beau idéal* eût semblé une incorrection. « L'idée de choisir ne parut que vers 1420. » Le secret, oublié depuis l'antique, de sortir de la froide et minutieuse copie de la nature, Michel-Ange le retrouve. « C'est lui qui, parmi les modernes, a inventé l'idéal [658]. »

S'il y a certes du beau dans la nature, idéaliser, c'est faire du beau en la parachevant, en élaguant ses infirmités, en réunissant ses perfections éparses. Mais le parfait, c'est dans la forme humaine encore, l'*utile*, c'est-à-dire ce qu'on redoute, et ce qu'on aime.

Il faut considérer comme indissolublement liées ces deux définitions :

La beauté a été, dans tous les âges du monde, la prédiction d'un caractère utile [659].

La beauté n'est que la promesse du bonheur [660].

Mais de l'*utilité* au *bonheur* il y a toutes les transitions qui

vont de la défense contre le danger aux plus pures extases de l'amour. Au temps des guerres féodales, on ne concevait pas la beauté virile sans la massive force musculaire de Michel—Ange. Les puissantes jeunes femmes de l'*Incendie du Borgo* font comprendre que pour Raphaël encore « ce n'est que dans des corps robustes que peuvent se rencontrer les passions fortes et toutes leurs nuances, domaine des beaux arts ».

Cet idéal change avec l'« utilité » et avec la passion ; et le corps humain lui-même en est transformé. Nous n'avons plus besoin des muscles renflés, qui furent un des moyens de l'idéal michel-angesque. « La poudre à canon a changé la manière d'être utile, la force physique a perdu tous ses droits au respect, » Les Madones du Corrège ou les Madeleines de Pordenone ont des poses et des yeux que ne pouvaient pas avoir les statues antiques, chez un peuple où l'amour féminin était inconnu. Une âme folle, rêveuse et profondément sensible entrouvre sur les visages de Canova des lèvres en fleur que la Grèce n'a pas connues [661]. On dirait déjà ces femmes de l'Italie contemporaine, dont Stendhal a aimé la beauté, soit pour son caractère noble et sombre, soit parce qu'il y trouvait l'expression naïve de la grâce la plus douce.

Toutes ces leçons de Stendhal, Nietzsche les a retenues. Son dégoût de l'ornement inutile, du « baroque », du surchargé, s'est fortifié par elles. Sa notion du *style* s'en est trouvée épurée. À Kant et à Schopenhauer, platoniciens qui, devant la beauté, exigeaient le désintéressement des sens, c'est avec un cri de triomphe qu'il oppose la définition stendhalienne : « Le beau est une promesse de bonheur [662]. » Avec Stendhal, depuis lors, il range l'esthétique dans la biologie ; et, de tous les arguments pour combattre la théorie platonicienne du beau, ce fut le plus robuste :

Le *beau en soi* n'existe pas plus que le bien en soi, le vrai en soi. Dans chaque cas, il s'agit des conditions de conservation d'une espèce déterminée d'hommes [663].

Est *beau* ce qui, en rappelant l'utilité passée, ou le bonheur d'autrefois, pose encore sur la forme des objets ou leur image la lumière des joies qui furent, et par là augmente en nous le

sentiment enivré de vivre. Aussi une exubérance sensuelle, vigoureuse, un perpétuel printemps intérieur est le propre de tous les artistes, et c'est là ce qui fait leur force de suggestion.

L'idéologie de la musique paraissait à Stendhal moins avancée que celle des arts plastiques. Il imaginait un Lavoisier de la musique, « qui ferait des expériences sur le cœur humain et sur l'organe de l'ouïe lui-même ». La grammaire musicale d'aujourd'hui, faite de billevesées, mathématique, empirique et compliquée, en acquerrait une certitude plus propre à exprimer ce qu'on lui demande. La musique présente est comme une peinture encore trop primive pour copier avec exactitude :

Dans son ouvrage, au mot *colère*, il (le futur théoricien) nous présentera les vingt cantilènes qui lui semblent exprimer le mieux le sentiment de la colère… Il les donnera avec leurs accompagnements. Font-elles plus d'effet avec ou sans accompagnements ? Jusqu'à quel point peut-on compliquer ces accompagnements [664] ?

Cet analyste, que Stendhal veut sensible et d'esprit supérieur, déterminerait par expérience les conditions du beau musical. Il discernerait que la musique doit être entendue dans le demi-jour, pour que « l'atmosphère musicale » ne soit pas troublée par des sensations de la vue. Il ferait apercevoir que la musique vit de passion, et que, si on n'a pas senti le feu des passions, « on ne voit pas ce qui en fait le principe ». Les passions varient du sud au nord ; et dès lors, le *beau idéal*, en musique, varie comme les climats. Ou ne peut faire la même musique à Rome, chez des hommes d'une sensibilité vive et irritable, nourris de café et de glaces ; et à Darmstadt où tout est bonhomie et imagination, mais « où l'on vit de bière et de choucroute ». On y dosera donc à quantités inégales l'*harmonie* et la *mélodie*, car la première est à la musique ce que la description des paysages, nuancée et pleine de clair obscur, est à la littérature, tandis que la *mélodie* dit l'aventure purement humaine des cœurs[665].

On sait que c'est le grand litige réveillé par le wagnérisme, et ce dont il retournait dans ce litige, ce fut la difficulté de définir ce qui est exprimable par la musique. Or si, dans la

nécessité de choisir, Nietzsche a pris parti pour la mélodie méditerranéenne, pour ce Cimarosa si cher à Stendhal, pour Rossini « dont il ne voulait plus se passer », pour une musique simplifiée, « souriante et profonde », une Venise traduite en sonorités, qui osera dire qu'il n'y ait pas eu là une influence stendhalienne ?

Pour son œuvre littéraire Stendhal adopte une prose calquée sur ces préférences d'art. Il voit un signe d'aristocratie dans le courage d'écrire en style simple. Il a dit un jour à Balzac son souci de raconter « avec vérité et avec clarté » ce qui se passait dans son cœur [666]. Ses personnages, saisissants de vie, se rendent compte, pour agir, de tous leurs mobiles, et pourtant chez eux « c'est presque tous les jours tempête [667] ». Stendhal groupe dans une affabulation empruntée à quelque anecdote de la Renaissance italienne des personnages modernes auxquels il insuffle une âme digne de ces temps passionnés ; une de ces âmes généreuses qui « dans presque tous les événements de la vie, voient la possibilité d'une action dont l'âme commune n'a pas même ridée » [668]. Elles auraient du remords de ne pas accomplir cette action qui vient de leur apparaître. Il y a en elles de la profondeur et un inconnu effrayant ; et c'est tout cet inconnu qu'il s'agit de rendre transparent. Le fond de ces êtres « c'est un pays où ne pénètre pas le regard des enrichis, le regard des épiciers, des bons pères de famille », et pourtant il faut décrire clairement ce qui s'y passe :

Si je ne suis pas clair, tout mon monde est anéanti [669].

Depuis Shakespeare aucun écrivain n'avait lutté contre de telles difficultés.

Un Julien Sorel est rempli de tous les rêves de Bonaparte jeune encore. Il met une offensante justesse de raisonnement au service de sa fierté révoltée, et pourtant son ambition fougueuse l'entraîne sans cesse dans de nouveaux pays imaginaires [670]. Stendhal le met aux prises avec des femmes non moins délicates, supérieures d'esprit et courageuses, une M^{me} de Rénal, et cette admirable Mathilde de la Môle, toute prête, pour un rêve, « à jouer croix ou pile son existence

entière [671] ». « Le mot de vertu est bien bourgeois » pour des héroïnes qui obéissent à une loi intérieure si haute. Ce sont des images « tantôt heureuses, tantôt désespérantes, mais toujours sublimes » qui les remplissent ; et elles en sont transformées pour toujours.

Comme la Réformation de Luther…, ébranlant la société jusque dans ses fondements, renouvela et reconstitua le monde…, ainsi un caractère généreux est renouvelé et retrempé par l'amour [672].

Tout l'art de Stendhal, comme son rêve personnel, a consisté à imaginer pour des âmes d'élite une de ces épreuves de feu, douloureuses et régénératrices, où elles apprennent la « grandeur du caractère » inconnue au vulgaire des hommes. Pas de réalité cruelle qui leur soit épargnée ; et le tragique, c'est que la vie les ayant épurées par toutes les flammes du scepticisme, comme Julien Sorel avant de porter sa tête sur l'échafaud, elles meurent délivrées d'illusions :

Il n'y a point de droit naturel. Ce mot n'est qu'une antique niaiserie. Avant la loi, il n'y a de naturel que la force ou bien le besoin de l'être qui a faim, qui a froid, le besoin en un mot.

J'ai aimé la vérité… Où est-elle ?… Partout hypocrisie, ou du moins charlatanisme, même chez les plus vertueux, même chez les plus grands [673].

Heureux encore un tel homme, si, pour asile et pour sépulture, il trouve une petite grotte sur la pente d'une montagne, où « caché comme un oiseau de proie » il aura pu vivre dans le soliloque de sa rêverie et adonné au bonheur de sa liberté [674]. Ainsi Zarathoustra dans sa solitude alpestre aura cette consolation de songer « qu'au-dessus des vapeurs et des souillures des bas-fonds humains vivra un jour une humanité plus haute et plus lumineuse » [675].

Si les œuvres littéraires de Stendhal ont fortement saisi Nietzsche par le goût d'une prose dépouillée, il y a coïncidence aussi entre leurs idéals. Le « dessin théorique du beylisme » concorde dans plus d'une de ses lignes générales avec la dernière philosophie de Nietzsche. Accumuler les observations sèches, écarter impitoyablement ce qui masque les faits purs et

nus, tirer au clair ceux-là de préférence dont tremblent les âmes débiles ; puis, dans une illumination passionnée, concevoir un idéal « qui double la force d'un homme de génie et tue les faibles » [676], n'est-ce pas ce qu'a essayé le philosophe de *Jenseits von Gut und Boese ?*

Livre troisième – L'action du cosmopolitisme contemporain

L’œuvre des moralistes français avait consisté en une analyse subtile des mobiles de l’homme. Bien qu’ils eussent songé presque tous à la moralité individuelle, ils la concevaient comme déterminée ou doucement corrompue par des préjugés de sociabilité. Quand venait à éclore un acte d’héroïsme vrai ou de charité désintéressée, ils l’admiraient comme une fleur rare et mystérieuse.

Chamfort élargissait la recherche, jusqu’à y comprendre la moralité sociale qui englobe ou altère la moralité des individus. Mais Stendhal le premier, par l’observation comparée des mœurs de divers peuples, avait cru atteindre à des faits généraux. Préoccupé moins encore de décrire la présente petitesse des hommes que de retrouver les sources de la grandeur humaine et les moyens de la faire revivre, il trace dans ses écrits une *Histoire de l’énergie*, mère des arts, des fortes pensées, et de toutes les grandes nouveautés dans l’ordre de l’action.

L’enquête de Stendhal restait à l’état d’aperçus disjoints. Elle portait sur la France, l’Italie, l’Angleterre et l’Allemagne. Pour l’Italie seule elle remontait au passé. L’archéologie de Rome, les chroniques et l’art de la Renaissance, la musique italienne, Stendhal en avait une expérience de connaisseur cultivé et intelligent. Burckhardt, s’inspirant de lui, apporte à cette exploration une méthode. Il étend l’enquête stendhalienne à tout le passé grec, à toute l’histoire byzantine, et, partout, jusque dans la Renaissance italienne, retrouve les résultats de Stendhal. Mais ces résultats, il les recueille dans une histoire de la civilisation, qui à la fois les coordonne et les explique. Nietzsche, en écoutant Burckhardt, se prépare à mieux comprendre et à continuer Stendhal.

Emerson apporte une autre synthèse. Son suffrage va à de rares Latins, Montaigne ou Napoléon ; et pour le reste, il est

tout acquis au romantisme allemand. Il n’a pas l’âpreté de Fichte ou de Schopenhauer, mais la douceur de Novalis ; son scepticisme même liquéfie les idées pour les fondre dans une vie spirituelle où flottent des formes pâles d’idées platoniciennes.

Emerson est cosmopolite surtout par la qualité humaine de sa pensée. Il a voyagé beaucoup en Europe, et de tous ses voyages croit n’avoir rapporté rien qui reste. À quoi bon courir de l’Italie à la Grèce, et de la Grèce à l’Égypte et à l’Orient ? Ce qui a fait la grandeur de ces pays pour lesquels nous désertons le nôtre, c’est que les hommes y sont restés à leur place et y ont accompli leur tâche. Il n’y a pas d’orgueil chez lui à vouloir ignorer ces autres hommes qui nous ressemblent si fort : ce qui parle en Emerson, c’est la certitude de l’Éternel présent en tous ces hommes. Il s’écrierait comme Vigny, méditant un poème à faire sur les voyages :

> Voyager, dites-vous ? Que signifie le voyage ? Quelle terre serait assez nouvelle à ma pensée pour l’étonner ?... Quelle contrée attirerait mes regards au point de les détourner du ciel, et le ciel n’est-il pas partout ? Assieds-toi, lève la tête au ciel, regarde et pense **[677]**.

Est-ce là le maître qu’il faut au « Voyageur et à son Ombre » ? Ou bien ce voyageur ne cherche-t-il pas aussi du regard les cieux où se lèvent les étoiles éternelles ? La libre sagesse puritaine d’Emerson, attachée à quelques hauts idéals platoniciens, a fasciné Nietzsche. Ce sera un problème de savoir si elle l’entrave ou si elle l’affranchit.

Chapitre premier – Jacob Burckhardt

Nuance de l’amitié entre Burckhardt et Nietzsche.

Il faut, quand on parle de l'« amitié » qui a uni Jacob Burckhardt et Nietzsche, faire un grand effort d’impartialité. Ils ont tous deux des admirateurs qui tenteront d’accaparer pour l’un ou pour l’autre, à l’exclusion du rival, le mérite d’une œuvre entreprise par eux en commun. Burckhardt était le plus ancien de beaucoup, quinquagénaire déjà quand Nietzsche avait vingt-cinq ans. La déférence de Nietzsche pour son aîné ne se démentit jamais. Mais la sympathie effaçait la distance de l’âge. Nietzsche, de bonne heure, eut une prédilection pour les hommes âgés, ne se sentait à l’aise qu’avec eux et ne trouvait que chez eux la maturité qu’il fallait pour entendre et juger sa pensée nouvelle. Burckhardt, de son côté, se prit tout de suite d’amitié pour ce groupe de jeunes Allemands : Nietzsche, Erwin Rohde, le jeune baron von Gersdorff, où il devinait une des forces intellectuelles de l’avenir.

Nietzsche et Jacob Burckhardt se sont bien connus [678]. Le sujet le plus fréquent de leurs entretiens, ce furent les Grecs. Dès 1871, il fut certain « qu’on pouvait apprendre maintes choses là-dessus à Bâle » [679] ; mais l’étude de la civilisation grecque les conduisit à une notion nouvelle de toute

civilisation. Nietzsche savait que, dans cette étude, Jacob Burckhardt avait une notable avance. C'est pourquoi en 1870, comme un simple étudiant, il vint s'asseoir aux leçons de Burckhardt sur « la grandeur historique » et à son cours d'introduction aux études d'histoire [680]. Toutes les semaines alors ils confrontaient leurs pensées et vérifiaient, par un commun examen des faits, leur conviction doctrinale.

Sur les croyances fondamentales ils étaient d'accord. Un esprit schopenhauérien pénétrait tout l'enseignement de Burckhardt ; mais il y était latent. Burckhardt, au dire de Nietzsche, était de ceux « qui se tiennent sur la réserve par désespoir » [681]. Il lui manquait, disait Rohde plus tard, « la force de nourrir une illusion salutaire » [682]. Il était l'intellectuel, en qui la faculté critique s'est hypertrophiée. Son stoïcisme était très pur, mais un peu passif. Il n'altérait pas la vérité, mais parfois, selon Nietzsche, il la taisait et ne trouvait pas le courage de lutter pour elle [683]. Cette « vérité », ne l'oublions pas, était alors pour Nietzsche, le schopenhauérisme. Burckhardt, plus mûr, distinguait entre la vérité de la science méthodiquement acquise, et la certitude morale des croyances personnelles. Il ne se croyait tenu de s'exprimer que sur ce qu'il tenait pour la vérité scientifique. Il ne se laissa pas entraîner par la fougue impatiente de ses jeunes amis. Son schopenhauérisme le servait, en ce qu'il lui imposait l'obligation scrupuleuse de voir les faits d'un regard clair et avec une intelligence impassible. Mais son pessimisme était littéral et strict, était « désespoir ». De telles croyances sont discrètes, et Burckhardt en gardait la confidence pour de rares intimes. C'est pure expérience et confusion juvénile, si Nietzsche s'étonne de sa faible ardeur de prosélytisme. Burckhardt était une profusion vivante d'idées claires. Il débordait de raison caustique, mais cachait son sentiment. Au demeurant, il était ouvert à toute pensée, prenait de toute main, et avec reconnaissance ; il empruntait aux jeunes sans morgue et avouait sa dette sans jalousie.

L'œuvre qu'ils ont élaborée ensemble, c'est une interprétation neuve de la civilisation grecque et de toute

civilisation. Peut-on saisir ce qui dans cette œuvre commune est dû à l'un ou imputable à l'autre ? Il y faudrait un petit livre. Il y a cependant des faits tangibles : constate que les plus anciens livres de Burckhardt, *Die Zeit Konstantins des Grossen* (1853), *Der Cicerone* (1855), *Die Kultur der Renaissance in Italien* (1860) ont agi sur Nietzsche en dernier lieu. Ne les connaissait-il pas auparavant ? Ce serait trop dire [684].

Il faut se lever et se coucher en lisant le *Cicerone* de Burckhardt, écrivait-il à Gersdorff en 1872. Il y a peu de livres qui stimulent autant l'imagination et qui nous préparent aussi bien à la conception artiste [685].

Mais l'action de ces livres était latente et à longue échéance, il songe surtout à l'œuvre poursuivie en commun avec Wagner ; et il faut que sa collaboration avec Burckhardt y serve. Nous possédons aujourd'hui ce *Cours d'introduction aux études historiques* dont Nietzsche fut l'auditeur exact, et cette conférence sur *La grandeur en histoire* qui l'a tant saisi [686]. Nous possédons le grand cours sur l'*Histoire de la civilisation grecque* que Nietzsche entendit partiellement en 1872 [687], et dont il se fit remettre, par différents étudiants, des rédactions étendues [688]. Comment reconnaître dans la trame burckhardtienne le fil des idées d'emprunt qui peuvent venir de Nietzsche ? Tout d'abord il paraît bien que la structure générale du système est toute de Burckhardt. Il parait assuré aussi que Burckhardt cite toujours ses sources, quand il emprunte. C'est par des allusions transparentes qu'il lui arrive de saluer Nietzsche au passage. Jamais il n'a parlé « de cette mystérieuse origine », qui fit naître la tragédie « de l'esprit de la musique », sans désigner en termes reconnaissables l'écrivain qui a tenté cette explication du tragique. De son côté, Nietzsche s'est surtout félicité de voir son interprétation du « phénomène dionysiaque » passer dans l'enseignement de son collègue [689]. C'est une première part que nous pouvons faire.

D'autre part la notion que Burckhardt se fait de la Grèce lui appartient en propre. Nietzsche chez qui ces idées se retrouvent, les lui doit-il ? Il en apportait à Bâle de toutes faites, où il s'émerveillait de s'accorder avec son grand aîné :

ce sont surtout les idées sur les origines grecques et sur quelques puissants instincts préventifs. Longtemps peut-être Nietzsche n'a fait attention qu'à ces idées qui lui étaient d'une utilité immédiate. L'évolution grecque vers le rationalisme, que Jacob Burckhardt avait si fortement soulignée, apparut mieux à Nietzsche plus tard.

L'étude qu'il en fit a contribué à l'affranchir de Wagner. La rencontre de Nietzsche avec Burckhardt fut d'abord une de ces concordances, qui lui causaient du ravissement, parce qu'elles vérifiaient la justesse de sa pensée. Puis, une fois entré en confiance, il s'ouvrait davantage. L'action de Burckhardt sur lui a grandi à mesure qu'il l'a mieux connu. Il a appris de lui à se prémunir contre quelques-unes des déformations mentales dont s'accompagne l'abus des études historiques, à ne pas se perdre dans les fourrés de l'érudition, à garder le sens des faits généraux. Au milieu des ruines amoncelées plus tard par les négations outrancières de Nietzsche, les idées sur lesquelles il était tombé d'accord avec Burckhardt seront presque les dernières à rester debout. Il n'a pas tout emprunté à Burckhardt tout de suite. Ce sur quoi il se fit entre eux un accord immédiat, ce sont, croyons-nous, les idées que voici :

1. Les facteurs principaux de la civilisation

— Définition de la culture. — Rôle de la religion, de l'État et des grands hommes. — Sélection des génies : les grandes villes, foyers d'éclosion.

On doit remarquer un titre commun aux deux grands ouvrages de Jacob Burckhardt : *Die Kultur der Renaissance, Griechische Kulturgeschichte* ; et il faut s'attendre à un litige avec la science allemande quand on essaie de traduire ce mot de *Kultur*. Est-il sûr qu'il puisse se traduire par le mot de « civilisation » ? Les Français, qui sont un peuple de vieille culture et qui ont écrit les plus anciennes histoires de la civilisation, entendaient par « civilisation », au temps de Guizot, non seulement « la pure perfection des relations sociales, de la force et du bien-être social », mais encore « le développement de la vie individuelle, de la vie intérieure, le

développement de l'homme lui-même, de ses facultés, de ses sentiments et de ses idées » [690]. Les auteurs allemands, au contraire, entendent par le mot de « culture » la seule civilisation intellectuelle, et peu s'en faut qu'ils ne reprochent aux Français de n'avoir pas le mot, parce qu'ils seraient étrangers à la chose. Quelques polémistes outranciers, à l'époque où Nietzsche grandissait, allaient jusqu'à dire que l'on peut reconnaître aux Français la qualité de « civilisés », mais qu'ils ignorent la vie véritable de l'esprit, c'est-à-dire la « culture » [691].

Déjà F.-A. Wolf souffrait de cette manie pédantesque ; et il nous faut le dire, car il a été, avec Burckhardt, une des lectures préférées de Nietzsche. Pour F.-A. Wolf, la « civilisation » est tout ce qui fait une société policée, la sécurité, l'ordre et la commodité des relations sociales [692]. La « culture de l'esprit » ne naît pas toujours de la civilisation et ne la suppose pas ; la littérature, où toute culture aboutit, peut, chez un peuple heureusement doué, s'épanouir avant l'établissement de l'ordre. Beaucoup de peuples ont été civilisés avant les Grecs : il n'y en pas un, selon F.-A. Wolf, qui ait eu, comme les Grecs, cette « culture de l'esprit » dont l'essence est que, dans un peuple cultivé, tous les hommes doivent y participer. Quand on demande à Burckhardt de définir ce qu'il entend par « culture », il suit la plus correcte discipline allemande. La « culture » est ce développement spontané de l'esprit, par lequel l'activité d'un peuple s'organise en activité consciente, puis s'achève en réflexion pure, comme dans la philosophie [693]. À cette « culture » toute civilisation doit aboutir comme à sa fin nécessaire et à son épanouissement. Nietzsche pense comme Burckhardt, avec cette différence qu'il est plus profondément atteint du préjugé germanique. Il estime que l'État est une condition de la « culture », mais n'en fait pas partie. Il arrivera que Nietzsche, pour préparer le terrain d'une « culture » allemande nouvelle, voudra la ruine de l'État, du Reich. Il pensera que de certaines formes politiques et sociales mûrissent sans culture nationale et que d'autres l'entravent. Mais la « culture » n'est pour lui que cette fleur de conscience

et d'humanité dont avaient parlé Burckhardt et F.-A. Wolf.

La méthode de Jacob Burckhardt est, en apparence, dénuée de prévention. Il étudie l'État, la religion et la culture intellectuelle des peuples dans leurs rapports. Il se demande par quelle nécessité ils se tiennent. Burckhardt est le plus libre disciple de Montesquieu que le XIX^{e} siècle ait connu, et, pour son temps, le plus instruit. Mais on s'aperçoit bientôt qu'un sentiment puissant le domine : sa défiance de l'État et de la religion.

Bien que toute culture intellectuelle soit issue des religions, il les dénonce comme des forces qui tendent à s'emparer de toute la culture ; et il dénonce les organisations ecclésiastiques comme des pouvoirs qui tendent à supplanter tout pouvoir **[694]**. Ce qui a fait au contraire la singulière liberté d'esprit des Grecs et des Romains, c'est que chez eux la religion était politique et traduisait les besoins de la cité. Ils ont échappé ainsi au danger grave d'une civilisation gouvernée par l'idée du « sacré ». Car cette idée, une fois ancrée, pénètre les moindres actes de la vie. Les peuples pliés à cette servitude de l'âme peuvent accomplir de grandes choses ; ils sont impropres à la liberté. L'idée du « sacré » vicie leur intelligence pour toujours. Avant tout, la caste « sacrée » usurpe le pouvoir de décréter le savoir permis, l'art permis. Toute activité et toute pensée individuelles sont réputées criminelles devant les grands despotismes hiératiques qui ont fondé les États religieux de l'Égypte, de l'Assyrie, de la Babylonie, de la Perse. Sans doute ils atteignent du premier coup au « style », c'est-à-dire à cette unité qui décèle une même pensée présente dans toutes les formes de l'activité matérielle et morale. Mais la plus noble des facultés humaines, la faculté de se rajeunir, leur fait défaut **[695]**. Ils produisent tout ce que peut créer de grand la répétition indéfinie des mêmes formes monumentales. Si les arts et les sciences chez eux sont précoces, ils sont stérilisés aussitôt par le mystère qui enveloppe le savoir et par l'interdiction de toucher aux formules saintes **[696]**. Qu'il s'ajoute à tout cela une religion attachée à la notion d'un « au-delà », la contemplation triste et l'ascétisme paralyseront à

jamais l'énergie d'un tel peuple. L'Égypte n'a jamais été qu'une vaste nécropole.

Un grand dessèchement de la sève vitale, voilà ce dont périt la civilisation grecque, lorsque, à Byzance, par l'avènement de la religion chrétienne, triompha la croyance en un « au-delà » immatériel, où la prière et sortilège des prêtres accueillent les âmes ou dont ils les bannissent. Pour Burckhardt, c'est la péripétie la plus considérable de la vie de l'Occident. À dater de là, il n'y a plus d'événement moderne où n'interviennent l'idée du surnaturel et l'intérêt d'une caste de prêtres qui en revendiquera la défense, intolérante de toute innovation, révoltée contre les États qui lui refusent le secours du bras séculier, amie de ceux-là seulement qu'elle trouve disposés à exercer, pour elle, des persécutions.

Nietzsche a toujours eu cette haine de la prêtrise ; elle inspirera son fragment de *Prométhée*. Encore à l'époque où il écrira le *Wille zur Macht*, il gardera ce mépris de la discipline religieuse qui énerve les peuples, du mensonge sacré qui invente par delà le réel un Dieu chargé d'appliquer exactement le code du sacerdoce [**[697]**], et de cette philosophie presbytérale qui fait de la vie recluse des prêtres le modèle de la vie parfaite. Toute cette mort du bonheur, cet étiolement de l'énergie, qui sont le résultat de la civilisation chrétienne, Nietzsche les attribue à « l'esprit sacerdotal » *(Priester-Geist).* Il y voit un grand héritage de débilité qui vient de la discipline empruntée par le christianisme aux théocraties immobiles de l'Orient ancien, et à l'Égypte tout d'abord [**[698]**]. Or, ç'avait été là une idée centrale de la doctrine de Burckhardt.

C'est pourquoi Nietzsche, comme Burckhardt, a suivi avec sympathie l'État moderne dans son effort pour remédier à cette pétrification sacrée qui fige à tout jamais les peuples gagnés par le maléfice des religions. Mais ni l'un ni l'autre, puisqu'ils restaient wagnériens fidèles et schopenhauériens orthodoxes, ne pouvaient être des admirateurs de l'État.

Il ne fait pas bon, Burckhardt l'insinue à de fréquentes reprises, regarder de trop près les origines de l'État et la façon dont il s'acquitte de sa tâche. Ce qu'on voit, c'est que l'État est

né de luttes terribles. La physionomie brutale qu'il garde aujourd'hui même atteste un long passé de sanglantes crises [699]. Que son origine et sa fonction première soient une organisation de classe instituée par quelques bandes de proie sur une multitude vaincue, Burckhardt l'admet comme le cas le plus fréquent. L'État accomplit une besogne de force, soit au dedans, soit au dehors : Schopenhauer l'avait dit. Toutes les définitions hégéliennes qui lui demandent de travailler à « réaliser la moralité sur la terre » lui paraissent méconnaître l'infirmité de la nature humaine. La moralité appartient au for intérieur. C'est beaucoup que l'État maintienne par la force le pacte qu'il a imposé aux individus et par lequel il les contraint à observer entre eux une trêve dénuée de violence et de fraude trop évidente [700]. Ainsi l'État a sa justification dans la somme de brutalité qu'il prévient par la crainte. Mais en lui-même il est force, et « la force est de soi le mal » [701]. Il a une tendance naturelle à s'agrandir, à soumettre autrui. Les peuples et les dynasties, dans leur gestion de l'État, sont également avides d'étendre leur domination. Il y a là comme une loi humaine, observée par Burckhardt et que Nietzsche généralise.

Ce que veulent une nation et un État, dit Burckhardt, c'est la puissance. De là les grandes agglomérations des temps modernes, l'État centralisé d'un Louis XIV, d'un Frédéric II. On trouve sans doute des prétextes, la mode est aujourd'hui d'en trouver d'économiques : comme de faciliter le commerce, de concentrer les efforts épars, de simplifier le trafic, de créer ainsi de la liberté[702]. D'autres disent que la civilisation supérieure a un droit naturel à s'assimiler les inférieures, attribuant une mission providentielle aux nations viriles qui se sont assuré l'avantage de la force. Qu'il y ait dans les grandes nations une concentration des ressources et des possibilités d'action que ne connaissent pas les petites, Burckhardt est trop historien pour le contester. La vie sociale est si ingénieuse qu'elle trouve à se déployer même au milieu des ruines et des vastes défrichements que cause le passage brutal d'une grande conquête. La liberté et la culture s'insinuent ainsi dans les

interstices que laisse l'œuvre de force. Mais ce que Burckhardt hait, c'est l'hypocrisie par laquelle la nation et l'État se donnent cette mission qu'ils n'ont jamais eue, et tirent gloire de résultats qui ne sont pas leur mérite. Ce qui est le fait de l'État, c'est la passion de s'arrondir, de défier autrui. *In erster Linie will die Nation vor Allem Macht* [703]. C'est cette « jouissance désolée et vide de la force » (*blosser öder Machtgenuss*) [704], que l'État donne à ceux qui participent en quelque mesure à sa gestion.

Schopenhauer avait transmis à Nietzsche la notion claire de la vulgarité de l'État, et de cette grossière ou sanglante besogne qu'il accomplit au-dedans. Avec Burckhardt, à présent, l'État apparut comme un monstre froid, avide de déchirements ; et Nietzsche en veut à l'État de son hostilité foncière à la culture. Mais ce grand fait lui imposa : les hommes, quand ils s'associent pour une besogne qui marque dans l'histoire, ne songent qu'à des œuvres de force. Cette remarque reste gravée dans sa mémoire. Il en tirera parti plus tard. Pascal et La Rochefoucauld avaient dit que le péché originel de l'homme, son instinct profond, était la passion de dominer, *libido dominandi*. Burckhardt retrouvera cette même passion dans l'âme des collectivités. Une des sources du réalisme nietzschéen est dans ces leçons de l'histoire, qu'il a recueillies dans Burckhardt.

Pourtant Nietzsche élève parfois une protestation humaine contre cette œuvre inéluctable de la force. À l'époque de la *II^e^ Intempestive*, il saura faire un mérite à un historien de ne pas justifier bassement le fait accompli. Est-ce là une simple survivance de sentimentalité schopenhauérienne ? Il y a, croyons-nous, un résidu aussi d'une autre pensée de Burckhardt. L'histoire n'a pas à enregistrer que des œuvres de force ; et si l'État n'est jamais admirable, du moins n'est-il pas, en tout, également odieux. Burckhardt a dit, avec discrétion, qu'entre toutes les formes de l'État, il préfère les petites démocraties, les cités grecques, les communes du moyen-âge, les villes italiennes de la Renaissance. Sa nationalité helvétique se reconnaît ici. On voit qu'il se préoccupe de savoir comment

peut naître une civilisation qui ne serait pas menacée par la force. Or, dans un petit État, le despotisme est impossible, car un petit État en meurt. La marque des petits États, c'est qu'il leur est nécessaire de faire participer à la liberté le plus grand nombre possible de citoyens. Avec l'initiative individuelle, la civilisation est assurée ; et quand il n'y aurait que cela pour justifier les petits États, ils compensent par là tous les avantages matériels réservés aux États géants [705].

Une telle doctrine est une doctrine idéaliste, et elle suppose qu'on ait le mépris de ce qui n'existe que par cette raison triomphante d'être réel et de prédominer. Il est bien évident que l'histoire pure, dont la seule fonction est de comprendre, s'éloigne de cette façon de penser. Une prédilection s'accuse donc chez Burckhardt, qui tient à une foi profonde. À toutes les puissances d'immobilité, aux grandes constructions matérielles et morales qui unissent les hommes pour les œuvres de la force et de la croyance, gigantesques parfois, mais destructives de la personnalité, il préfère l'épanouissement des énergies intérieures de l'homme. Pour lui, il n'y a pas d'autre définition de la civilisation que cette floraison spontanée de créations de l'esprit où la contrainte n'est pour rien. Nietzsche ici encore le suivra. « Le principe des nationalités est d'une grossièreté barbare auprès de l'État-cité. » Rome est le type de l'État barbare[706].

Toute la philosophie burckhardtienne de la grandeur historique est ainsi dominée par cette foi en la valeur de ce qui atteste ou suscite une forte vie intérieure. En tête de cette philosophie, il y aura cette maxime : *Grœsse ist zu unterscheiden von blosser Macht* [707]. Ce qu'il faut viser à créer, c'est une civilisation qui soit une pépinière de grands hommes ; et l'on n'est pas grand parce qu'on est heureux dans ce monde, parce que l'on a été un militaire victorieux, ou que d'une façon matérielle on a amené un changement dans la destinée de beaucoup [708].

Faut-il alors considérer qu'un homme est grand parce qu'il est hostile à l'emploi des moyens matériels ? Il ne faudrait pas prêter à Burckhardt ce moralisme attendri. Il sait que la

moralité n’est pas la civilisation. La moralité traditionnelle s’attache trop à « dompter l’individu » pour que la culture vraie ne lui soit pas en aversion par tout ce qu’elle suppose de « bigarrure », de mépris pour les formes consacrées [709]. À un grand homme, il faut d’emblée passer les « incorrections », les irrégularités, les infamies de sa vie. Il le faut, d’abord parce que nous sommes moins grands que lui, et que nous ne sommes donc pas ses juges. La multitude, pour qui le génie travaille, ne lui reproche pas les moyens dont il use. Elle les lui passe et elle les oublie ; et il n’y a pas de souffrances qu’elle ne lui pardonne de lui avoir imposées, pourvu qu’il l’ait menée au but où tendait son instinct obscur. Si Napoléon III avait accompli une œuvre aussi glorieuse que Napoléon I^{er}, croit-on qu’on ne lui eût pas passé le crime de décembre [710] ? Par ce culte que les peuples vouent à leurs grands hommes, sans leur savoir mauvais gré d’avoir été martyrisés par eux, il apparaît que le génie a une fonction sociale. Son rôle est « d’accomplir une volonté qui dépasse celle de l’individu » [711]. Ce que la foule des hommes d’un temps ou d’un pays ne conçoit peut-être pas clairement, ce qu’elle appelle d’une aspiration confuse, le génie le réalise d’un acte sûr. Une solidarité mystérieuse existe entre l’égoïsme qui pousse cet individu d’élite, et l’intérêt ou la pensée de la collectivité qu’il conduit.

Burckhardt essayera-t-il de définir, de dévoiler les moyens d’action dont dispose un grand homme ? Il ne serait pas alors schopenhauérien. Il sait au contraire que le vouloir profond, qui unit entre eux les individus à leur insu, ne livre pas son secret. Si le génie est vraiment l’interprète de cette volonté collective, ses racines plongent à des profondeurs que n’atteint pas notre exploration : *Die wirkliche Grœsse ist ein Mysterium* [712].

Ce qu’on voit le mieux si l’on essaie de suivre à la piste la démarche du génie, c’est la facilité prodigieuse de l’intellect, pour qui toute complication s’évanouit ; qui voit clair dans la pire confusion, qui discerne les moindres détails avec la même sûreté que les ensembles, et qui surtout avance, avec une certitude inexplicable, dans l’appréciation exacte des réalités.

Nulle apparence ne le trompe, nulle vaine clameur, nulle mode. L'opinion ameutée ne l'induit pas en erreur sur ce qui sera la résistance réelle ou ce qui restera fanfaronnade pure. Il évalue exactement les forces vives ; il sait comment et quand elles atteignent leur limite d'action ; et, de son côté, devine avec impeccabilité l'instant d'agir. Sa volonté est si vigilante qu'elle ne perd jamais une occasion d'être souveraine [713]. Mais surtout c'est cette force de volonté qui est décisive. Le génie, pour Burckhardt, est donc une volonté concentrée, énorme, sûre, et dont la fascination magique entraîne de gré ou de force, dans une admiration dénuée de résistance, la foule des hommes [714]. Nietzsche, le Nietzsche sceptique de *Menschliches, Allzumenschliches* essaiera d'approfondir le mystère de cette action magique ; et c'est là aussi le sortilège inexpliqué qui remplira de son inquiétude le *Zarathustra*.

Après cela, le goût de la lutte, le besoin de vivre dans la tempête, le choix du danger et de la guerre, quand la paix ou le compromis seraient possibles, à seule fin d'imposer l'œuvre pour laquelle il se sent fait. Parmi les disciplines que Nietzsche considérera comme indispensables à la production d'une grande œuvre, il y aura ce précepte d'affronter constamment le risque le plus grand, l'effort le plus douloureux, la vie la plus dangereuse. Mais c'est là *la force d'âme* telle que l'avait définie Burckhardt [715]. Après Chamfort et Stendhal, après Schiller et Hœlderlin, Nietzsche essayait d'y joindre une autre qualité plus haute, et dont l'absence fait souvent la vulgarité des « grands actifs » : l'art d'abdiquer pour rester pur, la force de renoncer par délicatesse et par bonté intérieure aux avantages d'une situation acquise afin de se consacrer à une œuvre désintéressée. Mais à la *force d'âme*, ajouter la *grandeur d'âme*, c'est le privilège de ceux qui ne touchent pas aux besognes de conquête matérielle.

Pour Burckhardt, il résultait enfin de l'histoire des siècles que les grands hommes ont dans la vie des peuples un rôle nécessaire. Si nous ne pouvons pénétrer jusqu'au plan obscur que poursuit, en dehors de notre pensée, le vouloir qui anime l'univers, il est cependant certain que ce vouloir se propose,

quand il engendre le génie, une œuvre qu'il ne pourrait pas réaliser sans lui. En sorte que le troisième caractère évident de l'homme supérieur, c'est que rien ne la remplace [716]. Personne n'est indispensable, dit le vulgaire, et il a raison pour les hommes du vulgaire. Mais les hommes, dont malgré tout on ne peut se passer, sont grands.

On peut se demander comment se constate cette qualité de l'homme supérieur d'être indispensable. C'est une difficulté qui embarrasse Burckhardt comme elle a toujours arrêté les historiens. La marche des choses aurait-elle été nécessairement différente, sans l'action de certaines qualités personnelles ? Et si une situation donnée appelle d'un besoin urgent de certains hommes, comment prouver que l'humanité n'ait pas tenu en réserve d'avance une multiplicité d'hommes pareils en presque tout, dont l'un sera forcément élu, si l'autre fait défaut ? Question qui, sans doute, vient à préoccuper Burckhardt. Il conclut qu'en effet nous ne pouvons pas toujours prouver qu'un homme a été indispensable. Mais tout d'abord, il nous suffit que nous puissions le prouver quelquefois ; et ensuite il ne faut pas se représenter trop fournie cette réserve de grands hommes où la nature va chercher des remplaçants pour l'œuvre d'élite.

À l'inverse de Nietzsche qui aura une tendance à admettre une folle prodigalité des ressources naturelles, Burckhardt s'imagine que les voies de la nature sont parcimonieuses (*die Natur verfährt dabei mit ihrer bekannten Sparsamkeit*) [717]. Non seulement il ne se la représente pas riche, mais il la croit gauche. Elle est impropre à susciter avec une abondance drue la vie supérieure. Des dangers sans nombre étouffent cette vie en germe. La croissance du génie, à supposer qu'il soit venu au monde avec la plénitude de ses moyens, n'est pas assurée ; et quand on le supposerait épanoui, adulte, il y a encore mille causes qui le font méconnaître. L'État et la foule s'entendent également mal avec le génie ; l'État, parce qu'il le trouve trop désobéissant ; la foule, parce qu'elle le trouve trop différent d'elle. Et pourtant il y a des moments où tout plie devant l'homme supérieur. Il se trouve des besognes pour lesquelles il

est qualifié seul ; et le jeu naturel d'une sorte de gravitation fait que de lui-même le plus qualifié se place au centre où il est nécessaire à l'équilibre social. L'État lui-même ne lui résiste plus, et le besoin de soumission, aussi naturel à la foule que son besoin vain de clabauder et de railler, facilite encore sa tâche[718]. Il s'est passé, dans les profondeurs du sentiment collectif des hommes, quelque négociation secrète entre leur besoin urgent et cette force individuelle géante qu'on appelle un individu supérieur. Le voici à sa place et déployant le ressort de sa volonté ; et, du coup, on sent que la destinée collective est transformée.

Il n'est donc pas possible d'être grand en toutes choses. Les travaux de l'intelligence pure ne comportent pas tous une supériorité. On devine quelque chose de l'esprit qui inspirera Nietzsche plus tard [719], quand on lit chez Burckhardt qu'un historien ne peut être grand. Laisser défiler devant soi les faits, être le premier à les constater, ou à découvrir dans les archives la trace de ce qui fut, cela peut être un mérite, mais n'a pas de grandeur. Est grand dans la science quiconque découvre une loi importante de la vie ; et l'histoire n'a jusqu'ici découvert que des lois partielles et contestables. Elle n'a encore rien fait pour nous aider à vivre, puisqu'elle n'asseoit pas encore de résultats généraux et assurés. Découvrir que le soleil ne tourne pas autour de la terre, voilà certes une découverte grande, et la pensée humaine est émancipée depuis lors. On peut accorder à Burckhardt qu'une ère nouvelle de civilisation commence avec une découverte de cette importance.

Mais ne reconnaît-on pas la prévention philosophique dans cette remarque : « C'est avec les grands philosophes seulement que commence le domaine de la grandeur vraie, unique, que rien ne remplace ; le domaine de la force anormale, de la personnalité dévouée à ce qui est général [720] » ?

À côté des philosophes il place les poètes et les grands politiques. Leur fonction à tous est de prendre conscience de ce qui, obscurément, tourmente les foules ; la fonction des poètes est de l'exprimer en symboles lumineux et sonores. De cela seul qu'une idée ou une forme nouvelle peut surgir dans

une pensée de philosophe ou d'artiste, il suit que quelque chose de profond est changé dans la conduite des hommes. Car cette idée ou cette forme n'émergerait pas sans un obscur besoin social qui l'a appelée. Lentement donc, à travers les affirmations discontinues et ténues de Burckhardt, filtre cette pensée : il n'y a pas de hasard absolu dans l'apparition des hommes de génie. Une nécessité les sollicite ; il faut admettre que la conscience des hommes plonge comme dans une nappe souterraine de vouloir vague et collectif et que de certains esprits descendent, les yeux ouverts, dans cette profondeur. Ces esprits ont, pour toujours, la vision de ce qui est éternel dans la vie d'un peuple. Les penseurs découvrent ainsi, par explorations successives, les régions de l'esprit ; et les hommes d'action réalisent les conditions extérieures sans lesquelles une civilisation n'est pas possible. Toutefois, ceux-là seuls sont grands qui, par la pensée ou par l'action, ont fait passer un peuple d'une phase de civilisation à une autre phase. Des crises terribles marquent « les épousailles des temps anciens avec l'ère nouvelle » ; et l'homme de génie en est le premier rejeton.

Avons-nous eu tort de soutenir que la préoccupation foncière de cet historien en apparence impassible est métaphysique ? Mais cette pensée de la communion entre le vouloir de génie et le vouloir de la foule, Nietzsche la reprendra. Nous aurons à dire comment il essaie de concevoir cette mystérieuse solidarité, quand Burckhardt seulement l'affirme nécessaire et inconcevable.

Il reste que pour Burckhardt la civilisation, si elle tient à la possibilité de sélectionner le génie, doit avoir des destinées fragiles. Comment admettre que la crise nécessaire, d'où doit sortir le grand homme, soit féconde à coup sûr ? N'y a-t-il pas aussi des avortements, des périodes où il y a pénurie d'hommes ? Une société entière peut périr de cette disette ; mais qu'est-ce donc qui force l'univers à garantir l'existence d'une société ? Cette difficulté, Burckhardt l'a très bien vue. Il a reconnu qu'il y a des besoins sociaux qui cherchent leur grand homme sans le trouver, et qu'il y a peut-être des grands hommes pour des besoins non encore manifestes. Quelle

effusion, chez un historien, que sa plainte sur la « platitude du temps présent », et cette confession de l'espoir qu'il nous faut mettre en un « sauveur » qui viendra de nuit ! [721] Nous n'avons à lui confier que notre souffrance et la grande misère morale de notre vie de labeur ploutocratique ; nous ne voyons se dessiner aucun avenir d'émancipation, quand nous y tenons pourtant d'une espérance obstinée. Burckhardt pense que par périodes les sociétés ont de tels élancements de désir. Comment arrivent-elles à changer, et à trouver la formule de délivrance ? C'est qu'elles fondent par instinct des institutions de salut et de médication. Elles inventent une façon de capitaliser les efforts qui permettent de faire fructifier à coup sûr leurs espérances. Elles créent spontanément des centres où naissent en foule les hommes supérieurs.

Ce grand problème platonicien, que Nietzsche reprendra : « comment créer à volonté le génie ? », Burckhardt observe, par la méthode historique, comment les sociétés vivantes le résolvent ; et Nietzsche est ici son auditeur attentif. Burckhardt se dit qu'il faut observer la nature, pour l'imiter ensuite et l'aider dans l'enfantement d'une élite surhumaine. Les grandes villes de quelques grands peuples cultivés sont ainsi des matrices de vie géniale. Ce n'est pas parce que ces villes accumulent toujours plus de moyens matériels de culture que d'autres ; et le prodigieux outillage scientifique ou industriel de nos capitales modernes ne s'est pas révélé propre à enfanter des supériorités nombreuses. Burckhardt et Nietzsche n'admirent pas sans réserve cet américanisme envahissant. Dans les villes où est éclose une civilisation d'élite, c'est un autre fait psychologique et social qu'on peut, selon Burckhardt, saisir sur le vif. Il se crée, dans ces villes, un immense préjugé local, un amour-propre démesuré, qui fait que l'on se croit capable et que l'on se croit tenu, en ces villes orgueilleuses, de réaliser toutes les supériorités. Dans une rivalité acharnée, où les facultés de chacun sont stimulées au plus haut, et où chacun sent les regards de tous fixés sur lui, s'allume alors la fièvre créatrice. Quels sont les peuples, où se sont allumés de tels foyers d'éclosion du génie ? La vie entière de Burckhardt

s’est passée à le chercher. Il a décrit deux types principaux de civilisation géniale, la civilisation des cités grecques et celle des cités de la Renaissance. Il a dépeint un type classique de société décadente, c’est Byzance. L’essentiel, pour les débuts de Nietzsche, fut son accord avec Burckhardt sur les origines de l’hellénisme.

2. L’interprétation nouvelle de la vie des grecs

— 1. Le pessimisme des Grecs. — La Grèce préhomérique. — Le problème de la sérénité grecque. — 2. L’immoralité des Grecs. — Violence des individus et des collectivités. — 3. Caractère agonistique de la civilisation grecque. — Rôle de la rivalité dans l’évolution des formes de la sociabilité. — 4. La cité hellénique. — Elle est le berceau de la civilisation grecque. — Violence des jalousies entre cités. — Mort de la cité grecque. — Emprunts de Nietzsche.

Burckhardt, que Nietzsche était un peu disposé à considérer comme le modèle de la méthode « objective » et rigoureuse, savait le péril des recherches auxquelles il se livrait. Mais il croyait qu’on n’échappe pas à ce péril ; et l’importance du résultat à découvrir lui paraissait nécessiter une exploration historique pleine de tâtonnements. Il ne croyait pas que la méthode travaille pour nous à la façon d’une machine. La pensée des peuples du passé est enfermée dans des enveloppes dures, difficiles à ouvrir, où une vie cependant demeure latente. Essayer de forcer le secret de cette vie est inutile à qui n’apporte pas un esprit analogue à l’esprit qui, autrefois, s’est donné cette forme. Il faut savoir écouter finement, avec une patience discrète, et on entendra la pensée sourdre des documents : « [722]. » On peut ne pas aimer ces métaphores littéraires. Elles signifient qu’il faut de l’habitude et du tact, et que la pensée des hommes du passé ne nous est intelligible qu’en fonctions de notre pensée, affinée sans doute et adaptée à des façons de s’exprimer qui ne sont plus les nôtres, mais pareille en son fond à la pensée antique. Faute de quoi cette pensée du passé nous demeurerait close à jamais.

Ce qui rassurait Burckhardt sur le danger de cette

reconstitution, c'est le nombre immense d'occasions qui s'offrent pour la vérifier. L'histoire des civilisations compense les causes d'erreur inévitables dans le détail, par l'infinité des observations qu'elle accumule et qui se corrigent l'une par l'autre. Les grands faits généraux sont d'une certitude plus complète que la foule des menus faits qui servent à les établir. Burckhardt admettait difficilement que de la quantité de documents dont disposait son érudition il n'eût pas tiré une idée des Grecs véritable dans son ensemble. Ce qui le préoccupait plutôt, c'était d'apporter à ce travail un esprit dégagé de prévention idéaliste. Surtout il faut éviter de regarder les Grecs avec un esprit façonné par le classicisme allemand. Voilà certes par où Burckhardt a été l'éducateur de Nietzsche. L'idée scolaire qu'on se fait des Grecs d'après Winckelmann et Gœthe est une image noble et fausse. L'importance des Grecs est assez grande pour qu'on essaie de les connaître tels qu'ils furent, avec tous leurs défauts. Il n'y a de continuité de la pensée et de la civilisation que depuis les Grecs. C'est pourquoi tout esprit préoccupé du problème de la civilisation doit prendre dans l'hellénisme son point de départ. Pourtant les Grecs ont péri brusquement, après la plus courte et la plus riche floraison. Quelle étude pour qui veut savoir ce qui assure la *durée* et ce qui fait la qualité d'une civilisation !

I. *Le pessimisme des Grecs.* — Le vice de méthode introduit par Winckelmann a été de se représenter la vie grecque d'après les monuments figurés de la courte période péricléenne. À cette erreur s'en ajoute une autre qui venait des poètes : Gœthe ou, avant lui, Lessing et Voss, et tous ceux qui avaient créé et répandu ce mythe d'une affinité mystérieuse et sacrée (ἱερός γάμος) de l'esprit allemand et de l'esprit grec, s'étaient construit leur notion de l'hellénisme d'après Homère et la forme sophocléenne de la tragédie. Ils ont construit ainsi la doctrine de la « sérénité grecque ». C'est cette doctrine que Burckhardt prétend contrôler par une révision totale des documents. Il ne s'est fié à aucun dépouillement fait avant lui. « Nous ne pouvons découvrir que nous-mêmes et seuls ce qui répond à notre préoccupation. » Bientôt on s'aperçoit que

Burckhardt, lui aussi, aborde les textes avec une hypothèse : « Nul répertoire de citations ne peut remplacer la combinaison chimique qu'un texte découvert par nous-mêmes forme avec nos pressentiments et notre attention[723]. » On peut objecter que l'historien vrai ne devrait peut-être rien « pressentir ». L'affinité des Grecs avec l'esprit classique allemand est une chimère certaine. Mais leur affinité avec les romantiques allemands est-elle moins illusoire ? Burckhardt a abordé la réalité de la vie grecque avec un « pressentiment » pareil à celui de Frédéric Schlegel ou de Creuzer [724]. Die Griechen waren unglückicher als die meisten glauben, a-t-il dit après Boeckh[725]. Mais le malheur des Grecs, à quoi a-t-il tenu ? Burckhardt s'est efforcé de le savoir, et c'est le progrès qu'il fait sur Creuzer.

À l'entendre, la poésie grecque tout entière livre le secret du pessimisme hellénique. En foule, il amoncelle les textes. L'impression qu'il veut donner, c'est qu'on peut les ramasser presque au hasard, et à toutes les époques. Il nous invite à prêter nous-mêmes l'oreille à ce qui chante en eux ; et il ne croit pas être dupe des rumeurs vagues qui passent. Les plus grands sont d'accord avec les plus petits, et les textes épiques avec les textes d'histoire. L'Iliade sait déjà que, des deux jarres pleines qui attendent au seuil de Zeus, celle qui contient les destins mauvais sert plus souvent que celle où sont enfermés les lots de bonheur, et que Zeus crée les hommes pour le labeur et pour la détresse. Hésiode ajoute que a la nourriture leur a été cachée par les dieux ». À travers Hérodote se traîne la même lamentation sur le bonheur qui n'est que hasard fugace. Pour Pindare, « la vie est le rêve d'une ombre ; le temps fallacieux est suspendu sur les hommes et roule avec lui les flots de la vie ». « La vie est meurtre, sang versé, jalousie et haine ; après quoi nous attend, chargée de honte, grommelante et solitaire, une vieillesse de maladie et de débilité », gémissent les vieillards d'*Œdipe à Colone*.

Y a-t-il de l'habileté et du parti-pris dans ces rapprochements ? Burckhardt a-t-il choisi arbitrairement des textes significatifs pour en exagérer la portée ? On peut dire

plutôt qu'il lit les Grecs dans un esprit nouveau, celui du romantisme et du pessimisme allemands. Il pense que nous retirerons, d'un commerce assidu avec les Grecs, cette impression dominante de mélancolie, et que nous entendrons à travers leur littérature à tous les âges un même et grand thrène funèbre, qui aurait pour contenu la sagesse de Silène torturé : « La plus désirable des conditions pour l'homme serait de n'être pas né ; mais ce qui serait préférable en second lieu, ce serait de mourir le plus tôt possible. »

Et comme les textes des poètes, les mythes mêmes sur lesquels ils travaillent, parlent déjà confusément. On a analysé à l'infini l'idée du Destin grec inéluctable et qui lie jusqu'à la volonté des dieux. Combien il nous paraît plus redoutable si nous savons que notre destinée, où Zeus en personne ne peut rien, courbé qu'il est sous la menace d'un oracle qui lui prédit sa fin, est une destinée de permanent désastre ! Pour Burckhardt il n'y a pas de mythologie plus ténébreuse dans sa tristesse que la grecque. Elle crie les injustices de la vie par toutes ses légendes, par la chute prématurée de ses héros les plus purs. Que de larmes sur une jeunesse charmante ou héroïque, fauchée dans sa fleur, sur Linos, sur Hylas, sur Adonis ! Les demi-dieux les plus bienfaisants et les plus pitoyables aux hommes sont ceux qui souffrent le plus douloureux martyre. Le supplice d'Héraclès ou de Prométhée suffirait à entretenir dans les âmes, au dire de Burckhardt, un mépris obscur de la marche des choses et une révolte.

Je ne peux pas suivre ici Burckhardt dans cette explication qu'il essaie du sens véritable des mythes. Il croit ce sens caché sous des couches multiples et stratifiées d'expressions imagées qu'il faut déchiffrer. Ce qu'il nous faut dire c'est que Nietzsche a suivi passionnément Burckhardt, surtout dans la recherche des témoignages préhomériques. Mais en disant avec franchise que la méthode scientifique ne suffit pas à cette recherche **[726]**, Nietzsche a fait un aveu plus net de son arrière-pensée doctrinale. Comme Burckhardt, mais avec une sorte de satisfaction désolée, il a constaté que cette régression par delà l'époque d'Homère menait à une région ténébreuse de cruauté.

À l'origine des Grecs il n'y a aucune « sérénité ». Le monde préhomérique, qui fut le sein vivant et fécond d'où est sorti l'hellénisme, a dû appartenir aux « enfants de la nuit », à toutes les forces du mal. On devine une époque sombre de férocité, de ténèbres béotiennes, remplie d'une sensualité funèbre comme celle des Étrusques, et d'une orgie de meurtre et de vengeance. Une Grèce très voisine de l'Orient antique, voilà ce qu'il nous faut nous figurer avant Homère ; et cela Creuzer l'avait bien vu [727]. Il restait à Nietzsche une découverte à faire, et où Burckhart ne l'a point aidé. Car sans doute le spectacle permanent d'un monde de lutte et de cruauté doit donner le dégoût de vivre et fait concevoir l'existence comme le châtiment de quelque crime mystérieux qui tient à la racine même de l'être : c'est là ce que disent les mythes orphiques et tous les poèmes qui en sont pénétrés. Mais ce n'est là qu'une des réponses données par les Grecs à la question posée par le réel ; ce n'est pas la réponse proprement grecque. Ce pessimisme, les Orientaux qui l'ont inventé, l'approfondiront. Pour Nietzsche, la supériorité originale des Grecs, c'est d'avoir su s'accommoder à un monde où ils voyaient sévir des passions frénétiques Tous les instincts fauves, qui font la substance de la vie humaine, ils ont su les tenir pour légitimes. D'une vie de lutte et de meurtre, ils ont su extraire une joie forte : une victoire sanglante les met au paroxysme du sentiment, vital épanoui. Ils ont affirmé que cette existence meurtrière valait la peine d'être vécue pour ses enivrements féroces, et de cette habitude de la joie inhumaine, mais enivrée et robuste, ils ont tiré une civilisation, mais tout d'abord une mythologie nouvelle.

Le problème de Nietzsche fut, dès 1870 et 1871, de savoir comment les Grecs sont arrivés à cette sérénité de leur art et de leur poésie, car cette « sérénité » est acquise et non primitive. Pour Nietzsche elle est la clarté d'une onde fourmillante de monstres et qui recouvre des abîmes Sous la surface admirable et la calme apparence de l'art grec dorment les antiques profondeurs d'effroi [728], et toute la difficulté est de savoir comment les artistes grecs ont su en venir à

concevoir ces lignes pures et précises, ces couleurs lumineuses et chaudes, cette humanité douce et héroïque. Il y a là un immense effort de volonté, dont Nietzsche a voulu être le premier à démêler les mobiles. Pour cela, il lui fallait poursuivre sa recherche jusque dans cette analyse si pessimiste que Burckhardt avait tracée du *tempérament grec*.

II. ***L'immoralité grecque***. — Nietzsche n'aurait pas contesté à Burckhardt le mérite d'avoir tiré des mythes, de la poésie orphique et des monuments les plus anciens qui attestent la civilisation grecque une induction heureuse et neuve sur le tempérament hellénique. Cent fois il approuve Burkhardt d'avoir démontré qu'il ne faut pas se tromper au rire des Grecs, à leur goût des manifestations bruyantes, à leur art de tirer un parti alerte des circonstances. La recommandation fréquente de prendre la vie comme elle vient (εἰκῇ) prouve encore de la résignation, non de l'espoir, non de la confiance dans les hommes. La médiocrité morale et la méchanceté foncière de l'homme sont pour les Grecs croyance enracinée. Les vertus ont quitté la terre, dit Hésiode, et parmi elles la Pudeur et le Respect ; la Fidélité, la Modération et les Grâces, dira Théognis, sont exilées. Et ce disant, les poètes disent vrai de l'humanité grecque. Si la mythologie hellénique est cruelle, c'est qu'elle traduit un état social délabré et sanglant. La férocité dans les mœurs est la même que dans l'idéal héroïque.

L'homme grec est d'une cruauté sans bornes. Il se livre tout à sa passion. Il est lâche et astucieux. Il avoue ses instincts bas, et ne rougit pas de son avidité. Violent toujours, c'est dans la vengeance surtout qu'il est impitoyable. Comment ne pas réfléchir devant ce fait monstrueux : jamais, même chez les poètes tragiques les plus purs, l'âpreté d'une vengeance trop obstinée ne passe pour déceler une âme basse ; et le goût du mensonge est plus effronté encore que la rancune n'est vile. Jamais peuple n'a été aussi aisément parjure que les Grecs, malgré l'appareil terrible dont on entourait les serments ; ou plutôt la solennité même du serment prouve que la simple parole donnée n'était d'aucune solidité. On se parjurait d'un cœur léger. « Il est permis de flatter l'ennemi pour mieux le

perdre ensuite », dit Théognis. Il y a peu de nations qui aient eu une moralité individuelle aussi médiocre.

La moralité collective valait moins encore. Les villes et les partis, comme les individus, pratiquent des maximes de violence et de dol. C'est une vertu civique de haïr la cité voisine. À mesure qu'on avance, et au v^e^ siècle surtout, il n'y a plus de traité qui soit sacré. On ne connaît plus le respect de la foi jurée. La paix est précaire, et la guerre sans ménagements. Ces faits ne sont pas nouveaux sans doute. Ils sont familiers à quiconque a reçu une culture grecque. Un résumé brillant en avait été présenté dans le livre de *La Cité antique* auquel Burckhardt doit tant ; et l'on croit lire le chapitre fameux de Fustel de Coulanges sur « les relations entre cités » [729], quand Burckhardt décrit l'acharnement sauvage des procédés de guerre helléniques. Les Grecs, sans exception de tribu, se sont toujours conduits comme s'ils n'avaient pas été une nation parlant une même langue ; comme si le sang hellénique eut été inépuisable ; comme si la barbarie n'eût pas constamment guetté aux portes. Cela, au temps où déjà Hérodote proteste ; où Aristophane signale le danger barbare ; où Platon supplie qu'on ménage la race appauvrie et se révolte contre l'idée même d'une guerre entre Hellènes. Affreuse responsabilité des cités. Et comment auraient-elles pu plaider l'ignorance, quand les avertissements des penseurs se multipliaient et quand une civilisation plus haute était déjà présente à la pensée des meilleurs ?

Au dedans de la cité, pareille immoralité. Que l'on n'envisage pour l'instant la cité grecque que par son aspect le plus brillant, et comme une collaboration de citoyens libres. Oublions, pour y revenir tout à l'heure, que cette société si sereine est établie sur l'esclavage. Comment oublier qu'entre les hommes libres il y a des différences de classe immenses ? Les aristocrates continuent dans la cité la vie héroïque. Un respect pathétique consacre dans l'opinion la supériorité de quiconque est riche et de bonne race. Quand la multitude médiocre ne serait pas livrée aux caprices de la force, elle serait prosternée par son propre préjugé. Mais, de plus, entre

les aristocrates un esprit de féroce jalousie allume des guerres civiles incessantes. Burckhardt n'a eu là encore qu'à utiliser pour sa thèse la marche connue des événements telle que l'avait systématisée Fustel. Que la discorde des grands vînt à menacer la cité dans son existence, qu'un aristocrate se crût méconnu ou lésé, il se soulevait, imposait la paix, et assouvissait en même temps son appétit de régner en promettant son appui au peuple. Un coup de force soutenu par la multitude des pauvres le portait à la tyrannie.

La première forme de la démocratie, dans un peuple politiquement inculte et dénué d'organisation, était cette tyrannie d'un seul. Elle durait tant que durait sa force, et jusqu'à ce que le tyran, usé par une courte vie d'excès et haï pour ses cruautés souvent nécessaires, périt dans un guet-apens. Il restait alors la masse informe, elle-même remuée par les mêmes passions effrénées. Dans un peuple aussi passionné, et après l'écroulement des régimes d'aristocratie et de tyrannie, sujets aux mêmes excès que la foule, la démocratie est le seul régime durable, parce qu'elle peut renverser instantanément les supériorités qu'elle a dressées sous l'empire d'une nécessité ou d'un engouement passagers. C'est pourquoi la plus grecque des cités antiques et la plus passionnée, Athènes, dut se donner une constitution démocratique.

L'égalité politique a été créée d'abord pour tenir tête à la férocité naturelle des riches. De là ce mécanisme ingénieux, mais fragile, qui morcelle toutes les hautes fonctions politiques et militaires. Athènes n'eût pas été tranquille, si le pouvoir militaire n'avait été divisé entre dix stratèges. Pour compléter le système des garanties où s'abrite cette démocratie irascible et soupçonneuse, il lui faut l'ostracisme, garantie publique, et la délation, garantie occulte, établie par l'influence des sycophantes. S'ensuit-il que la démocratie athénienne ait été préservée des abus auxquels sa destination était de parer ? La pensée de Burckhardt est que les travers du tempérament d'un peuple reparaissent dans toutes ses institutions. Le « monstre » de la démocratie athénienne a tous les vices des anciens tyrans

et des vieux aristocrates. Burckhardt compare à l'Inquisition du moyen-âge, pour la dureté, pour le fanatisme cruel et pour la futilité, les procès d'*asébie* ou d'irréligion que multiplia le régime des sycophantes athéniens. La malédiction de la cité était terrible comme une excommunication. Des peines, insensées par l'exagération, atteignaient, pour des crimes infimes, la vie, les biens, l'honneur du nom et de la descendance.

Dirons-nous que Burckhardt tombe dans le défaut de faire un tableau de la Grèce par l'exemple d'une cité ? Notre résumé l'aurait alors mal interprété. En foule, l'enseignement de Burckhardt amoncelait les exemples, et dans leur similitude trouvait la preuve que les mêmes vices étaient communs aux Grecs de toute origine. Il signalait partout, dans l'époque démocratique, des luttes de classe d'une égale violence. Ce fut, proprement, un pillage des riches par les pauvres. Nulle propriété n'était sainte. Une démocratie grecque, c'est une suite ininterrompue de révolutions et de contre-révolutions, où ce qui tenait en bride la faction au pouvoir, c'était la seule crainte de la défaite prochaine et des prochaines représailles. Sortait-il de sa lâcheté, le démos devenait féroce. Il extirpait les adversaires par des massacres en masse comme à Corinthe, assommait les riches à coups de matraque comme à Argos **[730]**. La prévarication financière des démagogues était permanente. À Athènes, l'État amenait une hausse factice des denrées apportées par mer, prélevait des impôts usuraires, imposait l'obligation subite de payer les dettes à un taux d'intérêt plus fort que le taux contractuel, l'excédent devant revenir à l'État. Quoi d'étonnant si l'aristocratie se défendait ? Elle se défendait avec brutalité, comme elle s'était établie. Mieux armée et aidée par ses esclaves, elle décimait à son tour la démocratie d'hommes libres qui n'était pas très nombreuse ; elle l'expulsait en masse, et des guerres nouvelles recommençaient entre les fugitifs et les proscripteurs.

Le régime municipal a dû périr par cette lutte également sauvage dans la cité et entre les cités. Mais nulle mort d'un régime ne fut jamais plus difficile. La vie de la πόλις a été

tenace. On voit dans l'antiquité des Juifs et des Africains, les citoyens de Carthage et de Numance combattre et mourir avec leur cité détruite. Le propre des Hellènes, c'est que leur cité est indéracinable. Que des fugitifs réussissent à en sauver quelques débris, la cité renaît de ses cendres, pareille, quoique transportée au loin. Et toujours les exilés ne conservent qu'une espérance, qui est de reconquérir la patrie perdue, de gré ou de force. C'est dans ces convulsions fiévreuses que se démenèrent les cités helléniques, même à l'époque macédonienne et jusqu'à ce que vînt la paix romaine [731].

Nietzsche a réfléchi très profondément à ces leçons où Burckhardt avait vérifié par des faits nouveaux les généralisations de Fustel de Coulanges. Elles lui suggéraient des pensées nouvelles et encore plus générales. Dans ses théories ultérieures sur les races nobles, dans l'idée qu'il se fera de l'origine cruelle de toute morale, on sentira toujours un résidu de son érudition grecque. Cette « mnémotechnie sanglante », par laquelle il lui apparaîtra que les peuples, à l'origine de leur civilisation, gravent dans leur mémoire la loi civique et la loi morale, c'est chez les Grecs qu'il l'a épelée ; et c'est chez eux qu'on apprend le mieux ce qu'il en coûte de devenir un peuple intelligent et attaché à la loi. Il y faut beaucoup de massacres ; et c'est au fer rouge qu'on marque dans la mémoire des hommes les préceptes de justice.

Cette information historique au sujet de la civilisation grecque posera chez Nietzsche les assises d'un pessimisme social, sur lequel il appuiera ses affirmations morales ultérieures les plus osées. Il ne croit pas à une humanité qui soit séparée de la nature. Les qualités humaines les plus hautes, et les plus nobles selon notre présente évaluation, plongent encore dans la pure nature et dans des qualités terribles, mystérieuses et inhumaines, qu'il faut transformer en leur fond, mais sans lesquelles n'éclorait pas la fleur d'humanité.

Les Grecs nous paraissent à distance avoir été les plus « humains » des hommes. Il est donc d'un haut intérêt de savoir qu'ils ont eu en eux, toujours, une veine de férocité, et

comme un instinct de « tigres ». Burckhardt n'en voulait pour preuve que leur mythologie qui épouvante. Nietzsche ajoute que les héros de leur histoire sont pareils aux héros de leurs mythes. Alexandre, ordonnant de percer les pieds du vaillant défenseur de Gaza, Batis, et attachant à son char le corps vivant de l'ennemi qu'il traîne dans la boue parmi les sarcasmes des soldats, qu'est-il autre chose qu'une caricature répugnante d'Achille traînant le corps d'Hector ? L'âme grecque a été un abîme de haine[732]. Assouvir sa haine est pour l'homme grec un besoin et un droit. Sans ce déversement de sa haine, il ne se sent pas un individu. Le droit grec est né du meurtre et de la vengeance [733]. La vie politique a été une jalousie sanglante des partis contre les partis, des villes contre les villes, et les massacres qui terminent les révolutions ou les capitulations sont considérés comme conformes au droit public et au droit des gens. Comment une humanité sereine a-t-elle pu sortir de tout ce sang versé et de cette avidité meurtrière ?

L'histoire grecque enseigne la possibilité d'utiliser au service d'une moralité d'élite des appétits monstrueux en eux-mêmes. La haine s'est transformée par le seul jeu des ressorts psychologiques chez des hommes terribles dans leur passion, mais que la nécessité de vivre ensemble obligeait à émousser leur rancune. La haine a été utilisée à des fins de sociabilité. Elle s'est appelée rivalité. Cette sociabilité a dû se développer parce qu'elle est une nécessité de nature et que, spontanément, il s'est organisé une force capable de discipliner les instincts indomptés et qui s'appelle l'État. Vivre de jalousie folle et vivre incapables de l'assouvir dans la contrainte imposée par l'État, est-ce une vie qui vaille la peine d'être vécue ? C'est une vie digne des meilleurs, s'il doit naître de cet instinct comprimé une possibilité d'existence consolante. Nietzsche, comme son maître Schopenhauer, croit la reconnaître dans la vie de l'art. Au terme, l'État grec, et les appétits forcenés qui le rendent nécessaire, travaillent à créer un art qui donnera à toute la vie humaine son sens vrai. C'est la déduction que Nietzsche essaiera. Mais Burckhardt lui a fourni plusieurs des chaînons de cette déduction.

III. ***Le caractère « agonistique » de la vie des Grecs***. — Je ne crois pas qu'un autre écrivain avant Burckhardt ait formulé avec autant de netteté que lui cette définition de la civilisation grecque qui la décrit par son « caractère agonistique ». On avait coutume de remarquer que le sens de l'individualité est plus vigoureux chez les Grecs que chez tout autre peuple de l'antiquité. Les hégéliens avaient tiré de là de très ingénieuses conclusions sur l'évolution du droit grec. Les spécialistes d'aujourd'hui, forts d'une discipline sociologique nouvelle, seront tentés de corriger et de nuancer cette opinion ancienne. Ils savent que le sens individualiste des Grecs n'est pas de vieille date et que, même à Athènes, il n'est pas plus vieux que l'époque de Solon [734]. Burckhardt, bien qu'il soit un des précurseurs de l'école sociologique en histoire, n'a pas une aussi précise information. Mais il croit que cet individualisme grec, une fois né, explique l'évolution des formes sociales elles-mêmes. Le Grec n'est heureux que s'il se sent distinct et supérieur. « Être les premiers toujours et tendre en avant des autres », telle est l'instruction que reçoivent de leur père Achille et Glaukos quand ils partent pour la guerre de Troie. Ils doivent s'attendre non seulement aux coups de l'ennemi, mais à la jalousie folle de tous ceux que leur mérite prétend dépasser.

Il en est ainsi toujours, et de là une vertu sociale éminente chez les Grecs : c'est ce besoin de considération générale qu'ils ont, alors que leur sensibilité si vive et leur activité impétueuse menace sans cesse de morceler la cité. Leur premier mobile est l'amour de la gloire (τιμή), et leur souffrance la plus grande est d'être distancés. Toutes les fois qu'une civilisation reposera sur l'amour de la renommée, on constatera ces mêmes effets. Cette transformation de la haine en rivalité est la plus grande purification de l'âme grecque [735] ; et rien n'éclaire mieux cette âme dans ses profondeurs que la distinction, établie par Hésiode, entre la bonne et la mauvaise Éris. Il y a l'Éris dangereuse, celle qui provoque les querelles farouches, qui courbe les hommes sous le joug de la détresse. Mais il y a l'Éris qui pousse les hommes à rivaliser d'efforts, à travailler, quand

ils voient leurs voisins plus riches qu'eux, pour obtenir pareille et plus grande richesse par des semailles aussi soigneuses ou par une épargne semblable. Cette Éris est bonne ; et elle ne provoque pas de luttes, mais des rancunes salutaires et des jalousies qui stimulent les hommes. Il ne vient pas à l'esprit d'Hésiode que la rancune, l'envie, la colère sourde, puissent être des bassesses morales.

Les formes grecques de la sociabilité supérieure dérivent toutes de cette dévorante ambition allumée au cœur des individus : il s'agit toujours d'évincer un rival dans une lutte devant des juges [736], de gagner un prix. Être le meilleur gymnaste, avoir les meilleurs chevaux : fins suffisantes pour qu'un Grec y dirige son activité. Une couronne pour lui vaut plus qu'un trésor. Et ce ne sont pas seulement les individus, ce sont les villes qui rivalisent. Elles fixent la récompense de l'Olympionique, lui construisent son char, lui élèvent sa statue[737]. Les poètes chantent sa gloire. Le service des Muses est une lutte encore. La légende ne veut-elle pas qu'Hésiode ait lutté contre Homère à Chalcis et remporté le trépied d'airain [738] ? Les luttes des citharèdes aux jeux pythiques, les chœurs qui rivalisent aux cérémonies athéniennes, les représentations tragiques ou comiques inconcevables autrement que sous la forme de concours : autant de faits qui attestent chacun en des Grecs cette profonde volonté d'être à tout prix le plus fort.

Dira-t-on que ces institutions ou d'autres analogues se retrouvent en toute aristocratie ? Le riche seul peut être l'*ἱπποτροφεύς* victorieux à Olympie, et seul il peut subvenir à la dépense d'un chœur tragique. Où est la classe riche qui n'essaie pas d'éblouir ? Cela n'a rien, peut-on dire, de spécifiquement grec. La tragédie, les luttes d'Olympie, tout périclite, dès que l'aristocratie n'est plus. Qu'est-ce que cela prouve, si ce n'est que c'étaient des institutions aristocratiques ? Mais Burckhardt reprend : Quand le démos ne respecte plus le vainqueur d'Olympie, il respecte et admire l'éloquence ; sur un autre terrain et avec des moyens différents, c'est la même rivalité qui recommence. La « kalokagathie » n'est certes plus nécessaire aux captateurs

des suffrages plébéiens, mais les applaudissements qui montent vers la tribune aux harangues valent ceux qui accueillent les vainqueurs du pentathle. Ce n'est pas une autre sorte d'hommes qui arrive au pouvoir avec la démocratie ; et les ressorts intérieurs de l'homme ne sont pas changés. Ce n'est pas de cette persistance de la rivalité que la cité grecque a péri, puisque c'est au contraire la rivalité réglée par la considération publique qui a permis à cette cité une durée limitée. La menace véritable qui a pesé sur elle, selon Burckhardt, c'est qu'une nouvelle kalokagathie intellectuelle se soit fondée quand les philosophes se détournèrent de l'État et se vantèrent, comme Socrate, d'être restés à l'écart des choses publiques ou, comme Platon, d'être demeurés loin de l'agora. Alors ce fut la fin de la cité grecque.

Comment ne pas être frappé de l'accord entre Nietzsche et cette doctrine de Burckhardt ? Avant tout, cette interprétation psychologique qui, pour trait distinctif et profond du caractère grec, reconnaît la jalousie, une jalousie avouée, invincible, inconsciente de sa bassesse, semble bien décidément chez Nietzsche un emprunt [739]. Peut-être est-ce pour cela qu'il y joint une inconséquence ; car si de cette jalousie naissent, chez les Grecs, les rivalités qui sélectionnent le génie, pouvons-nous la reprocher comme basse à la démocratie d'aujourd'hui ? C'est pourtant ce que fait Nietzsche. La jalousie hargneuse des démocraties modernes l'a toujours choqué comme l'ostracisme, comme toute tentative collective d'écraser l'individu ; et il n'a jamais reconnu que la démocratie donne à l'individu de la force. Sur ce point Nietzsche n'a pas assez appris des Grecs.

Mais il reprend la déduction burckhardtienne en disant que l'homme grec est avant tout une volonté individuelle tendue et qui s'avoue le danger de cet ambitieux effort. Sitôt le bonheur atteint, la gloire et la richesse conquises, le Grec sent qu'il a mérité d'être frappé. Être glorieux, puissant et heureux, c'est la prérogative des dieux, et les dieux grecs sont jaloux, puisqu'ils sont des Grecs. La faute secrète de tout Hellène est qu'il tente de se mesurer avec la condition divine ; sa faute publique sera l'*ὕβρις* toujours. Essayer d'extirper, comme fait

l'éducateur moderne, cette racine du vouloir ambitieux, l'éducateur grec n'y songerait pas. Il sait qu'un caractère n'est ni bon ni mauvais. Il est un ressort puissant ou faible. La valeur morale lui vient de la fin qu'il sert ; les Grecs cultivent l'égoïsme, mais ils le font servir à des fins sociales.

On voit donc l'idée de Burckhardt reparaître chez Nietzsche. L'ambition antique n'est pas l'ambition grossière des modernes, car elle veut briller devant la cité, pour la cité. L'homme antique veut le triomphe, mais pour que sa ville natale en ait la gloire. Vainqueur à la course, à la lutte, ou dans les jeux des aèdes, c'est aux dieux de la cité qu'il offre ses couronnes. L'art lui-même est un dernier combat de cette sorte, et comme une imitation lointaine de la guerre pour le salut de la Patrie. En ce sens, les cités rivales guerroient encore quand elles mettent en présence, dans une lutte légendaire, Homère et Hésiode. Il est certain que ni Homère ni Hésiode n'ont existé ; leurs noms mêmes, dit Nietzsche, ne sont encore que des prix donnés et comme des couronnes. Chacun de ces noms consacre la découverte d'une forme d'art, mais le nom des inventeurs a disparu sous la couronne que leur a décernée l'opinion hellénique : ce sont des genres poétiques qui sont entrés en lutte, et non des hommes.

IV. *La cité hellénique*. — Ainsi quand on recherche les conditions où a pu éclore la fleur intellectuelle de l'hellénisme, toujours on trouve cet humble berceau, la cité grecque. Si petite qu'elle fût, il faut se garder pourtant de l'idéaliser. Il ne faut pas croire que la cité ait été la fondation librement concertée d'hommes qui sentaient le besoin de se protéger. La plupart préféraient la vie primitive éparse dans les campagnes, par villages clairsemés. Pour fonder le *synœcisme*, le groupement fortifié, condition de toute grandeur future, il fallut abandonner la vie dispersée et rurale auprès des tombes des ancêtres. Ce fut une détresse pour beaucoup. On les y contraignit par des dévastations et des massacres. D'emblée la cité est un amas de douleurs, même pour ses citoyens. Il fallait qu'elle naquît de la sorte pour qu'elle fût fondée dans les âmes plus solidement encore que dans ses murailles. Et poursuivant

l'étude de cet enchaînement de faits par lequel la société policée est sortie d'un état de choses primitif par la force, Nietzsche admire ce que Burckhardt constatait impassiblement. Il prend parti pour l'esclavage. Il glorifie ce « marteau de fer », le conquérant (*W.*, IX, 101) qui forge d'un métal servile l'humanité. Cela veut-il dire qu'il soit devenu étatiste, et qu'il tienne pour le régime de la force ? Nous avons déjà vu qu'il n'en est rien. Mais cet État, qui est œuvre de haine et source permanente de misères, comment méconnaître qu'il soit aussi le créateur de la civilisation ? Il la crée par la force, en réduisant en esclavage des hommes qui ne bénéficieront pas de la civilisation qu'ils rendent possible.

La différence éclate entre l'esprit de Burckhardt et l'esprit de Nietzsche dans cette discussion de l'esclavage. Personne n'accusera Burckhardt de sensiblerie. Il sait qu'il n'y a pas eu de société qui ne se soit établie par l'esclavage, et que chez les Grecs il est attesté aussi haut que remonte la tradition littéraire. Ce qui l'étonne, c'est le mépris du travail chez l'homme libre en Grèce, tandis que Nietzsche trouve dans cette préoccupation du loisir intelligent (*εὖ σχολάζειν δύνασθαι*) une suprême vérification de son pessimisme. C'est avec une sorte de triomphe que Nietzsche analyse cette institution de l'esclavage qui confirme les aperçus les plus sombres de Schopenhauer. « *Wie entstand der Sklave, der blinde Maulwurf der Cultur* ? » Une nécessité redoutable veut que la foule travaille et saigne pour qu'un petit nombre arrive à l'intelligence. La nature ne crée nulle beauté sans une épouvantable rançon. Les Grecs sont des hommes qui savent regarder en face l'épouvante **[740]**.

L'humanité de tout temps a mené une vie de tourment laborieux et misérable. Les modernes idéalisent cette détresse tant ils eu sont stupéfaits. Ils n'osent se rendre compte du néant de l'existence humaine. Et comment le travail aurait-il une dignité, si la vie, qu'il a pour objet de nourrir, n'en a pas ? Notre métaphysique se refuse à reconnaître dans notre infatigable peine la preuve de notre aveugle vouloir-vivre, d'un instinct chimérique et toujours déçu, comparable à l'effort qui

attache les plantes grêles à des rocailles sans terreau. Les Grecs ne sont pas ainsi hallucinés d'idéal. Ils disent ouvertement que travailler est une honte. Ou du moins, si la vie vaut d'être vécue, c'est pour ceux qui savent charmer leur loisir par les joies délicates de l'artiste, ce n'est pas pour les travailleurs.

Il est bon de dire que dans cette interprétation de la vie des Grecs, Nietzsche et Burckhardt ne sont ni les premiers ni les seuls. Le grand philologue, qui fut leur maître commun, F.-A. Wolf (cité par Nietzsche à cette occasion), a déjà pensé ainsi. « C'est une question très digne de réflexion que celle de savoir si, sans ce fait de l'esclavage, de grands progrès du développement de l'esprit eussent été possibles où que ce fût. En ce sens notre humanité d'aujourd'hui, dont la plante aurait poussé difficilement dans l'Europe moderne, n'a pas lieu de se trop lamenter sur ce reste de mœurs asiatiques chez les anciens habitants de la Grèce et de l'Italie. Il y aurait contradiction à faire des reproches à une humanité antérieure qui a dû créer d'abord, en asservissant des hommes, les conditions du loisir intelligent, sans lequel notre humanité haute et affinée aurait pu naître [741]. » Faut-il condamner la civilisation, si elle est achetée à ce prix sanglant ? Il faut, dit Nietzsche, condamner la vie. Elle n'aurait pas été meilleure par l'absence de la civilisation, mais la civilisation a enfanté l'art, qui apporte au mal de vivre, sinon un remède, du moins une consolation. Les Grecs ont senti, d'un instinct profond, ce néant de l'existence, et c'est ce qui a fait d'eux le peuple le plus artiste qui fut jamais.

Il reste pourtant un fait surprenant auquel Burckhardt et Nietzsche se heurtent tous deux : c'est cette mésestime qui chez les Grecs ravalait les artistes au rang de manœuvres. Tous deux sont arrêtés par le texte fameux et brutal de Plutarque à ce sujet [742]. Burckhardt fait de vains efforts pour tergiverser [743]. Il est mal à l'aise dans son impassibilité [744]. Nietzsche persiste dans sa logique pessimiste en faisant l'éloge des Grecs pour cette insensibilité devant la condition médiocre de l'artiste. Le labeur, d'où l'œuvre d'art est issue, absorbe et

courbe l’homme, lui laisse la tare physique de son effort, et lui paraît honteux comme un engendrement dont il faut cacher le mystère. La vérité est sans doute que ni le malaise de Burckhardt, ni le triomphe de Nietzsche ne se justifient. Les faits signalés par eux n’ont rien de plus choquant que la contradiction par laquelle chez les mêmes Grecs l’artisanerie est réputée servile, tandis que l’agriculture et le commerce sont occupation noble. Il faut de toute nécessité que la différence des classes de la société se retrouve dans l’estimation qui est faite du travail. Il y a des survivances dans l’estime accordée à de certaines occupations, Burckhardt le remarquait avec justesse, et l’agriculture a bénéficié auprès de toutes les aristocraties d’un souvenir vague qui persistait de la vie héroïque. Ainsi encore dans toutes les civilisations raffinées, il se constitue un public d’amateurs auprès desquels l’artiste n’a pas nécessairement grand crédit social. L’esprit critique se développe dans les aristocraties avec raffinement de l’esprit, pour des raisons que Nietzsche a notées mieux que Burckhardt.

La société grecque jusque dans son estime de l’art, limitée à l’œuvre et refusée à l’artiste, se trouve, aux yeux de Nietzsche, conséquente avec elle-même. La cité grecque n’est aimable par aucun de ces aspects. Elle a inventé l’organisation de castes solides qui différencie l’esclave de l’homme libre et le plébéien du patricien. Elle discipline le vouloir rude en lui assignant des fins licites. Elle délimite les rivalités, les surveille et par là les rend moins dangereuses. Au terme, ces rivalités se réduisent à des rivalités d’artistes. Le dieu national des Grecs, l’Apollon cruel, dieu de l’État, et l’Apollon citharède, ne sont qu’un seul et même dieu.

Pourtant au total, selon Nietzsche, ce fut la race humaine la plus heureuse de toutes, que cette humanité grecque de sensibilité ouverte et délicate, et friande des nourritures les plus exquises de l’esprit. Là-dessus Nietzsche n’a jamais varié :

Sentir en soi une âme forte, audacieuse, téméraire ; traverser la vie d’un regard tranquille et d’un pas décidé ; être prêt toujours aux événements extrêmes comme à une fête, avec

une curiosité de connaître l'inconnu des mondes et des mers, des hommes et des dieux ; prêter l'oreille à toute musique alerte, comme si elle signifiait que des hommes courageux, des soldats, des marins s'accordent une halte brève et une joie courte, et dans la plus profonde délectation qu'on puisse tirer de l'instant présent, succomber aux larmes et à toute la mélancolie empourprée de l'homme heureux [745].

Ce fut la définition que Nietzsche toute sa vie donna de l'état d'âme des Grecs depuis Homère jusqu'à l'époque tragique. Et qui ne voudrait l'avoir vécu, ne fût-ce qu'en imagination ?

Comment donc a pu périr une humanité si belle, et qui semblait trouver en elle ces ressources inépuisables de rajeunissement ?

Il y a là une énigme à laquelle Nietzsche donne des réponses contradictoires. C'est la question entre toutes douloureuse et difficile. Sans doute la Grèce a survécu en des formes politiques nouvelles jusqu'à la fin de Byzance, Toutefois ce qui importe, c'est le sort d'une certaine culture de l'esprit, qui a atteint à l'époque de la tragédie sa plus haute floraison. De cette floraison et de sa ruine, Nietzsche donne deux raisons différentes. Tantôt il voit dans la chute des Grecs, non pas une décadence, mais une catastrophe. Leur faute est certaine, et ils ont orgueilleusement provoqué la destinée. Mais la qualité de leur génie héroïque n'eût pas été la même, s'ils n'avaient couru le risque où ils ont péri. Tantôt il s'aperçoit que la civilisation grecque ayant été l'œuvre de la cité grecque, a dû périr avec la cité.

Or, pour Burckhardt et pour Nietzsche, l'État, malgré sa dureté, n'est encore qu'une force magique, une manière souveraine de fasciner les âmes, et en son fond un fait moral. La ruine de la cité tient donc à ce que les qualités de passion et d'intelligence, qui avaient fait la grandeur de la cité, s'étaient décomposées.

Burckhardt avait enseigné que les causes de la catastrophe grecque tiennent à la victoire grecque elle-même. Les défauts de la cité grecque éclatent depuis lors. Les guerres contre les Mèdes sont un immense ἀγών, où chaque État grec cherche à

remporter la palme. À l'issue de ces guerres, la jalousie des cités ne connaît plus de bornes. Alors commence la lutte pour la suprématie militaire entre Sparte et Athènes. Aussitôt les Spartiates, au dire d'Isocrate, sont remplis d'injustice, d'immoralité, de désobéissance aux lois, et leur État ne se fait plus aucun scrupule de mépriser les serments et les traités[746]. À Athènes naît le rêve mégalomane d'un Empire attique fondé en Sicile, et la folle expédition a lieu, dont Athènes ne se relèvera pas. La préparation militaire permanente de Sparte oblige les Athéniens à rester pour toujours sous l'armure. La lutte intérieure contre l'aristocratie, qui « lacédémonise », devient plus sanglante, depuis que menace le danger extérieur [747].

Thucydide sert de guide à Burckhardt et à Nietzsche, quand il s'agit de décrire l'immoralité des partis qui se déchaîne alors : la mauvaise foi préméditée dans les contrats privés, le besoin de s'assurer l'avantage et le renom de l'astuce par l'abus de confiance constant, par la violence ou le vol ouvertement pratiqués dans la gestion des affaires publiques ; l'avènement d'une démocratie qu'Aristophane a pu appeler une populace de malandrins et d'aigrefins, soucieuse uniquement de se soustraire au devoir civique. Et malgré cela, la cité grecque dure. Elle est un organisme d'une vigueur effroyable qui se défend à outrance contre une effroyable maladie. Les Grecs prétendent maintenir jusque dans l'extrême misère *l'autonomie* de cette cité [748]. L'autonomie est la chose sacrée pour laquelle une population décimée par les massacres, par la colonisation, renouvelée par les mélanges, se bat et se sacrifie. Car l'autonomie assure l'égalité des citoyens et l'esprit d'égalité est la dernière vertu sociale des Grecs, celle qui survit par la haine elle-même de tous contre tous, et qui aurait disparu si les cités avaient été fondues dans un grand ensemble panhellénique.

Pour Burckhardt, il y avait dans cette irréductibilité de la cité un danger surtout national, que l'intelligence grecque aurait dû suffire à prévenir. Les invasions perse, gauloise, macédonienne, romaine, donnaient des leçons d'union qu'on

aurait dû écouter. Il faut en venir aux patriotes clairvoyants du dernier grand siècle, à Xénophon, à Épaminondas, aux Pythagoriciens de la seconde génération (Philolaos, Clinias, Archytas de Tarente, Eurytos de Métaponte), à Pliilopœmen enfin et à Aratos, pour que les Grecs conçoivent une discipline civique où l'homme vertueux se met au service de toute la nation. Est-ce là une déchéance ? Pour Nietzsche, au temps de son wagnérisme pur, c'est toujours une déchéance que de décider les destinées de la cité par raison. Il n'est pas dans la logique intellectualiste de Burckhardt de le soutenir. Si chez Burckhardt lui-même on sent une mésestime vague pour ces patriotes de la dernière grande heure, c'est que sa doctrine accuse ici un fléchissement sous l'influence de son ami. La cité, pour Nietzsche, est une enveloppe rude qui porte au-dedans d'elle une image immatérielle et brillante : un mythe. Ce qui l'a emporté lors des guerres contre les Perses, ce fut un mouvement de raison. La défensive raisonnée souleva un enthousiasme plus fort que le culte de la cité. Alors, la religion de la cité déclina dans la sensibilité grecque (*W.,* IX, 69).

La victoire sur les Perses est ainsi une première cause de ruine, parce qu'elle est en même temps la victoire de l'intelligence. Elle l'est d'autant plus, selon Nietzsche, qu'elle donne la suprématie à Athènes, c'est-à-dire à la cité de la dialectique, du raisonnement critique et stérile, du socratisme. Par là des possibilités admirables de vie hellénique se trouvent ruinées du coup et nous aurons à dire que la poésie grecque elle-même en fut comme desséchée. Burckhardt empruntera à Nietzsche cette idée d'une victoire fatale à la civilisation des vainqueurs. Le chapitre où il démontre qu'après les sophistes, après Anaxagore et Socrate, la poésie d'un Euripide se détourne peu à peu du mythe [749], porte une empreinte toute nietzschéenne. C'est en paroles empruntées à Erwin Rohde que Burckhardt décrit le fait qui se produit, « l'éveil d'une faculté de se représenter sans images le monde et la vie, et dès lors de se détourner des images illusoires des anciens dieux mythologiques » [750]. Et Rohde n'est ici que l'écho de Nietzsche.

Ainsi se rejoignent les idées que Nietzsche apportait à Bâle et celles qu'il empruntait à Burckhardt. Puis, sur ce fond sombre des idées burckhardtiennes, il allait projeter sa vision de la tragédie grecque.

3. La sociologie des faits de l'esprit

— 1. Genèse des genres littéraires. — La poésie naît de la religion. — Les genres prosaïques naissent de la constitution de la cité. — 2. L'humanité grecque. — Habitudes physiques, sensibilité, esprit. — Emprunts mutuels que se font Nietzsche et Burckhardt.

Burckhardt et Nietzsche ont essayé sur les Grecs une démonstration qu'il serait aujourd'hui encore intéressant de reprendre sur d'autres peuples. Ils ont essayé une interprétation sociologique des faits de l'esprit. Voilà une de « ces choses qu'on pouvait apprendre à Bâle à propos de la Grèce », au temps de Nietzsche et de Burckhardt ; et l'on peut affirmer que le mérite de ces deux hommes, le jour où une sociologie littéraire sera constituée, paraîtra très grand. Il s'agit, dans la formation des genres, de faire leur part aux individus d'élite et sa part à la collectivité. Ils sont d'accord pour admettre que la part de la collectivité est la première. Burckhardt était amené à le penser, parce qu'un historien incline à considérer les formes littéraires comme des faits généraux. Nietzsche le pense parce que, en romantique wagnérien, il tend à expliquer le génie comme une participation à la conscience obscure des multitudes. Mais ce contact avec la foule doit, selon tous deux, amener et fortifier la suprématie des personnalités éminentes. La littérature grecque est « originale », parce qu'elle est l'expression de la première culture humaine qu'il y ait eu.

Aucune littérature, a dit Nietzsche, ne fut moins livresque, mais cette pensée est de Burckhardt. C'est Burckhardt qui a montré comment la littérature grecque se nourrit d'une vivante sève sociale : le culte, les fêtes publiques, le banquet, les luttes athlétiques où il fallait glorifier le vainqueur, les concours de poésie où il fallait triompher, toutes les occasions pathétiques

où s'allumait l'inspiration. L'art littéraire était tout entier un art de la parole débitée à haute voix. Il fallait parler pour un certain public [751]. Il fallait prévoir l'effet produit par la parole sur un auditoire passionné, en un moment décisif. Aussi chez les Grecs, tout spontanément, un rapport exact s'est—il établi entre le style et l'œuvre d'art. Dans les littératures modernes, Nietzsche trouvera des traces de décadence ou plutôt de malformation initiale, parce que la plupart des œuvres, faites pour être lues, accusent un soin excessif de la forme écrite. Sans doute, il y aura des moments, plus tard, où Nietzsche glorifiera les Romains d'avoir créé cet art du burin littéraire qui en fera pour jamais les maîtres du style en prose[752]. À ses débuts, au contraire, Nietzsche apprit de Burckhardt que toute œuvre d'art est faite « pour un instant et pour l'auditeur présent » [753]. Il pense avec lui qu'elle ne tient ses droits à la durée que de l'importance de cet instant, reflété par elle. Burckhardt se borne à constater le fait. Chez Nietzsche se joint à cette constatation le mépris de notre modernité écrivante. La culture supérieure ne lui paraît pas exiger le secours de la notation écrite qui, indispensable à la science, propage aussi l'état d'esprit scientifique. Et dans sa première période, du moins, Nietzsche croyait que l'état d'esprit scientifique diminue l'intensité de la vie intérieure et de la faculté imaginative.

I. ***La genèse des genres littéraires.*** — En Grèce, à toutes les époques, chaque genre littéraire s'adresse à un public préexistant et répond à un besoin social très précis. Le besoin social primitif qui, selon Burckhardt, engendre les œuvres littéraires, c'est le besoin religieux. Pour Nietzsche aussi, la poésie est d'abord une fascination religieuse des esprits. Il est frappé de voir que chez les Grecs surtout, elle a été une opération magique, par laquelle on se conciliait la faveur divine, tandis que l'auditoire se prenait lui-même au sortilège des formules qui devaient incliner jusqu'à lui la volonté des dieux. Mais cette attitude du poète qui se grime et se vêt en Apollon, et qui est acclamé comme le dieu, ou cette salutation du chœur olympique au vainqueur considéré comme

l’incarnation même d’Héraclès, comment n’auraient-elles pas été pour Nietzsche une confirmation nouvelle de la théorie qui lui explique l’origine de toute tragédie ? Dans une extase qui se communique à l’auditoire, le chœur voit surgir l’apparition miraculeuse des dieux en personne [754].

Jacob Burckhardt a toujours considéré que l’art s’affranchit en se séparant de la religion et de l’art. Nietzsche est arrivé avec lenteur à la même opinion. Dans sa période wagnérienne, il constate, avec une satisfaction très étrangère à Burckhardt, que le poète est primitivement un prêtre. Le concours entre poètes dans les fêtes religieuses est une bataille à coups de sortilèges. C’est ainsi que Nietzsche s’est toujours aussi représenté le succès littéraire. L’attitude hiératique ne lui a pas manqué, non plus qu’à Wagner de qui il s’inspire, et la lutte entre eux, où il s’agissait de vaincre la foule wagnérienne par des ensorcellements plus forts que ceux du maître, a toujours été conçue par lui comme une lutte entre aèdes formés à l’école des Grecs.

Chez les Grecs, le poète qui avait fait l’impression la plus forte voyait son chant fixé par la coutume. Son œuvre se répandait par la colonisation, par la communauté du culte amphictyonique, par ses propres voyages. On l’appelait de loin. Ses incantations étaient nécessaires pour tirer les villes d’un danger pressant, pour conjurer une peste ou une sédition. Dans les grandes fêtes nationales, le poète, comme le lutteur ou le coureur, représentait sa cité d’origine. Il était une force sociale. Il parlait en des moments d’enthousiasme qui l’élevaient au-dessus de lui-même. Le recueillement religieux ou l’ardeur patriotique l’obligeaient à être un puissant créateur de mots. La forte individualité des poètes s’accusait dans le tumulte d’une vie collective passionnée. La personnalité de tous se tendait dans cet effort de rivalité. Le succès étendait leur rayon d’action. De ville en ville, des rhapsodes salariés portaient l’art des incantations ou des chants de gloire. Il naissait par eux une culture panhellénique, non seulement parce que les rhapsodes faisaient connaître en dehors de leur ville des légendes, des variétés de mythes et des façons de sentir qui n’auraient pas

trouvé moyen sans eux de s'exprimer. En fin de compte il se forma une classe de poètes dont le métier fut de comprendre des sensibilités et des religions diverses, des formes légendaires et des gloires de famille qui devenaient par eux un patrimoine de tous les Grecs.

La dernière grande tentative dans le sens d'une culture panhellénique fut cette tragédie athénienne dont Nietzsche devait présenter par la suite une si retentissante interprétation. Aucun genre ne paraissait, par toute son histoire, apporter une confirmation plus triomphale aux idées de Jacob Burckhardt et de Nietzsche. L'origine religieuse de la tragédie ne faisait pas de doute. Les grands tragiques, comme les grands comiques, appartiennent à des familles de prêtrise [755]. Une tragédie est au juste un mystère religieux à célébrer devant la cité. Un poète-prêtre dresse un chœur en vue de cette célébration où accourt tout le peuple. Un concours très disputé met aux prises et stimule les génies. Puis, c'est la propagation du genre, une émigration des chefs-d'œuvre : les *Perses* d'Eschyle, joués à Syracuse ; la cour macédonienne remplie de poètes tragiques venus d'Athènes. Jamais n'a été plus manifeste ce fait social : la poésie naissant de la religion et de l'enthousiasme religieux lui-même, par la compénétration de l'esprit individuel et de l'activité créatrice des mythes, vivante dans les foules. Les genres littéraires sont les enfants de la cité et de son culte. Mais en Grèce, ils germent aussi de l'antique disposition belliqueuse qui rendait les Grecs incapables de pure soumission à une croyance et qui les poussait à organiser un jeu de rivalités jusque dans l'acte religieux.

Comment donc a pu se substituer à ce public tout religieux qui écoute, et n'écoute que des vers, un public qui lit de la prose ? Ce ne fut pas du premier coup. Deux nécessités y contribuent : les besoins de l'action juridique et politique, et les besoins de la science.

Cette analyse des conditions de la naissance du langage scientifique et du langage de la tribune a été faite plus d'une fois, et je ne sache pas qu'on puisse reconnaître ici à Burckhardt ou à Nietzsche le mérite de la nouveauté. Il va sans

dire que la doctrine qui attribue aux Grecs un esprit de gageure cruelle et de joute sans merci, reçoit une éclatante confirmation de toute l'histoire de la parole publique à Athènes. L'*agora*, c'est encore la lice où l'on se dispute la palme, où l'on s'arrache le pouvoir. La discussion sophistique est encore un corps à corps. La vie intellectuelle des Grecs est pénétrée d'un esprit de concurrence comme leur vie sociale. Comme l'éducation athlétique de l'adolescent, sa vie intellectuelle aussi est une constante alternative de victoires et de défaites, une perpétuelle distribution de couronnes jusqu'à la plus haute gloire : celle de vaincre dans le concours tragique. Mais ce constant effort pour vaincre ne trahit-il pas une fois de plus l'esprit tyrannique des Grecs, transformé en concurrence intellectuelle par une sociabilité avisée ?

Nietzsche toutefois poussera plus loin son enquête sociologique. Il essaiera d'établir si la constitution de la cité ne trouve pas son reflet dans la différenciation des genres. C'est une déduction que Burckhardt n'avait pu lui fournir. Nietzsche remarque que les poètes sont du *démos*. La prose a été inventée par les hommes de la plus haute naissance. Ingénieuse théorie, mais surtout allusion à peine cachée à la notion que se faisait Nietzsche de son propre rôle. La poésie est conservatrice. Elle revêt de magie verbale les mythes traditionnels et la coutume ancienne. Ce sont les aristocrates au contraire qui ont d'abord le privilège de l'esprit critique et de la formation raffinée de l'esprit. Ils sont les Mécènes de la poésie, parce qu'ils en aiment la musique, et qu'elle prolonge une croyance propre à consolider leur pouvoir. Mais quand ils créent eux-mêmes, ils créent les genres de la prose, c'est-à-dire les genres qui travaillent pour la liberté de l'esprit. Les philosophes, de Thalès à Platon, sont de souche aristocratique ou royale. Les orateurs d'Athènes sont comme Antiphon les chefs de la noblesse ; ou, comme Andocide ou Eschine, ils sortent du haut sacerdoce **[756]**.

Dans ce changement paradoxal des rôles, Nietzsche voit un fait profond qui se vérifie pour toute aristocratie et qui a dû être vrai deux fois de l'aristocratie hellénique. L'aristocrate de

naissance a le goût naturel de la distance, de la hauteur et de la méprisante contemplation. Il aime à dépasser son point de vue de caste, au moins en idée. Qu'un de ces aristocrates, de sens spéculatif, mais plein de cet esprit tyrannique qui est leur tare à tous, se sente méconnu dans sa cité, il forgera contre sa propre caste les armes qui la livreront à la vengeance des classes d'en bas. Le préjugé de caste brisé dans un esprit d'élite, il ne lui reste plus que cette féroce jalousie ancestrale qui ne veut reconnaître aucune supériorité. Il attaque jusqu'à la croyance religieuse, sur laquelle repose la cité. Son scepticisme qui engage la lutte contre les illusions de la foi sociale, détruit le dévouement aussi qui attachait les âmes à la cité. La raison, la critique, la science, sont des armes aristocratiques. Platon lui-même qui, abhorre le peuple, s'insurge contre Homère et l'éducation poétique. Les historiens livrent le secret de la politique de la cité et la jugent avec une hauteur de vues, qui se sent au-dessus de la patrie elle-même.

C'est que l'aristocrate n'est supérieur que s'il s'émancipe et il ne s'émancipe que par ambition haineuse. Lié par sa croyance et par son intérêt de caste, il ne donne pas sa mesure. La poésie par surcroit est un métier laborieux, et l'aristocrate n'aime que l'oisiveté noble [757]. Les aristocrates, quand ils se résignent au travail nécessité par la ciselure patiente des vers, l'ont appris dans la misère de l'exil. Le métier des vers appartient à des gens de peu tels qu'Hésiode et aux petits fonctionnaires de la prêtrise inférieure, d'où sortirent Pindare et tous les grands tragiques. Ainsi la poésie est une montée des humbles vers la culture ; mais par la croyance qu'elle maintient, elle est une mainmise prolongée de l'esprit nobiliaire sur les foules. Les classes inférieures apportent à l'œuvre poétique une piété plus ingénue et cette opiniâtreté qui sait aimer la peine. C'est ce qui ne doit pas nous faire oublier que la croyance religieuse, quand elle s'épanouit en œuvres d'art, est déjà surannée. Le scepticisme des aristocrates l'a détruite, et du coup la chute de l'aristocratie est certaine. Nietzsche prétend dégager de ce fait une grande leçon générale.

Le progrès ne lui paraît possible que par ce double déclassement. Le *démos* s'attache à la gloire des traditions aristocratiques et s'ennoblit par elles. L'aristocratie entreprend la lutte de l'esprit, parce qu'elle est seule assez intelligente pour se juger elle-même et par là travailler à l'émancipation de tous les individus comme de la cité. Il en sera toujours ainsi. Les aristocrates de l'esprit feront toujours le travail souterrain qui mine les croyances vieillies, et rien n'est plébéien comme la dévotion attardée des poètes pour les superstitions imagées qui soutiennent un ordre social ancien.

Cela était enseigné de 1875 à 1876, au temps où Nietzsche avait ses premiers scrupules à l'endroit du wagnérisme. Il est douteux qu'à cette époque il fût encore dans cette période d'enthousiasme qui lui faisait trouver naturelle, en 1871, la comparaison de Wagner et d'Eschyle. Il faut donc noter, à part un sentiment refroidi, un grief nouveau chez lui : L'attachement de la poésie pour les mythes, à un certain point de l'évolution des sociétés, est un signe plébéien. L'aristocrate vrai est celui qui, dans une pleine liberté d'esprit, fait litière des croyances anciennes. Mais alors sa révolte ne va-t-elle pas frayer la voie à la démocratie ? On touche ici à la doctrine la plus secrète de Nietzsche, et qu'il faudra préciser plus tard. Nietzsche pense qu'il faut préparer l'avènement de la démocratie et abolir les anciennes croyances, mais ne pas le dire. Il sera le grand taciturne destiné à déblayer le terrain de toutes les erreurs soit aristocratiques, soit plébéiennes. Par delà ces erreurs, sa besogne vraie pourra commencer.

Cette pensée secrète de la sociologie de Nietzsche ne lui est pas suggérée par Jacob Burckhardt ; elle le prolonge toutefois dans la direction indiquée par lui ; et elle est fortifiée par leur commune croyance schopenhauérienne. Burckhardt et Nietzsche croient à des retours réguliers en histoire et à des périodicités cycliques. Ils pensent qu'il a été donné aux Grecs de parcourir en son entier ce cycle de la culture humaine et qu'ils sont par là un éternel exemple. Pour Burckhardt, l'histoire des Grecs autorisait une inférence qui allait dans le sens de ses opinions spéculatives : le fruit le plus noble et le

plus rare qu'on pût espérer de luttes humaines sanglantes et basses était l'éclosion en foule d'individus supérieurs ; et ce résultat suffisait à le consoler. Pour Nietzsche, le même fait n'était que l'illustration historique d'une grande doctrine métaphysique : à savoir, que l'ordre moral qui règne dans l'univers est orienté uniquement vers la sélection du génie. Il reste à savoir comment évolue cette humanité grecque pétrie pendant des siècles par les institutions de la cité, par les corporations d'une prêtrise géniale qui fut une pépinière de poètes, ou par des castes d'aristocrates audacieux où se recrutaient les émancipateurs de la pensée. Le vrai chef-d'œuvre que tous les efforts contribuent peu à peu à créer est, en effet, cette humanité grecque elle-même toute pénétrée d'art et de pensée.

II. *L'humanité grecque*. — Nietzsche a adopté dans toutes ses grandes lignes la description de Jacob Burckhardt. Mais ses aperçus sont fragmentaires. Quand il parle de l'humanité grecque, il songe généralement aux Grecs des guerres médiques. Ce qui le frappe chez les Grecs de ce temps, c'est qu'ils tiennent tout d'abord à la santé et à la force physique, à la bonne race et au bon entraînement. Effrénés en matière morale, les Grecs sont modérés dans la satisfaction des besoins du corps. Nietzsche aimera proposer les Grecs comme modèles d'une sobriété qui chez eux était besoin esthétique (*W.,* X, 388). Et Burckhardt n'avait-il pas remarqué que les Grecs parlaient avec une piété recueillie des vins délicats, mais qu'avec un système nerveux tout vibrant et neuf, ils y étaient si sensibles qu'une coupe de vin mélangée de vingt parties d'eau leur paraissait donner à une amphore un parfum qui donnait l'ivresse divine [758] ? Toujours, pour Nietzsche, l'intégrité physique sera la marque des civilisations durables, et, parmi les pires causes de la décadence moderne, il comptera l'usage fréquent des breuvages alcooliques. Mais chez les Grecs naissait la sociabilité sobre du *συμπόσιον*, la conversation légère et non bruyante, générale et sans a parte perfides, qui exigeait de l'esprit une grâce discrète et un tact dont les limites, différentes de celles que nous admettons, étaient

cependant définies.

Avec une volonté restée toujours violente et passionnée, une sensibilité d'enfants, excessive, instable, due à une prédominance prodigieuse du système nerveux : voilà quel fut leur fond. Aucune espèce d'hommes ne fut moins raisonnable. Menteurs à eux-mêmes comme à autrui, ils sont sincères dans leur mensonge. Ils ont leur franchise à eux, qui est l'inimitié contre toute convention. Ils sont ingénus même dans le mal, et par là purs et comme sacrés [759]. Les Égyptiens, peuple de vieilles castes, calculateurs, enclins à l'abstraction, sentaient bien ce caractère primesautier et enfantin des Grecs. Leur esprit, selon Nietzsche, n'était pas « spirituel ». L'esprit (*Witz*) naquit plus tard de la contrainte théologique, de l'obligation de ruser avec la vérité, de s'ingénier aux interprétations ambiguës des mots [760]. Si l'ironie socratique, qui nous paraît un peu lourde même chez Platon, a pu produire une impression si extraordinaire, c'est qu'elle n'était pas familière aux Athéniens, et leur facilité Imaginative combinait les images comme par jeu, mais non sans une crédulité profonde [761]. Voilà un de ces points où l'influence de Nietzsche sur Burckhardt est certaine. Burckhardt avait montré souvent que l'« esprit » sous toutes ses formes, l'ironie narquoise et la caricature mordante surgissent avec nécessité de cette lutte jalouse des intelligences, continuée jusque dans la conversation la plus policée, qui fait qu'en toisant les rivaux et en tâchant de saisir leur faible, on accuse aussi sa propre supériorité [762]. Quand la nation se trouve portée à un haut degré d'intelligence, c'est alors surtout qu'elle invente les formes de la plaisanterie, inconnues à la sensibilité lente et grave des premiers temps.

Dans l'histoire de la Renaissance italienne, Burckhardt reconnaîtra comme une preuve de vigueur et de fantaisie individuelle le haut goût de la plaisanterie et la truculence sardonique. Comment se fait-il qu'à propos des Grecs cette même conjuration contre le sérieux, qui est si loin d'ailleurs de prouver une vue optimiste des choses, lui paraisse non seulement un « changement notable », mais un signe de décrépitude ? C'est que Nietzsche a passé par là, et c'est

Nietzsche qu'il cite [763]. La manie de la plaisanterie ininterrompue, capricieuse, simiesque et la recherche fantasque de l'esprit, c'est Nietzsche qui l'avait dénoncée comme un signe de sénilité, comme une vengeance d'esclave effrayé de la vie [764], enfin comme un produit déjà tardif de l'esprit socratique. Mais l'idée que se fait Nietzsche des qualités sérieuses des Grecs à l'époque forte et tragique, peut tenir en peu de traits ; et cette idée lui est personnelle. Il les aime pour le don de la généralisation vaste et pratique, pour leur sens profond de la réalité présente, pour la pitié qu'ils ont de toute vie qui souffre, et parce qu'ils sont remplis du sentiment que la souffrance est générale. Ils ne sont nullement savants. Ils ne fixent pas en notations abstraites, comme les Égyptiens, des émotions, qui dorénavant seraient mortes. Ils ne se souviennent jamais et ne veulent rien apprendre que d'une expérience de la vie incessante, directe et follement renouvelée.

Aucun peuple ne fut moins atteint de cette « maladie de l'histoire » dont souffrent les modernes et qui fait de leur esprit un entassement de notions figées. C'est qu'ils sont, au dire de Nietzsche, « un peuple-génie ». Non pas sans doute qu'ils eussent tous des dons exceptionnels (et c'est par les individus d'élite que ce peuple fit de grandes choses comme tous les peuples), mais nulle part le génie ne fut aussi fréquent. Ce fut là le privilège d'un peuple qui reste plus près qu'un autre de la nature [765].

Avec ce grand sens de la réalité, le peuple grec a eu aussi à un degré éminent le don de créer une vie de rêve : et c'est encore là du pragmatisme excellent, s'il est vrai que le rêve seul rende tolérable la douleur de la vie. Schopenhauer a dit des Romains que « la gravité ferme et industrieuse qu'ils apportent dans la vie suppose que l'intelligence ne quitte jamais le service de la volonté pour s'égarer dans ce qui ne relève pas du vouloir » (*W.,* X, 388). Chez les Grecs, l'intellect ailé s'élève d'emblée à la région du rêve, d'où il projette sur le vouloir la clarté de ses images consolantes. Les Grecs excellent à saisir les réalités profondes de la vie, mais aussi à les fixer,

comme Pindare, en symboles immenses qu'ils veulent éternels (*W.,* X, 397). Ils savent notre misère, et c'est pourquoi ils s'évertuent à inventer d'audacieux mensonges qui nous persuadent de la supporter. Ils ont fait un mensonge de cette sorte, lorsqu'ils ont imaginé la vie divine. Nietzsche s'est souvenu longtemps de cette notion des Grecs, qu'il s'est faite de première main, d'après des textes que Burckhardt lui avait appris à interpréter. Il n'a jamais cessé d'avoir les yeux fixés sur cette image éclatante, et, quand il aura compris que l'ambition d'une nouvelle civilisation à venir serait de « dépasser les Grecs », c'est encore d'une intelligence approfondie et nouvelle des Grecs qu'il espère ce progrès. Après 1876, ses œuvres seront pleines de ce *leitmotiv*. Dans les *Choses humaines, trop humaines*, il admirera leur civilisation virile où les femmes tiennent si peu de place, où elles ont pour seule mission d'enfanter des corps admirables et forts, afin d'assurer à la race une santé musculaire capable de suffire à la dépense nerveuse d'une pensée constamment vibrante [766]. Il soulignera l'étrangeté de leur vie morale si difficile à pénétrer aux chrétiens, mais où il voit la condition première de leur supériorité ; le don de l'absolue sincérité, la liberté de l'esprit dans la discipline des penchants, leur respect de la vie instinctive, le soin qu'ils ont de l'endiguer, mais de lui garder aussi sa force, cette habitude de ne point cacher leurs passions mauvaises ni le fond dangereux d'animalité qui demeure au fond de l'homme cultivé. Et c'est de tout cela qu'il fera un jour, pour une grande part, l'idéal de son immoralisme. Grâce à ces fêtes données à des passions dangereuses, et qui seraient mortelles si on ne leur permettait de se satisfaire en de certaines formes socialement tolérées, les Grecs maintiennent leur humanité intacte et saine, et la cité, qui les autorise, reste à l'abri des soubresauts que produirait la passion opprimée.

4. L'idée de décadence

— Le vieillissement social. — La régression intellectuelle. — Symptômes de la décadence en art. — Périodicité des décadences.

Nietzsche a tant aimé les Grecs qu'il répugne à admettre leur décadence. Il s'est volontiers représenté la chute de la Grèce comme une catastrophe brusque. Il lui faut pourtant ouvrir les yeux quand il étudie le grand fait social qui, à partir de la domination romaine, le préoccupe : le christianisme. L'interprétation qu'il en fait reste tributaire surtout de Franz Overbeck. Mais Burckhardt le familiarise avec la Grèce byzantine. Le livre de Burckhardt sur l'*Époque de Constantin le Grand* lui a laissé une forte impression.

Dans l'idée burckhardtienne de la décadence, ce qui domine, c'est l'hypothèse d'un vieillissement social. Rien ne venait mieux à la rencontre du lamarckisme de Nietzsche. Il n'a jamais oublié cette hypothèse, même à l'époque où la décadence lui apparut comme une crise de croissance, qui nécessite une débilitation provisoire, afin de rendre possible une régénération dans une vie plus affinée. Ce vieillissement social est d'abord physique. La guerre de Trente Ans qui ruine pour deux siècles l'Empire allemand fut pour Nietzsche, comme pour Burckhardt, l'événement par lequel il se fit une idée de ce grand fait de pathologie sociale, la décadence. C'est le sang même de la nation qui est épuisé par les massacres et par la famine ou vicié par la peste et par tout un afflux de sang barbare [767]. Or, l'époque de Constantin offre le spectacle d'une débilitation pareille. L'irrégularité grimaçante du type, scrofuleux ou bouffi, frappe dans l'art constantinien ; et même sans la décadence de la main-d'œuvre, la laideur des modèles aurait empêché l'idéal classique de se maintenir.

La régression intellectuelle allait de pair avec l'affaiblissement physique. Le *Constantin* de Burckhardt manque un peu de cohésion interne. Il est visible que dans cet ouvrage, écrit le premier, Burckhardt ne tient pas encore toute sa doctrine. Il n'affirme pas encore le lien entre la forme politique, la croyance religieuse et la civilisation. Y a-t-il un rapport entre l'avènement de la tyrannie militaire qui s'achève sous Septime Sévère et la déchéance de l'esprit d'inventivité en Grèce et à Rome ? La mollesse civique qui confie la défense du territoire à une armée de métier, non plus nationale, mais

barbare, tandis que le citoyen romain se voue à une vie médiocre de bien-être et de paix, a-t-elle causé la défaillance des forces morales romaines ou en est-elle le symptôme ? Ce sont des affirmations où Burckhardt ne se risque pas, faute de pouvoir les démontrer avec rigueur. Nietzsche plus tard comblera ces lacunes par des thèses générales plus audacieuses.

Il a été frappé sûrement de n'avoir pas trouvé trace chez Burckhardt de cette opinion moralisante qui établit un lien entre la décadence des nations et la vertu moyenne de leurs citoyens. Burckhardt est très moderne et très latin en ce qu'il prend pour règle d'appréciation unique la valeur individuelle. Il sait appeler « décadente » une époque où le gouvernement paraît plus préoccupé que jamais de mesures d'humanité générale [768], au point que de certaines lois, comme celle du maximum en matière de prix des vivres, prennent figure de socialisme d'État. Il sait que jamais la moralité privée ne fut plus haute que sous Constantin, et jamais moindre le scandale des mœurs. Ammien lui-même, malgré sa mauvaise humeur, ne signale aucune démoralisation comparable à celle qui avait indigné Juvénal sous les Césars. Il y a un progrès universel de la moralité consciente et qui va jusqu'à l'ascétisme. Où donc est la décadence ?

Elle est dans le retour à des habitudes de pensée primitives, comme elle est dans la décrépitude physique. Le succès du néoplatonisme en est, à lui seul, un indice. Aucune doctrine n'avait jamais assuré un rang aussi éminent à la vie de l'âme. Elle apparaissait, cette âme, comme une émanation du divin, et en de certains moments, mérités par une vie pure, on la croyait capable d'apercevoir Dieu [769]. À coup sur, un tel état d'esprit appelait d'avance le christianisme. Mais comment le définir, si ce n'est en disant que la mentalité prélogique reprenait son empire sur les âmes ? La vénération populaire allait d'elle-même, non plus aux divinités plastiquement présentes du paganisme ancien, mais à des génies immatériels. L'habitude d'accorder moins de réalité à l'apparence tangible qu'aux ombres qu'elle abrite, voilà, comme aux temps primitifs, le

contenu de la vie mentale. Or, cette impuissance où se trouvent les hommes à se représenter exactement la réalité terrestre et à s'en contenter, fait précisément cette diminution de vigueur et ce manque d'équilibre intellectuel où consiste la « décadence ».

C'est là une doctrine que Nietzsche a tout entière admise, et pour lui l'avènement du christianisme, après la victoire romaine, a été le second grand malheur qui ait frappé les Grecs, puisque dès lors commence l'ère des « intelligences fumeuses » (*der dumpfen Intellecte*). Mais il sait, par Burckhardt et par Franz Overbeck, que ces ténèbres de l'intelligence étaient primitives chez les Grecs et que leur sobre clarté avait été le résultat d'un effort prolongé de volonté qui cessa naturellement, quand cessa la foi des Grecs en eux-mêmes.

Car la victoire du christianisme signifie, le retour à des états d'esprit préhelléniques. La croyance en une magie omniprésente dans l'univers, une angoisse superstitieuse, une torpeur extatique et hallucinatoire pèsent sur les âmes. Loin d'avoir triomphé du monde antique, le christianisme est lui-même un morceau d'une antiquité primitive, souillée et retombée à des origines basses ; et en cessant d'être chrétiens, c'est d'une notable, mais assez méprisable portion d'esprit antique que nous nous débarrassons. Toute la Grèce avait cru à la distinction de l'âme et du corps, à la réalité du miracle, à la position centrale d'une terre qui serait sous la tutelle directe de la divinité[770]. De cette conception, les Grecs avaient su tirer pendant un temps de beaux symboles d'art, mais à ces croyances grossières ils avaient opposé dans la science des conceptions rationnelles et probes, d'où dérivent encore les idées de la science d'aujourd'hui. Ce sont les conceptions grossières qui reprirent le dessus, quand l'intelligence des Hellènes fléchit par la défaite et par la contamination de leur sang.

C'en fut fait même de l'art quand vint cette décrépitude de l'esprit. Pour Nietzsche, jusqu'au bout, la faculté artiste est le don de créer le type supérieur ; et avant tout, pour lui, la

beauté est coordination exacte. Il reproduit ainsi l'enseignement de Burckhardt. Il y a décadence quand prédominent les matériaux, le luxe des couleurs et des pierres ; quand il y a surcharge de détails ; quand le fourmillement des figures détruit l'unité des ensembles ou que l'œuvre d'art n'est que l'enveloppe et le symbole d'une idée abstraite, qui est censée en être la vraie signification. Or, tel est le cas, selon Burckhardt, dans l'architecture et dans la plastique constantiniennes : sous le luxe des matières précieuses, sous la polychromie, sous la dorure et les mosaïques, disparait la simplicité des lignes. Le goût du décoratif l'emporte. L'idée chrétienne asservit l'art à des répétitions nécessitées par l'orthodoxie. La lassitude et le dégoût s'emparent des poètes quand il s'agit de revenir aux mythes dont avait vécu l'antiquité. La virtuosité vide d'une rhétorique tout à fait indifférente à son sujet achève la décomposition dans l'art de la parole, qui tout entier manque ou bien de foi, s'il est païen, ou de forme, s'il est chrétien [771].

De cette sévère appréciation où il faut voir une esthétique réduite à ses linéaments, il n'y a pas une ligne qui ne reparaisse chez Nietzsche, en souvenirs vagues ou en formules presque littéralement pareilles, surtout à la fin de sa période bâloise, où, son wagnérisme se trouvant en ruines, il lui reste le pur et clair regard d'un pessimisme tout intellectuel. Alors on l'entendra dire que « le style surchargé résulte d'un appauvrissement de la force organisatrice[772] », que la dépense immodérée des moyens est, en art, un procédé pour faire illusion sur la richesse vraie. Ce style baroque où versent les arts de la parole, la plastique et l'architecture, et qui procède par le colossal, par la sublimité laide, par le choix des tours rares, des moyens d'expression osés, il le considérera dès lors comme « un défleurissement du grand art » et comme un phénomène naturel, souvent merveilleux, mélancolique toutefois comme une agonie [773].

La décadence antique sous Constantin est donc plus qu'un événement de conséquences graves, c'est un de ces faits généraux qui, dans l'histoire, reviennent avec régularité. Il

reste dans l'Europe d'alors deux centres : Athènes, qui avait si follement prodigué les forces de l'âme, demeurait une petite ville glorieuse par ses souvenirs, où l'on savait goûter avec modestie la vie philosophique et où l'on venait encore chercher la fine culture de l'esprit. Rome puissante, luxueuse, mais vouée à une culture déjà barbare, à une littérature de collectionneurs, à un style composite et savant, immobilise l'esprit dans l'admiration des grands modèles morts. Nulle part, au milieu des grands monuments conservés, « la pure harmonie des formes architecturales, la libre grandeur des statues divines ne parle plus à l'esprit de ce temps [774] ». L'allusion est manifeste à notre propre temps, partagé lui aussi entre le luxe grossier des grandes capitales, une littérature d'épigones et une érudition qui amasse en foule les notions disparates sans avoir le courage d'une préférence active.

5. L'idée de renaissance

— Le foisonnement des individualités. — Parallélisme entre la destinée des Grecs et celle des Italiens de la Renaissance. — Problème de l'éducation nouvelle.

Mais voici un second fait général et consolant. Après un long épuisement, les ressources d'énergie se sont accumulées de nouveau. Une inventivité rafraîchie fuse en formes épanouies, que rythme toutefois un profond accord. Tout est renouvelé, les sensations, les images et le sentiment de la vie où elles plongent. Il y a Renaissance. Elle peut se produire en tout pays, sous des conditions que nous ne connaissons pas encore. Et rien ne serait passionnant comme de découvrir ces conditions mystérieuses. La pensée de Burckhardt sur la Renaissance nous est familière aujourd'hui jusqu'à en paraître banale. En 1873, elle paraissait neuve, comme Stendhal à qui Burckhardt la doit pour une si grande part. Il était naturel que Nietzsche demandât à Burckhardt et à Stendhal le secret d'une telle régénération, dont le retour possible était la seule espérance européenne.

Il y a eu un temps où l'on tenait la Renaissance surtout pour un fait intellectuel, dû à la transmission d'une civilisation d'art

et d'une littérature venue de Grèce par l'émigration des savants de Byzance. C'était la faire consister surtout dans l'humanisme. On oubliait alors qu'à Byzance, où les monuments de la Grèce n'étaient pas tombés dans l'oubli, et qu'en Occident, où les Latins avaient toujours été lus, ces monuments ne parlaient plus à l'âme. La Renaissance, c'est un esprit public transformé dans des pays nouveaux, une civilisation intégrale et neuve que les modèles antiques ont pu aider à éclore ; mais ces modèles n'auraient pas été compris sans une affinité d'esprit qui rapprochait d'eux les temps nouveaux. Burckhardt avait essayé de décrire par tous ses aspects ce renouvellement de la vie sociale.

Derechef, il s'émerveillait de voir qu'une certaine matière humaine fût pétrie par de certaines formes politiques. Or, elle en sortait avec des empreintes qui toutes étaient individuelles. Le moyen-âge avait formé des hommes qui portaient la marque d'un peuple, d'une corporation, d'une famille. Il y régnait une grande uniformité du type humain et de la structure des esprits. Vers la fin du XVIII^{e} siècle, au contraire, l'Italie brusquement fourmille de « personnalités ». Comme Stendhal, Burckhardt observe qu'on n'éprouve plus de gêne à paraître singulier, à se montrer différent [775]. Au sommet, une foule de tyrans violents, grands et petits ; des condottières vainqueurs qui réclament des couronnes. Tous livrés à l'égoïsme le plus effréné et pleins du mépris de la justice. Un grand irrespect des droits traditionnels favorise tous les coups de mains. Partout une cruauté sans frein qui va droit aux fins les plus chimériques. Dans tout cela, Burckhardt admire à tout le moins la vigueur des tempéraments, une force de volonté qui n'eut point d'égale et une grande robustesse physique de la race, si différente de la débilité byzantine [776].

Comme dans son ouvrage sur *Constantin*, c'est par ce réalisme que Burckhardt a le plus de prise sur Nietzsche. Au lieu de moraliser, il proclame que chez ces hommes tous les vices ont un aspect par où ils apparaissent comme des vertus [777]. Les Italiens de la Renaissance sont irréligieux et méchants, voilà pourquoi ils atteignent au développement

intellectuel le plus haut. Ils manquent de considération pour les pouvoirs publics nés de l'usurpation, de l'astuce et de la force. Ils se sentent mal protégés par eux et, à cause de cela, se chargent eux-mêmes du soin de se faire justice. Quand il y a un meurtre, la sympathie de tous est d'abord du côté de l'assassin. Le brigandage foisonne. Qu'importe ? Cette universelle violence et l'universelle vertu du courage devant la mort attestent un peuple viril. Le respect de la loi est petit, mais la soif de gloire est immense. N'est-ce pas là une grande ressemblance avec les Grecs de la période tragique ?

Ces Italiens ont dans la vengeance un acharnement qui leur vient de la vivacité avec laquelle leur imagination leur représente les injures subies. Ils veulent une vengeance atroce, inexpiable qui ait pour elle l'admiration, la terreur, et le rire de tout le monde, et dans les familles paysannes italiennes il se passe des tragédies comparables à celles qui souillent la famille des Atrides[778].

Que, dans une société où tout encourage les pires excès de la passion, il se produise des exemplaires de pure, d'absolue et d'atroce méchanceté, comment s'en étonner, puisque d'emblée, par son mépris de la religion et de la loi, l'Italien est sans frein moral ? L'empoisonnement, l'assassinat mercenaire font partie de ce remous de passions violentes ; mais cette violence et cet irrespect pouvaient fructifier en belles actions. C'est parce qu'il y a eu un César Borgia, fils de pape, soldat cruel, incapable de reculer devant aucun meurtre, que la libération de l'Italie et du monde a pu être un instant possible. « Quel conclave ç'aurait été que celui où, armé de tous les moyens dont il disposait, César Borgia se serait fait élire pape par un collège de cardinaux opportunément réduits par le poison, en un temps où aucune armée française n'était dans le voisinage ? L'imagination se penche sur un abime à suivre de telles hypothèses. » Stendhal n'avait pas pris plus de plaisir que Burckhardt à suivre ces raisonnements de conjecture pour se démontrer l'utilité relative de la passion pure et de l'absolue immoralité. César Borgia n'aurait pu gouverner l'État pontifical sans détruire le papisme à jamais.

Et comment exiger davantage si cette immoralité a eu toujours pour contrepoids un sentiment de l'honneur où s'associaient l'égoïsme le plus sain avec la conscience la plus délicate, et où se retrouvaient et se retrempaient toutes les plus nobles qualités de l'homme ? Par là se rétablit, à la place de la vertu et de la sainteté chrétienne, un idéal antique de la grandeur de l'homme. Burckhardt se refuse à concéder qu'aucune autre société ait jamais pu être ni moralement préférable, ni plus finement cultivée.

Sans doute, la culture de cette société en reflète les vices autant que les perfections. Le talent de la raillerie insolente, du burlesque méchant, de la parodie blasphématoire y surabonde. Il y a des *spadassins* de la littérature comme de la rue, et leur jalousie basse demande des hécatombes. Comme la sociabilité, la littérature a deux faces, dont une redoutable. L'humanisme lui-même, qui est la gloire intellectuelle la plus incontestée de ce temps, n'est pas sans tache. Les humanistes traversent sans discipline serrée, et sans aucune solidité morale dans leur notion nouvelle de la vie païenne, cette grande crise de la Renaissance, où se décomposent toutes les croyances. Ils mènent une vie précaire, pleine de misère et de gloire, et leur dignité personnelle y est trop souvent compromise [779]. C'est par eux cependant, par leur activité auprès de la grande bourgeoisie, des dilettantes riches et des princes, que la culture antique devint un besoin profond et fut estimée comme un bien si précieux, que dans les familles nobles les femmes elles-mêmes y prirent part. Ils donnèrent dans tout le pays l'idée d'une universalité d'esprit qu'on n'a plus revue depuis. Un humaniste au XVI^{e} siècle est un érudit, mais il est un poète aussi. Il est historien, naturaliste et cosmographe, et encore peintre ou architecte parfois comme Léon-Battista Alberti ou comme Léonard de Vinci qui a réalisé cet idéal de l'*uomo universale* avec une absolue maîtrise [780]. Il se prépare de la sorte une culture des esprits rationnelle, imagée et réaliste, analogue à celle que répandaient en Grèce les sophistes au temps du grand art hellénique. Les papes la toléraient par scepticisme supérieur. Ces Italiens violents de la Renaissance

se disciplinent ainsi par la seule ambition de la gloire, et par une noble croyance en la beauté. Ils fondèrent une société qui devenait une œuvre d'art elle-même dans les moindres manifestations, pleine de fêtes, et où en tous vivait le talent de mimer leur personnalité, de la faire apparaître en allégories éloquentes et en masques expressifs. En sorte que la vie était comme une marche dans un perpétuel cortège triomphal, où l'éclat des personnalités fortes était salué par l'acclamation des foules.

Qu'on se souvienne à présent de la prédilection de Nietzsche pour la Renaissance, Où veut-on qu'il ait puisé à ce sujet son érudition ? Il a connu l'Italie assez bien, mais il l'a visitée, le *Cicérone* de Burckhardt à la main. Auprès de qui, si ce n'est auprès de ce disciple de Stendhal, aurait-il pris de meilleurs conseils ? La « transvaluation des valeurs chrétiennes, la tentative entreprise par tous les moyens, par tous les instincts, avec tout le génie possible, d'amener la victoire des valeurs nobles », voilà ce que fut pour Nietzsche la Renaissance. Quoi d'étonnant si dans son dernier livre encore il ajoute que le problème de la Renaissance est son propre problème : « *Meine Frage ist ihre Frage*[781]. » Les Choses humaines, trop humaines, soutenaient que la Renaissance italienne cachait en elle déjà « toutes les forces positives auxquelles on doit la civilisation moderne, l'émancipation de la pensée, l'irrespect des autorités, le triomphe de la culture de l'esprit sur la morgue de la naissance, l'enthousiasme de la science et du génie scientifique des hommes, l'affranchissement des individus, la flamme de la véracité, le dégoût de la pure parade et de la recherche de l'effet [782]. » Or, c'étaient là comme les têtes de chapitre et les manchettes marginales du grand livre de Burckhardt.

Nietzsche a appris de Burckhardt à aimer la Renaissance comme une époque où le crime savait être grand et témoigne par son épanouissement d'une sorte de vertu virile, débarrassée de l'infection moralisante, et plus estimable dans sa capacité de sacrifice que notre temps de vertu calculatrice et étiolée. Il l'aimera comme Burckhardt, pour le nombre de

fauves humains redoutables et grands qu'elle a produits et dont la pullulation est à elle seule un signe de force. Il n'ignore pas qu'une foule d'hommes d'élite périssent dans les conflits sinistres qui ne peuvent manquer de s'allumer dans une humanité ainsi faite. Mais « ceux qui réchappent sont forts comme le démon ». Une civilisation infiniment libre et éclairée devint par là possible. Éclairée, et dès lors éminemment propre à assurer le pouvoir des âmes vraiment supérieures. Car le rationalisme énerve la volonté de la foule et la rend ainsi plus besogneuse de soutien. Voilà pourquoi les papes intelligents de la Renaissance, avec le sûr instinct de la souveraineté qui vit en eux, ont toléré le progrès des lumières [783]. Et comme symbole prodigieux et bizarre de cette faiblesse générale et de ce scepticisme propice à la domination des volontés sans scrupules, Nietzsche cite, après Burckhardt, le hasard qui mit César Borgia à deux doigts du trône pontifical. « César Borgia pape, me comprendra-t-on ? Eh bien ç'auraient été là les victoires que je réclame aujourd'hui; le christianisme par là aurait été aboli[784]. » Trouvera-t-on encore du paradoxe maintenant à entendre Nietzsche glorifier, dans *Par delà le Bien et le Mal* et dans le *Crépuscule des Idoles*, « les civilisations tropicales, où, comme dans des forêts vierges rôdent des monstres de parfaite santé morale, tels que César Borgia [785] ? » On peut dire que Nietsche tire parti, pour sa propagande pratique, des résultats de Burckhardt.

Cela est significatif : car ces résultats sont tristes. Dans la doctrine de Burckhardt, la Renaissance ne pouvait éclater que dans une floraison magnifique, mais éphémère. Sa destinée fut pareille à la destinée grecque. Nietzsche admet la mélancolie de ce positivisme. Puis il s'interroge et creuse. Pourquoi cette brièveté ? Pourquoi cette défaite toujours renouvelée des forts, de tout ce qui est de bonne venue ? Le point de départ de tout le lamarckisme psychologique et social de Nietzsche est là. Les livres de Burckhardt s'achèvent sans conclusion. Nietzsche veut conclure et réformer. Il entend donc que la sélection de l'humanité supérieure demeure possible malgré la destinée adverse et la conspiration éternelle des médiocres. Il faut pour

cela voir la réalité sociale sans déformation. À mesure que son esprit dégagé de romantisme a mieux compris les conditions sociales de l'œuvre qu'il médite, il s'est donc rapproché de Burckhardt. L'œuvre pratique de régénération à laquelle songe Nietzsche suppose connues les lois qui régissent la décadence et la renaissance des civilisations. Elle suppose aussi que l'on sache faire une juste évaluation de la grandeur historique. Voilà ce que Nietzsche a appris de Burckhardt ; et c'est pourquoi il l'a appelé, sur le tard encore, « un des rares éducateurs qu'il y ait eu en pays « allemand de son temps ». Est-il inexact de dire que cette idée de « l'éducateur », que Nietzsche s'était faite d'après les grands anciens et d'après Schopenhauer, a changé sous l'influence de Jacob Burckhardt ? Et c'est donc dans une attitude nouvelle que Nietzsche, imbu de cet exemple burckhardtien, aborde la tâche d'être lui-même l'éducateur de l'humanité à venir.

Chapitre II – Emerson

Il y a eu dans la formation de la pensée nietzschéenne des influences prolongées durant sa croissance entière : telles les influences grecques. Il y en a eu qui, très vigoureuses dans les premiers temps, ont décru soudainement et ont été combattues par lui avec une ardeur acharnée : ce sont Schiller et les romantiques, Wagner et Schopenhauer. Quelques-unes, très vieilles et qui affleurent rarement à sa conscience, furent très durables, quoique très méconnues. Ralph Waldo Emerson fut un de ces auteurs aimés, dont Nietzsche a absorbé la pensée jusqu'à ne plus toujours la distinguer de la sienne.

Il l'a connu dès sa jeunesse. Ses plus anciennes dissertations de Pforta le citent. Ses tentatives d'alors pour concilier la liberté et la nécessité ne sont pas dénuées d'esprit émersonien [786]. Nietzsche semble avoir lu surtout les *Essays, fîrst servies*, de 1856 ; puis *Conduct of life* de 1860 ; *Society and Solitude*, de 1870 ; enfin les *Essays*, *second séries*, de 1876 [787]. Quand il a écrit la *III° Unzeitgemaesse Betrachtung* sur Schopenhauer et la *IV°* sur Richard Wagner, il a choisi la forme de l'*Essai* émersonien, pour insinuer que l'Allemagne d'aujourd'hui avait, elle aussi, ses « hommes représentatifs » et qu'elle n'était pas réduite à Luther et à Gœthe, comme dans le brillant livre

d’Emerson.

Vers 1874, Nietzsche ne voyage jamais sans les *Essays* d’Emerson dans sa valise [788]. La série de 1876 lui parut sans doute moins riche, et trop sujette aux redites. S’il reproche à Emerson alors d’être trop épris de la vie « *gar zu sehr ins Leben verliebt* » [789], il faut reconnaître là le pessimisme renforcé de l’homme qui vient de détruire de ses propres mains une chère illusion et en qui vient de sombrer l’espérance de Bayreuth. Nietzsche reprit goût à Emerson quand vint cette nouvelle métamorphose qui lui sembla une définitive guérison : « Jamais je ne me suis senti aussi à l’aise, aussi chez moi dans un livre… Je n’ai pas le droit d’en faire l’éloge, je le sens trop près de moi. » Ce sont ses propres paroles à l’époque de *Frœhliche Wissenschaft* [790].

Comment a-t-il pu l’appeler « l’homme de ce siècle le plus fécond en pensées » [791] ? Est-il si difficile de s’apercevoir que la mélodie d’Emerson, si douce et prenante, a pour défaut la monotonie ? Mais Nietzsche y retrouvait toutes ses réminiscences allemandes ; et cette surabondance des thèmes déjà entendus a pu lui faire illusion sur la richesse créatrice de l’artiste qui les avait empruntés. Il l’a toujours tenu pour un des « maîtres de la prose » ; et de notre temps Léopardi, Prosper Mérimée, Walter Savage Landor lui paraissaient seuls ses égaux, bien qu’il lui reprochât de la corruption venue de Jean Paul et de son élève Carlyle, la fausse prodigalité des images et des idées. Mais, au sortir de l’amertume où l’ont plongé La Rochefoucauld et Chamfort, et dans la répugnance constante avec laquelle il lit Carlyle, ce lui est un soulagement de revenir à cet écrivain pur, dépouillé de pédantisme, « nourri d’ambroisie, et qui laisse dans les choses ce qu’elles ont d’indigeste »[792]. L’heureux tempérament d’Emerson, sa bonté si sereine et spirituelle désarmaient la gravité de Nietzsche : « Il est littéralement vrai de dire qu’il ne sait combien il est vieux, et combien il sera jeune dans l’avenir [793]. » Or c’est la formule même dont Nietzsche aimait à se servir pour dire l’immortelle jeunesse qu’il se croyait promise ; à ce compte, et par cette gaieté jeune dans la sagesse ancienne, Emerson est

un des prototypes de Zarathoustra.

Pourtant, quelles peuvent être les affinités entre cet incrédule Nietzsche et Emerson qui fut toute sa vie un libre croyant ? Il vaut mieux ne pas s'attarder à ces différences superficielles. Il existe beaucoup de chrétiens nietzschéens[794]. Emerson, mystique très convaincu, n'a pas prévu toutes les théories de Nietzsche ; mais il a obligé Nietzsche à les établir.

1. La critique du temps présent.

— Les mensonges du conformisme et du traditionalisme.

On se figure que Nietzsche a eu de la sympathie pour la critique acérée que fait Emerson de la civilisation présente, pour son éloquent gémissement sur notre manque de vigueur et de nerf, sur la misère de cœur dont souffre notre société polie. « Pleurnicheurs et lâches », ce sont les noms dont il qualifie les contemporains bien avant que la *III° Considération intempestive* eût incriminé, elle aussi, notre pusillanimité paresseuse [795]. La première vertu est d'oser être nous-mêmes, d'oser nous tenir debout sans soutien. Il n'y a pas d'autre génie, et l'héroïsme même n'est pas autre chose que cette confiance en soi (*self-trust*) [796]. *Rien n'est plus rare que cette simple vertu et rien ne la remplace. Car en tout homme naît un « pouvoir nouveau ». Nul autre que lui ne sait ce qu'il en peut faire et lui-même ne le sait qu'après l'avoir essayé* [797]. *Pourquoi l'essayons-nous si rarement ? De quoi avons-nous peur ? Le fait est que nous avons peur. Nous renonçons à notre pensée parce qu'elle est à nous. L'homme n'ose pas dire : « Je pense, je suis. » Il n'ose pas s'épanouir comme la rose et le brin d'herbe.*

« Touchante modestie », dira Nietzsche, et par laquelle nous méconnaissons que le problème de toute existence est posé en nous-mêmes et que la science la plus importante est l'art de vivre, « Ton salut est plus important que toute autre chose », voilà ce que savaient les chrétiens et ce que ne savent plus les modernes incrédules. Pourtant il n'y a pas d'institution que nous ayons à respecter plus que notre âme propre.

Emerson déjà avait défini les obstacles factices qui entravent la culture de notre moi. Il est d'accord avec tous les moralistes français, quand il dénonce notre peur de l'opinion d'autrui. Nous ne choisissons pas notre religion, notre pensée, notre moralité, nos actes : nous les mendions. La société les choisit pour nous et nous acceptons son aumône [798]. Nous perdons et dispersons notre vie à nous rendre conformes à ce qui n'est pas nous, mais l'usage. Nous sommes des auberges ouvertes à tout venant. La vertu que le monde estime le plus est cette conformité aux opinions du monde [799]. Aussitôt, nous nous conformons. Pour un défaut de conformité, le monde nous fouette de sa défaveur. Autour de nous, des moues renfrognées nous témoignent leur mésestime. C'est un mécontentement qui va jusqu'à déchaîner et à faire grincer des dents les masses brutales qui remuent dans les bas-fonds de la société[800].

Avec une sévérité pareille à celle des chrétiens de l'espèce de Pascal, mais qui se retrouve tout entière dans les grands individualistes tels que Nietzsche, Emerson nous reproche de manquer de résistance devant le nombre, que ce soit la foule élégante des salons ou la multitude ameutée. Car la gravité des concessions que nous faisons ainsi est inimaginable. Pascal disait : « Nous mourrons seuls. Il faut donc faire comme si nous étions seuls. » Pour les individualistes, c'est la vie qui nous pose ainsi le problème tragique. Nous vivons seuls et personne ne peut nous aider à vivre. L'énigme de l'existence surgit devant nous de telle sorte que nous seuls pouvons la résoudre. Nous conformer à l'opinion de la communauté, c'est vicier jusqu'à notre instinct individuel. Car l'esprit est un ; et un mensonge unique suffit à l'adultérer en son fond. Une fausseté intellectuelle suffit à produire quelque vice dans tous nos actes. Aucune de nos vérités ne sera tout à fait vraie. Aucun de nos actes ne sera tout à fait pur [801]. Et il suffit à Emerson de constater que le christianisme, la vie entière de notre pensée et de notre morale sont conventionnels, pour qu'il soit de ce fait un anti-chrétien, un ennemi de la tradition, un immoraliste. — Mais peut-être est-il ennemi de la tradition d'abord. La faiblesse qui tourne les yeux vers l'opinion d'autrui est celle

aussi qui tourne les yeux en arrière. Emerson esquisse déjà la critique de l'état d'esprit « historique » qui sera si fortement dénoncé par Nietzsche, comme la misère mentale des épigones.

Nous ne savons si, comme le croient quelques-uns, il faut compter sur la doctrine nietzschéenne pour un réveil du sens religieux dans le monde. Ceux qui le pensent feraient mieux peut-être de puiser leurs arguments à la source, dans Emerson. Il est sûr pourtant qu'une des raisons pour lesquelles Nietzsche mésestime le christianisme traditionnel, c'est qu'il est un pur résidu historique, où est éteinte la flamme du sentiment originel. Or, c'est ainsi qu'Emerson déjà avait déploré cette débilité de l'âme qui n'ose écouter Dieu qu'à travers la phraséologie de quelque David, de quelque Jérémie, de quelque Évangile.

À la vérité, tout *Credo* est une servitude. Qu'un homme vienne, tel que Luther, Calvin ou Swedenborg : il a pu reclasser toutes les pensées, et cette besogne a été utile un temps. Mais cette classification devient peu à peu le but, non le moyen, et nous voilà enchaînés **[802]**. Dès qu'un homme annonce qu'il prêche une doctrine, qu'il examine un point de doctrine, qu'on lui dise donc qu'il ment et prévarique, car à vrai dire il n'examine plus rien. Il est engagé envers lui-même, il n'a plus le respect ni le sens de la vie intérieure. Des hommes se battent, parce qu'ils observent des traditions différentes touchant la commémoration d'un diner que fît le Christ. Les uns se contenteraient d'un peu de pain en souvenir de ce fait ; les autres tiennent aussi à une libation ; quelques-uns enfin veulent, par la même occasion, se laver les pieds. Que nous importe la sincérité de ces traditions, si nous vivons de la vie intérieure ? Sans doute les amis des vieilles traditions ne s'empressent pas de dire que de telles impressions intérieures peuvent venir du diable **[803]**. Emerson pousse à bout sa pensée : « Si je suis l'enfant du diable, je vivrai pour le diable. Aucune loi ne peut m'être sacrée que celle de mon être. Le péché, l'hérésie sont des noms ; mais ce à quoi j'applique ces noms est une réalité. Pour moi, la croyance vraie est ce qui se

conforme à mon être et à ma conscience. Ce qui contrarie ma nature intime, voilà pour moi l'hétérodoxie. »

Nous donc, dit Emerson, qui connaissons le Christ et qui sommes des siens, nous tenons pour certain qu'il n'a pas songé à établir une tradition. Car la tradition est un champ de bataille, et nous savons que les hommes qui se battent ne sont pas avec le Christ. Si un homme vit avec Dieu, sa voix sera aussi douce que le murmure du ruisseau et le bruissement des blés. C'est notre pensée présente et notre contact direct avec Dieu qui nous fait juges de la divinité de ce qui fut. Pourquoi se souvenir ? Pourquoi cette adoration du passé ? L'histoire est impertinence et injure à l'égard de l'autorité souveraine de l'âme. Il n'y a de lumière divine qu'en nous et tant que nous vivons [804].

Et de même, puisque nous vivons d'une fausse vie religieuse, notre pensée encore, selon Emerson, est corrompue en son fond et notre art est frelaté. La décadence de la vie de l'esprit n'a qu'une cause, si multiples qu'en soient les formes. Le grand ennemi de toute vie originale de la pensée, c'est ce même esprit traditionaliste. La première tradition par laquelle l'homme se lie est la vénération de ses propres actes et de ses propres pensées. Ainsi notre passé enchaîne notre pensée vivante, et nous nous faisons gloire de cet esclavage. Comme Montaigne, Emerson se gausse de cette sotte et maniaque constance. Les petits hommes d'État et d'Église, les petits philosophes l'exaltent. Pourquoi cependant traîner derrière nous ce fardeau de la mémoire comme un boulet ? Qu'est-ce qui empêche, si les hommes ne veulent retenir de nous que nos opinions passées, de les leur abandonner, comme Joseph abandonne son manteau aux mains de la femme adultère [805] ? Disons aujourd'hui en termes forts ce que nous pensons, et demain faisons de même, et n'ayons aucun souci de la contradiction. Ainsi Nietzsche, dans la *II° Intempestive*, considérera comme un signe de bonne santé intellectuelle l'ignorance et l'incurie où les simples sont de leur passé et de tout le passé, et cette vie dans la pénombre de la conscience, dénuée de souvenirs, mais d'autant plus propre à enfanter des

pensées nouvelles.

Et il n'en va pas autrement de notre vie d'art. Emerson ne nous pardonne pas qu'elle soit instable et imitative. Nos maisons sont bâties d'après un goût étrange et antique. Nos goûts s'appuient sur le passé. Notre pensée imite de vieux modèles[806], Pour quels motifs ? Pourquoi copier le dorique et le gothique ? Pourquoi imiter les poètes anciens ? Shakespeare serait-il grand s'il avait consenti à imiter ? Où est le maître qui lui aurait donné des leçons ? La beauté, le mode approprié, l'expression juste ne sont-ils plus à notre portée ? Ne pouvons-nous plus observer ce qui doit être au juste la création nécessaire de l'esprit sous tel climat, sur tel sol et pour répondre à tel besoin social ? Il suffît d'un peu de sincérité dans l'observation et dans l'art de rendre ce qu'on a observé. Il n'y a rien que de nécessaire dans l'art, et cette nécessité peut être aperçue par la raison. C'est la nature qui a plus grande part dans les grandes œuvres de la plastique et de la poésie. Elle est source de nouveauté éternelle.

L'architecte, disait Gœthe, qui le premier observa comment se groupe le peuple autour d'un spectacle dans la rue, les premiers formant cercle, les tard venus montant sur les bornes, les derniers grimpant aux rebords des fenêtres, nota la forme de coupe creuse que prend naturellement la foule des spectateurs et bâtit le Colysée. Ainsi la poésie, toute libre en apparence, a elle aussi des racines profondes dans la vie d'un peuple, dans une foi, un enthousiasme social. La tragédie grecque est faite des pleurs et des sourires vivants d'un vrai peuple. Et nous, n'aurons-nous donc pas notre foi, notre enthousiasme ? Quand nous l'aurons, comment le Massachussets lui-même ne serait-il pas une Grèce nouvelle [807] ? Mais de toutes ces idées, dont aucune n'est absente de Nietzsche, aucune n'a marqué sur lui davantage que cette définition émersonienne du style, conçu comme une unité d'esprit, qui relie les manifestations d'art d'une même époque. Le problème pour l'Allemagne, disait Nietzsche, est de fonder la civilisation dont Beethoven a d'avance écrit la musique. Créer un milieu d'art, c'est exprimer sincèrement ce qu'exige

la fatalité secrète qui gouverne la vie d’un peuple.

Or, la première nécessité, si nous voulons survivre, est d’être un peuple d’âmes individuelles. La première cause de débilité consiste en une morale de convention. Il faudrait mépriser le bien, s’il était au prix de cet asservissement. Rien n’est sacré que l’intégrité de notre propre conscience ; ou plutôt, ce qui est conforme à notre nature intime, voilà le bien. Ce qui lui est contraire, voilà le mal. Quand mon génie m’appelle, j’évite père, mère, frères, sœurs. J’ai le droit d’écrire sur ma porte : *lubie* [808].

C’est en ce sens, et pour cet individualisme outrancier en matière morale, qu’il faut appeler Emerson un immoraliste. Il l’est encore pour d’autres raisons, par la haine qu’il a de la charité ordonnée, du devoir imposé, de l’amour larmoyant et obligatoire. « Ne venez pas me dire que je suis obligé d’aimer tous les pauvres. Sont-ils mes pauvres [809] ? » Ce qui me plaît, c’est d’aller en prison, s’il est nécessaire, pour des gens à qui je suis attaché par des affinités profondes. Mais cette vie triste, qui semble exceptionnelle et qui est comme une rançon, une pénitence exigée par la vie indifférente que nous menons pour l’ordinaire, une amende, un acte de parade, Emerson en a l’exécration. La vie de l’homme n’est pas faite pour être offerte en spectacle. Il n’a pas à se demander s’il a accompli une obligation envers ses parents, ses cousins, ses concitoyens, son chien et son chat. Stirner, dans *Der Einzige und sein Eigentum*, n’a rien écrit de plus dur que ces phrases d’Emerson qui font prévaloir avec insistance la fin personnelle de l’homme, le cercle d’obligations dont il est le centre. Il n’a pas refusé avec plus d’énergie d’appeler *devoir* les choses graves que nous appelons de ce nom.

2. La régénération.

— Réduction de la vie à la recherche du pouvoir, — Élimination du déterminisme. — L’individualité supérieure. — La vertu, présence en nous de l'« âme suprême ». — Régénération de l’art et de la pensée. — Critique du génie mutilé ou hypertrophié. — Le poète-voyant. — L’espérance d’Emerson

comparée à celle de Nietzsche. — Dangers de l’influence d’Emerson.

Que faut-il donc pour atteindre à la vraie religion, à la vraie pensée, à la vraie vie de l’art, à la vraie moralité ? Fortifier l’énergie intérieure. Elle rompra ces entraves factices. C’est ce qu’on appelle avoir du caractère. Jamais Emerson ne fut plus près de Nietzsche qu’en définissant ce fait magique, mais très constatable. Avec évidence, affirme-t-il, une nature élevée domine les natures inférieures ; elle les engourdit comme d’un sommeil hypnotique [810]. On dirait un fleuve de commandement qui s’écoule des yeux de celui qui commande. Pouvoir naturel, fluide pénétrant comme la lumière et la chaleur. La présence d’une personne et non d’une autre se perçoit aussi simplement que celle de la pesanteur. À cet ascendant, personne ne résiste. Ce n’est pas une question de talent. C’est l’autorité, le regard qui châtie, et que l’on a ou que l’on n’a pas. Sans jalousie, sans résistance, cet impérieux regard entraîne l’obéissance. La volonté coule du tempérament des forts dans le tempérament des faibles, comme l’eau d’un plateau coule dans la vallée [811]. Un homme fixe les yeux sur vous, et les tombes de la mémoire s’ouvrent en vous et rendent leurs morts. Il faut que vous livriez vos secrets malgré vous. Un autre survient : Il semble que vous ne puissiez plus parler. Vos os semblent avoir perdu leurs cartilages. Ainsi Emerson croit déjà que « la seule chose formidable dans le monde est une volonté ». La société est servile parce qu’elle manque de volonté. Une énergie indomptable la domine sans moyens matériels et d’elle-même devient législatrice. Les appréciations sociales changent, s’il plaît à cette énergie de les changer. L’homme de volonté forte décrète l’honneur et l’infamie[812]. En pleine démocratie, il est roi. Il prend tout naturellement le ton de commandement et rien ne le brave. C’est la marque de son élévation. Ni l’âge, ni l’éducation, ni la naissance, ni la fortune, ni le mérite passé, ne peuvent vous empêcher d’avoir de la déférence pour un esprit plus élevé que vous.

Il n’y a pas seulement un sexe fort et un sexe faible ; la

virilité vraie de l'âme est d'une autre nature. De certains hommes sont des créateurs et des guides, quand d'autres acceptent d'être guidés et marchent avec le troupeau. Emerson estimait que cette volonté, à travers tous les déguisements et malgré la défaveur des circonstances, transparaît toujours. Dès qu'on voyait Hercule, qu'il fût assis ou debout, il paraissait un dieu, dit la légende. Les Grecs ont ainsi fait entendre que les pétrisseurs de peuples sont toujours reconnus par ceux qui les attendent pour leur salut ou leur châtiment. Il suffisait à Napoléon de se montrer pour être victorieux : les armées des autres rois trahissaient pour le suivre. Cela est vrai même du succès vulgaire. Un commerçant né, qui a l'intuition des conjonctures favorables, ne peut pas ne pas s'enrichir : l'argent afflue vers lui par une pente naturelle.

Rien ne remplace cette autorité magnétique de l'esprit, ni le travail, ni l'art, ni la délibération. Elle ressemble à la vitalité forte des grandes villes, qui n'ont besoin d'aucun art pour forcer le capital ou le génie à travailler pour elles. Elles sont d'elles-mêmes attirantes. Elles semblent situées sur le bord de rivières invisibles et d'océans inconnus d'où, nuit et jour, les barques sont poussées vers elles. Ainsi les hommes d'élite sont assis sur des bords où la vague rejette d'elle-même pour eux toutes ses richesses. Quand le sage de Younani, Goushtaps, fut envoyé pour apprécier les mérites de Zerdousht qu'on lui dénonçait, il fixa un jour où les Mobeds de tout le pays devaient se rassembler et il se mit en mesure de juger le nouveau prophète. Mais Zerdousht s'étant avancé, le juge ne trouva qu'un cri à sa vue : « Cette figure et ce maintien ne peuvent mentir **[813]**. » Et, le Zarathoustra de Nietzsche n'est-il pas celui sur lequel on ne peut se méprendre, le charmeur des âmes, celui dont émane une énergie magnétique qui ploie les volontés ?

Emerson, se demandant ce qu'était cette force accumulée en de certains hommes, ce qui leur donne cette ignorance de la terreur et cette assurance avec laquelle ils brisent les superstitions, cette majesté qui fascine et ce permanent bonheur qui subjugue les circonstances, répond comme fera

Nietzsche : Il n'y a qu'une force et c'est la vie ; ou plutôt il n'y a qu'un *pouvoir*. Le fond des choses est pouvoir. La vie est recherche du pouvoir : *Life is a search after power*. Cela ne se traduit-il pas tout seul en langage nietzschéen : « *Leben ist Wille zur Macht* ? » Mais c'est une réponse métaphysique qu'il faut comprendre. Elle suppose une certaine vue sur la constitution de l'univers. Elle insinue que la force géniale est une participation à l'essence profonde du monde. Il y a des esprits qui vont d'une marche parallèle aux lois de la nature, ils sont portés par les événements. C'est donc que la force des choses naturelles est en eux. Ils sont faits de l'étoffe même des événements et se trouvent en sympathie avec le cours des choses ; ils peuvent le prédire. Le succès de ces hommes est une particularité de leur constitution **[814]**.

Voilà le point de doctrine précis dont Nietzsche fut préoccupé dès Pforta. Il s'agit de savoir ce que l'individu peut devant la nature. La science naturelle contemporaine tend à nous représenter la nature comme un ensemble de nécessités qui pèsent sur nous lourdement et nous entravent. Et il est vrai que la nature est rude. Elle tourne les pages de son livre fatal, et ces pages sont des couches de granit, des stratifications d'ardoise, de marne et de boue, séparées les unes des autres par mille siècles. Quelle faune animale ou humaine ne serait broyée entre ces feuillets géants ? Aucune race ne peut donc vivre en dehors de son milieu et au delà de son terme **[815]**.

Puis, dans chaque milieu que de rudesse ! Dans l'individu même, que de limites ! Le bec de l'oiseau, le crâne du serpent déterminent plus tyranniquement la limite d'action de ces animaux qu'une entrave extérieure. La structure des colonnes vertébrales donne une échelle des fatalités qui soumettent les êtres. Voilà des textes dont Nietzsche, dès l'adolescence, fut frappé **[816]**. Et ainsi a-t-il pensé, même sur le tard, que l'homme est encore un quadrupède mal déguisé. Comment cet animal si humble se défendra-t-il contre une nature qui de tous côtés l'opprime ?

La réponse d'Emerson, c'est que le pouvoir de l'homme, s'il est investi « de toutes parts comme d'un ourlet de nécessité »,

est situé lui-même au-dedans de cette nécessité [817]. C'est pourquoi nous avons une force de résistance infinie et faite de toute la force de l'univers, à peu près comme un tube fait d'une pellicule de verre supporte le choc de l'océan, pourvu qu'il soit plein de la même eau sous la même pression [818]. Nous avons en nous la force de l'univers qui nous limite, mais notre force est mieux organisée. Cette fatalité qui nous étreint, nous pourrons donc l'abattre, comme un jeune héros abat un monstre. Quelle jeunesse virile ne songerait à enfourcher, comme une monture qu'on bride, ce dragon de la fatalité : « *to ride and rule this dragon* [819] » ? C'est que le sentiment de la vie débordant dans les forts n'est pas différent du temps, de l'espace, de la lumière, de tout notre être corporel. Nous partageons toute la vie par laquelle ces choses existent ; mais nous l'oublions [820]. L'influence des sens sur la plupart des hommes est telle qu'ils ont perdu ce sentiment de la vie universelle où ils sont plongés. Alors les murailles du temps et de l'espace se dressent devant eux, insurmontables et massives.

Ces murailles sont, à dire vrai, de pures apparences. Le temps et l'espace mesurent la force de l'âme ; et ils nous bornent d'autant plus que nous sommes plus faibles. L'esprit, la vitalité intérieure, se joue du temps [821]. Il y a une toute autre jeunesse que celle qui est mesurée d'après l'année de notre naissance : Or, cette vitalité intérieure, cette profusion débordante ne sont-elles pas pour Nietzsche aussi la santé de l'âme ? N'est-ce pas la baisse de cette énergie dans les hommes, qu'il appelait leur décadence [822] ?

Cette vivante adaptation aux conditions de l'existence est liberté. Sa limite seule est déterminisme. Il s'ensuit que chacun de nous produit sa destinée. Nous créons notre condition, comme la limace exhale sa maison visqueuse. La liberté est en harmonie avec la nature. L'âme contient d'avance l'événement qui lui arrivera ; car l'événement n'est que l'actualisation de notre pensée [823]. Pas de force donc, si dangereuse soit-elle, qui ne soit contrainte en fin de compte à travailler pour

l’homme [824]. Les événements croissent sur la même tige que les gens. C’est dire qu’il n’est point d’âme qui ne se réalise et qui ne se bâtisse son corps. L’âme s’empare des éléments matériels, s’en fait un logis et, de droit, elle en est maîtresse.

N’objectons pas l’histoire de nos calamités. Emerson pense qu’elles prouvent en faveur de sa thèse et non contre elle. Les changements qui brisent la prospérité humaine sont des avertissements de la nature, dont la loi est : croissance.

Toute âme, par une nécessité interne, abandonne par périodes son entier système de valeurs, ses amis, son foyer, ses lois, sa foi, comme le mollusque abandonne sa demeure nacrée, quand elle l’empêche de grandir, et va se bâtir une autre maison. La fréquence de ces révolutions augmente en proportion de la vigueur des individus. Dans un être plus heureusement doué que les autres, ces révolutions se renouvellent. Il défait sans cesse le système de ses relations. Les fils en sont comme suspendus tout autour de lui d’une façon très relâchée. Les circonstances extérieures, elles-mêmes, sont devenues pour lui comme une membrane fluide et transparente à travers laquelle on voit la forme vivante. Car cette enveloppe n’est pas chez l’être d’élite comme chez la plupart des hommes une gangue dure, étrangère à lui, une croûte disposée par les époques, sans caractère propre, où l’homme est emprisonné. La vitalité intérieure grandit librement, d’une croissance divine. Elle absorbe en elle de la force par constante endosmose.

Pour Emerson, telle devrait être à travers les âges la biographie de tous les hommes : un dépouillement, une chute perpétuelle de circonstances mortes, semblable au changement journalier que nous faisons de nos vêtements. Mais combien de fois Nietzsche a-t-il parlé de cette mue de l’âme par laquelle elle se dépouille ; de cette brisure du coquillage ou de l’écorce qui enserre sa croissance ?

Est-ce à dire que nous disposions d’une liberté si absolue « qu’un doigt d’enfant puisse faire tomber le soleil » ? Cette doctrine serait aussi éloignée de la pensée d’Emerson que le serait celle d’un déterminisme oppressif. Il y a harmonie exacte

entre la valeur de chacun et sa destinée. Si nous méritons de vivre, nous avons une force de magnétisme qui fait que les éléments sont nos serviteurs. Sinon, c'est que nous sommes déjà sur le point de nous dissoudre dans les éléments naturels.

Quelle raison avons-nous pourtant qui fonde cette croyance ? C'est ici une importante similitude entre Nietzsche et Emerson, et qui montre combien ils sont tous deux élèves de Fichte. Pour eux, la philosophie qui a notre adhésion provient d'un besoin vital. Il ne faut pas croire que nous soyons libres du choix d'une croyance. Notre foi philosophique révèle si nous méritons ou non de vivre. Pour Emerson, une philosophie se justifie si elle est fortifiante. La sienne, croit-il, est mère d'héroïsme. Croire au destin défini comme il l'entend, c'est conspirer avec lui ; c'est se résigner avec amour aux événements. Nous puisons dans la fatalité entrevue un courage qui lui ressemble. Or, n'est-ce pas là une nuance nouvelle de cet *amor fati* que Nietzsche avait appris chez Gœthe et chez Schiller ?

Car cette fatalité implique amélioration constante. Sa direction imprimée au tout de l'univers, comme à toutes ses parties, les pousse à s'accroître [825]. C'est le sens de la lutte pour la vie. Si cruelle aux individus, elle se justifie, comme l'avait vu Gœthe, dans l'orageuse magnificence de l'ensemble. Elle atteste une volonté en voie de quitter les entraves d'une organisation qui l'ont pendant longtemps retenue prisonnière. Mais qu'est cela, si ce n'est encore une fois l'appétit universel de la force, le *Wille zur Macht* ?

Cette philosophie d'Emerson a cela de commun avec le romantisme allemand tout entier et avec la dernière philosophie de Nietzsche, qu'elle est irrationalisle. La raison n'atteint pas aux abîmes *du pouvoir*. La raison n'existe pas à vrai dire. Pour Emerson, l'exhalaison du pouvoir profond qui est dans les choses s'appelle l'âme, et cela nous apparaît incessamment dans l'observation psychologique de nous-mêmes. Chez Emerson, comme chez Novalis ou Schopenhauer, l'intelligence est peu de chose auprès de la volonté. Aucune idée ne suffit à rien accomplir. Cela importe beaucoup pour l'avenir ; car il ne suffit plus alors qu'un homme trace le plan,

même très logique, de la nouvelle cité sociale pour qu'elle réussisse. Une telle tentative demeurerait une abstraction transportée en pleins champs, s'il y manquait la force, le génie latent. Il ne suffit pas que l'intelligence aperçoive les maux sociaux et leurs remèdes. Agir par raison, ce n'est pas travailler pour la durée : Il nous faut atteindre jusqu'au mouvement profond des choses par un heureux instinct. Nietzsche tout pareillement attachera surtout de l'importance au sens de la vie. Dénuée de ce sens, nulle classe dirigeante, nul peuple ne peut assumer la charge d'une civilisation. Et ce que Nietzsche appelle le sens de la vie, n'est-ce pas cette pensée vivante d'Emerson, ce pouvoir qui traverse l'intelligence et qui est génie dominateur ?

Pour Emerson, cette pensée existe latente toujours. Toute idée, ne fût-elle vieille que d'une heure, témoigne d'une nécessité plus vieille qu'elle, et qui l'a enfantée. Elle traduit une plus profonde et impersonnelle pensée qui a fait surgir cette idée dans un esprit individuel. C'est à cette pensée et à cette nécessité qu'il faut s'élever. Elle est vraie dans l'âme de tous les hommes, comme l'âme même qui les fait hommes. C'est elle que tous les esprits espèrent et exhalent ; et c'est la pensée aussi qui dissout l'univers matériel parce qu'elle nous révèle les endroits par où il donne prise. C'est pourquoi, de deux hommes qui pensent, celui qui aura la pensée la plus profonde sera le plus fort. Il sera plein de pensée divine. Voilà les *poumons* **[826]** dont l'aspiration donne la sagesse à l'homme. Quand nous discernons la vérité, nous ne faisons rien par nous-mêmes ; mais nous donnons passage au rayon du vrai. Le fond de l'âme, la source à la fois de la pensée et de la vertu, est cet instinct en nous qui épouse le vrai dès qu'il l'aperçoit ; et c'est encore ce que Emerson appelle intuition.

Ainsi, il y a une sagesse supérieure présente en chacun et présente aussi à chaque période de notre vie. Elle entre dans l'enfant, toute faite et adulte, comme une béatitude descendue d'en haut. C'est un regard impersonnel qui s'ouvre sur l'unité des choses, sur l'omniprésence d'une loi. Par elle, un homme se conférera à lui-même toutes les qualités de l'esprit. Il dira, s'il

voit l'esprit immortel : « Je suis immortel, » Et, s'il le voit invincible : « Je suis fort. » Cette force, cette immortalité, il les discerne en Lui, parce que c'est nous qui sommes en elles. Toutes choses sont touchées et changées par cet esprit. Il use de tout et on n'use pas de lui. Il sépare ceux qui y participent de ceux qui n'y participent pas. Ceux qui n'y ont point de part vivent de la vie des troupeaux et des foules moutonnières, *Those who share is not, are flocks and herds*[827].

Par cet esprit, nous nous élevons aux lois pures. Et de là-haut nous dominons. Emerson nous imagine ainsi transportés à des hauteurs éthérées et plongés dans une flamme vitale qui brûle jusqu'à ce qu'elle dissolve toutes choses en un océan de lumière. Or cette vaste perspective décrite ainsi par Emerson n'est-elle pas déjà « le coup d'œil de Zarathoustra » [828] ? Et cette certitude que nous donne la vaste existence où nous reposons, dont nous sommes un ardent atome, et qui nous prépare à régénérer en nous toute la vie de l'esprit, la religion, la morale, la pensée et l'art, n'est-ce pas un des aspects auxquels se reconnaîtra chez Nietzsche le renouvellement de toutes les valeurs ?

Emerson a eu sur le christianisme des idées que Nietzsche a conservées toutes. S'il n'y a pas sans doute chez Emerson de diatribes violentes, ce sont les mêmes docteurs du christianisme décadent qui sont visés quand Emerson dit qu'une religion vraie ne peut consister à enseigner des vérités sensibles, à décrire la fin du monde, ou le pays d'immortalité, la condition future des âmes. Pour Emerson, croire que Jésus a pu parler de l'immortalité, c'est déjà l'avoir trahi judaïquement [829].

Si nous admettons que Jésus a eu plus qu'un autre l'expérience intérieure de la vie divine, il est bien évident que pour lui l'immortalité n'est pas dans la durée : Elle est dans la justice, dans l'amour, dans les attributs de l'âme. C'est le présent des actes qui est pour lui l'infini. De même il n'a pu enseigner la prière. Ces enseignements sont le fait de ses disciples. Nietzsche, renseigné par une exégèse dont nous dirons l'origine, précisera qu'ils sont le fait de l'apôtre Paul.

Mais Nietzsche, comme Emerson, soupçonne dans ces superfluités une arrière-pensée matérialiste. Prier, c'est demander une addition de biens par des moyens étranges qui n'ont rien de commun avec notre mérite ; c'est donc bassesse et vol. Quand l'homme se sent un avec Dieu, qu'a-t-il à demander ? La prière vraie devrait consister à travailler, à labourer ou à ramer, et à se faire entendre, par des actes, de la nature entière. En dehors de cela on ne peut justifier que la contemplation haute, le monologue d'une âme joyeuse et extasiée [830], et ce n'est pas Zarathoustra qui y contredira.

De cette cime où nous sommes parvenus, nous découvrons enfin la vraie moralité. Elle n'est pas celle de la conformité, admise par le troupeau. Ce n'est pas trop dire que d'appeler la doctrine d'Emerson un immoralisme. La vertu, telle qu'il l'admet, est tout d'abord la négation de la vertu vulgaire. Être vertueux, ce n'est donc pas agir de façon à éviter le remords : car il ne faut pas avoir de remords. Et la vertu ne consiste pas non plus aller à ceux qui pleurent et à pleurer de concert avec eux. Il vaudrait mieux par des chocs rudes et électriques leur communiquer la santé de l'âme [831]. Nietzsche n'aura pas une moindre haine de l'altruisme et il exigera une sincérité dure et dénuée de sympathie pour les faibles.

Être vertueux, ce n'est pas même, pour Emerson, travailler à extirper ses vices et haïr le mal, car (écoutons une formule capitale) : le mal n'a pas d'existence. Ce qui existe, ce sont des imperfections qui sont la rançon de nos qualités. De Montaigne, qu'il avait lu avec soin, Emerson avait appris que l'imperfection elle-même nous aide. Personne n'eut jamais un sujet d'orgueil qui ne fût en même temps une de ses tares. Personne n'eut jamais un défaut qui ne fût aussi le germe d'une vertu. Nietzsche pensera ainsi que la morale surhumaine consisterait à utiliser toutes les passions mauvaises, tout le mal en nous pour une œuvre de bien glorieusement supérieure à la vertu vulgaire. La vertu médiocre, obtenue par une lutte contre nous-mêmes et qui fait notre habituel mérite, Emerson ne l'estime pas haut. Il ne s'agit pas de mérite : La vertu d'un caractère est sa spontanéité, sa force[832]. L'homme vertueux

est celui dans lequel est présente l'âme surhumaine, *the Oversoul*. Dès qu'elle est présente, tous ses actes sont grands, gracieux, et « fleurissent comme des roses ».

Quand nous regardons les choses de si haut, nous ne pouvons plus estimer un homme ou un acte au nom d'une morale de convention ou au nom d'un impératif. Quel est le devoir, quelle est la contrainte d'opinion qui nous prescrirait la sagesse, la sincérité, la charité, le courage ? Ce que nous savons d'un sentiment immédiat, c'est que l'homme sincère, charitable et courageux est davantage un homme que le menteur, le malandrin, le lâche. C'est qu'en lui est présente rame ; et voilà un accroissement positif, une élévation[833]. Un homme ou une société pénétrés de ces principes de vertu, doivent dominer et conduire forcément les autres hommes, les cités, les nations, les rois [834]. Vertu tout intérieure, impénétrable et qui ne se mesure pas aux œuvres. Les œuvres sont des exceptions. C'est dans toute notre vie que doit être le bien, continuellement.

Aimer, quand on aurait son grenier vide, c'est enrichir tout de même celui qu'on aime. Car tout acte de l'âme est contagieux, est déversement d'une âme dans toutes les âmes, est don de soi. Et même à vrai dire il n'y a pas d'autre vertu que de se donner. On croit entendre déjà les formules pathétiques de Nietzsche sur « la vertu prodigue », *die schenkende Tugend*. Ou plutôt ce n'est pas une vertu particulière que nous avons alors atteinte. Quand on a déchiré les minces écorces du fini et du visible, on ne se contente plus de l'acte particulier ni de la vertu particulière. On atteint à la région de toutes les vertus. L'âme veut la pureté, mais la pureté n'est pas toute l'âme ; de la justice, mais la justice n'est pas toute l'âme ; de la bienfaisance, mais l'âme est quelque chose de mieux. De sorte que nous sentons se produire en nous une espèce de chute, nous nous sentons souillés par une compromission quand nous cessons de parler de la nature morale pour recommander une vertu qu'elle contient. La moralité vraie est intégrale ; elle vient du cœur, et de ce qui est, au fond de nous, simple impulsion divine.

Or, si l'âme transforme la croyance et la conduite morale, comment ne transformerait-elle pas aussi l'art et la pensée ? Les vices, par où sont adultérés l'art et la pensée, ne sont-ils pas les mêmes qui altèrent la croyance religieuse et la moralité ? Toute littérature presque est d'imitation. Tout art presque procède du dehors, reproduit une œuvre antérieure ou un objet naturel, du point de vue où serait placé devant cette œuvre ou cet objet un spectateur extérieur. Or, comme la morale d'imitation n'est pas de la morale, ainsi l'art d'imitation n'est pas de l'art. Il faut parler du dedans. Toute virtuosité imitative est vaine au regard du sentiment profond [835], devant la simplicité forte du verbe intérieur.

Emerson se plaint que de tout cela rien ne se trouve dans la littérature d'aujourd'hui. On trouve une habileté toute manuelle et un enivrement factice. Chez les meilleurs, le métier, le fini de la facture, la fine ciselure sont le principal. Leur talent est fait d'une faculté spéciale exaspérée : Ils ressemblent à des athlètes difformes, qui tirent leur force d'une musculature disproportionnée. Ou bien encore, pour se stimuler, pour s'ouvrir un passage vers la vision intérieure, ils usent d'excitants, de vin, d'hydromel, de narcotiques. Ils essaient par des artifices de violer les secrets de la nature. Mais ceux qui se servent de ces nectars frelatés et essaient de forcer l'inspiration, prouvent qu'ils n'ont pas connu la forte liqueur de la pensée. Le poète véritable n'a pas besoin des sorcelleries de l'opium et du vin. « Il boit de l'eau dans une écuelle de bois. » Les révélations de l'invisible ne surgissent que pour l'âme pure dans un corps chaste. C'est l'esprit du monde qui se manifeste par elles, c'est la présence calme et grande du Créateur qu'elles attestent. Au mysticisme près, n'est-ce pas là le jugement de Nietzsche ? Dans la période de la plus grande froideur rationaliste, n'a-t-il pas dit, lui aussi, que le génie estimé présentement est surtout une hypertrophie d'une qualité au détriment de celles qui sont anémiées ? N'a-t-il pas dit alors que trop souvent une faculté-vampire absorbe toutes les autres et fait de l'artiste de génie un monstre [836] ? N'a-t-il pas en ce temps-là tenu l'état d'âme de l'artiste pour un

enivrement grossier, pour une narcose ? À cette époque de lucidité pessimiste, n'a-t-il pas tenu tous les artistes pour des névrosés, adonnés à des enivrements funestes et qui souffrent d'une hypertrophie monstrueuse ?

Mais en ce temps-là Nietzsche croira que c'est mensonge et astucieuse coquetterie de la part des artistes que cette prétention qu'ils affichent de révéler la vie intérieure. Par là il dépasse Emerson, et sa critique atteint Emerson à son tour. Car, pour Emerson, l'artiste et le poète sont pleins d'une pensée inaccessible au seul effort d'un esprit conscient et réfléchi. Cette pensée ressort de la nature des choses et elle en est le sentiment immédiat [837]. C'est une pensée qui domine la volonté de l'écrivain [838] et qui se sert, non de l'intelligence investigatrice, mais de l'esprit « sauvage ». Dans un livre, dans une statue, rien n'a de valeur, si ce n'est cette révélation d'une puissance transcendante et impersonnelle qui transparaît [839].

Un temps, sans doute, au temps de son scepticisme, Nietzsche trouvera que les passes magnétiques dont usent les artistes pour nous faire croire à une révélation surnaturelle sont une supercherie analogue à celle des prêtres.

Mais il doit à Emerson jusqu'à ce scepticisme qui lui inspire des doutes sur le génie d'un Wagner ou d'un Schopenhauer. Si Nietzsche n'a jamais officié dans le « culte des héros », inauguré par Carlyle, c'est parce que la principale « utilité » des grands hommes lui a paru, comme à Emerson, de nous apprendre notre propre valeur. Toute étude de l'histoire serait vaine, si nous n'avions en nous la force de prendre modèle sur de grands exemples. La *II^e Considération* intempestive n'a pas d'autre sens. Les grands esprits nous révèlent à nous-mêmes tels que nous sommes et tels que nous serons. Il ne faut pas, selon Emerson, de grands hommes et d'hommes inférieurs : Il n'y a que de grandes inspirations, et elles sont communicables. « Ce que Platon a rêvé, nous pouvons le rêver ; ce que Michel-Ange a senti, nous pouvons le sentir [840]. » Nous disposons à quelque degré de la même force que tous ces génies ; et notre tâche n'est pas de leur emprunter leur œuvre, mais de laisser agir en nous, pour vivre des jours nouveaux, aussi grands que

les leurs, la force non encore tarie où ils ont puisé.

Tout compte fait, c'est à la doctrine émersonienne, modifiée par son lamarckisme, que Nietzsche est revenu, dans son dernier système. Le problème le plus secret que pose son œuvre sera de savoir comment il peut concilier une doctrine mystique avec le transformisme contemporain. L'exploration des sources où il s'alimente peut permettre d'approcher par degrés du problème. Elle ne le résout pas seule. Mais tout mysticisme admet que l'âme, en accueillant ces courants de pensante activité dont l'univers la baigne, se dilate jusqu'à rompre les limites de la conscience. L'extase dionysiaque, dont Nietzsche fera l'analyse en parlant des Grecs, est-elle sans analogie avec l'extase chrétienne et avec cet enivrement artiste dont parle Emerson ? Nietzsche n'a besoin, pour être tout près de son devancier, que de renoncer à son rationalisme d'un temps et de retourner, en finissant, à sa croyance illusionniste des premiers jours.

Emerson, nous l'avons vu, avait donné un nom à cette âme impersonnelle qui vit dans tout grand esprit religieux, dans le grand héros moral comme dans le grand génie et qui double son esprit. C'est elle qu'il appelait *l'âme suprême*(Oversoul), et elle était, pensait-il, le « cœur commun » de la nature et de l'humanité. Il pensait que toute pensée fausse serait tôt ou tard annihilée par l'apparition de cette âme radieuse. C'est pourquoi, disait-il, nous pouvons espérer en l'avenir [841]. Mais cette espérance d'Emerson diffère-t-elle beaucoup de celle de Nietzsche ? C'est l'espoir d'une absorption plus complète, par notre âme propre, de cette grande âme commune [842]. Le siècle, dit Emerson, s'éveille seulement à la conscience de cette force qui descend. Peut-être n'est-elle jamais descendue jusqu'ici que sur quelques-uns et incomplètement. Et cette formule d'Emerson nous aide à comprendre la pensée de ce que sera chez Nietzsche la sélection de l'humanité nouvelle.

Pour Emerson, l'histoire du passé a été mesquine. Nos nations n'ont été que des populaces. Nous n'avons jamais vu un homme : (*We have never seen a man*) [843]. Nietzsche dira dans le même sens : *Niemals noch gab es einen Uebermenschen*.

Tous deux pensent que nous ne connaissons pas encore cette forme divine. Nous n'en avons eu que des pressentiments et des prophéties. Toute la grandeur qui nous est déjà apparue n'est qu'un commencement. Le plus grand de ceux qui ont existé, dit Emerson, est un homme qui ne dut rien à la fortune et qui fut supplicié au gibet. Sa vie est une défaite, et cette défaite pourtant est notre plus haute prouesse. C'est en ce sens que Nietzsche un jour pourra dire de Jésus que, malgré la hauteur de son âme, il est un décadent. Car il a voulu sa mort ; il n'a pas su affirmer la vie. Il s'est donc avoué vaincu.

Ce que réclame à présent Emerson, c'est une victoire que les sens eux-mêmes puissent apprécier, « une force de caractère qui convertisse les juges, les soldats et les rois », qui commande aux vertus cachées du règne animal et minéral, et leur soit supérieure ; qui se confonde avec la cause même de la sève des fleurs, des vents et des étoiles. Voilà l'homme que nous attendons, et cet homme, en qui vivra avec intensité l'âme suprême, *the Oversoul*, est-il exagéré de l'appeler le Surhumain ? N'est-ce pas enfin cet homme-là dont Nietzsche a voulu nous donner lui aussi le pressentiment dans Zarathoustra, que les lions caressent d'un mufle velu, et à qui des essaims de colombes font un manteau, pour signifier que le secret de la nature est pénétré ?

Il est celui « qui donne des ailes aux âmes et qui trait les lionnes ». Quand un dieu veut se mettre en campagne, disait Emerson, avec un pareil lyrisme, les cailloux eux-mêmes prennent des ailes pour le porter vers nous **[844]**.

Ce dieu paraîtra-t-il ? C'est la grande attente emersonienne. Nous pouvons avec certitude créer le Surhumain, attirer adroitement dans le réel l'idéal d'universalité qui est en nous. Il suffit de le désirer avec force. Nos vœux sont toujours exaucés, s'ils exigent la sublimité. Les pensées les plus hautes sont celles qui conspirent le mieux avec la marche de l'univers. Nous pouvons solliciter par un charme magique cette âme pure, supérieure et originale, à descendre sur nous, fussions-nous les plus humbles : Le moyen, c'est de devenir nous-mêmes des âmes pures, originales et solitaires. Celui qui vit dans le

calme, et qui, ayant fait le silence en lui, écoute parler en lui le mystère dont il est né, s'ouvre ainsi à l'âme suprême, et il a tout l'avenir dans le cœur. Croit-on que le *solitaire* de Nietzsche n'ait pas son modèle, pour une part, dans le solitaire d'Emerson ?

On voit le sens profond de la parole de Nietzsche à propos d'Emerson : « Je le sens trop près de moi. » Ils sont, Emerson et lui, d'une même lignée. Nourris tous deux de la substance des Allemands, ils sont des visionnaires de la vie intérieure. De là leur critique du traditionalisme en matière de religion, de conduite morale, de littérature et d'art. De là ce réalisme mystique qui veut que l'ascendant des forts sur les faibles soit issu d'une magie tout immatérielle, mais aussi que toute vie soit « volonté d'être fort », et qu'après avoir créé le destin qui la régit, elle accepte ce destin comme juste et proportionné à son mérite propre et croissant.

Pareillement, nous avons cru reconnaître des souvenirs d'Emerson dans cette vie de silence, de solitude et de joie où l'âme, par l'ivresse et par l'extase, s'élève à une condition supérieure. Sans doute la force dont est rempli le Surhumain de Nietzsche n'est pas d'une essence toute pareille à celle que nous insuffle l'« âme supérieure » d'Emerson. Ce qui, selon Nietzsche, « parle du fond des entrailles de la terre » et s'exhale dans l'haleine du Surhumain, est plutôt l'effluve puissant des forces naturelles. Mais boire ces forces à leur source, c'est encore communier avec l'universelle vie.

On imagine donc que, dans le chaos mouvant des énergies, il survienne des moments de concorde chantante, des nécessités harmonieuses où la somme des forces universelles atteint un maximum de rendement intelligent. Quand un tel point culminant est atteint dans la nature vivante, la « volonté de dominer » y rayonne avec une splendeur qu'on pourrait appeler *Dieu*. Ainsi l'existence des choses serait divinisation constante ou chute qui nous éloigne du divin (*das Dasein eine ewige Vergottung und Entgottung*) **[845]**. Est-ce là une proposition si différente de celle qui, dans Emerson, mesure la valeur des êtres à la présence plus ou moins profonde en eux de l'âme

suprême ?

Mystique ou naturaliste — et le mysticisme chez Emerson se concilie avec le naturalisme, comme le naturalisme est mystique dans Nietzsche — une telle croyance entraîne l'idée d'un *renouvellement de toutes les valeurs*. Elle exige une transmutation de toute l'existence religieuse, morale et politique. Elle nécessite un reclassement des hiérarchies. Elle suppose une régénération qualitative de tous, annoncée par des âmes élues et solitaires, en qui s'ébauchent ces formes grandes et inconnues de l'humanité que Nietzsche, dans son lyrisme, aime à appeler *surhumaines*.

On pourrait s'arrêter ici avec la satisfaction d'avoir constaté un fait. On pourrait laisser Nietzsche poursuivre l'effort par lequel il essaie de préciser psychologiquement et socialement la trouble prophétie d'Emerson. Quand défile devant nous le cortège des « hommes représentatifs » d'Emerson, le philosophe, le mystique, le sceptique, le poète, le conquérant, l'écrivain, on y reconnaît la plupart des hommes supérieurs de qui Nietzsche attendait aussi le salut. Si l'on cherche leurs noms dans les feuillets d'Emerson, on retrouvera des noms chers à Nietzsche : Platon, Swedenborg, Montaigne, Shakespeare, Napoléon, Gœthe. Pourtant de tels rapprochements ne peuvent pas résoudre le problème que nous pose la philosophie de Nietzsche. Ils ne permettent que de mieux l'aborder.

Emerson est un platonicien et un mystique. Il s'est abandonné avec trop de nonchalance aux courants du romantisme allemand pour n'être pas entraîné à la dérive de ce platonisme renouvelé où a consisté la doctrine d'un Fichte, d'un Novalis, d'un Schopenhauer. Il nageait à larges brasses sur ce flot profond, avec une jeune vigueur d'homme du nouveau monde. Nietzsche, quand il y toucha, suivit à son tour le fil de l'onde ensorcelée. Il s'était juré vers 1876 de ne plus croire aux chimères métaphysiques. Emerson le replonge dans ces ténèbres glauques. Les remous puissants de l'*âme universelle* d'Emerson, en quoi sont-ils moins dangereux pour la pensée que le vouloir-vivre impersonnel de Schopenhauer ?

On dirait ce fleuve mortel sur lequel s’est égaré à la rame le héros de Novalis et qui l’engloutit avec sa fiancée Mathilde :

Où est le fleuve ? demanda-t-il avec des larmes.

— Ne vois-tu pas ses vagues bleues au-dessus de nous ?

Il leva les yeux, et le fleuve bleu s’écoulait doucement au-dessus de leurs têtes [846].

Ainsi Nietzsche, se replongeant dans cet azur liquide et miroitant de la pensée émersonienne, y perd jusqu’au sentiment de sa mission propre. Il redescend par delà le monde sensible, dans un Styx d’où il savait qu’il n’y a pas de retour. Le problème que pose la philosophie de Nietzsche, c’est de savoir comment il a pu reprendre pied sur une terre nouvelle.

Conclusion

Des idées allemandes, françaises, suisses et américaines préparent, avant la venue de Nietzsche, un nietzschéanisme approximatif, si on les joint. Mais où se rejoignent ces idées, si ce n'est dans l'esprit de quelques Européens cultivés, dont aucun ne se sent la vocation d'y réfléchir, et qui en tirent tout au plus de subtiles jouissances intellectuelles ? Et puis, en se rencontrant, elles ne sont pas pour cela conciliées. Il y faut un travail nouveau, formatif et dirigé.

Nietzsche, en qui se produit cette même rencontre d'idées, sent la nécessité de les unir ; et, comme elles l'obligent à une décision violente au moment où leur contradiction éclate, il construit plusieurs systèmes nouveaux et successifs pour répondre aux questions qui se posent, lorsque « des choses qui ne s'étaient encore jamais regardées face à face, brusquement s'affrontent, s'éclairent et deviennent intelligibles les unes par les autres [847] ».

1.

Avant Nietzsche, les classiques et les romantiques allemands refusaient de s'immobiliser sur le plan de la pensée coutumière. Tout jeune encore, Gœthe promène dans la société présente un cœur endolori par la vulgarité des hommes. Hœlderlin pleure sur l'Allemagne de son temps, et déjà ses doléances incriminent non seulement l'Allemagne, mais toute l'humanité moderne. Les civilisations modernes depuis la Révolution ont donné l'influence à la foule ; Schiller et Schopenhauer en avaient décrit en sarcasmes colorés les infirmités d'âme. Pour cette nouvelle barbarie, l'époque classique ne trouvait pas encore le mot de *décadence*. Mais déjà Gœthe décrivait le rabougrissement des hommes d'à présent ; et Hœlderlin, leur difformité où certaines facultés s'atrophient quand d'autres atteignent un développement monstrueux. Le grand déséquilibre intérieur, qui vient, disait

Schiller, de ce que la réflexion l'a emporté sur le sentiment immédiat, est cause que chez les modernes on ne verra plus se produire l'*humanité intégrale* des Grecs. Jamais, tant que notre humanité-troupeau mènera sur cette terre une existence de convoitise uniforme et grossière, il ne pourra donc surgir un individu vrai.

Emerson mêlait aux doléances des poètes allemands sa lamentation biblique ; et il dénonçait comme notre souillure la plus impure le péché du « conformisme », le fard des conventions, les oripeaux coutumiers dont nous couvrons, pour nous la dissimuler à nous-mêmes, notre âme nue et vivante. Mais s'il surgissait dans ce fourmillement de mensonges un génie, poète ou philosophe, héros ou ascète, il était méconnu, calomnié, mis en croix, encerclé de haines dans sa solitude, jugé intempestif. Le courroux révolté des plus grands, de Gœthe et de Schiller, de Hœlderlin et de Kleist avait dressé un pareil réquisitoire, où éclatait en finissant le rire méphistophélique de Schopenhauer. Le premier état d'esprit des classiques et des romantiques allemands était cette *sophistique* éclairée, qui battait en brèche la société d'à présent bourgeoisement brutale et indifférente, comme la nature même qu'elle devrait corriger, aux frémissements intérieurs de l'humanité.

À quelles affirmations cependant aboutissait cette polémique de destruction ? Comme toute sophistique a en elle une âme de rationalisme et toute polémique une âme de foi, ainsi cette révolte des poètes est portée par une croyance pathétique. Après avoir bravé l'indifférence ou l'hostilité du monde, ils espèrent le convertir et le régénérer en évoquant des images d'une humanité tendre et héroïque, prête d'avance au martyre auquel est prédestinée toute beauté de l'âme. Ce fut la forme imagée et sentimentale de leur pensée platonicienne.

Car chez Gœthe et Schiller, chez Hœlderlin et Kleist, la moralité supérieure ne se définit pas en raison : elle parle au cœur et éblouit l'imagination. Du séjour profond où elles dorment, les poètes ramènent par la main les vérités éternelles et les archétypes des plus pures vertus humaines ; ils

connaissent le sortilège qui anime ces ombres ; et ils les dressent vivantes devant notre sentiment extasié. Ils pensent que, par réminiscence, le divin se réveillera dans notre âme, et que la société, surprise et ravie, ayant pris d'elle-même modèle sur ces visions consolatrices, une Grèce nouvelle sortira du souvenir profond où elle sommeillait.

À cette foi, l'art allemand ressuscité apportait la meilleure des preuves, puisqu'elle la vérifiait par les faits. Et Richard Wagner de notre temps n'avait-il pas renouvelé la grande tentative ? C'est pourquoi Nietzsche, ému du courroux des classiques, partage aussi leur foi en la puissance régénératrice de l'art.

Mais où donc est située cette région mystérieuse, peuplée des formes qui rayonneront sur la civilisation future ? La sagesse des poètes s'épuisait dans le don des images. Pour savoir d'où elles leur viennent, il fallait consulter les philosophes. Ils complètent le message des poètes par une importante révélation.

Selon la pensée classique, le vrai poète en nous est le cœur, tandis que la pensée réfléchie ne prépare que les attitudes et les actes qui mime au dehors nos émotions. Les philosophes romantiques de l'Allemagne ajoutent que toutes les âmes et toutes les pensées individuelles se soudent en une grande âme impersonnelle qui a son imagination, sa mémoire, son intelligence, son vouloir. Cette pensée collective, cette « âme suprême », vient aimanter les pensées des hommes, et c'est d'elle que sortent leurs plus glorieuses visions. Mieux encore, elle plonge elle-même, comme l'avait vu la métaphysique allemande depuis Baader et Schelling, Novalis et Schopenhauer, dans une « âme universelle », où vivent initialement tous nos vouloirs, tous nos songes et nos âmes mêmes. Cette région des idées, nous ne la connaissons pas par raison, mais parfois nous y avons accès dans une intuition mystique. Le résidu de platonisme que Nietzsche conserve longtemps de la philosophie allemande est cette croyance en une étoffe vivante et pensante du monde ; en une région ténébreuse où s'enfantent les idées, mais d'abord sous la forme

de qualités pures, qui s’incarneront dans des âmes individuelles.

Cette révélation saisit Nietzsche d’un enthousiasme frissonnant. Elle fait le fond de son dégoût du monde, comme chez ses maîtres. Le scepticisme rationaliste dont il use n’est que l’attitude militante de cet impérieux mysticisme.

2.

M^me^ de Staël avait dit : « Quand la philosophie fait des progrès, tout marche avec elle : les sentiments se développent avec les idées. » Il se peut aussi inversement que les idées se développent avec les sentiments. Au grand rythme de la réflexion humaine, qui veut que la pensée coutumière se dissolve dans le doute, et que du doute sorte l’affirmation rationnelle, se joint ainsi un profond accompagnement d’émotions. Le sentiment coutumier se dissout dans la froideur ou succombe aux attaques d’une indignation qui annonce un nouveau mysticisme où elle aboutira. Cette cadence régulière, Nietzsche la retrouve dans chacune des Renaissances qui ont marqué l’histoire des civilisations.

L’occasion se trouva de mettre à l’épreuve cette généralisation, quand Nietzsche réfléchit sur la grande crise qui remplit le XIX^e^ siècle à son déclin. L’Allemagne vivait dans la certitude que, de Gœthe à Hegel, elle avait eu une Renaissance, qui, par Richard Wagner, serait bientôt suivie d’une Renaissance nouvelle, Nietzsche avait partagé cette enthousiaste croyance. Brusquement la foi lui manqua. Il sentit que, Gœthe mis à part, ni le classicisme ni le romantisme allemands ne soutenaient la comparaison avec la culture française plus ancienne. Le renouveau de poésie philosophique et de romantisme musical qui se produisit vers 1876 résisterait-il mieux ?

À l’examen, Nietzsche y découvre de la vulgarité, de l’impuissance, et infiniment de préjugés dignes de cette foule qui s’éprit de wagnérisme. Il s’aperçut que, au contraire, la philosophie des lumières, héritage du XVIII^e^ siècle, n’avait pas

nécessairement l'aspect grossier qu'elle revêtait chez les vulgarisateurs allemands de 1870, tels que David Strauss. Il fallait donc reprendre à nouveau la besogne sceptique où l'avaient laissée les Français les plus courageux et les plus délicats.

Cette besogne est tragique : l'effroi de Pascal saisit qui la tente. Une tristesse éternelle est le lot, disait Fontenelle, de quiconque porte une main indiscrète sur les illusions dont nous avons vécu. Avec cette fragile raison qui est notre unique instrument, il faut pourtant, selon le mot de Montaigne, essayer de « voir les choses comme elles sont ».

Les moralistes français avaient donné des exemples immortels de la méthode qui démasque le mensonge caché jusque dans les idéals que nous suggèrent les poètes et les philosophes. Ils avaient créé toute une psychologie nouvelle des mobiles humains. Ils essayaient de démonter le fonctionnement secret de nos instincts ; les classaient, en traçaient des diagrammes de plus en plus simplifiés où leur structure se révélait identique. Que le fond en fût « passion de dominer », comme chez Pascal ; « orgueil », comme chez La Rochefoucauld ; « désir de commandement », comme chez Fontenelle, ils étudiaient les variétés écloses de cette passion-souche à chaque changement du terroir social ; et sous les mutations apparentes, on reconnaissait leurs caractères permanents.

Une telle étude de l'homme ne s'acharnait pas à découvrir dans ses mobiles moraux une part de raison qui en est sans doute absente. Elle reconnaît, comme Fontenelle, que les préjugés et les passions sont plus nécessaires à l'action que la raison. Entre les mobiles vrais, qui sont déraisonnables et qu'elle dénomme sans les idéaliser, elle cherche les relations de fait. Elle observe comme les convenances ou les forces sociales les transforment. On peut ainsi établir une généalogie des instincts et des impératifs moraux, comme Pascal avait retracé les origines de la justice, et comme Montaigne avait montré que toutes les lois morales sont issues d'une utilité sociale. Elle met à nu dans les caractères, comme Stendhal, le

tuf réel, l'inclinaison que rien ne change, et que les alluvions sociales peuvent recouvrir, non modifier.

Une exploration si défiante rencontrera-t-elle jamais la moralité supérieure ? Le scepticisme se tait devant les faits. Il n'y a pas de moralité plus haute que celle dont la condition, disait Montaigne, est « de se connaître avec sincérité », et qui se prépare en nous si, comme le voulait Pascal, nous avons « travaillé à bien penser ». Au terme, ni La Rochefoucauld, ni Chamfort, ni Stendhal ne méconnaîtront l'héroïsme vrai, le pur amour, la totale générosité, fleurs miraculeuses brusquement ouvertes et dont le dessin imprévu est l'invention propre d'une vie déjà toute spiritualisée.

Ainsi que la morale, c'est ensuite l'art qu'il faut réintégrer dans la nature. Au lieu de faire appel à une âme divine qui remplirait les formes d'art pétries de main humaine, peut-être vaut-il mieux expliquer par des causes la faculté d'idéaliser. Stendhal et Burckhardt considèrent l'idéal comme une fonction de la vie et comme un épanouissement naturel de l'énergie ; et comment contester que l'énergie créatrice d'un Michel— Ange nous saisisse, encore après des siècles, par un magnétisme irrésistible, quoique naturel ?

Les civilisations non plus ne se créent de la seule parole des prophètes et par grâce divine. Elles s'enfantent par des souffrances sans nom. Peut-être pourrons-nous construire une biologie sociale, qui serait, disait Stendhal, une « histoire de l'énergie ». Comme au fronton du temple d'Olympie, Apollon surgit au fort du combat des Lapithes et des Centaures pour l'apaiser, peut-être découvrirait-on que la plus haute culture de l'esprit n'apparaît que dans des cités déchirées de luttes sanglantes. Burckhardt et Stendhal pensaient ainsi, et la civilisation d'Athènes et de Rome ne leur apparaissait pas moins miraculeuse, parce qu'elle naissait du drame violent des désirs aux prises. En ce sens, il serait toujours vrai, comme le croyait Nietzsche, que la tragédie est mère de la civilisation.

Toute notre connaissance de l'homme se réduirait ainsi à notre connaissance de la vie. La science, la morale, la civilisation l'expriment et la servent. Mais c'est là une

philosophie que ses devanciers ont suggérée à Nietzsche sans la lui fournir. Ils se posent des questions, et seul il essaie d'y répondre.

Sur cette nature, où s'entrechoquent des forces si brutales, et où la vie, la pensée, la culture apparaissent si menacées, il lui a donc fallu réunir des informations neuves. La vie physiologique, la vie morale, la vie sociale, Nietzsche a tâché de les concevoir dans leur liaison et dans leur devenir qui ne s'arrête pas. Il lui a fallu prendre conseil d'abord du transformisme biologique contemporain. Que peut-il rester alors en lui du platonisme des classiques ?

Il en restait cette vue de Gœthe : Notre faculté la plus haute est de discerner les *formes-types (Urtypen)* et les *événements-types (Urphaenomene).* Dans toute ascension biologique et sociale, il y a des paliers d'immobilité. Les formes vivantes, les espèces se reproduisent avec persistance. Les actes des vivants se recommencent avec automatisme. Les sociétés animales et humaines adoptent une structure et une discipline qui leur assure la durée et protège le cercle monotone où elles se meuvent. Les idées platoniciennes que reconnaît le phénoménisme nouveau, ce sont ces durables structures.

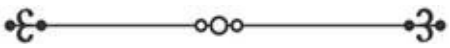
Pourtant il naît parfois une espèce et une civilisation nouvelle ; et un grand effort brise les formes ancestralement fixées, dans un élan de passion novatrice. Il ne se courbe pas devant les faits purs ; il y ajoute des jugements de valeur. L'homme supérieur en particulier est le continuateur du mouvement vital qui vient des profondeurs de l'univers. Son action inventive est à la fois raisonnée et accompagnée d'émotion. Peut-être découvrirons-nous le secret de rapprocher les faits et les valeurs, et pourrons-nous insérer un jour dans le réel ce qui le dépasse et mérite de lui survivre.

Selon Nietzsche les grands créateurs de vertu, d'art et de pensée, pour délivrer une vie naissante qui attend, brisent les formes anciennes et les habitudes contractées ; et c'est là leur scepticisme. Mais ils ébauchent des formes nouvelles dans une joie extatique ; c'est là l'Éros ailé qui soulève leur platonisme renouvelé. Nietzsche a cru être un de ces novateurs dont la

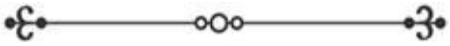
pensée douloureuse, épanouie en imprévisibles formes, ajoute sans cesse à la vie du monde une richesse qu’elle ne recelait pas.

FIN DE NIETZSCHE, SA VIE ET SA PENSÉE

Nietzsche : Œuvres complètes



LA PHILOSOPHIE DE NIETZSCHE (par Henri Lichtenberger) [848]



Retour à la liste des oeuvres
Pour toutes remarques ou suggestions :
editions@arvensa.com
Ou rendez-vous sur :
www.arvensa.com

L'ouvrage de référence de cette édition numérique est *La Philosophie de Nietzsche,* par Henri Lichtenberger, Sixième Édition Félix Alcan 1901. Les notes sont de Henri Lichtenberger.

L'oeuvre a été publiée pour la première fois en 1898.

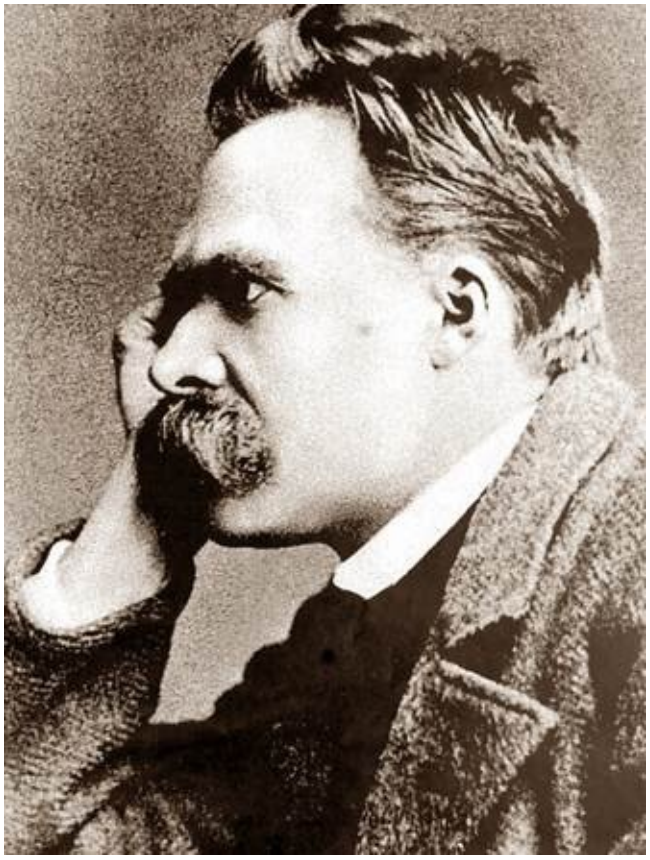


Table des matières

Chapitre premier – Le caractère de Nietzsche
- 1.
- 2.
- 3.
- 4.
- 5.

Chapitre II – L'émancipation intellectuelle de Nietzsche (1869-1879)
- 1.
- 2.
- 3.
- 4.
- 5.

Chapitre III –Nietzsche philosophe (1878-1888)
- 1.
- 2.
- 3.

Chapitre IV – Le système de Nietzsche, partie négative : l'homme
- 1.
- 2.
- 3.
- 4.
- 5.
- Histoire d'une erreur

Chapitre V – Le système de Nietzsche (suite), partie positive : le surhomme
- 1.
- 2.
- 3.

Conclusion

Chapitre premier – Le caractère de Nietzsche

1.

On se ferait, je crois, une idée très fausse de Nietzsche si l'on considérait ses ouvrages exclusivement comme l'exposé d'une théorie philosophique, et si l'on se préoccupait uniquement de grouper en un système aussi bien lié, aussi logique que possible, les idées qu'il a semées, sans plan d'ensemble apparent, dans les huit volumes de ses œuvres complètes. On a le droit, sans nul doute, de construire un « système » de ce genre ; il est même indispensable, à mon sens, de se livrer à ce travail de synthèse, si l'on veut juger équitablement de Nietzsche comme penseur et ne pas se contenter de l'admirer superficiellement comme un écrivain de talent et un moraliste pénétrant, auteur de brillantes « pensées détachées » ou d'ingénieux aphorismes. Mais avant d'étudier la doctrine de Nietzsche, il importe de bien se pénétrer de l'idée qu'elle est, de l'aveu même de l'auteur, moins un ensemble de vérités abstraites et d'une portée universelle que le reflet vivant d'un caractère individuel, d'un tempérament de nature très particulière, la confession sincère et passionnée d'une âme d'essence rare.

La philosophie de Nietzsche est, d'abord, strictement individualiste. « Que te dit ta conscience ? demande-t-il : tu dois devenir qui tu es[849]. » L'homme doit donc avant tout se connaître lui-même, connaître à fond son corps, ses instincts, ses facultés ; puis il doit modeler sa règle de vie d'après sa personnalité, mesurer ses ambitions à ses aptitudes héréditaires ou acquises, tirer le meilleur parti possible de ses dons naturels ainsi que des événements extérieurs que lui apporte le hasard, corriger enfin, du mieux qu'il pourra, la nature par l'art afin de donner du style à son caractère et à sa

vie. Chacun se tire de cette tâche comme il peut : il n'y a pas de règles générales et universelles pour devenir soi-même. L'inégalité naturelle des individus est une des croyances profondes de Nietzsche : chacun doit se créer lui-même sa vérité et sa morale ; ce qui est bon ou mauvais, utile ou nuisible pour l'un ne l'est pas nécessairement pour l'autre. Tout ce que peut faire le penseur, c'est donc, en définitive, de conter l'histoire de son âme, de dire par quelle voie il s'est découvert lui-même, dans quelles croyances il a trouvé la paix intérieure, d'exhorter par son exemple ses contemporains à faire comme lui, à se chercher eux-mêmes et à se trouver ; — mais il n'a pas, à proprement parler, de doctrine ; il ne veut pas être le pasteur d'un troupeau docile :

« Je m'en vais tout seul, ô mes disciples ! dit Zarathustra à ses fidèles. Et vous aussi allez-vous-en, et seuls aussi ! Je le veux ainsi.

En vérité je vous donne ce conseil : allez-vous-en loin de moi et défendez-vous de Zarathustra ! Mieux encore : ayez honte de lui ! Peut-être vous a-t-il trompés…

Vous dites que vous croyez en Zarathustra ? Mais qu'importe Zarathustra ! Vous êtes mes croyants : mais qu'importent tous les croyants !

Vous ne vous cherchiez pas encore : alors vous m'avez trouvé. Ainsi font tous les croyants ; et c'est pourquoi toute croyance est si peu de chose.

Maintenant je vous ordonne de me perdre et de vous trouver : quand vous m'aurez tous renié, — alors seulement je reviendrai vers vous[850]. »

Et de même que Nietzsche se distingue de tous les dogmatiques en ce qu'il ne prétend pas apporter aux hommes un nouveau *credo*, un corps de doctrines toutes faites, de même il diffère aussi de la plupart des philosophes et des hommes de science en ce qu'il ne s'adresse pas uniquement à la raison de ses lecteurs, mais à l'homme tout entier. Il n'a pour la raison humaine, pour ce qu'on appelle « âme », « esprit », « moi » qu'une assez médiocre estime. La sensibilité et l'intelligence sont, d'après lui, les instruments et les jouets

d’une puissance cachée qui les domine et les utilise en vue de ses fins : « Derrière tes sentiments et tes pensées, ô mon frère, se tient un maître puissant, un sage inconnu — il se nomme « Soi » (*Selbst*). Il habite ton corps, il est ton corps[851]. » Le corps avec ses instincts, avec la « volonté de puissance » qui l’anime, c’est là ce que Nietzsche appelle « la grande raison » de l’homme ; quant à sa « petite raison » dont il s’enorgueillit si volontiers, dont il vante si souvent la souveraine liberté, elle n’est qu’un instrument précieux, il est vrai, mais imparfait et fragile, dont se sert le « Soi » pour étendre sa puissance. Pour qu’un homme puisse exercer une influence sur un autre, il faut donc à tout prix qu’il se fasse entendre de ce « Soi » mystérieux ; tout le reste ne compte pas. Rien n’est plus vain que de s’acharner à déduire logiquement un système de philosophie, que de s’obstiner à vouloir convaincre l’intelligence par des arguments rationnels. Les jugements d’ordre supérieur, ceux qui gouvernent notre vie, qui régissent nos actes, qui fixent ce que Nietzsche appelle la « table des valeurs », qui déterminent le bien et le mal, ne se démontrent pas : l’homme les « vit » en quelque sorte : les meilleurs sont ceux qui favorisent le plus le développement de l’individu ou de l’espèce. Pour Nietzsche, un livre est donc avant tout un *acte*. S’il prétend agir sur ses contemporains, ce n’est pas par ses connaissances ni par sa science, par ce qu’il y a en lui d’universel et d’impersonnel, mais tout au contraire, par sa personnalité même, par son être tout entier. Il ne se pose pas seulement en penseur, mais en prophète. Il ne dit pas aux hommes : « Je vous apporte la vérité — une vérité impersonnelle, universelle, indépendante de ce que je suis, et devant laquelle toute raison humaine doit se courber », mais au contraire : « Me voici, avec mes instincts, mes croyances, mes vérités et sans doute aussi mes erreurs ; tel que je suis, je dis « oui » à l’existence, à toutes ses joies comme à toutes ses souffrances ; voyez si vous ne trouverez pas vous aussi votre bonheur dans les pensées qui ont fait le mien. » Tandis que la plupart des philosophes mettent leur gloire à *s’impersonnaliser*, à se déprendre de leur moi, à « laisser leur

œil devenir lumière », selon la belle expression de Gœthe, Nietzsche fait de sa personnalité même le centre de sa philosophie : il passe sa vie à se chercher et nous communique le résultat de ses investigations. Sa philosophie est donc avant tout l'histoire de son âme. Zarathustra, ce type idéal de penseur et de prophète dont il décrit avec une si saisissante poésie la physionomie morale dans le plus célèbre de ses ouvrages, est à la fois l'incarnation de ses aspirations et de ses rêves, et aussi la démonstration vivante en quelque sorte de sa doctrine. C'est donc par l'examen de la personnalité de Nietzsche telle qu'elle se révèle à nous dans ses ouvrages et dans les souvenirs de ses parents et de ses amis que nous commencerons cette étude.

2.

Une tradition assez incertaine mais que Nietzsche se plaisait à tenir pour authentique le faisait descendre, lui et les siens, d'une famille seigneuriale polonaise du nom de Niëtzky, qui se serait réfugiée en Allemagne vers le début du XVIII^{e} siècle à la suite de persécutions religieuses dirigées contre les protestants. Et nous serions assez tentés d'admettre qu'un peu de « sang noble » ait coulé dans les veines de Nietzsche. Peut-être ce fait aiderait-il à expliquer la prédominance, chez lui, d'instincts aristocratiques peu communs, semble-t-il, dans le milieu très respectable et très cultivé mais modestement bourgeois où il était né. Nietzsche était fils d'un pasteur de campagne prussien. Mais dès son enfance, il nous apparaît, si nous en croyons les récits de sa sœur, comme une nature d'élite à la fois très énergique, très raffinée et très passionnée, rappelant par bien des traits cet idéal du « Maître », de l'homme bien né dont il se plaira plus tard à décrire les instincts et les croyances morales. Tout jeune déjà, il apprend à se dominer, à rester toujours maître de lui, à braver stoïquement la souffrance physique ; il est respectueux envers les autres et il se respecte toujours lui-même ; il se montre scrupuleux observateur des formes et des bonnes manières ; il recherche volontiers la solitude, s'isolant de ses camarades et leur imposant le respect par une précoce dignité de maintien et d'allures, mais il s'attache en revanche de toute son âme à quelques amis de choix ; on observe de même, enfin, chez lui l'instinctive répugnance pour toute vulgarité, la crainte de tout contact douteux, le souci constant d'une méticuleuse propreté — au physique comme au moral, — l'horreur et le mépris pour toute espèce de mensonge et de dissimulation. « Un comte

Niëtzsky ne doit pas mentir, » disait-il, tout enfant, à sa sœur. Or ces tendances « aristocratiques » qui percent déjà chez l'enfant se développent de plus en plus chez l'homme fait, dont elles caractérisent la physionomie morale. Dans sa vie comme dans ses écrits, Nietzsche se révèle à nous comme une volonté héroïque et dominatrice, comme un cœur tendre et passionné, comme un esprit délicat infiniment sensible à la beauté comme à la vulgarité, à l'harmonie comme aux dissonances.

Nietzsche, disons-nous, est avant tout une âme d'une trempe peu commune. Il hait tout ce qui est faiblesse, atermoiement, demi-mesure. L'une des figures les plus grandioses et les plus tragiques du théâtre d'Ibsen est ce pasteur Brand qui, invariablement fidèle à sa fière devise « Tout ou rien », poursuit le chemin qu'il s'est tracé sans jamais se laisser arrêter par aucun obstacle, impitoyable pour lui-même comme aussi pour les autres ; qui sacrifie sans trembler à son altière volonté son bonheur, sa réputation, sa vie, et plus encore, le bonheur et la vie de sa femme, de son enfant ; qui gravit sans faiblir tous les degrés de son calvaire, les pieds saignants, le cœur déchiré ; héros à la fois sublime et effroyable, admirable et inquiétant, jusqu'au jour où son âme douloureuse et trop tendue sombre enfin dans les ténèbres de la folie et de la mort. Comme Brand, Nietzsche est l'homme du « Tout ou rien » ; comme lui, il va jusqu'au bout de sa volonté sans jamais se laisser arrêter. Comme il n'est pas un homme d'action mais un contemplatif, son héroïsme est peut-être moins visible, moins apparent. Peu accoutumés à prendre au tragique les choses de la pensée, nous éprouvons une certaine peine à concevoir qu'il puisse y avoir équivalence entre l'héroïsme du soldat, du missionnaire, de l'explorateur, qui souffre et meurt pour la patrie, pour la foi, pour la science, et l'héroïsme du philosophe qui sacrifie ses plus douces illusions, ses admirations les plus chères aux exigences de son intraitable raison, et qui se contraint à penser sa pensée jusqu'au bout, à la pousser jusqu'à ses conséquences dernières. Nous sommes tentés de considérer avec un certain scepticisme les douleurs de la pensée quand nous les comparons aux souffrances physiques,

et de ne pas prendre tout à fait au sérieux les risques des aventures intellectuelles quand nous les mettons en regard des hasards périlleux de la vie réelle. Pourtant je suis assez tenté d'admettre qu'il y a des natures exceptionnelles — anormales si l'on veut — pour qui ces combats solitaires de la pensée avec leurs souffrances cachées et leurs dangers invisibles sont une réalité aussi grave et aussi douloureuse que les batailles de la vie, et qui pour les affronter sans faiblir et les combattre jusqu'au bout ont besoin de cette même force de volonté qui fait, appliquée à d'autres objets, l'héroïsme du guerrier ou du marin par exemple. Et je crois volontiers, pour ma part, que Nietzsche avait le droit de mettre, sans forfanterie aucune, comme épigraphe à l'un de ses livres, la belle parole de Turenne : « Carcasse, tu trembles ? Tu tremblerais bien davantage si tu savais où je te mène. »

L'énergie morale était tempérée chez Nietzsche comme chez beaucoup de natures héroïques par un grand besoin d'amitié, d'admiration, de tendresse. Son cœur avait besoin d'un milieu sympathique où il pût librement s'épanouir. Aussi eut-il à toutes les périodes de son existence des amis qu'il aima avec passion. Il faut ajouter d'ailleurs que quelques-unes de ces amitiés eurent une triste fin. Nietzsche avait en effet la dangereuse habitude de voir ses amis en beau. Pur de toute envie, vivement frappé au premier abord par tout ce qu'il pouvait y avoir de remarquable dans les personnes de son entourage, il se plaisait à transformer ou pour mieux dire à retoucher en imagination leurs physionomies ; il leur donnait plus de beauté, de grandeur, de style qu'elles n'en avaient réellement. Dans le feu de son amour enthousiaste, il fermait les yeux sur leurs défauts, sur leurs faiblesses humaines, pour ne plus voir que leurs perfections et se faisait finalement de ses amis une image à coup sûr exacte et ressemblante mais idéalisée comme un portrait de maître. C'est ainsi qu'il s'éprit, par exemple, de Schopenhauer et de Richard Wagner, qui devinrent dans son imagination ardente et enflammée l'idéal du philosophe et de l'artiste, ou encore de Paul Rée, un penseur de second ordre, estimable judicieux, dont il admira les œuvres bien au delà de

leur valeur réelle. Mais si cette faculté d'embellir ainsi ses amis lui permit de goûter auprès d'eux des joies plus pures et plus complètes, elle fut aussi pour lui une source de cruels mécomptes. Comme le sens de la réalité ne perdait jamais ses droits chez lui et que son intransigeante probité intellectuelle ne lui permettait jamais de se complaire dans une illusion, force lui était de reconnaître un beau jour l'écart qui existait entre la personne réelle qu'il aimait et l'image idéalisée qu'il portait en son cœur. De là des désillusions inévitables, des froissements ou même une rupture complète. Nous verrons plus loin l'histoire de ses relations avec Wagner, qui illustre d'une manière frappante cette évolution dans l'amitié. Notons toutefois dès à présent que cette inconstance apparente dans l'amitié qui fut si douloureuse pour ceux qui en subirent les effets et qui a souvent été si sévèrement et si injustement jugée par la critique, a en réalité son principe dans un sentiment généreux, dans le besoin d'admirer et de respecter. Nietzsche était l'opposé de ces natures envieuses ou critiques qui ne voient d'un grand homme que ses travers et qui rapetissent instinctivement tout ce qu'elles considèrent : dans son amour instinctif de la beauté et de la grandeur, il se refusait à voir, aussi longtemps qu'il le pouvait, les imperfections de ses amis, il se faisait d'eux une belle légende, il s'exagérait leur valeur, quitte à revenir plus tard sur son jugement. C'est là une erreur assurément, mais c'est l'erreur d'une âme noble. — Ainsi l'amitié fut pour Nietzsche une source de joies profondes et aussi de tristesses infinies. Il lui dut peut-être les plus beaux moments de son existence ; mais ses déceptions en amitié lui firent aussi connaître dans toute son amertume le sentiment douloureux de l'isolement absolu. L'une de ses pires souffrances est peut-être d'avoir vu qu'il ne pouvait pas se communiquer entièrement à ses amis, qu'il était irrémissiblement voué à la solitude par sa nature d'exception, par sa grandeur même : « L'impossibilité de se communiquer est en vérité la pire des solitudes, écrivait-il à sa sœur, la *différence de nature* est un masque plus impénétrable que tout masque de fer ; or c'est *entre pairs* seulement qu'il peut y avoir

communication réelle, pleine, parfaite ! *Entre pairs !* Mot enivrant, si plein de consolation, d'espoir, de séduction, de félicité pour celui qui a toujours et nécessairement été solitaire ; qui n'a jamais rencontré aucune créature faite spécialement pour lui, encore qu'il ait bien cherché et sur beaucoup de chemins ; qui dans le commerce journalier a toujours été l'homme de la dissimulation bienveillante et sereine, de l'accommodation voulue et souvent trouvée ; qui connaît par une expérience hélas trop longue cet art de faire bonne mine à mauvais jeu qu'on appelle courtoisie ; mais qui a connu aussi parfois ces explosions dangereuses et douloureuses de tout ce qu'il y a au fond de son être de désespoir caché, de désir mal étouffé, d'amour bouillonnant et subitement déchaîné — la folie soudaine de ces heures où le Solitaire se jette au cou du premier venu et le traite en ami, en envoyé du ciel, en présent inestimable pour le rejeter une heure après avec dégoût — plein de dégoût aussi pour lui-même, avec le sentiment d'avoir subi comme une flétrissure, une déchéance intime, d'être devenu étranger à soi-même, malade en sa propre société. *Un homme profond a besoin d'amis — à moins qu'il n'ait encore son dieu !*[852] »

La nature fine et tendre de l'âme de Nietzsche se montre encore dans ses rapports avec les femmes. À ce point de vue aussi son vrai caractère a parfois été étrangement méconnu. La légende qui s'est formée autour de son nom veut qu'il ait été, à l'exemple de son maître Schopenhauer, un contempteur acerbe et impertinent de la femme ; on cite partout de lui quelques mots cruels, dans le goût de celui-ci : « Tu vas chez les femmes ? N'oublie pas le fouet ! » ou encore cet autre : « Une femme savante doit avoir quelque désordre physiologique. » Mais cette légende s'évanouit dès qu'on regarde d'un peu plus près les œuvres de Nietzsche. On s'aperçoit alors, comme nous le verrons plus loin, que la femme qu'il brutalise et malmène en paroles, c'est la femme émancipée, qui veut lutter avec l'homme sur le terrain littéraire, scientifique, économique. Mais s'il exècre la femme-écrivain ou la femme-commis, il est au contraire plein de respect inné et naïf, de pitié et de sincère

tendresse pour l'*Éternel-féminin* tel qu'il le conçoit. Et ce respect instinctif, Nietzsche semble, dans sa vie privée, l'avoir accordé aux femmes qu'il a vues de près. Si peu que nous connaissions encore de sa biographie, du moins savons-nous qu'à diverses reprises il a eu des femmes pour amies et pour confidentes : sa sœur, M^me^ Förster-Nietzche, qui vient de raconter l'histoire si attachante de son enfance et de sa carrière universitaire ; M^lle^ Malvida de Meysenbug, l'auteur des *Mémoires d'une idéaliste* ; M^me^ Lou Andreas-Salomé à qui il confia pendant quelque temps ses angoisses intellectuelles et morales, ou encore cette jeune femme dont il fit la connaissance à Bayreuth et à laquelle il adressa des lettres empreintes d'un charme pénétrant et d'une exquise délicatesse de sentiments[853]. Et d'après le peu que nous savons sur ses relations féminines, nous entrevoyons que, s'il ne connut pas la grande passion et ses orages, il a dû goûter profondément, en revanche, le charme plus ténu et plus subtil de la tendresse féminine. La sœur de Nietzsche, qui fut l'amie et la confidente de ses années de jeunesse, raconte que son frère ignora toujours le grand amour et l'amour vulgaire. « Son unique passion fut la recherche de la vérité ; pour tout autre objet il ne pouvait ressentir que des impressions très tempérées. Il fut très contrarié, plus tard, de n'avoir jamais pu se monter jusqu'à l'amour-passion, mais toutes ses inclinations vers une personne de l'autre sexe, si charmante qu'elle pût être, se transformaient bien vite en une douce et cordiale amitié[854]. » Il semble, en vérité, que Nietzsche n'ait aimé qu'avec son âme, que l'amour se soit dépouillé chez lui de tout élément sensuel et pathologique pour se résoudre en une sorte de tendresse à peu près pure de tout désir égoïste. Et nous imaginons volontiers que ce penseur si replié sur lui-même a dû goûter mieux que personne, surtout quand la souffrance et la maladie eurent fait autour de lui la solitude, tout ce qu'il y a de douceur bienfaisante et consolante, de charme discret, atténué, enveloppé dans une amitié de femme. Ainsi nous croyons deviner que Nietzsche a dû avoir une vie sentimentale très différente assurément de celle d'un grand amoureux comme

Gœthe ou d'un réaliste de l'amour comme Schopenhauer, mais plus riche cependant et plus féconde en observations intéressantes qu'on ne serait tenté de le croire au premier abord. Il nous apparaît comme un idéaliste en amour ainsi qu'en amitié, et cet idéalisme délicat et raffiné, qui chez une nature moyenne serait peut-être un signe de faiblesse, est au contraire un charme de plus dans un caractère aussi foncièrement viril et volontaire que celui de Nietzsche.

Un trait, enfin, qui caractérise tout particulièrement Nietzsche comme aristocrate, c'est sa prédilection marquée pour tout ce qui est belle forme, pureté, élégance, politesse, en même temps que sa haine décidée pour tout ce qui est vulgaire, malpropre, débraillé. Ce goût raffiné, intransigeant, exclusif, qui l'isolait, tout enfant déjà, de ses camarades d'école ou de gymnase, qui lui faisait, plus tard, prendre en horreur la vie d'étudiant allemand avec son laisser aller, sa cordialité un peu banale et ses trop matérialistes beuveries de bière, se manifeste chez lui avec la force élémentaire d'un véritable instinct naturel, perce à tout instant dans ses écrits et explique la plupart de ses sympathies ou de ses antipathies. C'est son goût de la belle forme qui motive son amour de la civilisation antique, de la Renaissance, de la culture française du XVII^{e} et du XVIII^{e} siècle, de la France contemporaine ; c'est sa haine de la vulgarité plébéienne qui lui dicte ses jugements si sévères sur la plupart des apôtres du christianisme en qui il croit deviner des âmes d'esclave, sur Luther dont il déteste la rusticité de paysan, sur la Révolution française, sur tout le mouvement démocratique ou féministe, socialiste ou anarchiste de l'époque moderne, sur l'Empire allemand et la culture allemande contemporaine. Ce qu'il pardonne le moins, c'est le manque de « distinction » physique, intellectuelle ou morale, l'absence de tact, le mauvais ton. Son goût est, sous ce rapport, singulièrement exigeant et raffiné. Ces analyses morales aboutissent presque toujours à la constatation que tel ou tel sentiment est « noble » (*vornehm*) ou non. S'il méprise la vanité, c'est parce qu'il trouve une âme de valet à celui qui, pour s'estimer lui-même, a besoin de l'approbation des autres.

S’il condamne la pitié, c’est parce qu’il trouve qu’une âme noble doit cacher ses misères et, par suite, ne pas chercher à voir celles d’autrui ou rougir si elle les découvre par hasard ; demander de la compassion est donc un manque de dignité, en témoigner un manque de tact. La vérité même, que pourtant il recherche avec passion, il ne la veut ni indiscrète ni brutale : il croit qu’elle cesse d’être vérité si on lui retire son voile ; il estime qu’il est décent de ne pas tout vouloir comprendre, voir et toucher ; il cite ce mot d’une petite fille à sa mère : « Est-il vrai que le bon Dieu soit partout ? Mais je trouve cela inconvenant ! » Loin d’être un cynique, comme on l’a si souvent dit et répété, il comprend et honore les pudeurs d’âme les plus délicates. Voici, par exemple, l’analyse psychologique qu’il donne de ce sentiment instinctif qui pousse toute âme profonde à se dissimuler aux yeux de la foule sous un masque qui voile ses traits véritables :

« L’orgueil et le dégoût intellectuel de tout homme qui a beaucoup souffert… cet orgueil de l’élu de la science, de l’*initié* qui est déjà à demi sacrifié, a besoin de mille déguisements pour se préserver du contact des indiscrets, des miséricordieux, de tous ceux qui ne sont pas ses égaux dans la douleur. La profonde souffrance anoblit : elle crée des distinctions. L’un des déguisements les plus ingénieux est l’épicurisme joint à une ostensible vaillance de goût, qui prend légèrement la souffrance et se met en garde contre tout ce qui est triste et profond. Il y a des « hommes sereins » qui se servent de la sérénité, parce qu’elle les fait méconnaître : — ils *veulent* être méconnus. Il y a des « hommes de science » qui se servent de la science parce qu’elle donne une apparence de sérénité, et parce que le fait d’être un « esprit scientifique » laisse supposer qu’on est une âme superficielle : — ils *veulent* provoquer cette conclusion erronée. Il y a des esprits libres et hardis qui voudraient cacher aux yeux de tous qu’ils sont des cœurs orgueilleux mais brisés et inguérissables (le cynisme d’Hamlet, le cas de Galiani), et parfois la folie elle-même est le masque sous lequel se dissimule un savoir pessimiste et trop sûr de lui. — D’où il suit que c’est un devoir d’humanité

raffinée de respecter les « masques » et de ne pas faire hors de propos le psychologue et le curieux[855]. »

Citons encore, dans le même ordre d'idées, cet autre aphorisme :

« Passant, qui es-tu ? Je te vois aller ton chemin, sans sarcasme et sans amour ; avec des yeux indéchiffrables, humides et tristes comme une sonde qui revient, toujours inassouvie, des profondeurs de l'abime à la lumière du jour (que cherchait-elle là au fond ?) — avec une poitrine qui ne soupire pas ; avec une lèvre qui dissimule son dégoût ; avec une main lente à s'allonger : qui donc es-tu ? qu'as-tu fait ? Repose-toi ici : ce lieu est hospitalier pour tous ! Qui que tu sois : que désires-tu à présent ? que voudrais-tu pour te réconforter ? Dis-le-moi : tout ce que je possède, je te l'offre ! » — « Pour me réconforter ? Oh curieux, que dis-tu là ! Mais donne-moi, je t'en prie, » — « Quoi ? quoi ? achève ! » — « Encore un masque, un autre masque[856] ! »

Ces analyses délicates d'un état d'âme rare peut-être, mais qui nous paraît si profondément vrai et *vécu*, ne sont certes pas le fait d'un cynique, mais indiquent plutôt une de ces âmes fières qui répondent comme Zarathustra aux questionneurs trop curieux : « Tu me demandes pourquoi ? Je ne suis pas de ceux à qui l'on puisse demander leur pourquoi[857] ! »

C'est bien, en effet, l'orgueil de l'individu libre et autonome qui sait ne dépendre que de sa seule volonté, qui a vaincu la souffrance, qui s'est montré supérieur au destin, — c'est cette fierté virile de l'homme respectueux de lui-même qui constitue le trait essentiel du caractère de Nietzsche, comme il l'a indiqué lui-même dans ce bel apologue de son *Zarathustra* :

Quand le soleil marqua le milieu du jour, il jeta au-dessus de lui un regard interrogateur — car il entendait l'appel aigu d'un oiseau. Et voici ! Un aigle traversait les airs en décrivant de larges cercles et contre lui on voyait un serpent — non point sa proie, mais son ami : car il avait enroulé ses anneaux autour de son cou.

« Voici mes animaux ! » dit Zarathustra, et il se réjouit en son cœur.

« L’animal le plus fier qui soit sous le soleil et l’animal le plus sage qui soit sous le soleil — ils sont allés en éclaireurs.

« Ils voulaient voir si Zarathustra vivait encore. En vérité suis-je encore en vie ?

« J’ai trouvé plus de périls parmi les hommes que parmi les animaux ; périlleuses sont les voies de Zarathustra. Puissent mes animaux me conduire !

Et lorsqu’il eut dit ces paroles, Zarathustra soupira et parla ainsi à son cœur :

« Si je pouvais être plus sage ! Si je pouvais être tout à fait sage, comme mon serpent !

« Mais je demande l’impossible : je demanderai donc à ma fierté de marcher toujours avec ma sagesse.

« Et si quelque jour ma sagesse me quitte : hélas ! elle aime à s’envoler ! — puisse ma fierté, alors encore, voler avec ma folie[858] ! »

3.

La grande, l'unique passion de la vie entière de Nietzsche fut la recherche de la vérité. Voyons quelle est, chez lui, l'origine de cet instinct et quelle forme particulière il revêt.

Nietzche appartenait à une de ces familles protestantes à la fois très pieuses et très cultivées, où un vif sentiment religieux s'allie à un goût décidé pour la science. Son père et son grand-père avaient l'un et l'autre suivi la carrière pastorale après avoir fait tous deux de solides études universitaires ; sa mère et sa grand'mère appartenaient également à des familles de pasteurs. Le jeune Nietzsche, tout naturellement, fut destiné à suivre la même voie que son père. Ses camarades d'enfance se le rappellent grave, modeste et doux, replié sur lui-même, profondément religieux non seulement en paroles mais dans ses actes ; ses amis de classe l'appelaient à six ans « le petit pasteur ». Jusqu'à sa confirmation, qu'il fit à l'âge de dix-sept ans environ, sa foi resta intacte ; et quand trois ans après, au moment de quitter l'école de Pforta où il avait fait ses études, il adressait, selon un vieil usage de cet établissement, l'expression écrite de sa reconnaissance à ceux qui l'avaient dirigé à l'entrée de la vie, c'est à Dieu qu'il songe d'abord : « À Lui, à qui je dois presque tout, j'apporte tout d'abord l'hommage de ma gratitude ; quelles actions de grâce puis-je Lui offrir, sinon la fervente adoration de mon cœur qui sent plus vivement que jamais la grandeur de son amour, de cet amour à qui je dois cette heure, la plus belle de mon existence ? Puisse Dieu, mon fidèle appui, m'avoir toujours en sa garde[859]. »

Depuis quelques années, cependant, se préparait dans l'âme de Nietzsche une évolution que les documents publiés par M^me^

Förster-Nietzsche nous permettent de suivre très exactement. — Le croyant protestant qui appartient à une nuance tant soit peu libérale du protestantisme, ne subordonne en aucune façon la science à la religion, mais croit à une harmonie parfaite entre la foi religieuse et la science indépendante ; lorsqu'il aborde l'étude de la nature, de l'histoire, de la philosophie, il lui est donc permis et même recommandé de rechercher « la vérité » sans parti pris d'aucune sorte, sans la volonté arrêtée d'avance de trouver dans la science l'apologie de la religion. La libre recherche du vrai, jointe à la conviction que cette libre recherche conduit spontanément à la religion est un des traits caractéristiques du protestantisme et en particulier du protestantisme allemand moderne. L'amour de Dieu et la croyance que cet amour doit guider toute notre existence se concilient pour lui — en théorie du moins — avec l'amour de la vérité et la conviction que l'amour du vrai doit être le principe directeur de notre vie entière. C'est à ce point de vue que se place Nietzsche pendant ses années de collège. Il sent en lui dès cette époque « un extraordinaire désir qui le pousse à acquérir le savoir, une culture universelle » ; il dresse un long catalogue des diverses sciences spéciales qu'il voudrait posséder, mais il ajoute, à la fin de son énumération : « et par-dessus tout la *Religion*, cette base solide de tout savoir[860] ». Peu à peu cependant, sans secousses violentes, cette croyance à l'harmonie entre la religion et la science s'efface en lui. En 1862, l'année qui suit sa confirmation, il écrit un curieux essai philosophique sur « le destin et l'histoire » qui nous montre qu'il a déjà mesuré par la pensée « l'immense océan des idées » et songé à « se risquer sur la mer du doute », mais qu'il a reconnu qu'il est fou pour un esprit encore inexpérimenté d'entreprendre un pareil voyage sans compas ni pilote. Il voit dès ce moment « que tout le christianisme repose sur des hypothèses ; l'existence de Dieu, l'immortalité, l'autorité de la Bible, l'inspiration, etc., resteront à tout jamais des problèmes. J'ai essayé de nier tout cela : oh ! il est facile de détruire, mais après il faut bâtir ! Et même détruire semble plus facile que ce n'est en réalité ; nous sommes en notre for intérieur si

fortement déterminés par les impressions de notre enfance, par l'influence de nos parents, de nos maîtres, que ces préjugés profondément enracinés ne se laissent pas extirper aisément par des arguments logiques ou par un simple décret de la volonté. La puissance de l'habitude, le besoin de l'idéal, la rupture avec le monde actuel, la dissolution de toutes les formes de la société, le doute qui se demande avec angoisse si pendant deux mille ans l'humanité aurait été victime d'une illusion, le sentiment de notre propre témérité et de notre présomption : tous ces sentiments se livrent en nous un combat indécis, jusqu'au jour où des expériences douloureuses, de tristes événements ramènent notre cœur aux vieilles croyances de l'enfance[861] » : s'il reste toujours chrétien, son christianisme devient purement symbolique. « Le christianisme, écrit-il, est essentiellement une affaire de cœur ; c'est seulement quand l'idée chrétienne s'est en quelque sorte incarnée en nous, quand elle est devenue une partie de notre sensibilité, que nous sommes de vrais chrétiens. Les principales doctrines du christianisme ne font qu'exprimer les vérités fondamentales du cœur humain ; elles sont des symboles, de même que les vérités les plus hautes doivent toujours être les symboles de vérités plus hautes encore. Arriver à la béatitude par la foi, n'est rien d'autre que cette antique vérité que le cœur seul et non le savoir nous donne le bonheur. La croyance que Dieu s'est fait homme nous enseigne seulement que l'homme ne doit pas chercher sa félicité dans l'infini, mais fonder son royaume des cieux sur la terre… Parmi l'angoisse du doute et des luttes intérieures, l'humanité atteint l'âge viril : elle reconnaît en elle l'*origine, le milieu, la fin de la religion*[862]. » Moins de trois ans plus tard Nietzsche a franchi le pas décisif. Il a reconnu que l'homme doit opter entre deux partis : ou bien il choisit la foi religieuse, souscrit aux croyances — quelles qu'elles soient — que lui ont léguées ses ancêtres ; il cherche — et trouve — dans le phénomène *subjectif* de la foi la paix et la tranquillité de l'âme (sans que d'ailleurs cette foi prouve quoi que ce soit en faveur de la vérité *objective* de cette croyance) ; ou bien il choisit, au

contraire, le sentier solitaire et douloureux du chercheur, qui veut non pas le bonheur et la paix, mais la vérité, la vérité à tout prix, fût-elle terrible et hideuse ; et il marche tout seul d'un pas souvent mal assuré, l'âme troublée, la conscience angoissée, le cœur déchiré « vers le but éternel du Vrai, du Beau, du Bien[863] ». Pour Nietzsche la question, posée en ces termes, était résolue d'avance : il eût été infidèle à ses instincts les plus forts, il eût agi contre sa conscience intime s'il n'avait pas renoncé à la voie facile de la foi pour s'engager dans la voie « héroïque » de la libre recherche.

Lorsque Nietzsche se sépara du christianisme, il avait conscience de l'importance immense de cet acte. Dans tous ses ouvrages il parle de la « Mort de Dieu » comme de l'événement le plus considérable de toute l'histoire de l'humanité, comme d'un bouleversement formidable dans l'existence humaine, bouleversement qui, aujourd'hui, commence seulement à faire sentir ses effets et demandera des siècles pour s'achever. Dans la *Gaie Science* il a donné à cette idée une expression saisissante en nous contant les discours d'un fou qui court en plein jour, une lanterne allumée à la main, à la recherche de Dieu :

« Où est Dieu, criait-il, je veux vous le dire ! *Nous l'avons tué*, — vous et moi ! Nous tous nous sommes ses meurtriers ! Mais comment avons-nous fait cela ? Comment avons-nous pu boire l'Océan ? Qui nous a donné l'éponge avec laquelle nous avons effacé tout l'horizon ? Qu'avons-nous fait en détachant cette terre de son soleil ? Où va-t-elle maintenant ? Où allons-nous ? Loin de tous les soleils ? Ne tombons-nous pas, à présent, d'une chute ininterrompue ! En arrière, de côté, en avant, de tous les côtés ? Y a-t-il encore un haut et un bas ? N'errons-nous pas à travers un néant infini ? Ne sentons-nous pas le souffle de l'immensité vide ? Ne fait-il pas plus froid ? La nuit ne se fait-elle pas toujours plus noire ? Ne faut-il pas allumer des lanternes en plein midi ? N'entendez-vous pas déjà le bruit des fossoyeurs qui portent Dieu en terre ? Ne sentez-vous pas déjà l'odeur de la pourriture de Dieu ? — car les Dieux aussi pourrissent ! Dieu est mort ! Dieu restera mort ! et nous

l’avons tué ! Comment nous consolerons-nous, nous les meurtriers entre tous les meurtriers ? Ce que le monde avait de plus sacré, de plus puissant a saigné sous nos couteaux, — qui lavera de nous la tâche de ce sang ? Avec quelle eau nous purifierons-nous ? Quelles fêtes expiatoires, quels jeux sacrés nous faudra-t-il inventer ? La grandeur de cet acte n’est-elle pas trop grande pour nous ? Ne devrons-nous pas devenir nous-mêmes des Dieux, ne fût-ce que pour paraître dignes de l’avoir accompli ? Jamais il n’y eut si grande action, — et tous ceux qui naîtront après nous appartiendront, de ce fait, à une histoire plus haute que toute l’histoire du passé ! » — Alors l’homme fou se tut et regarda de nouveau ses auditeurs : eux aussi se taisaient et dirigeaient vers lui des regards inquiets. Enfin il jeta contre terre sa lanterne qui se brisa en morceaux et s’éteignit : « Je viens trop tôt, dit-il alors, les temps ne sont pas encore révolus. Cet événement formidable est encore en route, il marche, il n’est pas encore parvenu jusqu’aux oreilles des hommes. Il faut du temps à l’éclair et au tonnerre, du temps à la lumière des étoiles, il faut du temps aux actions, même après qu’elles ont été accomplies, pour être vues et entendues. Cette action vous est plus lointaine que les plus lointaines constellations, — *et pourtant vous l’avez accomplie*[864] *!* »

Mais tout en reconnaissant clairement la gravité exceptionnelle de l’acte qu’il accomplissait, Nietzsche se détacha du christianisme sans secousse violente, sans déchirement. La rupture ne fut pas, chez lui, un acte de révolte : car le christianisme traditionnel était parfaitement adapté à ses instincts ; il lui était tout aussi aisé et naturel d’accomplir ses devoirs de chrétien que de suivre ses propres inclinations[865]. Et d’autre part sa raison n’eut pas à exercer la moindre pression sur son instinct pour le contraindre à renoncer à ces croyances. Nietzsche n’eut jamais la tentation de fermer les yeux volontairement sur la « Mort de Dieu », d’imposer silence à sa raison et de se réfugier dans les bras de la religion. S’il quittait le christianisme, ce n’était pas seulement parce que Dieu lui semblait logiquement réfuté, c’était avant tout parce que son instinct religieux lui interdisait

impérativement de s'attarder à une croyance qui lui apparaissait comme illusoire. Nietzsche fut, à la lettre, athée par religion et c'est pourquoi aussi il le fut sans désespoir et sans angoisses morales. « On voit, dit-il, ce qui a, en réalité, vaincu le Dieu chrétien : c'est la morale chrétienne elle-même, la notion de sincérité appliquée avec une rigueur toujours croissante ; c'est la conscience chrétienne aiguisée dans les confessionnaux et qui s'est transformée, sublimée jusqu'à devenir la conscience scientifique, la « propreté » intellectuelle voulue à tout prix[866]. »

Nous comprenons maintenant le phénomène qui s'est produit dans l'âme de Nietzsche. En bon protestant il avait cru à la vérité et au Dieu traditionnel sans séparer l'un de l'autre dans son adoration. Mais sa ferveur religieuse s'adressait en réalité au « Dieu de vérité » et quand, peu à peu, il lui parut qu'il lui fallait choisir entre « Dieu » et la « vérité », il resta *en réalité* fidèle à son instinct religieux en sacrifiant une croyance historique et traditionnelle à sa conviction intime et profonde. Et cette conviction dont nous connaissons maintenant l'origine dernière fut et resta le principe directeur de toute sa pensée et de toute sa vie, — car Nietzsche ne séparait pas sa vie de sa pensée et vivait son athéisme comme il avait vécu son christianisme. Poussé par cet instinct tout-puissant de sincérité intellectuelle, il démolit, pièce par pièce, tout l'édifice du vieux monde basé sur la croyance à Dieu. Il cessa de croire à la bonté et à l'ordre providentiel de la nature, de voir dans l'histoire la preuve d'une raison divine et l'indice d'une volonté morale dirigeant les destinées de l'humanité, d'interpréter les événements de notre vie comme des épreuves envoyées par Dieu pour nous mettre sur la voie du salut. Il mit en question toutes les croyances qui, au cours des siècles, ont consolé les hommes, toutes les valeurs qu'ils ont reconnues. Décidé à penser jusqu'au bout sa pensée, il révoqua en doute la morale, la vérité elle-même : il se demanda jusqu'à quel point il convenait de préférer le bien au mal, la vérité à l'erreur. Et à mesure qu'il s'enfonçait plus avant dans la négation, il découvrait aussi plus distinctement le but positif vers lequel il

tendait, et formulait avec une clarté toujours plus grande sa réponse personnelle, individuelle au problème du sens de la vie : « *Tous les Dieux sont morts : nous voulons à présent que le Surhomme vive*[867]. » En perdant son Dieu, Nietzsche s'était trouvé lui-même.

On a souvent et avec raison noté les variations de la pensée de Nietzsche aux diverses périodes de sa vie ; on a étudié l'évolution de ses idées, constaté les étapes successives qu'il a franchies avant d'arriver à la conception définitive de son idéal. Lui-même avait conscience de ces changements et s'est comparé parfois à un serpent qui mue. Il savait qu'en quittant le paisible asile de la foi, il allait affronter des aventures sans nombre : la vie lui apparaissait désormais non plus comme un devoir, comme un fait ou comme une illusion, mais comme une matière à expériences entre les mains du chercheur[868]. Il se regardait comme un aventurier sans cesse occupé à guerroyer et pour qui les défaites sont aussi instructives que les victoires ; ou encore comme un grimpeur de rochers, toujours prêt à se risquer sur les pentes les plus périlleuses, et qui, sans trêve ni repos, monte toujours plus haut de cime en cime, changeant sans cesse d'horizon, résolu à ne jamais s'arrêter, à braver le froid, et les précipices, et la solitude où souffle l'âpre vent des neiges, à pousser toujours plus loin, toujours plus haut.

Ainsi Nietzsche, qui définissait la vie « ce qui toujours doit se dépasser soi-même », estimait que le changement était un élément essentiel de son existence. Mais n'oublions pas, toutefois, que sa vie a aussi son unité grandiose. Elle est dominée tout entière par le même instinct, par cette volonté d'être sincère avec soi-même toujours et à tout prix. Elle est consacrée tout entière à l'examen d'un seul problème : « Quel est pour l'homme, quel est *pour moi* le sens de la vie, étant donné que Dieu n'est pas ? » Et ce problème, Nietzsche y a appliqué tout ce qu'il y avait en lui de force vive et d'énergie virile : « L'*impersonnalité* n'a de valeur ni sur terre ni dans le ciel, dit-il quelque part ; pour tous les grands problèmes le *grand amour* est nécessaire ; et, de cet amour, sont seuls

capables les esprits puissants, robustes, sûrs, solidement carrés sur leurs bases. Il y a une différence du tout au tout entre le penseur qui se tient « personnellement » en face de ses problèmes, qui trouve en eux sa destinée, sa détresse comme aussi son meilleur bonheur, et celui qui les aborde « impersonnellement » et qui ne sait les saisir et les toucher qu'avec les antennes de la pensée froide et curieuse. Ce dernier ne trouvera rien, c'est chose certaine d'avance : car les grands problèmes, à supposer qu'ils se laissent saisir, ne se laissent *retenir* ni par les grenouilles ni par les poules mouillées, — un goût qu'ils partagent d'ailleurs avec toutes les vaillantes petites femmes[869]. » Nietzsche trouva réellement dans le grand problème qui s'était posé à lui à l'entrée de la vie sa destinée, son malheur et son bonheur ; il l'étreignit sans jamais faiblir, il lutta corps à corps contre lui, comme Israël avec son Dieu. Et quand la folie vint clore sa vie consciente, il chantait victoire… N'est-ce pas là, après tout, une destinée belle entre toutes ?

4.

Nietzsche n’est pas seulement un penseur : il est aussi un artiste ; et le sens artistique est aussi précoce et aussi profond chez lui que l’instinct scientifique et religieux. C’est la musique, dont le goût était héréditaire dans sa famille, qui l’attirait surtout. Tout enfant déjà il s’enthousiasmait pour les grands classiques de la musique allemande, pour Bach et Beethoven, Mozart et Haydn, Schubert et Mendelssohn, plus tard aussi pour Wagner qui devint de bonne heure un de ses auteurs de prédilection. Dès l’âge de neuf ans aussi il commença à composer de petits morceaux de musique ; bientôt l’une de ses distractions favorites fut d’improviser, de laisser aller ses doigts sur les touches du piano au hasard de sa rêverie. Il ne négligeait d’ailleurs pas, pour cela, l’étude sérieuse de la musique : avec cette conscience qu’il mettait en toutes choses il travailla sérieusement son piano et acquit sur cet instrument une force assez respectable ; il lut énormément de musique ; plus tard il fit même de l’harmonie et il étudia sérieusement la composition. Un instant il fut sur le point de se vouer entièrement à la musique ; dans un Journal écrit en 1869 il raconte que si les circonstances s’y étaient prêtées, il serait peut-être devenu musicien. Il renonça d’ailleurs très vite à s’engager dans cette carrière pour laquelle il n’avait pas d’aptitudes suffisantes, mais le goût de la musique lui resta pour sa vie entière. Il garda toujours un remarquable talent d’improvisation qui faisait l’admiration de M^{me} Cosima Wagner et charmait encore en 1877 à Rosenlaui l’empereur et l’impératrice du Brésil. Surtout il ressentit toujours un vif attrait pour tous les problèmes obscurs de l’esthétique musicale qu’il aborda avec la double compétence du philosophe

et de l’artiste.

Dès son enfance, aussi, Nietzsche fut attiré par la poésie. Sa sœur nous a conservé un grand nombre de poésies de jeunesse écrites pour la plupart de 1858 à 1864 et qui témoignent d’une sensibilité délicate et d’une réelle facilité à tourner le vers.

Plus tard aussi, à diverses époques de sa vie, principalement en 1877, en 1882, en 1884 et en 1888, il a composé un assez grand nombre de poèmes, d’allure philosophique le plus souvent, et où éclatent ça et là des beautés de premier ordre.

Mais si la veine poétique ne s’est jamais tarie chez lui, on peut dire, je crois, que la pratique de la poésie lui a surtout appris à devenir un grand écrivain en prose. Je n’ignore pas que certains critiques allemands protestent contre la réputation de Nietzsche comme styliste ; et je reconnais qu’un étranger est forcément peu compétent pour porter un jugement sur le style d’une œuvre écrite dans une langue qui n’est pas sa langue maternelle. Pourtant je crois qu’aujourd’hui l’opinion allemande reconnaît d’une manière à peu près générale la haute valeur littéraire de l’œuvre de Nietzsche. Pour un Français, en tout cas, son « écriture » si colorée et si nette, si nerveuse et si souple, si riche en expressions pittoresques, en formules frappées comme des médailles, est d’une lecture singulièrement attrayante ; sa phrase est évidemment très travaillée, ciselée par un virtuose de la plume avec un soin minutieux, avec un art très voulu, très conscient de ses procédés et très raffiné ; et pourtant elle a aussi je ne sais quoi de naturel, d’alerte, de dégagé, de vibrant que nous trouvons rarement dans la prose allemande, si peu sympathique, souvent, à des oreilles françaises par la lourdeur de ses constructions et la pesanteur de son allure. Le style de Nietzsche est essentiellement passionné et lyrique : dans ses analyses psychologiques les plus subtiles, dans ses raisonnements les plus abstraits on sent toujours qu’il ne pense pas seulement avec son intelligence mais avec son être tout entier, et qu’il met quelque chose de lui-même dans chacune de ses idées. Il n’est pas seulement un brillant moraliste à la façon d’Amiel par exemple, un maître incontesté de l’aphorisme : il

sait à l’occasion s’élever jusqu’au lyrisme le plus pathétique. Il y a sans doute quelque exagération à comparer comme on l’a fait son poème en prose de *Zarathustra*au *Faust* de Gœthe ; l’œuvre de Nietzsche est bien moins « humaine » que celle de Gœthe, et je doute qu’elle puisse jamais être pleinement goûtée en dehors d’un cercle relativement assez restreint d’esprits raffinés — ou, si l’on veut même, quelque peu blasés et « fin de siècle ». Mais je crois que le lecteur qui se sera familiarisé avec le style symbolique et dithyrambique, avec la langue insolite au premier abord de cette œuvre à peu près unique en son genre, se défendra difficilement d’une émotion singulièrement intense, presque physique, et comparable à celle qu’on ressent à l’audition de certains morceaux d’orchestre. On sent, dans cette prose poétique, l’œuvre d’un passionné de musique, et l’on comprend aisément que l’un des chefs de la jeune école allemande. M. Richard Strauss ait choisi le *Zarathustra* de Nietzsche pour sujet d’une de ses compositions symphoniques les plus connues.

5.

Aristocrate par ses instincts, épris de vérité et d'art, tout à la fois intellectuel et sensitif, volontaire et passionné, penseur, savant, musicien, poète, Nietzsche nous apparaît comme une nature singulièrement riche et complexe. Mais cette variété d'instincts, de goûts et d'aptitudes ne fait pas tort, chez lui, comme chez tant d'esprits modernes, à l'unité essentielle de la personnalité. Rien ne serait plus faux que de le comparer à Heine, par exemple, que nous voyons tiraillé toute sa vie entre les tendances contraires de sa sensibilité et de sa raison, athée par son intelligence, vaguement religieux par instinct, tout à la fois croyant et sceptique en amour, démocrate et socialiste par raisonnement abstrait et foncièrement aristocrate dans sa manière de sentir. Nietzsche avait fort bien conscience de la complexité de toute âme moderne : « Que les hommes, dit-il, étaient simples, en Grèce, *dans l'image qu'ils se faisaient d'eux-mêmes !* Combien nous les dépassons au point de vue de la connaissance de l'homme. Mais combien notre âme et l'idée que nous nous faisons d'une âme nous paraît complexe et sinueuse quand nous nous comparons aux Grecs. Si nous voulions, si nous osions créer une architecture d'après notre type d'âme (mais nous sommes trop lâches pour cela) — ce serait le labyrinthe qui devrait nous servir de modèle[870]. » Il se rendait bien compte d'ailleurs de l'avantage précieux que présente cette complexité de l'âme contemporaine pour le philosophe qui poursuit la vérité : il trouvera en lui-même un sujet d'études d'autant plus riche, d'autant plus intéressant que ses instincts seront plus variés et plus développés, que le labyrinthe de son âme aura plus de galeries profondes et d'obscurs recoins à explorer. Aussi Nietzsche ne demande-t-il

qu'à étendre toujours plus loin le champ de ses expériences. Il exprime avec beaucoup de force ce sentiment dans un aphorisme qu'il intitule *Soupir du chercheur* : « Quelle n'est pas mon avidité ! En mon âme ne réside aucun désintéressement, — mais un « Soi » avide de tout, qui voudrait voir par les yeux, saisir par les mains de beaucoup d'individus, comme par ses yeux, ses mains à lui, — un « Soi » qui ne veut rien perdre de ce qui pourrait lui appartenir ! Oh ! que cette avidité me brûle ! Oh ! si je pouvais renaître en cent autres êtres ! — Celui qui ne connaît pas par expérience ce soupir, ne connaît pas non plus la passion de la vérité[871]. » Mais si l'homme doit utiliser tous ses instincts, les bons comme les mauvais, dans la recherche de la vérité, s'il doit considérer sa vie et son être comme une matière à expériences, il doit se garder d'autre part de laisser porter atteinte à l'unité de sa personnalité. Si la force centrale, la volonté, s'affaiblit chez lui, si elle ne maintient pas à tout prix une rigoureuse hiérarchie des instincts, si l'âme devient le champ de bataille des instincts émancipés et luttant aveuglément pour la puissance sans être maîtrisés par aucune puissance qui les dirige et les contienne, — l'individu subit une irrémédiable déchéance. L'*anarchie des instincts* est un des plus graves symptômes de décadence ; elle n'apparaît que chez des êtres dégénérés et qui s'inclinent vers la mort. Chez Nietzsche dont la volonté est extraordinairement développée, l'unité harmonieuse de la personnalité n'est jamais menacée. Jamais nous ne le trouvons en guerre avec lui-même, irrésolu, flottant. Malgré sa complexité, il est « tout d'une pièce » : lorsqu'il pense ou qu'il agit — car agir et penser sont pour lui tout un — c'est son être tout entier qui pense et qui agit ; toutes ses facultés, sa volonté, son intelligence, sa sensibilité, son goût artistique s'unissent irrésistiblement pour le conduire là où il veut aller. L'histoire de sa vie nous montrera l'évolution d'une individualité aussi puissante que riche, consciente de très bonne heure du but vers lequel elle tend et marchant dès lors invariablement vers ce but ; il lui arrive de se tromper : il se laisse, pour un instant, entraîner par des influences étrangères vers une direction qui n'est pas la

sienne ; mais il revient bientôt, conduit par un instinct sûr, dans sa vraie voie ; il guide et discipline en vue de la conquête de son idéal la multitude variée des facultés spéciales qui sont à son service et il les fait toutes concourir à la grande tâche qu'il s'est assignée ; jusqu'au jour, où, après des années de lutte et d'efforts, il arrive enfin à la pleine conscience, à la pleine maîtrise de lui-même et incarne dans l'âme complexe et harmonieuse de son Zarathustra les aspirations multiples de sa nature d'aristocrate, de prophète et d'artiste.

Chapitre II – L'émancipation intellectuelle de Nietzsche (1869-1879)

1.

La vie extérieure de Nietzsche est très pauvre en événements et peut se résumer en peu de traits. Né le 15 octobre 1844, à Röcken où son père était pasteur, il devint orphelin dès l'âge de cinq ans et émigra en 1850 avec sa famille à Naumburg où il fit ses premières études. À l'âge de quatorze ans (octobre 1858), il entra comme interne à Schulpforta, une ancienne et célèbre école où nombre de littérateurs et savants illustres comme Klopstock, Fichte, Schlegel, Ranke avaient fait leurs études. Six ans après (septembre 1864) il la quittait avec le certificat de maturité, et commençait ses études universitaires. Le choix d'une carrière avait été assez difficile pour lui, car ses goûts de culture universelle l'éloignaient de toute espèce de métier et de spécialité. Après avoir hésité un instant à se faire musicien, il se décida enfin à étudier la philologie classique. Il passa deux semestres à l'université de Bonn (1864-65), puis quatre semestres à celle de Leipzig (1865-67), où il travailla principalement la philologie grecque et devint l'un des élèves préférés de Ritschl, le premier philologue de l'Allemagne à ce moment. Il accomplit ensuite son service militaire, interrompu au bout de peu de temps par un accident de cheval qui nécessita des soins prolongés ; après quoi il retourna à Leipzig pour y préparer une thèse de doctorat. Peu de temps après, avant même d'avoir passé son doctorat, il était nommé, au mois de février 1869, professeur à l'université de Bâle ; la faculté de Leipzig lui décerna sans examen le titre de docteur.

Pendant dix ans, Nietzsche mena la vie paisible, mais absorbante de professeur d'université, faisant ses cours à la faculté aussi régulièrement que le lui permettait sa santé

toujours plus chancelante, professant en outre le grec dans la classe supérieure du *Pädagogium* de Bâle (un établissement intermédiaire entre les gymnases et les universités). Pendant l'année scolaire, il vivait assez retiré, entouré cependant de la considération générale, ne sortant guère d'un petit cercle d'amis intimes parmi lesquels il faut citer au premier rang l'historien de l'art bien connu, Jacob Burckhardt ; en outre, il allait très fréquemment voir Richard Wagner et sa femme, M^me^ Cosima Wagner, dans leur ermitage de Tribschen près de Lucerne, où il était reçu en ami de la maison et où il fit de 1869 à 1872 (époque où les Wagner émigrèrent à Bayreuth) vingt-trois visites ou séjours. Pendant les vacances de Pâques, de Pentecôte ou d'été, il voyageait généralement dans l'Oberland, sur les bords du lac de Genève ou des lacs d'Italie. Le seul fait important de cette tranquille existence fut la guerre de 1870, à laquelle Nietzsche prit part comme ambulancier volontaire ; mais sa constitution ne résista pas à cette terrible épreuve et au bout de très peu de temps il dut rentrer à la maison gravement malade. Si l'on met à part ce douloureux intermède, les grands événements de la vie de Nietzsche sont ses travaux littéraires et philosophiques, qui se rapportent à deux sujets principaux : l'étude de l'antiquité grecque d'une part, la critique de la civilisation moderne de l'autre. Sa première grande œuvre, *la Naissance de la tragédie* (1872) qui eut un retentissement assez considérable et suscita une très vive polémique de presse **[872]**, traitait surtout du problème de l'hellénisme et esquissait une sorte de philosophie générale de la culture grecque. Ses œuvres suivantes, les *Considérations inactuelles*, sont consacrées à l'étude de questions contemporaines. Les deux premières, *David Strauss* (1873) et *Utilité et dangers de l'histoire pour la vie* (1874), sont des attaques hardies dirigées contre la civilisation allemande contemporaine et contre l'exagération de la culture historique. Dans les deux dernières, *Schopenhauer éducateur* (1874) et *Richard Wagner à Bayreuth* (1876) Nietzsche trace le portrait des deux génies qui lui paraissent dignes d'être les maîtres de la jeune génération et capables de la guider vers un idéal

supérieur à celui dans lequel se complaît le « philistin » moderne.

L'année 1876, cependant, apporte dans la vie extérieure de Nietzsche comme dans sa vie intérieure de graves changements. Le grand événement de sa vie intérieure est, a cette époque, la rupture de son intimité avec Wagner, à laquelle les fêtes de Bayreuth (août 1876) portèrent un coup mortel ; — nous étudierons plus loin en détail les causes de cette brouille qui fut un des plus profonds chagrins de la vie de Nietzsche. — Vers la même époque, l'état de sa santé, déjà gravement compromise par des crises violentes qui s'étaient déclarées au début de 1875 et de 1876, l'oblige à prendre un congé d'une année qu'il passe soit en Italie, soit à Sorrente (jusqu'en mai 1877), soit dans les montagnes de la Suisse. Après ce repos, il essaie de reprendre ses occupations malgré des accès sans cesse renouvelés de sa maladie ; il recommence ses cours ; il publie en 1878 *Choses humaines, par trop humaines*, et l'année d'après *Sentences et opinions variées* et *Le voyageur et son ombre*. Mais sa santé était trop profondément ébranlée pour qu'il pût continuer d'une manière régulière son métier de professeur et, surtout, trouver la force nécessaire pour se livrer à ses travaux personnels, tout en s'acquittant en conscience de ses obligations professionnelles. À la fin de l'année 1877, déjà, il avait été, sur sa demande, déchargé de ses fonctions au *Pädagogium* ; au printemps de 1879 il renonça également à ses fonctions de professeur à l'université. Une vie nouvelle s'ouvrait pour lui, incertaine et précaire, douloureuse et fragile, surtout profondément solitaire, mais une vie libre et indépendante où il pouvait consacrer tous les instants de répit que lui laissait la mort à l'achèvement de sa grande œuvre philosophique.

2.

Ce n’était pas par enthousiasme que Nietzsche s’était décidé vers la fin de son séjour à Schulpforta à suivre la carrière « académique » et à se préparer au métier de philologue. L’une des principales raisons qui l’avait déterminé à prendre ce parti était purement négative : il ne voyait aucune autre carrière à laquelle il se sentit mieux préparé, soit par ses goûts et ses aptitudes naturelles, soit par ses études antérieures ; il estimait que comme professeur d’université il aurait d’abord des loisirs honorables pour ses études personnelles, ensuite un cercle d’activité suffisamment utile, enfin une position indépendante tant au point de vue social qu’au point de vue politique **[873]**. Ce furent sans doute ces considérations très terre à terre qui influèrent le plus sur sa décision finale. Mais à côté de ces motifs d’ordre pratique, il y en avait d’autres, de nature plus intellectuelle, qui poussaient Nietzsche vers la philologie.

Le principal, c’est à coup sûr le désir d’être « maître » dans une spécialité bien définie. Nietzsche se rendait en effet très exactement compte de ce qu’il y avait de dangereux dans ce désir de culture universelle qui était son instinct dominant. Il comprit de bonne heure que s’il poussait des pointes dans toutes les directions, s’il prenait une teinture superficielle de toutes les sciences sans avoir le courage de limiter sa curiosité, il aboutirait infailliblement au dilettantisme. Or sa nature essentiellement consciencieuse et scrupuleuse ne pouvait trouver aucune satisfaction dans un amas de connaissances incomplètes et mal digérées. Dès sa jeunesse il ressentait une aversion — qui alla toujours en grandissant — pour le « représentant de la culture moderne », pour le journaliste, « le littérateur qui *n*’est rien mais représente presque tout, qui joue

le rôle du connaisseur et qui se charge aussi, en toute modestie, de recueillir à sa place argent, gloire et honneur » [874]. Le savoir qu'il voulait acquérir était le savoir loyal et solide du « maître » qui, dans un domaine restreint arrive, grâce à un travail patient et minutieux à des résultats définitifs ; il ambitionnait de devenir un bon ouvrier dans quelque coin du vaste champ de la science. À ce point de vue la philologie l'attirait par la rigueur de sa méthode, par la minutie de ses recherches de détail, par cette sécheresse et cette aridité même qui la rendent impopulaire auprès du grand public.

Ce qu'il aimait encore dans la philologie, c'est ce qu'elle a d'*inactuel*, pour employer une expression popularisée par Nietzsche. Le vulgaire reproche d'ordinaire au connaisseur de l'antiquité de perdre son temps à étudier des choses lointaines, mortes, inutiles, au lieu de s'occuper des questions du jour. Or Nietzsche est reconnaissant à la philologie précisément de n'être pas une science utilitaire, mais une occupation d'aristocrates, de mandarins de l'esprit ; il lui sait gré d'exiger de ses adeptes le recueillement, le silence, la sage et patiente lenteur, toutes choses inconnues à l'homme d'aujourd'hui, bruyant, affairé, superficiel. « La philologie, dit-il, est cet art respectable qui impose à ses fidèles, avant toute autre chose, de se mettre à l'écart, de se donner le temps, de devenir silencieux, de devenir lents —, un art d'orfèvre, de connaisseur du *mot*, où tous les travaux sont délicats et minutieux, où l'on n'arrive à rien, si ce n'est doucement, *lento*. C'est par là aussi qu'elle est aujourd'hui plus nécessaire que jamais ; par là qu'elle nous attire et nous séduit le plus en ce temps de « travail », je veux dire de hâte, de précipitation indécente et suante, qui veut « en finir » au plus vite avec toute chose, aussi avec les livres, anciens ou nouveaux. La philologie, elle, ne sait jamais « en finir » vite avec quoi que soit : elle apprend à bien lire, c'est-à-dire lentement, profondément, en se précautionnant dans tous les sens, avec des pensées de derrière la tête, en se ménageant des issues, à lire d'une main délicate et d'un œil expert..... [875]. »

Enfin, il acceptait volontiers la perspective de consacrer sa vie à la philologie parce qu'il était fermement décidé à ne pas pratiquer cette science, en manœuvre laborieux et inintelligent, à ne pas se noyer dans l'étude pragmatique et micrographique du petit fait, à ne pas pratiquer le culte de la variante « en soi », à ne pas se complaire dans un entassement stérile de remarques de détail sans portée et sans intérêt, mais à faire de la philologie en philosophe et en artiste. Il estimait en effet que l'idéal classique restait un modèle impérissable aussi pour l'époque moderne, et que nul progrès industriel, nul règlement scolaire, nulle éducation politique et sociale des masses ne pouvaient nous empêcher de redevenir des barbares le jour où nous cesserions d'admirer la noble simplicité et la tranquille dignité de l'art hellénique. Bien plus : il avait la conviction que cette culture grecque si orgueilleusement dédaignée par les apôtres du progrès scientifique et des idées modernes, était en réalité fort supérieure à la nôtre, que les Grecs avaient été plus près que nous de la solution du problème de l'existence, et qu'ainsi ils étaient nos maîtres non seulement en matière de goût, mais d'une manière générale dans l'art de la vie. La tâche du philologue devenait ainsi singulièrement vaste et belle à ses yeux : il s'agissait désormais pour lui non plus d'éplucher des textes ou d'imaginer de nouvelles conjectures, mais de faire revivre l'âme même de la Grèce antique ; de voir comment l'esprit grec avait pu s'élever jusqu'au point de perfection où il nous apparaît dans les œuvres qu'il nous a léguées, d'étudier les conditions physiques, les croyances religieuses, l'organisation politique et sociale, les influences climatériques ou ethnologiques qui ont permis au peuple grec de se développer comme il l'a fait, de replacer enfin l'histoire de l'hellénisme à la place qu'elle occupe dans l'évolution de la civilisation européenne, et de voir ce que les modernes ont encore à apprendre des Grecs. Aborder les problèmes éternels de l'humanité par l'étude approfondie de l'âme antique, telle était le programme grandiose que se traçait Nietzsche au moment où il commençait à professer à l'Université de Bâle : « La philologie, disait-il à la fin de son

discours inaugural, n'est ni une Muse ni une Grâce, mais une messagère des Dieux ; et comme les Muses jadis descendirent vers les paysans de la Béotie affligés et dolents, cette messagère pénètre aujourd'hui dans un monde plein de sombres couleurs et de funèbres images, plein de souffrances profondes et inguérissables, et nous console en évoquant, dans ses récits, les belles et lumineuses figures d'une contrée merveilleuse, azurée, lointaine, fortunée [876]. »

Nietzsche s'attaqua au problème de la culture hellénique avec une prodigieuse ardeur. On demeure confondu, lorsqu'on parcourt les tomes IX et X de ses œuvres complètes, de la masse de travail vraiment formidable dont il vint à bout pendant les dix ans que dura son professorat. Il faut songer, en effet, que pendant cette période il s'occupa simultanément de philosophie, de critique littéraire, de propagande wagnérienne et de philologie grecque. Or ses travaux philologiques à eux seuls sont déjà d'une prodigieuse étendue. La *Naissance de la tragédie* avec les travaux préliminaires qui l'ont précédée [877] n'absorbe qu'une petite partie de son activité. Un coup d'œil jeté sur la liste des cours et conférences professés par Nietzsche de 1869 à 1879 [878] suffit pour nous montrer la variété des sujets traités par lui : parmi les matières les plus importantes dont il fait l'objet de cours suivis, citons l'histoire de la littérature grecque, l'histoire des antiquités religieuses, la rhétorique, la rythmique, et l'histoire de la philosophie grecque jusqu'à Platon inclusivement. Nous le voyons en même temps se livrer à des recherches originales sur les philosophes grecs de Thalès à Socrate [879] et sur le concours d'Homère et d'Hésiode [880], proposer une théorie nouvelle de la métrique grecque [881], préparer un commentaire philologique et historique des *Choéphores* [882], amorcer des travaux sur l'esthétique d'Aristote [883], sur Démosthène et Cicéron[884]. Il projetait enfin de passer en revue, dans un cycle de cours d'université qu'il pensait répartir sur sept ou huit années, toutes les branches de la culture grecque [885] et comptait alors consacrer dix ans de sa vie à composer un grand ouvrage

qui serait la synthèse de ses idées définitives sur le problème de l'hellénisme [886]. Tous ces projets de travaux sont restés à l'état de fragments ou d'ébauches. À partir de 1876 en effet l'état de santé de Nietzsche lui interdit les travaux de bibliothèque nécessaires pour des recherches de cet ordre ; et son esprit, d'ailleurs, s'était tourné vers d'autres problèmes. Mais les esquisses qui nous ont été conservées suffisent pour nous faire connaître ses idées essentielles et pour nous montrer avec quelle conscience il avait exercé son métier de philologue. Quelque opinion qu'on puisse avoir sur les tendances de son esprit, sur sa méthode et sur la valeur des résultats qu'il a obtenus, il faut reconnaître en tout cas la loyauté et la sincérité de l'immense effort qu'il fit pour s'assimiler, dans sa totalité, la science qu'il était chargé d'enseigner.

Nous n'avons du reste pas, ici, à exposer ni à discuter les travaux philologiques de Nietzsche, mais simplement à dégager quel fut pour lui le résultat philosophique de ses recherches. Son intention était, disions-nous, d'aborder le problème de l'existence en étudiant la solution que les Grecs lui ont donnée. Voyons quelle est, d'après lui, cette solution et quelle valeur il lui attribue.

Le point de départ de Nietzsche est la métaphysique de Schopenhauer. Il admet avec le grand pessimiste que l'essence du monde est la volonté : que celle volonté est identique chez tous les êtres et s'affirme avec énergie dans la création entière. Cette volonté est un désir douloureux grâce auquel la vie de l'homme est un combat perpétuel avec la certitude d'être vaincu et qui se résume ainsi : « vouloir sans motif, toujours souffrir, puis mourir, et ainsi de suite aux siècles des siècles jusqu'à ce que notre planète s'écaille en petits morceaux. » Au point de vue de l'intelligence, le monde ne se justifie pas. La raison calcule que, dans toute vie, la somme de souffrance l'emporte forcément sur la somme de bonheur et elle conclut de là que l'homme doit tendre à l'abolition de la volonté en lui : la volonté une fois niée, le monde extérieur s'écroulera de lui-même puisqu'il n'est que la volonté objectivée sous l'action du

principe d’individuation.

Mais, continue Nietzsche, s’écartant ici de la doctrine de Schopenhauer, le monde, injustifiable au point de vue rationnel, peut se justifier, peut-être, comme phénomène esthétique, comme la vision d’un démiurge-artiste, comme l’œuvre d’art suprême causant à son créateur une suprême volupté esthétique. Dans cette hypothèse l’homme devrait faire effort pour prendre sa part de cette vision de beauté en développant en lui le sens du beau, en contemplant l’univers, en se considérant lui-même uniquement sous le point de vue du beau ; dans le moment de la création artistique, nous ressentons peut-être quelque chose de l’infinie jouissance du créateur. Or, en tant qu’individu conditionné par le principe d’individuation et vivant dans le monde des phénomènes, l’homme est artiste par le don de la vision créatrice. Il peut créer en lui, soit directement (en tant qu’artiste créateur), soit médiatement (par la contemplation de l’œuvre d’art qui évoque puissamment la vision intérieure) des images du monde extérieur qui lui causent une jouissance artistique. L’essentiel de l’acte esthétique, c’est la *création d’une image intérieure*, c’est par conséquent une *vision*, un rêve du monde extérieur, non pas seulement en ce qu’il a de beau, de joyeux, mais aussi en ce qu’il a de redoutable, de douloureux. C’est cette faculté de créer des images de la vie réelle que Nietzsche appelle la faculté *apollinienne*. L’art apollinien est en première ligne la sculpture, et la peinture ou encore la poésie épique. C’est un rêve que l’homme veut continuer de rêver et dans lequel il se complaît tout en ayant conscience de son irréalité. L’homme apollinien échappe au pessimisme par la contemplation de la beauté ; il dit à la vie : Je te veux, car ton image est belle, tu es digne d’être rêvée !

Mais l’homme n’est pas seulement un être limité par le principe d’individuation ; il a aussi conscience de lui-même comme d’une volonté ; il se sent une parcelle de cette volonté éparse dans tout l’univers, il se sent identique à tout ce qui vit et qui souffre, à l’univers entier. C’est dans l’état d’ivresse et d’extase causées par les narcotiques ou provoquées par des

phénomènes naturels comme le retour du printemps, que l'homme sent tout à coup s'abaisser cette barrière de l'individualité qui le sépare du reste de l'univers, et qu'il prend conscience de son union avec la nature entière. C'est là ce que Nietzsche appelle l'état dionysien. La langue naturelle de l'homme dionysien, c'est la musique, qui est, d'après Schopenhauer, l'expression directe de la volonté éternelle et primordiale, l'image adéquate de ce désir éternel qui est au fond de l'univers. Dans l'état *dionysien*, l'homme prend à la vérité conscience de la souffrance universelle, de l'illusion et des douleurs de l'individuation ; il incline donc vers une conception pessimiste de l'univers. Mais en même temps il prend conscience aussi de son éternité, puisque sa volonté individuelle est identique à la volonté universelle. En face du spectacle terrifiant de la destruction de tout ce qui est périssable — par exemple en présence de la mort d'un héros tragique — il sent s'élever en lui la conscience que la vie éternelle de la volonté n'est pas atteinte par la mort de l'individu. L'homme dionysien échappe au pessimisme parce qu'il perçoit l'éternité de la volonté sous le flux perpétuel des phénomènes ; il dit à la vie : Je te veux, car tu es la vie éternelle !

C'est à l'aide de ces deux illusions bienfaisantes, l'illusion apollinienne et l'illusion dionysienne que les Grecs ont, pendant la plus belle époque de leur civilisation, triomphé du pessimisme et rendu leur vie digne d'être vécue.

L'optimisme grec ne résulte pas, pour Nietzsche, d'une faculté naturelle de prendre la vie légèrement, de fermer les veux sur les douleurs humaines. Il a une source plus noble et plus belle. Les traditions des Grecs sur l'époque primitive, sur l'âge d'airain, sur la période des Titans prouvent qu'ils ont eu conscience, eux aussi, de l'universelle souffrance. Nietzsche rappelle, à l'appui de cette thèse, la réponse de Silène, le compagnon de Dionysos, au roi Midas qui lui demandait de lui révéler ce qui vaut le mieux pour l'homme : « Race d'éphémères misérables, fils du hasard et de la peine, pourquoi me contrains-tu à dire ce qu'il ne te sera pas agréable

d’entendre ? Le bien suprême, à jamais inaccessible pour toi, c’est de n’être pas né, de n’être pas, de n’être rien. Le bien qui vient ensuite, c’est pour toi de mourir bientôt. » — Or cette faculté de souffrir, de sentir dans leur plénitude les épouvantes et les douleurs de l’existence contraignit les Grecs à créer — pour pouvoir continuer à vivre, — le monde brillant des dieux de l’Olympe. Les dieux helléniques sont la création éclatante et triomphale de l’esprit apollinien. Pour échapper à l’horreur de la réalité entrevue, le génie grec enfanta un peuple de dieux, une vision étincelante de la vie telle qu’elle méritait d’être vécue. Il crut à ces dieux qu’il avait créés, dans sa détresse, pour réagir contre l’envahissement du pessimisme. Et la vie lui parut de nouveau digne d’être vécue, puisqu’elle se déroulait dans un univers gouverné par des dieux si beaux. Homère est le type merveilleux du Grec apollinien, de l’artiste naïf, mais d’une naïveté combien voulue et raffinée ! La poésie homérique est le chant de triomphe de la civilisation grecque victorieuse des terreurs de l’époque des Titans ; elle marque le point culminant de l’illusion apollinienne par laquelle le Grec artiste sut se dissimuler à lui-même la tristesse et la laideur de la vie réelle.

En face de la culture apollinienne, cependant, se dressa bientôt la culture dionysienne ou plus exactement la culture *tragique*.

L’esprit dionysien était répandu dans tout le monde antique. Chez les barbares il amenait d’effroyables orgies où l’homme retournait à l’état de brute et s’abandonnait sans retenue aucune à ses instincts de volupté et de cruauté. Malgré son éloignement pour tout ce qui était barbare, le Grec céda à la contagion, d’autant qu’il sentait aussi, au fond de lui, l’esprit dionysien ; seulement ses orgies ne devinrent jamais bestiales : elles furent des fêtes où la nature célébrait sa délivrance, où l’homme s’exaltait dans le sentiment de sa communion avec l’univers. De ces orgies dionysiennes est sortie la tragédie grecque.

La tragédie grecque a pour origine, on le sait, un chœur de satyres. Pour les Grecs, les satyres sont des esprits de la nature

qui vivent, indestructibles, derrière toute civilisation et qui par leur apparition même font disparaître la notion de civilisation, font tomber les barrières qui séparent l'homme de la nature, et montrent que la nature est toujours la même, éternellement puissante et féconde malgré l'écoulement incessant des générations et des peuples. Le Grec conçoit le satyre comme un être tout à fait « nature », indemne de toute culture, mais non pas comme une brute : il a quelque chose de sublime et de divin, il est le symbole des instincts les plus puissants de l'homme ; c'est un enthousiaste que l'approche du dieu exalte ; il est compatissant et pitoyable, car il partage les souffrances de Dionysos ; il est initié à la sagesse intime de la nature, il est le symbole de cette toute-puissante fécondité de la vie que le Grec admirait avec un respect religieux. — Ce chœur de satyres est à l'origine le représentant du publie tout entier saisi par l'ivresse dionysienne. Par la danse et par la musique il éveillait chez le spectateur l'enthousiasme sacré ; il le conduisait ainsi à abolir en lui le souvenir de la civilisation, le souvenir de son individualité particulière, à prendre lui-même en quelque sorte l'âme d'un satyre, à partager son ivresse. Et quand tous les cœurs battaient à l'unisson, en proie au même délire sacré, alors, au sein du chœur extasié, s'élevait la radieuse vision du dieu Dionysos, qui se communiquait aussitôt à la foule des spectateurs. Ainsi l'ivresse dionysienne donnait naissance à une vision apollinienne qui n'était autre chose que la traduction précise, particulière et plastique de L'état d'âme imprécis et « musical » engendré par cette ivresse mystique.

La tragédie grecque est donc en définitive, une manifestation de l'état d'âme dionysien traduit et « spécialisé » en quelque sorte pour les yeux et pour l'intelligence à l'aide d'une image apollinienne. Par son inspiration essentielle elle est « musicale », elle est le cri de triomphe de la volonté qui se sent immortelle en face du flux perpétuel des choses humaines ; par sa forme elle est plastique et emprunte sa matière aux visions apolliniennes. Le héros unique de toute tragédie, c'est le dieu Dionysos. Il n'est d'abord qu'une vision du chœur des satyres et la tragédie, à son origine, est aussi

purement lyrique : elle est un hymne en l'honneur du dieu, par lequel le chœur communique sa vision aux spectateurs. Plus tard cette vision est objectivée, mimée sur le théâtre afin de s'imposer avec plus d'intensité encore à l'imagination des spectateurs : la scène tragique devient l'image symbolique du cadre de nuages au milieu duquel la vision divine se montre aux bacchantes qui errent dans la vallée, ivres du dieu, et qui sont représentées par le chœur. Plus tard encore, Dionysos ne se manifeste plus sous sa forme divine, mais sous les formes plastiques variées des héros en qui il s'est incarné, sous le masque tragique d'un Prométhée ou d'un Œdipe. Tous ces héros des vieux mythes de l'époque homérique sont en effet conçus comme des avatars du dieu : « Dionysos, l'unique, le réel héros de toute tragédie, apparaît sous des formes variées, sous le masque d'un héros qui lutte ; il est enveloppé en quelque sorte dans le réseau de la volonté individuelle. Le dieu, tel qu'il se montre dans ses paroles et dans ses actes, ressemble à un individu qui erre, lutte et souffre, et s'il apparaît ainsi avec la netteté, la précision de la vision épique, c'est grâce à l'intervention d'Apollon interprète des songes qui rend intelligible au chœur son extase dionysienne à l'aide de cette vision symbolique. Mais en réalité le héros tragique est ce Dionysos souffrant dont parlent les mystères, ce dieu qui éprouve par lui-même les douleurs de l'individuation, ce dieu qui, au dire de légendes merveilleuses, fut déchiré, tout enfant, par les Titans et adoré ainsi, sous le nom de Zagreus : on indiquait par là que cette lacération du dieu, image de sa *souffrance*, était semblable à une métamorphose en air, eau, terre et feu, et que, par suite, nous devions considérer l'individuation comme la source et l'origine de tous les maux et comme quelque chose de funeste en soi. Du sourire de ce Dionysos sont nés les dieux, de ses larmes les hommes. Dans l'existence qu'il mène à l'état de Dieu lacéré, Dionysos se montre sous le double aspect d'un démon cruel et assauvagi et d'un souverain doux et paisible. Mais les époptes mettaient leur espoir dans une nouvelle naissance de Dionysos, que nous pouvons interpréter maintenant comme l'aspiration vers la fin

de l’individuation : c’est pour célébrer la venue de ce troisième Dionysos que retentissait le chant d’allégresse des époptes. Seul cet espoir fait briller un rayon de joie sur la face du monde déchiqueté, émietté en innombrables individus : c’est ce que le mythe exprimait symboliquement par le deuil éternel de Déméter qui ne se réjouit à nouveau que lorsqu’on lui dit qu’elle pourrait enfanter encore une fois Dionysos [887]. » — Ainsi les tragiques grecs font revivre le monde des dieux homériques dont le radieux éclat commençait déjà à se ternir, et se servent de toutes ces visions apolliniennes comme de symboles particuliers et typiques au moyen desquels ils traduisent sous une forme sensible leur conception de l’univers. Entre leurs mains ces mythes plastiques s’imprègnent d’émotion musicale, de sagesse dionysienne. Galvanisé par le souffle de l’esprit dionysien, vivifié par la puissance magique de la musique, le vieux mythe homérique atteint, avant de mourir, sa forme la plus expressive : « Une fois encore, il se lève, tel un héros blessé : et toute la surabondance de ses forces, toute la paix et toute la sagesse que donne la mort brillent dans ses yeux d’une dernière et puissante lueur [888]. »

Cette époque de la « sagesse tragique » dont il voyait la plus haute manifestation dans les drames d’Eschyle et dont il croyait deviner l’expression rationnelle dans la philosophie d’Héraclite, est pour Nietzsche le point culminant de la civilisation hellénique. Quand seize ans plus tard, arrivé à la pleine conscience de lui-même, il jeta un coup d’œil en arrière sur l’œuvre de sa jeunesse, il souligna comme son principal mérite d’avoir, le premier, mis en relief, dans la *Naissance de la tragédie*, le sens profond du problème de l’esprit dionysien chez les Grecs. « La psychologie de l’état orgiastique interprété comme un sentiment de vie et de force débordante, où la douleur elle-même est ressentie comme un stimulant, m’a montré la voie qui conduisait à la notion du sentiment tragique si méconnu par Aristote comme par nos pessimistes… L’affirmation de la vie jusque dans ses problèmes les plus ardus et les plus redoutables, la Volonté de vivre s’exaltant dans la

conscience de son inépuisable fécondité, devant la destruction des plus beaux types d'humanité, — c'est là ce que j'appelai l'esprit dionysien ; et c'est là que je trouvai la clef qui nous ouvre l'âme du poète tragique. L'âme tragique ne veut pas se libérer de la terreur et de la pitié, elle ne veut pas se purifier d'une passion dangereuse au moyen d'une explosion violente de cette passion, — c'est ainsi que l'entendait Aristote ; — non : elle veut, par delà la pitié et la terreur être elle-même la joie éternelle du devenir, cette joie qui comprend aussi la *joie d'anéantir*..... [889] ».

L'esprit dionysien, cependant, fit place en Grèce à l'esprit scientifique. Après s'être affranchi du pessimisme soit par la contemplation de la beauté, soit par la conscience de l'éternité de la volonté, le Grec eut recours à un troisième moyen, à la connaissance rationnelle de l'univers. La science est, elle aussi, un remède puissant contre le pessimisme ; de même que l'artiste dit à la vie : « Tu es digne d'être vécue parce que ton image est belle, » ainsi le savant lui dit : « Je te veux, car tu es digne d'être connue. » Il trouve dans la découverte scientifique le même plaisir que l'artiste dans la vision apollinienne. À ce point de vue l'illusion scientifique est aussi bienfaisante que l'illusion apollinienne ou dionysienne. Mais il ne faut pas oublier que la vertu bienfaisante de la science réside dans l'acte même de la recherche et non point du tout dans la vérité trouvée. Or la grande erreur dans laquelle tombe presque toujours la science, c'est précisément de s'imaginer qu'elle peut non seulement connaître le monde, mais aussi le guider et le corriger. Elle croit naïvement, dans son optimisme maladroit, que le monde est intelligible dans son ensemble comme dans ses détails, que la vertu suprême est le savoir, que l'ignorance est la source de tous les maux et que, par la science l'homme peut atteindre à toutes les vertus, même à l'héroïsme tragique.

Socrate est le premier type grandiose de rationaliste en Grèce. La raison était chez lui si puissante qu'elle prenait en quelque sorte la place de l'instinct dans sa vie. L'homme normal est mis en garde par sa raison contre les erreurs de ses instincts ; chez Socrate c'était l'inverse qui avait lieu : l'instinct

— ce « démon » familier dont il entendait parfois la voix — l'avertissait des erreurs de sa logique ! Caractère moins noble que les Grecs de l'époque tragique, il sut cependant fasciner ses contemporains par la supériorité de sa dialectique et par le spectacle d'une mort admirable : il quitta la vie calmement, sans regrets, affirmant par sa mort sa foi inébranlable dans ses idées et son optimisme serein [890]».

Ce fut l'esprit socratique qui tua la tragédie grecque. Devant le tribunal de la raison la tragédie dionysienne devait forcément succomber, et cela précisément à cause de cet élément irrationnel, illogique, « musical, » qu'elle renfermait. Une tragédie ne prouve rien, ne met au jour aucune vérité utile. Bien plus, elle est foncièrement immorale : ne montre-t-elle pas la destruction des plus beaux exemplaires de l'humanité ; or, s'il y a, comme le veut l'optimisme scientifique, un lien nécessaire entre la science, la vertu et le vrai bonheur, la morale tragique devient une hérésie dangereuse. La « justice poétique » doit triompher dans les ouvrages de l'esprit ; la plus haute forme «le l'art devient, comme le voulait Socrate, la fable ésopique. D'ailleurs ce n'était pas seulement l'art tragique que condamnait Socrate, mais d'une manière plus générale toute la culture hellénique : il était l'incarnation de la *raison*, tandis que les Grecs obéissaient à la loi supérieure de l'*instinct ;* ils voulaient la vie puissante et belle. Il la voulait logique et consciente d'elle-même. Il nous apparaît ainsi comme le contempteur décidé et implacable de l'esprit de son temps. Seul entre tous ses contemporains il confessait « qu'il ne savait rien» ; et il avait raison contre eux. Passant en revue toutes les illustrations d'Athènes, politiciens ou orateurs, poètes ou artistes, il constatait que tous ces hommes, si sûrs d'eux-mêmes, si persuadés de leur savoir, vivaient et agissaient en réalité par l'instinct et sans avoir clairement conscience de ce qu'ils faisaient. Ainsi partout où il promenait ses regards, il ne voyait qu'illusion, erreur, sotte infatuation de soi. Et au nom de sa souveraine raison, conscient d'être le représentant d'une civilisation nouvelle, il condamnait en bloc toute la culture hellénique, sans soupçonner un seul instant que le vieux monde

qu’il ruinait était infiniment supérieur au monde nouveau qui allait surgir.

Que vaut, au point de vue purement historique, cette théorie de Nietzsche sur l’évolution de la culture grecque ? Il serait peut-être imprudent de prétendre trancher dès à présent cette question. Il est certain — et Nietzsche le savait fort bien lui-même — que par sa façon de mêler la philosophie et la philologie, il s’écartait absolument des tendances qui prévalent aujourd’hui parmi les hommes de science. Les esprits positifs, amoureux défaits précis, peu enclins aux aventures intellectuelles et peu disposés à s’attaquer à des problèmes qui ne sont pas susceptibles d’une solution scientifique seront évidemment tentés de condamner d’une manière absolue la méthode de Nietzsche et de rejeter sans débat nombre de ses affirmations qui sont en contradiction complète avec l’idée qu’on se fait habituellement des Grecs. Si quelque jour il doit occuper une place dans l’histoire de la philologie, cène peut être que comme initiateur, comme promoteur d’idées directrices que les hommes de métier auront à vérifier ou à rectifier ; si le « problème dionysien », tel que Nietzsche l’a posé, recevait jamais une solution voisine de celle qu’il a esquissée, il aurait droit incontestablement à la reconnaissance et à l’estime des philologues qui l’ont si durement repoussé. L’avenir dira de quel côté était la vérité. Mais il faut ajouter en tout état de cause que, même si les idées de Nietzsche étaient sans valeur objective pour la connaissance de l’âme grecque, elles conserveraient malgré tout un intérêt de premier ordre pour l’histoire de la pensée de Nietzsche : « Je suis très éloigné de croire, a-t-il dit quelque part, que j’aie bien compris Schopenhauer ; mais j’ai appris par Schopenhauer à me connaître un peu mieux moi-même [891]. » On pourrait dire de même : Il n’est pas très sûr que Nietzsche ait bien compris les Grecs ; il n’est même pas très sûr qu’il soit utile ou simplement possible de savoir ce qu’étaient *en réalité* les Grecs ; aussi bien l’image qu’on se fait de l’antiquité classique n’est-elle peut-être bien que « la fleur merveilleuse née de l’ardente aspiration du Germain vers le Sud [892] ». Ce qui est certain, par contre, c’est

que l’étude de l’antiquité grecque a fait naître en Nietzsche la notion de l’esprit dionysien et de la culture tragique ; or cette notion de la volonté s’exaltant à l’idée de son éternité devant le spectacle de la souffrance humaine et de la mort, correspond à l’un des sentiments les plus profonds de l’âme de Nietzsche et deviendra le pivot de toute sa philosophie. Quelle que soit la valeur intrinsèque de la *Naissance de la tragédie*, elle aura donc toujours le mérite de nous montrer comment, au contact de la culture hellénique, Nietzsche a pris conscience de lui-même.

3.

Pour définir l’attitude adoptée par Nietzsche, pendant la première partie de sa vie de penseur, vis-à-vis de la civilisation contemporaine, on pourrait dire, en se servant des formules dont nous venons de préciser le sens, qu’il est un philosophe tragique vivant au sein d’une civilisation socratique.

Nietzsche conçoit l’existence de l’homme comme une lutte héroïque contre toute erreur et toute illusion. Il considère le monde avec les yeux du pessimiste : la nature lui apparaît comme une force redoutable et souvent malfaisante ; l’histoire lui semble « brutale et vide de sens ». Il s’interdit impérieusement de céder aux séductions de l’optimisme vulgaire ; il refuse de se prêter aux illusions par lesquelles l’homme cherche à se persuader que tout est pour le mieux dans le meilleur des mondes ; il refuse surtout de croire que la vie puisse jamais nous donner un instant de vraie joie et de se laisser prendre aux trompeuses apparences de bonheur qui déçoivent le vulgaire. La mission de l’homme supérieur est donc, selon lui, de combattre sans merci tout ce qui est « mauvais », de dissiper toutes les erreurs, de dénoncer toutes les valeurs fausses et surfaites, de se montrer impitoyable pour toutes les faiblesses, toutes les lâchetés, tous les mensonges de la civilisation : « Je rêve, écrit-il, d’une association d’hommes qui seraient entiers et absolus, qui ne garderaient aucun ménagement et se donneraient à eux-mêmes le nom de « destructeurs » : ils soumettraient tout à leur critique et se sacrifieraient à la vérité. Il faut que ce qui est mauvais et faux paraisse au grand jour ! Nous ne voulons pas construire avant l’heure, nous ne savons pas si nous pourrons jamais bâtir et si le mieux ne serait pas de ne jamais bâtir. Il y a des pessimistes

paresseux, des résignés — jamais nous ne serons de ceux-là [893]. » L'idéal qu'il propose à notre admiration et à notre imitation, c'est a l'homme selon Schopenhauer », qui sait que le vrai bonheur est impossible, qui hait et qui méprise le bien-être matériel et grossier où se complaît l'humanité vulgaire, qui détruit tout ce qui est digne d'être détruit, insoucieux de sa propre souffrance, insoucieux aussi des souffrances qu'il cause autour de lui, soutenu dans sa marche douloureuse par l'inébranlable volonté d'être vrai et sincère à tout prix[894]. Seulement, au lieu de conclure, comme Schopenhauer, à la négation du vouloir-vivre, Nietzsche admire et révère, comme le Grec dionysien, cette Volonté qui veut éternellement la vie et la légitime par tous les moyens. Il est pessimiste, seulement de son pessimisme il conclut non à la nécessité de la résignation, mais à la nécessité de l'héroïsme ; il regarde l'ascétisme non comme un idéal, mais comme un symptôme de fatigue, de dégénérescence : « Le pessimisme, affirme-t-il dès cette époque, est impossible pratiquement et ne peut pas être logique. Le non-être ne peut pas être le but [895]. » Et par conséquent, au lieu de prêcher comme les pessimistes le détachement de la vie, l'aspiration au *nirvâna*, il regarde comme « bon » tout ce qui contribue à fortifier dans l'homme la volonté de vivre, tout ce qui donne à l'existence un but ou un intérêt de plus, tout ce qui la rend plus cligne d'être vécue.

Comme les Grecs de l'époque tragique, Nietzsche est foncièrement individualiste et aristocrate. Ce qu'il admire surtout dans la civilisation hellénique, c'est qu'elle a produit une foule d'hommes supérieurs. Or, c'est là, selon lui, le vrai but de la vie. Le héros tragique, l'homme selon Schopenhauer n'est pas seulement la forme la plus haute et la plus belle de l'existence, il est la raison d'être de l'existence. Comme Flaubert ou Renan, Nietzsche admet qu'un peuple est un détour que prend la nature pour produire une douzaine de grands hommes et pose en principe que : « l'humanité doit toujours travailler à mettre au monde des individus de génie ; — c'est là sa mission, elle n'en a point d'autre [896]». La jeunesse devra donc être élevée dans le culte du génie. On lui

enseignera qu'elle n'a qu'un seul devoir : « hâter la naissance et le développement du philosophe, de l'artiste, du saint en nous et hors de nous, et collaborer ainsi à la suprême perfection de la nature. » On apprendra au jeune homme à se considérer lui-même comme une œuvre défectueuse de la nature, mais à honorer en même temps le génie artistique et les desseins admirables de cette ouvrière infatigable, et à l'aider de tout son pouvoir afin qu'une autre fois elle réalise mieux ses intentions. Il comprendra que la connaissance de soi, et, par suite, le mécontentement de soi sont la base de toute culture ; il dira : « Je vois au-dessus de moi quelque chose de plus élevé, de plus humain que ce que je suis moi-même ; aidez-moi tous à atteindre cet idéal, comme je viendrai moi-même en aide à celui qui pensera comme moi et souffrira comme moi : et ce, pour qu'un jour enfin naisse de nouveau l'homme qui se sent parfait et infini en savoir comme en amour, par la contemplation comme par le pouvoir créateur, l'homme qui, dans la plénitude de son être, vit au sein de la nature, qui est le juge et la mesure de toutes choses [897]. » Une faut plus, désormais, laisser au seul hasard le soin de faire surgir l'individu de génie du milieu de la masse des médiocres ; les hommes doivent n'efforcer en pleine connaissance de cause de faire naître, par la sélection, par une éducation appropriée, une race de héros : « Il est possible, affirme Nietzsche, d'obtenir, par d'heureuses inventions, des types de grands hommes tout autres et plus puissants que ceux qui, jusqu'à présent, ont été façonnés par des circonstances fortuites. La culture rationnelle de l'homme supérieur : c'est là une perspective pleine de promesses [898]. »

Nietzsche ne recule devant aucune des conséquences de sa doctrine, même devant les plus dures et les plus cruelles. Il sait que la production de toute aristocratie nécessite une armée d'esclaves, et il le dit sans détour. « L'esclavage est une des conditions essentielles d'une haute culture : c'est là, il faut bien le dire, une vérité qui ne laisse plus place à aucune illusion sur la valeur absolue de l'existence. C'est là le vautour qui ronge le foie du moderne Prométhée, du champion de la civilisation. La

misère des hommes qui végètent péniblement doit être encore augmentée pour permettre à un petit nombre de génies olympiens de produire les grandes œuvres d'art [899]. » Le progrès de la culture n'a donc pas le moins du monde pour effet de soulager les humbles. Les ouvriers du XIX^{e} siècle ne sont pas plus heureux que les esclaves de l'époque de Périclès ; et si, à notre civilisation scientifique et optimiste succédait une période de culture « tragique » comme celle que souhaite Nietzsche, le sort des travailleurs et des miséreux ne deviendrait en rien plus enviable. Au lieu d'être exploités par une classe de capitalistes dépourvue de toute noblesse et de toute grandeur, ils feraient vivre une élite glorieuse et magnifique de génies, mais ils seraient esclaves comme par devant, L'homme « tragique » n'a donc pas seulement contre lui le ressentiment et la haine des opprimés, des parias de la civilisation ; mais il lui faut vaincre encore un ennemi bien autrement dangereux : la pitié, qui déchire son propre cœur et le pousserait, s'il l'écoutait, à sacrifier la culture au bonheur matériel de l'humanité. Il se heurte là à la loi inexorable qui régit l'univers : celui qui veut vivre — ou plutôt qui est condamné à vivre dans ce monde où règne la souffrance et la mort, — doit aussi renfermer en lui cette contradiction intime et douloureuse qui est l'essence même de toute vie, de tout devenir. « Chaque instant dévore le précédent ; chaque naissance est la mort d'êtres innombrables ; engendrer, vivre et assassiner ne sont qu'un. Et c'est pourquoi aussi nous pouvons comparer la culture triomphante à un vainqueur dégouttant de sang et qui traîne à la suite de son cortège triomphal un troupeau de vaincus, d'esclaves, enchaînés à son char [900]. »

Il nous faut donc, conclut Nietzsche, si nous voulons être francs avec nous-mêmes, renoncer sur ce point à toute illusion optimiste. L'Européen d'aujourd'hui qui, dans son rationalisme naïf, s'imagine que la science conduit au bonheur, et regarde le bonheur de tous comme la fin dernière de toute civilisation, essaie de nier la misère du peuple d'esclaves qui est la condition *sine qua non* de la société moderne ; il voudrait tromper les forçats du travail sur leur véritable condition en

leur vantant la « dignité du travail », dissimuler la banqueroute de la science en proclamant qu'il est plus noble de gagner son pain à la sueur de son front que de vivre dans l'oisiveté. Pauvre sophisme, en vérité, et qui ne trompe plus personne, aujourd'hui, ni les prolétaires qui sont socialistes, ni les riches qui n'ont plus foi dans leur droit à la jouissance. — Avouons donc sans détour que l'esclavage est le revers honteux et lamentable de toute civilisation. On peut l'adoucir, le rendre moins douloureux ; on peut faciliter au serf l'acceptation de son sort — le moyen âge à ce point de vue, avec son organisation féodale, l'emporte sur l'époque présente. — Mais tant qu'il y aura une société, il y aura aussi des puissants, des privilégiés qui fonderont leur splendeur sur la misère d'une multitude opprimée et exploitée à leur profit [901].

Par ses instincts, ses théories et ses espérances, Nietzsche se trouvait donc en opposition absolue avec les tendances dominantes de son temps. La civilisation contemporaine est en effet essentiellement « socratique ». Le partisan des « idées modernes » est naïvement et résolument rationaliste ; il croit à la science et à sa mission civilisatrice ; il est persuadé qu'elle doit mener l'homme au bonheur, et il regarde le bonheur général, au sein d'une société bien organisée, comme l'idéal vers lequel tend l'humanité. Or Nietzsche, avec ses instincts aristocratiques et ses convictions « tragiques », se sentait en désaccord intime avec ses contemporains et en particulier avec ces compatriotes d'Allemagne. Au lendemain de la fondation du nouvel Empire, alors que les armées allemandes venaient de vaincre au cri de « Dieu avec nous ! », il proclamait son aversion profonde pour le christianisme. Alors que tous les Allemands croyaient, depuis Hegel, que l'État est la raison d'être de l'individu, il exaltait l'individu et se montrait fort sceptique sur l'importance du rôle de l'État au point de vue de la culture. Alors qu'on répétait partout que le vrai vainqueur de Sadowa et de Sedan était le maître d'école allemand et que la culture germanique avait vaincu la culture française, il affirmait qu'il n'y a pas de culture allemande, tandis que les Français ont réellement une culture nationale ; que les

Allemands, étant et demeurant des « barbares », avaient le plus grand tort de se croire civilisés ; que les victoires de 1870, en les confirmant dans cette illusion, pouvaient devenir un désastre pour les vainqueurs et « tuer l'esprit allemand au profit de l'empire allemand ». Alors que le chauvinisme germanique battait son plein, il demeurait en son for intérieur indifférent à toute exaltation patriotique : tandis que le tonnerre de la bataille de Wörth retentissait à travers l'Europe entière, il méditait dans une tranquille vallée des Alpes sur le problème de l'esprit grec ; un peu plus tard, sous les murs de Metz, c'était toujours l'art et la vie des Grecs qui absorbaient sa pensée ; enfin, la paix une fois signée, il exprimait l'idée que l'ère des nationalités touchait à sa fin, que nous entrions dans une période de culture « européenne » et qu'un esprit libre devait savoir s'élever au-dessus des antipathies fortuites qui divisent les peuples : « Il est si *petite ville* de se soumettre à des manières de voir qui quelques cent milles plus loin ne lient déjà plus personne ! L'Orient et l'Occident sont des traits à la craie qu'on trace devant nos yeux pour exploiter notre timidité. Je veux essayer de devenir libre, se dit une âme jeune ; et elle devrait se laisser arrêter parce qu'il se trouve par hasard que deux nations se haïssent et se font la guerre, parce qu'un océan sépare deux continents, ou parce qu'autour d'elle on enseigne une religion qui n'existait pas deux mille ans auparavant [902] ! » — Nietzsche voyait clairement que par toute sa manière de sentir et de penser il heurtait de front les préjugés de son temps ; il se sentait « inactuel » (*unzeitgemäsz*) pour nous servir d'une expression créée par lui vers cette époque ; il constatait qu'il ne pouvait trouver aucun plaisir aux choses qui enthousiasmaient ses compatriotes et qu'inversement des entreprises qui lui paraissaient capitales pour le progrès de la culture européenne — par exemple le projet grandiose de Richard Wagner de créer à Bayreuth un théâtre modèle — n'éveillaient pas le moindre intérêt chez eux. Aussi, lorsque au printemps de 1873, il crut, avec Wagner et tous ses amis, que l'œuvre de Bayreuth allait définitivement échouer devant l'apathie du public, il éprouva un irrésistible besoin de rompre

en visière à ses contemporains, de leur crier à haute et intelligible voix l'expression de son aversion et de son mépris. Ce fut l'origine des *Considérations inactuelles* [903].

La première des *Inactuelles* est dirigée contre le célèbre critique David Strauss et contre le livre dans lequel il avait condensé ses opinions sur la religion et la civilisation, *L'ancienne et la nouvelle foi*, en particulier contre la seconde partie de ce livre, où l'auteur expose l'idéal qu'il se fait de la société future. En réalité. Nietzsche s'attaquait moins à la personne et à l'œuvre même de Strauss, qu'à la foule de ses admirateurs qui voyaient dans la profession de foi du grand homme vieillissant le dernier mot de l'esprit de progrès. L'ennemi qu'il prend à partie, c'est le philistin — non plus le philistin honteux de l'être ou le philistin bon enfant et *gemüthlich*, mais le philistin satisfait de lui-même, qui se pique de culture, le *Bildungsphilister*, comme il le baptise, et dont il voit en Strauss le type accompli. Ce philistin exerce honorablement un métier utile ; il est fonctionnaire, militaire, commerçant ; mais il tient néanmoins à honneur de s'intéresser à toutes les grandes questions contemporaines, de se tenir au courant des derniers progrès de la science, de connaître l'histoire du passé, de se passionner pour la renaissance de l'empire d'Allemagne, de s'édifier à la lecture des meilleurs écrivains ou à l'audition des chefs-d'œuvre de la musique allemande. Strauss ne croit pas au paradis des chrétiens ni même à l'existence de Dieu, mais rassurez-vous : quoique athée, il n'en est pas moins le meilleur homme du monde. Il se garde bien de révéler à ses fidèles que le monde est un implacable mécanisme et que l'homme n'a qu'à faire bien attention de ne pas se laisser prendre dans ses engrenages ; il enseigne au contraire que « la Nécessité, en d'autres termes l'enchaînement des causes et des effets dans l'univers est la Raison même », ce qui revient à diviniser la réalité et à adorer le succès. De même en morale il n'apporte aucune innovation dangereuse ; il n'osera pas, par exemple, recommander franchement à l'individu de développer librement toutes ses facultés, d'être « lui-même » sans restrictions et sans remords ;

mais il ajoutera, après avoir constaté l'inégalité naturelle des hommes, cette phrase qui lui permet de rétablir tous les préceptes de la morale traditionnelle : « N'oublie jamais que les autres sont aussi des hommes, c'est-à-dire qu'ils sont, en dépit des différences individuelles, identiques à toi, et ont les mêmes besoins, les mêmes exigences que toi. » Surtout — et c'est là ce qui irrite le plus Nietzsche — Strauss partage la défiance des philistins à l'endroit des natures géniales : il traite de « malsain » tout ce qui dépasse la sphère modeste de ce qu'il comprend : il déclare que la IX^{e} symphonie de Beethoven ne peut plaire qu'à ceux « qui tiennent le baroque pour génial et l'informe pour sublime » ; il croit réfuter Schopenhauer, qu'il exècre, par ce gracieux badinage : si le monde est mauvais, la pensée qui le pense est mauvaise aussi, donc le pessimiste est un mauvais penseur — donc le monde est bon ! Pour Nietzsche, Strauss est donc le type de la médiocrité prétentieuse qui affirme son droit supérieur à l'existence : c'est un timide de la pensée qui s'arrête toujours à moitié chemin et n'ose pas aller jusqu'au bout de ses idées, c'est un optimiste qui ferme lâchement les yeux sur les souffrances nécessaires de l'humanité : c'est un philistin qui proclame que le devoir pour tous est de vivre en philistin, et qui, au lieu de favoriser le développement des individualités géniales, leur conteste le droit de vivre sitôt qu'elles s'élèvent au-dessus de la commune médiocrité.

Dans la seconde des *Inactuelles*, Nietzsche s'attaque non plus à un homme, ou à une classe d'hommes, mais à un abus dangereux, selon lui, de la culture moderne, à l'abus des études historiques. L'histoire est un facteur bienfaisant de toute civilisation tant qu'elle reste au service de la vie, tant qu'elle enseigne ou aide à mieux vivre. L'histoire *monumentale* met l'homme d'action en présence des œuvres immortelles du passé et le stimule dans son activité créatrice en l'excitant à se rendre digne des grands hommes du passé, à continuer leur glorieuse tradition, à vivre non pour la vulgaire et médiocre jouissance du présent, mais pour porter plus loin et plus haut l'idéal de l'humanité. L'histoire *traditionnelle* qui enseigne le

respect et l'amour des choses mortes et lointaines est un inestimable bienfait pour les hommes et les peuples peu favorisés par les circonstances ou qui vivent dans un milieu inclément : elle embellit, pour eux, le présent « à l'aide du passé et répand sur leur existence modeste ou pénible, obscure ou dangereuse, un parfum de douce et consolante poésie. L'histoire *critique*, enfin, qui cite le passé devant le tribunal de la raison, le scrute minutieusement et finalement le condamne — car tout ce qui est, est digne de disparaître, et par là condamnable — est une arme précieuse pour ceux qu'opprime le poids du passé et qui doivent s'en affranchir pour pouvoir continuer à vivre. — Mais l'histoire devient une puissance redoutable et malfaisante dès qu'elle s'érige en science indépendante de la vie, dès qu'elle émet la prétention d'avoir par elle-même une valeur absolue et qu'elle adopte pour devise : *fiat veritas, pereat vita*. Au lieu d'être un principe de vie, elle devient alors un principe de mort. Elle remplit l'homme d'une foule de connaissances stériles qui font de lui un dictionnaire encyclopédique au lieu de le pousser à l'action ; bien plus, elle entrave le développement de sa personnalité : elle fait naître en lui le sentiment déprimant qu'il est un épigone, un tard-venu capable seulement d'apprendre l'histoire, mais non plus de la *faire* lui-même. — Pourtant, répliquent les apologistes, de la culture historique, l'histoire, à défaut d'autres mérites, a du moins celui de nous apprendre à juger des hommes et des choses avec une équité objective. Il n'en est rien, répond Nietzsche : en réalité on appelle « objectif » l'historien qui apprécie le passé en prenant pour norme de ses jugements les préjugés de son temps, « subjectif » celui qui s'écarte des idées régnantes ; aussi bien n'est-il nullement utile que l'historien soit « impartial », autrement dit qu'il se place en spectateur désintéressé en face du problème qu'il étudie ; bien au contraire : celui-là seul est digne d'écrire l'histoire, qui travaille le mieux à l'édifice du présent : « L'homme d'expérience, l'homme supérieur écrit seul l'histoire. Qui ne compte pas dans son existence des instants où il a été plus grand plus sublime que tous les autres, ne saura

pas deviner ce qu'il y a de grand et de sublime dans le passé. L'esprit des siècles passés est toujours une sentence d'oracle : vous ne la comprendrez que si vous êtes les architectes de l'avenir, les « voyants » du présent [904]. » — Une dernière conséquence funeste du développement excessif qu'a pris le sens historique, c'est qu'il favorise la forme la plus révoltante de l'optimisme, le respect du fait brutal : l'adoration du succès. L'historien croit voir dans « l'évolution universelle » la trace de ne je sais quelle raison supérieure ; il se casse la tête pour déterminer comment cette évolution a commencé et où elle doit aboutir. Or l'homme n'a jamais été grand que dans la mesure où il a su se révolter contre la nécessité, lutter contre le hasard aveugle et imbécile, — bref dans la mesure où il a été *lui-même ;* aussi la véritable histoire n'est-elle pas celle des masses, mais celle des individus de génie : « Il viendra un temps, conclut Nietzsche, où l'on s'abstiendra sagement d'esquisser le plan de « l'évolution universelle » ou de « l'histoire de l'humanité » ; un temps, où l'on ne considérera plus, d'une manière générale, les masses, mais au contraire les individus isolés, dont la série forme comme une sorte de pont au-dessus des flots tumultueux du devenir. Ils ne se succèdent pas d'après une loi de progression historique, mais ils vivent en dehors du temps, contemporains les uns des autres grâce à l'histoire qui rend possible cette coexistence ; ils vivent comme cette république des génies, dont Schopenhauer a parlé un jour : un géant appelle l'autre à travers les intervalles déserts des siècles, et par-dessus la tête des pygmées turbulents et bruyants qui grouillent tout à l'entour d'eux, je continue le noble entretien de ces esprits sublimes. La mission de l'histoire est de servir de trait d'union entre eux, et ainsi de préparer et d'activer toujours à nouveau la naissance du génie. Non ! le but de l'humanité n'est pas le terme vers où elle marche ; il est dans les exemplaires les plus parfaits qu'elle a produits [905]. »

4.

Nietzsche cependant ne se contente pas, dans ses *Considérations inactuelles*, de combattre les tendances de l'époque présente qu'il juge condamnables ou dangereuses : il commence, en même temps, à travailler à l'édifice de l'avenir. Il cherche dans notre civilisation contemporaine les signes précurseurs d'un changement d'orientation, d'une réforme de l'esprit public, d'une renaissance de l'esprit dionysien ; il cherche des génies modernes dignes de guider la jeunesse vers un but nouveau, capables de l'arracher à l'optimisme énervant et au culte déprimant du bien-être matériel ; il cherche enfin pour lui-même des éducateurs qui l'aident à voir clair en lui-même, qui lui révèlent ce qu'il est, où il va. Ces maîtres, ces éducateurs, Nietzsche crut tout d'abord les trouver en Schopenhauer et Wagner.

Il fut initié à la philosophie de Schopenhauer vers la fin de 1865, alors qu'il étudiait la philologie à Leipzig. Le hasard voulut qu'il achetât chez le bouquiniste Rohn *Le Monde comme Volonté et Représentation* [906]. Du premier coup il fut subjugué par les perspectives grandioses que lui ouvrait ce livre et plus encore par la personnalité même du philosophe qu'il devinait à travers son œuvre : « Je suis, disait-il plus tard, de ces lecteurs de Schopenhauer, qui, après avoir lu une page de lui, savent avec certitude qu'ils le liront de la première ligne à la dernière et qu'ils écouteront chaque parole qui est sortie de ses lèvres. Ma confiance en lui fut aussitôt pleine et entière : après neuf ans écoulés elle est toujours la même [907]. » Il admit — tout au moins provisoirement et sous bénéfice d'inventaire — ses principales hypothèses. Nous avons vu plus haut que, dans la *Naissance de la tragédie*, Nietzsche

prend pour base de son exposition les théories de Schopenhauer sur la Volonté comme « chose en soi » sur le monde comme « représentation », sur l'individuation comme cause de toute souffrance, sur la musique comme expression directe de la volonté. Dans le même ouvrage, il salue Schopenhauer comme le Messie d'une culture tragique destinée à remplacer la culture « socratique » des temps modernes, et dont le trait caractéristique est le suivant : « Au lieu de la Science, c'est désormais la Sagesse qui devient le but suprême — la Sagesse qui sans se laisser abuser par les mirages trompeurs des sciences, fixe son regard sur l'image totale du monde et s'efforce, dans un élan de sympathie et d'amour de concevoir la souffrance universelle comme sa propre souffrance à elle [908]. » En 1872, la même idée revient dans un petit article sur *les rapports de la philosophie de Schopenhauer et de la culture allemande* qui contient en germe les idées essentielles des trois premières *Inactuelles* [909]. En 1874 enfin, dans sa troisième *Inactuelle*, « Schopenhauer éducateur, » Nietzsche proclame sa profonde reconnaissance pour le penseur qui l'a initié à la vie de l'esprit, et expose l'influence salutaire que les idées du grand pessimiste peuvent exercer sur l'âme moderne. L'homme d'aujourd'hui, dit-il, se cherche lui-même ; or, pour démêler quelle est sa véritable nature, son vrai *moi*, rien ne peut lui être plus utile qu'un maître — non pas un maître qui lui prescrive de suivre telle ou telle voie particulière ou lui fournisse des moyens d'action plus étendus, mais un éducateur qui le délivre de tout ce qui l'empêche de pénétrer jusqu'à ce *moi* obscur et caché et qui se dissimule au fond de chacun de nous. Ce maître,Nietzsche l'a trouvé en Schopenhauer. Il a vu en lui, du premier coup d'œil, un philosophe d'une entière loyauté intellectuelle, d'une parfaite sincérité dans tous ses écrits : « Schopenhauer s'entretient avec lui-même ; ou si l'on tient à lui supposer un auditeur, qu'on s'imagine un fils recevant l'enseignement de son père. Sa parole est franche, rude, bienveillante ; elle s'adresse à un auditeur qui écoute avec amour... Ses discours, où se révèle une âme forte et sûre d'elle-même, nous tiennent

sous le charme dès le premier mot ; il nous en va comme quand nous pénétrons sous une haute futaie : nous respirons à pleins poumons, nous éprouvons un bien-être soudain. Nous nous sentons, près de Schopenhauer, en un lieu où l'on aspire toujours le même air vivifiant, où règne je ne sais quelle simplicité, quel naturel inimitable, privilège exclusif des hommes qui sont maîtres chez eux, et maîtres d'une demeure opulente[910]. » À l'école de Schopenhauer, Nietzsche apprit à voir la réalité telle qu'elle est, dans toute sa laideur et avec toutes les souffrances qu'elle entraîne. Il apprit aussi que le génie doit lutter contre son temps pour prendre pleinement conscience de lui-même ; que lorsqu'il combat les préjugés, les faiblesses, les vices de ses contemporains, c'est en réalité sa propre individualité qu'il purifie en éliminant tous les éléments étrangers et parasites qui lui sont venus du dehors, en dégageant l'or pur de son génie des scories et de l'alliage qu'il contient. Enfin Nietzsche trouva, surtout, dans Schopenhauer cette définition de la vie tragique telle qu'il la concevait lui-même : « Une vie heureuse est impossible : ce que l'homme peut réaliser de plus beau, c'est une *existence héroïque ;* une existence où, après s'être dévoué à une cause d'où peut résulter quelque bien d'ordre général, et avoir affronté des difficultés sans nombre, il demeure finalement vainqueur mais n'est récompensé que mal ou pas du tout. Alors, au dénouement, il reste, comme le prince du *Re corvo* de Gozzi, pétrifié mais en une noble attitude et avec un geste plein de grandeur. Son souvenir reste vivant et il est célébré comme un héros ; sa volonté mortifiée sa vie durant par les épreuves et la peine, par l'insuccès et l'ingratitude du monde, s'éteint au sein du *nirvâna* [911]. » Nietzsche crut avoir découvert en Schopenhauer l'expression philosophique et moderne de cette sagesse dionysienne qu'il admirait tant chez les Grecs.

Et de même qu'il fut donné à Schopenhauer de connaître le génie non pas seulement en lui, mais aussi hors de lui et de pouvoir admirer, dans la personne de Goethe, un des exemplaires les plus merveilleux de l'homme libre et fort, de même Nietzsche eut, lui aussi, la bonne fortune de connaître

intimement un des génies les plus puissants des temps modernes : Richard Wagner.

L'admiration de Nietzsche pour Wagner remonte à ses années de jeunesse. Après avoir été jusque vers quinze ans classique intransigeant, admirateur exclusif de Mozart et Haydn, Schubert et Mendelssohn, Beethoven et Bach, et contempteur décidé de ce qu'il appelait « la musique d'avenir d'un Liszt ou d'un Berlioz », il finit cependant par goûter aussi les œuvres de Wagner et son admiration devint de l'enthousiasme dès qu'il connut *Tristan et Iseut*. En 1868 il fut présenté à Wagner pendant un séjour que le maître fit à Leipzig chez les Brockhaus. L'année suivante il devenait, comme nous l'avons déjà indiqué, l'un des intimes de Wagner qu'il allait voir fréquemment dans son ermitage de Tribschen. « Pendant quelques années, nous avons vécu en commun, pour les grandes comme pour les petites choses, écrivait Nietzsche en 1888 ; c'était, de part et d'autre, une confiance sans bornes [912]. »

Vers le début de 1872, après la publication de la *Naissance de la tragédie*, l'amitié du jeune philosophe pour le grand artiste atteignit son plus haut point d'exaltation, « J'ai conclu une alliance avec Wagner, écrivait-il vers ce moment à un de ses amis ; tu ne peux imaginer le degré de notre intimité, et combien nos projets concordent [913]. » Dans son désir de prouver son attachement non pas seulement par des paroles mais par des actes, il fut sur le point, au printemps de cette même année, d'interrompre sa carrière de professeur pour entreprendre une tournée de conférences au profit de l'œuvre de Bayreuth. Le départ de Wagner pour Bayreuth (avril 1872) ne changea en rien ses relations avec lui : Nietzsche vint à diverses reprises le voir dans sa nouvelle résidence et assista, en particulier, à la fête artistique donnée le 22 mai 1872 à Bayreuth le jour où fut posée la première pierre du théâtre Wagner. En juillet 1876, il venait à Bayreuth, sur l'invitation pressante du maître, écouter les répétitions de la Tétralogie et assister au triomphe définitif de la grande œuvre de réforme de l'art dramatique entreprise par Wagner. Peu de jours avant son

arrivée, il adressait à ses amis un exemplaire de sa quatrième Inactuelle, *Richard Wagner à Bayreuth*, une analyse pénétrante et lumineuse de la personnalité artistique et morale de Wagner et une apologie enthousiaste de la grande œuvre réformatrice qu'il avait menée à bien. Il définissait Wagner un Eschyle moderne en qui la sagesse « tragique » s'exprimait, non plus comme chez Schopenhauer, sous une forme philosophique, mais sous la forme vivante et concrète d'œuvres d'art incomparables. Il voyait en lui un génie « dionysien », qui ne pouvant exprimer par le seul langage des mots le monde de sentiments qui bouillonnait en lui, s'était fait « dramaturge dithyrambique », et avait uni en une prodigieuse synthèse tous les arts particuliers, celui de l'acteur, celui du musicien et celui du poète pour communiquer au dehors ce qu'il ressentait : « Le génie dramaturgique, écrivait Nietzsche, arrivé à son entier développement, à sa pleine maturité est un tout achevé, sans imperfection, sans lacune : il est l'artiste vraiment libre qui ne peut pas faire autrement que de penser simultanément dans toutes les branches particulières de l'art ; il est le médiateur qui réconcilie les deux mondes en apparence opposés de la poésie et de la musique ; il restaure l'unité, l'intégralité de notre faculté artistique, unité qui ne peut être devinée par l'intelligence ni déduite par raisonnement, mais veut être montrée par des actes [914]. » La grande œuvre de Wagner, la création d'un drame musical en qui revit la tragédie des Grecs, et la réalisation de ce drame à Bayreuth, est un événement de premier ordre dans l'histoire de la culture européenne. Elle ne tend à rien moins quà une renaissance de la culture grecque au sein du monde moderne : tout se tient en effet dans l'édifice de la civilisation et il n'est pas possible de réformer sérieusement et sincèrement l'art du théâtre sans provoquer en même temps des innovations capitales en matière de morale, d'éducation, de politique. Le triomphe de l'œuvre de Bayreuth, s'il est définitif et durable, peut être salué comme l'aurore d'une ère nouvelle pour l'humanité.

Quelques semaines après avoir écrit son apologie de Wagner, Nietzsche quittait Bayreuth, profondément désenchanté, las et

triste jusqu’à la mort : le plus beau rêve de sa jeunesse s’était brusquement dissipé ; son enthousiasme pour Wagner avait vécu. Comment cette évolution avait-elle pu s’accomplir ?

5.

Nietzsche raconte dans une de ses préfaces que la plupart de ses écrits expriment non point les sentiments qu'il ressentait au moment où il les composait mais des sentiments déjà vécus et qui avaient fait place, en lui, à des idées nouvelles. C'est ainsi que *Schopenhauer éducateur* datait d'une époque où il ne croyait déjà plus ni au pessimisme ni à Schopenhauer. C'est ainsi, de même, que *R. Wagner à Bayreuth* était au fond « un hommage reconnaissant rendu à un moment de mon passé, à la plus belle période de « bonne mer » — et à la plus dangereuse aussi de mon existence… c'était en réalité une rupture, un adieu **[915]** ». Les documents nouveaux publiés ces dernières années et qui nous mettent à même de suivre jusque dans les moindres détails la genèse de sa pensée ne confirment pas seulement cette affirmation de Nietzsche, mais prouvent sans réplique qu'à l'époque même où, dans ses écrits destinés à la publicité, il évitait avec soin de laisser échapper un mot qui ne fût à la louange de Schopenhauer et de Wagner, sa pensée, loin de se soumettre sans restrictions à l'autorité de ces deux maîtres, travaillait activement à se libérer de leur domination. Nous voyons que dès l'origine il se sépare de Schopenhauer sur des points de doctrine essentiels. Il émet dès 1867 des doutes sur les hypothèses fondamentales de tout le système, sur les attributs que Schopenhauer reconnaît à la volonté, sur la volonté admise comme essence du monde, sur l'existence même d'une chose en soi **[916]**. De très bonne heure aussi il repousse catégoriquement les conclusions pessimistes du système de Schopenhauer, il ne veut ni de la résignation ni du nihilisme philosophique ; il pousse le scepticisme jusqu'à méditer « sur la vérité et le mensonge considères à un point de

vue extra-moral » et la conclusion de ses réflexions, c'est qu'il condamne la philosophie de la « sagesse désespérée » qui veut la vérité à tout prix, dût-elle sacrifier l'existence même de l'humanité à la science et préconise la « sagesse tragique » qui, après avoir nié toute métaphysique, « met la connaissance au service de la plus belle forme de la vie », restitue à l'art les droits que prétend lui enlever la science, et conclut à la nécessité pour l'homme de a vouloir l'illusion [917] ». — Sur Wagner le jugement de Nietzsche n'est pas moins libre. En 1866, il trouve que, dans la *Walküre*, des défauts énormes compensent de merveilleuses beautés [918]. Au cours de ses études préliminaires pour la *Naissance de la tragédie* il esquisse, pour expliquer l'intervention du chœur dans la IX^{e} symphonie de Beethoven, une théorie qui contredit absolument celle de Wagner [919] ; une autre fois il oppose à la conception wagnérienne du drame musical une conception radicalement différente ; il voudrait faire descendre le chanteur dans l'orchestre de manière à ne conserver sur la scène qu'une action simplement mimée : les voix humaines et l'orchestre commenteraient cette action mimée, qui serait, comme dans la tragédie primitive, la réalisation scénique d'une vision apollinienne du chœur saisi par l'esprit dionysien [920]. Les doutes de Nietzsche se font plus graves encore à l'époque où il travaille à *R. Wagner à Bayreuth ;* on trouve dans ses esquisses [921] nombre d'idées qui seront développées plus tard dans le *Cas Wagner*. Il note ce qu'il y a de *démesuré* dans le caractère et les dons de Wagner et trouve qu'en Bach et Beethoven se montre à nous « une nature plus pure », il lui échappe des jugements sévères sur la vie politique de Wagner, sur ses relations avec les révolutionnaires ou avec le roi de Bavière, sur son antisémitisme ; il a des doutes significatifs sur la valeur de Wagner non comme artiste « intégral » mais comme spécialiste, c'est-à-dire comme musicien, poète, dramaturge ou même comme penseur ; il signale en lui certains « éléments réactionnaires » : la sympathie pour le moyen âge et le christianisme, les tendances bouddhistes, l'amour du merveilleux, le patriotisme allemand ; il se montre sceptique

sur le degré d'influence réelle que la réforme de Wagner peut exercer en Allemagne. En résumé Nietzsche, tout en protestant qu'il est redevable à la musique de Wagner « du bonheur le plus pur, le plus lumineux qu'il ait jamais goûté », se montre nettement hérétique en matière de wagnérisme à l'instant même où, publiquement, il couvre Wagner de fleurs. Comment expliquer cette duplicité apparente ?

Nietzsche lui-même nous a donné la clef de sa conduite : « Nous croyons d'abord un philosophe, observe-t-il à propos de ses relations avec Schopenhauer. Puis nous disons : s'il se trompe dans la manière de prouver ses affirmations, ces affirmations sont vraies cependant. Enfin nous concluons : ses affirmations elles-mêmes sont indifférentes, mais la *nature* de cet homme vaut cent systèmes. Comme maître enseignant il peut avoir cent fois tort : mais sa personnalité même a toujours raison : c'est à cela qu'il faut nous en tenir. Il y a dans un philosophe quelque chose qui ne sera jamais dans une philosophie : la cause de beaucoup de philosophies, le génie **[922]**. » Cet aphorisme paradoxal en apparence explique fort bien l'évolution des sentiments de Nietzsche à l'égard de Wagner et de Schopenhauer. Il a commencé par se passionner pour leurs œuvres, puis son amour et son respect se sont reportés sur la personnalité même de ces maîtres : il les a aimés comme hommes et comme génies indépendamment de leurs œuvres ; il a, par suite, évité soigneusement tout acte susceptible de troubler l'amitié passionnée qu'il leur avait rouée ; il s'est abstenu, en particulier, de critiquer publiquement ce qui, dans leurs ouvrages, ne le satisfaisait pas; finalement, il est venu cependant un moment où il a reconnu que les différences qui le séparaient de ses maîtres étaient trop considérables pour qu'il pût les taire sans manquer de sincérité vis-à-vis de lui-même ; et il a obéi, le cœur navré, aux exigences impérieuses de sa conscience de penseur : il a tourné sa critique contre ses éducateurs. Il a reconnu alors l'erreur où il se trouvait vis-à-vis d'eux. Ce qu'il avait cherché en s'approchant d'eux ce n'était pas de les comprendre tels qu'ils étaient réellement, mais de se comprendre lui-même à

leur contact. Et cette manière de procéder avait donné un résultat paradoxal en apparence, mais en réalité parfaitement logique : au lieu de se faire, lui, semblable à Schopenhauer ou à Wagner, il les avait au contraire transformés à son image. Son portrait de Schopenhauer n'offrait qu'une ressemblance assez imparfaite avec le Schopenhauer réel ; par contre il décrivait avec une grande précision l'idéal du « philosophe tragique », tel que lui, Nietzsche, le concevait. Dans son portrait de Wagner et son apologie de la « pensée de Bayreuth », il s'écartait, de même, de la réalité objective pour esquisser la figure idéalisée de l'artiste dionysien, — une sorte de Zarathustra avant la lettre — et pour décrire par avance cette « heure de midi » dont il parlera plus tard dans *Zarathustra*, où les élus assemblés se vouent à la tâche la plus sublime. Au lieu de peindre ses modèles, Nietzsche avait décrit son rêve intérieur **[923]**.

Il se rendait compte, maintenant, qu'une différence profonde le séparait de Schopenhauer comme de Wagner. Il avait accepté d'abord le pessimisme comme une arme contre l'optimisme scientifique. La critique pessimiste de l'univers lui était apparue comme le devoir impérieux qui s'imposait à toute conscience sincère. Par contre, il n'avait jamais accepté sans restrictions les conséquences « nihilistes » que Schopenhauer tirait de ses prémisses : la pitié érigée en vertu suprême, l'anéantissement du vouloir-vivre proclamé comme but dernier de l'existence. Seulement, comme il était absorbé surtout par sa lutte contre la culture « socratique » de son temps, il ne s'était pas longtemps arrêté à la réfutation de ces tendances nihilistes, non plus que de l'ascétisme chrétien. Peu à peu, cependant, il se rendit compte que le danger nihiliste est pour le moins aussi grand que le danger optimiste, et que si notre siècle voit fleurir le philistin médiocre et satisfait, il est surtout un siècle de *décadence*, las de vivre, las de souffrir, aspirant à la paix, au néant. Un problème nouveau se posait donc pour Nietzsche, problème qui ne cessera, désormais, de le préoccuper jusqu'à la fin de sa vie consciente : En quoi consiste cette *décadence* moderne ? Quels sont les symptômes qui la

caractérisent, les signes qui la révèlent ? Quelle est la profondeur et l'étendue du mal nihiliste ? Comment peut-il guérir ? Aussitôt qu'il se fut placé à ce point de vue, son jugement sur Schopenhauer et Wagner se trouva modifié du tout au tout. Ses anciens alliés dans la guerre contre l'optimisme moderne devenaient ses ennemis dans la guerre contre le nihilisme, — des ennemis d'autant plus dangereux qu'ils avaient exercé sur lui et qu'ils exerçaient d'une manière générale sur l'époque contemporaine une plus grande fascination. Il comprit tout à coup que son amitié passionnée pour ses deux éducateurs avait été pour lui un grave danger. S'il n'avait pas secoué à temps leur influence, jamais il n'aurait été tout à fait lui-même, jamais il n'aurait pris pleinement conscience de sa philosophie du « Surhomme » qui se trouvait en germe déjà dans la notion de la sagesse dionysienne telle qu'il la définissait dans la *Naissance de la tragédie*.

À un autre point de vue encore Nietzsche s'était trompé dans son culte pour Wagner. Lui, l'amant de la « belle forme », l'admirateur du grand style classique en Grèce et en France, il avait pu se laisser séduire et abuser par le style trop riche et trop chargé du drame wagnérien. Il s'était laissé prendre aux artifices d'un « comédien » de génie, d'un magicien prodigieux. Il avait regardé comme un génie primitif, spontané, d'une puissance élémentaire d'une fécondité débordante, un décadent ultra-raffiné, un de ces tard venus qui, au soir des époques de haute culture, savent user avec un art merveilleux de toutes les ressources accumulées par les âges précédents et produisent des œuvres rares et curieuses, savantes et complexes, au coloris splendide et chatoyant comme celui d'un paysage d'automne ou d'un coucher de soleil, mais des œuvres plutôt extraordinaires que vraiment belles, des œuvres à qui manque la vraie noblesse, la perfection ingénue, triomphante et sûre d'elle-même. Le drame wagnérien représente, selon Nietzsche, le style « flamboyant » en musique ; il est l'expression artistique adéquate de notre époque de décadence. Wagner a exploré dans tous ses recoins le labyrinthe de l'âme moderne ; il est donc un guide précieux

pour le penseur qui veut connaître cette âme jusque dans ses profondeurs les plus cachées. Il est nécessaire d'avoir été wagnérien… Mais il faut savoir s'affranchir de la domination de ce grand magicien : c'est une question de vie ou de mort. « Le plus grand événement de ma vie a été une *guérison*, dira plus tard Nietzsche ; Wagner n'a été qu'une de mes maladies [924]. »

Il va sans dire que les victimes de la critique de Nietzsche ne comprirent rien à cette évolution souterraine de ses idées non plus qu'aux motifs subtils et délicats qui dirigeaient sa conduite. Schopenhauer, qui était mort, ne pouvait pas réclamer. Mais Wagner, qui était vivant et bien vivant, vit dans la défection de son disciple une véritable trahison. La tristesse profonde de Nietzsche aux fêtes de Bayreuth où il avait perçu tout à coup avec une intolérable netteté l'écart seulement pressenti jusqu'alors entre le Wagner idéal de ses rêves et le Wagner réel — cette tristesse n'avait pas pu échapper au maître et l'avait vivement froissé. Quand deux ans après, Nietzsche rendit publique dans *Choses humaines* (1878) l'orientation nouvelle qu'avaient prises ses idées et critiqua avec des ménagements infinis — le nom de Wagner n'était nulle part prononcé — les tendances de l'œuvre wagnérienne, la rupture entre le maître et le disciple devint complète. Si Wagner aimait très sincèrement Nietzsche, il le considérait aussi un peu comme un instrument de son œuvre, et il trouvait tout naturel que Nietzsche bornât ses ambitions à devenir le premier apôtre du wagnérisme. Sa défection lui causa, par suite, presque autant d'irritation que de douleur : il vit en lui un ambitieux qui, après avoir commencé à se faire une réputation sous son patronage, le quittait sans autre motif que celui d'attirer l'attention sur sa personne, un ingrat qui sacrifiait une vieille amitié à un besoin maladif de réclame. Nietzsche de son côté, tout en soutirant cruellement de la rupture de ses relations avec Wagner, vit dans le ressentiment de son maître une marque de petitesse de caractère, d'étroitesse d'esprit. Et s'il garda, tout au fond du cœur, pour l'homme privé, malgré la divergence de leurs opinions, la plus sincère affection personnelle, il ne se crut plus tenu à aucun

ménagement envers l'homme public dont il combattait les idées, et n'hésita pas, quelques années plus tard, à lancer contre son ancien ami ces pamphlets passionnés dont le retentissement a été si considérable : *Le cas Wagner* (1888) et *Nietzsche contre Wagner* (composé en 1888).

La conduite de Nietzsche envers Wagner a été, comme de juste, très diversement jugée. Les partisans du maître se sont en général montrés fort sévères et, à mon sens, aussi fort injustes pour le renégat du wagnérisme : ils ont attribué la défection de Nietzsche à des calculs d'ambition, à des froissements de vanité ou surtout à un commencement de dérangement mental. Leurs jugements peuvent, en général, se résumer ainsi : Jusqu'en 1876 Nietzsche a été l'homme qui a le mieux compris Wagner ; son *Inactuelle* sur l'œuvre de Bayreuth est la plus belle analyse du génie wagnérien qui ait jamais été faite. Mais ce grand esprit, qui promettait de devenir un penseur éminent, a été saisi d'une sorte de vertige maladif qui l'a poussé à rompre avec toutes les croyances les plus sacrées de l'humanité et aussi avec le sens commun, à s'exagérer démesurément son importance individuelle ; et ce vertige, finalement, l'a conduit à la folie. — Inutile de dire que je repousse absolument cette manière de voir qui a le défaut d'expliquer le développement intellectuel de Nietzsche à l'aide d'une psychologie vraiment trop sommaire et trop simpliste ; de ce qu'il ait combattu très sincèrement Wagner après l'avoir non moins sincèrement admiré, il ne s'ensuit pas nécessairement qu'il ait été un fou ou un malhonnête homme ; c'est du moins ce que j'ai tâché d'expliquer. Mais d'autre part les amis de Nietzsche, qui ont eu l'incontestable mérite de mettre en lumière les véritables motifs de ses actes, cèdent peut-être à la tendance d'innocenter un peu trop leur client. Il s'est trompé dans son admiration sur Wagner ; c'était son droit et l'on a dit depuis longtemps qu'il n'y a que Dieu et les imbéciles qui ne changent pas. Mais allons plus loin : étant donnée la nature exacte de ses sentiments pour Wagner en 1876. Devait-il écrire *R. Wagner à Bayreuth* sur le mode dithyrambique qu'il a choisi ? Ici déjà il est permis de se

demander s'il n'y a pas eu — je ne dis pas dissimulation — mais *imprudence* de la part de Nietzsche ; beaucoup de gens jugeront qu'il est étrange de parler sur ce ton d'un maître qu'on se sent sur le point de quitter. Et ensuite : Nietzsche ayant écrit *Wagner à Bayreuth* avait-il le droit d'écrire plus tard le *Cas Wagner ?* Sur ce point aussi les avis seront partagés, comme ils le sont, d'ailleurs, sur la valeur de toute la morale de Nietzsche en général. Il a été logique avec lui-même — cela est hors de doute — en attaquant Wagner avec autant d'énergie qu'il l'avait admiré ; il a fait à sa sincérité intellectuelle le sacrifice le plus grand qu'il soit possible de concevoir ; il lui a immolé non sans douleur mais sans faiblesse l'une des plus fortes affections qu'il ait connues. Mais nombre d'adeptes de la « vieille morale » trouveront que ce sacrifice n'a rien d'admirable ; ils estimeront que Nietzsche a été « personnel, » — autrement dit égoïste — d'un bout à l'autre de ses relations avec Wagner : que dès l'abord, au lieu de se *donner* à son éducateur, il *s'est cherché lui-même* au contact de Wagner ; qu'ensuite, une fois qu'il eut reconnu son erreur sur Wagner, au lieu de sacrifier quelque chose de ses convictions personnelles, il préféra faire à son *moi* le sacrifice de la fidélité due à l'amitié. Encore une fois cette manière d'agir est non seulement inattaquable, mais fort belle *si* la vie humaine a pour but unique le développement de la personnalité de génie et *si*, comme le dit Nietzsche, « l'*impersonnalité* n'a de valeur ni dans le ciel ni sur la terre ». Mais c'est là un point de vue qu'en fait, au moins, tout le monde ne partage pas ; et par suite l'acte de Nietzsche reste, je crois « problématique » pour beaucoup de nos contemporains. Bien des gens seront tentés de ne voir dans son roman avec Wagner que le choc — *esthétiquement* et *intellectuellement* très curieux, mais *moralement* assez peu intéressant, — de deux individualités supérieures l'une et l'autre, entières et absolues l'une comme l'autre, et qui se sont heurtées avec fracas parce qu'elles n'ont su ni l'une ni l'autre sacrifier à leur amitié la moindre parcelle de leur « égotisme ». Selon que chacun penchera, en morale, vers l'individualisme ou vers l'altruisme, il inclinera aussi à juger la conduite de

Nietzsche avec plus de sympathie, plus d'indifférence ou plus de sévérité.

Citons, pour clore cette discussion, un bel aphorisme de Nietzsche, *Amitié stellaire*, où il a résumé sous une forme impersonnelle, à son point de vue naturellement, mais avec une grande élévation de sentiments, l'histoire au fond si mélancolique de son amitié et de sa brouille avec Wagner : « Nous fûmes amis et sommes devenus étrangers l'un pour l'autre. Mais cela est bien ainsi et nous ne voulons pas nous le cacher et nous le dissimuler, comme si nous devions en avoir honte. Nous sommes deux navires dont chacun a son but et sa voie ; nous pouvons bien nous rencontrer et célébrer ensemble une fête, comme nous l'avons fait — et à ce moment les bons navires demeuraient si paisibles dans le même port, sous le même rayon de soleil, qu'ils semblaient être déjà au but et n'avoir jamais eu qu'un but. Mais ensuite la toute-puissante nécessité de nuire tâche nous poussa de nouveau bien loin l'un de l'autre vers des mers, vers des climats différents ; et peut-être ne nous reverrons-nous jamais, — peut-être aussi nous reverrons-nous bien, mais sans nous reconnaître : tant la mer et le soleil nous auront changés ! Nous devions devenir étrangers l'un pour l'autre : notre loi supérieure le voulait ainsi : c'est pourquoi nous devons aussi devenir l'un pour l'autre plus dignes de respect ! C'est pourquoi le souvenir de notre amitié passée doit devenir plus sacré ! Il existe sans doute une courbe immense, un orbite d'étoile, dans lequel nos voies et nos buts si différents sont peut-être compris les uns et les autres comme de courts segments, — élevons-nous jusqu'à cette pensée ! Mais notre vie est trop courte, notre vue trop bornée pour que nous puissions être autre chose qu'amis dans le sens de cette sublime possibilité. — Ainsi donc nous voulons croire à notre amitié stellaire, quand bien même il nous faudrait être ennemis sur la terre [925]. »

Chapitre III –Nietzsche philosophe (1878-1888)

1.

Pendant les neuf années qui suivirent son départ de l'Université de Bâle, la vie de Nietzsche ne fut qu'une longue lutte contre la maladie qui minait sa santé et qui finit par triompher de son opiniâtre résistance : dans les premiers jours de 1889 Nietzsche fut atteint de folie ; son agonie dura onze années pendant lesquelles il végéta, sans espoir de guérison, a Iéna, à Naumhurg, à Weimar, incapable de poursuivre son œuvre, inconscient de sa gloire qui grandissait d'année en année ; il mourut enfin à Weimar le samedi 25 août 1900. Comme on a cherché parfois à discréditer toute sa philosophie en essayant de la faire passer pour l'œuvre d'un fou, force nous est d'exposer brièvement, d'après les documents publiés par M^me^ Förster-Nietzsche **[926]**, les principaux faits qui semblent de nature à nous éclairer sur l'état mental de Nietzsche pendant cette période de répit que lui laissa son mal.

Nietzsche appartient à une famille où la longévité semble avoir été exceptionnellement fréquente. La plupart des frères, sœurs et ascendants de son père ont dépassé soixante-dix, quatre-vingts ou même quatre-vingt-dix ans ; la même longévité se constate aussi dans la famille de sa mère ; on ne signale, d'autre part, aucun cas d'aliénation mentale parmi ses ascendants. Son père, par contre, est mort, à trente-six ans, d'un ramollissement du cerveau, à ce que relate un journal d'enfance de Nietzsche ; cette maladie, raconte M^me^Förster-Nietzsche se serait déclarée à la suite d'une chute accidentelle faite, onze mois auparavant, dans un escalier.

Nietzsche paraît avoir eu une constitution extrêmement robuste, comme tous ceux de sa race ; sa seule infirmité était une myopie très prononcée qui fut une gêne sérieuse pour lui

pendant ses études comme pendant son service militaire. Sa santé ne paraît s'être altérée qu'à la suite de cette maladie grave qu'il rapporta de la campagne de France, en 1870. À partir de ce moment se déclarent chez lui, périodiquement, des migraines de plus en plus violentes accompagnées de nausées, de maux d'estomac et de maux d'yeux. En 1875 déjà, ces crises prennent un caractère grave ; elles se montrent particulièrement violentes pendant l'hiver, surtout vers les mois de décembre et janvier. L'hiver de 1876 à 1877 passé par Nietzsche dans le midi n'apporte à sa santé aucune amélioration durable. En 1879 les crises reviennent plus rapprochées et plus violentes que jamais ; de janvier 1879 à janvier 1880, Nietzsche compte cent dix-huit jours d'accès *violents*. Il passe ainsi trois ans entre la vie et la mort, luttant sans se décourager contre le mal qui le torturait, résolu à vivre pour achever sa tâche de philosophe, travaillant, au plus fort de sa maladie, à un volume d'aphorismes, *Aurore* (1880-1881) qui fut composé, écrivait-il plus tard, « avec un minimum de force et de santé ». — Et à force d'énergie il finit par triompher de son mal. À partir de 1882 son état s'améliore lentement. Il passe ses hivers dans le midi près de Gênes ou de Nice, ses étés dans la haute Engadine où il affectionne le petit village de Sils-Maria. Grâce à ces précautions, il peut mener une existence à peu près supportable. Il la consacre à une production littéraire intense. Il compose et publie coup sur coup *La gaie science* (1881-1882), les quatre parties de *Ainsi parla Zarathustra*(1881-1885), *Par delà le Bien et le Mal* (1885-1886), *La Généalogie de la Morale* (1887). En 1888 son activité intellectuelle redouble encore. Tout en travaillant au grand ouvrage dans lequel il voulait condenser l'expression définitive de ses idées, la *Volonté de puissance*, il compose au printemps le *Cas Wagner* (mai et juin), en été les *Dithyrambes à Dionysos* (août) et le *Crépuscule des Idoles* (fin août, début de septembre) ; du 3 au 30 septembre il écrit la première partie de la *Volonté de puissance :* l'*Anti-chrétien ;* vers la mi-décembre encore il rédige *Nietzsche contre Wagner*... Peu de temps après, dans les premiers jours de janvier, la folie se

déclarait.

Nous ne savons pas avec précision la nature du mal dont souffrait Nietzsche. Son cas paraît avoir embarrassé les médecins qui l'ont traité. Sa sœur qui l'a soigné à diverses reprises avec un admirable dévouement incline à croire que son mal a été accidentel et non pas congénital : il aurait eu pour cause première la maladie contractée par lui en 1870 dans les ambulances : au lieu de s'imposer un repos prolongé pour se remettre de la secousse physique et morale qu'il avait ressentie, Nietzsche, à peine guéri, avait repris immédiatement ses travaux. Le surmenage, aggravé par une mauvaise hygiène et par l'abus des médicaments, aurait, d'après M^me^ Förster-Nietzsche, ruiné peu à peu la santé de son frère. — Il est difficile, d'autre part, étant donnée la nature du mal de Nietzsche, d'écarter absolument l'hypothèse d'une influence héréditaire. Nietzsche lui-même ne se faisait pas d'illusions sur ce point : il était persuadé que le germe de sa maladie lui venait de son père et pendant sa grande crise de 1880 il attendait d'un moment à l'autre « la congestion cérébrale qui le délivrerait de ses souffrances [927]». — Il ne faudrait pas, cependant, se hâter de conclure de là que la folie a existé chez Nietzsche à l'état latent pendant toute sa vie et qu'elle a influé sur son œuvre entière. Le bruit a couru, il est vrai, que Nietzsche aurait été interné à diverses reprises dans des maisons de santé et « qu'il avait écrit ses œuvres essentielles entre deux séjours dans un établissement d'aliénés [928]». Mais ces « on-dit » ont été catégoriquement démentis tant par Nietzsche, dans la dernière année de sa vie consciente [929], que par les personnes de son entourage, dont il serait difficile de récuser le témoignage sans preuves absolument positives. — Il paraîtrait même, au contraire, que la maladie n'a jamais provoqué chez lui, même pendant les accès les plus violents, aucun trouble intellectuel ; — le fait est affirmé à diverses reprises par Nietzsche et confirmé par sa sœur. Il écrivait en 1888 : « Pendant les tortures provoquées par des maux de tête accompagnés de nausées et se prolongeant sans interruption pendant trois jours, je conservais une extraordinaire lucidité de

raisonnement, et pouvais avec un très grand sang-froid résoudre des problèmes pour lesquels je n'ai, dans mon état normal, pas assez d'agilité, ni de subtilité, ni la tête assez *froide*... Tous les troubles morbides de l'intelligence, même cette demi-torpeur qu'amène la fièvre, me sont restés jusqu'à ce jour choses absolument inconnues [930]. » « Mon pouls, écrivait-il encore, était aussi lent que celui de Napoléon I^{er}. (= 60) [931] » Il convient de remarquer, d'ailleurs, que la plupart des ouvrages essentiels de Nietzsche datent de cette période comprise entre 1882 et 1887 pendant laquelle son état s'améliora notablement. Enfin il faut noter que la folie paraît s'être déclarée chez lui tout à fait brusquement. Ni dans ses écrits, ni dans les lettres qu'il adresse vers la fin de 1888 au célèbre critique danois Brandes, on ne peut trouver le moindre signe d'aliénation mentale ; à peine peut-on relever dans les toutes dernières quelques symptômes d'exaltation morbide. Au contraire un billet écrit à Brandes à la date du 4 janvier 1889 ne laisse plus de doute sur l'état d'esprit de Nietzsche [932] : il est bien l'œuvre d'un fou.

Ces faits me paraissent ne laisser place à aucun doute : les écrits de Nietzsche ont été composés à un moment où leur auteur jouissait encore de la plénitude de ses facultés. Refusera-t-on néanmoins de prendre ses doctrines au sérieux sous prétexte que, même avant que son intelligence ait définitivement sombré dans les ténèbres de la folie, elle pouvait avoir été influencée par la maladie qui a fini par prendre le dessus ? Mais c'est là une simple possibilité que ne confirme aucun fait positif. Tout au plus devrait-on conclure de là qu'il faut examiner avec une circonspection toute particulière les théories de Nietzsche avant de les admettre. Mais la plus élémentaire probité intellectuelle ne nous oblige-t-elle pas à en user de même à l'égard de n'importe quelle théorie philosophique ? — Ou bien enfin cherchera-t-on à infirmer par avance les théories de Nietzsche sous prétexte qu'elles sont l'œuvre d'un malade, d'un « dégénéré » et que, par suite elles doivent être nécessairement « malsaines » ? Mais rien n'est plus stérile, à ce qu'il me semble, que de prétendre distinguer

deux classes de génies, les génies « sains » et les génies a morbides », et cela parce que la démarcation entre les deux catégories me paraît absolument impossible à établir. « Il n'y a pas de santé *en soi*, dit Nietzsche, et toutes les tentatives faites pour définir quelque chose de semblable ont piteusement échoué. Il faut tenir compte de ton but, de ton horizon, de tes forces, de tes instincts, de tes erreurs, et surtout des croyances et des illusions de ton âme, pour pouvoir décider ce que signifie, même pour ton corps, le mot de santé. Il y a donc un nombre infini de santés du corps, et plus l'on permettra à l'individu, unique et incomparable, de relever la tête, plus on désapprendra le dogme de « l'égalité de tous les hommes », plus aussi la notion d'une « santé normale » ainsi que celle d'une « hygiène normale » ou d'un « cours normal d'une maladie » s'évanouira chez les médecins. Alors seulement il sera temps de réfléchir sur la santé et la maladie de l'âme et de poser en principe que la vertu propre de chacun est la santé de son âme : auquel cas il pourra fort bien arriver que cette santé ressemble chez l'un à ce qui, chez l'autre, est le contraire de la santé. Enfin se poserait toujours la grande question de savoir si nous pourrions *nous passer* de la maladie, même en vue du développement de notre vertu, et si, en particulier pour notre soif de savoir et de conscience de nous-mêmes, l'âme malade n'est pas aussi indispensable que rame saine : bref si la volonté exclusive de santé ne serait pas un préjugé et une lâcheté, peut-être un vestige de barbarie très atténuée, un instinct réactionnaire [933]. » — Dans ces conditions nous aborderons l'étude des théories de Nietzsche sans parti pris d'aucune sorte, ni pour ni contre elles, avertis seulement qu'elles sont l'œuvre d'une nature d'exception, mais résolus à les examiner avec autant d'indépendance d'esprit que si leur auteur, au lieu de végéter pendant des années dans la démence, était mort en 1889 foudroyé par cette congestion cérébrale qu'il attendait neuf ans auparavant ; auquel cas personne, vraisemblablement, n'eût songé à voir dans son œuvre les fantaisies d'un aliéné.

2.

« Ma formule pour la grandeur d'un homme, écrivait Nietzsche dans son journal de 1888, est *amor fati :* ne vouloir changer aucun fait, dans le passé, dans l'avenir, éternellement ; non pas seulement supporter la nécessité, encore moins la dissimuler — tout idéalisme est un mensonge en face de la nécessité —, mais l'*aimer* [934]. » De même Zarathustra enseigne à ses disciples : « La volonté est créatrice. Tout « *cela est* » n'est que fragment, énigme, hasard inquiétant — jusqu'au jour où la volonté créatrice dit : « *Mais je le voulais ainsi !* » — jusqu'au jour où la volonté créatrice dit : « *Mais je le veux ainsi !* je le voudrai toujours ainsi [935] ! » — Conformément à cette morale Nietzsche sut « vouloir » sa maladie ; il souffrit sans faiblesse et sans forfanterie, sans faire parade de ses douleurs, sans altitudes tragiques comme sans désespoir, soucieux uniquement de faire tourner à son profit les maux qu'il endurait, d'*exploiter* de son mieux la vie qui lui était faite. Nous n'avons pas à le plaindre — car rien ne nous autorise à lui infliger notre pitié ; mais il a droit au respect.

Le premier bienfait qu'il vit dans sa maladie, c'est qu'elle le délivrait de son « métier » de professeur et de philologue. Depuis longtemps, en effet, l'existence qu'il menait à Bâle lui était à charge. Il sentait de plus en plus distinctement que le but de sa vie n'était pas la philologie, mais la philosophie : « C'est chose certaine pour moi, écrivait-il en 1875, que le fait d'avoir écrit une seule ligne digne d'être commentée par les savants à venir, pèse plus lourd dans la balance que le mérite du plus grand critique [936]. » Et à mesure qu'il voyait plus clairement où était sa vraie mission, Nietzsche sentait aussi que ses fonctions à l'université devenaient un fardeau pesant

pour lui, car pour s'acquitter en conscience de son métier, il sacrifiait le meilleur de son temps à des études qui n'avançaient que peu ou point la grande tâche qu'il s'était donnée. La maladie lui épargna l'effort toujours douloureux de rompre avec son passé. Elle lui imposa un changement de vie complet ; elle fit autour de lui la solitude, lui rendit toute lecture impossible pendant des années, le condamna au repos, à l'oisiveté, le fit rentrer en lui-même, le mit seul à seul en face de son moi. Et ce moi, étourdi jadis par le bruit extérieur, enseveli sous un amas d'érudition, entravé par des influences étrangères se remit à parler, timidement d'abord puis de plus en plus distinctement : « Jamais, dit Nietzsche dans son journal de 1888, je ne me suis donné à moi-même autant de bonheur que pendant mes années de maladie les plus douloureuses... Ce « retour à moi-même » fut pour moi une sorte de guérison supérieure ! — La guérison physique ne fut qu'une conséquence de celle-là [937]. »

À un autre point de vue encore, Nietzsche sut tirer parti des conditions d'existence que lui faisait la maladie : il eut l'énergie nécessaire pourvoir dans son état de santé précaire une expérience psychologique d'un intérêt exceptionnel, pour s'observer lui-même avec le sang-froid et l'objectivité du savant qui examine un « sujet » curieux. Habitué depuis longtemps à considérer une philosophie non comme un ensemble de vérités abstraites et impersonnelles mais comme l'expression d'un tempérament, d'une personnalité, il devait tout naturellement envisager avec un intérêt tout particulier le problème de l'influence de la santé ou de la maladie sur la pensée d'un philosophe. Si le corps, si notre « grande raison » souffre, il est hors de doute que notre « petite raison » doit éprouver le contrecoup de cette souffrance. On peut, dès lors, considérer les diverses doctrines philosophiques non plus du tout au point de vue de la somme de vérité objective qu'elles contiennent, mais simplement comme des symptômes pathologiques ; on peut se demander si telle ou telle théorie, si telle ou telle croyance est un indice de santé ou au contraire de dégénérescence chez celui qui la professe. Or un penseur se

trouvera, pour résoudre ce problème, dans des conditions d'autant plus favorables qu'il aura connu par expérience des états de santé plus variables, et, par suite, « vécu » en quelque sorte un plus grand nombre de philosophies. Nietzsche observa donc avec une curiosité scientifique qui, dans son cas, ne manque pas d'une certaine grandeur, comment la maladie agissait sur ses idées, de quelle manière la souffrance physique se répercutait dans sa pensée.

Il remarqua d'abord que la douleur le rendait plus défiant à l'égard de la vie, plus réfractaire à toutes les illusions consolantes ou décoratives dont se contentent volontiers ceux pour qui l'existence est clémente. « Je doute, dit-il, que la souffrance rende a meilleur » ; — mais je sais qu'elle nous rend plus profonds [938]. » Pour résister à des tourments physiques prolongés, il faut que l'homme exerce sur lui une terrible contrainte, soit qu'il leur oppose sa force de volonté comme l'Indien qui, soumis aux pires tortures, brave jusqu'au bout ses ennemis victorieux, — soit qu'il se réfugie comme le saint ou le fakir dans le renoncement absolu, dans l'abdication totale de toute volonté. L'homme qui traverse sans faiblir une pareille épreuve apprend à considérer les problèmes de la vie avec une méfiance toujours plus clairvoyante ; il se refuse impitoyablement à voir la réalité en beau ; il repousse les hypothèses flatteuses et consolantes ; il éprouve comme un désir méchant de vengeance, de représailles contre la vie ; il veut se dédommager des souffrances qu'elle lui fait endurer en la regardant face à face, en lui arrachant tous ses voiles, tous les oripeaux trompeurs dont elle se pare pour séduire et décevoir les humains. S'il aime encore la vie, il l'aime en amant jaloux et défiant, comme on aime une femme qui vous a trompé, qui vous inspire des doutes.

Nietzsche observa ensuite que la souffrance — par une conséquence en apparence paradoxale — l'avait rendu optimiste. La maladie lui apprit en effet à connaître par expérience quels sont les effets de la dépression physiologique sur l'esprit du penseur. Il observa comment la douleur cherche à briser sournoisement l'orgueil de la raison philosophique, à

l’incliner vers la faiblesse, la résignation, la tristesse. Il nota quels sont, dans le domaine de l’esprit, les réduits, les refuges, les « coins de soleil » où vient se tapir, pour trouver quelque adoucissement à sa misère, la pensée des malades, des dégénérés. Et il conclut de ses observations que toute philosophie qui met la paix au-dessus de la guerre, toute morale qui donne du bonheur une définition négative, toute métaphysique qui pose comme terme de l’évolution un état d’équilibre, de repos définitif, toute aspiration esthétique ou religieuse vers un monde meilleur, vers un « au-delà » quelconque, n’est au fond, probablement, qu’un symptôme de dégénérescence ; il crut comprendre que toutes les théories pessimistes ou quiétistes sont simplement un indice que ceux qui les ont pensées souffraient de quelque malaise physiologique. — Et comme il *voulait* guérir, il *voulut* l’optimisme. Éclairé par ses expériences de malade sur les causes réelles du pessimisme, il rassembla tout ce qu’il y avait en lui de force vitale pour réagir contre la souffrance, pour livrer à la maladie un suprême combat — au physique comme au moral. À force d’énergie, il triompha : il fut optimiste et revint à la santé : « Je découvris en quelque sorte à nouveau la vie, écrit Nietzsche dans son journal de 1888, je me retrouvai moi-même, je savourai toutes les bonnes choses, même les petites, comme d’autres pourront difficilement les savourer, — je fis de ma volonté de guérir, de *vivre*, ma philosophie. — Qu’on y prenne garde, en effet : les années où ma vitalité descendit à son minimum furent celles où je cessai d’être pessimiste : l’instinct de conservation m’*interdit* une philosophie de l’indigence et du découragement[939]. »

3.

Le premier acte de la vie philosophique de Nietzsche, sa *Naissance de la tragédie* est l'affirmation éclatante d'un idéal nouveau, l'idéal tragique, et l'apologie enthousiaste d'Eschyle, de Schopenhauer, et de Wagner en qui il reconnaît les plus illustres représentants de cet idéal. De même, dans les dernières années de sa vie consciente, Nietzsche conclut de nouveau par l'affirmation plus triomphante et plus dithyrambique encore de son idéal — de ce même idéal qu'il avait entrevu comme jeune homme, car la philosophie du « Surhomme » qu'enseigne Zarathustra est, au fond, à peu près identique à la philosophie tragique. Entre ces deux périodes de joyeuse et confiante affirmation s'étend, comme une sorte de dépression séparant deux sommets, une période de négation et de critique à outrance. Nietzsche s'était trop hâté de bâtir et avait dû reconnaître que les matériaux de son édifice n'étaient pas solides. Nous avons vu, comment, au terme de la première étape de sa vie, il avait constaté que le pessimisme de Schopenhauer et l'art décadent de Wagner n'avaient rien à voir avec ses convictions intimes et originales à lui, et compris qu'il lui fallait soumettre à une critique rigoureuse toute la masse de ses idées pour en éliminer impitoyablement les éléments étrangers et parasites qui s'y étaient glissés. Dans la seconde moitié de sa vie, Nietzsche refait, en sens inverse, le chemin qu'il avait parcouru dans la première : après avoir détruit sans merci toutes les fausses valeurs qu'il avait encore reconnues dans ses premières œuvres, il s'élève de nouveau de la négation à l'affirmation et échange la froide et farouche intrépidité du critique contre l'exaltation quasi mystique du prophète [940].

Les premières œuvres de la période proprement philosophique de Nietzsche *Choses humaines*, *Sentences et opinions diverses*, *Le Voyageur et son Ombre* et *Aurore*, qui ont été écrites, comme nous venons de le voir au moment où la santé de Nietzsche était le plus gravement menacée, respirent cette défiance profonde de l'existence qu'avait fait naître en lui la maladie. Elles ont, les unes comme les autres, une tendance nettement négative. L'air qu'on y respire est âpre et glacé. Nietzsche s'y révèle comme le destructeur impitoyable qui bat en brèche toutes les croyances religieuses, métaphysiques ou morales ; il se compare à un mineur qui sape par la base les dogmes les plus solides, qui pousse lentement, patiemment, sûrement, ses galeries souterraines loin de la lumière du jour, loin des yeux des hommes. Choses humaines est une attaque à fond contre le pessimisme romantique, en particulier contre Schopenhauer, dont Nietzsche, revenant sur ses opinions d'autrefois, répudie hautement les doctrines ; il repousse maintenant l'hypothèse de la volonté comme « chose en soi » qu'il admettait encore dans la *Naissance de la tragédie* et nie d'une manière générale la nécessité de croire à une « chose en soi » ; il combat la morale de la pitié, l'apologie du renoncement, la doctrine qui veut que l'homme abdique tout désir personnel et égoïste ; il ne veut même plus admettre que l'humanité ait pour fin la production du génie, comme il l'affirmait encore dans *Schopenhauer éducateur*, mais proclame que, prise en bloc, elle ne poursuit aucune espèce de but. — Dans le *Voyageur et son Ombre* Nietzsche entreprend d'explorer « cette ombre que montrent toutes les choses quand le soleil de la connaissance luit sur elles [941] » ; il sait en effet que l'on se représente mal les choses quand on se borne à les étudier à la lumière de la connaissance idéaliste, car on ne perçoit alors que les parties éclairées tandis que les parties d'ombre restent dissimulées au regard ; c'est pourquoi le penseur qui veut se faire une idée complète de la réalité doit apprendre aussi à la considérer sous sa face obscure. — Enfin, dans l'*Aurore*, Nietzsche soumet à la critique la valeur que les hommes ont de tout temps regardée comme la plus haute de

toutes : la croyance à la morale. Il démontre que la croyance du devoir n'a ni une origine surnaturelle ni une valeur impérative ou absolue, qu'il n'y a pas de règle éternelle et immuable fixant le bien et le mal, et que la loi morale, qui contraint l'homme à être sincère envers lui-même à tout prix, finit par s'anéantir elle-même : l'homme devient « immoraliste » par morale, comme il devient athée par religion ; sa sincérité intellectuelle l'oblige à tourner sa critique contre la morale elle-même et à révoquer en doute la légitimité de ses commandements.

L'idéal que Nietzsche se fait de l'existence se rapproche un peu, à ce moment, de l'idéal positiviste. Il admet que chaque individu récapitule en quelque sorte dans les trente premières années de son existence une évolution bue l'humanité a peut-être mis trente mille ans à accomplir. L'homme moderne commence, tout enfant, par être religieux ; puis, perdant la foi en Dieu et en l'immortalité, il se laisse prendre quelque temps aux charmes plus austères de la métaphysique ; celle-ci à son tour cesse bientôt de lui suffire et se réduit peu à peu à n'être plus qu'une croyance esthétique, un culte enthousiaste de l'art. Enfin l'instinct scientifique parle de plus en plus impérieusement et conduit l'homme fait à l'élude exacte de l'histoire et de la nature. C'est dans l'homme de science, dans « l'esprit libre » affranchi de toute illusion et de tout préjugé que Nietzsche voit pendant quelque temps le plus beau type d'humanité supérieure. L'esprit libre est un « pessimiste intellectuel !, et il a besoin d'une santé morale robuste pour ne pas se laisser aller au désespoir et au nihilisme : ce n'est pas impunément, en effet, que l'homme peut déchirer les voiles de l'erreur qui l'enveloppent de toutes parts et contempler face à face la réalité. « Toute la vie humaine est profondément enlisée dans l'erreur ; l'individu ne peut la sortir de ce puits, sans devenir profondément hostile à tout son passé, sans trouver absurde tous ses motifs d'agir actuels, sans opposer l'ironie et le mépris aux passions qui nous poussent à espérer en l'avenir et en un bonheur futur [942]. » Il peut néanmoins, s'il est courageux et énergique de tempérament, trouver dans sa science même des motifs pour échapper à la désespérance. Le

savoir pessimiste le délivre, en effet, des soucis qui rongent le vulgaire ; s'il se désintéresse de presque tout ce qui a du prix pour les autres hommes, il jouit par contre d'autant plus librement du spectacle des choses ; il se plaît à planer, affranchi de toute crainte, au-dessus de l'agitation humaine, au-dessus des coutumes, des préjugés et des lois ; il vit uniquement pour mieux connaître, et sa plus haute récompense, est de comprendre, en lui et hors de lui, les lois nécessaires de l'évolution universelle, de pressentir, peut-être, l'avenir du genre humain. « Crois-tu qu'une pareille vie, avec un pareil but, est trop pénible, trop dénuée de tout charme ? C'est qu'alors tu n'as pas encore appris qu'il n'est pas de miel plus doux que celui de la science et que les pesantes nuées de la tristesse sont les lourdes mamelles où tu puiseras un lait réconfortant. Vienne alors la vieillesse et tu comprendras bien comment tu as suivi la voix de la nature, de cette nature qui dirige le monde par le plaisir. Cette vie qui a pour cime la vieillesse a aussi pour cime la sagesse, ce doux rayonnement d'une joie intellectuelle constante ; l'une et l'autre, la sagesse et la vieillesse tu les rencontreras au sommet de la même montée : ainsi l'a voulu la nature. Alors sonne l'heure — ne t'en irrite point — où approche le brouillard de la mort. Que ton dernier mouvement soit un effort vers la lumière ; un chant de triomphe de la sagesse — ton dernier soupir [943]. »

À partir de 1882, cependant, le ton des œuvres de Nietzsche commence à changer insensiblement. Sans doute il continue jusqu'au bout la lutte qu'il a commencée contre les croyances de son époque : l'une de ses dernières œuvres, le Crépuscule des idoles, porte le sous-titre significatif : *Comment on philosophe à coups de marteau ;* de même la *Généalogie de la morale* et l'*Anti-chrétien* contiennent des attaques d'une violence parfois inouïe contre le christianisme et son idéal ascétique. Mais aux fanfares belliqueuses, aux cris décolère et de haine, aux âpres sarcasmes, se mêlent maintenant les accents lyriques et enthousiastes d'un hymne de triomphe. Nietzsche revient à la santé. Après des années de maladie et de souffrance pendant lesquelles il vivait au jour le jour, attendant

la mort presque d'un instant à l'autre, il respire de nouveau plus librement, il se reprend à rêver des jours meilleurs. « Ce livre, dit-il, en parlant de la *Gaie science*, écrite en 1882, n'est autre chose qu'un cri de joie après de longs jours de misère et d'impuissance, c'est un hymne d'allégresse où chantent les forces qui reviennent, la croyance renaissante en un lendemain et surlendemain, le sentiment et le pressentiment soudain d'un avenir ouvert pour moi, d'aventures prochaines, de mers libres, de buts nouveaux vers qui je pouvais tendre, à qui je pouvais croire [944]. » Il a échappé à la double tyrannie de la maladie qui assombrissait l'horizon de sa vie, et de son intraitable orgueil qui refusait de plier devant la douleur et se contraignait à rester debout en vertu de ce fier principe « qu'un malade n'a pas le *droit* d'être pessimiste [945] ». Il sentait maintenant en lui la joyeuse griserie de la santé reconquise ; il avait L'impression d'un printemps radieux succédant à l'hiver glacial. Dans ces dispositions nouvelles, il ne pouvait plus se contenter de cet idéal du « libre esprit » tel qu'il l'avait défini dans *Choses humaines*. Il manque de joie, en effet, ce « libre esprit » ; la souffrance l'a rendu un peu morose ; il ne s'est pas encore délivré tout à fait de « l'esprit de la pesanteur », de « ce très haut et très puissant démon, dont on dit qu'il est le maître du monde [946] » ; il ne sait pas encore « danser », se jouer librement, gaiement, sans effort sur les flots de la vie. Et dans la pensée de Nietzsche s'élève alors une nouvelle vision d'avenir : son imagination d'artiste enfante la rayonnante figure du prophète Zarathustra qui après avoir passé dix ans au désert « à jouir de sa pensée et de sa solitude », descend parmi les hommes pour leur annoncer la religion du « Surhomme » et la doctrine du « Retour éternel », qui rassemble autour de lui, dans sa grotte solitaire, les exemplaires les plus affinés d'humanité supérieure mais souffrante, « les hommes du grand désir, du grand mépris, du grand dégoût », ceux qui doivent un jour faire place au « Surhomme », — qui les guérit de leur pessimisme en faisant luire à leurs yeux la vision de l'avenir, et qui meurt enfin au moment où il atteint le suprême degré de la sagesse, au moment où le soleil de son existence est au zénith,

à l'heure du « grand midi », en consacrant par sa mort le triomphe de sa doctrine.

Nous nous proposons de résumer, dans les deux chapitres qui vont suivre, la philosophie de Nietzsche, en exposant d'abord la partie négative de sa doctrine : la critique de l'homme actuel, de ses croyances et de ses instincts, — puis la partie positive : la religion du « Surhomme » et du « Retour éternel ». Je n'ignore pas les objections très sérieuses qu'on peut faire à cette façon de procéder. La plus grave, c'est qu'en exposant les idées de Nietzsche sous une forme systématique, on leur donne forcément une allure dogmatique qu'elles n'ont pas et ne veulent pas avoir. Il est en effet certain que de 1878 à 1888, la pensée de Nietzsche n'est pas restée invariable ; je viens d'indiquer moi-même que vers 1882 elle a pris une orientation assez différente de celle qu'elle avait auparavant ; et il serait aisé de noter entre la période de 1878 à 1882 et celle de 1882 à 1888 d'autres divergences plus ou moins importantes. Puis Nietzsche n'est pas et ne veut pas être un philosophe d'école. La vérité *en soi* lui est très indifférente ; il ne se soucie pas du tout de démontrer des propositions par des arguments logiques, et encore beaucoup moins d'échafauder un beau système bien cohérent et bien ordonné ; il ne se préoccupe jamais de réfuter par des raisonnements les opinions qu'il regarde comme erronées. Sa manière de procéder est toujours la même. Il dit : « Mon instinct me fait voir en tel homme ou tel groupe d'hommes des êtres dégénérés ou méprisables, en telle théorie ou telle croyance un principe morbide. Je les combats donc comme on combat un fléau naturel ou une maladie. S'il est vrai que je représente un principe de vie et mes adversaires un principe de mort, la victoire doit fatalement me revenir ; dans le cas contraire, c'est moi qui, non moins fatalement, succomberai. Et comme je ne veux qu'une seule chose, le triomphe de la vie, je pourrai me réjouir de mes victoires comme de mes défaites. Tout le reste est très indifférent. » — N'est-il pas imprudent, dans ces conditions, de construire un « système » de Nietzsche, comme on construirait un « système » de Kant ou de Schopenhauer,

alors que la vérité logique tenait une si petite place dans les préoccupations de notre philosophe ?

Si je me suis décidé cependant, au lieu d'examiner une à une les œuvres de Nietzsche, à donner un aperçu général des principaux problèmes qu'il traite et des solutions qu'il leur donne, c'est, tout d'abord, parce que Nietzsche est revenu à diverses reprises sur les mêmes questions, indiquant d'abord sommairement un problème, puis le reprenant, le creusant, l'approfondissant jusqu'au moment où il lui a donné sa solution définitive. Analyser un à un ses ouvrages c'était donc s'exposer à recommencer indéfiniment l'exposition des mêmes sujets. — De plus, et c'est là la raison qui me parait la plus importante, — si Nietzsche prise peu la logique et s'il ne s'attache pas à chercher la vérité en soi, cela ne veut pas dire du tout que sa pensée ait été décousue et illogique — loin de là. Je suis persuadé au contraire que Nietzsche a très réellement conçu un système fort bien lié dans toutes ses parties et que, s'il ne l'a jamais exposé sous une forme systématique c'est surtout parce que son état de santé l'a obligé a rendre sa pensée sous forme d'aphorismes qu'il pouvait rédiger de tête, en se promenant, et sans écrire, tandis qu'il lui était impossible, pour des raisons toutes matérielles, d'entreprendre la composition d'œuvres de longue haleine. Il est à remarquer d'ailleurs que, dans la dernière partie de sa vie, Nietzsche a composé ses ouvrages d'une manière beaucoup plus rigoureuse que pendant la période de 1878 à 1882. La *Généalogie de la morale*, malgré sa division extérieure en aphorismes, est en réalité un véritable « traité » ; de même la *Volonté de puissance* eût été, à en juger par la première partie qui a été seule achevée, beaucoup plus systématique que les ouvrages antérieurs. Ce n'est donc pas, je crois, fausser la pensée de Nietzsche que de la présenter sous la forme, nécessairement un peu artificielle, d'une sorte de doctrine philosophique, encore qu'il ne l'ait jamais exposée lui-même de cette manière-là. Je m'efforcerai d'ailleurs, en multipliant les citations, de donner aux lecteurs une idée aussi vivante que possible de cette œuvre si colorée et si vibrante, si exempte de tout pédantisme scolastique, et où l'on sent, à

chaque page, que l’auteur a mis toute son âme, tout son cœur, dans l’étude de problèmes qui, suivant son expression pittoresque, « ont une carapace hérissée de piquants et ne sont point faits pour être caressés et flattés ».

Chapitre IV – Le système de Nietzsche, partie négative : l'homme

1.

Toute époque, toute civilisation a ce que Nietzsche appelle sa « table des valeurs » ; en d'autres termes, elle admet une hiérarchie des valeurs ; elle estime telle chose supérieure à telle autre ; elle croit que telle action est préférable à telle autre ; elle juge, pour prendre un exemple particulier, que la vérité est supérieure à l'erreur ou qu'un acte miséricordieux est préférable à un acte de cruauté. La détermination de cette table des valeurs, et en particulier la fixation des plus hautes valeurs, est le fait capital de l'histoire universelle, puisque cette hiérarchie des valeurs détermine les actes conscients ou inconscients de tous les individus et motive tous les jugements que nous portons sur ces actes. Ce problème de la détermination des valeurs prime donc, pour le philosophe, tous les autres ; c'est en tout cas sur lui que Nietzsche a concentré tous ses efforts. Et le résultat de ses méditations a été le suivant : la table des valeurs actuellement reconnue par la civilisation européenne est mal faite et doit être révisée du haut en bas. On doit procéder à ce qu'il appelle la « transvaluation de toutes les valeurs » (*Umwerthung aller Werlhe*), changer par conséquent l'orientation de notre vie entière, modifier les principes essentiels sur lesquels reposent tous nos jugements. Vers la fin de sa vie consciente, son imagination, exaltée par la solitude profonde qui se faisait autour de lui et peut-être aussi par l'approche de la crise où devait sombrer sa raison, voyait dans cette révolution philosophique le point de départ d'un bouleversement formidable pour l'humanité : « Je vous jure, écrivait-il à Brandes le 20 novembre 1888, que dans deux ans toute la terre se tordra dans des convulsions. Je suis une fatalité… *Ich bin ein*

Verhängniss [947]. »

L'homme moderne place en tête de sa table des valeurs un certain nombre de valeurs absolues, qu'il met au-dessus de toute discussion et qui lui servent de mesure pour apprécier toute la réalité. Parmi ces biens universellement reconnus sont par exemple le Vrai et le Bien. S'il est un fait qui semble au-dessus de tout conteste, c'est que la vérité vaut mieux que l'erreur ; prouver d'une affirmation, d'une théorie quelconque, qu'elle est fausse, c'est lui enlever tout crédit ; le culte de la vérité, de la sincérité à tout prix est peut-être l'une de nos plus solides croyances. De même les penseurs les plus téméraires se sont arrêtés saisis de crainte devant le problème du bien et du mal. Kant regardait comme une vérité supérieure à toute raison et à toute discussion l'existence de son *impératif catégorique*, « agis de telle sorte que ta conduite puisse être érigée en règle universelle ». Schopenhauer lui-même, tout en critiquant la théorie kantienne du devoir, admettait néanmoins que tous les hommes sont d'accord, pratiquement, pour formuler ainsi le contenu de la loi morale. *Neminem læde, immo omnes, quantum potes, juva :* « Ne fais de mal à personne, secours les autres le plus que tu pourras. » Les philosophes n'ont jamais osé révoquer en doute la légitimité des jugements moraux, ils se sont uniquement préoccupés de chercher le « fondement de la morale », de rechercher le pourquoi rationnel — pratiquement tout à fait indifférent — de ces jugements portés constamment et sur toutes les actions humaines au nom d'une « conscience morale » devant qui tout le monde s'incline avec respect. Or c'est précisément à ces convictions, qui dominent aujourd'hui la vie intérieure de presque tous les hommes, à ce culte de la vérité, à cette religion de la loi morale, que Nietzsche déclare la guerre. Au lieu de les accepter respectueusement comme un fait qu'il est inutile de discuter, comme une autorité dont il est impie d'examiner les titres, il les considère hardiment comme un problème, il ne craint pas de se poser nettement la question : Pourquoi la vérité plutôt que l'erreur ? Pourquoi le bien plutôt que le mal ? Et le problème ainsi posé il le résout avec la même

hardiesse en fixant comme règle de conduite de l'homme vraiment libre la devise de cet ordre mystérieux des « Assassins » que les croisés rencontrèrent jadis en Terre Sainte : « Rien n'est vrai ; tout est permis. »

Pour Nietzsche en effet toutes ces entités métaphysiques, mystérieuses et surhumaines que l'homme a toujours supposées en dehors de lui et qu'il a révérées sous des noms divers — « Dieu », le monde des « Choses en soi », la « Vérité », L'« Impératif catégorique » — ne sont que des fantômes de notre imagination. La réalité la plus immédiate, la seule réalité qu'il nous soit donné de connaître, c'est le monde de nos désirs, de nos passions. Tous nos actes, toutes nos volontés, toutes nos pensées sont en dernière analyse gouvernées par nos instincts, et ces instincts se ramènent tous, finalement, à un seul instinct primordial, la « volonté de puissance » qui suffit — c'est l'hypothèse de Nietzsche — pour expliquer à lui seul toutes les manifestations de la vie dont nous sommes témoins. Tout être vivant — plante, animal ou homme — tend à augmenter sa force en soumettant à sa domination d'autres êtres, d'autres forces. Cet effort continu, cette lutte perpétuelle où chaque être met sans cesse en jeu sa propre vie pour augmenter sa puissance, est la loi fondamentale de toute existence. Toutes les manifestations de la vie sans exception sont régies par l'instinct. Si l'homme aspire à la vertu, à la vérité ou à l'art c'est en vertu d'un instinct naturel qui, pour se satisfaire, le pousse à agir d'une certaine manière. Ainsi la morale que le chrétien regarde comme une révélation divine et à laquelle il subordonne toute son existence est en réalité une invention humaine destinée à satisfaire tel ou tel instinct. De même la vérité à laquelle le savant consacre sa vie a été recherchée primitivement par la volonté de puissance qui tendait à agrandir sa domination. Mais l'homme en est arrivé, par une singulière aberration, à adorer comme idéal ce qu'ii avait créé lui-même pour répondre à un de ses besoins. Au lieu de dire : « Je vis pour satisfaire mes instincts, et en vertu de cette loi je rechercherai donc le bien et le vrai dans la mesure où ma volonté de puissance m'y poussera » il pose en principe :

« Le bien et le vrai doivent être recherchés *pour eux-mêmes ;* il faut faire le bien parce que c'est le bien, aspirer à la vérité pour l'amour de la vérité ; la vie de l'homme n'a de valeur que dans la mesure où il subordonne son intérêt égoïste à ce but idéal ; il devra donc, au nom de l'idéal, comprimer ses instincts personnels et regarder I'égoïsme comme un mal. » Or, l'homme qui raisonne ainsi et qui agit en conséquence, est à la vérité poussé, lui aussi, par un instinct — car l'instinct est le mobile dernier de tous nos actes ; — seulement cet instinct est perverti.

Les instincts de l'homme ne sont, en effet, pas tous également sains ; les uns sont normaux et tendent à augmenter sa vitalité, mais d'autres sont morbides et-tendent à l'affaiblir. Les maladies du corps ont des causes naturelles et se développent en vertu des lois de l'organisme ; elles n'en aboutissent pas moins à la destruction du corps et doivent, par suite, être combattues par le médecin. Il en est de même des maladies de la personnalité : elles ont une origine naturelle, mais leurs conséquences n'en sont pas moins désastreuses. Selon que les instincts normaux ou les instincts morbides prédomineront dans un individu donné, il sera un bel exemplaire d'humanité ou un dégénéré. Il y a donc d'une part des hommes sains de corps et d'âme, qui disent « oui » à l'existence, qui sont heureux de vivre et dignes de perpétuer la vie, et il y a, d'autre paît, des malades, des impuissants, des décadents, dont l'instinct vital est amoindri, qui disent « non » à l'existence, qui s'inclinent vers la mort, vers l'anéantissement, qui ne cherchent plus, ou en tout cas ne devraient plus chercher à se perpétuer. C'est là une réalité naturelle et physiologique contre laquelle il n'y a pas à s'insurger : *en fait*, la vie est partout en progrès ou en décadence, elle augmente ou diminue d'intensité ; l'homme est une plante qui tantôt végète misérablement et tantôt s'épanouit splendidement, poussant de tout côté des rejetons puissants et magnifiques. — C'est sur ce fait que Nietzsche fonde sa table des valeurs.

Il raisonne ainsi : « Je ne sais pas si la vie est en elle-même

bonne ou mauvaise. Rien n'est plus vain, en effet, que l'éternelle discussion entre les optimistes et les pessimistes et cela pour une excellente raison, c'est que personne au monde n'a qualité pour juger ce que vaut la vie : les vivants ne le peuvent pas parce qu'ils sont partie dans le débat et même objets du litige ; les morts ne le peuvent pas davantage — parce qu'ils sont morts [948]. Ce que vaut la vie dans sa totalité, nul ne peut donc le dire ; j'ignorerai à tout jamais s'il eût mieux valu pour moi d'être ou de ne pas être. Mais du moment où je vis, *je veux* que la vie soit aussi exubérante, aussi luxuriante, aussi tropicale que possible, en moi et hors de moi. Je dirai donc « oui » à tout ce qui rend la vie plus belle, plus cligne d'être vécue, plus intense. S'il m'est démontré que l'erreur et l'illusion peuvent servir au développement de la vie, je dirai « oui » à l'erreur et à l'illusion ; s'il m'est démontré que les instincts qualifiés de « mauvais » par la morale actuelle — par exemple la dureté, la cruauté, la ruse, l'audace téméraire, l'humeur batailleuse — sont de nature à augmenter la vitalité de l'homme, je dirai « oui » au mal et au péché ; s'il m'est démontré que la souffrance concourt aussi bien que le plaisir à l'éducation du genre humain, je dirai « oui » à la souffrance. — Au contraire, je dirai « non » à tout ce qui diminue la vitalité de la plante humaine. Et si je découvre que la vérité, la vertu, le bien, en un mot toutes les valeurs révérées et respectées jusqu'à présent par les hommes sont nuisibles à la vie, je dirai « non » à la science et à la morale. »

Nous allons étudier dans ce chapitre comment s'est formée, d'après Nietzsche, la table des valeurs en cours actuellement, quelle est leur origine et quel état d'âme elles révèlent chez l'Européen moderne.

2.

« Au cours de mes pérégrinations à travers les nombreuses morales raffinées ou grossières qui ont régné jusqu'à présent sur la terre ou y règnent encore, j'observai certains traits qui semblaient connexes et se montraient toujours simultanément ; si bien qu'enfin deux types fondamentaux se révélèrent à moi, séparés par une différence capitale. Il y a une morale de maîtres et une morale d'esclaves... La détermination des valeurs morale ? s'est faite ou bien au sein d'une race de dominateurs consciente et fière de la distance qui la séparait de la race dominée, — ou bien parmi la foule des sujets, des esclaves, des inférieurs de toutes sortes **[949]**. »

À l'origine de la civilisation européenne on voit à tout instant se reproduire le fait qui donne naissance à ces lieux types de morale : une race belliqueuse, une bande d'hommes de proie fond sur une race inférieure, plus paisible, moins guerrière, la soumet et l'exploite à son profit. C'est ainsi que prennent naissance la civilisation grecque et la civilisation romaine, ou encore, qu'à une époque plus récente se fondent, sur les débris de l'empire romain, les royaumes germaniques. L'homme de proie, l'aristocrate, a conscience de déterminer lui-même la valeur des hommes et des choses : ce qui lui est utile ou nuisible est bon ou mauvais en soi ; sa morale n'est que la conscience joyeuse de sa perfection et de sa force. Il appelle « bon » (*gut*) celui qui est son égal, le noble, le maître, et « mauvais » (*schlecht*) celui qui est son inférieur, le vilain, l'esclave qu'il méprise. Le « bien » n'est donc pas autre chose pour lui que l'ensemble des qualités physiques et morales qu'il prise chez lui-même et chez ses pairs. Il se sait gré à lui-même d'être fort et puissant, de savoir dominer et aussi se dominer,

d’être dur pour lui-même comme pour les autres ; et en conséquence il honore aussi ces mêmes qualités chez les autres. Par contre il méprise la faiblesse et la lâcheté sous toutes leurs formes, peur, flatterie, bassesse, humilité, mensonge surtout. Il n’estime guère ni la pitié ni le désintéressement, ces vertus si prisées aujourd’hui, car il juge que ces sentiments sont quelque peu déplacés et même légèrement ridicules chez un maître, chez un chef. Mais il admire la force, l’audace, aussi la ruse et même la cruauté parce que ce sont ces qualités qui lui assurent la suprématie guerrière. Surtout — et c’est par là principalement qu’il choque la conscience moderne — il est fermement convaincu qu’il n’a de devoirs qu’envers ses pairs : qu’il peut agir envers l’esclave et l’étranger comme bon lui semble et les traiter aussi durement ou aussi doucement qu’il lui plaît, sans que cela tire à conséquence. Envers ses pairs, par contre, il a des obligations très strictes : il doit être fidèle dans la reconnaissance comme dans la vengeance, rendre exactement le bien comme le mal ; il doit le dévouement absolu à l’ami et au chef, la déférence au vieillard. Il a le respect inné de la tradition : loin de croire au progrès, il honore le passé et considère avec un préjugé défavorable les jeunes générations. La morale aristocratique est dure et intolérante. Comme les nobles se sentent en général une minorité campée au milieu d’une multitude sourdement hostile, il leur faut à tout prix maintenir intactes, dans leur race, les qualités qui ont assuré leur triomphe : c’est pour eux une question du vie ou de mort ; aussi les coutumes qui ont trait à l’éducation des enfants, au mariage, aux relations entre jeunes et vieux sont-elles fort rigoureuses ; tout est calculé en vue de prévenir la dégénérescence, de maintenir aussi pur, aussi fixe que possible le type primitif de la race. — Enfin une race aristocratique a son dieu en qui elle incarne toutes les vertus qui l’ont conduite à la puissance et à qui elle témoigne par des sacrifices sa reconnaissance d’être ce qu’elle est. Ce dieu, que l’aristocrate conçoit à son image, doit en conséquence pouvoir être utile ou nuisible, ami ou ennemi, bienfaisant ou malfaisant ; il est, en

réalité, la « volonté de puissance » qui a guidé les maîtres vers la domination, qui les a faits forts et heureux ; et le culte qu'ils lui rendent est l'expression de leur joie de vivre, du gré qu'ils se savent à eux-mêmes d'être beaux et puissants.

Tout différent est le second des grands types de morale, la morale de l'esclave, du faible, du vaincu. Si le sentiment qui domine chez les maîtres est l'orgueil, la joie de vivre, le faible aura inversement une tendance pessimiste à se méfier de la vie et surtout la haine instinctive du puissant qui l'opprime. Il faut bien se rendre compte, en effet, que les races « nobles » ont été pour les races inférieures des ennemis effroyables. Pleins d'égards, et de déférence les uns pour les autres, les maîtres ne connaissent plus aucune loi dès qu'ils se trouvent en présence de l'étranger. Ils se dédommagent sur lui de la contrainte qu'ils exercent sur eux-mêmes dans leurs relations avec leurs égaux. Contre lui tout est permis — la violence, le meurtre, le pillage, la toiture ; contre lui les nobles redeviennent des bêtes de proie, superbes et atroces ; et ils rentrent de leurs sanglantes équipées, joyeux, la conscience à l'aise, persuadés qu'ils ont accompli des exploits glorieux, dignes d'être chantés par les poètes. Aussi sont-ils pour leurs victimes, des monstres odieux et terribles : « Cette *audace* des races nobles, folle, absurde, soudaine dans ses manifestations, l'inattendu, l'invraisemblable de leurs entreprises..., leur indifférence et leur mépris pour la sécurité, la vie, le bien-être, leur effroyable sérénité d'âme, leur joie profonde dans la destruction, la victoire et la cruauté — tout cela se résuma, pour les victimes de leurs entreprises, dans l'image du « barbare », de « l'ennemi méchant » — du « Goth » ou du « Vandale » par exemple [950]. » — Ainsi l'homme fort et puissant, le « bon » de la morale de maître devient le « méchant » (*böse*) de la morale d'esclave. Le « mal », pour le faible, c'est tout ce qui est violent, dur, terrible, tout ce qui inspire la crainte. Le « bien » comprendra inversement toutes ces vertus, méprisées par les maîtres, qui rendent l'existence moins dure aux opprimés, aux souffrants : la pitié, la douceur, la patience, l'industrie, l'humilité, la bienveillance ; le « bon »

qui était le guerrier redoutable et fort dans la morale de maîtres, devient dans celle des esclaves l’homme pacifique et débonnaire, un peu méprisable même parce que trop inoffensif — trop « bonhomme ».

3.

Suivons d’un peu plus près la genèse de la table des valeurs admises par les esclaves : c’est dans ce milieu, en effet, que sont nées la morale et la religion chrétiennes sur qui repose tout le système des valeurs modernes.

La horde des esclaves, le troupeau des faibles, des déshérités, des dégénérés de toute sorte trouve son chef naturel dans le prêtre. Qu’est-ce que le prêtre ?

Le prêtre doit être lui-même un dégénéré pour pouvoir comprendre les besoins de sa tribu de malades, pour supporter de vivre parmi eux. Mais il doit avoir conservé intact son instinct de domination, afin qu’il puisse gagner la confiance des souffrants, leur inspirer de la crainte, devenir leur gardien, leur soutien, leur tyran, leur dieu. Sa mission consiste d’abord à défendre le troupeau des faibles contre les forts. À ce titre il sera l’ennemi juré des maîtres ; contre eux, il usera sans scrupule de tous les moyens, en particulier des armes du faible, la ruse et le mensonge ; il se fera lui-même une « bête de proie » — et une bêle de proie presque aussi redoutable que celles qu’il combat. Mais ce n’est pas tout : il doit en outre défendre le troupeau contre lui-même, contre les mauvais sentiments qui éclosent naturellement dans toutes les agglomérations de malades ; il combat avec sagesse et dureté tout commencement d’anarchie, tout symptôme de dissolution ; il manipule adroitement ce dangereux explosif, le ressentiment, qui s’accumule sans cesse parmi ses cohortes et s’arrange à le faire éclater sans que l’explosion cause de dommage au troupeau et au berger. Telle est la mission historique du prêtre — mission utile en un sens puisqu’il prévient des catastrophes en disciplinant la multitude des dégénérés — mission néfaste

cependant, en dernier ressort, car elle entrave le cours de l'évolution naturelle. Le port naturel où tendent les faibles, les malades, les pessimistes de toute sorte, c'est la bonne mort, la mort qui endort toute souffrance, asile de paix, refuge inviolable de tous les mal venus. Mais chez ceux-là même dont l'énergie vitale est amoindrie, la « volonté de puissance » se défend instinctivement contre l'anéantissement : en déformant la réalité, elle leur suggère de nouvelles raisons de vivre, elle leur fournit des expédients pour tromper leur souffrance, elle les abuse sur la cause de leur mal. Le prêtre se sert avec une habileté consommée de cet instinct naturel ; il le dirige, le stimule, l'exagère, il en fait l'instrument de sa domination. Il devient le protecteur d'une foule innombrable de malades. À quel prix ? Nous le verrons tout à l'heure.

C'est parmi les Juifs, cette race de prêtres qui placée dans les pires conditions d'existence s'est cependant maintenue en vie par des prodiges de ténacité, qu'a commencé ce que Nietzsche appelle « la révolte des esclaves » en morale. « Ce sont les Juifs, dit-il, qui ont été les pires adversaires de l'équation des valeurs aristocratiques (bon = noble = puissant = beau = heureux = aimé des dieux) ; avec une logique terrifiante ils ont tenté de la renverser, ils l'ont saisie avec les crocs de la haine la plus profonde — la haine de l'impuissant — et ils ont tenu bon. Les malheureux seuls, disent-ils, sont les bons ; les pauvres, les impuissants, les faibles sont seuls bons ; les souffrants, les miséreux, les malades, les laids sont aussi seuls pieux, seuls aimés de Dieu ; pour eux seuls est réservée la félicité. — Vous, au contraire, les nobles, et les puissants, vous qui êtes, de toute éternité méchants, cruels, sensuels, insatiables, impies, vous serez aussi éternellement malheureux, maudits, réprouvés **[951]** ! »

Le christianisme a hérité de cette table des valeurs nouvelle instituée par le judaïsme ; le prêtre chrétien n'a eu qu'à poursuivre l'œuvre du prêtre juif, et voici qu'après deux mille ans de lutte il est aujourd'hui vainqueur.

Le premier acte de la grande interversion des valeurs a été l'hypothèse de l'*âme* et de la *volonté libre*. En réalité il n'y a

pas d'âme distincte du corps ; et il n'y a pas non plus de volonté libre — pas plus d'ailleurs que de volonté non libre. Il y a seulement des volontés fortes qui se manifestent par des effets considérables et des volontés faibles dont l'action est moindre. Des jugements comme « l'éclair foudroie » ou « le puissant triomphe de ses adversaires » sont en réalité des tautologies : l'éclair n'est pas un être capable de foudroyer ou de ne pas foudroyer ; il n'est éclair que dans le moment où il foudroie ; de même la somme de forces qui se manifeste dans les actes d'un homme puissant n'existe que dans et par ces manifestations. Or la conscience populaire, en vertu d'une hypothèse absolument arbitraire, a distingué l'être du phénomène, la volonté de ses manifestations. Elle a supposé derrière les actions humaines, derrière les effets visibles de la volonté de puissance, un être, une âme, cause de ces effets et cette âme a été conçue comme une entité libre de se manifester de telle manière qu'il lui plaisait, d'agir ainsi ou autrement. — Cette illusion du libre arbitre une fois créée et admise, l'esclave a pu — du moins en imagination — s'égaler au maître ou même le dépasser. Si la valeur d'un individu réside non dans la somme de forces dont il dispose, mais dans l'usage qu'il fait de son libre arbitre, rien n'empêche, en effet, le faible de l'emporter sur le fort, et cela en vertu du raisonnement suivant : le puissant agit en puissant, mais il a tort car il est « mauvais » d'agir en puissant ; le faible veut agir en faible (il ne pourrait d'ailleurs agir autrement) et il a raison, car il est « bien » d'agir en faible. Donc : le faible vaut mieux que le fort. — Et Nietzsche de décrire avec une verve étonnante l'opération mystérieuse et louche grâce à laquelle les esclaves gonflés de ressentiment arrivent à rapetisser en pensée les maîtres et à se transformer eux-mêmes en martyrs et en saints :

« Quelqu'un veut-il descendre dans le mystérieux abime où l'on voit comment *se fabrique un idéal* sur terre ! Qui se sent ce courage ?... Allons : d'ici le regard plonge sur ce sombre atelier. Attendez un peu, monsieur le téméraire : il faut que votre œil se fasse à ce jour faux et douteux... Voilà ! c'est bien !

Parlez à présent ! Que se passe-t-il là au fond. Dites ce que vous voyez, homme des périlleuses curiosités — c'est moi, maintenant, qui vous écoute.

« Je ne vois rien, mais je n'entends que mieux. Ce sont des murmures et des chuchotements qui s'échappent, mystérieux, sournois, discrets, de tous les coins et recoins. Il me semble qu'on ment ; une douceur mielleuse englue chaque son. La faiblesse doit être changée en un mérite par quelque tour de passe-passe, ce n'est pas douteux, — tout est bien comme vous le disiez. »

Et puis !

« Et l'impuissance qui ne peut réagir en « bonté », la bassesse apeurée en « humilité » ; la soumission à ceux qu'on hait en « obéissance » (elle s'adresse à un être qui, disent-ils, exige cette soumission — ils le nomment Dieu). La passivité des faibles, la lâcheté dont ils regorgent, la docilité qui reste à la porte et attend paisiblement, est baptisée d'un beau nom, la « patience » — qui passe sans doute, elle aussi, pour une vertu ; leur « je ne puis pas me venger » devient « je ne veux pas me venger », ou bien même « je leur pardonne » (« car *ils* ne savent pas ce qu'ils font — mais nous, nous savons ce qu'*ils* font ! »). — Ils parlent aussi « d'*aimer* leurs ennemis » — et ils en suent… »

Et puis !

« Ils sont misérables, cela ne fait pas un doute, tous ces trotte-menu et faux-monnayeurs, encore qu'ils se tiennent chaud l'un l'autre, — mais ils me disent que leur misère est le signe que Dieu les distingue et les choisit ; ne bat-on pas les chiens qu'on aime le mieux — ; peut-être cette misère n'est-elle qu'une préparation, un temps d'épreuve, une école… peut-être est-elle mieux encore : quelque chose, qui un jour sera pavé avec de formidables intérêts en or — non — en bonheur. Ils appellent cela la « félicité ».

Et puis !

« Maintenant ils me donnent à entendre qu'ils ne sont pas seulement meilleurs que les Puissants et les Maîtres de la terre dont ils doivent lécher les crachats (non par peur, oh non, pas

du tout par peur, mais parce que Dieu ordonne de respecter toute autorité), — mais qu'ils sont aussi mieux lotis qu'eux, ou que, du moins, ils seront un jour mieux lotis qu'eux. Assez ! assez ! je n'y tiens plus. De l'air, de l'air ! Cette échoppe où l'on fabrique l'idéal — il me semble qu'elle pue le mensonge à plein nez.

— Non ! un moment encore ! Vous ne nous avez rien dit du chef-d'œuvre de ces nécromanciens qui savent muer toute noirceur en blancheur, lait et innocence : — N'avez-vous pas remarqué quel est leur raffinement suprême, leur tour de main le plus audacieux, le plus fou, le plus délié, le plus artificieux ? Faites attention ! Ces cloportes gonflés d'envie et de haine — que font-ils précisément de l'envie et de la haine ? Avez-vous entendu ces mots dans leur bouche ? Auriez-vous l'idée, à n'écouter que leurs discours, que vous êtes parmi les hommes du ressentiment ?...

« Je comprends, j'ouvre encore une fois mes oreilles (hélas ! et me bouche le nez). Maintenant seulement je saisis ce qu'ils disaient depuis longtemps déjà : « Nous, les Bons, nous sommes les Justes » ; ce qu'ils demandent, ils ne l'appellent pas la revanche, mais « le triomphe de la justice » ; ce qu'ils haïssent, ce n'est pas leur ennemi, non ! ils haïssent l'*iniquité*, l'*impiété ;* la foi qui les anime n'est pas l'espoir de la vengeance, l'ivresse de la douce vengeance (— « plus douce que le miel », disait déjà Homère), mais la « victoire de Dieu, du Dieu *juste* sur les impies» ; et ceux qu'ils aiment en ce monde ne sont pas leurs frères par la haine mais leurs « frères par l'amour », comme ils disent, tous les Bons et les Justes de cette terre. »

— Et comment nomment-ils cette fiction qui les console de toutes les souffrances de la vie — leur fantasmagorie d'une félicité future escomptée par avance ?

« Comment ? Entends-je bien ? Ils nomment cela : le « jugement dernier » ; et la venue de leur règne : le « royaume de Dieu » ; — *en attendant*, ils vivent « dans la foi », « dans l'amour », « dans l'espérance. » « — Assez ! assez **[952]** ! »

Voilà donc constitué l'idéal de l'esclave et composée sa table

des valeurs morales. Il vit, tant bien que mal, soutenu par les fictions consolantes qu'il a créées. Mais sur lui pèse toujours la dépression physiologique, la cause initiale de sa faiblesse. Il souffre, il s'impatiente de son mal. C'est ici qu'intervient le prêtre, non pour guérir le mal dont il est atteint, en s'attaquant directement, comme fait le médecin, à sa cause réelle et physique, — mais seulement pour faire oublier au patient la douleur qu'il ressent.

À cet effet, il use d'abord de narcotiques qui endorment la souffrance sans d'ailleurs porter le moins du monde remède au trouble physiologique dont elle découle. Il traite le malade par l'hypnotisme, il lui prescrit une hygiène qui tend à réduire sa vie animale et sa vie intellectuelle au strict minimum : grâce aux pratiques ascétiques, à la mortification de la chair, à « l'abêtissement » systématique, il finit par plonger son malade dans une sorte de torpeur physique et morale qui le rend moins sensible à la douleur, il parvient même, parfois, à l'insensibiliser presque complètement. Par cette médication il fait du dégénéré un fakir, un « saint ». — Dans un très grand nombre de cas le prêtre se borne, encore, à ordonner au patient qu'il soigne la pratique d'une activité machinale, régulière qui absorbe son attention, fait de lui une sorte d'automate et l'empêche de songer à soi. Ou bien encore il lui prescrit l'usage fréquent d'un petit plaisir facile à se procurer : « l'amour du prochain » sous toutes ses formes, telles que bienveillance, charité, assistance mutuelle, etc. Ou bien enfin il groupe en troupeau ses malades pour leur faire oublier par les mille menues distractions de la vie sociale leurs misères individuelles.

Mais à côté de ces moyens innocents, il use pour ses cures d'un remède aussi dangereux qu'efficace, d'un poison effroyable qui fait oublier aux malades leurs souffrances, mais qui ruine plus que jamais leur organisme. Ce poison, c'est le sentiment du *péché*.

La notion du péché a pour fondement naturel deux sentiments nés spontanément et en dehors de l'intervention du prêtre dans le cœur humain : la « mauvaise conscience » et la

croyance d’une « dette » contractée par l’homme envers la divinité.

La mauvaise conscience est, selon Nietzsche, le résultat du malaise profond qui s’empara de l’homme quand, d’animal sauvage et solitaire qu’il était primitivement, il devint membre d’une société organisée, tête de bétail dans un troupeau. L’État est probablement, à l’origine, une effroyable tyrannie imposée à une race pacifique ou mal organisée par une bande d’hommes de proie, de puissants associés en vue du pillage et de la guerre. Brusquement les conditions d’existence des vaincus se trouvèrent bouleversées de fond en comble. Pour se guider dans la vie, ils ne purent plus suivre librement l’instinct naturel qui les gouvernait jusqu’alors : ils durent faire effort sur eux-mêmes pour se conduire avec prudence, pour comprimer leurs volontés quand elles risquaient de déplaire aux maîtres ; il leur fallut agir par raisonnement et réflexion. Mais les instincts sont une certaine, somme de force qui se manifeste nécessairement par des effets. Si cette force est comprimée de telle sorte qu’elle ne peut plus se dépenser à l’*extérieur* par des réactions immédiates, elle se transformera en énergie latente et manifestera son existence par un travail *intérieur*. C’est par une métamorphose de ce genre qu’a pris naissance la « mauvaise conscience » : elle est le résultat de la compression que durent subir les instincts naturels de l’homme, à l’époque où il passa de l’état d’indépendance à l’état d’esclavage. Comme une bête fauve qui, rongée par la nostalgie de la vie libre et du désert, se meurtrit elle-même aux barreaux de sa cage, ainsi l’homme primitif, domestiqué, emprisonné, se fit souffrir lui-même. Entravé élans ses manifestations extérieures, son instinct de vie se traduisit par une sorte de fermentation interne. L’homme, désormais, eut une vie intérieure qui fit de lui un être infiniment plus intéressant que la brute triomphante — mais un malade.

Le sentiment d’une « dette » envers la divinité, d’autre part, est une des plus anciennes manifestations de l’esprit religieux. À l’époque primitive, en effet, chaque génération croyait qu’elle était redevable de sa prospérité présente aux

générations précédentes, et que les ancêtres, devenus après leur mort des esprits puissants, continuaient à exercer une influence bienfaisante sur les destinées de leurs descendants. Mais tout service doit être payé ; les hommes eurent donc le sentiment qu'ils avaient contracté une dette envers leurs pères et qu'en échange de leur protection, ils leur devaient des sacrifices ; de là le cul le des aïeux que l'on retrouve à l'origine de toutes les civilisations. Ce culte, cependant, se transforma peu à peu. La vénération que l'homme accordait originairement à toute la lignée de ses aïeux se concentra d'abord sur l'ancêtre primitif de la race ; puis l'ancêtre à son tour fut élevé au rang d'un dieu, et ce dieu fut regardé comme d'autant plus puissant, d'autant plus redoutable que le peuple qui l'honorait était lui-même plus prospère. Et dans la même proportion où croissait la grandeur du dieu, devait s'accroître aussi le sentiment de la dette contractée à son égard, et, par suite aussi, la crainte de ne pas faire assez pour lui. En vertu de cette logique, le sentiment de dépendance de l'homme vis-à-vis de son Dieu acquit son maximum d'intensité quand le Dieu unique du christianisme eut vaincu tous les dieux païens et régna en maître absolu sur la plus grande partie de l'Europe. L'homme en vint à croire alors que cette dette était trop grande pour pouvoir jamais être payée, qu'il se trouvait à l'égard de Dieu dans la situation du débiteur insolvable vis-à-vis de son créancier, exposé par suite au plus terrible des châtiments. Dans son angoisse, l'homme chercha par tous les moyens à rejeter loin de lui la responsabilité de cette dette. Il s'en prit à son premier ancêtre qui aurait encouru la malédiction divine ; il inventa le « péché originel » et le dogme de la « prédestination » ; il incrimina la nature hors de lui, les instincts en lui, et les regarda comme la source du mal ; il maudit l'univers lui-même et aspira au néant ou à une autre vie ; finalement il donna au problème qui le tourmentait cette solution paradoxale : La dette contractée par l'homme envers Dieu est trop immense pour que l'homme puisse jamais l'acquitter. Dieu seul peut payer Dieu. Or, dans son amour pour l'homme, Dieu s'est immolé lui-même pour libérer son débiteur

insolvable : il s’est fait homme, s’est offert en sacrifice, et par cet acte d’amour, il a racheté ceux d’entre les hommes qu’il juge dignes de sa grâce.

Que l’on fonde maintenant, en imagination, cette notion tragique d’une dette envers la divinité avec le sentiment de la « mauvaise conscience » et l’on aura le « péché ». L’homme qui a « mauvaise conscience » éprouve un besoin maladif de se faire souffrir. Il ne se rend pas compte, bien entendu, que ce besoin a pour cause réelle la compression violente et soudaine de sa volonté de puissance, de ses instincts naturels. Mais il sait, d’autre part, qu’il a contracté envers la divinité une dette formidable qu’il est hors d’état de payer. Et tout naturellement cette dette lui apparaît comme la raison d’être des souffrances qu’il s’inflige : il veut, par ces souffrances apaiser son créancier irrité, expier son « péché ». Le voilà désormais acharné à se torturer pour s’acquitter d’une dette qu’il croit infinie, réclamant de la souffrance, toujours plus de souffrance pour assouvir cet inextinguible désir d’expiation qu’il porte en lui.

Cette notion du péché, une fois constituée, devint l’instrument de la domination du prêtre sur les âmes. C’est par elle qu’il eut prise sur la foule des malheureux et qu’il mit la main sur toutes les brebis souffreteuses qu’il rencontrait sur son chemin. Il s’en alla vers les dégénérés qui, travaillés par un mal physique dont ils ignoraient la nature, cherchaient anxieusement la cause ou, mieux encore, l’auteur responsable de la dépression où ils se sentaient plongés. Et il persuada à tous ces misérables qu’ils étaient eux-mêmes la cause véritable de leurs souffrances ; que ces souffrances devaient être regardées comme une faible expiation des « péchés» dont ils étaient coupables, qu’ils devaient par conséquent les accepter non pas seulement avec résignation mais avec joie, comme une épreuve envoyée par Dieu. Les infortunés le crurent : ils acceptèrent, dans leur détresse, l’explication qu’il proposait de leur souffrance ; ils se laissèrent docilement inoculer le poison effroyable de la croyance au péché. Et pendant une longue suite de siècles ce fut, à travers l’Europe, une théorie lugubre de « pécheurs » pénitents, qui s’acheminaient vers la mort à

travers un long martyre, le corps malade, les nerfs détraqués, l'âme affolée, en proie à des crises de désespoir ou à des extases délirantes, assoiffés de tortures, hantés par l'idée fixe du péché et de la damnation éternelle.

Ce qui caractérise somme toute le christianisme, d'après Nietzsche, c'est que comme religion et comme idéal moral il aboutit au *nihilisme*. Il a créé tout un monde de pures fictions : il a imaginé des causes fictives, « Dieu », « l'âme », « l'esprit », le « libre arbitre » — et des effets fictifs, le « péché », la « grâce », — des relations entre des êtres imaginaires, « Dieu », les « esprits », les « âmes » — ; il a inventé une science naturelle fictive fondée sur la méconnaissance des causes naturelles, une psychologie fictive basée sur une fausse interprétation des phénomènes physiologiques (par exemple la souffrance expliquée comme conséquence du péché), une téléologie fictive, le « règne de Dieu », la « vie éternelle ». En même temps que le chrétien construisait son monde imaginaire, il maudissait l'univers réel, il opposait la a nature » source de tout mal, à « Dieu », source de tout bien. L'origine de l'illusion chrétienne apparaît donc clairement : elle est née de la haine de la réalité ; elle est le produit d'une humanité dégénérée où la somme de douleur l'emporte sur la somme de joie, d'une humanité lassée et souffrante qui incline vers le pessimisme, vers la négation de la vie, qui aspire à rentrer dans le néant.

4.

Le grand fait de l’histoire européenne c’est le triomphe, aujourd’hui à peu près général, de la morale d’esclaves sur la morale de maîtres : presque partout l’homme moderne accepte la table des valeurs créée par le ressentiment des esclaves, le détraquement physiologique et psychologique des dégénérés et le mensonge conscient ou inconscient de leurs chefs naturels, les prêtres ascétiques. — Pendant deux mille ans une lutte acharnée s’est livrée entre Rome, l’héritière de la tradition grecque et de son idéal aristocratique, le berceau de la race la plus forte et la plus noble qui ait jamais vécu sous le soleil, et la Judée, la terre du ressentiment et de la haine, la patrie de l’esprit sacerdotal... La Judée a vaincu. La Renaissance arrêtée dans son essor par Luther et le protestantisme ; l’idéal français, aristocratique et classique sombrant, après deux siècles de grandeur, dans la tourmente sanglante de la Révolution ; Napoléon, type unique, surhumain et peut-être inhumain du dominateur, vaincu par la Sainte-Alliance : voilà les étapes successives qui ont conduit à la victoire l’idéal d’esclaves. — Aujourd’hui l’Europe est en pleine décadence : partout apparaissent des symptômes irrécusables d’une diminution de la vitalité. On peut craindre de voir la race humaine cesser de grandir et s’enliser peu à peu dans une ignominieuse médiocrité.

C’est la morale d’esclave, d’abord, qui domine aujourd’hui la conscience moderne sous le nom pompeux de « religion de la souffrance humaine ». Voyons d’un peu plus près la réalité qui se cache sous ce mot.

L’analyse psychologique de la pitié nous révèle d’abord que ce sentiment si fort vanté par les moralistes d’aujourd’hui n’est

ni aussi désintéressé ni aussi admirable qu'on veut bien le dire. Il entre en effet dans la pitié une dose assez forte de plaisir très égoïste. Nous faisons aux autres du bien comme nous leur faisons du mal, uniquement pour nous donner le sentiment de notre puissance, pour les soumettre en quelque manière à notre domination. L'homme fort et noble d'instincts cherche son égal pour lutter avec lui, pour lui faire courber par la force le front devant sa puissance ; il méprise par contre les proies trop faciles et écarte dédaigneusement de lui ceux qu'il ne trouve pas dignes d'être ses adversaires. Le faible, au contraire, se contentera de proies médiocres et de triomphes aisés ; or un malade, un malheureux n'est pas bien redoutable ; de plus l'homme accepte toujours plus volontiers un bienfait qu'une douleur : le miséricordieux est donc sûr de rencontrer un minimum de résistance, de remporter un succès sans le moindre danger pour lui. La pitié est donc une vertu d'âmes médiocres et qui est sans inconvénients quand elle s'exerce sur des âmes médiocres elles aussi. Elle devient par contre un manque d'égards, presque une vilenie, dès qu'elle s'adresse à une âme noble. L'âme noble dissimule ses chagrins, ses souffrances, ses infirmités ; elle se défend contre la bonne volonté comme contre la mauvaise volonté ; l'homme souffrant, disgracié, hideux a donc le droit de haïr les témoins indiscrets de sa misère et de sa laideur, ceux qui ne rougissent pas de regarder ce qui devait rester caché à tous les yeux et accablent un malheureux d'une pitié qu'il n'a pas demandée.

Mais il y a plus : la pitié n'est pas seulement un sentiment peu intéressant ; elle est aussi un sentiment déprimant. Supposons un instant la religion de la souffrance humaine généralisée parmi les hommes. Qu'arrivera-t-il ? La somme totale de souffrance, loin d'avoir diminué, se trouvera augmentée, chacun, outre ses maux personnels, devant prendre sa part des maux d'autrui. La pitié est ainsi un principe affaiblissant pour l'instinct vital : elle aggrave la déperdition de forces qu'occasionne déjà la souffrance ; elle rend la douleur contagieuse.

Un inconvénient plus grave encore de la religion de la pitié

c’est quelle contrarie l’action normale de la loi de sélection qui tend à faire disparaître les êtres mal conformés et qui par suite ont peu de chances de sortir victorieux du combat pour l’existence. Toute religion de la pitié, comme par exemple le christianisme, tend à protéger l’existence des dégénérés. C’est là d’ailleurs la cause principale du succès que ces religions ont obtenu de tout temps : les faibles et les malades sont en effet légion tandis que l’homme parfaitement sain et bien réussi sous tous les rapports constitue une exception. Dans toutes les espèces animales supérieures on constate une majorité d’individus mal venus, dégénérés, fatalement voués à la souffrance. L’espèce humaine ne fait pas exception à cette règle, bien au contraire. L’homme constituant dans l’échelle des êtres un type supérieur et surtout perfectible, qui est susceptible de varier, qui n’a pas encore atteint sa forme immuable et définitive, il est tout particulièrement exposé aux accidents et la proportion des déchets par rapport aux exemplaires réussis est encore plus forte que chez les autres animaux. La religion de la pitié a l’immense inconvénient de prolonger une foule d’existences inutiles, condamnées par la loi de sélection : elle conserve, elle multiplie la misère dans ce monde ; elle rend par conséquent l’univers plus laid, la vie plus digne d’être « niée » ; elle est une forme pratique du nihilisme. Elle est une menace pour l’existence et la santé morale des beaux exemplaires d’humanité. La vue de la misère, de la souffrance, de la difformité, de la laideur est le pire des dangers pour l’homme supérieur : elle le conduit à la négation de la vie soit par excès de dégoût soit par excès de compassion. La pitié peut devenir une maladie dévastatrice qui ruine de fond en comble une nature généreuse lorsqu’elle n’a pas la dureté voulue pour lui résister. Le christianisme et la religion de la pitié ont efficacement contribué à la dégradation de la race européenne et entravé la production d’hommes supérieurs, l’évolution de l’humanité vers le Surhomme.

Si maintenant nous considérons la religion de la souffrance non plus dans ses conséquences mais à titre de symptôme, nous voyons immédiatement ce qu’elle signifie. Ce grand

débordement de pitié auquel nous assistons de nos jours est un indice manifeste que l'homme a de plus en plus peur, aujourd'hui, de la souffrance ; qu'il s'est amolli, efféminé ; que, dominé par l'instinct de la bête de troupeau il redoute toujours plus ce qui pourrait troubler sa sécurité et son bien-être. Non seulement il fuit la souffrance pour lui, mais il ne supporte même plus l'idée de la souffrance chez les autres ; bien plus, il n'ose même plus faire souffrir au nom de la justice — ceci, bien entendu, uniquement par faiblesse de caractère et non point du tout par magnanimité ou dédain généreux du tort causé. Le miséricordieux étend sa pitié jusque sur les criminels et sur les malfaiteurs. « Il vient un moment, dans la vie des peuples, où la société est aveulie, énervée au point de prendre parti même pour l'individu qui la lèse, pour le criminel — et cela le plus sérieusement du monde. Punir ! le fait même de punir lui paraît contenir quelque chose d'inique ; — il est certain que l'idée de « châtiment » et de la « nécessité de châtier » lui fait mal, lui fait peur : est-ce qu'il ne suffirait pas de mettre le malfaiteur hors d'état de nuire ? Pourquoi donc punir !... punir est si pénible [953] » — L'idéal vers lequel tend la bête de troupeau c'est une petite part de bonheur assuré pour chacun avec un minimum de souffrance ; la douleur est considérée comme « quelque chose qu'on doit abolir [954] ». Or Nietzsche — et c'est peut-être là un des plus beaux côtés de sa doctrine — est persuadé que la lâcheté, la peur de la souffrance est une des choses les plus méprisables au monde. La souffrance est en effet la grande éducatrice de l'humanité, c'est elle qui lui a conféré ses plus beaux titres de noblesse : « Vous voudriez si possible — et ce « si possible » est la plus insigne folie — abolir la souffrance. Et nous ? — nous voulons, semble-t-il, la vie plus dure, plus mauvaise qu'elle ne l'a jamais été ! Le bien-être tel que vous le comprenez — mais ce n'est pas un but, c'est, pour nous une *fin ;* — un état qui ferait aussitôt de l'homme un objet de risée et de mépris, qui rendrait sa disparition souhaitable ! C'est à l'école de la souffrance, de la *grande* souffrance — ne le savez-vous donc pas ? — c'est sous ce dur maître seulement que l'homme a accompli tous ses progrès. Cette tension de

l’âme qui sous le poids du malheur se raidit et apprend à devenir forte, ce frisson qui la saisit en face des grandes catastrophes, son ingéniosité et sa vaillance à supporter, à endurer, à interpréter, à utiliser l’infortune, et tout ce qui lui fut jamais donné de profondeur, de mystère, de dissimulation, de sagesse, de ruse, de grandeur : — tout cela ne l’a-t-elle pas acquis à l’école de la souffrance, formée et façonnée par la grande souffrance. Il y a dans l’homme une *créature* et un *créateur :* il y a dans l’homme quelque chose qui est matière, fragment, superflu, argile, boue, non-sens, chaos ; mais dans l’homme il y a aussi quelque chose qui est créateur, sculpteur, dureté de marteau, contemplation d’artiste, allégresse du septième jour : — comprenez-vous cette opposition ? Et aussi que *votre* pitié va à l’homme-*créature*, à ce qui doit être taillé, brisé, forgé, déchiré, brûlé, passé au feu, purifié — à tout ce qui *nécessairement* doit souffrir, est fait pour souffrir ? — Et *notre* pitié — ne comprenez-vous pas à qui elle va, inversement, notre pitié à nous, quand elle se met en garde contre votre pitié comme contre la pire des faiblesses et des lâchetés ? — Ainsi donc : pitié *contre* pitié **[955]**. »

Un autre symptôme grave de décadence c’est le triomphe à peu près général, en Europe, de l’idéal démocratique. Malgré l’opposition apparente que l’on peut constater entre cet idéal et l’idéal chrétien et religieux, ils sont en réalité identiques par leurs tendances essentielles. Dans le christianisme, dans la religion de la souffrance humaine comme dans le culte de l’égalité on retrouve les mêmes traits principaux : la haine du faible contre le puissant et l'aspiration vers une vie exempte de souffrances. Le christianisme fait tous les hommes égaux devant Dieu et leur promet un bonheur parfait par delà le tombeau. Le démocrate veut tous les hommes égaux devant la loi et les incite à réaliser sur terre leur rêve de félicité parfaite. Il aspire à créer une société d’où l’inégalité serait bannie, où tous les hommes auraient les mêmes droits, les mêmes devoirs et une part égale de bonheur, où il n’y aurait plus de hiérarchie, où nul n’aurait plus ni à obéir ni à commander, où il n’y aurait plus ni maîtres ni esclaves, ni riches ni pauvres, mais

une masse amorphe de « citoyens » tous pareils. C'est là l'idéal vers lequel tendent tous les démocrates, quelle que soit leur étiquette, qu'ils s'intitulent républicains, socialistes ou anarchistes. Ils sont tous d'accord pour repousser toute autorité supérieure, pour ne vouloir « ni Dieu ni maître », pour proscrire tout privilège ; — les anarchistes, sous ce rapport, se montrent simplement plus logiques que les socialistes et plus pressés qu'eux d'atteindre le but. Tous fraternisent dans une commune aversion pour la justice qui châtie et inclinent à regarder toute punition comme une iniquité. Ils communient dans la religion de la pitié, dans l'horreur de toute douleur, dans la conviction que la souffrance doit être abolie. Ils ont tous la foi dans le troupeau « en soi » ; ils croient que chaque individu peut et doit trouver son bonheur particulier dans le bonheur du corps social tout entier et que ce bonheur social peut être atteint par la pitié de chacun envers tous et par la fraternité universelle. Ces idées se sont implantées si profondément dans la conscience moderne, que l'Europe ne produit déjà presque plus d'hommes ayant l'instinct de la domination à un degré éminent. Un caractère de maître authentique comme celui de Napoléon est une exception infiniment rare à notre époque et a suscité un enthousiasme immense parmi l'humanité qui se tourne toujours instinctivement vers les chefs véritablement aptes à la commander. En règle générale ceux qui gouvernent aujourd'hui, n'exercent le pouvoir qu'avec une sorte de remords intime, tant les valeurs de la morale d'esclave sont universellement admises. Pour se défendre de leur mauvaise conscience, ils ont recours à d'hypocrites sophismes et cherchent à mettre leur situation privilégiée d'accord avec les préceptes de la morale régnante : ils se regardent comme les exécuteurs d'ordres émanés d'une puissance supérieure (la tradition, la loi, Dieu), comme les « premiers serviteurs du pays » ou les « instruments du bien commun [956] ».

Le même instinct niveleur se montre aussi dans la manière dont l'Européen d'aujourd'hui envisage les rapports de l'homme et de la femme [957].

Nietzsche regarde comme une loi nécessaire l'inégalité naturelle des sexes — inégalité qui a sa raison d'être, selon lui, dans ce fait que l'amour n'a pas la même importance pour l'homme que pour la femme. Il n'est, en effet, dans la vie de l'homme, qu'un simple épisode. Chez lui, l'instinct le plus fort c'est le désir de puissance, la volonté d'étendre toujours plus loin sa domination. La lutte incessante contre les forces de la nature et contre les volontés rivales des autres hommes, l'affirmation constante de sa personnalité, telle est la grande tâche qui demande son temps et ses efforts. S'il s'adonnait uniquement à l'amour, s'il consacrait toute sa vie, toutes ses pensées, toute son activité à la femme aimée, il ne serait plus qu'un esclave et un lâche, indigne du nom d'homme et de l'amour d'une vraie femme. L'amour et l'enfant sont tout, au contraire, dans la vie de la femme. « Tout dans la vie de la femme est énigme, enseigne Zarathustra, et tout dans la femme a une solution qui a nom : Enfantement [958]. » L'amour est donc l'événement décisif de son existence. À l'inverse de l'homme, elle doit mettre son honneur et sa gloire à être « la première en amour », à se donner tout entière, sans réserve, corps et âme au maître qu'elle a choisi. C'est dans cette abdication de sa volonté propre qu'elle doit chercher son bonheur, et elle est d'autant plus admirable, d'autant plus parfaite que ce don de soi-même est plus complet, plus définitif. « Le bonheur de l'homme, dit encore Zarathustra, a nom : je veux. Le bonheur de la femme a nom : il veut [959]. » La femme qui aime doit se donner entièrement à l'homme qui à son tour doit accepter virilement ce don : ainsi le veut la loi d'amour, loi tragique et douloureuse parfois, et qui met entre les deux sexes un irréductible antagonisme. La femme est faite pour aimer et obéir, mais malheur à elle si l'homme, soit lassitude, soit inconstance, vient à se dégoûter de sa conquête, à trouver médiocre le don qui lui a été fait, et s'en va courir vers de nouvelles amours ! L'homme doit dominer et protéger ; il doit être assez riche et puissant pour vivre en quelque sorte deux vies, pour conquérir sa part de bonheur à lui, et aussi pour fournir de bonheur celle qui a mis en lui son espoir ; mais

malheur à lui s'il reste au-dessous de cette lourde tâche, si, ayant su se faire aimer, il n'a pas la force nécessaire pour alimenter la flamme de cet amour ; l'amour déçu se change en mépris, et la femme voue une haine implacable et sans merci à l'homme qu'elle juge indigne d'elle, qu'elle accuse de lui avoir fait manquer sa destinée.

L'époque moderne n'accepte pas plus volontiers cet antagonisme naturel de l'homme et de la femme qu'elle n'accepte l'opposition non moins naturelle du maître et de l'esclave. Et de même qu'elle a essayé de glorifier l'esclave, elle a tenté aussi de diviniser la femme. Or Nietzsche est fort loin de tenir pour légitime le culte de « l'éternel féminin », de voir dans la femme une créature d'essence supérieure, aux instincts plus raffinés, au sens moral plus délicat et plus sûr, capable de guider l'humanité vers ses plus hautes destinées. C'est à l'homme qu'appartient selon lui, le premier rôle ; c'est l'homme qui doit être le maître et le maître redouté. À lui la force physique plus grande, et la raison supérieure, et le cœur plus généreux, et la volonté constante et énergique. La femme est « avisée » : elle possède, à un plus haut degré que l'homme, une certaine raison pratique qui lui permet d'apprécier les choses telles qu'elles se présentent et de discerner rapidement les moyens les plus sûrs pour atteindre un but donné. Mais sa nature est moins riche et moins profonde que celle de l'homme ; elle reste le plus souvent à la surface des choses ; elle est futile, parfois mesquine et pédante. « L'homme doit être élevé pour la guerre, enseigne Zarathustra, et la femme pour le délassement du guerrier : tout le reste est folie [960]. » La femme n'est pas une idole, elle n'est qu'un jouet fragile et précieux, mais dangereux aussi, ce qui pour une nature virile est un charme de plus. Elle est redoutable dès que la passion l'enflamme — l'amour ou la haine, — car elle a conservé mieux que l'homme la sauvagerie primitive des instincts ; on trouve chez elle la souplesse rusée du félin, la griffe du tigre qui se fait sentir tout à coup sous la patte de velours, l'égoïsme naïf, la nature indisciplinable et rebelle, l'étrangeté déconcertante et illogique des passions et des désirs. Et c'est pourquoi elle a

besoin d’un maître fort, capable de la guider et au besoin de réprimer ses incartades. Mais si elle inspire la crainte, elle sait aussi charmer par sa grâce frêle et délicate, par le don de se parer, de revêtir au physique et au moral mille formes différentes ; et surtout elle inspire de la pitié, beaucoup de pitié, car elle semble plus exposée à la souffrance, plus facile à blesser, elle a besoin de plus d’amour, elle est condamnée à plus de désillusions que les autres créatures.

Ce n’est d’ailleurs pas la femme idole qui excite le plus la colère de Nietzsche. Celle qu’il exècre surtout et qu’il poursuit de ses sarcasmes les plus féroces, c’est la femme « émancipée », qui a perdu la crainte et le respect de l’homme, qui n’entend plus se donner, mais prétend traiter avec lui d’égal à égal, qui ressent presque comme une injure les hommages et les ménagements du sexe fort envers les faibles femmes et veut concourir avec lui dans la lutte pour la vie. Rien ne lui est si odieux que le bas-bleu pédant qui a la prétention de se mêler de littérature, de science ou de politique, si ce n’est la femme « commis » qui, dans la société moderne où l’esprit industriel l’a emporté sur l’esprit aristocratique et guerrier, aspire à l’indépendance juridique et économique, proteste à grand fracas contre l’esclavage où elle est tenue, et organise de bruyantes campagnes pour obtenir des droits égaux à ceux de l’homme. Nietzsche avertit les femmes qu’elles font fausse route en voulant rivaliser avec les hommes, qu’elles sont en train de perdre leur influence, de se diminuer elles-mêmes dans l’estime publique. Leur intérêt est d’apparaître aux hommes comme des créatures d’une essence très différente, lointaines et inaccessibles, difficiles à comprendre et à gouverner, vaguement redoutables et aussi très fragiles, dignes de pitié, exigeant d’infinis ménagements. Et les voilà qui d’elles-mêmes se dépouillent de cette auréole de mystère, qui désapprennent la pudeur féminine prèle à s’émouvoir au contact de toute réalité laide ou vulgaire, qui se mêlent volontairement à la multitude et prétendent jouer du coude, elles aussi, se frayer leur chemin à travers la cohue des appétits égoïstes. La femme se dépoétise ! Et en même temps,

sous prétexte de culture artistique, elle se détraque les nerfs — surtout par l'abus de la musique wagnérienne — et devient ainsi impropre à sa vocation naturelle, qui est de mettre au monde de beaux enfants.

Somme toute l'Europe s'enlaidit. Elle tend à se transformer en un vaste lazareth ou grouille, sans grandes douleurs mais aussi sans grandes joies, une multitude inintéressante d'hommes égaux dans la médiocrité et dans l'impuissance, et qui traînent sur la terre une vie morue, sans espérances et sans but.

« Voyez ! enseigne Zarathustra, je vous montre le dernier homme.

« Qu'est-ce que l'amour ? la création ? le désir ? Qu'est-ce que l'étoile ? » — Ainsi demande le dernier homme et il clignote.

La terre est devenue petite et sur elle sautille le dernier homme qui rapetisse tout. Sa race est indestructible comme le puceron ; le dernier homme vit le plus longtemps.

« Nous avons découvert le bonheur, » — disent les derniers hommes et ils clignotent.

Ils ont délaissé les contrées où l'on vit durement : car on a besoin de chaleur. On aime aussi le voisin et l'on se frotte contre lui : car on a besoin de chaleur.

Tomber malade et être déliant est pour eux un péché : on marche avec précautions. Bien fou qui trébuche sur les pierres ou sur les gens.

Un peu de poison de temps à autre : cela procure de beaux rêves. Et beaucoup de poison pour finir, afin de mourir agréablement.

On travaille encore, car le travail est une distraction. Mais L'on veille à ce que cette distraction ne devienne pas un effort.

On ne veut plus ni pauvreté ni richesse : l'une et l'autre donnent trop de souci. Qui voudrait encore commander ? Et qui obéir ? L'un et l'autre donnent trop de souci.

Pas de berger et un seul troupeau ! Chacun veut la même chose. Tous sont égaux : qui pense autrement, entre volontairement à l'asile d'aliénés…

« Nous avons découvert le bonheur, » disent les derniers hommes et ils clignotent [961].

5.

La morale d’esclave, l’idéal ascétique, la domination du prêtre reposent l’un comme l’autre sur un ensemble véritablement grandiose, d’ailleurs, de mensonges. Ce n’est pas que Nietzsche voie dans ce fait une réfutation du christianisme — car la vérité elle-même n’est pas pour lui une valeur absolue ; mais il y voit un danger, une chance de destruction. Le troupeau des dégénérés et son conducteur le prêtre ascétique sont obligés de fermer les yeux à l’évidence même des faits pour maintenir contre les démentis répétés de la réalité et de l’expérience leur table de valeurs erronée et leur interprétation fantastique de l’univers. Si le malade prenait conscience de son état véritable, s’il apprenait à connaître ouest la santé, s’il s’apercevait que toute la médication du prêtre consiste à lui faire prendre le change sur le mal réel dont il souffre en provoquant chez lui une excitation artificielle qui aggrave en réalité ce mal au lieu de le guérir — tout l’édifice du christianisme s’écroulerait aussitôt. Le dégénéré chercherait un soulagement effectif soit auprès du médecin, soit dans les bras de la mort. Or le prêtre pressent instinctivement ce danger. C’est pourquoi aussi il cherche toujours à entretenir parmi les fidèles la « foi », c’est-à-dire la conviction irraisonnée, instinctive, qui ne tient pas compte de la réalité des faits. Cette foi n’est pas autre chose, au fond, que la volonté de maintenir à tout prix une illusion que l’on croit nécessaire à la vie ; c’est la crainte que la vérité ne soit peut-être *mauvaise* et qu’elle ne soit révélée à l’homme avant qu’il soit assez fort pour pouvoir la supporter. À toute époque le prêtre a donc considéré comme sa plus mortelle ennemie la sagesse laïque, la science positive qui prétend étudier le monde

en dehors de toute foi religieuse ; tous les moyens lui ont été bons pour empêcher l'homme de se placer en face des choses sans parti pris, de laisser agir sur lui la réalité sans la déformer, d'être loyal et sincère vis-à-vis de lui-même. Et c'est là ce que Nietzsche ne lui pardonne pas. Si l'on veut comprendre quelque chose à l'âpre accent de haine qui éclate à chaque page de l'*Anti-chrétien* et ne pas se contenter de voir dans les invectives virulentes de ce réquisitoire passionné un symptôme de folie naissante (ce qui est une manière commode, mais peut-être un peu sommaire de se débarrasser d'un problème embarrassant), il faut se rendre compte à quel point l'esprit du christianisme tel qu'il le définissait devait froisser Nietzsche dans ses instincts les plus profonds. Il l'absout volontiers pour toutes les souffrances qu'il a causées à l'humanité ; qu'importe en effet que l'homme souffre si la douleur l'anoblit ; or il est certain que la foi religieuse a façonné des âmes singulièrement intéressantes. Nietzsche ne fait aucune difficulté pour reconnaître que, prise dans son ensemble, la Révolte des esclaves en morale a prodigieusement enrichi le type humain et reste le fait le plus considérable, le drame le plus poignant de l'histoire universelle. Il admire même volontiers la grandiose logique dans le mensonge du prêtre chrétien et l'incroyable dose d'énergie qu'il a dû dépenser pour maintenir pendant deux mille ans une table des valeurs imaginaire ; il l'admirerait davantage encore s'il croyait reconnaître en lui une volonté perverse mais consciente d'elle-même, sans illusions sur le but qu'elle poursuit et sur la nature des moyens qu'elle emploie. Mais ce qui révoltait Nietzsche, ce qui lui soulevait le cœur dès qu'il considérait l'image qu'il s'était faite du christianisme, c'est toute cette ambiance d'insincérité qui l'enveloppe, ce mélange louche de fourberie et d'aveuglement, cette innocence mensongère qui caractérise, selon lui, les hommes de foi. Les instincts les plus profonds de sa nature d'aristocrate, sa conscience intraitable, son amour de la « propreté » physique et morale, sa vaillance à aller jusqu'au bout de ses idées, se soulevaient contre cette duplicité. Il se détournait avec un intense dégoût de ces hommes chez qui

l’illusion volontaire est devenue à tel point partie intégrante de l’existence, qu’ils ne savent plus eux-mêmes quand ils trompent et quand ils sont sincères, qui en arrivent à mentir en toute innocence, sans mauvaise conscience, prisonniers volontaires ou même le plus souvent involontaires de l’illusion dont ils vivent. Et il déclarait solennellement le christianisme coupable d’avoir souillé, vicié, empoisonné l’atmosphère intellectuelle et morale de l’Europe entière.

Tous les efforts de l’Église n’ont pu empêcher, cependant, les sciences de se développer, la pensée humaine de contempler face à face la réalité des faits. Il y a aujourd’hui, de par l’Europe, une phalange nombreuse de savants, presque tous matérialistes, positivistes, athées, qui vivent en dehors de toute croyance, qui traitent même souvent avec le plus dédaigneux mépris l’instinct religieux. Ce sont là, semble-t-il au premier abord, les adversaires naturels de la domination du prêtre. Comment se fait-il, dès lors, que leur conception de la vie, fondée sur l’observation de la réalité, n’ait pas, depuis longtemps, mis fin à l’illusion chrétienne ? Comment les amis de la nature, de la vie, de la santé n’ont-ils pas réussi à empêcher le triomphe à peu près général des valeurs fixées par le christianisme ?

La réponse de Nietzsche est ingénieuse et originale. Les hommes de science, dit-il, ne croient pas à la science, et par conséquent n’opposent pas à l’idéal religieux un autre idéal ; — ou s’ils croient à la science et proposent une solution au problème de la vie, c’est qu’ils empruntent les éléments de cette solution à l’idéal ascétique. En d’autres termes : les hommes de science sont ou des manœuvres médiocres, incapables de créer une nouvelle table de valeurs ou des ascètes raffinés et sublimés dont l’idéal ne diffère pas, au fond, de celui des prêtres.

Voici d’abord le savant « commun », l’honnête ouvrier de la science. Nietzsche le compare irrévérencieusement à une vieille fille : n’est-il pas, comme elle, infécond, très honorable, légèrement ridicule et, au fond, peu satisfait de son sort ! « Voyons d’un peu plus près, ajoute-t-il, ce qu’est l’homme de

science. Il appartient d'abord à une race d'hommes non noble, possédant les vertus des races non nobles, c'est-à-dire des races qui ne commandent pas, qui n'ont pas d'autorité et qui ne se suffisent pas à elles-mêmes. Il est travailleur, docile à se laisser enrégimenter ; il est pondéré et moyen dans ces capacités comme dans ses besoins ; il devine d'instinct ses pareils et a le sens de ce qui est nécessaire à ses pareils : par exemple le petit coin d'indépendance et de pré vert sans lequel il n'est point de tranquillité dans le travail, le tribut nécessaire d'honneurs et d'approbation..., le rayon de soleil du bon renom, la consécration perpétuelle de sa valeur et de son utilité, indispensable pour vaincre à tout instant cette défiance intime de soi qui gîte au fond du cœur de tous les hommes dépendants et « bêtes de troupeau ». Le savant a, comme de juste, aussi, les maladies et les défauts d'une race non noble : il est tout gonflé de mesquine envie et il a un œil de lynx pour découvrir tout ce qu'il y a de bas dans les natures dont la grandeur lui est inaccessible... Ce qui peut, surtout, rendre un savant méchant et dangereux, c'est la conscience intime qu'il a de la médiocrité de sa race, c'est ce jésuitisme de la médiocrité, qui travaille instinctivement à l'anéantissement de l'homme d'exception, et qui cherche toujours à briser tout arc tendu — ou mieux encore à le détendre — le détendre bien entendu avec égards, d'une main pleine de sollicitude, avec une pitié insinuante — mais le détendre : c'est l'art particulier du jésuitisme, qui a toujours su prendre les dehors de la religion de la pitié **[962]**. » Sans doute le savant est absolument détaché, en général, de toute croyance positive ; le savant allemand, surtout, a même de la peine à prendre au sérieux le problème religieux ; il incline vers une pitié un peu méprisante pour la religion et ressent une instinctive répulsion pour l'insincérité intellectuelle qu'il présuppose chez tout croyant ; ce n'est que par l'étude de l'histoire qu'il parvient à s'élever jusqu'à une sorte de respect nuancé de crainte ou de reconnaissance pour l'œuvre accomplie par l'homme religieux. Mais cette estime reste purement intellectuelle ; par son instinct même il est à mille lieues de sympathiser avec lui et, pratiquement, il fuira tout

contact avec lui et ses pareils. En son âme et conscience il est imbu de l'idée que l'homme de foi est un type « inférieur » d'humanité, que l'homme de science le dépasse infiniment. Et pourtant quelle n'est pas son erreur ! Quel abîme sépare le bel exemplaire d'homme religieux — l'homme de grande volonté, malade il est vrai, mais luttant victorieusement, à force de volonté, contre la maladie, créateur de valeurs, sûr du but vers lequel il tend — d'avec ce brave homme de savant, ce « pygmée présomptueux » qui n'a foi ni en lui ni même en la science, qui travaille machinalement, mécaniquement, pour s'étourdir, pour s'empêcher de penser, pour écarter de lui les problèmes incommodes —, bon manœuvre assurément, et utile à la façon du laboureur, du maçon ou du menuisier, mais foncièrement médiocre, fait pour être dirigé, pour être commandé, mais incapable, profondément incapable de créer une valeur nouvelle, de vouloir longtemps et fortement une volonté [963]...

Supposons même ce type moyen porté à son extrême perfection, supposons réalisé l'homme *objectif* en qui s'épanouit complètement, sans tare aucune, l'instinct scientifique le plus pur ; dans ce cas même qu'aurons-nous obtenu ? Rien de plus qu'un *miroir*, c'est-à-dire un instrument et non pas une volonté. « L'homme objectif, dit Nietzsche, est un miroir. Toujours prêt à prendre l'empreinte de tout ce qui veut être connu, ignorant toutes les joies autres que celle de connaître, de « refléter », — il attend jusqu'à ce que quelque chose se présente ; alors il se déploie en une surface unie et sensible, de telle sorte que les pas les plus légers, le glissement même d'un fantôme, ne puissent manquer de faire impression sur cet épiderme délicat. Ce qui reste en lui de « personnalité » lui semble fortuit, souvent arbitraire, encore plus souvent incommode : tant il s'est habitué à n'être plus qu'un lieu de passage où se mirent des formes et des choses étrangères... Il n'a plus la volonté, ni le temps de s'occuper de lui-même : il est serein, non pas faute de peines, mais parce qu'il ne sait ni toucher du doigt ni manier ses peines personnelles... Veut-on obtenir de lui de l'amour ou de la haine, j'entends de l'amour et de la haine tels que le comprennent Dieu, les femmes et les

bêtes — : il fait ce qu'il peut, il donne ce qu'il peut. Mais ne vous étonnez pas si ce n'est pas grand-chose et si, précisément sous ce rapport, il se montre « mauvais teint», fragile, problématique et inconsistant. Son amour est voulu, sa haine est un produit artificiel, un « tour d'adresse », quelque chose d'un peu vain et d'exagéré. Il n'est « bon teint » que dans la mesure où il peut être objectif : ce n'est que dans son universalisme serein qu'il est encore « nature » et « naturel ». Son âme perpétuellement unie et lisse ne sait plus dire « oui » ni « non » ; il ne commande pas, il ne détruit pas non plus : « *Je ne méprise presque rien*, » dit-il avec Leibniz [964]... » Somme toute, l'homme objectif n'est, lui aussi, qu'un instrument — un instrument de précision, rare, délicat, très altérable, très précieux — mais, comme le manœuvre de la science, « une façon d'esclave » ; car il lui faut un maître pour l'utiliser dans un but donné. Par lui-même il n'est rien, « presque rien » ; il n'est pas le but vers lequel tend l'humanité, il n'est pas non plus le point initial d'un mouvement nouveau, il n'est pas une cause première, il n'est pas un Maître, — mais seulement une forme vide et flexible, prête à se modeler sur n'importe quel contenu, un homme *impersonnalisé* — « rien pour une femme, soit dit entre parenthèses », conclut ironiquement Nietzsche.

Tout aussi impuissants, mais pour une autre cause, sont les sceptiques de toutes nuances. Les hommes de science sont des travailleurs, des instruments plus ou moins parfaits, les sceptiques sont des tempéraments affaiblis par une culture excessive, des âmes qui n'ont plus l'énergie de vouloir, — des décadents par conséquent. Il y a d'ailleurs des variétés innombrables de sceptiques, depuis le vaniteux médiocre, le cabotin de la pensée qui cherche à se draper dans l'attitude avantageuse et « distinguée » du dilettante, jusqu'à l'âme douloureuse qui a voulu déchiffrer le mystère de l'univers, et qui, au cours de ses pérégrinations à travers tous les domaines de l'esprit, s'est flétrie, usée, élimée, atténuée, jusqu'à n'être plus qu'une ombre vaine et sans consistance. Zarathustra aussi, le prophète du Surhomme, traîne derrière lui une de ces pauvres ombres errantes, qui l'a accompagné dans toutes ses

aventures intellectuelles, qui, à sa suite, a abjuré toutes les croyances consolantes, brisé toutes les idoles, perdu la foi dans les grands noms et les grands mots, et qui, finalement, a perdu de vue le but, et erre, sans amour, sans désir, sans patrie à travers l'univers désolé et muet. Pour elle le prophète, si dur à l'ordinaire trouve des accents de douloureuse pitié.

« Tu es mon ombre, » dit-il avec tristesse.

« Le péril que tu cours n'est pas petit, ô libre esprit, ô voyageur ! Tu as eu une journée mauvaise ; prends garde que le soir ne soit pire encore pour toi !

« À des volages, comme toi, une prison même finit par sembler un bien. Vis-tu jamais comme dorment des malfaiteurs enfermés ? Ils dorment tranquillement, ils jouissent de leur nouvelle sécurité.

« Prends bien garde qu'en fin de compte tu ne deviennes le prisonnier d'une croyance étroite, d'une illusion dure et rigoureuse ! Pour toi désormais tout ce qui est étroit et solide est une tentation, une séduction.

« Tu as perdu le but !... Et ainsi — tu as aussi perdu ton chemin !

« Pauvre âme errante, voltigeante, papillon fatigué [965] !... »

Mais la science ne produit pas seulement des « objectifs » et des sceptiques elle a aussi ses hommes de foi. Elle ne se contente pas toujours de constater des faits et de dire : que sais-je ? Elle entend aussi parfois exprimer des volontés, proclamer une table des valeurs. Mais comment s'y prend-elle dans ce cas ?

« Dans toute philosophie, dit Nietzsche, il vient un moment où la conviction du philosophe parait sur la scène, où pour parler la langue d'un vieux mystère :

adventavit asinus
pulcher et fortissimus [966] »

En d'autres termes : tout philosophe prétend nous présenter son système comme une construction purement logique, comme une œuvre de pure *raison*. Or c'est là une illusion. La vie consciente, chez tout homme, a ses racines dans sa vie

inconsciente ; son désir de connaître la vérité, si désintéressé qu'il semble, fonctionne en réalité au profit et sous l'inspiration d'un autre instinct plus puissant et plus caché. Dans le système le plus impersonnel et le plus géométrique en apparence se cache une profession de foi ; les théories d'un philosophe sont ses confessions, ses mémoires. Il est, en réalité, non un pur intellectuel, mais un avocat retors, qui plaide la cause de ses préjugés — de ses préjugés moraux, le plus souvent ; — il est même un avocat peu consciencieux qui, moins honnête que le prêtre, essaie de faire passer ses « croyances » pour des « vérités » rationnellement établies. Or ces « croyances » qui sont au fond de tous les systèmes de philosophie, qui forment en quelque sorte leur principe de vie — ces croyances sont tout simplement empruntées à l'idéal ascétique. Le prêtre et le philosophe sont, le plus souvent sans le savoir, non des ennemis mais des alliés.

Voici par exemple Kant, le père de la philosophie allemande. Kant n'est pour Nietzsche qu'un chrétien à peine déguisé. Il constate, en effet, que toute son œuvre philosophique tend à mettre hors de la portée des attaques de de la raison deux des erreurs les plus dangereuses de l'humanité : la notion d'un *monde réel* ou monde des noumènes opposé au *monde des apparences*, des phénomènes, — et la foi dans la valeur absolue de la loi morale, de l'impératif catégorique. Or ces deux notions ne sont autre chose, au fond, que la traduction métaphysique des dogmes essentiels du christianisme.

Qu'est-ce en effet, d'abord, que la croyance en un monde réel distinct du monde des apparences ! C'est tout simplement l'équivalent philosophique de cette notion fondamentale de toute théologie : Dieu est la cause première de l'univers que perçoivent les sens et la vraie vie de l'homme est la vie en Dieu. Dans le cerveau des métaphysiciens l'idée vivante du Dieu bon, du Dieu des souffrants, s'est subtilisée, sublimée, décolorée ; ils l'ont métamorphosé en une immense araignée qui tisse le monde de sa propre substance ; ils en ont fait l'*idéal*, le *pur esprit*, l'*absolu*, la *chose en soi* [967]. Or cette *chose en soi*, ce *monde réel* c'est, tout simplement le pur néant,

c’est une illusion dont Nietzsche conte en ces tenues la disparition progressive :

Comment le « Monde vrai » devint enfin une fable.

Histoire d'une erreur

1. Le vrai monde accessible au Sage, au Pieux, au Vertueux, il vit en lui, il *est* ce monde.

(La plus ancienne forme de cette idée, — relativement ingénieuse, simple, convaincante. — Paraphrase de cet axiome : Moi, Platon, je suis la vérité.)

2. Le vrai monde inaccessible, quant à présent, mais promis au Sage, au Pieux, au Vertueux (« au pécheur qui se repent »)

(Progrès de l'idée : elle devient plus fine, plus captieuse, plus incompréhensible, — elle se fait *femme*, elle se fait chrétienne).

3. Le vrai monde, inaccessible, indémontrable, problématique, mais qui, conçu seulement par la pensée, est une consolation, une obligation, un impératif.

(L'antique soleil toujours au fond du tableau, mais vu à travers les brouillards du criticisme ; l'idée devenue subtile, pâle, septentrionale, « Kœnigsbergienne ».)

4. Le vrai monde, inaccessible ? En tout cas jamais atteint. Et parce que jamais atteint, *inconnu* aussi. Partant, il n'apporte ni consolation, ni rédemption, ni obligation ; à quoi pourrait, en effet, nous obliger quelque chose d'inconnu ?...

(Aube matinale. Premier bâillement de la raison. Chant du coq du positivisme.)

5. Le « vrai monde », — une idée qui ne sert de rien, qui ne crée même pas une obligation — une idée inutile et devenue superflue : *partant*, une idée réfutée : supprimons-la.

(Grand jour. Déjeuner ; retour du bon sens et de la gaieté ; rougeur éperdue de Platon ; sabbat de tous les libres esprits.)

6. Nous avons supprimé le « vrai monde » : quel monde reste-t-il ? Serait-ce le monde des apparences ? Mais non ! En

même temps que le vrai monde, nous avons supprimé le monde des apparences.

(Midi, instant de l'ombre la plus courte ; fin de la plus longue erreur ; apogée de l'humanité ; INCIPIT ZARATHUSTRA [968].)

Le dieu des chrétiens était — nous venons de le voir — le dieu de tout ce qui souffre, de tout ce qui s'incline vers la mort. Au lieu d'incarner, comme les dieux païens, la joyeuse acceptation de l'existence, la volonté de puissance qui dit « oui » à tout ce qu'apporte la vie, il personnifiait tout ce qui, dans le cœur de l'homme dégénéré, est rancune contre la vie réelle, espoir d'un chimérique au-delà. Le « vrai monde » des métaphysiciens lui est au fond tout pareil : il n'est qu'un mot vide de tout contenu réel. Le Dieu chrétien était le symbole d'une négation, celui des philosophes est un pur néant.

De même, la volonté qui tend vers ce Dieu n'est autre chose, si l'on y prend bien garde, que l'aspiration vers le néant. Aujourd'hui encore les plus avancés parmi les philosophes, ceux qui se croient émancipés de toute religion, de tout préjugé ont toujours encore une foi intransigeante dans la vérité. Tous ces sceptiques, tous ces « objectifs », tous ces agnostiques qui s'abstiennent stoïquement de toute hypothèse indémontrable, qui s'en tiennent à la constatation du petit l'ait pour échapper à la généralisation hâtive et aux erreurs qu'elle entraine, qui s'interdisent de dire « oui » et « non » sur toutes les questions où peut planer un doute — tous ces bons esprits ces « Consciencieux de l'Esprit » qui représentent l'élite intellectuelle et morale de l'humanité, sont au fond des ascètes. Analysons en effet leur croyance. La volonté d'atteindre à tout prix la vérité peut s'interpréter de deux façons différentes ; elle peut signifier : « Je veux à tout prix ne pas *être trompé*, » ou bien : « Je ne veux à aucun prix *tromper*, ni les autres, ni moi-même, » Or la première interprétation est invraisemblable. L'homme pourrait fort bien tendre à la vérité par prudence et par peur s'il constatait que la vérité est essentiellement bienfaisante. Or il n'en est pas ainsi. S'il est une « vérité » qui commence à s'imposer peu à peu aux esprits éclairés c'est que l'illusion est au moins aussi bienfaisante, aussi nécessaire à

l’humanité que « la vérité ». Pour Nietzsche, l’illusion, le mensonge est peut-être la condition essentielle de la vie. « La fausseté d’un jugement, dit-il, n’est pas, pour nous, une objection contre ce jugement : c’est sur ce point peut-être que notre langue à nous sonne le plus étrangement aux oreilles modernes. La question, pour nous, est celle-ci : dans quelle mesure est-il utile à la conservation ou au développement de la vie, à la conservation ou au perfectionnement de l’espèce. Et nous inclinons en principe à affirmer que les jugements les plus faux (les jugements synthétiques à priori sont de ce nombre) sont pour nous les plus indispensables ; que si l’humanité se refusait à admettre les fictions de la logique, à mesurer la réalité à l’aide du monde purement fictif de l’inconditionné, de l’absolu, à fausser perpétuellement la vie au moyen du nombre, elle ne pourrait pas vivre ; que renoncer aux jugements faux serait renoncer à la vie, serait la négation de la vie [969]. » Mais si le mensonge peut être bienfaisant et la vérité néfaste — et c’est bien là aussi ce que sent l’amant moderne de la vérité à *tout prix* — l’homme de science n’aspire clone pas à la vérité par intérêt ou par peur, mais parce qu’il ne vent à aucun prix tromper, ni lui, ni les autres. Eu son unie et conscience il accorde donc à la vérité un tel prix que tout, même le bonheur, même l’existence de l’humanité doit lui être subordonné. Il a foi dans la vérité comme dans une valeur absolue, métaphysique. Disons plus simplement qu’il appelle « vérité » ce que le chrétien appelle « Dieu ». Et Nietzsche conclut : « Il n’y a pas de doute l’homme *véridique*, — véridique au sens extrême et périlleux que suppose la foi dans la science — *affirme par là sa foi en un autre monde* que celui de la vie, de la nature, de l’histoire ; et du moment où il affirme cet « autre monde », eh bien ! que pourra-t-il faire de son contraire, de ce monde, de *notre monde*, — sinon le nier ?... Mais on comprend bien où je veux en venir : à ceci, que c’est toujours une *croyance métaphysique*, sur laquelle est fondée notre foi dans la science, que nous aussi les penseurs d’aujourd’hui, les athées, les anti-métaphysiciens, nous aussi nous empruntons le feu qui nous anime à cet incendie qu’une croyance plusieurs

lois millénaire a allumé, à cette foi chrétienne qui fut aussi la foi de Platon que Dieu est la vérité et que la vérité est divine… [970]. » L'apôtre moderne de la vérité n'a pas osé révoquer en doute les deux valeurs suprêmes de notre vieille table des valeurs. Il n'a pas osé se demander : « Quelle est la valeur de la vérité ? » ou ce qui revient au même : « Quelle est la valeur de l'impératif catégorique de la morale qui nous commande de poursuivre la vérité ? » Il s'est arrêté au seuil du problème formidable de la Vérité et de la Morale ; il ne s'est pas dit : Pourquoi l'homme devrait-il *à tout prix* vouloir connaître cette Nature que nous eu ! revoyons, aujourd'hui, comme une puissance éternellement aveugle et inintelligente, souverainement indifférente au bien et au mal, magnifiquement féconde, enfantant sans cesse de nouvelles existences pour les sacrifier, impassible, à ses combinaisons vides de sens… Pourquoi l'homme, en effet, devrait-il tout immoler à une pareille divinité ? Vue sous cet angle, la passion de la vérité apparaît à Nietzche comme la forme moderne de cette cruauté ascétique qui, de tout temps, a poussé l'homme à sacrifier à son Dieu ce qu'il avait de plus précieux. Jadis l'homme offrait à la divinité des victimes humaines, le sacrifice du premier né. Plus tard, à l'époque chrétienne, l'ascète lui sacrifia tous ses instincts naturels. « Enfin : que resta-t-il à sacrifier ? Ne finit-on point par immoler à Dieu tout ce qui console, sanctifie, guérit, tout espoir, toute foi en une harmonie cachée, en une béatitude et en une justice future ? Ne dût-on point immoler Dieu lui-même, et, par cruauté envers soi, adorer la pierre, l'inintelligence, la pesanteur, le destin, le Néant ? Sacrifier Dieu au Néant — il était réservé à la génération qui parvient aujourd'hui à maturité de se hausser jusqu'à ce mystère paradoxal d'ultime cruauté. Nous en savons tous quelque chose… [971]. » — Ainsi l'apôtre de la connaissance, le « Consciencieux de l'esprit » qui ne se cantonne pas dans le scepticisme, mais qui croit à la vérité, qui a le courage de poser un idéal, d'affirmer sa foi en une valeur suprême intellectuelle et morale est au fond un ascète qui renie l'existence humaine pour je ne sais quel au-delà, un pessimiste qui se détourne de

la Vie, puisqu'il refuse de se prêter à l'illusion, au mensonge nécessaire à toute vie — un nihiliste qui, comme le chrétien, cherche, en réalité, à pousser l'humanité dans le gouffre de la mort.

Chapitre V – Le système de Nietzsche (suite), partie positive : le surhomme

1.

L'Europe moderne est, selon Nietzsche, profondément malade. Partout apparaissent des symptômes de décadence indéniable. Il semble qu'une accablante fatigue se soit abattue sur l'homme d'aujourd'hui, et qu'après avoir accompli le chemin immense qui mène du ver de terre au singe et du singe à l'homme, il cherche à l'heure présente la stabilité et le repos soit dans l'ignoble médiocrité, soit dans la mort. Ici le démocrate égalitaire veut faire de lui une bête de troupeau laide et méprisable ; ailleurs le prêtre chrétien, le philosophe, le moraliste veulent le détacher de la terre et lui montrent un au-delà chimérique auquel il doit sacrifier sa vie. L'État démocratique est une forme dégénérée de l'État ; la religion de la souffrance humaine est une morale de malades, l'art wagnérien qui triomphe à l'heure présente un art de décadence. La corruption et le pessimisme se montrent à tous les degrés de la culture moderne, même aux plus élevés. Les exemplaires d'humanité supérieure à qui Zarathustra offre l'hospitalité dans sa grotte sont tous, sans exception, des décadents, des malvenus qui souffrent d'être ce qu'ils sont, qui étouffent de dégoût en face du spectacle de l'homme moderne et qui se méprisent eux-mêmes. Voici d'abord le devin pessimiste qui aperçoit partout des symptômes de mort et qui enseigne : « Tout est vanité, rien ne sert de rien, inutile de chercher, il n'y a plus d'îles bienheureuses ! » Puis viennent les deux rois qui ont quitté leur royauté parce que, n'étant pas les premiers d'entre les hommes, ils ne veulent pas non plus commander aux autres. Plus loin c'est le « Consciencieux de l'esprit », le savant « objectif », qui consacre sa vie à l'étude du cerveau de la sangsue ; c'est le « vieux Magicien », l'éternel

comédien, qui joue tous les rôles et trompe tous les hommes, mais ne peut plus s'abuser lui-même et cherche, le cœur rongé de tristesse et de dégoût, un génie authentique ; c'est le « dernier des. Papes », qui ne peut pas se consoler de la mort de Dieu ; c'est « le plus hideux des Hommes », le meurtrier de Dieu, — car Dieu est mort étouffé par la pitié, pour avoir contemplé la laideur et la misère humaines ; — c'est le « Mendiant volontaire » qui par dégoût de l'homme civilisé à l'excès cherche auprès des vaches qui ruminent paisiblement en leur coin de pré le secret du bonheur ; c'est enfin l'« Ombre », le sceptique, qui, à force de parcourir tous les domaines de la pensée, s'est perdu lui-même et erre désormais sans but à travers l'univers. Tous ces représentants de la plus haute culture européenne souffrent d'un mal profond ; ils se glissent à travers la vie, inquiets, sombres, décontenancés, comme le tigre qui a manqué son bond ou le joueur qui a amené un mauvais coup de dés. Le « peuple » et tout ce que le peuple appelle « bonheur » les écœure. Et voici que, d'autre part, toutes les valeurs supérieures que l'humanité révérait jadis sous les noms de « Dieu », « Vérité », « Devoir » se sont évanouies pour eux. Les satisfactions matérielles ne sauraient plus les contenter ; et ils ne croient plus à l'idéal. L'humanité va-t-elle donc s'arrêter dans sa marche, se détacher de la vie, aspirer au néant ?

Non, enseigne Nietzsche, la décadence ne conduit pas nécessairement au néant, elle peut être la condition préalable d'une vie nouvelle, d'une santé supérieure. Sans doute il n'est pas possible de revenir en arrière, de ramener l'humanité à ce qu'elle était aux époques antérieures : « il faut aller toujours en avant, je veux dire : aller pas à pas toujours plus loin dans la décadence [972] ». Mais de même qu'à l'automne les feuilles jaunissent et tombent pour reverdir au printemps, de même il est possible que la décadence actuelle soit le prélude d'une régénération, que l'humanité donne naissance en expirant à une forme dévie supérieure. À ce point de vue il est peut-être permis, selon Nietzsche, de considérer les mots de « décadence », de « décomposition », de « corruption » comme

des termes injustement méprisants pour désigner l'automne d'une civilisation. L'humanité grosse d'un monde nouveau souffre des douleurs de l'enfantement. C'est pourquoi aussi Zarathustra ne prétend apporter aucun soulagement à la misère des « hommes supérieurs » ; il sait en effet que l'homme doit souffrir toujours davantage pour escalader des cimes plus élevées. La douleur intime des hommes supérieurs, leur dégoût de la multitude et d'eux-mêmes est nécessaire pour les stimuler, les pousser plus loin et plus haut. S'ils sont eux-mêmes des exemplaires d'humanité défectueux, qu'importe : plus une chose est d'essence précieuse, plus elle est rare, et plus il faut aussi de déchets pour obtenir un exemplaire de tout point réussi. L'homme supérieur est comme un vase où se prépare l'avenir de l'humanité ; en lui fermentent, bouillonnent, travaillent obscurément tous les germes qui s'épanouiront un jour à la lumière du soleil ; et plus d'un de ces vases précieux se fêle ou se brise... Mais qu'importe ! Si tel individu est mal venu, l'humanité est-elle pour cela mal venue ? Et si l'humanité elle-même est mal venue, qu'importe encore ! L'homme, suivant la célèbre comparaison de Nietzsche, est une corde tendue entre l'animal et le Surhomme, il n'est pas un *but* mais un *pont*, un *passage*. Périsse donc l'homme pour que le Surhomme vive.

« *Je vous enseigne le Surhomme*, dit Zarathustra au peuple assemblé. L'homme est quelque chose qui doit être dépassé. Qu'avez-vous fait pour le dépasser ?

Tous les êtres ont jusqu'ici créé quelque chose de plus haut qu'eux-mêmes, et vous voudriez être le reflux de cette immense marée, et plutôt revenir à la bête que dépasser l'homme.

Qu'est-ce que le singe pour l'homme ? Un objet de risée ou de honte et de douleur. Et c'est là aussi ce que l'homme doit être pour le Surhomme : un objet de risée et de honte et de douleur.

Voyez, je vous enseigne le Surhomme.

Le Surhomme est la raison d'être de la terre. Votre volonté dira : Que le Surhomme *soit* la raison d'être de la terre **[973]**. »

2.

Qu’est-ce que le Surhomme et comment l’homme pourra-t-il lui donner naissance ?

On peut définir le Surhomme : l’état auquel atteindra l’homme lorsqu’il aura renoncé à la hiérarchie actuelle des valeurs, à l’idéal chrétien, démocratique ou ascétique qui a cours aujourd’hui dans toute l’Europe moderne, pour revenir à la table des valeurs admise parmi les races nobles, parmi les Maîtres qui *créent* eux-mêmes les valeurs qu’ils reconnaissent au lieu de les recevoir du dehors. Bien entendu il ne s’agit nullement de revenir en arrière, de faire renaître après des siècles de civilisation, la « bête aux cheveux blonds » des temps primitifs. L’homme ne doit perdre aucune des connaissances, des aptitudes, des forces nouvelles qu’il a acquises au cours de ses longues et douloureuses expériences, mais il doit briser les vieilles tables des lois qui le gênent aujourd’hui dans sa marche en avant et les remplacer par des commandements nouveaux.

L’homme donnera naissance au Surhomme par autosuppression (*Selbstaufhebung*) pour nous servir d’une expression souvent employée par Nietzsche. Ce passage de l’homme au Surhomme peut se comparer dans une certaine mesure à l’évolution qui engendre l’ascète d’après Schopenhauer. Pour le grand pessimiste, la douleur peut conduire d’abord l’homme à renoncer à sa volonté *individuelle*, au suicide par conséquent. Mais cela ne suffit pas pour l’affranchir : il faut, pour être sauvé, qu’il renonce, non pas seulement à la forme individuelle de la vie qui lui est échue en partage, mais au vouloir-vivre en *général ;* l’apaisement suprême est à ce prix. Dans l’idée de Nietzsche, c’est aussi la douleur qui est l’aiguillon puissant qui mène l’homme au salut.

L'homme souffre d'abord de ce qu'il est comme individu, il connaît le dégoût intense et douloureux de lui-même, et ce dégoût le pousse vers l'ascétisme et le pessimisme ; c'est là l'état d'âme des « hommes supérieurs » que Zarathustra réunit dans sa caverne. Mais, leur dit le prophète, « vous ne souffrez pas encore assez à mon gré ! Car vous souffrez de ce que vous êtes, vous n'avez pas encore souffert de ce qu'est l'homme, *ihr leidet an euch, ihr littet noch nicht am Menschen* [974] ». C'est seulement quand il aura atteint ce degré suprême de douleur et de dégoût que l'homme puisera dans l'excès même de sa souffrance l'énergie nécessaire pour franchir le dernier pas, pour s'anéantir lui-même en donnant naissance au Surhomme. Le pessimisme arrivé à son plus haut point engendrera l'optimisme triomphant.

Voyons maintenant en quoi, selon Nietzsche, le Surhomme différera de l'Homme actuel.

L'un des caractères qui distinguent le plus profondément la morale du Surhomme de la morale admise en général aujourd'hui, c'est que l'une s'adresse à *tous* les hommes sans distinction, tandis que l'autre doit, par son essence même, demeurer l'apanage d'un petit nombre d'esprits supérieurs. L'Europe contemporaine, nous l'avons vu, est résolument démocratique et croit à l'égalité naturelle des hommes. Nietzsche au contraire croit à l'inégalité nécessaire des hommes et veut une société aristocratique, divisée en castes bien définies, ayant chacune leurs privilèges, leurs droits, leurs devoirs. La caste inférieure est celle des petites gens, des médiocres, de tous ceux qui ont pour vocation naturelle d'être d'un rouage de la grande machine sociale. Non seulement l'agriculture, le commerce, l'industrie, mais aussi la science et l'art veulent des ouvriers qui trouvent leur satisfaction à s'acquitter en conscience d'une tâche spéciale pour laquelle ils seront bien dressés, qui se contentent modestement d'obéir, de travailler avec discipline à l'œuvre commune. Ce sont évidemment des esclaves, si l'on veut, des « exploités », puisqu'ils entretiennent à leurs dépens les castes supérieures et qu'ils leur doivent obéissance ; aussi les privations et les

souffrances ne peuvent pas leur être épargnées, car la réalité est dure et mauvaise. Mais dans un État bien réglé ces médiocres doivent avoir une existence relativement plus sûre, plus tranquille, et surtout *plus heureuse* que leurs supérieurs : n'ayant pas de responsabilités, ils n'ont qu'à se laisser vivre. Pour eux, la foi religieuse est un inestimable bienfait : elle dore d'un rayon de soleil la misère de leur pauvre existence semi-animale, elle leur enseigne l'humble contentement de soi, la paix du cœur, elle anoblit pour eux la dure nécessité de subir la volonté d'autrui, elle leur donne l'illusion bienfaisante qu'il y a un ordre universel des choses et qu'eux-mêmes ont leur place marquée, leur fonction utile dans cet ordre des choses. « Pour vous, la croyance et l'esclavage ! » telle est la part que leur fait Zarathustra dans sa société idéale. — Au-dessus d'eux vient la caste des dirigeants, des gardiens de la loi, des défenseurs de l'ordre, des guerriers ; à leur tête est le roi, leur chef suprême à tous. Ils exercent la partie matérielle en quelque sorte du pouvoir, ils sont le rouage intermédiaire qui transmet à la foule des esclaves la volonté des véritables dominateurs. — La première caste enfin, celle des Maîtres, des sages, des « créateurs de valeurs » donne l'impulsion à tout l'organisme social, et doit jouer sur la terre, parmi les hommes, le rôle que tient Dieu dans l'univers tel que le conçoivent les chrétiens. C'est pour les Maîtres, et pour eux seuls, qu'est faite la morale du Surhomme **[975]**.

Cette morale ne se distingue pas seulement de la morale traditionnelle en ce qu'elle est une loi aristocratique *for the happy few ;* elle la contredit tout aussi radicalement en ce qu'elle est foncièrement *anti-idéaliste*. L'homme vertueux selon la morale chrétienne ou ascétique est en effet celui qui conforme sa vie à un idéal, qui sacrifie ses penchants « égoïstes » au culte du Vrai ou du Bien. Le sage selon Nietzsche est au contraire essentiellement un créateur de valeurs, c'est là sa grande tâche. Rien, en effet, dans la nature n'a de valeur *en soi ;* le monde de la réalité est une matière indifférente qui n'a d'autre intérêt que celui que nous lui donnons. Le vrai philosophe est donc l'homme dont la

personnalité est assez puissante pour créer « *le monde qui intéresse les hommes* [976] ». Il est le poète génial dans l'âme duquel se formule la table des valeurs à laquelle croient les hommes d'une époque donnée et qui détermine par conséquent tous leurs actes. Il est un «contemplatif », mais sa vision n'est autre chose que la loi suprême qui met en branle des générations entières ; et tous les hauts faits des hommes d'action ne sont que la traduction visible et concrète de sa pensée. Il crée en toute liberté, en toute indépendance, insoucieux du bien et du mal, de la vérité et de l'erreur ; il crée *sa* vérité, il crée *sa* morale, il est un « expérimentateur » (*Versucher*) intrépide qui cherche sans cesse des formes d'existence nouvelles, et qui, au cours de ses redoutables expériences, risque sans trembler, sa vie, son bonheur ainsi que la vie et le bonheur de toutes les créatures inférieures qu'il entraine à sa suite. Il est un joueur audacieux et sublime qui joue avec le Hasard une partie formidable, dont l'enjeu est la vie ou la mort.

Le sage, selon Nietzsche, n'est donc pas un pacifique ; il ne promet pas aux hommes la paix et la tranquille jouissance des fruits de leur travail. Mais il les exhorte à la guerre ; il fait luire à leurs yeux l'espoir de la victoire.

« Vous chercherez votre ennemi, dit Zarathustra, vous combattrez votre combat, vous lutterez pour votre pensée ! Et si votre pensée succombe, votre loyauté devra se réjouir de sa défaite !

« Vous aimerez la paix comme un moyen de guerres nouvelles. Et la courte paix mieux que la longue.

« Je ne vous conseille pas le travail. Je ne vous conseille pas la paix, mais la victoire. Que votre travail soit un combat, votre paix une victoire !...

« Une bonne cause, dites-vous sanctifie même la guerre. Mais moi je vous dis : c'est la bonne guerre qui sanctifie toute cause...

« Vous ne devez avoir pour ennemis que des adversaires haïssables, mais non point des adversaires méprisables. Vous devez être fiers de votre ennemi : alors les succès de votre

ennemi seront aussi vos succès [977]. »

La guerre, la lutte ouverte de forces rivales et contraires, est en effet, selon Nietzsche, l'instrument le plus puissant du progrès. Elle montre où est la force, où est la faiblesse, où est la santé physique et morale, où est la maladie. Elle constitue une de ces « expériences » dangereuses qu'institue le sage pour faire progresser la vie, pour éprouver la valeur d'une idée, d'une pensée au point de vue du développement de la vie. La guerre est donc bienfaisante, bonne en elle-même ; aussi Nietzsche prédit-il sans trouble et sans regrets que l'Europe va entrer dans une période de grandes guerres où les nations lutteront entre elles pour l'hégémonie du monde.

Tandis que l'ancienne table des valeurs plaçait la pitié au premier rang des valeurs, Zarathustra enseigne au contraire que la volonté est la plus haute vertu : « Voici la nouvelle loi, ô mes frères, que je promulgue pour vous :*Devenez durs* [978] *!* » — Il faut en effet que le créateur soit dur, dur comme le diamant, dur comme le ciseau du sculpteur, s'il veut modeler à son gré le bloc informe du hasard, s'il a l'ambition d'instituer des valeurs nouvelles, de marquer à son empreinte des générations entières, de pétrir la volonté même de l'humanité future, et d'y inscrire, comme en des tables d'airain sa volonté à lui. La pitié est, pour lui, non pas une vertu, mais une suprême tentation et le plus terrible de tous les dangers. Le « dernier péché » de Zarathustra, le plus redoutable de tous les assauts qu'il doit subir, c'est celui de la pitié. Du haut de sa caverne solitaire il entend retentir dans le fond de sa vallée l'appel désespéré des « hommes supérieurs » qui l'implorent, qui lui crient « Viens ! viens ! viens ! il est temps, il est grand temps [979] ! » S'il a pitié de leurs misères, si son cœur s'attendrit à la vue de leurs souffrances, c'en est fait de lui : il est vaincu. Et il a besoin de toute son énergie pour ne pas succomber à la tentation. Tandis qu'il parcourt son domaine à la recherche des désespérés qui l'appellent, il pénètre dans un lieu désolé comme le royaume de la mort. « Là se dressaient des pointes de rochers noirs et rouges ; pas une herbe, pas un astre, pas un chant d'oiseaux. C'était une vallée que tous les

animaux fuyaient, même les bêtes de proie ; seuls des serpents horribles, gros et verts, y venaient, quand ils devenaient vieux, pour y mourir. C'est pourquoi les pâtres nommaient cette vallée : la Mort-des-Serpents. » Dans ce lieu funèbre, il aperçoit soudain, vautrée au bord du chemin, une forme innommable, hideuse, à peine humaine. Et au moment où, rougissant de honte d'avoir vu de ses yeux le spectacle d'une telle monstruosité, il se dispose à quitter au plus vite ce lieu maudit, une voix s'élève vers lui, semblable au hoquet d'un agonisant, ou à l'eau qui gargouille la nuit dans une conduite bouchée : « Zarathustra ! Zarathustra ! Devine mon énigme ! Parle, parle ! Qu'est-ce que la vengeance contre le témoin ?... Dis-moi donc qui je suis ! » — Et soudain accablé par une immense pitié, Zarathustra s'affaisse, tel un chêne qui a longtemps résisté à la cognée des bûcherons et qui tout d'un coup s'écroule lourdement, effrayant par sa chute ceux-là mêmes qui voulaient l'abattre. — Mais bientôt il se relève et sa figure s'empreint de dureté :

« Je te reconnais, dit-il d'une voix d'airain : tu es le meurtrier de Dieu ! Laisse-moi passer mon chemin.

Tu n'as pas supporté celui qui te voyait, qui te voyait constamment, dans toute ton horreur, toi le plus hideux des hommes ! Et tu as tiré vengeance de ce témoin [980]. »

Zarathustra est sorti vainqueur de l'épreuve où Dieu a péri. Le Dieu d'amour est mort, étouffé par la pitié, pour avoir vu toutes les tares, toutes les laideurs les plus cachées de l'humanité ; sa pitié ne connaissait pas de pudeur ; il a fouillé les recoins les plus obscurs, les plus immondes de l'âme humaine ; et c'est pourquoi il est mort, car l'homme ne pouvait supporter un tel témoin de son ignominie. Zarathustra, lui, a senti la rougeur de la honte lui monter au front ; devant le spectacle horrible de la misère humaine il a baissé les yeux, il a voulu continuer sa route, sachant qu'il y a plus de noblesse et de vraie grandeur à poursuivre sa voie qu'à gâcher inutilement sa vie et à se perdre soi-même en secourant une infortune à qui nul ne peut porter remède. Et, ce faisant, il a non seulement détourné de lui la mort, mais il s'est concilié aussi l'amour de

l'Homme le plus hideux : il a en effet, par son silence et son abstention « respecté » la grande infortune, la grande laideur qui s'offrait à sa vue ; il lui a épargné sa pitié. L'Homme le plus hideux qui haïssait Dieu et les miséricordieux, s'incline volontiers devant la « dureté » de Zarathustra et accepte de devenir son hôte [981].

Le sage, selon Nietzsche, doit donc être dur, pour lui comme pour les autres. Il renonce, quant à lui, à toute espèce de bien-être, de quiétude, de paix. Il sait en effet que l'humanité n'évolue pas vers un but déterminé et fixe mais que tout est dans un perpétuel devenir, et que la vie est « ce qui doit toujours se dépasser soi-même [982] ; » il sait donc aussi que l'individu ne peut jamais se flatter d'être arrivé au port, que toute paix est pour lui « le moyen d'une guerre nouvelle » et que sa vie doit être une suite ininterrompue d'aventures toujours plus périlleuses. Il ne cherche donc pas le bonheur, mais seulement l'émotion du jeu ; et s'il abat un beau coup de dés, il se demande aussitôt : « Est-ce que je jouerais avec des dés pipés ? » Il n'ignore pas que la joie et la douleur vont toujours de pair. L'homme peut traverser la vie sans grand plaisir et sans grande douleur, dans un état d'âme voisin de l'indifférence, mais c'est à condition de réduire au minimum sa vitalité. Celui qui veut connaître les grandes joies doit aussi fatalement connaître les grandes douleurs ; toute oscillation dans un sens est compensée par une oscillation dans l'autre. Le « créateur de valeurs » qui a foi dans la vie, qui veut la vie aussi intense, aussi puissante que possible, veut donc aussi les oscillations les plus amples autour du point d'équilibre ; il veut connaître les sommets extrêmes du bonheur et du malheur, les plus enivrantes victoires comme les plus terribles défaites ; il doit « marcher au-devant de sa suprême douleur et de sa suprême espérance tout à la fois [983] », tendre en même temps au triomphe et à l'anéantissement. Zarathustra meurt en atteignant le point culminant de son existence. Le Surhomme est à la fois la victoire suprême et aussi la fin de l'homme.

De même que le sage doit être dur pour lui et ne reculer devant aucune souffrance, de même il doit aussi savoir être dur

pour les autres. Il y a des infortunes qu'il est inhumain de soulager ; il y a des malvenus, des dégénérés dont il ne faut pas retarder la fin. « Partout, dit Zarathustra, retentit la voix de ceux qui prêchent la mort, et la terre est pleine de gens à qui la mort doit être prêchée — ou bien « la vie éternelle » peu m'importe — pourvu qu'ils s'en aillent bien vite [984]. » Aux pessimistes, aux découragés, aux mélancoliques, aux miséricordieux, aux ascètes de toute sorte qui vont partout disant : « La vie n'est que souffrance », le sage doit répondre : « Faites donc en sorte de mettre fin à une vie qui n'est que souffrance ! Et que votre loi morale soit : « Tu dois te tuer toi-même ! Tu dois t'évader spontanément de la vie [985] ! » Il ne faut pas que la terre devienne un lazareth peuplé de malades et de découragés, où l'homme sain périsse de dégoût et de pitié. Pour épargner aux générations futures le spectacle déprimant de la misère et de la laideur, laissons mourir ce qui est mûr pour la mort, ayons le courage de ne pas retenir ceux qui tombent mais de les pousser encore pour qu'ils tombent plus vite. Le sage doit donc savoir supporter la vue de la souffrance d'autrui ; bien plus, il doit *faire souffrir* sans se laisser dominer par la pitié, tout comme le chirurgien manie d'une main ferme et sûre son bistouri sans se laisser troubler par l'idée des tortures où se débat le patient. C'est là ce qui demande le plus de véritable grandeur d'âme. « Qui atteindra quelque chose de grand, dit Nietzsche, s'il ne se sent pas la force et la volonté d'*infliger* de grandes souffrances ? Savoir souffrir est peu de chose : de faibles femmes, même des esclaves passent maîtres en cet art. Mais ne pas succomber aux assauts de la détresse intime et du doute troublant quand on inflige une grande douleur et qu'on entend le cri de cette douleur — voilà qui est grand, voilà qui est une condition de toute grandeur [986]. »

Enfin le sage doit montrer, dans toutes les aventures de la vie, la sérénité du beau joueur, l'innocence joyeuse de l'enfant qui s'amuse, la grâce souriante du danseur. Dans la parabole des *Trois métamorphoses de l'Esprit*, Zarathustra enseigne que l'âme humaine doit d'abord être semblable au chameau qui se charge docilement des fardeaux les plus lourds : elle endure

patiemment les pires épreuves, elle se soumet volontairement aux plus rudes disciplines pour amasser un lourd bagage d'expérience. Ensuite elle doit se faire semblable au lion qui dit « Je veux » et terrasse sous sa griffe quiconque menace sa liberté ; elle doit vaincre le grand dragon de la Loi qui, sur chacune de ses écailles d'or, porte écrit en lettres flamboyantes « Tu dois », et s'affranchir violemment du joug de l'idéal, du vrai, du bien, qui lui semblait jadis si doux à porter. Enfin, pour devenir féconde et créer des valeurs nouvelles après avoir détruit les valeurs anciennes, il faut qu'elle devienne semblable à l'enfant qui joue : « L'enfant est innocence et oubli, il est un recommencement, un jeu, une roue qui tourne d'elle-même, une première impulsion, un « oui » sacré » [987]. Ainsi l'âme humaine qui veut s'élever aux plus hauts sommets de la sagesse doit apprendre à jouer, à s'ébattre joyeusement en toute innocence. Elle doit se faire légère et insouciante, vaincre le démon de la pesanteur sous toutes ses formes, renoncer au pessimisme et à la mélancolie, aux allures solennelles, aux attitudes tragiques, au sérieux renfrogné, à la raideur intransigeante : « Malheur à ceux qui rient ! » disait l'ancienne Loi ; or, c'est là, selon Zarathustra, le pire des blasphèmes. Le sage doit au contraire apprendre le rire divin : il doit s'approcher de son but, non point à pas lents et comme à regret, mais en « dansant » et en « volant ». C'est en sachant rire qu'il pourra se consoler de ses échecs, en sachant danser et voler qu'il franchira joyeusement, semblable aux tourbillons du vent d'orage, les noirs marais de la mélancolie. Il faut que l'homme apprenne à « danser par delà lui-même », à « rire par delà lui-même » ; en d'autres termes à s'élever au-dessus de lui-même, à se dépasser lui-même sur les ailes du rire et de la danse. C'est là le conseil suprême de la sagesse de Zarathustra.

« Cette couronne du rire, cette couronne de roses, moi-même je l'ai posé sur ma tête ; moi-même j'ai sanctifié mon rire joyeux.

« Cette couronne du rire, cette couronne de roses : à vous, ô mes frères, je vous la jette. J'ai sanctifié le rire : hommes

supérieurs, apprenez à rire [988]. »

3.

« Celui qui, comme moi, s'est efforcé, poussé par je ne sais quelle énigmatique curiosité à penser l'hypothèse pessimiste jusque dans ses conséquences les plus profondes... s'est peut-être du même coup, et sans l'avoir voulu, ouvert les yeux pour l'idéal inverse : l'idéal de l'homme souverainement joyeux, vivant, heureux de vivre, qui n'a pas appris seulement à se résigner, à supporter le passé et le présent, mais qui veut encore revivre le passé et le présent — tel qu'il fut, tel qu'il est — et cela éternellement, qui crie sans se lasser *da capo*, non seulement à sa propre vie mais à toute la comédie universelle tout entière — et non pas seulement à une comédie, mais en réalité, à l'Être qui veut cette comédie — et qui la rend nécessaire : et cela parce qu'il se veut toujours à nouveau lui-même — et se rend ainsi nécessaire — Eh quoi ? Ne serait-ce pas là — *circulus vitiosus deus* [989] *?* Ce fut au mois d'août 1881 à Sils Maria que jaillit comme un éclair dans le cerveau de Nietzsche cette hypothèse du « Retour éternel [990] » qui est la base et aussi le couronnement de la philosophie du Surhomme. Elle peut se résumer ainsi : La somme des forces qui constituent l'univers paraît être *constante* et *déterminée*. Nous ne pouvons, en effet, supposer raisonnablement qu'elle décroisse ; car si elle diminuait, si peu que ce fût, elle aurait actuellement déjà disparu, puisqu'un temps infini s'est déjà écoulé avant le moment présent. Nous ne pouvons pas davantage concevoir qu'elle puisse grandir indéfiniment : pour croître à la manière d'un organisme, par exemple, il lui faudrait se nourrir, et se nourrir de manière à produire un excédent de force ; or d'où pourrait provenir cette nourriture, ce principe d'accroissement ? — supposer une progression indéfinie des

forces de l'univers, ce serait croire à un miracle perpétuel. Reste donc l'hypothèse d'une somme de forces constante et déterminée — non infinie par conséquent. Supposons maintenant ces forces réagissant les unes sur les autres absolument au hasard, en vertu du pur jeu des combinaisons, une combinaison engendrant nécessairement la combinaison suivante ; que va-t-il se produire dans l'éternité du temps ? Tout d'abord, nous sommes obligés d'admettre que ces forces n'ont jamais atteint la position d'équilibre et qu'elles ne l'atteindront jamais. Si cette combinaison — qui n'a évidemment rien d'impossible en soi — pouvait se produire un jour, elle se serait déjà produite, puisqu'un temps infini s'est déjà écoulé avant le moment présent — et le monde serait immobile à tout jamais, car il est impossible de concevoir comment l'équilibre parfait, une fois atteint, viendrait à se rompre. Nous sommes donc en face de ce fait qu'une somme de forces constante et déterminée produit dans l'infini du temps une suite ininterrompue de combinaisons. Or, puisque le temps est *infini* et que la somme totale des forces est *déterminée*, il viendra nécessairement un moment où — si grande qu'on suppose cette somme de forces et si colossal qu'on imagine le nombre des combinaisons qu'elle peut engendrer, — le jeu naturel et inintelligent des possibilités ramènera une combinaison déjà réalisée. Mais cette combinaison entraînera à sa suite, en vertu du déterminisme universel, la série totale des combinaisons déjà produites. En sorte que l'évolution universelle ramène indéfiniment les mêmes phases et parcourt éternellement un cercle immense. Chaque vie particulière n'est qu'un fragment imperceptible du cycle total : tout individu a donc déjà vécu un nombre infini de fois la même vie et la revivra éternellement à nouveau. « Tous les états que ce monde peut atteindre, il les a déjà atteints, et non pas seulement une fois, mais un nombre infini de fois. Il en est ainsi de ce moment : il *était* déjà une fois, beaucoup de fois et de même il reviendra, toutes les forces étant réparties exactement comme aujourd'hui ; et il en est de même du moment qui a engendré celui-ci et du moment auquel il a donné naissance. Homme !

Toute ta vie, comme un sablier, sera toujours à nouveau retournée et s'écoulera toujours à nouveau, — chacune de ces existences n'étant séparée de l'autre que par la grande minute de temps nécessaire pour que toutes les conditions qui t'ont fait naître se reproduisent dans le cycle universel. Et alors tu retrouveras chaque douleur et chaque joie, et chaque ami et chaque ennemi, et chaque espoir et chaque erreur et chaque brin d'herbe et chaque rayon de soleil, et toute l'ordonnance de toutes choses. Ce cycle dont tu es un grain, brille à nouveau. Et dans chaque cycle de l'existence humaine, il y a toujours une heure où chez un individu d'abord, puis chez beaucoup, puis chez tous, s'élève la pensée la plus puissante, celle du Retour éternel de toutes choses — et c'est chaque fois pour l'humanité l'heure de midi [991]. »

Cette hypothèse sur l'évolution universelle inspira à Nietzsche, du jour où elle apparut sur l'horizon de sa pensée, un sentiment d'immense enthousiasme auquel se mêlait une indicible horreur. Tout d'abord il la garda pour lui. Une exposition générale de sa doctrine nouvelle, le *Retour éternel*, qui avait été esquissée dès l'été de 1881 resta inachevée [992]. Dans un aphorisme de *Gaie science*, pour la première fois, Nietzsche émit publiquement l'idée d'un Retour éternel comme une sorte de paradoxe inquiétant. Il suppose qu'un démon vienne formuler cette hypothèse, en une heure solitaire, à l'oreille du penseur. « Ne te jetterais-tu pas contre terre, conclut-il, ne grincerais-tu pas des dents et ne maudirais-tu pas le démon qui t'aurais parlé ainsi ? Ou bien as-tu vécu la minute ineffable où tu pourrais lui répondre : « tu es un dieu et je n'ai jamais ouï parole plus divine ! » Si cette pensée prenait possession de toi, — tel que tu es, elle te transformerait et peut-être t'écraserait. Cette question posée à tout instant de ta vie : « veux-tu cela encore une fois, éternellement ? » pèserait d'un poids formidable sur toute ton activité ! Ou alors combien il te faudrait aimer et toi-même et la vie, pour ne plus souhaiter autre chose que cette suprême et éternelle consécration et confirmation [993] ? » — Nietzsche à cette époque, songeait à consacrer dix ans de sa vie à étudier l'histoire naturelle à

Vienne ou à Paris, à tâcher de donner à son hypothèse une base scientifique, et, après des années de silence, à rentrer en scène comme prophète du Retour éternel. — Il ne tarda pas d'ailleurs à renoncer à ce projet pour diverses raisons, dont la principale était qu'un examen superficiel du problème au point de vue scientifique lui révéla aussitôt l'impossibilité de démontrer sa doctrine du Retour en se fondant comme il pensait le faire sur la théorie atomique [994]. Mais son hypothèse, indémontrée et indémontrable, resta néanmoins le point central de sa pensée. Le Retour éternel est la grande idée que Zarathustra apporte aux hommes en termes voilés et avec une sorte d'horreur sacrée [995].

On comprend aisément, en effet, l'angoisse terrible qui dut étreindre l'âme de Nietzsche le jour où il crut au Retour éternel, où il eut calculé la portée entière de cette hypothèse. Il n'est guère possible d'imaginer une solution plus désespérante au premier abord du problème de l'existence. Le monde ne signifie rien : il est l'œuvre de la fatalité aveugle ; il résulte du jeu mathématique et vide de sens des forces qui se combinent entre elles, réalisant au hasard un certain nombre de groupements possibles ; l'évolution universelle ne conduit nulle part, mais se poursuit indéfiniment en tournant sans cesse dans le même cercle ; et cette vie que nous menons aujourd'hui nous la recommencerons éternellement sans espoir de changement ; et chaque minute de tristesse, de douleur ou de dégoût nous la revivrons identique, un nombre infini de fois. — Imagine-t-on l'effet qu'une pareille révélation peut produire sur les dégénérés, les malades, les pessimistes, sur tous ceux chez qui la somme des douleurs l'emporte *réellement* sur la somme des joies ? Chez la plupart des hommes, il est vrai, une idée comme celle du Retour éternel reste, même si elle n'est pas rejetée *a priori*, parfaitement inoffensive, parce qu'elle demeure purement abstraite et intellectuelle, parce que notre imagination n'est pas assez puissante pour la *réaliser*, parce que les notions que conçoit notre intelligence n'affectent en général que peu ou point notre sensibilité. Mais Nietzsche, lui, « vivait » ses théories : il philosophait avec son être tout

entier ; et l'on conçoit très bien dès lors que le Retour éternel lui soit apparu, à certaines heures, comme un de ces cauchemars monstrueux qui vous glacent le sang dans les veines et arrêtent les battements de votre cœur. Sa « dureté » pour les malheureux et les déshérités de la vie apparaît maintenant sous un jour tout autre. Comme on comprend à présent qu'il se soit écrié, en songeant à eux : Qu'ils meurent bien vite, qu'ils se tuent — ou qu'on les tue, ces infortunés — avant qu'ils aient pu mesurer toute la profondeur de l'abîme de douleurs où ils sont plongés, qu'ils aient pu concevoir la destinée monstrueuse qui les condamne à traîner éternellement leur croix sans rédemption possible ! — Et l'on comprend aussi qu'il ait pu se demander si l'humanité, dans son ensemble, était capable de *s'assimiler* cette doctrine sans sombrer aussitôt dans un vertige de désespoir et d'horreur, qu'il ait considéré la pensée du Retour éternel comme une sorte de pierre de touche au contact de laquelle viendraient s'anéantir tous ceux dont la vitalité n'était pas assez puissante pour supporter la révélation d'une pareille vérité.

Il faut en effet une singulière force d'âme, une rare énergie vitale pour supporter sans effroi l'idée du Retour éternel. Celui-là seul y parvient qui a une personnalité assez puissante pour pouvoir dire : si la vie n'a pas de sens par elle-même, je sais lui en donner un. Je suis une parcelle de cette nature qui se veut elle-même toujours à nouveau, qui parcourt sans se lasser, éternellement, le même cycle. Je me hausserai donc jusqu'à jouir en artiste de la splendeur incomparable de la vie féconde, comme du plus magnifique de tous les spectacles. Je m'intéresserai à ce jeu merveilleux de combinaisons qui a déjà produit tant de belles et bonnes choses, qui a donné naissance à l'Homme et qui, peut-être, produira le Surhomme. Je souhaiterai de toute la force de mon âme que le hasard aveugle réalise un jour, par delà l'Homme, quelque réussite miraculeuse, éblouissante. Je vivrai du moins dans cet espoir, et toute mon existence sera dirigée par cette unique pensée : je veux que le cercle dans lequel se meut éternellement la vie soit un diadème aussi resplendissant, aussi merveilleux que

possible ; je jouerai donc avec joie et en pleine conscience ma vie, dans l'espérance que mon coup de dés amènera un beau résultat, et si je perds je me consolerai à l'idée qu'un autre du moins amène ou amènera le beau coup que je rêvais et qu'ainsi la splendeur de la vie ne sera pas diminuée. — Ébloui par cette vision, enivré, enfiévré par cette partie formidable qu'il joue avec le hasard, l'homme apprendra à regarder toutes ses défaites, toutes ses tristesses et toutes ses misères, comme la rançon nécessaire de ses victoires et de ses joies, comme l'aiguillon qui le pousse à tendre toujours plus avant, toujours plus haut, à se dépasser lui-même, à essayer de réaliser des combinaisons supérieures. Alors, faisant la somme de son existence, il trouvera aussi que le total de ses joies l'emporte sur le total de ses douleurs et il acceptera, le cœur débordant d'enthousiasme, l'idée de revivre éternellement ce qu'il a vécu.

C'est à cette conclusion qu'arrivent des « hommes supérieurs » que Zarathustra a réunis dans sa caverne. Lorsqu'il leur a exposé sa nouvelle table des valeurs et montré la vraie beauté, la vraie grandeur de la vie, lorsqu'il les a guéris de leur pessimisme et qu'il a allégé leurs âmes prêtes à succomber sous le poids du dégoût ou de tristesse, il les réunit, à la nuit tombante, devant sa grotte, sous la voûte constellée du ciel.

« Et ils se tenaient silencieux l'un près de l'autre — tous étaient vieux, mais leur cœur était consolé et plein de vaillance, et chacun s'étonnait, à part soi, qu'il fit si bon sur la terre. Et le silence de la nuit mystérieuse parlait toujours plus distinctement à leur cœur... Alors se passa la chose la plus prodigieuse de ce long jour si riche en prodiges : l'Homme le plus hideux se mit encore une fois et pour la dernière fois à souffler et à gargouiller et quand il parvint à proférer des mots — voici qu'une question jaillit, ronde et pure, de ses lèvres, une bonne et profonde et claire question — et tous ceux qui l'écoutaient sentirent leur cœur tressaillir dans leur poitrine.

Ô vous tous, mes amis, dit l'Homme le plus hideux, que vous en semble ? — Pour l'amour de ce jour — je suis, moi, pour la première fois heureux d'avoir vécu la vie.

Et ce n’est pas encore assez de rendre ce témoignage. Il est bon de vivre sur la terre : un seul jour, une seule fête avec Zarathustra m’a appris à aimer la terre.

« Est-ce là — la Vie ? » dirai-je à la Mort. « Eh bien alors — encore une fois ! »

Mes amis que vous en semble ? Ne voulez-vous pas comme moi dire à la Mort : « Est-ce là la vie ? Pour l’amour de Zarathustra, alors, — encore une fois[996] ! »

Zarathustra a donc réussi : l’Homme le plus hideux, le monstre abject dont la haine avait tué Dieu, le représentant de toutes les misères, de toutes les défaites, de toutes les laideurs de l’humanité a perçu la beauté de la vie, compris que la souffrance est la rançon nécessaire de tout bonheur et dit « oui » à l’existence... Tandis que le prophète, entouré de ses disciples, goûte la suprême ivresse de cette heure de triomphe, une vieille cloche, de sa voix grave, sonne lentement minuit ; — minuit, l’heure solennelle où se rencontrent le jour qui finit et le jour qui va naître, où la mort tend la main à la vie, minuit, l’heure du plus grand silence, où l’âme recueillie s’ouvre aux intuitions les plus profondes et déchiffre les mystères les plus cachés. Et pendant que la vieille cloche, confidente sonore de toutes les douleurs et de toutes les joies de l’humanité, annonce, de ses douze coups, le moment où, une fois de plus, se fait le passage mystérieux de la mort à la vie, Zarathustra laisse entrevoir aux hommes supérieurs, enveloppée dans les vers énigmatiques à dessein d’une sorte de psaume mystique tout parfumé d’une religieuse ivresse, la grande pensée du Retour éternel :

Eins !
O Mensch ! Gieb Acht !
Zwei !
Was spricht die tiefe Mitternacht !
Drei !
« Ich schlief, ich schlief, —
Vier !
« Aus tiefem Traum bin ich erwacht : —
Fünf !

« Die Welt ist tief,
Sechs !
« Und tiefer als der Tag gedacht.
Sieben !
« Tief ist ihr Weh —,
Acht !
« Lust — tiefer noch als Herzeleid :
Neun !
« Weh spricht : Vergeh !
Zehn !
« Doch alle Lust will Ewigkeit, —
Elf !
« — Will tiefe, tiefe Ewigkeit ! »
Zwölf !

(1) Voici le sens littéral de ce psaume, scandé par les douze coups de minuit, et dont aucune traduction ne peut évidemment rendre, même d'une manière approchante, la poésie étrange et toute musicale : « Ô homme ! Prends garde — que dit le minuit profond ? — « Je dormais, je dormais, — me voici réveillé d'un rêve profond : — Le monde est profond, — et plus profond que ne le pensait le jour. — Profonde est sa douleur, — sa joie, plus profonde encore que sa souffrance. — La douleur dit : Péris ! — Mais toute joie veut l'éternité, — veut une profonde, profonde éternité. » *W*. VI, 332 s., 471.

Conclusion

Nietzsche a eu le privilège, — assez rare pour un philosophe allemand — d'être lu et discuté non pas seulement par les hommes *du métier*, mais aussi par le grand public. Dans ces dix dernières années surtout, la littérature « nietzschéenne » s'est accrue dans des proportions formidables : la plupart des revues et journaux philosophiques ou littéraires ont publié des articles sur la personne ou l'œuvre de Nietzsche. Il est aujourd'hui « à la mode », comme Wagner ou Botticelli, Ibsen ou Ruskin… Nombre de ses admirateurs n'hésitent pas à voir en lui le penseur le plus original et le plus profond de l'Allemagne moderne, le premier moraliste du siècle, le Darwin de la morale. Mais de même qu'il a ses partisans enthousiastes, il a aussi ses adversaires acharnés, qui le traitent couramment d'ignorant, d'imbécile, de détraqué, de perturbateur de la santé et de la morale publiques. Et entre les deux camps ennemis, le gros du public, demeure, je crois, assez indécis, séduit d'une part par le « modernisme » de Nietzsche et par l'étrangeté apparente de ses idées, mais un peu défiant cependant, d'autre part, et se demandant jusqu'à quel point il convient de prendre au sérieux les paradoxes étincelants d'un penseur qui s'écarte à ce point de toutes les opinions généralement admises. Nous voudrions essayer, comme conclusion de cette étude, d'indiquer sommairement les principales objections faites aux théories de Nietzsche et l'importance que nous leur attribuons, tout en évitant le ridicule de prétendre donner en quelques pages la « vraie » solution des problèmes complexes et délicats qui forment la matière du débat.

L'œuvre de Nietzsche a été critiquée à deux points de vue : les uns se sont surtout attachés à montrer qu'elle contenait des » erreurs » de fait ou d'appréciation ; d'autres ont plutôt cherché à prouver qu'elle était dangereuse au point de vue moral.

On a donc d'abord contesté la valeur des arguments

apportés par Nietzsche pour démontrer ses thèses. Il cherche — pour prendre un exemple précis — à corroborer par des arguments tirés de la linguistique sa thèse que les valeurs admises par la civilisation ancienne étaient « aristocratiques » et ont été, dans la suite, remplacées par les valeurs d'esclaves : à l'appui de cette assertion il cite le latin *bonus* qu'il ramène à une forme primitive *duonus* (de *duo*, deux) et qu'il explique par «homme de la discorde, de la guerre » ; de même il rapproche l'allemand *gut* (bon) de *Gott* (dieu) et du nom de peuple les Goths ; ou bien encore il rappelle les variations de sens du mot allemand *schlecht, schlicht* qui signifie à la fois simple, commun (*ein schlichter Mann* un homme du peuple) et aussi mauvais. Or M. Bréal constate que la plupart des faits linguistiques cités par Nietzsche sont ou inexacts ou mal interprétés [997]. — On a, d'autre part, contesté au nom de l'anthropologie et de l'histoire l'hypothèse de la « bête de proie » blonde et solitaire que Nietzsche place à l'origine des civilisations européennes. Il paraît que l'homme préhistorique lui-même aurait été une « bête de troupeau », que les sentiments de sympathie et de solidarité apparaissent déjà chez les singes supérieurs et que le Germain du temps des grandes invasions à qui Nietzsche a surtout songé en traçant son portrait du «fauve blond» était un paysan vigoureux mais pacifique, qui faisait la guerre non pour jouir du meurtre, mais pour obtenir de la terre arable [998]. — On a traité de fables la plupart des théories historiques de Nietzsche, son hypothèse du « soulèvement juif des esclaves », ses portraits de Jésus et de l'apôtre Paul dans l'*Anti-chrétien*, ses thèses sur le développement du christianisme et de la morale ascétique, ses opinions sur la Réformation et du rôle de Luther. — On a déclaré erronées ses analyses psychologiques, son interprétation de la « mauvaise conscience », sa théorie sur la notion du « péché » ramenée à la notion matérielle de « dette ». On a critiqué au point de vue biologique l'idéal du Surhomme tel qu'il le conçoit : « La vérité biologique, dit M. Nordau, est que le constant refrènement de soi-même est une nécessité vitale des plus forts comme des plus faibles. Elle est

l’activité des centres cérébraux les plus hauts, les plus humains. Si ceux-ci ne sont pas exercés, ils dépérissent, c’est-à-dire que l’homme cesse d’être homme ; le soi-disant « surhomme» devient un « sous-homme », autrement dit, une bête ; par le relâchement ou la suppression des appareils d’inhibition du cerveau, l’organisme succombe sans retour à l’anarchie de ses parties constitutives, et celle-ci conduit infailliblement à la ruine, à la maladie, à la folie et à la mort [999]. » Enfin la doctrine du Retour éternel n’a guère trouvé que des incrédules : même un critique tout à fait bienveillant pour Nietzsche, comme Brandes, déclare le mysticisme de Zarathustra « peu convaincant [1000] ».

Quelles conclusions faut-il tirer de toutes ses critiques au point de vue de la valeur de l’œuvre de Nietzsche ?

Remarquons d’abord que Nietzsche, surtout dans la deuxième période de son existence ne se donne pas, et ne peut en effet passer pour un érudit, ni pour un savant. L’état de sa santé, et en particulier de sa vue, lui interdit presque complètement, pendant de longues années, toute espèce de lecture. Il n’a jamais été spécialiste que pour la philologie et à partir de 1879 il cesse de se tenir au courant. Dans toutes les autres branches des sciences naturelles ou historiques, il n’est qu’un dilettante et le reconnaît sans aucune difficulté. Il ne poursuit nullement le but de faire progresser telle ou telle partie de la science ou encore de vulgariser les résultats des sciences, mais il veut uniquement formuler des problèmes nouveaux ou poser d’une manière nouvelle des problèmes anciens. Il prétend agir non pas sur la science elle-même, mais sur l’âme des savants. Et il est ainsi en droit — dans une certaine mesure au moins — de n’attacher qu’une importance secondaire aux faits dont il se sert pour illustrer ses théories. Ses étymologies et ses hypothèses sur les variations de sens des mots, par exemple, ne sont à la vérité ni très sûres, ni très probantes ; mais peu lui importe, au fond ; les faits qu’il cite servent surtout, dans sa pensée, à montrer comment on *pourrait* aborder l’étude des problèmes moraux à l’aide de la linguistique et à stimuler les linguistes à diriger dans ce sens

leurs investigations ; la valeur intrinsèque de ses observations particulières est chose tout à fait secondaire pour lui et quand même aucune de ses remarques techniques ne subsisterait, Nietzsche estimerait, malgré tout, avoir fait œuvre utile s'il avait pu, par ses remarques, piquer la curiosité d'un linguiste et l'incitera aborder cet ordre de questions. Or on s'est beaucoup préoccupé, tout particulièrement dans ces derniers temps, d'éclaircir à l'aide des faits linguistiques les faits sociaux, en particulier de se faire une idée des civilisations préhistorique par l'étude comparative des langues. Je ne prétends nullement faire à Nietzsche un mérite de cette coïncidence, mais simplement indiquer comment une idée émise par lui et basée sur des faits vraisemblablement inexacts, peut cependant ne pas être dépourvue de tout intérêt.

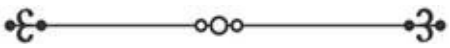
De plus, il faut pour apprécier équitablement l'importance des « erreurs » possibles, dans les théories de Nietzsche, ne pas oublier que toute son œuvre est essentiellement subjective. Or le culte de la vérité *objective* est, comme le reconnaît très bien Nietzsche, la forme moderne la plus puissante du sentiment religieux. Nous exigeons instinctivement du savant le respect scrupuleux de la réalité ; nous le voulons aussi impartial, aussi impersonnel que possible. Nous savons bien, à la vérité, que l'objectivisme pur n'est qu'un leurre ; que nul ne peut se dépouiller complètement de sa personnalité et voir les choses telles qu'elles sont effectivement ; que toute vérité est donc dans une certaine mesure individuelle ; et que dans une œuvre de science, l'essentiel n'est peut-être pas ce que l'auteur a puisé dans la réalité, mais ce qu'il y a mis de lui-même. Malgré cela, nous croyons invinciblement aune vérité « objective » ou « universellement subjective » — ce qui revient au même — et nous estimons, en général, un auteur dans la mesure où ses idées nous paraissent s'accorder avec ce que nous estimons être la vérité objective. Or nous sommes libres évidemment, si nous y tenons, d'appliquer à Nietszche cette mesure. Seulement il faut bien nous rendre compte que Nietzsche a toujours voulu *avant tout* se chercher lui-même, se connaître lui-même. Nous avons vu comment il a, de son propre

aveu, considéré ses éducateurs, Schopenhauer et Wagner : il s'est toujours beaucoup moins préoccupé de ce qu'ils étaient *en eux-mêmes* que de ce qu'ils pouvaient lui révéler sur sa personnalité à lui. Il a créé d'eux une « légende » dont la vérité objective est très vivement contestée ; lui-même a reconnu que dans *Schopenhauer éducateur* et dans *R. Wagner à Bayreuth*, il s'est en réalité peint lui-même en tant que philosophe et en tant qu'artiste. Or Nietzsche a considéré toute la réalité un peu comme il a considéré Schopenhauer et Wagner : il l'a transformée en « légendes » infiniment curieuses et attrayantes, mais qui sont plus intéressantes, peut-être, comme manifestations de la personnalité de Nietzsche que comme description ou interprétation du monde extérieur. Il saute aux yeux que dès l'instant où l'on se place à ce point de vue pour juger de l'œuvre de Nietzsche, il devient assez secondaire de savoir si, sur tel ou tel point particulier d'histoire, d'anthropologie ou de biologie, ses idées s'accordent ou non avec les idées généralement reconnues comme vérité objective. Pour cette même raison, aussi, il n'est pas d'une importance capitale pour apprécier la valeur de Nietzsche de rechercher dans le détail, ce qu'il doit à ses devanciers. Il est certain que, malgré ses prétentions à l'originalité complète, il a subi, consciemment ou non, l'influence de ses contemporains, et que sa pensée, lorsqu'on la dépouille du tour paradoxal et agressif qu'elle revêt sous sa plume est souvent beaucoup moins neuve qu'elle ne le semble au premier abord. L'individualisme intransigeant, le culte du moi, l'hostilité à l'État, la protestation contre le dogme de l'égalité et le culte de l'humanité se retrouvent, presque aussi fortement marqués que chez Nietzsche, chez un penseur assez oublié, Max Stirner, dont l'œuvre principale, l'*Unique et sa propriété* (1845), est fort curieuse à comparer à ce point de vue avec les écrits de Nietzsche **[1001]**. Le développement de la personnalité, du moi « unique» et incomparable est aussi la doctrine essentielle du danois Sören Kierkegaard, qui par ses tendances chrétiennes s'éloigne, par contre, radicalement des idées de Nietzsche. L'idéal aristocratique cher à Nietzsche apparaît dans la

correspondance de Flaubert, et surtout dans les *Dialogues philosophiques* de Renan. Nietzsche trouve dans sa lutte contre le pessimisme un auxiliaire en Eugène Dühring. II partage avec Édouard de Hartmann l'aversion pour les socialistes et les anarchistes, la croyance à l'inégalité des hommes, à la vertu civilisatrice, de la guerre, et la conviction que la pitié ne peut pas être regardée comme la base de toute moralité **[1002]**. La doctrine du Retour éternel se trouve déjà dans l'*Éternité par les astres* de Blanqui et dans *l'Homme et les sociétés* du docteur Le Bon. Mais si l'on constate aisément que, par ses doctrines, Nietzsche peut être comparé à tel ou tel de ses contemporains, on est bien obligé de reconnaître, d'autre part, que par sa personnalité même, il diffère profondément de ceux-là même qui professent sur certains points des idées analogues aux siennes. Bien plus, il éprouve une instinctive et très sincère antipathie contre la plupart de ces soi-disant alliés : il hait en Renan une nature de prêtre ; il traite Hartmann de charlatan ; il exècre Dûhring parce qu'il le tient pour un esprit foncièrement « plébéein » et voit en lui en quelque sorte sa propre caricature. Il tient évidemment beaucoup à ne pas être confondu avec eux, et cela non par amour-propre d'auteur qui voit d'un mauvais œil des rivaux possibles, mais parce qu'il se sent très différent d'eux par sa nature morale, et qu'il estime précisément que la *personne*

FIN DE LA PHILOSOPHIE DE NIETZSCHE

Nietzsche : Œuvres complètes



LA JEUNESSE
DE FRÉDÉRIC NIETZSCHE
(par Théodore de Wyzewa)

[1003]

Retour à la liste des oeuvres
Pour toutes remarques ou suggestions :
editions@arvensa.com
Ou rendez-vous sur :
www.arvensa.com

Le présent article est extrait de la *Revue des Deux Mondes,* 4e période, tome 133, 1896 (pp. 688-699).

Nietzsche en 1864

Das Leben Friedrich Nietzsche's, par M^me^ Foerster-Nietzsche, Tome I. — *Friedrich Nietzsche's Schriften und Entwürfe* (1869-1876), 2 vol. (Leipzig, librairie Naumann).

Parmi tant d'images effrayantes ou lugubres où se complait à présent la fantaisie des jeunes dessinateurs d'outre-Rhin, copiant, imitant, variant de toute façon la *Danse des Morts* d'Holbein et les sombres poèmes de Dürer, je ne crois pas qu'on puisse rien trouver qui égale en profonde et tragique horreur une grande planche publiée par la revue berlinoise *Pan* au frontispice d'une de ses dernières livraisons. Ce n'est pourtant qu'un portrait, et conçu évidemment sans aucun parti pris d'exagération symbolique. L'auteur, M. Kurt Stœving, y a simplement représenté tel qu'il le voyait devant lui, assis sur un banc, au fond d'un jardin, un homme d'une quarantaine d'années, tête nue, les mains croisées sur les genoux. Mais il n'y a pas jusqu'au geste des doigts, trop longs et trop effilés, il n'y a pas jusqu'à la pose du corps, à la fois inquiète et abandonnée, qui n'achèvent de donner à l'ensemble de ce portrait un caractère inoubliable, obsédant et douloureux comme le souvenir d'un cauchemar. Le visage est pâle, déformé, usé, — dirait-on, — par de longues années de lutte intérieure. Les sourcils froncés, les narines relevées, les lèvres, serrées sous l'épaisse moustache tombante, expriment une méfiance mêlée d'angoisse ; tandis que, sous un front d'une hauteur et d'une largeur démesurées, les yeux regardent fixement dans le vide, deux yeux de bête, immobiles et sans pensée, des yeux qui ne voient pas et qui ne comprennent pas, mais où se lit plus clairement encore cette même expression d'épouvante désespérée.

Cette image sinistre, — que M. Stœving aurait mieux fait, peut-être, de ne point peindre, et la revue allemande de ne

point publier, cette image nous montre tel qu'il est maintenant, en attendant que la mort consente enfin à le délivrer, un des hommes a coup sur les plus intelligents de notre siècle, le théoricien et le poète du *super-homme*, le grand philosophe Frédéric Nietzsche. C'est avec ce visage terrifié et hagard qu'il accueille désormais, dans la maison de sa mère, à Naumbourg sur la Saale, l'hommage respectueux de ses admirateurs. Depuis sept ans que l'a frappé la paralysie générale, arrêtant d'un coup soudain l'élan trop ambitieux de sa pensée, d'année en année le malheureux *super-homme* est descendu plus bas, au-dessous du niveau le plus bas de l'humanité. Naguère encore, déjà muet et sans pensée, il pouvait marcher, s'asseoir a table, répondre d'un mouvement de tête à l'appel de son nom. Aujourd'hui cela même est fini. Rien ne reste plus de Frédéric Nietzsche qu'une masse inerte, la misérable chose que nous représente le portrait de M. Stœving.

Du moins, si la mort tarde à venir, le travail de la postérité l'a depuis longtemps devancée. Aux quatre coins de l'Europe le nom de Nietzsche est devenu fameux, et l'influence de ses écrits se fait sentir aussi bien dans le *Triomphe de la Mort* de M. d'Annunzio que dans les derniers drames d'lbsen et dans les œuvres les plus récentes des romanciers russes. En France, un jeune enthousiaste, M. Henri Albert, s'est constitué l'interprète, l'apôtre fidèle du *nietzschéisme*. Et les lecteurs de la *Revue* n'ont pas oublié les belles études consacrées ici même à l'œuvre et à la doctrine de l'auteur de *Zarathustra* **[1004]**. Mais c'est en Allemagne surtout que l'admiration de Nietzsche a pris toutes les proportions d'un culte. Des professeurs d'université ont inscrit la théorie du *super-homme* au programme de leurs cours ; il s'est formé une littérature, une musique, une politique *nietzschéennes*. Et pendant que l'infortuné agonise, dans la vieille maison de Naumbourg, avec son corps de fantôme et ses mornes yeux pleins d'angoisse, sa famille et ses amis s'occupent pieusement, autour de lui, de l'entretien de sa gloire.

Sous la direction de sa sœur, M^me^ Elisabeth Fœrster, de fervents disciples ont entrepris la publication de ses écrits

inédits, de ses notes, de ses brouillons, de sa correspondance, de tous les documents relatifs à son œuvre et à sa vie. Déjà deux gros volumes ont paru, de cinq cents pages chacun, où se trouvent réunis et classés par ordre chronologique tous les papiers de Nietzsche datant de 1869 à 1876, c'est-à-dire des années de son séjour à l'université de Bale. Et en même temps que, de concert avec M. Fritz Kœgel, elle dirigeait cette publication, M^me^ Fœrster vient encore de publier le premier volume d'une grande biographie de son frère, faite surtout à l'aide de ses lettres, de ses Souvenirs inédits, et d'un *Journal* où il consignait au jour le jour le détail de ses actions et de ses pensées.

C'est de cette biographie, plus intéressante, plus étonnante peut-être que les écrits mêmes de Nietzsche, que j'aurais voulu pouvoir tout au moins résumer ici les traits essentiels. Mais bien que l'ouvrage de M^me^ Fœrster n'embrasse qu'une partie de la vie de Nietzsche, s'arrêtant à l'année même de la nomination à Bâle, je m'aperçois qu'il faudrait un volume entier pour l'analyser avec fruit, tant la personne du philosophe-poète s'y montre complexe, mobile, insaisissable, tant apparaît profonde et incessante l'influence des hasards de sa vie sur le développement de sa pensée.

Il n'en est point de Nietzsche, en effet, comme par exemple de son maître Schopenhauer, qui a toujours nettement séparé sa doctrine philosophique de ses intérêts temporels. Sa doctrine, ou plutôt ses doctrines successives, Nietzsche ne s'est point borné à les penser : il les a vécues, leur livrant tour à tour son être tout entier. Et de là vient que dans chacune d'elles il nous touche, nous émeut, nous passionné également : car à travers ses idées, nous sentons l'âme qu'il ne s'est pas arrêté d'y mettre, une âme inquiète, fiévreuse, la plus ardemment assoiffée d'absolu qu'il y ait eu jamais. Et de là vient aussi qu'il a péri comme il a péri : car une absorption aussi complète de tout l'être par l'intelligence, et une tension aussi obstinée de toute l'intelligence à la poursuite d'un objet impossible, ne pouvaient manquer d'aboutir à une catastrophe tragique.

Mais peut-être ne serait-il pas sans intérêt d'examiner avec

un peu de détail, dans la biographie de Nietzsche, les causes premières de la catastrophe, et d'essayer de voir comment s'est constituée, chez l'auteur de *Zarathustra*, cette hypertrophie de l'intelligence où sa merveilleuse intelligence a finalement succombé. Aussi bien l'un des objets principaux que s'est proposé M^me^ Fœrster est-il précisément de prouver que la folie de son frère n'est point, comme on l'a pensé, un effet de l'hérédité. Il est vrai que le père du philosophe, le pasteur Charles-Louis Nietzsche, est mort d'un ramollissement du cerveau : mais cette maladie ne lui est venue que par accident, à la suite d'une chute dans son escalier. Et avant ni après lui, personne de sa famille, à l'exception de son fils Frédéric, n'a présenté jamais le moindre symptôme de troubles cérébraux. « La famille des Nietzsche, dit M^me^ Fœrster, s'est au contraire toujours fait remarquer pour sa santé et sa longévité. » Et pareillement la famille maternelle du malheureux Nietzsche. C'est donc bien en lui seul qu'il convient de chercher les sources de son mal : et dès les premières pages de sa biographie on découvre l'une d'elles, cette activité anormale de l'intelligence, qui tout de suite a porté l'enfant à vouloir tout apprendre, tout comprendre, qui à dix ans a fait de lui un poète, un musicien, un philologue et un auteur dramatique.

Dans une autobiographie qu'il écrivit à treize ans, Nietzsche a lui-même raconté sa première enfance. « Je suis né, dit-il, le 15 octobre 1844 à Rœcken, près de Lützen, et j'ai reçu au saint baptême les prénoms de Frédéric-Guillaume. Mon père était pasteur ; c'était l'image parfaite d'un prêtre de campagne. Doué à un égal degré d'intelligence et de sentiment, orné de toutes les vertus d'un chrétien, il vivait une vie tranquille, simple et heureuse, vénéré et aimé de tous ceux qui l'approchaient... Quant à mon village natal, aucun voyageur ne l'a traversé jamais sans jeter un regard complaisant sur cet aimable lieu, avec sa ceinture d'étangs et de verts buissons, et la vieille tour de son église toute tapissée de mousse. Je me rappelle une promenade que j'ai faite avec mon père de Lützen in Rœcken, et comment, au milieu du chemin, nous fûmes surpris par le bruit joyeux des cloches, sonnant la fête de

Pâques. Leur son a depuis lors souvent retenti dans mon cœur ; toujours il m'a ramené en pensée à la chère lointaine maison paternelle. »

Et l'enfant ajoutait : « Au surplus, ce que je sais des premières années de ma vie est trop insignifiant pour que je doive prendre la peine de le raconter. Diverses qualités se sont pourtant de très bonne heure développées en moi : ainsi un certain goût de tranquillité et de silence, qui m'a toujours tenu a l'écart des autres enfants ; ainsi encore une disposition passionnée, qui me venait par intervalles, et me remplissait d'une tristesse sans objet. »

Après la mort de son père, en 1850, sa famille vint demeurer à Naumbourg, auprès de ses grands-parents. Perdu déjà dans ses rêves, jamais le petit Frédéric ne voulut s'amuser aux jeux de son âge : une fois seulement la vue d'un danseur de corde lui fit une impression profonde, si profonde que toute sa vie il en garda le souvenir. Il n'avait pas dix ans lorsqu'il écrivit ses premiers vers, des vers d'une facture un peu maladroite, mais étrangement imprégnés de réflexion et de mélancolie. Et, c'est vers la neuvième année aussi qu'il s'essaya pour la première fois à la composition musicale. « J'étais allé à l'église de la ville le jour de l'Ascension, et j'entendis la le sublime *Alleluia* du *Messie* de Haendel. Il me sembla entendre l'hymne de joie des anges accompagnant le retour au ciel de Notre-Seigneur. Et aussitôt je formai le projet de composer quelque chose de semblable. Je me mis à l'œuvre en sortant de l'église ; tout nouvel accord que je trouvais me remplissait d'un bonheur enfantin. »

Dès ce moment, sa curiosité, sa soif de savoir s'étaient éveillées. Lisbeth, dit-il un jour à sa sœur d'un ton très sérieux, cesse donc de raconter de pareilles absurdités au sujet des enfants qu'apporteraient les cigognes. L'homme est un mammifère ; et comme tel, nécessairement, il procrée lui-même ses enfants. » Il lui disait une autre fois : Lisbeth, as-tu jamais songé à te demander pourquoi toi et moi nous apprenons si facilement toutes choses ? Moi, vois-tu, j'y pense sans cesse. Et je me demande si ce n'est pas notre cher papa

qui, là-haut, obtient pour nous d'avoir de si bonnes idées. »

Frédéric Nietzsche avait treize ans lorsqu'il quitta Naumbourg pour continuer ses études au célèbre gymnase de Pforta, une sorte de collège modèle, où n'étaient admis que des élèves de choix. C'est en arrivant à Pforta qu'il écrivit l'*Autobiographie* dont j'ai cité quelques passages. Il entreprit en même temps de rédiger son *Journal*, où il épanchait, tous les soirs, le torrent de ses pensées. Il y écrivait, par exemple, le 15 août 1858 : « À la considérer de plus près, la vie de l'école est une action qui se développe sans cesse, et qui, malgré l'apparente monotonie de ses exercices, revêt sans cesse un nouvel intérêt. On dit couramment que les années d'école sont de dures années : oui, mais ce sont aussi des années d'une portée énorme pour la suite de la vie ; et pourtant il est vrai que ce sont des années très dures, car l'esprit y est jeune et frais, et doit se soumettre cependant à d'étroites contraintes. Encore, pour beaucoup de ceux pour qui elles sont dures, ces années sont-elles en même temps sans aucun profit : car il n'est point aisé de savoir les utiliser. La règle principale pour y parvenir est de se développer également et concurremment dans toutes les sciences, dans tous les arts, et dans toutes les aptitudes, et de telle façon que le développement du corps aille de pair avec celui de l'esprit. Il n'y a rien dont on doive se garder comme des études trop exclusives, et consacrées à un seul objet. Il faut lire tous les écrivains, et cela pour plusieurs motifs, en faisant attention tout ensemble à la grammaire, à la syntaxe, et au style, et à l'importance historique, et au contenu intellectuel et moral. On devrait aussi mener de front la lecture des poètes grecs et latins avec celle des classiques allemands, en comparant leurs points de vue. De même l'histoire ne devrait pas être séparée de la géographie, les mathématiques de la physique et de la musique : à ce prix seulement, l'arbre de la science porterait de beaux fruits, animé d'un *unique* esprit, éclairé d'un *unique* soleil. »

Et de fait, durant les premières années qu'il passa à Pforta, Frédéric Nietzsche fut un élève incomparable, s'intéressant à tout, portant à toutes les sciences et à tous les arts une ardente

curiosité. Son Journal est rempli de plans d'études qu'il se traçait pour l'avenir, embrassant l'ensemble des connaissances humaines, depuis la géologie jusqu'à la politique. Ce qui ne l'empêchait point de composer d'innombrables morceaux. Symphonies, sonates, poèmes lyriques, de s'essayer à des drames, d'organiser à Naumbourg, avec deux de ses camarades, une société littéraire et artistique, où, entre deux auditions de ses œuvres musicales, il faisait des conférences sur l'*Enfance des peuples*, sur *Napoléon III*, sur l'*Élément démoniaque dans la musique*, sur la *Fatalité et l'Histoire*, sur la *Poésie serbe*, et sur les *Lois de la critique*. Tout cela de 1860 à 1863, entre sa quinzième et sa dix-huitième année !

En 1862, trois ans après l'entrée de Nietzsche au gymnase de Pforta, un grand changement se produisit dans sa vie d'écolier. L'élève modèle devint un mauvais élève, distrait, ennuyé, indifférent désormais aux leçons de ses professeurs. Non pas que le goût lui fût enfin venu des plaisirs habituels de son âge. Ni à ce moment, ni jamais l'amour, en particulier, ne joua le moindre rôle dans sa vie. « Je n'ai point trouvé trace chez lui, nous dit sa sœur, d'une passion amoureuse, non plus que de l'amour vulgaire. Toute sa passion était employée aux choses de l'intelligence, et pour le reste du monde il n'avait qu'une curiosité toute superficielle. Lui-même, plus tard, souffrit beaucoup de n'avoir jamais pu éprouver un amour-passion ; mais si jolies que fussent les femmes qu'il rencontrait sur son chemin, tout de suite son penchant vers elles prenait la forme d'une amitié purement cérébrale. »

Ainsi, dès l'enfance, il ne vivait que par la pensée : et c'est encore dans sa seule pensée qu'il faut chercher l'explication d'un revirement si subit à l'égard du collège et de ses professeurs. Ce revirement n'est en effet que la première manifestation, chez Frédéric Nietzsche, d'un autre des traits dominants de son caractère : de cette mobilité maladive qui toute sa vie le portait å se dégoûter de ce qu'il avait trop aimé, et à repartir en quête de connaissances nouvelles. Jamais peut-être un homme n'a traversé plus d'opinions successives que l'auteur de *Zarathustra*, et jamais assurément nul n'a dénigré

avec plus de mépris et de haine les diverses opinions qu'il avait traversées. De toute son âme il cherchait la vérité, une vérité complète, absolue, définitive ; mais à peine avait-il cru l'atteindre qu'il découvrait le néant de ce qu'il avait d'abord pris pour elle. Et c'est ainsi que ce passionné de certitude a toujours été, en fin de compte, un terrible destructeur. Il avait le goût de construire : il rêvait d'un beau palais où sa pensée se fût délicieusement reposée. Mais avec ce goût de construire, il avait l'instinct de la destruction, et sa vie s'est écoulée parmi des ruines. Il n'y a pas jusqu'à sa théorie du super-homme qu'il n'eût certainement démolie, — pour vague, instable, et toute négative qu'elle fût au fond, — si l'effrayant galop de sa pensée ne s'était brusquement arrêté. Et j'imagine que c'est dans la conscience de cet instinct destructeur qu'il trouvait l'une des preuves principales de l'origine slave de sa famille. On sait, en effet, qu'il s'est toujours défendu d'être Allemand. Il prétendait descendre des Nietzky, et regrettait que ses arrière-grands-parents eussent cru devoir, en émigrant en Allemagne, germaniser la désinence polonaise de leur nom. M^{me} Fœrster, malheureusement, n'a pu rien découvrir de positif touchant cette question d'origine ; mais elle reproduit, en revanche, une note de son frère qui a pour nous l'importance, plus précieuse, d'un document psychologique assez extraordinaire :

« On m'a appris, écrivait Nietzsche en 1883, à faire remonter l'origine de mon sang et de mon nom à une vieille famille noble de Pologne, les Nietzky : ceux-ci auraient quitté leur pays depuis plus d'un siècle, pour des motifs religieux, car ils étaient protestants. Je ne nierai point que dans mon enfance je n'aie été très fier de cette origine polonaise. Ce que j'ai de sang allemand ne me vient que de ma mère : et il me semblait que, malgré cela, j'étais resté essentiellement Polonais. Que mon apparence extérieure présente maintenant encore lu type polonais, c'est ce dont j'ai eu très souvent la confirmation. À l'étranger, notamment en Suisse et en Italie, on me prend volontiers pour un Polonais. À Sorrente, lorsque j'y ai passé l'hiver, la population ne m'appelait que *il Polacco*. À Marienbad, des Polonais venaient vers moi dans la rue, m'adressaient la

parole dans leur langue : et l'un d'eux, comme je me défendais d'être son compatriote, me considéra longtemps avec tristesse, puis me dit : « C'est toujours la vieille race, mais le cœur s'est tourné Dieu sait de quel côté ! » Un petit cahier de mazurkas composées dans mon enfance portait en manière de dédicace : « À mes ancêtres. » Et certes j'étais bien des leurs, par plus d'un jugement et plus d'un préjugé. J'aimais à me rappeler ce droit qu'avait le noble polonais d'annuler de son seul veto les décisions de toute une assemblée : et c'était de ce droit que me paraissait avoir fait usage, contre les décisions du reste des hommes, le Polonais Copernic. Dans les faiblesses politiques des Polonais, je voyais des arguments pour, plutôt que contre, la supériorité de leur race. Et je vénérais en Chopin le privilège qu'il avait eu d'affranchir la musique des influences allemandes, c'est-à-dire de son penchant à la laideur, à l'obscurité, à la mesquinerie, à la précision pédantesque. »

Pour quiconque l'étudie d'un peu près, l'auteur du *Cas Wagner* apparaît en effet le moins allemand des écrivains. Il n'a eu, du pays où il est né, ni la langue, ni l'esprit. Et si par la brièveté, l'éclat, la simple et inquiétante saveur de son style, il fait songer aux moralistes français du siècle dernier, la tournure générale de sa pensée nous fait voir en lui un frère des Tchédrine et des Bakounine, de ces nihilistes slaves si prompts a l'illusion, mais plus prompts encore au désenchantement, victimes d'un idéal trop haut et d'une clairvoyance trop aiguë. Oui, quoi qu'il en soit de sa véritable origine, Frédéric Nietzsche est bien l'héritier intellectuel de ces Huns et de ces Sarmates qu'il se plaisait à tenir pour les ancêtres de sa race. Comme à eux, le repos lui était interdit ; une fatalité le poussait toujours en avant ; et partout sur son passage il ne laissait que des cendres.

Depuis le moment où nous sommes arrivés, sa vie n'a plus été qu'une série d'enthousiasmes rapides suivis d'amères déceptions et d'impitoyables rancunes. Tour à tour étudiant, soldat, professeur, on eût dit qu'à mesure qu'il s'approchait des hommes et des choses, un instinct secret lui en révélait la faiblesse et l'inanité. C'est ainsi qu'en 1865, à vingt et un ans,

définitivement libéré de l’empreinte qu’avait mise sur lui son éducation chrétienne, il dressait du même coup contre le christianisme le réquisitoire le plus catégorique. Tout son *Antéchrist* se trouve déjà en germe dans les lettres qu’il écrivait a sa sœur, pour lui apprendre qu’il avait renoncé à ses études de théologie.

Les études de philologie, où il se livra ensuite, ne paraissent point l’avoir satisfait davantage. À peine avait-il fait la connaissance d’un nouveau professeur qu’il découvrait les défauts de son enseignement, et les définissait avec l'étonnante précision qu’il apportait à juger toute chose. « Une série de notices, datant de 1866 à 1868, nous dit sa sœur, montre clairement combien il était déjà sceptique, dès lors, à l’égard des études philologiques en général. Il ne cessait pas de se demander si l’objet actuel de la philologie valait la peine qu’on lui consacrât toute sa vie : et toujours, par des arguments variés à l’infini, il se trouvait amené à répondre : Non. » Ce qui ne l’empêchait point de surpasser, en érudition philologique, les philologues les plus éminents, et d’achever ses études avec un éclat si inaccoutumé qu’à vingt-quatre ans il obtenait une chaire d’université. Mais pour devoir enseigner à son tour la philologie, le jeune professeur n’était parvenu qu’à la mépriser davantage. Il méditait, durant son séjour à Bâle, un petit traité psychologique qu’il aurait intitulé : *Nous autres Philologues*, et dont le plan et l’esquisse viennent d’être publiés dans le second volume des *Écrits et Projets*. C’était une satire sanglante, où par delà les philologues il s’en prenait à la science elle-même dont ils faisaient profession, l’accusant d’être non seulement inutile, mais nuisible, d’avoir à jamais fausse notre conception de l’antiquité, et déclarant enfin que « le philologue de l’avenir aurait avant tout à se montrer sceptique envers notre civilisation moderne tout entière, et par suite devrait supprimer l’état de philologue. »

Mais c’est surtout dans l’attitude de Nietzsche à l’égard de Wagner que se reconnaît cette terrible infirmité de son esprit, qui le portait å ne rien juger aussi sévèrement que ce qu’il s’était senti d’abord le plus enclin à aimer. Et puisque aussi

bien le *Cas Wagner* est l'un de ses rares écrits qui aient été traduits en français, on me permettra de les rechercher en quelque sorte, dans sa biographie et ses notes intimes, antécédents de ce petit livre.

J'ai emporté å la campagne, écrivait Nietzsche à sa sœur en 1866, la partition de piano de la Walkyrie de Richard Wagner. Mes sentiments sur cette œuvre sont si mélangés, que je ne puis me résoudre à la juger dans l'ensemble. Les plus grandes beautés et virtutes y sont contrebalancées par des faiblesses et des laideurs de même dimension. »

Mais peu à peu cette irrésistible musique s'emparait de lui, comme elle s'est emparée de chacun de nous à quelque moment de notre vie. «Je suis allé ce soir, écrivait-il en 1868, au concert de l'Euterpe, où l'on jouait le prélude de *Tristan et Isolde* ainsi que l'ouverture des *Maitres Chanteurs*. Cette musique extraordinaire m'enlève tout mon sang-froid de critique : elle remue, fait frémir en moi toutes mes fibres et tous mes nerfs. Depuis longtemps je n'avais été transporté au dehors de moi-même autant que je viens de l'être en écoutant l'ouverture des *Maîtres Chanteurs*. » Et voici que l'occasion s'offrait à lui, quelques jours après, de faire personnellement connaissance avec Richard Wagner. C'était à Leipzig, en novembre 1868. Lui-même va nous raconter les circonstances de sa première entrevue :

« En rentrant chez moi, j'ai trouvé un billet à mon adresse, ne portant que ces mots : « Si tu veux faire la connaissance de Richard Wagner, trouve-toi, à trois heures et quart, au café du Théâtre. » Cette nouvelle me mit l'esprit à l'envers. Je courus naturellement au café ; j'y rencontrai l'ami qui m'avait écrit ; mais de Wagner, point. Mon ami m'apprit en revanche que Wagner demeurait à Leipzig, chez des parents, dans l'incognito le plus strict ; il ajouta que M^{me}Rietscht lui avait parlé de moi, et que le maître avait témoigné le désir de me connaître *incognito*. En effet, je fus invité pour le dimanche soir.

« Je vécus les jours qui me séparaient de ce dimanche dans un état d'esprit réellement fantastique. Certain de me trouver en nombreuse compagnie, je résolus de me mettre en frais de

toilette, et je songeai avec bonheur que mon tailleur m'avait promis, pour ce dimanche-Ià, un costume de soirée que je lui avais commandé... Cependant le jour arriva, les heures passèrent, et mon tailleur ne se montrait pas. Il ne vint qu'à six heures et demie : j'avais a peine le temps de m'habiller. J'essaie mon costume, il me va, je suis ravi. Mais voici que l'homme me présente sa note, déclarant qu'il entend être payé tout de suite... Et le voici qui empoigne mon costume ; je lutte, je veux reprendre le pantalon, qu'il serre déjà dans sa toile ; il s'en va, et je roule, en chemise, sur le sofa de ma chambre...

« Enfin nous arrivons dans le salon des Brockhaus. Personne que la famille Wagner, et nous deux. Je suis présenté à Wagner : il me dit sa joie de me voir si familier avec sa musique, puis se met à plaisanter de la façon la plus amère toutes les représentations de ses œuvres, sauf naturelle nient les célèbres représentations de Munich.

« Mais il faut que je te raconte en raccourci, mon cher ami, ce que nous a offert cette soirée : des jouissances vraiment si piquantes et si particulières, qu'aujourd'hui encore je me sens tout désorienté, et ne puis rien faire de mieux que de bavarder avec toi, et de te débiter des fables merveilleuses ». Avant et après le repas, Wagner se tint au piano. Il nous joua tous les passages importants de ses *Maîtres Chanteurs*, imitant toutes les voix. C'est un homme d'un feu et d'une vivacité incroyables, parlant très vite, et qui rend amusantes au possible ce genre de réunions en petit comité. J'eus avec lui un long entretien sur Schopenhauer : juge de ce que fut mon bonheur, a l'entendre me dire tout ce qu'il lui devait, et qu'il le tenait pour le seul philosophe qui ait compris l'essence de la musique. Il s'amusa beaucoup du congrès des philosophes qu'on vient de tenir à Prague ; il me parla à ce propos des « fonctionnaires de la philosophie ». Il nous fut ensuite un fragment de son *Autobiographie*, qu'il est en train d'écrire. Enfin, au moment où je me préparais à sortir, il me serra très affectueusement les mains, m'invitant à venir le voir pour causer avec lui de musique et de philosophie. Je t'en écrirai davantage quand j'aurai pu réfléchir à cette soirée d'une façon plus objective. »

On ne nous dit pas ce que furent ces « réflexions objectives » du jeune étudiant ; mais le moment approchait où il allait pouvoir faire, sur la personne et l'art de Richard Wagner, des réflexions plus sérieuses et plus approfondies. Quelques mois après, en effet, l'Université de Bâle lui offrait la chaire de philologie ; et il acceptait, poussé surtout par son désir de se rapprocher de Wagner. « Enfin, écrivait-il à son ami le 16 janvier 1869, enfin Lucerne (où demeurait Wagner) va cesser d'être inaccessible pour moi ! » Et l'on sait qu'il ne tarda pas à devenir l'intime ami du maître, son confident familier, l'interprète attitré de sa doctrine artistique. Dans la belle biographie de Wagner que je signalais l'autre jour. M. Chamberlain place ouvertement l'écrit de Nietzsche, *Richard Wagner à Bayreuth*, au premier rang de la littérature wagnérienne. Bien haut par-dessus cet océan de médiocrité, nous dit-il, se dresse un petit livre d'une valeur incomparable, et désormais classique, le *Richard Wagner à Bayreuth* de Frédéric Nietzsche. » Et M. Chamberlain ajoute : « Que l'auteur de ce livre, plus tard, — lorsque son intelligence commençait à s'obscurcir, — ait tourné le dos à la vérité naguère si clairement perçue, et qu'il ait dirigé de folles brochures contre l'homme dont il avait mieux que personne apprécié la grandeur, cela ne doit pas nous empêcher de faire de son livre l'estime qui convient. »

Non certes, et M. Chamberlain a mille fois raison. Mais nous sommes bien forcés de reconnaître, maintenant, que Nietzsche n'a pas attendu « l'obscurcissement de son intelligence » pour « tourner le dos à la vérité ». Les deux volumes de ses *Écrits et Projets* sont en effet remplis d'allusions à Richard Wagner ; et nous y découvrons que bien avant même d'écrire son *Richard Wagner à Bayreuth*, Nietzsche exerçait déjà, aux dépens de son illustre ami, son terrible besoin d'analyse et de contradiction. Dès 1870, dans des notes d'où devait sortir plus tard son livre tout wagnérien de la *Naissance de la Tragédie*, il s'élevait contre plusieurs des principales idées de Wagner, notamment contre la suppression des chœurs, et l'importance excessive attachée aux paroles dans le drame musical.

Encore ces observations ne sont-elles rien en comparaison d'autres notes de Nietzsche, écrites quatre ans après, en 1874, et qui étaient précisément destinées à préparer le fameux écrit de *Richard Wagner à Bayreuth*. Nietzsche, évidemment, ne pouvait s'empêcher, après chacune de ses conversations avec Wagner, de confier à son papier ces réflexions objectives » que les convenances et les devoirs de l'amitié l'obligeaient à tenir secrètes. Et tandis que, fidèle à sa promesse, il exaltait publiquement l'œuvre et la doctrine de Wagner, voici quelques-unes des impressions qu'il consignait dans ses notes intimes :

« De même que Gœthe était un peintre égaré dans la poésie, et Schiller un orateur, de même Wagner est un acteur détourné de sa véritable voie.

« Il ne faut pas être trop exigeant, et réclamer d'un artiste la pureté et le désintéressement qu'on rencontre, par exemple, chez un Luther. Mais combien plus pure nous apparaît, en comparaison de Wagner, l'âme d'un Bach et d'un Beethoven !

« La fausse toute-puissance a développé chez Wagner un instinct tyrannique. Il a le désir d'être sans héritiers ; et de la vient qu'il veut étendre sa doctrine jusqu'aux dernières limites du possible.

« Dans le domaine de la musique, la situation de Wagner est celle d'un acteur : c'est ce qui lui permet d'exprimer également les émotions des âmes les plus opposées, et de se mouvoir avec une égale aisance dans les mondes les plus différents (*Tristan, les Maîtres Chanteurs*).

« Dans ses appréciations des grands musiciens il emploie toujours l'hyperbole ; ainsi-il appelle Beethoven *un saint*. Il provoque la méfiance par ses louanges, aussi bien que par ses critiques. Le délicat et le tendre, et la pure beauté, le reflet d'une âme pleinement harmonieuse, tout cela lui échappe : mais c'est tout cela qu'il s'efforce de discréditer.

« De quels genres d'hommes est faite l'armée de ses partisans ? De chanteurs, qui désiraient se rendre plus intéressants, et jouer leurs rôles en même temps qu'ils les chantaient : ils voyaient la une possibilité de produire plus d'effet, peut-être avec moins de voix. De musiciens d'orchestre,

dans les théâtres, qui jusque-là s'ennuyaient devant leurs pupitres. De compositeurs, qui, en s'appropriant le coloris wagnérien, se promettaient d'éblouir le public et de lui ôter le loisir de la réflexion. De toute sorte de mécontents, qui trouvent toujours gagner à toute révolution. D'hommes qui, par principe, s'enthousiasment pour tout soi-disant progrès. D'autres que la musique des anciens maitres ennuyait, et qui ont trouvé la pour leurs nerfs une source de secousses plus fortes. De littérateurs, ayant la tête pleine de vagues projets de réformes. D'artistes admirant le confrère qui avait si bien su garantir l'indépendance de sa vie. »

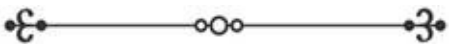
La gloire du maître de Bayreuth, — est-il besoin de l'ajouter, — n'a rien à redouter de ces réflexions, non plus que du *Cas Wagner*, qui les a suivies. À supposer même que les *Maîtres Chanteurs* et *Parsifal* fussent l'œuvre d'un acteur manqué, leur immortelle beauté n'en reste pas moins ce qu'elle est. Mais ce n'est pas à Wagner, c'est à Frédéric Nietzsche que nous avons affaire aujourd'hui ; et peut-être ne trouverions-nous pas dans toute son œuvre un seul document plus caractéristique. Voilà donc l'emploi que faisait le malheureux de cette intelligence si belle, si amoureusement cultivée, et dont il avait tant d'orgueil : il s'en servait pour contrarier toujours les élans les plus spontanés de son âme, pour appliquer à ses plus chères affections son funeste besoin de « réflexion objective », pour élargir, pour approfondir sans cesse le vide autour de lui.

T. de Wyzewa.

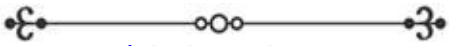
FIN DE

LA JEUNESSE DE FRÉDÉRIC NIETZSCHE

Nietzsche : Œuvres complètes



LES ŒUVRES MUSICALES DE FRIEDRICH NIETZSCHE



Retour à la liste des oeuvres

Pour toutes remarques ou suggestions :
editions@arvensa.com
Ou rendez-vous sur :
www.arvensa.com

Nietzsche pianiste et compositeur

« Sans musique la vie serait une erreur »

F. Nietzsche – Crépuscule des idoles, Maximes et pointes, § 33.

LES ŒUVRES MUSICALES DE FRIEDRICH NIETZSCHE

Retour à la liste des oeuvres

Œuvres musicales de Nietzsche

Nietzche (1844-1900) composa, jeune, la presque totalité de ses pièces musicales. On ne lui connaît que deux morceaux composés après 1874. [1005]

· 1854 (?) Melodie fragment
· 1854/55 Übungen (Tonarten und Akkorde)
· 1854 (?) Petits mouvements à plusieurs voix
· 1854 (?) *Introduzion*, *Marcia* (Esquisses pour piano)
· 1856 Sonatine op. II
· 6 novembre 1856 Sonate D-dur
· 6 novembre 1856 Sonate G-dur
· 1857 (?) *Geburtstagssinphonie* (Pour violon et piano)
· 1857/58 *Marcia*
· 1857/58 Esquisses pour piano
· 1857/58 *Sonata*
· 1857/58 Ouverture pour orchestre à cordes
· 1857/58 *Es zieht ein stiller Engel* : a) Mouvement à 4 voix b) Choral (Fragment)
· 1858 (?) Maestoso adagio (piano)
· 1858 (?) Allegro con brio (piano)
· 1858 (?) a) Vivace (piano) b) Allegro (piano)
· 1858 (?) Allegro con brio (piano à 4 mains)
· Décembre 1858 *Hoch tut euch auf* (Motet) a) 1re version b) 2e version
· 1858/59 *Jesus meine Zuversicht* Motet
· (?) *Aus der Tiefe rufe ich*
· 1858 Mouvement de quatuor à cordes
· 1858 Choral-melodie-Entwürfe (Buchstabennotation)
· Vers 1859 a) *Einleitung zu…* b) Fragment de fugue
· Vers 1859 *Einleitung* (piano à 4 mains)
· 1859-60 *Missa* (pour orchestre et chœur, esquisses)
· 1859-60 Fragment (piano, *Secondo*)
· 24 décembre 1859 *Phantasie* (piano à 4 mains)
· 4 juillet 1860 *Miserere* (chœur à 5 voix) a) 5 projets b)

Miserere
· Avant Pâques 1861 3 esquisses (piano)
· Avant Pâques 1861 Schluss eines Klavierstücks
· Vers 1861 Einleitung Des-dur (piano)
· Octobre 1860 Zwei Hirtenchöre
· Décembre 1860 Chorsätze *Gebenedeit, Einen Propheten*
· Janvier et mars 1861 *Einleitung zu Mariae Verkündigung,Verkündigung*, (Fugues pour chœur et solistes)
· 27 mars 1861 *Magnificat*
· 1er avril 1861 *Ehre sei Gott* (Chœur)
· 3 avril 1861 *An der Krippe*
· Avant juin 1861 Hirtenchor, Sternerwartung, Gesang des Mohren, Instrumentalstück Ges-dur
· Juin 1861 *Einleitung zur III. Szene*
· Juillet 1861 *Heidenwelt, Der Könige Tod* (Fragments divers)
· Juillet 1861 *Weihnacht*, *Charfreitag*, *Ostern*, *Busstag* (Compositions pour orgue)
· Juillet-août 1861 *Schmerz ist der Grundton der Natur* (aus Teilen des Weihnachts-Oratoriums)
· Automne 1861 Esquisse (de *Foscari* ?)
· Septembre 1861 *Ermanarich* Poème symphonique, (piano à 4 mains)
· Automne 1861 Presto (esquisse, piano 4 mains)
· Automne 1861 Lied *Mein Platz vor der Tür* (sur un poème de Klaus Groth)
· Avant 2 février 1862 *Wilde Träume*, *Haideschenke*, *Impromptu* Esquisses hongroises
· Avant Pâques 1862 *Heldenklage* (piano)
· (?) Fragment (piano)
· 29 avril 1862 Esquisse (de *Merlin* ?)
· Juin 1862 *Nachts auf der Haide*, *Heimweh* Esquisses hongroises
· 22 juin 1862 *Ungarischer Marsch* (piano)
· 22 juin 1862 Zigeuner Tanz (Fragment, piano)
· Juillet 1862 Édes titok (*Still et ergeben*) (piano)
· Juillet 1862 *Lied ohne Worte*

· Juillet 1862 *Kirchenlieder* (pour Weihnachts-Oratoriums ?)
· Juillet 1862 Lied *Aus der Jugendzeit* (sur un poème de Friedrich Rückert)
· Juillet/août 1862 (ou 1863 ?) *So lach doch mal* (piano) (poème de Klaus Groth mis en musique)
· Septembre 1862 *Da geht ein Bach a) pour piano b) comme lied* (poème de Klaus Groth mis en musique)
· Septembre 1862 *Im Mondschein auf der Puszta* (piano)
· Septembre 1862 *Ermanarich* Poème symphonique (piano)
· 5 novembre 1862 *Unserer Altvordern eingedenk* 2 danses polonaises (piano) a) *Mazurka* b) *Aus der Czarda*
· Décembre 1862 *O Glockenklang in Winternacht* (Lied)
· Janvier 1863 *Das zerbrochene Ringlein* : a) Melodram Piano et voix (Poème de Joseph von Eichendorff mis en musique) b) Piano
· 2 avril 1863 *Grosse Sonate* (Fragment, Piano)
· Eté 1863 *Wie sich Rebenranken schwingen* (Lied) sur un Poème d'August Hoffmann von Fallersleben[1006]
· vers 1863 Das *Fragment an sich*
· 1863 Entwürfe zu *Sylvesternacht*
· 29 décembre 1863-2 janvier 1864 *Eine Sylvesternacht* (Violon et piano)
· Nov.-13 décembre 1864 *Beschwörung* Lieder sur un poème d'Alexandre Pouchkine.
· Nov.-13 décembre 1864 *Winternacht* Lieder sur un poème d'Alexandre Pouchkine.
· Nov.-13 décembre 1864 *Die Kette* Lieder sur un poème de Sándor Alexander Petőfi.
· Nov.-13 décembre 1864 *Nachspiel* Lieder sur un poème de Sándor Alexander Petőfi.
· Nov.-13 décembre 1864 *Ständchen* Lieder sur un poème de Sándor Alexander Petőfi.
· Nov.-13 décembre 1864 *Unendlich* Lieder sur un poème de Sándor Alexander Petőfi.
· Nov.-13 décembre 1864 *Verwelkt* Lieder sur un poème de Sándor Alexander Petőfi.
· Nov.-13 décembre 1864 *Wo bist du* Lieder sur un poème de

Sándor Alexander Petőfi.

- Nov.-13 décembre 1864 *Ungewitter* sur un poème d'Adelbert von Chamisso.
- Nov.-13 décembre 1864 *Es winkt und neigt sich* (Nietzsche ?)
- 11 juin 1865 *Junge Fischerin* a) 1re version b) 2e version – Lied (Nietzsche)
- Décembre 1865 (?) *Sonne des Schlaflosen* Fragment de lied (sur un poème de Byron) (Chœur et Orchestre)
- Décembre 1865 *O weint um sie* Esquisse (sur un poème de Byron) (chœur et orchestre)
- 23 janvier 1866 *Kyrie* Fragment
- 22 avril 1867 *Herbstlich sonnige Tage* Quatuor vocal avec piano (sur un poème d'Emanuel Geibel)
- 13 août 1870 *Ade ! Ich muss nun gehen* Marschlied (Chœur)
- 16 octobre 1871 *Das Fragment an sich*
- 2-7 novembre 1871 *Nachklang einer Sylvesternacht, mit Prozessionslied, Bauerntanz und Glokkengeläute* (Piano à 4 mains)
- 16 novembre 1871 *Kirchengeschichtliches Responsorium* (Chœur et Piano)
- 15 avril 1872 Manfred-Meditation a) (Piano à 4 mains) b) Esquisse instrumentale
- Janvier/février 1873 *Monodie à deux (Lob der Barmherzigkeit)* (piano à 4 mains)
- 24 avril 1873-29 décembre 1874 *Hymnus auf die Freundschaft,* a) Canon à trois voix Lieber Freund b) Version pour piano à 4 mains c) Version pour piano à 2 mains (d) Version pour 3 voix et piano.
- 1874 *Hymnus an die Einsamkeit*
- Fin août 1882 *Gebet an das Leben* Lied (sur un poème de Lou von Salomé)
- 1887 *Hymnus an das Leben* pour Chœur et Orchestre (adapté par Peter Gast)
- ? Divers fragments non datables

FIN DES
ŒUVRES MUSICALES DE FRIEDRICH NIETZSCHE

Bénéficiez d'offres privilégiées en vous abonnant à notre lettre d'actualité. Vous serez informé des mises à jour de cette édition et de nos nouvelles publications :

Je m'inscris

Ou rendez-vous sur notre site internet :
www.arvensa.com
©Tous droits réservés Arvensa® Éditions

NOTES Partie I

[1] Comme volontaire dans le service des ambulances. — H. A.

[2] Il nous a semblé inutile de reproduire ici cette petite vignette, d'ailleurs de fort mauvais goût — H. A.

[3] Schiller, Hymne à la Joie, qui forme la partie chorale de la *Neuvième Symphonie* de Beethoven. — N. D. T.

[4] *L'Enfant au cor merveilleux*, recueil de chansons populaires allemandes, publié par Arnim et Brentano (1808). — H. A.

[5] Olympos le jeune (697 av. J.-C), joueur de flûte phrygien qui introduisit dans la pratique musicale l'usage du mode chromatique et auquel on attribue l'invention du mode enharmonique. Ce qui distingue Olympos, c'est qu'il était seulement musicien, alors qu'avant lui, chez les Grecs, tous les musiciens avaient été en même temps poètes. — N. D. T.

[6] Goethe, *Faust, I*. au début de la nuit de Walpurgis. — H. A.

[7] Allusion à une règle d'école de la théorie musicale, qui prescrit de résoudre une dissonance par une consonnance. — N. D. T.

[8] Gœthe, *Faust*, deuxième partie, premier acte. — H. A.

[9] «… *du cor*,… » — c'est la lettre du texte. En réalité, l'instrument auquel Nietzsche fait allusion est un *cor anglais*, de la famille des hautbois. — N. D. T.

[10] « *C'est un rempart que notre Dieu* »…

[11] *L'Origine de la Tragédie selon Nietzsche*, par Jean Morel. Ed L'Ermitage, 1899.

[12] Schopenhauer : *Le Monde comme volonté et représentation*.

[13] Historien et théologien allemand, né à Ludwigsbourg, près de Stuttgart le 27 janvier 1808 et mort à Ludwigsburg le 8 février 1874. (N. d. E)

[14] La violente apostrophe de Hœlderlin, touchant la barbarie éternelle et irrémédiable des Allemands, se trouve dans Hyperion. — N. D. T.

[15] G. Ch. Lichtenberg (1742-1799), mathématicien distingué, laissa ses aphorismes curieux, où se trouve un singulier mélange d'esprit français et d'érudition allemande. — N. D. T.

[16] Jeu de mot sur prendre et surprendre (*es gefaellt uns nicht ob es gleich auffaellt*). (N. D. T.)

[17] Jeu de mot sur *aufschlagen* (ouvrir) et*schlagen* (frapper). (N. D. T.)

[18] Il lui faudrait d'abord le prendre (*musste er erst einen annehmen*) (N. D. T.)

[19] Merck, ami de jeunesse de Gœthe, dont certains traits servirent au personnage de Méphistophélès.

[20] Nous supprimons ici quelques pages où Nietzsche donne des spécimens du style de David Strauss qui, traduits en français, perdraient toute espèce de saveur. — N. D. T.

[21] Nietzsche est ici hanté pour la première fois par l'idée de l'« Éternel retour ». (N. D. T.)

[22] La cathédrale de Strasbourg. — N. D. T.

[23] *Considérations inactuelles*, David Styrauss, page 13.

[24] Jeu de mot sur forme (*Form*) et uniforme (*Uniform*). (N. D. T.)

[25] Jeu de mot sur fait (*fertig*) et trop fait (*überfertig*). (N. D. T.)

[26] Le poète J. Ch. Gottsched naquit dans un village près de Kœnigsberg, en 1700, et mourut à Leipzig en 1766. Selon lui la poésie n'avait sa source que dans la raison et atteignait sa perfection par la connaissance approfondie des règles de prosodie. (N. D. T.)

[27] K. W. Ramler (1725-1798) fut professeur de belles-lettres à Berlin. Il composa des odes dans une langue que les contemporains jugeaient très pure. Il fut lié avec Lessing, qui appréciait son esprit critique. (N. D. T.)

[28] Jeu de mot sur mensonge pieux, (*Nothlüge*) et vérité pieuse (*Nothwahrheit*). (N. D. T.)

[29] Philosophe allemand, né le 22 février 1788 à Dantzig (Prusse), mort le 21 septembre 1860 à Francfort-sur-le-Main.

[30] Nietzsche cite d'après une traduction. Voici le passage exacte de Montaigne : « Il me fait défaut d'être si fort exposé au pillage de ceux qui le hantent (Plutarque) ; je ne le peux si peu raconter, que je ne tire cuisse ou aile. » Voir les *Essais*, livre III, chapitre V (*Sur les vers de Virgile*). Édition Charpentier, tome III, page 446.

[31] Portrait de Wilhelm Richard Wagner (1813-1883) réalisé par Cäsar Willich en 1862

[32] Le prélude de *Parsifal* n'a pas de conclusion. Au concert l'exécution se

termine par un rappel du « motif de la foi » emprunté au premier acte. — H. A.

[33] Ces vers ont été placés plus tard par Nietzsche à la fin de l'aphorisme 256 de *Par delà le Bien et le Mal.*

[34] Nietzsche cite ces vers des Nibelungen qui lui semblaient particulièrement caractéristiques dans un aphorisme sur la religion qui porte le n° 743, au XII^{e} volume de ses *Œuvres complètes* (*Œuvres posthume contemporaines de la Volonté de Puissance).*

[35] *Ardeurs*, en français dans le texte.

NOTES Partie II

[1] Il y a dans le texte un jeu de mots sur *loben* et *lieben*. (N. D. T.)

[2] Le D^r^ Paul Rée. (N. D. T.)

[3] Le D^r^ Paul Rée. (N. D. T.)

[4] Thucydide, V, 85-III.

[5] Connaissance est douleur : ceux qui savent le plus — doivent pleurer le plus profondément sur cette vérité fatale, — l'Arbre de la Science n'est pas celui de la Vie.

[6] Que tourmentes-tu de desseins éternels une âme trop petite ?
Pourquoi ne pas aller ou sous le haut platane, ou sous ce pin, s'étendre ?

[7] Allusion aux vers de Gœthe :
Die Sterne, die begehrt man nicht,
Man freut sich ihrer Pracht.
(On ne désire pas les étoiles, on se réjouit de leur splendeur). (N. D. T.)

[8] Il s'agit de la troisième partie des *Considérations inactuelles : Schopenhauer*. (N ;d ;T ;)

[9] Aristote.

[10] Henri Albert de son vrai nom Henri-Albert Haug (né le 16 novembre 1869 à Niederbronn, mort le 3 août 1921 à Strasbourg) ; germaniste français, traducteur de Friedrich Nietzsche. (N. D. E.)

[11] Matthieu, XXVI, 40. — N. D. T.

[12] *Barochstil des Asianismus* (?) — N. D. T.

[13] Hésiode, *la Théogonie*, v. 29. — N. D. T.

[14] Homère, *Odyssée*, chant VIII. — N. D. T.

[15] La disputation de Ratisbonne eut lieu en 1541 — N. D. T.

[16] Genèse, XIII, 9. —N. D. T.

[17] *Jean*, I, I — N. D. T.

[18] Schwarzert était le nom véritable de Mélanchton. — N. D. T.

[19] *Luc*, X, 42. — N. D. T.

[20] *Luc*, II, 14. — N. D. T.

Notes Partie III

[1] Huile sur toile de Jean-Baptiste Pierre (1747. Musée de la ville de Poitiers.

[2] En français dans le texte. (N. D. T.)

[3] Jeu de mots sur *führen* (conduire) et *verführen*(séduire). (N. D. T.)

[4] Jeu de mots sur *Mitleid* (compassion) et *Ein-Leid*,*Einleidigkeit* (mots inventés par Nietzsche qui signifient littéralement : souffrance une). (N. D. T.)

[5] En français dans le texte. (N. D. T.)

[6] En français dans le texte (N. D. T.)

[7] En français dans le texte. (N. D. T.)

[8] Jeu de mots sur *Nachsicht* (égards indulgence) et*vorsichtig* (circonspect). (N. D. T.)

[9] jeu de mots sur *schmücken* (orner) et *schminken*(farder). (N. D. T.)

[10] En français dans le texte. (N. D. T.)

[11] Jeu de mots sur *Grund, gründlich, abgründlich, untergründlich* (fond, profond, etc.) (N. D. T.)

[12] Jeu de mots aur *vorläufig* (provisoire) et *nachläufig*(de traînard). (N. D. T.)

[13] La philologie a pour objectif rétablir le contenu original de textes à partir de plusieurs sources (littérature, histoire, linguistique). Nietzsche en était professeur.

[14] *Plaisanterie, ruse et vengeance* — titre d'un poème d'opéra de Gœthe, écrit pendant les premières années de son séjour à Weimar (1775) (N. D. T.)

[15] Jeu de mot sur *hineinlegen* (mettre dedans) et*auslegen* (interpréter). (N. D. T.)

[16] Allusion à la chanson de Claire dans l'*Egmont* de Goethe
« Himmelhoch jauchzend.
Zum Tode betruebt… » — N. D. T.

[17] En français dans le texte. (N. D. T.)

[18] *Mémoires de Madame de Rémusat*, tome I, pages 114-115. Édition de 1880). Nietzsche cite d'après une traduction allemande et intervertit l'ordre des deux phrases. — N. D. T.

[19] En français dans le texte (N. D. T.)

[20] En français dans le texte (N. D. T.)

[21] En français dans le texte (N. D. T.)

[22] En français dans le texte (N. D. T.)

[23] En français dans le texte (N. D. T.)

[24] La rencontre de Gœthe avec Beethoven eut lieu en août 1812 à Teplitz en Bohême, où séjournaient alors la cour d'Autriche, l'impératrice des Français, le duc de Saxe-Weimar et d'autres personnalités de marque. Bettina Brentano avait fait la connaissance de Beethoven l'année précédente et communiqué au poète son

enthousiasme pour le musicien. Le mot « ungebändigte Persönlichkeit » se trouve dans une lettre de Gœthe à Zelter. — N. D. T.

[25] En français dans le texte (N. D. T.)

[26] En français dans le texte (N. D. T.)

[27] Jeu de mot sur *nachmachen* (imiter) et *sich vormachen*(se remontrer). (N. D. T.)

[28] En français dans le texte (N. D. T.)

[29] Épigraphe en français dans le texte. *(N. D. T.)*

[30] En français dans le texte (N. D. T.)

[31] En français dans le texte (N. D. T.)

[32] En français dans le texte (N. D. T.)

[33] En français dans le texte (N. D. T.)

[34] *Raison* : en français dans le texte. *(N. D. T.)*

[35] En français dans le texte. (*N. D. T.*)

[36] J. T. A. Bahnsen (1830-1881), auteur d'une *Contribution à la Caractériologie* (1867), continuateur de Schopenhauer et adversaire d'Ed. de Hartmann. (N. D. T.)

[37] Auteur, en collaboration avec sa sœur, d'une *Philosophie de la rédemption*. (N. D. T.)

[38] *Vogelfrei* signifie en même temps libre comme l'oiseau et « hors la loi ». (N. D. T.)

[39] En français dans le texte (N. D. T.)

[40] Œuvre de Carl Spitzweg (1808-1885)

[41] *Je vous enseigne le Surhumain* — Uebermensch, übermenschlich. Nous avons substantivé l'adjectif surhumain, les termes de *surhomme, superhomme* qui ont été employés quelquefois, ne nous semblant pas propres à être introduits dans la langue française. Un des chapitres des *Modern Painters* de John Ruskin s'intitule « *of the Superhuman Ideal* » (vol. II, chap. V). Cet « idéal superhumain » que Ruskin cherche dans l'art correspond à peu près à cet autre idéal de Surhumanité que Nietzsche voudrait introduire dans la vie pour y amener l'homme, C'est donc bien à tort que M. Jean Izoulet a donné le titre de Les *Sur-Humains* à sa traduction des *Representative Men*d'Emerson, en indiquant spécialement que les « types » du penseur américain sont « à beaucoup d'égards les « surhommes » de Nietzsche ». Les grands hommes dont parle Emerson correspondent tout simplement aux « hommes supérieurs » de la quatrième — » partie de Zarathoustra — ces hommes supérieurs qui ne sont que la promesse du Surhumain. Dans la préface italienne du *Triomphe de la Mort*, préface qui n'a pas été traduite en français, M. Gabriel d'Annunzio évoque cette ombre du Surhumain, comme une vision de l'avenir : « Noi tendiamo l'orecchio alla voce del magnanimo Zarathustra, o Genobiarca ; e prepariamo nell'arte con sicura fede l'avvento del *Uebermensch*, del *Superuomo* » (N. D. T.)

[42] Tout ce qui est immuable — n'est que symbole ! — contrepartie des vers de Goethe à la fin du second *Faust :* « Tout ce qui passe — n'est que symbole ». (N. D. T.)

[43] tarantule — *Tarantel*, le même mot signifie en allemand tarantelle et tarentule.

[44] De l'immaculée Connaissance — jeu de mot sur Erkennmis (connaissance) et Empfängnis (conception). (N. D. T.)

[45] l'indescriptible a été réalisé — allusion au vers de Goethe dans le second *Faust* : « *Das Unbeschreibliche, hier ist's gethan* ». (N. D. T.)

[46] tristes envieux — *Neidbolde und Leidholde*. (N. D. T.)

[47] ici l'esprit devient jeu de mot ? il se fait jeu en de repoussant calembours ! — *Wortspiel, Wort-Spülicht*. (Tout ce chapitre est plein de jeux de mots qui, pour la plupart, sont intraduisibles.) (N. D. T.)

[48] Jeu de mot sur *Mond* (lune) et *Mondkalb* (être difforme). (N. D. T.)

[49] Les hallucinés de l'Arrière-Monde — *die Hinterweltler*, ceux qui croient à l'existence d'un monde transcendantal. (N. D. T.)

[50] Jeu de mot sur *rein* (pur) et *Schwein* (porc). (N. D. T.)

[51] paresse, pourrie — *Faulheit, faulig (faul* signifie paresseux et pourri). (N. D. T.)

[52] Jeu de mot sur *Eheschliessen* (conclure un mariage) et *Ehebrechen* (rupture, adultère). (N. D. T.)

[53] *brisé les liens du mariage* — Ehebrechen (commettre adultère) et *durch die Ehe gebrochen* (brisé par le mariage). (N. D. T.)

[54] Jeu de mot sur *besser* (meilleur) et *böser* (plus méchant). (N. D. T.)

[55] *Pech* (poix) signifie au figuré : malchance, malheur. (N. D. T.)

[56] jeu de mot sur *Gründling* (goujon) et Abgrund (profondeur). (N. D. T.)

[57] jeu de mot sur *Suchen nach meinem Heim*(recherche de ma demeure) et *Heimsuchung* (épreuve). (N. D. T.)

[58] Jeu de mot sur *Distelkopf* (tête de chardon) et*Tiftelkopf* (tête fêlée). (N. D. T.)

[59] Jeu de mot sur *Schwarzsichtig* (qui voit noir) et*Schwärsüchtig* (qui est ulcéré). (N. D. T.)

Notes Partie IV

[1] Illustration du dernier acte de l'opéra « Robert le diable », œuvre de François-Gabriel Lépaulle. (1804-1886). À gauche Bertram qui incarne le mal, à droite Alice qui incarne le bien.

[2] En français dans le texte. (N. D. T.)

[3] En français dans le texte. (N. D. T.)

[4] En français dans le texte. (N. D. T.)

[5] En français dans le texte. (N. D. T.)

[6] En français dans le texte (N. D. T.)

[7] En français dans le texte. (N. D. T.)

[8] En français dans le texte. (N. D. T.)

[9] En français dans le texte. (N. D. T.)

[10] En français dans le texte (N. D. T.)

[11] En français dans le texte (N. D. T.)

[12] En français dans le texte (N. D. T.)

[13] En français dans le texte (N. D. T.)

[14] En trois langues dans le texte (N. D. T.)

[15] En français dans le texte (N. D. T.)

[16] Citation de Renan, en français dans le texte (N. D. T.)

[17] En français dans le texte (N. D. T.)

[18] En français dans le texte (N. D. T.)

[19] En français dans le texte (N. D. T.)

[20] Schopenhauer, le Fondement de la morale, trad. A. Burdeau, p. 35. — N. D. T.

[21] En français dans le texte (N. D. T.)

[22] En français dans le texte (N. D. T.)

[23] En français dans le texte (N. D. T.)

[24] En français dans le texte (N. D. T.)

[25] En français dans le texte (N. D. T.)

[26] En français dans le texte (N. D. T.)

[27] Allusion au proverbe allemand : *Eigenlob stinkt*. — N. D. T.

[28] Jeu de mot sur « *gebildet* » et « *eingebildet* ». (N. D. T.)

[29] En français dans le texte (N. D. T.)

[30] En français dans le texte (N. D. T.)

[31] En français dans le texte (N. D. T.)

[32] En français dans le texte (N. D. T.)

[33] En français dans le texte (N. D. T.)

[34] En français dans le texte (N. D. T.)

[35] En français dans le texte (N. D. T.)

[36] En français dans le texte (N. D. T.)

[37] En français dans le texte (N. D. T.)

[38] En français dans le texte (N. D. T.)

[39] En français dans le texte (N. D. T.)

[40] En français dans le texte (N. D. T.)

[41] Expression proverbiale en Allemagne, tirée du *Guillaume Tell* de Schiller. — N. D. T.

[42] La citation de madame du Lambert — en français dans le texte. (N. D. T.)

[43] En français dans le texte (N. D. T.)

[44] Il s’agit de Bismarck. — N. D. T.

[45] « *Schneidigkeit* », — « esprit tranchant », « esprit militaire », épithète qui caractérise le mieux l’Allemagne moderne. (N. D. T.)

[46] Gœthe, *Faust*, acte I, scène II, dans le dialogue avec Wagner, — N. D. T.

[47] Sand assassina par exaltation patriotique le poète Auguste de Kotzebue, conseiller d’État russe, à Mannheim, en 1819. — N. D. T.

[48] En français dans le texte (N. D. T.)

[49] En français dans le texte (N. D. T.)

[50] En français dans le texte (N. D. T.)

[51] En français dans le texte (N. D. T.)

[52] En français dans le texte (N. D. T.)

[53] En français dans le texte (N. D. T.)

[54] Le texte dit en français « *romanciers* der Zeitungen » et « *boulevardiers de Paris* ». (N. D. T.)

[55] En français dans le texte (N. D. T.)

[56] En français dans le texte (N. D. T.)

[57] En français dans le texte (N. D. T.)

[58] En français dans le texte (N. D. T.)

[59] hors du trouble, de la détresse… jeu de mot sur « *trübe* » (trouble) et « *Trübsal* » (détresse). (N. D. T.)

[60] Vers célèbre du *Faust* de Gœthe, deuxième partie, acte V. — N. D. T.

[61] En français dans le texte (N. D. T.)

[62] Œuvre du Caravage (1571-1610) peinte vers 1597-98, Galerie des Offices de Florence.

[63] En français dans le texte (N. D. T.)

[64] En français dans le texte (N. D. T.)

[65] En français dans le texte (N. D. T.)

[66] En français dans le texte (N. D. T.)

[67] En français dans le texte (N. D. T.)

[68] Nietzsche se sert du mot *schuld*, qui signifie à la fois *faute* (culpabilité) et *dette*(obligation). Voir plus loin § 20. —N. D. T.

[69] En français dans le texte (N. D. T.)

[70] En français dans le texte (N. D. T.)

[71] Allusion à une célèbre brochure du juriste allemand Jehering, *Der Zweck im Recht*. — N. D. T.

[72] Allusion intraduisible au célèbre trope du monologue de *Guillaume Tell* dans Schiller : *Die Milch der frommen* (Nietzsche ajoute *reichsfrommen*) *Denkungsart*. — N. D. T.

[73] En français dans le texte (N. D. T.)

[74] En français dans le texte (N. D. T.)

[75] En français dans le texte (N. D. T.)

[76] Jeu de mot sur *Hohlkopf* (tête creuse) et *Hohltopf*(pot vide). (N. D. T.)

[77] En français dans le texte (N. D. T.)

[78] En français dans le texte (N. D. T.)

[79] Paroles de Luther à la diète de Worms. — N. D. T.

[80] En français dans le texte (N. D. T.)

[81] La citation de X. Doudan— est en français dans le texte. (N. D. T.)

[82] En français dans le texte (N. D. T.)

[83] En français dans le texte (N. D. T.)

[84] En français dans le texte (N. D. T.)

[85] En français dans le texte (N. D. T.)

[86] On se souvient que Senta est l’héroïne du *Vaisseau fantôme* de Richard Wagner. — N. D. T.

[87] Gœthe, *Wilhelm Meister*. — N. D. T.

[88] La citation de Benjamin Constant est en français dans le texte. (N. D. T.)

[89] En français dans le texte. (N. D. T.)

[90] Personnage du *Tannhäuser*. — N. D. T.

[91] En français dans le texte. (N. D. T.)

[92] Remarque. Ç'a été un vrai malheur pour l'esthétique que l'on ait toujours traduit le mot *drame* par « *action* ». Wagner n'est pas le seul à se tromper ici ; tout le monde est encore dans l'erreur ; même les philologues qui devraient être mieux renseignés. Le drame antique avait en vue de grandes *scènes pathétiques*, — il écartait précisément l'action (il la reléguait *avant* le commencement, ou *derrière* la scène). Le mot drame est d'origine dorienne : et dans le langage usuel des Doriens il signifie « événement », « histoire », les deux mots pris dans un sens hiératique. Le drame le plus ancien représentait la légende locale, « l'histoire sacrée » sur laquelle reposait l'institution du culte (— donc pas d'action, mais un événement : δρᾶν en dorien ne signifie pas du tout « agir »). (Note de Nietzsche.)

[93] En français dans le texte (N. D. T.)

[94] En français dans le texte (N. D. T.)

[95] REMARQUE. — Wagner est-il en somme un Allemand ? On a quelque raison de se le demander. Il est difficile de découvrir chez lui un seul trait allemand. Comme un grand assimilateur qu'il était, il a appris à imiter beaucoup de choses allemandes — voilà tout. Son caractère est même *en contradiction* avec tout ce qu'on avait là considéré comme allemand : pour ne pas parler de musicien allemand ! — Son père était un comédien qui s'appelait Geyer. Un Geyer (vautour) est déjà presque un Adler (aigle) … Ce qui a été mis en circulation jusqu'ici comme « Vie de Wagner » est *fable convenue (1),* sinon pis que cela. J'avoue ma méfiance à l'égard de tous les points que Wagner a été seul à avancer. Il n'avait pas assez de fierté pour dire des vérités sur lui-même, personne ne fut moins fier ; il demeura, tout à fait comme Victor Hugo, fidèle à lui-même, aussi pour ce qui touche sa biographie, — il demeura comédien. (Note de Nietzsche.)
(1) En français dans le texte. (N. D. T.)

[96] Ce télégramme fameux fut lancé, prétend-on, par M. Paul Lindau. Il y a un jeu de mots sur la ressemblance euphonique entre les mots *Bayreuth* et *Bereits bereut*. — N. D. T.

[97] En français dans le texte (N. D. T.)

[98] Remarque. — Sur l'antagonisme entre la « morale *noble* » et la « morale*chrétienne* », ma *Généalogie de la Morale* donne les premiers enseignements : il n'y a peut-être pas de revirement plus décisif dans l'histoire de la connaissance religieuse et morale. Ce livre, qui me sert de pierre de touche à l'égard de mes pairs, a le bonheur de n'être accessible qu'aux esprits les plus élevés et les plus sévères ; les *autres* manquent d'oreilles pour m'entendre. Il faut mettre sa passion dans des choses où personne ne la met aujourd'hui… (Note de Nietzsche.)

[99] En français dans le texte

[100] En français dans le texte (N. D. T.)

[101] En français dans le texte (N. D. T.)

[102] En français dans le texte (N. D. T.)

[103] En français dans le texte (N. D. T.)

[104] En français dans le texte (N. D. T.)

[105] En français dans le texte (N. D. T.)

[106] En français dans le texte (N. D. T.)

[107] En français dans le texte (N. D. T.)

[108] Le *Trompeter von Sœkkingen* (et non Sæckingen), poème de Scheffel très populaire en Allemagne. Le compositeur alsacien Nessler en a fait un opéra. — N. D. T.

[109] Premier vers d'un chant national allemand. — N. D. T.

[110] Lisez : « la bière ». — N. D. T.

[111] Allusion à un vers du *Cantique de Luther* : « *Lass fahren dahin… das Reich muss uns doch bleiben* » que Nietzsche applique à l'Empire allemand. — N. D. T.

[112] Allusion au vers du *Faust de Gœthe :*
« *Entschlafen sind nun wilde Triebe* »
N. D. T.

[113] Parsifal. — Je traduirais volontiers « la pure imbécillité » N. D. T.

[114] Clothilde de Veaux. — N. D. T.

[115] Gœthe, *Épigrammes vénitiennes*, 66. — N. D. T.

[116] Détail de la fresque de Fra Luca Signorelli et de Fra Angelico, cathédrale d'Orvieto (Italie)

[117] Cet ouvrage a, en effet, été arbitrairement bâti afin d'être présenté comme l'œuvre couronnant la pensée de Nietzsche devenu fou

[118] Un tel document ne ferait qu'égarer la réception de la pensée de Nietzsche.

[119] En dehors du rapprochement qui saute aux yeux, Nietzsche essaye un vague jeu de mots sur *Spinne* (araignée) et Spinoza. — N. D. T.

[120] Différence entre *chrétien* et *ecclésiastique*. Nietzsche fait un jeu de mots sur *christlich* et *kirchlich*. — N. D. T.

[121] Jeune a été supprimé dans le texte allemand. On comprendra !… — N. D. T.

[122] Œuvre d'Antonio Ciseri (1821-1891)

[123] Ce paragraphe devait primitivement faire partie de *Nietzsche contre Wagner*, et il se trouve en effet sous le titre *Intermezzo* dans l'édition privée de cet opuscule, publiée en 1889, à 50 exemplaires chez C.-G. Naumann, à Leipzig. Mais pendant l'impression, Nietzsche écrivit à son éditeur, en date du 20 décembre 1888,

pour le prier de faire passer ce morceau, en supprimant le titre, dans le manuscrit d'*Ecce homo*. — N. D. T.

[124] Nietzsche se mit à chanter ces vers étranges sur lesquels il avait composé une mélodie plus étrange encore, sous le tunnel du Saint-Gothard, lorsque, dans les premiers jours de janvier 1889, déjà en proie à la folie, il fut conduit de Turin à Bâle. — N. D. T..

[125] Jeu de mot sur *er fiel ein* et *er überfiel mich*.

[126] Opéra de Nessler, d'après un poème de Scheffel, très en vogue en Allemagne il y a vingt ans. —(N. D. T.)

[127] Les prescriptions de la récente « fondation Nietzsche » montrent que les toupçont du philosophe n'étaient que trop justifiés. — (N. D. T.)

[128] Gravure de Raphaël Sadeler (XVI° siècle)

[129] Probablement à la fin du mois d'août.

[130] Dem Unbekannten Gott.

[131] Œuvre du Caravage de 1597.

[132] Note de l'éditeur.

[133] Philosophe et historien français, né à Vouziers le 21 avril 1828 et mort à Paris le 5 mars 1893.

[134] Écrivain et poète français, né à Bordeaux le 22 mai 1841 et mort à Saint-Germain-en-Laye le 7 février 1909.

[135] Écrivain, dramaturge et peintre suédois, né le 22 janvier 1849 à Stockholm, mort le 14 mai 1912 à Stockholm.

[136] Première historienne de la Suisse, Barbara Margaretha von Salis-Marschlins, née au château de Marschlins, morte à Bâle le 29 mars 1929, était aussi une philosophe passionnée qui se lia d'amitié avec Friedrich Nietzsche. Elle a entretenu une correspondance avec sa sœur, Elisabeth Förster-Nietzsche. (N. D. E.)

[137] Personnalité allemande, fille de Franz Liszt et seconde femme du compositeur Richard Wagner,
Cosima Wagner est née à Bellagio (Italie) le 25 décembre 1837 et morte à Bayreuth le 1er avril 1930. (N. D. E.)

[138] Personnalité allemande, fille de Franz Liszt et seconde femme du compositeur Richard Wagner,
Cosima Wagner est née à Bellagio (Italie) le 25 décembre 1837 et morte à Bayreuth le 1er avril 1930. (N. D. E.)

[139] Écrivain et critique littéraire danois. (dit Morris Cohen) né à Copenhague en 1842 et mort dans cette ville en 1927. Il est ici photographié en 1886, soit 3 ans avant cette lettre. (N. D. E.)

[140] Le Baron Hans Guido von Bülow (né le 8 Janvier, 1830 et mort le 12 Février

1894) était un pîaniste allemand de grande renommée et l'un des plus célèbres chefs d'orchestre du 19ème siècle, (N. D. E.)

[141] Historien, historien de l'art, philosophe de l'histoire et de la culture et historiographe suisse, né le 25 mai 1818 à Bâle et mort le 8 août 1897 dans cette ville. (N. D. E.)

[142] Philosophe et historien allemand, spécialiste de Schopenhauer et de la philosophie indienne, né le 7 janvier 1845 à Oberdreis, mort à Westerwald le 6 juillet 1919 à Kiel. (N. D. E.)

[143] Compositeur allemand, né à Annaberg le 10 janvier 1854 et mort dans la même ville le 15 août 1918, il est davantage connu sous le pseudonyme de Peter Gast. (N. D. E.)

[144] Fils de Victor-Emmanuel II de Savoie et de Marie Adélaïde de Habsbourg-Lorraine, Humbert Ier (en italien Umberto I), est né le 14 mars 1844, et mort le 29 juillet 1900. Il régna sur l'Italie du 9 janvier 1878 jusqu'à sa mort. (N. D. E.)

[145] Domenico Mariani, cardinal italien de l'Église catholique romaine, secrétaire de la Commission cardinalice pour l'administration des propriétés du Saint-Siège, né le 3 avril 1863 à Posta, et mort le 23 avril 1939 au Vatican.

[146] Féministe du XIXe siècle (1816-1903), Malwida von Meysenbug s'est illustrée comme auteur des *Mémoires d'une idéaliste*. Elle fut l'amie de Friedrich Nietzsche.

[147] Né le 16 novembre 1837 à Saint-Pétersbourg et mort le 26 juin 1905 à Bâle, Franz Camille Overbeck fut professeur de théologie protestante et historien de l'Église.

[148] Philologue classique (helléniste) allemand, né le 9 octobre 1845 à Hambourg et mort le 11 janvier 1898 à Heidelberg. Il fut l'un des proches de Friedrich Nietzsche. (N. D. E.)

[149] Écrivain suisse allemand, né le 24 avril 1845 à Liestal et décédé le 19 décembre 1924 à Lucerne. (N. D. E.)

[150] Juge à la Haute cour, né le 12 octobre 1834 à Glogau, et mort le 7 novembre à Berlin.

[151] Personnalité allemande, fille de Franz Liszt et seconde femme du compositeur Richard Wagner, Cosima Wagner est née à Bellagio (Italie) le 25 décembre 1837 et morte à Bayreuth le 1er avril 1930. (N. D. E.)

[152] Portrait de Franz von Lenbach (1836-1904). (N. D. E.)

[153] Historien, historien de l'art, philosophe de l'histoire et de la culture et historiographe suisse, né le 25 mai 1818 à Bâle et mort le 8 août 1897 dans cette ville. (N. D. E.)

[154] Germaniste français, professeur d'allemand au Collège de France et à la Sorbonne, né le 11 mars 1866 et mort le 1er avril 1933.

[155] Nietzsche, *Morgenröthe*, § 540 (*W.,* IV, p. 346)

[156] Goethe, *Gespräche mit Eckermann*, 12 mai 1825 ; 16 décembre 1828. Geschichte der Farbenlehre. Ed. du Centenaire, 1905, t. XL, p. 143 ;. *Ibid.,* t. XXXIX, p. 110.

[157] *Maximen. Ibid.,* t. XXXVIII. p. 278.

[158] Richard Wagner, *Die Walküre*, acte I, sc. 2 (Ges. Schriften, VI, p. 41).

[159] Cette pensée de Nietzsche sur les sophistes n'est fixée qu'à l'époque du *Wille zur Macht*, § 429 (*W.,* XV, p. 457). Dans son premier enseignement, Nietzsche, par malheur, a suivi l'interprétation de Grote, pour lequel les sophistes représentent la culture intellectuelle régulière et orthodoxe des Athéniens, tandis que Socrate et Platon auraient été les révoltés. On verra plus tard comment ce changement d'attitude a modifié aussi la pensée de Nietzsche sur Socrate.

[160] Nietzsche, *Fragments posthumes* de 1882-1883 (*W.,* XIII, p. 55).

[161] La besogne est facilitée non seulement par les citations qui abondent dans les œuvres et dans la correspondance de Nietzsche, mais par deux modestes et très utiles instruments : 1° Le catalogue de la Bibliothèque de Nietzsche, conservé au Nietzsche-Archiv de Weimar, et publié par M^{me} Foerster-Nietzsche sous le titre de*Friedrich Nietzsches Bibliothek* dans *Bücher und Wege zu Büchern*, par ArthurBerthold, 1900 ; — 2° La liste des livres empruntés par Nietzsche à la Bibliothèque de Bâle (1869-1879), publiée par M. Albert Lévy, professeur à l'Université de Strasbourg, en appendice à sa thèse complémentaire sur *Stirner et Nietzsche*, 1904.

[162] Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches*, I, § 442 (*W.,* II, p. 328).

[163] *Fragments posthumes* de 1882-1888, § 867 (*W.,* XIII, p. 350).

[164] Nous citons Nietzsche d'après la grande édition des *Gesammelte Werke* in-8°, parue chez Naumann, à Leipzig, en dix-neuf volumes (1899-1913) et dont la pagination coïncide avec l'édition in-12° (1899-1904), à laquelle manquent toutefois les trois volumes des *Philologica*. J'ai cité la pagination en la faisant précéder de la sigle *W.* Chacune de mes références renvoie cependant d'abord aux numéros des paragraphes, afin d'être vérifiable aussi dans la *Taschenausgabe* en onze volumes (1910-1913), et dans toutes les traductions étrangères.

[165] Nietzsche. Ce fragment *Hadesfahrt* dans *Menschliches*, t. II, § 408. (*W.,* III, p. 183.)

[166] Briefe an Peter Gast, 19 avril 1887. (*Corr.,* t. IV, p. 293.)

[167] Briefe an Mutter und Schwester, novembre 1863. (*Corr.,* t. V, p. 47.)

[168] Scherz, List und Rache.

[169] Briefwechsel zwischen Nietzsche und Burckhardt. (Corr., t. III, p. 182.)

[170] Briefwechsel mit Erwin Rohde, 17 août 1869. (Corr., t. II, p. 159.)

[171] Rohde à Nietzsche, 15 février 1869. (Corr., t. II, p. 133.)

[172] Nietzsche à Gersdorff, 20 octobre 1871 (Corr., 2e éd., I, p. 192) ; à Rohde,

26 octobre 1871. (Corr., t. II, p. 267.)

[173] *Zarathustra* (*W.,* t. VI, p. 125) et encore : « Alle Götter sind Dichter-Gleichniss, Dichter-Erschleichniss » (*ibid.,* p. 188). Voir encore : *Lieder des Prinzen Vogelfrei.* An Gœthe : « Das Unvergängliche ist nur dein Gleichniss ! » (*W.,* t. V, p. 349.)

[174] *Vom Nutzen und Nachteil der Historie, § 8* (t. I, p. 356).

[175] *Menschliches*, I, § 221 (*W.,* t. II, p. 204) : « Gœthes gereifte künstlerische Einsicht aus der zweiten Hälfte seines Lebens, jene Einsicht, mit welcher er einen solchen Vorsprung über eine Reihe von Generationen gewann. »

[176] *Nutzen und Nachteil der Historie*, posth., § 27 (X, p. 279).

[177] *Die Tragœdie und die Freigeister*, § 85. (*W.,* t. IX, p. 114.)

[178] *Musik und Tragœdie*, § 182. (*W.,* t. IX, p. 250.)

[179] *Geburt der Tragédie*, § 20 (I, 143) ; *Was ich den Alten verdanke,* § 4 (VIII, 172).

[180] *Richard Wagner in Bayreuth*, § 10 (t. I, p. 581).

[181] Paralipomenon de Pandora : « Phileros in Begleitung von Fischern und Winzern. Dionysisch. Völliges Vergessen. » Éd. du Centenaire, XV, 379. — Le début de la scène dionysiaque est esquissé dans le fragment que nous avons.

[182] IIe Faust, acte III, v. 10024 sq. — G. Dalmeyda, dans son beau livre sur Gœthe et le drame antique, 1908, p. 400, a écrit, avec un peu d'exagération, que « ce chœur final est, dans la pensée de Gœthe, une manière de drame satyrique », mais il a bien senti le souffle dionysiaque qui passe dans cette fin de drame.

[183] Gœthe, Satyros, v. 177.

[184] *Jenseits von Gut und Bœse*, § 295.

[185] *Satyros*, v. 256.

[186] *Ibid.,* v. 296.

[187] *Geburt der Tragœdie*, posth., § 45. (*W.,* t. IX, p. 79.)

[188] Conversations avec Eckermann, 28 mars 1827.

[189] Voir ce passage fameux sur Sulzer (1772) : « Was wir von Natur sehen, ist Kraft, verschlingt ; Nichts gegenwärtig, alles vorübergehend, tausend Keime zertreten, jeden Augenblick tausend geboren :… schön und hässlich, gut und bös, alles mit gleichem Rechte über einander existirend » (t. XXXIII, p. 16). Le passage est d'une authenticité suspecte depuis les recherches de Max Morris. Mais l'édition de Weimar et celle du Centenaire l'ont inséré ; et Nietzsche, comme tout le monde, a évidemment attribué à Gœthe un texte si conforme à sa croyance d'alors, influencée d'ailleurs par Herder.

[190] *Nutzen und Nachteil der Historie*, posth., § 29 (t. X, p. 280) ; *Schopenhauer als Erzieher*, § 5 (I, p. 433).

[191] *Zukunft unserer Bildungsanstalten*, préface posth. (IX, 299).

[192] *Nutzen und Nachteil der Historie*, § 3 (I, 303).

[193] *Nutzen und Nachteil der Historie*. Préface (I, 279).

[194] Gœthe, *Frankfurter Gelehrten-Anzeigen* (article sur Sulzer), t. XXXIII, 16.

[195] *Schopenhauer als Erzieher*, § 4 (I, 426)

[196] Taine, *Histoire de la littérature anglaise*, 1863, t. III, 576. — *Der Wanderer und sein Schatten*, § 124 (*W.,* XI, 264).

[197] *Richard Wagner in Bayreuth*, § 10 (I, 581).

[198] Conversations avec Eckermann, 11 mars 1828 ; 7 avril 1829

[199] *Geburt der Tragœdie*, § 18 (I, 126).

[200] Gœthe, *Wahlverwandtschaften*, II, chap. XI : « Alles Vollkommene in seiner Art muss über seine Art hinausgehen, es muss etwas andores Unvergleichbares Werden. In manchen Tœnen ist die Nachtigall noch Vogel ; dann steigt sie über ihre Klasse hinüber und scheint jedem Gefiederten andeuten zu wollen, was eigentlich singen heisse. » Odile, en parlant ainsi, songe à elle-même. Elle n'est qu'une faible femme ; mais, par moments, à force de pureté héroïque dans l'amour, elle est surhumaine.

[201] Gœthe, *Diwan*, fin du Buch des Sängers. — Voir le commentaire de K. Burdach, édition du Centenaire, V, 332-338.

[202] *Wille zur Macht*., § 1051 (*W.,* XVI, 388).

[203] *Ibid*., § 820.

[204] Conversations avec Eckermann, 11 mars 1828.

[205] *Zukunft unserer Bildungsantalten*. Esquisses posthumes, § 12 (IX, 437)

[206] Conversations avec Eckermann, 11 octobre 1828. *Ibid*., 12 février 1829. — *Richard Wagner in Bayreuth*, § 10 (I, 581).

[207] Conversations avec Eckermann, 2 janvier 1824 ; 12 mars 1828. Nietzsche. *Genealogie der Moral*. Erste Abhandlung, § 11 (VIII, 324). Remarquer les formules analogues : le dégoût du « *zahmer* Mensch « ; la méprise des méthodes de dressage qui extirpent la *sauvagerie* (Gœthe). « Es geht bei uns alles dahin, die liebe Jugend frühzeitig *zahm* zu machen, und alle Natur, alle Originalität, und alle*Wildkeit* auszutreiben, sodass am Ende nichts übrig bleibt als der Philister. »

[208] Conversations avec Eckermann, 23 octobre 1828.

[209] *Menschliches*, I, § 272 (t. II, 253).

[210] *Morgenrœthe*, § 540 (t. IV, 346).

[211] *Wir Philologen*, posth., § 254 (t. X, 402).

[212] *Menschliches*, II, § 227 (t. III, 126).

[213] *Ibid*., II, § 173 (t. III, 94).

[214] *Menschliches*, II, § 170 (t. III, 89).

[215] *Der Wanderer und sein Schatten*, § 125 (*W.,* III, 266).

[216] *Menschliches*, II, § 173 (W., II, 94).

[217] *Gœtzendaemmerung*. Streifzüge eines Unzeitgemaessen. § 49 (*W.,* VIII 163).

[218] *Ibid*. « Ein solcher Glauben ist der höchste aller möglichen Glauben : ich habe ihn auf den Namen des Dionysos getauft. » Voir aussi Wille zur Macht, § 1051. — Cela est d'autant plus curieux que Nietzsche reprochait à Gœthe, dans le même texte, de n'avoir pas pénétré jusqu'aux Grecs.

[219] Udo Gœde, dans le livre ingénieux et mesuré qu'il a publié sous le titre de *Schiller und Nietzsche als Verkünder der tragischen Kultur*, 1908, était très qualifié pour établir cette influence. Il a mieux aimé traiter de Schiller comme d'un précurseur de Nietzsche, sans se demander le plus souvent si les concordances qu'il note démontrent une action de Schiller sur Nietzsche, ou tiennent à des causes profondes et similaires qui ont dû amener Nietzsche à penser souvent comme Schiller, alors même qu'il ne songeait pas à lui. Pour ma part, je crois à une influence profonde de Schiller sur Nietzsche. L'essentiel des pages qui suivent a paru dans l'*Humanité* du 14 mai 1903, à l'occasion du centenaire de Schiller. Je suis heureux de voir Gæde, dans le livre précité et Kühnemann dans son *Schiller* (fin 1905) arriver à des résultats qui coïncident avec mes aperçus d'alors. Il faut protester contre le jugement hâtif de Mœbius : « Schiller den er in der Jugend gelobt, aber wol nicht viel gelesen hatte, wurde ihm ein Gegenstand des Hohns » (*Das Pathologische bei Nietzsche*, p. 34).

[220] Il va sans dire qu'il n'y a aucun rapport entre Schiller et le mousquetaire jovial, claironnant et tendre dont Victor von Scheffel a fait le héros de son poème.

[221] Deussen, *Erinnerungen*, p. 12. — *Corr*., I.

[222] « Erst jetzt fühle ich mich in dieser Bahn. » (*Menschliches, Allzumenschliches, posth., § 390 (XI, 123).*

[223] Plus tard, en 1886, Nietzsche dira : « On ne nous retrouvera guère sur les sentiers de ses adolescents d'Égypte qui la nuit hantent des temples, embrassent des statues, et veulent à toute force dévoiler, dénuder, tirer à la lumière tout ce qu'on a d'excellentes raisons de tenir caché. Non, ce mauvais goût, cette volonté de la vérité, du « vrai à tout prix », cette folie juvénile dans l'amour de la vérité, — nous en avons assez : nous sommes trop expérimentés pour cela, trop graves, trop gais, touchés d'une trop foncière brûlure, trop profonds. Nous ne croyons pas que la vérité reste encore vérité, quand on lui ôte ses voiles » (*Frochliche Wissenschaft*, 2e éd., *W.,* V, 10). Il écrit cela quand il a découvert son système illusionniste final, mais il avoue avoir eu « besoin de la vérité sans illusion ». Et ce qui nous importe, c'est qu'il trouve tout naturellement, pour décrire cet enthousiasme du vrai, les métaphores de la ballade de Schiller. — Voir ces mêmes métaphores : *Frochliche Wissenschaft*, § 57.

[224] *Richard Wagner in Bayreuth* (W., I, 505).

[225] *Zukunft unserer Bildungsanstalten*, posth., § 9 (*W.,* IX, 433).

[226] *Zukunft unserer Bildungsanstalten* (*W.,* IX, 335).

[227] *Ibid*., IX, 301.

[228] *Ibid*. (*W.,* IX, 417).

[229] Schiller, *Sehnsucht*, 1801.

[230] *Ibid*.

[231] *Lettres sur l'Éducation esthétique*, XXIV^e^ lettre.

[232] « Ziel : das Schillersche, bedeulend erhoben : Erziehung durch die Kunst, aus dem germanischen Wesen abgeleitet » (*W*., IX, 126).

[233] *Die Philosophie in Bedrängniss*, § 42 (*W.,* X, 291, 292).

[234] Schiller, XXV^e^ lettre sur l'*Éducation esthétique*.

[235] Schiller, *Ibid*., XXVII^e^ lettre.

[236] Voir à notre t. III : *La métaphysique personnelle de Nietzsche ou philosophie de l'illusion.*

[237] « Begriff des Naiven und Sentimentalen ist zu steigern » (*W.,* IX, 210).

[238] *Zarathustra, Von den drei Verwandlungen (*W., *VI, 35).*

[239] *Homer und die classische Philologie* (IX, 5). Il y a allusion évidente à l'épigramme de Schiller intitulée *die Homeriden*.

[240] *Musik und Tragœdie*, posth., § 190 (IX, 237) : « Ich denke an den Schillerschen Gedanken einer neuen Idylle. »

[241] *Das griechische Musikdrama*, § 22, posth. (IX, 67) : « Der platte und dumme Gervinus hat es als einen seltsamen Fehlgriff von Schiller bezeichnet, dass er dem Schônen der Erde das Loos der Vernichtung zutheile… » — *Die Tragœdie und die Freigeisler*, § 85, posth. (IX, 114) : « Schiller weist auf die *tragische Cultur hin*. »

[242] *Von Nutzen und Nachteil der Historie*, § 2 (I, 295).

[243] *Richard Wagner in Bayreuth*, § 10 (I, 584).

[244] *Musik und Tragœdie*, § 180 (I, 248).

[245] *Geburt der Tragœdie*, § 5 (I, 40).

[246] Einleitung zu den Vorlesungen über Sophocles *Œdipus Rex*, § 5 (*Philologica*, XVII, 310 sq.).

[247] Ceci a été bien vu par Udo Gæde, *Schiller und Nietzsche als Verkünder der tragischen Kultur*, p. 170.

[248] Schiller, *Votivtafeln : Majestas populi*.

[249] Schiller, *Ueber naive und sentimentale Dichtung*.

[250] Schiller, *Votivtafeln : Die Verschiedene Bestimmung ; — das Belebend*

[251] Hœlderlin, *Der Archipelagus* (Éd. Litzmann, I, 219) ; *Der Neckar* (I, 201).

[252] *Hymnus an den Genius der Jugend* (I, 122)

[253] *Hymnus an den Genius Griechenlands* (I, 93).

[254] *Gesang des Deutschen* (I, 197) : « Wo ist dein Delos, wo dein Olympia, Dass wir uns alle finden am höchsten Fest. »

[255] *Der Archipelagus* (I, 225).

[256] Hœderlin, *Hyperion* : « Handwerker siehst du aber keine Menschen. Denker, aber keine Menschen. Ist das nicht wie ein Schlachtfeld, wo Hænde und Arme und alle Glieder zerstückelt untereinander liegen, indessen das vergossene Lebensblut in Sande zerrinnt ? »

[257] *Zarathustra, Von der Erlösung* (*W.,* VI, 205).

[258] Il est à remarquer qu'aujourd'hui encore un juge de la compétence de Werner Sombart estime que le trait caractéristique des Allemands et leur talent principal est d'être des « hommes parcellaires » (Teilmenschen). des spécialistes heureux d'exceller dans une spécialité et qui s'y confinent… Werner Sombart, *Die deutsche Volkswirtschaft im XIX^{ten} Jahrhundert*, 1903, p. 123 sq.

[259] Hœderlin, *Hyperion*, p. 173.

[260] Nietzsche, *Zarathustra, Von der verkleinernden Tugend*, § 2 (VI, 249).

[261] Hœderlin, *Hyperion*, p. 75.

[262] *Ibid.,* p. 124

[263] *Ibid.,* 116, 146.

[264] Hœlderlin, *Hypérion*, 168, 120.

[265] « L'àme, à qui n'est point échu durant sa vie son droit sacré, ne trouve pas non plus le repos dans l'Hadès. » Hœderlin, *An die Parzen* (I, 172).

[266] Hœderlin, *Das Schicksal* (I, 138).

[267] Hœderlin, *Empedokles. Zweite Redaction*, I (t. II, 236).

[268] *Der Tod des Empedokles* (fragment de 1796), t. II, 234.

[269] Il me parait nécessaire d'interpréter ainsi les vers 330 sq. de la seconde rédaction : « Denn ich *geselle das Fremde… und binde beseelend und wandle* — Verjüngend die zögernde Welt. » (I, 245.)

[270] « Ich Allein — War Gott und sprachs in frechem Stolz heraus », v. 759 (I, 258).

[271] « Allein zu sein, und ohne Gœtter, dies — Dies ist er ! ist der Tod ! Hœlderlin,*Empedokles*, v. 697, t. II, 256.

[272] Geh, fürchte nichts. *Es kehret Alles wieder*, Und was geschehen soll ist schon vollendet (v. 2231), I, 305.

[273] Il y a une petite littérature très récente, mais intéressante sur cette question : v. Ricarda Huch, *Ausbreitung und Verfall der Romantik*, 1902. — Hélène Zimpel, *Kleist der Dionysische* (Nord und Süd, 1904). — Ottokar Fischer, *Nietzsche u. Kleist* (Neue Jahrbücher f. d. Klass. Altertum, 1911, pp. 306-519). Surtout le livre de Rudolf Herzog,*Heinrich von Kleist* (1913) supérieur à Otto Brahm, *Heinrich von Kleist*, 1883.

[274] KLeist, *Lettre à Wilhelmine von Zenge*, 9 avril 1801 (*Werke*. Ed. Erich Schmidt, t. V, 214.)

[275] *Ibid*. ; 14 avril 1801, t. V, 216.

[276] Kleist, 19 septembre 1800 (t. V, 137). On ne tiendra compte dans les rapprochements qui suivent que des lettres et des fragments de Kleist que Nietzsche a réellement pu connaître par Eduard von Bülow, *Heinrich von Kleisl's Leben und Briefe*, 1848 ; Koberstein, 1860 ; et Köpke, *Heinrich von Kleist's Politische Schriften*, 1862. Mais nous citons d'après les *Werke* publiés par Erich Schmidt, Minde-Poüet et Steig.

[277] Kleist, 3 et 4 septembre 1800 (t. V, 100, 105).

[278] Kleist, 4 mai 1801 (t. V, 219).

[279] *Ibid*., 3 septembre 1800 (t. V, 107).

[280] *Ibid*., *Briefe*, 3 février 1801 (t. V, 197).

[281] *Ibid*., 12 novembre 1799 (t. V, 47).

[282] *Ibid*. (t. V, 49).

[283] Kleist, *Ibid*., 10 octobre 1801 (t. V, 259).

[284] *Ibid*., 18 mars 1799 (t. V, 24).

[285] *Ibid*. (t. V, 48).

[286] *Ibid*., 4 septembre ; 10 octobre 1800 (t. V, 109, 142).

[287] Mai 1799 (t. V, 41-42).

[288] Kleist, *Ibid*., 13 novembre 1800 (t. V., 154).

[289] Kleist, *Ibid*., 22 mars 1801 (t. V, 204).

[290] *Ibid*., 15 août 1801 (t. V, 247).

[291] Kleist, *Ibid*., 22 mars 1801 (t, V, 204). Il fut « *tief in seinem heiligen Innern verwundet* ».

[292] Nietzsche, *Schopenhauer als Erzieher*, § 8 (I, 409).

[293] Kleist, *Ibid*., 15 août 1801 (t. V, 248).

[294] Kleist, *Ibid.,* 10 octobre 1801 (t. Y, 261) : « Kenntnisse, wenn sie noch einen Wert haben, so ist es nur, in sofern sie vorbereiten zum Handeln. »

[295] Kleist, *Briefe*. À Ulrique, 5 février 1801 ; à Wilhelmine de Zenge, 15 août 1801 (t. V. 198, 248, 250).

[296] *Ibid.,* t. IV, 180.

[297] Kleist, *Ueber das Marionettentheater*, 1810 (t. IV, 141), déjà connu de Bülow, p. 263.

[298] Kleist, *Briefe*, 21 mai 1801 (t. V, 222)

[299] *Ibid.,* 16 novembre 1800 ; 3 juin 1801 (t. V, 159, 225).

[300] *Ibid.,* 15 septembre 1800 (t. V, 127), 3 juin 1801 (t. V, 225).

[301] Kleist, *Briefe*, 13 août 1801 (t. V, 245).

[302] Nietzsche, *Zarathustra* (t. VI, 65).

[303] KLEIST, *Briefe*, 16 septembre 1800 (t. V. 131).

[304] Kleist, *Briefe*, 10 octobre 1800 (t. V, 143).

[305] *Ibid.,* 10 octobre 1801 (t. V, 260).

[306] *Ibid.,* 18 mai 1799 (t. V, 27) ; Bülow, p. 90.

[307] Nietzsche, *Zarathustra* (*W.,* VI, p. 90).

[308] Kleist (t. IV, 146) ; Köpke, p. 126.

[309] *Ibid., Brief eines Malers an seinen Sohn* (t. IV, 145) ; Köpke, p. 123.

[310] Nietzsche, *Die Tragödie um die Freigeister*, § 86, 1870 (*W.,* IX, 115). — *Musik und Tragödie*, 1871, § 182 (*W.,* X, 250).

[311] Nietzsche, David Strauss, posth., § 29, 1873 (*W.,* X, 281).

[312] Nietzsche, *Fröhl. Wissenschaft*, posth., § 174 (t. XII, 89,).

[313] Nietzsche, *Fall Wagner*, posth., § 318 (t. XIV, 166).

[314] *Der Wanderer und sein Schatten*, § 216 (III, 316).

[315] Carnets de l'*Umwertungszeit*, § 846 (XIII, 340) ; — *Jenseits*, § 244

[316] *Reden an die deutsche Nation*, I (*Werke*, 1845, t. VII, 265).

[317] *Die Tatsachen des Bewusstseins, 1813 (*Nachgelassene Werke, 1834, t. I, 517).

[318] *Ibid.,* Nachlass., I, 319.

[319] *Grundlage des Naturrechts* (Werke, t. III, 39).

[320] *Anweisung zum seligen Leben* (Werke, t. V, 459). Voir aussi l'essai de Maria Raich,*Fichte, seine Ethik und seine Stellung zum Problem des Individualismus*,

1905.

[321] V. Xavier Léon, *La philosophie de Fichte*, 1902, p. 256.

[322] Fichte, *Staatslehre* (Werke, IV, 447)

[323] *Reden an die deutsche Nation, III (VII, 303).*

[324] *Reden*, II (VII, 284).

[325] *Ibid.,* II (VII, 282).

[326] *Ibid.,* III (VII, 305).

[327] *Reden*, I (VII, 286).

[328] *Ibid.,* V (VII, 332).

[329] *Reden*, IV (VII, 314).

[330] *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters. IV^{te} Vorlesung (VII, 54).*

[331] *Ibid.,* III^{te} Vorlesung (VII, 48).

[332] Attention : *Cette note est à une place supposée, l'éditeur ayant oublié de la positionner* :*Corr.,* I, 128.

[333] *Menschliches*, fragments posthumes, § 4 (XI, 14).

[334] Schopenhauer, *Parerga*, t. II, chap. *Selbstdenken*, § 265.

[335] *Menschliches*, § 374 (XI, 120).

[336] Sur ce point, voir G. Simmel, *Schopenhauer und Nietzsche*, 1907, p. 19 sq. — Th. Ruyssen, *Schopenhauer*. 1911, p. 186. — Heinrich Hasse, *Schopenhauers Erkenntnisslehre*, 1913.

[337] Attention : *Cette note est à une place supposée, l'éditeur ayant oublié de la positionner* : Schopenhauer, *Werke.* Ed. Grisebach, I, 242, 264 ; II, 161, 427, 457.

[338] Schopenhauer, *Welt als Wille*, livre II, ch. XVIII (II, 227) ; ch. XXII — XXIV (II, 337-74). *Ueber den Satz vom Grunde*, § 43 (III, 161-162) ; — *Parerga, Vereinzelte Gedanken*, chap. VI, § 74 (V, 120).

[339] E. Foerster, *Das Leben Friedrich Nietzsches*, I, 349.

[340] Schopenhauer, *Der Wille in der Natur*, chap. *Vergleichende Anatomie*.

[341] Schopenhauer, *Werke*, II, 48 ; V, 10.

[342] E. Foerster, *Leben Nietzsches*, I, 344-348.

[343] Schopenhauer, *Welt als Wille*. Ergänzungen zum I. *Buch*, chap. XVII, (II, 212, 215).

[344] Attention : *Cette note est à une place supposée, l'éditeur ayant oublié de la positionner* : Nietzsche, *Menschliches*, posth., § 59 (XI, 31).

[345] Nietzsche, *Mensdiliches*, posth., § 103 (XI, 49).

[346] Cela a été fortement mis en relief par Georg Simmel, *Schopenhauer und Nietzsche*, p. 74 sq.

[347] Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, § 54, Ed. Grisebacb, I, 370. Le rapprochement a été fait par Crusius, *Erwin Rohde*, p. 187.

[348] Schopenhauer, *Welt als Wille und Vorst*. Ergänzungen zum III. Buch., chap. XXX (II, 434 sq.).

[349] *Ibid.,* § 14-18 (XIX, 273-281).

[350] Nietzsche, *Platons Leben und Lehre*, II, § 12 sq. (*Werke*, XIX, 271 sq.).

[351] Voir là-dessus André Fauconnet, *L'Esthétique de Schopenhauer*, 1913, pp. 96-376.

[352] Schopenhauer, Ergänzungen zum III^{ten} Buch., § 37 (II, 510).

[353] Schopenhauer, I, 356, cité déjà par August Siebenlist, *Schopenhauers Philosophie der Tragœdie*, p. 361.

[354] *Parerga, Vereinzelte Gedanken*, § 333 (V, 628).

[355] *Parerga, Den Intellect betreffende Gedanken*, chap. III, § 57 (V, 95).

[356] *Ibid., Paraenesen und Maximen* (IV, 478) ; — *Vereinzelte Gedanken*, chap. XX, § 242 (V, 500, 502).

[357] *Parerga*, *Vereinzelte Gedanken*, chap. XXII, § 258 (V, 520).

[358] *Ibid.,* chap. XX, § 242 (V, 503).

[359] *Parerga, Vereinzelte Gedanken'', chap. III, § 50, 51 (V, 84, 86).*

[360] *Parerga, Vereinzelte Gedanken*, chap. I, § 4 (V, 12).

[361] E. Foesrster, *Leben Nietzsches*, I, 345.

[362] *Parerga*, chap. VIII, § 114 (V, 215).

[363] *Ueber die Grundlage der Moral*, § 14 (III, 578).

[364] *Grundlage der Moral, § 13 (V, 520 sq.).*

[365] *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Ergänzungen zum IV. Buch., ch. XLIV ; — *Parerga, Vereinzelte Gedanken*, ch. XXVII.

[366] *Parerga, Vereinzelte Gedanken*, chap. IX, § 124-126 (V, 250, 252, 256).

[367] *Zarathustra* (Werke, VI, 103).

[368] V. le contre-sens dans *Schopenhauer als Erzieher*, § 2 (I, 400) et sur lequel il délibère, le 7 avril 1875, avec sa traductrice Marie Baumgartner (*Corr.*, I, 310).

[369] Il la réclame à sa mère en septembre 1884 (*Briefe an Mutter u. Schwester*, p. 568).

[370] *Ibid.,* p. 603 (21 mars 1885).

[371] X, 307. Il va sans dire que Nietzsche a aimé en Montaigne l'écrivain. Nous aurons à y revenir. Entre 1882 et 1888, il transcrira les termes de Doudan, pour louer l'admirable vivacité et l'étrange énergie de sa langue (*W.,* XIV, p. 177).

[372] *Menschliches*, I, § 176. Il y a là, de la part de Nietzsche, une salutaire réaction contre la critique nationaliste allemande, de l'école de Gervinus et de Julian Schmidt, pour qui Shakespeare est le poète d'un « germanisme » exclusif de toute latinité. On peut voir dans le livre de John M. Robertson, *Montaigne and Shakspere*, 1897, combien Nietzsche a vu juste.

[373] V. ce qu'il dit de la férocité d'Alexandre ; de l'injustice de la plèbe athénienne contre les stratèges vaincus aux Arginuses ; de Cléomène attaquant les Argiens en pleine trêve. (*Essais*, I, 11, 25, 35.)

[374] *Der Wanderer und sein Schatten*, § 86 (III, 248).

[375] *Richard Wagner in Bayreuth*, § 3 (I, 512).

[376] *Essais*, II. 343.

[377] *Essais*, II, 210.

[378] *Ibid.,* I, 223, 225.

[379] *Ibid.,* I, 282. « Le vray champ et sujet de l'imposture, sont les choses incognues ; l'étrangeté même donne crédit. »

[380] *Ibid.,* II, 455.

[381] *Ibid.,* I, 332, 351.

[382] *Essais*, I, 463.

[383] *Ibid.,* I, 462.

[384] *Essais*, II. 331 ; et encore : « C'est toujours à l'homme que nous avons affaire, duquel la condition est merveilleusement corporelle. » *Ibid.,* III, 214.

[385] *Ibid.,* II, 244.

[386] *Ibid.,* I, 174.

[387] *Essais*, I, 127. C'est le texte que vise Nietzsche, t. XIII, 324 (§ 789).

[388] *Ibid.,* II, 249 : « Il est dangereux de les ramener à leur naissance : elles grossissent et s'ennoblissent en coulant, comme nos rivières ; suyvez les contre-mont jusqu'à, leur source, ce n'est qu'un petit sourgeon d'eau à peine recognoissable. Voyez les anciennes considérations qui ont donné le bransle à ce fameux torrent, plein de dignité, d'horreur et de révérence ; vous les trouverez si légières et si délicates… »

[389] *Ibid.,* I, 121.

[390] *Ibid.,* I, 130.

[391] *Essais*, III, 424.

[392] *Ibid.,* I, 127.

[393] *Ibid.,* III, 323.

[394] *Ibid.*, III, 414.

[395] *Ibid.,* I, 127.

[396] *Ibid.,* III, 325.

[397] *Ibid.,* III, 334.

[398] *Essais*, I, 78.

[399] *Ibid.,* III, 43 : « Nous appelons sagesse la difficulté de nos humeurs, le desgoust des choses présentes. »

[400] *Ibid.,* I, 9.

[401] *Ibid.,* III, 83.

[402] V. F. Strowski, *Montaigne*, 1906, p. 200-216, et aussi G. Villey, *Les Sources et l'Évolution des Essais de Montaigne*, 1908, t. II, p. 196 sq

[403] *Menschliches*. I, § 107 (*W.,* II, 111).

[404] *Essais*, I, 192 : « L'âme qui loge la philosophie doit par sa santé rendre sain encore le corps ; doit faire luire jusqu'au dehors son repos et son aise. »

[405] *Essais*, I, 162.

[406] *Ibid.,* I, 178.

[407] *Ibid.,* l, 187.

[408] *Ibid.,* I, 189.

[409] *Ibid.,* III, 43.

[410] *Essais*, I, 81, 88.

[411] *Ibid.,* I, 480.

[412] *Ibid.,* I, 285, 481.

[413] « À voir la sagesse de Socrate et plusieurs circonstances de sa condamnation, j'oserais croire qu'il s'y presta aulcunement lui-mesme, par prévarication, a desseing. » *Essais*, III, 43. V. Nietzsche. *Geburt der Tragœdie*, § 13 (*W.* 1, 96). Plus tard, dans *Frœhliche Wissenschaft*, il en a voulu à Socrate de la parole par où, en mourant, il se croit tenu d'offrir un coq à Esculape. C'était avouer son pessimisme ; et se venger de la vie mauvaise par une parole d'une immortelle ironie. Il eût été d'une âme plus haute, pensera Nietzsche alors, de dédaigner cette vengeance.

[414] *Der Wanderer u. sein Schatten*, § 185 (IV, 294) : « Die weisheitsvolle Anordnung und Verfügung des Todes gehört zu jener jetzt ganz unfassbar und unmoralisch klingenden Moral der Zukunft, in deren Morgenroth zu blicken, ein

unbeschreibliches Glück sein muss. »

[415] *Essais*, I, 155 : « Quelqu'un qui demanda à Cratès jusques à quand il faudrait philosopher, en reçut cette réponse : « Jusques à tant que ce ne « soient plus les asniers qui conduisent nos armées. » La pensée de Nietzsche, c'est que pour la besogne politique et militaire, les âniers suffiront toujours ; mais que c'est aux philosophes à trouver le moyen de conduire, à leur insu, les âniers.

[416] *Essais*, III, 292.

[417] À Georg Brandes, 20 novembre 1888 (*Corr.*, III, 322).

[418] Nachlass, 1882-1888, § 800 (*W.,* XIII, 327).

[419] *Morgenröthe*, § 68 (*W.,* IV., 65).

[420] *W.,* XIII, § 800.

[421] *Menschliches*, II, § 388 (*W.,* III, 177) : « Das Greisenhafteste was je über den Menschen gedacht worden ist, steckt in dem berühmten Satze « das Ich ist immer hassenswert. » — *Morgenröthe*, § 63, 79 (*W.,* IV, 62, 79).

[422] *Morgenröthe*, posth., § 277 (XI, 271).

[423] Pascal, *Pensées*, Ed. Havet, V, I.

[424] *Pensées*, III. 18.

[425] *Ibid.,* V, 2.

[426] *Pensées*, IX, 1.

[427] *Ibid.,* XI, 8 ; I, 1, XXV, 16.

[428] *Ibid.,* I, 1.

[429] *Ibid.,* I, 6, ébauche citée en note.

[430] Nietzsche, *Fragm. posth.* 1882-1888 (XIV. 24) : « Je feiner und umfänglicher ein Mensch ist, um so mehr fühlt er die ebenso schauerliche als erhabene Zufälligkeit in seinem Leben, Wollen, Gelingen. Er schaudert… »

[431] *Pensées*, I, 1.

[432] *Ibid.,* XXV, 19.

[433] *Ibid.,* III, 2.

[434] *Fröhliche Wissenschaft*, posth., § 79. (*W.,* XII, 43.)

[435] *Ibid.,* § 246, 248, 249.

[436] *Pensées*, III, 14.

[437] Nietzsche, *Fragments posth.* 1882-1888. (XIV, 24.)

[438] *Pensées*, VIII, 1 : « Nous savons que nous ne rêvons pas. Quelque impuissance où nous soyons de le prouver par raison… Nous connaissons la vérité non seulement par la raison, mais par le cœur. »

[439] Nietzsche, *Fragm. posth.,* 1882-1888, § 59, § 99 (XIV, 30. 52).

[440] *Pensées*, VI, 4.

[441] *Pensées*, VIII, 1.

[442] *Ibid.,* XXIV, 13.

[443] *Ibid.,* VIII, 1.

[444] *Pensées*, XXIV, 33, E. Havet a démontré que Pascal songe à un pas sage de l'*Augustinus*, où Jansen commente saint Jean, Ép. I ch. XI 16

[445] *Ibid.,* II, 2.

[446] *Ibid.,* II, 2.

[447] *Pensées*, II, 1

[448] Attention : *Cette note est à une place supposée, l'éditeur ayant oublié de la positionner* : *Ibid.,* XXIV, 91 : « La force est la reine du monde et non pas l'opinion ; mais l'opinion est celle qui use de la force. »

[449] *Ibid.,* VI, 1.

[450] *Ibid.,* VI, 31.

[451] Nachlass, 1882-1888, XIII, 324 (§ 787) ; *Fröhliche Wissenschaft*, posthume, § 208 (XII, 103).

[452] *Pensées*, VI, 62 ; VI, 1.

[453] *Ibid.,* VI, 40.

[454] *Ibid.,* VI, 8.

[455] *Ibid.,* VI, 60.

[456] *Pensées*, V, 3.

[457] *Ibid.,* VI, 62.

[458] *Ibid.,* VI, 7 ; V, 4.

[459] *Ibid.,* V. 9.

[460] *Pensées*, V, 7, 111, 3.

[461] *Ibid.,* VI, 8.

[462] *Ibid.,* VI, 62.

[463] *Pensées*, X, 4.

[464] *Ibid.,* III, 8.

[465] *Ibid.,* VI, 6, 40.

[466] *Ibid.,* V, 4.

[467] *Pensées*, III, L. 13.

[468] *Menschliches*, posth., § 69 (XI, 36) : « Das was herkömmlich ist, wird mit Vernunft nachträglich gleichsam durchsickert. »

[469] *Der Wanderer und sein Schatten* ; § 22. 26 (III, 213, 217).

[470] *Ibid.,* § 44 (III, 227).

[471] *Pensées*, III, 8.

[472] *Pensées*, II, 8.

[473] *Ibid.,* I, 6.

[474] *Ibid.,* II, 8 ; III, 3.

[475] *Discours sur la condition des Grands*, I (Ed. Havet, p. XLV).

[476] *Ibid.,* I. — Pensées, VI, 7.

[477] *Pensées*, V, 19.

[478] *Ibid.,* VI, 52.

[479] *Pensées*, I, 6.

[480] Pascal, *Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies*, §§, 11, et les Lettres à M^{lle} de Roannez, §5 : « J'essaie autant que je puis de ne m'affliger de rien, et à prendre tout ce qui arrive pour le meilleur. »

[481] Pascal, *Le mystère de Jésus*, g 2.

[482] Morgenrölhe, posth., § 425 (XI, p. 319).

[483] *Fröhliche Wissenschaft*, posth., § 484 (XII, 224).

[484] *Pensées*, II, 8.

[485] Burckhardt à Nietzsche, 5 avril 1879. (*Corr.,* III, 175.)

[486] Rohde à Nietzsche, 24 nov. 1868. (*Corr.,* II, 99

[487] *Menschliches*, I, § 35. (II, 58.

[488] *Ibid.,* I, § 36. (II, 59.)

[489] Nachlass de 1882-1888, § 243. (XIII, 104.)

[490] *Morgenröthe*, § 103. (IV, 97.)

[491] *Morgenröthe*, posth., § 214. (XI, 248.)

[492] Nachlass de 1881-1886. (XII, 268.)

[493] *Ibid.,* XII, 269. Wille zur Macht, § 94.

[494] *Menschliches*, 1, 2 SO. (II, 71.) — La Rochefoucauld, *Portrait* par lui-même. Ed. Thénard (Jouaust), p. 6.

[495] La Rochefoucauld, *Réflexions morales*, § 35, 30.

[496] *Ibid.,* 285, 246, 37.

[497] *Ibid.,* 237, 387, 481.

[498] *Ibid.,* 68, 163.

[499] *Réflexions*, 234, 233.

[500] *Ibid.,* 200, 119.

[501] *Ibid.,* 383, 62.

[502] *Ibid.,* 171.

[503] *Ibid.,* 83, 235, 279, 296. 488.

[504] *Réflexions*, 213, 21.

[505] *Ibid.,* 130, 445.

[506] *Ibid.,* 76, 69.

[507] *Ibid.,* 185, 190.

[508] *Réflexions*, 130, 445.

[509] *Ibid.,* 11 : « Les passions en engendrent souvent qui leur sont contraires. »

[510] Nietzsche possédait de Fontenelle les *Dialogues des Morts* et l'*Histoire des oracles*. V. le catalogue de sa Bibliothèque dans Arthur Berthold. *Bücher und Wege zu Büchern*, 1900, p. 429, 434. — Cf. *Der Wanderer und sein Schatten*, § 214. (W., III, 310.)

[511] *Gœtzendaemmerung*. Was ich den Alten verdanke, § 2. (*W.,* VIII, 168.)

[512] *Frœhliche Wissenschaft*, livre II, § 94. (*W.,* V, 125.)

[513] *Dialogue des morts anciens*, t. I, dial. 6. Ed. de 1827, p. 24.

[514] *Morgenröthe*, posth., § 90. (*W.,* XI, 192.)

[515] Dialogue de Lucrèce avec Barbe Plomberge, p. 306.

[516] Dialogue entre Straton et Raphaël d'Urbin, p. 104.

[517] Dialogue entre Erostrate et Démétrius de Phalère, p. 69.

[518] Érostrate, Dialogue cité, p. 69.

[519] Straton, Dialogue avec Raphaël, p. 103.

[520] Parménisque, Dialogue avec Théocrite de Cbio, p. 82.

[521] *Frœhliche Wissenschaft*, § 55. (*W.,* 89.)

[522] Pauline, Dialogue avec Gallirrhée, p. 72.

[523] Raimond Lulle, Dialogue avec Artémise, p. 93.

[524] Parménisque, Dialogue avec Théocrite, p. 82.

[525] *Ibid*.

[526] Parménisque, Dialogue avec Théocrite, p. 82.

[527] Guillaume de Cabestan à Albert-Frédéric de Brandebourg, p. 57.

[528] *Menschliehes, Allzumenschliches*, t. II, préf. de 1886, § 5. (*W.,* III, 10).

[529] *Frœhliche Wissenschaft*, préface de 1886, § 1 (*W.,* V, 3.)

[530] t. I, préface de 1886, § 6 et 7. (*W.,* II, 11 et 12.)

[531] Raymond Lulle, Dialogue avec Artémise, p. 92.

[532] *Ibid.,* p. 92.

[533] Dialogue de Marie d'Angleterre et d'Anne de Bretagne, pp. 47, 48.

[534] Dialogue de la duchesse de Valentinois avec Anne de Bologne, p. 125.

[535] Attention *Cette note est à une place supposée, l'éditeur ayant oublié de la positionner* : Dialogue d'Érasme avec Charles-Quint, p. 52.

[536] Dialogue de Descartes avec le faux Démétrius, p. 126.

[537] Érasme et Charles-Quint, p. 53.

[538] Socrate et Montaigne, p. 34.

[539] Jeanne de Naples et Anselme, p. 65.

[540] *Wille zur Macht*, § 673. (*W.,* XVI, 136.)

[541] *Wille zur Macht*, § 772. (*W.,* XVI, 205.)

[542] Rappelons que Prévost-Paradol dans ses *Moralistes français* ne consacrait aucune étude à Chamfort. Arsène Houssaye, toujours préoccupé de réparer les oublis de la gloire, avait réédité ses *Œuvres précédées d'une* Étude sur sa vie et son esprit*, 1837.*

[543] *Frœhliche Wissenschaft*, § 95 (*W.,* V, 126j

[544] L'anecdote est prise dans la préface d'Arsène Houssaye à l'édition de 1857. G. Brandes l'a contestée dans une lettre à Nietzsche du 3 avril 1888 (*Corr.,* III, 296). Brandes a raison de faire remarquer que l'aphorisme se trouve déjà dans les*Caractères et Portraits* (même édition, p. 61), comme conclusion d'une conversation philosophique entendue entre M. D… et M. L… Cependant Chamfort a pu mourir en prononçant un aphorisme cité par lui bien avant.

[545] V. la citation, fragments posthumes de Nietzsche, 1882-1883, § 466. (*W.,* XIV. 229.)

[546] Chamfort, *Maximes et Pensées*, Ed. A. Houssaye, p. 285.

[547] *Menschliches, Allzumenschliches*, Préface de 1886, § 3. (*W.,* II, 7.)

[548] Chamfort, *Maximes et Pensées*, p. 276.

[549] C'est le livre II du Wille zur Macht.

[550] *Menschliches, Allzumenschliches*, t. I, 5 82. (*W.,* II, 90.)

[551] *Maximes et Pensées*, p. 278.

[552] V. p. sq. la classification des formes du pessimisme. *Wille zur Macht*, livre II, ou le classement des moralistes, fragments posthumes de *Jenseits* (1883-87), § 198. (*W.,* XIV,. 316.)

[553] *Morgenröthe*, préface de 1887, § 3. (*W.,* 5).

[554] *Maximes et Pensées*, p. 291.
[555] *Ibid.,* p. 317.
[556] *Maximes et Pensées*, p. 277.
[557] *Wille zur Macht*, § 773. (*W.,* XVI, 206.)
[558] *Ibid.,* § 716, 717. (*W.,* XVI, 173, 174.)
[559] *Maximes et Pensées*, p. 285.
[560] *Zarathustra*, Vorrede, § 5. (*W.*, VI, 19-21.)
[561] *Wille zur Macht*, § 890. (*W.,* XVI, 302.)
[562] *Maximes et Pensées*, p. 339.
[563] *Wille zur Macht*, § 730. (*W.,* XVI, 180.)
[564] *Maximes et Pensées*, p. 339.
[565] *Ibid*.
[566] *Maximes et Pensées*, p. 68.
[567] *Maximes et Pensées*, p. 301.
[568] *Ibid.,* p. 306.
[569] *Frœhliche Wissenschaft*, § 50. (*W.,* V, 86)
[570] *Pensées et Maximes*, p. 307.
[571] *Frœhliche Wissenschaft*, fragments posthumes, § 429. (XII, 202.)
[572] *Maximes et Pensées*, p. 308.
[573] *Ibid.,* p. 292.
[574] *Menschliches, Allzumemchliches*, t. II, préface de 1886, § 4. [*W.,* III, 8.)
[575] *Maximes et Pensées*, p. 311.
[576] *Ibid.,* p. 307.
[577] *Jenseits*, § 26. (*W.,* VII, 44.)
[578] *Caractères et portraits*, p. 74.
[579] Projet d'une préface à *Frœhliche Wissenschaft*, § 280. (*W.,* XIV, 404.)
[580] *Jenseits*, § 26. (*W.,* VII, 44.)
[581] *Caractères et portraits*, p. 71.
[582] *Maximes et Pensées*, p. 280.
[583] *Ibid.,* p. 286.
[584] *Frœhlichc Wissenschaft*, fragments posthumes, § 14. (*W.,* XII, 9.)

[585] *Maximes et Pensées*, p. 310, 311.

[586] *Ibid.,* 311.

[587] *Maximes et Pensées*, p. 288.

[588] *Ibid.,* p. 313.

[589] *Also sprach Zarathustra*. Von der schenkenden Tugend. (*W.,* VI, 111.)

[590] *Maximes et Pemées*, p. 315.

[591] *Caractères et portraits*, p. 128.

[592] *Frœhliche Wissenschaft*, livre II, § 95. (*W.,* V, 125.)

[593] Rœderer, *Dialogue entre un rédacteur et un ami de Chamfort*. (Journal de Paris, 18 mars 1793.) L'article est reproduit dans l'édition des *Œuvres de Chamfort*, par A. Houssaye, pp. 22-27.

[594] Attention : Cette note est à une place supposée, l'éditeur ayant oublié de la positionner : Fragments des Préfaces de 1885-1888, § 220. (*W.,* XIV, 356.)

[595] Ça été le premier titre d'un ouvrage projeté sur la philosophie du Retour éternel (1884-85). (*W.,* XIV, 321, 341).

[596] On a retrouvé dans la bibliothèque de Nietzsche les ouvrages de Stendhal dont les noms suivent : l'*Histoire de la peinture en Italie* ; les *Mémoires d'un Touriste* ; les*Promenades dans Rome* ; *Rome, Naples et Florence* ; *Racine et Shakespeare* ;*Armance* ; la *Correspondance inédite* (V. le catalogue de sa bibliothèque dans ArthurBerthold, *Bücher und Wege zu Büchern*, 1900, pp. 433, 435, 439, 442). La correspondance avec Peter Gast atteste qu'il possédait en outre *La vie de Haydn, de Mozart et de Métastase* (p. 55), qu'il envoie à son ami en 1881. Il relisait encore en 1888 « son livre le plus riche », *Rome, Naples et Florence* (*Ibid.,* p. 387). Il a connu cette même année 1888 le *Journal intime*, récemment paru. On voit par cette énumération que plusieurs ouvrages de Stendhal que Nietzsche goûtait fort ont disparu de sa bibliothèque.

[597] Lettres à F. Overbeck (p. 364), 23 fév. 1887. — *Ecce Homo* (*W.,* XV, p. 35).

[598] Fragments posthumes du temps de l'*Unucertung, 1882-1883. (*W., *XIV, p. 178.)*

[599] V. *Der Wanderer und sein Schallen*, § 267 (*W.,* III, p. 333) et les fragments posthumes de *Morgenrœthe*, I, 2 13, et III, 7, § 260 (*W.,* XI, pp. 163 et 266).

[600] II, § 95. (*W.,* V, p. 126.)

[601] *Jenseits*, II, § 60. (*W.,* VII, p. 60 ; XIII, pp. 108, 109.)

[602] *Jenseits*, VIII, § 254 (*W.,* VII, p. 226) et les fragments posthumes de l'*Umwertungszeit*, XIV § 350. (*W.,* XIV, p. 178.)

[603] Fragments du temps de l'*Umwertung*. (*W.,* XIV, pp. 180, 188, 198.)

[604] R. Colomb, Notice biographique placée en tête du roman d'*Armance*, p. 11.

[605] *Ibid*. et *Jenseits*, VIII, § 256. (*W.,* VII, p. 229 ; XIII, p. 357.)

[606] Lettres à Peter Gast, 30 mars 1885.

[607] Sur l'idéologie de Stendhal, voir P. Arbelet, *La jeunesse de Stendhal*, 1914, pp. 281-284 ; l'*Histoire de la peinture en Italie et les plagiats de Stendhal*, 1914, p. 204 sq. ; l'éclatant livre de Léon Blum, *Stendhal et le Beylisme*, 1914, et Henri Delacroix, *La Psychologie de Stendhal*, 1918 ; enfin l'essai de P. Sabatier, *La Morale de Stendhal*, 1920. Les définitions de Stendhal sont à vérifier dans sa *Correspondance inédite*. I, p. 84 ; II, p. 181. Nous citerons Stendhal dans l'édition Galmann-Lévy, la seule que Nietzsche ait connue. Nous ferons exception pour les *Promenades dans Rome*, citées dans l'édition de 1839.

[608] Stendhal, *Histoire de la peinture en Italie*, p. 169.

[609] *Ibid., Racine et Shakespeare*, p. 98.

[610] Nietzsche, *Wille zur Macht*, S 397. (*W.,* XV, 128.)

[611] *Ibid.,* § 674. (*W.,* XVI, 136.)

[612] *Zarathustra, Von der schenkenden Tugend.* (*W.,* VI, p. 111.)

[613] *De l'Amour*, p. 264.

[614] *Rome, Naples et Florence*, p. 48.

[615] *Rome, Naples et Florence*, p. 236 : « Qu'est-ce que le mot ? Je n'en sais rien. Je me suis un jour réveillé sur cette terre. Je me trouve lié à un corps, à un caractère, à une fortune. Je me soumets à leurs défauts.

[616] Nietzsche, *Wille zur Macht*, § 482. (*W.,* XVI, 12.)

[617] Stendhal, *Corr. inéd.,* I, p. 183.

[618] *Corr. inéd.,* I, p. 15 ; II, p. 197.

[619] Attention : Cette note est à une place supposée, l'éditeur ayant oublié de la positionner : *De l'Amour*, p. 198.

[620] *Promenades dans Rome*, I, pp. 399, 400 ; II, p. 62.

[621] *De l'Amour*, p. 43.

[622] *Corr. inéd.,* I, p. 15.

[623] *De l'Amour*, I, p. 198. V. Léon Blum, *Stendhal et le Beylisme*, p. 175 : « Le bonheur, tel que Stendhal l'entend… »

[624] *De l'Amour*, pp. 198, 301.

[625] *Corr. inéd.,* II, p. 260.

[626] *Rome, Naples et Florence*, p. 58.

[627] *Corr. inéd.,* I, p. 47.

[628] Nietzsche, *Wille zur Macht*, § 372. (*W.,* XV, p. 407.)

[629] *Promenades dans Rome*, II, p. 201.

[630] Nietzsche, *Zarathustra*. (*W.,* VI, p. 111.)

[631] *Corr. inéd.,* I, pp. 163, 164.

[632] Nietzsche, *Fröhliche Wissensckaft*, posth., § 425. (*W.,* XII, 200.)

[633] *Corr. inéd.,* I, pp. 47, 48.

[634] Nietzsche, *Ecce Homo*, Warum ich so gule Bücher schreibe, § 4. (*W.,* XV, 52.)

[635] *Rome, Naples et Florence*, pp. 23, 85, 99, 293.

[636] *Promenades dans Rome*, II, p. 411. — *Corr. inéd.,* I, p. 153 ; II, p. 222.

[637] *Rome, Naples et Florence*, p. 247 ; et *Ibid.,* pp. 125, 145, 160. — *Promenades*, t. II, p. 1-17.

[638] Nietzsche, *Der Fall Wagner.* [*W.,* VIII, 9.)

[639] *Promenades dans Rome*, II, p. 61.

[640] *De L'Amour*, p. 126. — Le Rouge et le Noir, II, pp. 54, 78.

[641] *Promenades dans Rome*, II, 61 ; *De l'Amour*, p. 126 ; *Le Rouge et le Noir*, II, p. 62.

[642] *Promenades*, II, p. 74.

[643] *De L'Amour*, p. 124. — *Rome, Naples et Florence*, p. 124.

[644] *Le Rouge et le Noir*, I, p. 184.

[645] *De l'Amour*, p. 70. — Vie de Napoléon, pp. 17, 29, 30.

[646] Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft*, § 169. (*W.,* V, p. 185.)

[647] *Ibid., Jenseits*, § 263. (*W.,* VII, 249). — *Wille zur Macht*, § 736. (*W.,* XVI, p. 135.)

[648] *Ibid., Fröhl. Wissenschaft*, § 362. (*W.,* V, 313.)

[649] *Vie de Rossini*, p. 344.

[650] *Rome, Naples et Florence*, p. 207. — *Promenades dans Rome*, I, 24 ; II. p. 438.

[651] *Racine et Shakespeare*, pp. 106, 108.

[652] *Rome, Naples et Florence*, pp. 210, 253. — *Promenades dans Rome*, I, p. 31.

[653] *Rome, Naples et Florence*, pp. 210, 253. — *Promenades dans Rome*, I, p. 31.

[654] *Rome, Naples et Florence*, p. 209.

[655] *Ibid.,* p. 29.

[656] *Ibid.,* p. 41. — *Promenades dans Rome*, I, pp. 152, 153.

[657] Gœthe, *Von deutscher Baukunst* (Ed. du Centenaire), XXXIII, pp. 3, 8.

[658] *Promenades dans Rome*, I, 137 ; II, 515.

[659] Attention : Cette note est à une place supposée, l'éditeur ayant oublié de la positionner : *Ibid.,* II, p. 438.

[660] *De l'Amour*, p. 34. — *Rome, Naples et Florence*, p. 30.

[661] *Promenades*, I, p. 410. — *De l'Amour*, p. 34. — *Rome, Naples et Florence*, pp. 52, 95, 111. — *Ibid.,* pp. 22, 31.

[662] Nietzsche, *Genealogie der Moral, III, § 6. (W., VII, 408.)*

[663] *id., Wille zur Macht*, § 804. (*W.,* XVI, 234.)

[664] *Vie de Rossini*, pp. 99, 100.

[665] *Vie de Rossini*, pp. 13, 34. 47.

[666] *Ibid., Ecce Homo*, Warum ich so klug bin, § 7. (*W.,* XV, 40.)

[667] Attention : Cette note est à une place supposée, l'éditeur ayant oublié de la positionner : *Corr. inéd.,* II, p. 246, 247, 396.

[668] *De l'Amour*, p. 252.

[669] *Corr. inéd.,* II, p. 296.

[670] *Le Rouge et le Noir*, I, pp. 186, 191 ; II, p. 252.

[671] *Ibid.,* II, p. 95.

[672] *De l'Amour*, pp. 73, 80.

[673] *Le Rouge et le Noir*, II, pp. 246, 247.

[674] *Ibid.,* I, pp. 70, 71.

[675] Nietzsche, *Wille zur Macht*, § 993. (*W.,* XVI, p. 357.)

[676] *Rome, Naples et Florence*, p. 233. V. les rapprochements très probants de LéonBlum, *Stendhal et le beylisme*, p. 163 sq., 177 sq.

[677] A. De Vigny, *Poèmes à faire*.

[678] Nietzsche parle de *nähere Beziehungen*, de *herzliche Annäherung*. [*Corr.,* II, 144 ; III, 300 ; V, 149.)

[679] *Corr.,* II, 277. d

[680] *Corr.,* I, 175 ; II, 207, 213.

[681] Nietzsche, *Werke*, X, 460.

[682] *Corr.,* II, 483.

[683] *Corr.,* I, 175.

[684] On a retrouve dans la bibliothèque personnelle de Nietzsche le *Cicerone* et la*Kultur der Renaissance in Italien*, cette dernière dédicacée par Burckhardt. V. ArthurBerthold, *Bücher und Wege zu Büchern*, pp. 432, 434. — Nietzsche a emprunté *Die Zeit Konstantins des Grossen* à la, Bibliothèque de Bâle, dès le 15 février 1870. (V. Albert Lévy, *Stirner et Nietzsche*, p. 96.)

[685] Corr., I, 224.

[686] *Corr.,* I, 175.

[687] *Corr.*, I, 210.

[688] Notamment en 1875, *Corr.,* t. 341.

[689] *Goetzendaemmerung : Was ich den Alten verdanke*, § 4. (VIII, 171.)

[690] Guizot, *Histoire de la civilisation en Europe*, 1re leçon.

[691] C'était la doctrine, en particulier, de Constantin Frantz, puis de Richard Wagner dans *Deutsche Kunst und Deutsche Politik*.

[692] F.-A. Wolf, *Darstellung der Altertumswissenschaften (Kleine Schriften, t. II, 817).*

[693] J. Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, p. 56. Remarquer l'embarras de Burckhardt dans le chapitre : *die drei Potenzen*. L'État, la religion, la culture, sont trois « facteurs », mais de quoi ? Il n'ose dire de la « civilisation », mais la lecture de ses livres ne laisse pas de doute.

[694] Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, p. 97.

[695] Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, p. 85.

[696] *Ibid.,* p. 106.

[697] Nietzsche, *Wille zur Macht*, § 141. ((*W.,* XV, 248-251.)

[698] *Wille zur Macht*, § 143. (*W.,* XV, 253.)

[699] Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, p. 29.

[700] *Ibid.,* p. 36.

[701] *Ibid.,* p. 33. Nietzsche dira : « Die Macht, die immer böse ist. » *W.,* IX, p. 152 (fragment de 1870-71).

[702] Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, p. 36.

[703] *Ibid.,* p. 96.

[704] *Ibid.,* p. 94.

[705] Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, p. 32.

[706] Nietzsche, *Einzelne Gedanken*, 1870, II, § 197 (IX. 260).

[707] Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, p. 239.

[708] *Ibid.,* p. 240.

[709] Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, p. 63.

[710] *Ibid.,* p. 247.

[711] *Ibid.,* p. 244.

[712] *Ibid.,* p. 212.

[713] Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, p. 234-236.

[714] *Ibid.,* p. 222, 236.

[715] Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, p. 236.

[716] *Ibid.,* p. 213.

[717] Burckhardt, *Weltgeschiclitliche Betrachtungen*, p. 214.

[718] Ibid., pp. 211, 251

[719] Dans la *II*^{e} *Unzeitgemaesse*, § 6. (*W.,* I, 332 sq.)

[720] *Ibid.,* p. 218.

[721] Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, p. 251.

[722] Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte,* I, p. 3.

[723] Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte,* I, p. 9.

[724] On pourra commodément consulter désormais sur les diverses conceptions de la vie des Grecs le livre solide d'un écrivain suisse, Gustav Billeter. *Die Anschauungen vom Wesen des Griccheniums*, 1911, surtout p. 133-145.

[725] Attention : Cette note est à une place supposée, l'éditeur ayant oublié de la positionner : La citation de Bœckh est tirée de *Die Staatshaushaltung der Athener*, 1817. t. II, 159.

[726] Nietzsche, t. X, p. 495 (écrit en 1875).

[727] Nous aurons à dire en quoi consiste l'influence de Creuzer sur Nietzsche.

[728] *Ursprung und Ziel der Tragœdie*, 1871. *W.,* IX, pp. 138-139 (1re préface à Richard Wagner).

[729] Fustel de Coulanges, *La Cité antique*, livre III, ch. XV.

[730] Burckhardt, *ibid.,* l, p. 268.

[731] *Ibid.,* I, pp. 266-281.

[732] Nietzsche, *Homers Wettkampf*, 1871-1872. (*Werke*, t. IX, p. 273.)

[733] Voir sur la vérité historique de ces thèses, Gustave Glotz, *La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce*, 1904, p. 54-59 ; 419 sq.

[734] G. Glotz, *ibid.,* p. 358 sq. ; 413 sq.

[735] Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte*, t. II, pp. 365, 386.

[736] Burckhardt, *ibid.,* IV, p. 89.

[737] Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte*, t. IV, p. 108.

[738] *Ibid.,* IV, p. 93.

[739] Nietzsche, *Homers Wettkampf,* 1871-1872 (*W.*, IX, p. 278).

[740] Cette question de la différence des modernes et des anciens en ce qui touche à l'estimation du travail fut une de celles que ce groupe intelligent des trois professeurs de Bâle : Burckhardt, Overbeck, Nietzsche, examinait avec une curiosité passionnée. V. Franz Overseck, *Ueber das Verhällniss der alten Kirche zur Sklaverei im römischen Reiche (dans* Studien zur Geschichte der alten Kirche*, I, 1875).*

[741] Le passage est pris dans F.-A. Wolf, *Darstellung der Altertumswissenschaften*, 1807. V. aussi *Kleine Schriften*, t. II, 875, note, et le t. VI des *Vorlesungen über Allertumswissenschaft., p. 183 sq.*

[742] Plutarque, *Vie de Périclès*, 1-2, trad. Amyot. « N'y eut jamais jeune homme de bon coeur et de gentille nature, qui en regardant l'image de Jupiter, laquelle est en la ville de Pise, souhaitât devenir Phidias, ni Polycletus en regardant celle de Juno qui est en Argos, ne qui désirât estre Anacreon, ou Philemon, ou Archilochus pour avoir quelquefois pris plaisir à lire leurs œuvres… Bien souvent prenant plaisir à l'œuvre, nous en méprisons l'ouvrier, comme es compositions des parfums et es teintures de pourpre : car nous nous délectons de l'un et de l'autre et néanmoins estimons les perfumiers et teinturiers personnes viles et mécaniques. »

[743] Il fait remarquer que Plutarque ne cite pas un tragique parmi poètes méprisés et que les peintres que n'assujettissait pas le pénible travail du ciseau ou du fourneau de fonte sont comblés de considération. Les poètes méprisés et que les peintres que n'assujettissait pas le pénible travail du ciseau ou du fourneau de fonte sont comblés de considération.

[744] J. Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte*, t. IV, p. 137. — Nietzsche, *W.*, IX, pp. 148-151.

[745] *Fröhliche Wissenschaft*, § 82.

[746] Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte*, IV, p. 302.

[747] En tout, Nietzsche suit ici son guide habituel : « *Wie graesslich war es, dass der Kampf gerade zwischen Sparta und Athen ausbrechen musste, — das kann gar nicht tief genug betrachtet werden*. » (*W.,* IX, p. 227.)

[748] Burckhardt, *ibid.,* IV, p. 503.

[749] J. Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte*, IV, p. 271.

[750] Emprunté au livre de Rohde sur le roman grec, p. 13.

[751] Nietzsche, *Gesch. der griech. Lit.* 3. Th. (Philologica, t. XVIII, p. 145)

[752] Nietzsche, *Götzendämmerung., Was ich den Allen verdanke*, § 1.

[753] Nietzsche, Philologica, t. XVIII, p. 134.

[754] Nietzsche, *Philologica*, t. XVIII, p. 152.

[755] Nietzsche, *Philologica*, XVIII, p. 192.

[756] Nietzsche, *Philologica*, t. XVIII, pp. 188-192.

[757] Nietzsche, *Philologica*, t. XVIII, pp. 192.

[758] Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte*, IV, p. 151 sq. ; pp. 251-261.

[759] Nietzsche, *Andeutungen über die Griechen*, § 205. (*W.,* X, p. 386).

[760] *Ibid.,* § 244. (*W.,* X, p. 392.)

[761] Nietzsche, *Philosophenbuch, § 196. (*W., *X, p. 225.)*

[762] Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte*, IV, p. 45.

[763] *Ibid.,* IV, p. 160 ; 400.

[764] Nietzsche, *Geburt der Tragödie, § 11. (*W., *I, p. 80.)*

[765] Nietzsche, X, 237, 386-390. — Ceci est une réponse de Nietzsche à R. Wagner, qui des Grecs de l'époque créatrice des mythes avait dit : « *Keiner war ein Genie, weil es Alle waren*. » (Wagner, *Eine Mittheilung an meine Freunde ; Schriften*, IV. p. 249.)

[766] Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches*, I, § 239.

[767] Burckhardt, *Die Zeit Constantins des Grossen*, 1853, p. 291.

[768] Burckhardt, *Die Zeit Constantins*, p. 257.

[769] Burckhardt, *Die Zeit Constantins*, p. 257.

[770] *Wir Philologen*. (*W.,* X, pp. 392, 406, 407.)

[771] Burckhardt, *Die Zeit Constantins*, p. 319, 320.

[772] Nietzsche, *Menschliches*, II,'447.

[773] *Ibid.,* II, §§ 144, 154.

[774] Burckhardt, *Die Zeit Constantins*, p. 98, 502.

[775] Burckhardt, *Kultur der Renaissance, p. 105.*

[776] *Ibid.,* p. 331.

[777] *Ibid.,* pp. 341, 364.

[778] Burckhardt, *Kultur der Renaissance, p. 347.*

[779] Burckhardt, *Kultur der Renaissance, p. 128, 214 sq.*

[780] *Ibid.,* p. 113.

[781] Nietzsche, *Antéchrist*, § 61. (*W.,* VIII, p. 310.

[782] Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches*, I, § 237 (*W.,* II, 224.)

[783] Nietzsche, *Wille zur Macht*., §§740, 1017, 131, 129 (*W.,* XVI, 188, 388 ; XV, 235, 236.)

[784] Nietzsche, *Antéchrist*, p. 61. Cf. l'appréciation d'un ouvrage plus récent, Casimir von Chledowski. *Rom. Die Menschen der Renaissance*, 1912, pp. 166-176.

[785] Jenseits, § 197 (VII, p. 127) ; — *Gœtzendaemmerung (Streifzüge eines Unzeitgemaessen, § 37)* (VIII, p. 145).

[786] Élisabeth Fœrster-Nietzsche, *Das Leben F. Nietzsches*, I, p. 319. — Sur Emerson, voir un délicat livre de M^{lle} M. Dugard, *Ralph Waldo Emerson, sa vie et son œuvre*, 1907. — Il est regrettable que la question des sources allemandes de la pensée d'Emerson, effleurée parfois, n'y soit pas traitée, et que dans le chapitre sur son influence, on ne mentionne que son action au pays anglo-saxon.

[787] La bibliothèque de Nietzsche contient la traduction allemande de *Conduct of Life, les Essays*, et les nouveaux *Essays* de 1876. — V. Arthur Berthold, *Bücher und Wege zu Büchern*, 1900, p. 429.

[788] Lettre à Gersdorff, 24 septembre 1874. (Corr., l, p. 190.)

[789] Lettre à Gersdorff, 26 mai 1876. (Corr., I, p. 238.)

[790] *Frœhliche Wissenschaft*, fragm. posthumes, § 378 (*W.,* XII, p. 179.)

[791] *Ibid.,* § 376.

[792] *Frœhliche Wissenschaft*, livre II, § 92. (*W.,* V, p. 124.) — Fragments posthumes de*Menschliches*, § 342. (*W.,* XI, p. 111.)

[793] Nietzsche, *Gœtzendaemmerung, Streifzüge eines Unzeitgemaessen*, § 13. (*W.,* VIII, p. 127.)

[794] Il s'est trouvé en Allemagne des prédicateurs protestants pour professer en chaire les doctrines de Nietzsche et les trouver conciliables avec le christianisme. V. le pasteur Kalthoff, *Zarathustra-Predigten*, 1905 ; le pasteur Rittelmeyer, *Nietzschce und das Christentum*, 1905.

[795] *Schopenhauer als Erzieher*, § 1— (*W.,* I. P— 387.)

[796] Emerson, *Heroïsm. (Essays*, I, p. 200.) Nous citons Emerson dans la Riverside Edition (Boston, 1887, 11 volumes.)

[797] Emerson, *Self-Reliance. (Essays*, I, p. 44.)

[798] Emerson, *Self-Reliance. (Essays*, I, p. 66.)

[799] *Ibid.,* I, p. 46.

[800] *Ibid.,* I, p. 51.

[801] Emerson, *Self-Reliance. (Essays*, I, p. 50.)

[802] *Ibid.,* I, p. 47.)

[803] Emerson, *Self-Reliance. (Essays*, I, p. 60.)

[804] Emerson, *Self-Reliance. (Essays*, I, p. 59.)

[805] *Ibid.,* I, p. 52.

[806] V. M. Dugard, *R. W. Emerson*, p. 294 sq.

[807] Emerson, *Society and Solitude, p. 52.*

[808] Emerson, *Self-Reliance. (Essays*, I, p. 48.)

[809] *Ibid.,* I, p. 48.

[810] Emerson, *Self-Reliance. (Essays*, II, p. 480.)

[811] *Ibid.,* Il, p. 82.

[812] Emerson, *Character. (Essays*, II, p. 92.)

[813] Emerson, *Character*. (Essays, II, p. 92.)

[814] Emerson, *Power*. (Conduct of Life, p. 49.)

[815] *Id., Fate*. (Conduct of Life, p. 18.)

[816] On le redira dans l'histoire de sa jeunesse, v. Emerson, *Fate*. (Conduct of Life, p. 13.)

[817] Emerson, *Fate*. (Conduct of Life, p. 22.)

[818] Emerson, *Fate*. (Conduct of Life*, p. 23.)*

[819] *Ibid.,* p. 30.

[820] Id., *Self-Reliance*. (Essays, I, p. 57.)

[821] *Id., The Oversoul*. (Essays, I, p. 217.)

[822] Attention : *Cette note est à une place supposée, l'éditeur ayant oublié de la positionner* : *Ibid., Fate.* (Conduct of Life, p. 35.)

[823] Emerson, *Fate*. (Conduct oî Life, p. 36.)

[824] *Ibid.,* p. 35.

[825] Emerson, *Fate*. (Conduct of Life, p. 33.)

[826] Emerson, *Self-Reliance*. (Essays, I, p. 57.)

[827] Emerson, *Fate*. (Conduct of Life. p. 26.)

[828] Emerson, *Fate*. (Conduct of Life. p. 26.)

[829] Emerson, *The Oversoul. (Essays, I, p. 225.)*

[830] Emerson, *Self-Reliance*. (I, p. 67.)

[831] *Ibid.,* l, p. 39.

[832] Emerson, *Spiritual Laïcs*. (Essays, I, p. 109.)

[833] Emerson, *Compensation*, (Essays, 1, p. 101.)

[834] Emerson, *Self-Reliance*. (Essays, I, p. 61.)

[835] Emerson, *The Oversoul*. (Essays, I, pp. 228-230.)

[836] *Menschliches, Allzumenschliches*, I, pp. 233-260.

[837] Emerson, *The Poet*. (Essays, II, p. 29.)

[838] *Id., Compemation*. (Essays, I, p. 90.)

[839] *Id., The Poet*. (Essaya, II, p. 33.)

[840] Voir pour tout ceci l'analyse de M^{lle} M. Dugard, *R. W. Emerson*, p. 196 sq. ; et tout l'essai intitulé *Success* dans *Society and Solitude*.

[841] Emerson, *The Oversul*. (Essays, I, p. 214.)

[842] *Ibid.,* (Essays, I, p. 229.)

[843] *Ibid., Character*. (Essays, II, p. 95.)

[844] Emerson, *Fate*. (Conduct of Life, p. 42,)

[845] Nietzsche, *Wille zur Macht, § 712. (*W., *XVI, p. 170).*

[846] Novalis, *Heinrich von Ofterdingen*, 1er partie, fin du chapitre vi.

[847] Nietzsche, *Ecce Homo*. Die Geburt der Tragödie, § 1. (*W.,* XV, 62.)

[848] Germaniste français né à Mulhouse en 1864 à Mulhouse, mort à Biarritz en 1941.

[849] *W*. V, 269. Nous citerons Nietzsche d'après la première édition de ses *Œuvres* (*W.*) qui compte aujourd'hui 12 volumes. (Leipzig, 1895-97.)

[850] *W*. VI, 114 s.

[851] *W*. VI, 47.

[852] Cité par M^{me} Förster-Nietzsche dans un article de la *Zukunft*, 2 oct. 1897, p. 12 s.

[853] Publiées dans *Cosmopolis*, mai 1897, p. 470 ss. Voir aussi F. Nietzsche,*Gesammelte Briefe*, I, p. 301 ss.

[854] M^{me} Förster-Nietzsche, *Das Leben Fr. Nietzsche's*, I. 180. Voir aussi son article sur*F. Nietzsche über Weib, Liebe und Ehe* dans la *Neue deutsche Rundschau*, d'oct. 1899.

[855] *W*. VII, 258 s.

[856] *W*. VII, 262.

[857] *W*. VI. 186

[858] *W*. VI. 290.

[859] M^me^ Förster-Nietzsche. *Das Leben Nielzsche's*, I, 194.

[860] Journal intime à la date du 25 oct. 1859. M^me^ Förster-Nietzsche, *Ouvr, cit.,* I, 125 s.

[861] M^me^ Förster-Nietzsche. *Ouvr. cité*, I. 314.

[862] Id. *Ibid*., I, 321.

[863] Lettre de juin 1865 ; M^me^ Förster-Nietzche, *Ouvr. cité*, I. 216 s.

[864] *W*. V, 163 s.

[865] M^me^ Lou Andreas-Salomé, *F. Nietzsche in seinen Werken*, p. 48.

[866] *W*. V, 302.

[867] *W.* VI, 115

[868] *W*. V, 243

[869] *W*. V, 276.

[870] *W*. IV, 107.

[871] *W*. V, 201.

[872] La *Naissance de la tragédie* fut très violemment attaquée par M. de Wilamowitz-Möllendorf (*Zukunftsphilologie ! eine Erwidrung auf F. Nietzsche's Geburt der Tragödie* » Berlin 1872) ; elle fut défendue par R. Wagner dans une lettre ouverte à Nietzsche qui parut le 23 juin 1872 dans la *Norddeutsche allgem. Zeitung*(reproduite dans *Ges. Schriften* de Wagner, t. IX, 350), et par un des intimes de Nietzsche, Erwin Rohde (*Afterphilologie. Sendschreiben eines Philologen an R. Wagner*, 1872). M. de Wilamowitz répliqua enfin à ses adversaires (*Zukunfts-Philologie ! 2^tes^ Stück. Eine Erwidrung auf die Rettungsversuche für F. Nietzsche's « Geburt der Tragödie »*. Berlin, 1873).

[873] Voir un *curriculum vitæ* de 1864, un Journal de 1865, et une lettre de 1868 à Erwin Rohde (M^me^ Förster-Nietzsche, *Ouvr. cité*, I, 190, 211, 270 s.

[874] *W*. V, 319.

[875] *W*. IV, 10.

[876] *W.* IX. 23 s.

[877] Ces études préparatoires et complémentaires ont été publiées au tome IX des œuvres complètes, pages 25 ss. La comparaison de ces études avec le texte définitif montre distinctement que la *Naissance de la tragédie* n'est en réalité qu'un fragment d'une œuvre plus étendue que Nietzsche projetait et dont il a simplifié le plan pour diverses raisons (v. IX, 377).

[878] L'énumération des cours et conférences professés par Nietzsche à Bâle se trouve dans l'ouvrage de M^me^ Förster-Nietzsche, II, 1. 324.

[879] Nietzsche commence ces recherches par des travaux strictement philologiques :*De Laertii Diogenis fontibus (Rheinisches Museum*, t. XXIII [1868], p. 632 ss., et t. XXIV [1869], p. 181 ss.), *Analecta Laertiana (Rhein. Mus.*, t. XXV [1870], p. 217 ss.) ;*Beitrage zur Quellenkunde und Kritik des Laertius Diogenes* (programme du*Pädagogium* de Bâle, Pâques, 1870). À quatre reprises différentes, pendant l'hiver 1869-70, pendant l'été de 1872, de 1873 et de 1876, il professe un cours sur la philosophie grecque avant Platon. De ces recherches sortit enfui un grand ouvrage qui resta inachevé : *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*. Cette œuvre dont Nietzsche rédigea des fragments importants l'occupa de 1872 à 75. Ces fragments et les études se rapportant à ce sujet ont été publiés dans le tome X des œuvres complètes, p. 1 ss.

[880] Travaux philologiques : *Der Florentinische Tractat über Homer und Hesiod, ihr Geschlecht und ihren Wettkampf (Rhein. Mus.*, t. XXV [1870], p. 528 ss., et t. XXVIII [1873], p. 211 ss.) ; édition critique du *Certamen* quod dicitur Homeri et Hesiodi e Codice Florentino post Henricum Stephanum [Acta societatis phil. Lipsiensis*, t. 1, p. 1, ss.). De* ces études préliminaires sortit un travail qui resta inachevé *Homer als Wettkampfer* (1871-72), publié dans *W*. X, 193 ss

[881] W. X. 444 ss., cf. 476.

[882] W. X. 444 ss., cf. 477 s.

[883] W. X. 443 s., cf. 447.

[884] W. X, 450 s., cf. 478.

[885] W. X. 467.

[886] *W*. X. 467 s.

[887] *W*. I, 73 s.

[888] *W*. I, 76.

[889] *W*. VIII. 173 s. ; cf. aussi le journal écrit par Nietzsche en 1888 et cité par M^me^Förster-Nietzsche, *ouvr. cité*, II, 1, p. 102 s.

[890] Nietzsche devient, dans la suite, de plus en plus hostile à Socrate. Il voit en lui plus tard le type du *plébéien* et du *décadent*, offrant un parfait contraste avec le Grec*aristocrate* et débordant de *force vitale* de l'époque tragique. — Le « nihilisme » de Socrate se trahit au moment où il meurt : il dit à Criton : « Je dois un coq à Esculape » : mais n'est-ce pas l'aveu qu'il considérait la vie comme une *maladie*, l'indice par conséquent d'un pessimisme *effectif* qui dément son bel optimisme apparent. Voir *W*. V, 264 s. et VIII, 68 ss.

[891] *W*. X. 285.

[892] *W*. IX, 6.

[893] *W*. X. 376.

[894] *W*. I. 427 ss.

[895] *W*. IX, 47.

[896] *W*. I, 442.

[897] *W*. 1, 443.

[898] *W*. X. 375.

[899] *W*. IX. 98.

[900] *W*. IX, 99 s.

[901] *W*. IX, 100 ss.

[902] *W*. I, 390.

[903] Outre les quatre *Inactuelles* qu'il a publiées de 1873 à 1876, Nietzsche en projetait un grand nombre d'autres, qui n'ont pas été achevées ou dont le contenu a passé dans *Choses humaines par trop humaines*. Au tome X des *Œuvres*, nous trouvons une série d'esquisses pour des *Inactuelles* intitulées : « La ville », « Le chemin de la liberté », « L'État », « Lire et écrire », et surtout une étude très poussée sur « Nous autres philologues », où nous trouvons rmc plusieurs des idées qui serout développées plus tard dans *Zarathustra*.

[904] *W*. I. 337.

[905] *W*. I. 364.

[906] M^me^ Förster-Nietzsche, *Ouvr. cité*, I, 231, s.

[907] *W*. 1. 398.

[908] *W*. I, 128.

[909] *W*. LX, 365 ss

[910] *W*. I, 398 s.

[911] Cité par Nietzsche, *W*. I, 429.

[912] Brandes, *Menschen und Werke*, Francfurt, 1895, p. 139.

[913] M^me^ Förster-Nietzsche, *Ouvr. cité*, II. I. p. 263. Pour tous les détails biographiques sur l'intimité de Nietzsche et de Wagner nous renvoyons à ce livre. Voir en particulier, t. I, p. 72 s., 74 s. 135, 277, 288 ss. ; t. II, I. p. 13 ss., 201 ss.

[914] *W*. I, 540 s.

[915] *W*. III. 4.

[916] *Fragment einer Kritik der Schopenhauerischen Philosophie*, cité par M^me^ Förster-Nietzsche, I, p. 343 ss.

[917] *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne. — Der Philosoph. — Die Philosophie in Bedrängniss. W*. X, 161 ss. ; voir en particulier, p. 204 s.

[918] Lettre du 11 oct. 1866 citée par M^me^ Förster-Nietzsche, I, p. 250.

[919] *W*. IX, 137 ss.

[920] *W*. IX, 155 ss.

[921] *W*. X, 397-425.

[922] *W*. X, 286.

[923] Voir le journal de 1888 (*Ecce homo*) cité par M^me^ Förster-Nietzsche, *Ouvr. cité*, II, I, p. 166 s. et 259.

[924] *W*. VIII, 2.

[925] *W*. V, 212.

[926] Voir la Biographie, *passim* et un article de la *Zukunft* du 6 janv. 1900 : *Nietzsches Krankheit*.

[927] Journal de 1888 (*Ecce homo*) et lettre du 11 janvier 1880 cités par M^me^ Förster-Nietzsche, II, 1 p. 327 et 336.

[928] M. Nordau. *Dégénérescence*, II, 370.

[929] Brandes. *Menschen u. Werke*, p. 140.

[930] Journal de 1888 (M^me^ Förster-Nielzsche, II, 1, p. 328) ; cf. lettre du 10 avril 1888 (Brandes. *Menschen u. Werke*, p. 140).

[931] Brandes. *Menschen u. Werke*, p. 140.

[932] Brandes a publié les lettres qu'il a reçues de Nietzsche dans *Menschen u. Werke*, p. 213 ss. — La lettre du 4 janvier 1889 est écrite en énormes caractères sur du papier réglé au crayon à la manière des enfants et contient ces mots : *Dem Freunde Georg. — Nachdem du mich entdeckt hast, war es hein Kunststück mich zu finden : die Schwierigkeit ist jetzt die, mich zu verlieren... Der Gekreuzigte.* On entrevoit encore à peu près ce que Nietzsche veut dire dans ces lignes étranges où il s'identifie en imagination avec Jésus dont il se considérait tout à la fois comme le continuateur et comme le « meilleur ennemi ». Mais il y a un abîme entre ce billet énigmatique et inquiétant et la lettre précédente datée du 23 nov. 1888 qui est claire et raisonnable d'un bout à l'autre.

[933] *W*. V, 159.

[934] M^me^ Förster-Nietzsche, II, 1, p. 196.

[935] *W*. VI, 208.

[936] *W*. X, 340 s

[937] M^me^ Förster-Nietzsche, II, 1, p. 328.

[938] *W*. V, 8 s.

[939] Mme Förster-Nietzsche, II, 1, p. 338 s.

[940] On a souvent distingué dans la vie philosophique de Nietzsche deux périodes : une période *positiviste* (1876-82) et une période mystique (1882-88). L'opposition entre ces deux périodes ne me paraît pas très heureusement désignée par cette formule ; la première période est surtout une période de négation et de critique pessimiste, la seconde une période d'affirmation enthousiaste ; le contraste entre les deux ne me semble d'ailleurs pas assez absolu pour qu'il soit indispensable de les étudier chacune séparément. — On a parfois prétendu, d'autre part (voir en particulier M^{me} Lou Andréas-Salomé, *F. Nietzsche in seinen Werken* p. 98 ss.), que, pendant sa période positiviste, Nietzsche avait subi très fortement l'influence de Paul Rée, un psychologue de l'école anglaise, dont il avait fait la connaissance à Bâle en 1874, avec qui il avait passé l'hiver de 1877-78 à Sorrente et dont il admirait beaucoup les ouvrages (Psychologische Beobachtungen*, 1875,* et *Der Ursprung der moralischen Empfindungen*, 1877). Or cette influence est d'abord catégoriquement niée par Nietzsche lui-même, dans une lettre de 1878 à Erwin Rohde (voir *W*. XI, 422), dans la préface de la *Généalogie de la Morale* (*W*. VII, 291) et dans *Ecce homo*(cité par M^{me} Förster-Nietzsche, II, 1, p. 297). De plus cette assertion de Nietzsche se trouve confirmée par la publication récente des études préliminaires pour *Choses humaines* qui montrent que Nietzsche avait conçu et mis sur papier toutes ses idées nouvelles avant l'automne de 1876 où il se lia plus intimement avec Rée. — Enfin il résulte, je crois, de notre exposition que le développement intellectuel de Nietzsche a été parfaitement logique et que l'évolution de 1876 n'a pas été soudaine mais s'est lentement préparée pendant des années. Pour toutes ces raisons, il nous semble que les relations de Rée avec Nietzsche ont un intérêt plutôt biographique que philosophique ; c'est pourquoi aussi nous ne nous en occuperons pas davantage dans cette étude.

[941] *W*. III, 183.

[942] *W*. II, 52.

[943] *W*. II, 267.

[944] *W*. V. 4.

[945] *W*. III, 9.

[946] *W*. VI, 157.

[947] Brandes. *Menschen und Werke*, p. 223.

[948] *W*. VIII, 68 s., 88 s.

[949] *W*. VII, 239. — L'idée première de cette distinction entre les deux morales se trouve déjà dans *Choses humaines* (*W*. II, 68).

[950] *W*. VII, 322 s.

[951] *W*. VII, 313.

[952] *W*. VII, 329-331.

[953] *W*. VII. 134.

[954] *W*. VII, 64.

[955] *W*. VII, 180 s

[956] *W*. VII, 130 ; cf. VI, 248.

[957] Le développement qui suit est en grande partie emprunté à un article que j'ai publie sur ce sujet dans *Cosmopolis*, mai 1897, p. 400 ss.

[958] *W*. VI, 96.

[959] *W*. VI, 97.

[960] *W*. VI, 96.

[961] *W*. VI, 19 s.

[962] *W*. VII, 148 s.

[963] *W*. VII, 82 s.

[964] *W*. VII, 150 s.

[965] *W*. VI, 398 s.

[966] *W*. VII, 16.

[967] *W*. VIII, 235.

[968] *W*. VIII, 82 s.

[969] *W*. VII, 12 s.

[970] *W*. V, 275.

[971] *W*. VII, 79.

[972] *W*. VIII. 155.

[973] *W*. VI, 13.

[974] *W*. VI, 421.

[975] Sur les idées de Nietzsche concernant la hiérarchie, voir *W*. VII, 185 ss. ; VIII, 301 ss. ; XII, 319, 324 ss., 347 s.

[976] *W*. V, 231.

[977] *W*. VI, 67 s.

[978] *W*. VI, 312.

[979] *W*. VI, 351.

[980] *W*. VI, 384.

[981] *W*. VI, 382 ss. ; cf. V, 260 ss.

[982] *W*. VI, 167.

[983] *W*. V, 204.

[984] *W*. VI, 65.

[985] *W*. VI, 64.

[986] *W*. V. 245 s.

[987] *W*. VI, 35.

[988] *W*. VI, 428, 430.

[989] *W*. VII, 80.

[990] Sur l'origine de cette hypothèse voir l'*Appendice* du présent volume, p. 184 ss.

[991] *W*. XII. 122.

[992] L'esquisse du *Retour éternel* a paru au tome XII des *Œuvres ;* mais elle paraît avoir été inexactement reconstituée ; aussi le tome XII vient-il d'être retiré du commerce. Voir à ce sujet l'étude de M. Horneffer, *Nietzsches Lehre von der Ewigen Wiederkunft und deren bisheriqe Veröffentlichung*, Leipzig, Naumann, 1900.

[993] *W*. V, 265 s.

[994] M^{me} Lou Andreas-Salomé, *F. Nietzsche in seinen Werken*, p. 224 s.

[995] *W*. VI. 231 ss., 317-322. 334 ss.

[996] *W*. VI. 461 s.

[997] *Mémoires de la Société de linguistique*, t. IX. p 457 ss.

[998] M. Nordau. *Dégénérescence*. Paris, F. Alcan, 1894, II, 325 s., 329.

[999] M. Nordau. *Dégénérescence*, II, 334 s.

[1000] *Menschen und Werke*. p. 196.

[1001] Sur Max Stirner, je renvoie à un article que j'ai publié sur les théories anarchistes de ce penseur dans la *Nouvelle Revue* (15juillet 1894, p. 233 ss.) et surtout au livre de J. H. Mackay, *M. Stirner, Sein Leben und seine Werke*. Berlin, 1898. On trouvera une compara de Nietzsche et de Stirner dans le travail de II. Schellwien, *Max Stirner und Fr. Nietzsche*. Leipzig, 1892

[1002] Sur ces diverses influences voir Brandes, *Menschen und Werke*, p. 147, 151 s. 171. 200 ss. — Sur le mouvement d'idées « anarchiste » et individualiste dans l'Allemagne d'aujourd'hui, voir Th. Ziegler, *Die geistigen u. socialen Hauptströmungen des 19. Jh*., p. 578 ss. — Sur l'absence relative d'originalité des doctrines de Nietzsche, v. Stein, *Rundschau*, t. LXXIV, p. 393 s., et Nordau,*Dégénérescence*, II, 352 ss.

[1003] Critique d'art, critique musical et critique littéraire français né en Podolie (Pologne) le 12 septembre 1862 et mort à Paris le 15 avril 1917.

[1004] Voir dans la *Revue*, les articles de M. Camille Bellaigue (1er mars 1892), de M. G. Valbert (1er octobre 1892) et de M. Schuré (15 août 1895).

[1005] Note de l'éditeur.

[1006] Professeur de philologie allemande et poète. C'est au cours de l'un de ses séjours à Heligoland, le 26 août 1841, qu'il écrivit le chant qui deviendra l'hymne national allemand, *Das Lied der Deutschen*, qui fut interprété pour la première fois en public en octobre de la même année, à Hambourg.