

Friedrich Nietzsche

# Aurore

Pensées sur les préjugés moraux

*Textes et variantes*

*établis par*

*Giorgio Colli et Mazzino Montinari*

*Traduits de l'allemand*

*par Julien Hervier*

*Préface de Julien Hervier*

Gallimard

97. *On devient moral — non parce que l'on est moral!*

La soumission à la morale peut être servile, ou vaniteuse, ou égoïste<sup>1</sup>, ou résignée, ou confuse et exaltée, ou irréfléchie, ou encore être un acte de désespoir, comme la soumission à un prince : en soi elle n'a rien de moral.

98. *Évolution de la morale.*

La morale est soumise à un travail de transformation constant, — c'est le résultat des *crimes qui tournent bien* (entre lesquels il faut ranger, par exemple, toutes les innovations de la pensée morale).

99. *En quoi nous sommes tous déraisonnables.*

Nous continuons toujours à tirer les conséquences de jugements que nous tenons pour faux, de doctrines auxquelles nous ne croyons plus, — par l'entremise de nos sentiments.

100. *S'éveiller d'un rêve.*

Des hommes nobles et sages ont cru autrefois à la musique des sphères : des hommes nobles et sages croient encore à la « signification morale de l'existence »<sup>2</sup>. Mais un jour cette autre musique des sphères cessera aussi d'être perceptible à leur oreille! Ils s'éveilleront et constateront que leur oreille a rêvé.

101. *Qui donne à réfléchir.*

Accepter une croyance uniquement parce que c'est la coutume, — cela signifie au fond : être malhonnête, être lâche, être paresseux! — Ainsi la malhonnêteté, la lâcheté et la paresse constitueraient les bases de la moralité?

102. *Les plus anciens jugements moraux*

Comment nous comportons-nous envers les actions d'un homme de notre entourage? — Tout d'abord nous considérons ce qu'il en résulte pour nous, — nous ne les considérons que sous ce point de vue. Cette conséquence, nous y voyons l'intention de l'action — et pour finir nous attribuons à cet homme comme un caractère *permanent* le fait d'avoir eu de telles intentions, et désormais nous le qualifions, par exemple, d'« homme nuisible ». Triple erreur! Triple méprise immémoriale! Peut-être est-ce l'héritage des animaux et de leur capacité de jugement! Ne doit-on pas chercher l'origine de toute morale dans ces horribles petits raisonnements : « ce qui me nuit est quelque chose de mauvais (de nuisible en soi); ce qui m'est utile est quelque chose de bon (de bienfaisant et d'utile en soi); ce qui me nuit une ou plusieurs fois est hostile en soi et foncièrement; ce qui m'est utile une ou plusieurs fois est amical en soi et foncièrement. » *O pudenda origo!* Cela ne revient-il pas à interpréter la misérable relation occasionnelle et souvent fortuite d'un autre à nous comme son essence la plus essentielle et à prétendre qu'il n'est susceptible d'avoir avec le monde entier et avec lui-même que des relations semblables à celles dont nous avons fait une ou plusieurs fois l'expérience? Et cette vraie folie ne recouvre-t-elle pas la moins modeste des arrière-pensées, l'idée que nous devons être le principe du bien, puisque le bien et le mal se mesurent d'après nous?<sup>2</sup>

103. *Il y a deux façons de nier la moralité.*

« Nier la moralité » — cela peut signifier d'abord : nier que les motifs moraux invoqués par les hommes les aient véritablement poussés à agir comme ils l'ont fait, — c'est-à-dire affirmer que la moralité n'existe qu'en paroles et

fait partie des duperies grossières ou subtiles de l'humanité (de celles, particulièrement, où l'on est sa propre dupe), et cela peut-être surtout chez les gens les plus renommés, précisément, pour leur vertu. Ensuite cela peut signifier : nier que les jugements moraux reposent sur des vérités. On admet alors qu'ils constituent réellement les motifs des actions, mais aussi que, de cette façon, ce sont des erreurs, fondements de tout jugement éthique, qui poussent les hommes à leurs actions morales. Tel est mon point de vue : mais je voudrais être le dernier à méconnaître que dans de nombreux cas une subtile méfiance relevant du premier point de vue, et donc dans l'esprit de La Rochefoucauld, garde également sa valeur et conserve en tout cas la plus haute utilité générale. — Je nie donc la moralité comme je nie l'alchimie : c'est-à-dire que je nie ses postulats mais non qu'il y ait eu des alchimistes qui croyaient à ces postulats et agissaient en fonction d'eux. — Je nie également l'immoralité : non le fait que d'innombrables hommes se sentent immoraux, mais celui qu'il existe en vérité une raison de se sentir tel. Je ne nie pas, cela va de soi, — dès lors que je ne suis pas insensé — qu'il faille éviter et combattre de nombreuses actions dites immorales; ni qu'il faille accomplir et encourager de nombreuses actions dites morales, — mais je pense qu'il faut faire l'un et l'autre pour d'autres raisons que jusqu'à présent. Nous devons changer notre façon de juger, — afin de parvenir finalement, et peut-être très tard, à mieux encore : changer notre façon de sentir.

104. *Nos appréciations de valeur.*

Toutes les actions se rattachent à des appréciations de valeur, toutes les appréciations de valeur sont soit personnelles, soit acquises, — ces dernières étant de loin les plus nombreuses. Pourquoi les adoptons-nous? Par peur, — c'est-à-dire que nous croyons plus avantageux de faire comme si elles étaient aussi les nôtres — et nous nous habitons si bien à cette dissimulation qu'elle devient finalement notre seconde nature. Appréciation personnelle de valeur : cela veut dire estimation d'une chose d'après le degré de plaisir ou de déplaisir qu'elle nous procure, à nous et à personne d'autre — quelque chose d'extrêmement rare! — Mais l'appréciation de valeur que nous portons sur autrui et qui nous pousse à adopter dans la plupart des cas son appréciation de valeur doit au moins provenir de nous,

constituer notre décision *propre*? Oui, mais nous la formons dans notre *enfance* et revenons rarement sur ce que nous avons appris; nous sommes généralement, durant toute notre vie, les dupes des jugements acquis étant enfants, par la façon dont nous jugeons notre prochain (son esprit, son rang, sa moralité, sa valeur exemplaire, sa nature condamnable) et nous croyons obligés de rendre hommage à ses appréciations de valeur<sup>1</sup>.

#### 105. *L'égoïsme apparent.*

La plupart des gens, quoi qu'ils puissent penser et dire de leur « égoïsme », ne font malgré tout, leur vie durant, rien pour leur *ego* et tout pour le fantôme d'*ego* qui s'est formé d'eux dans l'esprit de leur entourage qui le leur a ensuite communiqué; — en conséquence ils vivent tous dans un brouillard d'opinions impersonnelles ou à demi personnelles et d'appréciations de valeur arbitraires et pour ainsi dire poétiques, toujours l'un dans l'esprit de l'autre qui, à son tour, vit dans d'autres esprits : étrange monde de fantômes qui sait pourtant se donner une apparence si objective! Ce brouillard d'opinions et d'habitudes s'accroît et vit presque indépendamment des hommes qu'il recouvre; de lui dépend la prodigieuse influence des jugements généraux sur « l'homme » — tous ces hommes qui ne se connaissent pas eux-mêmes croient à cette abstraction exsangue, « l'homme », c'est-à-dire à une fiction; et tout changement que les jugements d'individus puissants (tels les princes et les philosophes) entreprennent d'apporter à cette abstraction exerce une influence extraordinaire et d'une ampleur irrationnelle sur la grande majorité, — tout cela pour la raison que chaque individu, dans cette majorité, ne peut opposer aucun *ego* véritable qui lui soit accessible et qu'il ait approfondi lui-même, à la pâle fiction générale qu'il détruirait de ce fait<sup>2</sup>.

#### 106. *Contre les définitions des buts moraux.*

De toutes parts, aujourd'hui, on entend définir à peu près en ces termes le but de la morale : ce serait la conservation et l'avancement de l'humanité; mais cela signifie que l'on veut posséder une formule, et rien de plus. Conservation de quoi? doit-on rétorquer aussitôt, avancement

vers quoi? L'essentiel, la réponse à ce « de quoi? » et à ce « vers quoi? », n'est-il pas justement négligé dans la formule? Que permet-elle d'établir pour la doctrine des devoirs qui ne soit déjà tenu maintenant, tacitement et sans réflexion, pour établi! Peut-on en inférer assez clairement s'il faut viser la plus longue existence possible de l'humanité? Ou une désanimalisation aussi parfaite que possible de l'humanité? Combien les moyens, c'est-à-dire la morale pratique, devraient être différents dans les deux cas! Supposons que l'on veuille rendre l'humanité aussi raisonnable qu'elle peut l'être : ce ne serait certes pas lui garantir la plus longue durée possible! Ou supposons que l'on voie dans son « bonheur suprême » la réponse à ce « de quoi » et à ce « vers quoi » : pense-t-on au plus haut degré de bonheur que puissent atteindre graduellement quelques individus? Ou à une félicité moyenne de tous, d'ailleurs impossible à évaluer et accessible dans un stade ultime? Et pourquoi la moralité serait-elle précisément le chemin qui y conduit? N'a-t-elle pas, dans son ensemble, suscité les sources de déplaisir avec une abondance telle que l'on pourrait plus facilement estimer que chaque affinement de la morale a, jusqu'ici, rendu l'homme *plus mécontent* de lui-même, de son prochain et de son lot dans l'existence? L'homme le plus moral qui ait vécu jusqu'ici n'a-t-il pas cru que le seul état légitime de l'homme vis-à-vis de la morale était la *plus profonde détresse*?<sup>2</sup>

#### 107. *Notre droit à notre folie.*

Comment doit-on agir? Dans quel but doit-on agir? — Au niveau des besoins les plus immédiats et les plus grossiers de l'individu, il est facile de répondre à ces questions, mais plus on s'élève dans des domaines plus subtils, plus étendus et plus importants de l'action, plus la réponse devient incertaine, et par conséquent arbitraire. Mais là surtout, l'arbitraire doit être exclu des décisions! — ainsi l'exige l'autorité de la morale : une angoisse et une vénération confuses doivent aussitôt guider l'homme dans les actions, justement, dont les buts et les moyens lui sont le moins *immédiatement* clairs! Cette autorité de la morale entrave la pensée en des matières où il pourrait être dangereux de penser *faux* — : c'est ainsi qu'elle a coutume de se justifier devant ses accusateurs. Faux : cela veut dire ici « dangereux », — mais dangereux pour qui? Habituelle-

ment ce n'est à vrai dire pas le danger couru par l'auteur de l'action que les tenants de la morale autoritaire ont en vue, mais *leur propre* danger, leur perte éventuelle de puissance et de prestige dès l'instant que l'on reconnaît à tous le droit d'agir arbitrairement et follement, selon leur propre raison, restreinte ou étendue : en ce qui les concerne, ils n'hésitent pas à user de ce droit à l'arbitraire et à la folie, — ils *ordonnent*, même dans les cas où les questions : « Comment dois-je agir? Dans quel but dois-je agir? » peuvent à peine ou fort difficilement recevoir une réponse. — Et si la *raison* de l'humanité croît avec une lenteur si extraordinaire que l'on a souvent pu nier cette croissance dans la progression générale de l'humanité : qui en porte la responsabilité, plus que cette présence solennelle et même cette omniprésence des commandements moraux qui ne laisse jamais loisir de s'exprimer à la question *individuelle* sur le « Dans quel but? » et le « Comment? ». Ne sommes-nous pas habitués par éducation à *éprouver des sentiments pathétiques* et à nous réfugier dans l'obscurité lorsque, précisément, l'entendement devrait regarder avec le maximum de lucidité et de sang-froid! A savoir dans toutes les questions de nature élevée et importante<sup>1</sup>.

#### 108. *Quelques thèses.*

Dans la *mesure* où il recherche son bonheur, on ne doit donner à l'individu aucun précepte sur la façon d'atteindre le bonheur : car le bonheur individuel jaillit selon ses lois propres, ignorées de tous, il ne peut être qu'embarrassé et entravé par des préceptes extérieurs. — Les préceptes que l'on nomme « moraux » sont en vérité dirigés contre les individus et ne veulent absolument pas leur bonheur. Ces préceptes se rapportent tout aussi peu au « bonheur et à la prospérité de l'humanité », — termes auxquels il est de toute façon impossible de lier des concepts rigoureux, bien loin qu'on puisse les utiliser comme des étoiles qui nous guideraient sur le sombre océan des aspirations morales. — Il n'est pas vrai, comme le veut le préjugé, que la moralité soit plus favorable au développement de la raison que l'immoralité. — Il n'est pas vrai que le *but inconscient* de l'évolution de tout être conscient (animal, homme, humanité, etc.) soit son « bonheur suprême » : il s'agit bien plutôt, à toutes les étapes de l'évolution, de parvenir à un bonheur particulier et incomparable, ni supérieur, ni inférieur, mais

personnel. L'évolution ne veut pas le bonheur, mais l'évolution, et rien d'autre. — C'est seulement si l'humanité avait un *but* universellement reconnu que l'on pourrait proposer : « il *faut* agir comme ceci et comme cela » : pour l'instant il n'existe aucun but de ce genre. On ne doit donc pas rapporter à l'humanité les exigences de la morale, c'est déraison et enfantillage. — *Recommander* un but à l'humanité représente quelque chose de tout différent : le but est alors conçu comme quelque chose qui dépend de *notre bon plaisir* ; à supposer que ces propositions plaisent à l'humanité, elle pourrait se donner une loi morale allant en ce sens, toujours en suivant son bon plaisir. Mais jusqu'ici la loi morale devait rester *au-dessus* du bon plaisir : on ne voulait pas se *donner* véritablement cette loi, mais la *prendre* quelque part, ou la *trouver* quelque part, ou se la *laisser imposer* de quelque part<sup>1</sup>.

#### 109. *Maîtrise de soi, modération, et leur motif dernier.*

Je ne trouve que six méthodes foncièrement différentes pour combattre la violence d'un instinct. Tout d'abord on peut éviter les occasions de satisfaire cet instinct et par de longues, toujours plus longues périodes d'abstinence l'affaiblir et le laisser se dessécher. Ensuite on peut se donner pour loi de le satisfaire, mais selon les règles d'un ordre rigoureux : en introduisant ainsi en lui une règle et en comprimant son flux et son reflux dans des limites temporelles stables, on gagne des périodes intermédiaires où il cesse d'importuner, — et à partir de là on peut éventuellement passer à la première méthode. En troisième lieu, on peut s'abandonner délibérément à un assouvissement sauvage et sans frein de ce désir afin de le prendre en dégoût et d'acquérir par le dégoût un moyen d'agir sur lui : à condition de ne pas faire comme le cavalier qui éreinte son cheval à mort et s'y rompt lui-même le cou, — ce qui est malheureusement la règle dans ce genre de tentatives. Quatrièmement, il existe un procédé intellectuel qui consiste à associer à l'assouvissement quelque pensée très pénible, si fermement qu'au bout d'un certain entraînement l'idée de l'assouvissement provoque toujours elle aussi instantanément une sensation pénible (par exemple lorsque le chrétien s'habitue à penser dans la jouissance sexuelle à la proximité et au ricanement du diable, ou aux punitions éternelles de l'enfer pour un meurtre commis

par vengeance, ou encore au mépris qui, aux yeux des hommes qu'il vénère le plus, s'attache, par exemple, à un vol d'argent; ou lorsque tel homme oppose pour la centième fois déjà à son violent désir de suicide l'image de la détresse et des remords de ses parents et de ses amis, et se maintient ainsi du côté de la vie : — désormais ces représentations se succèdent en lui comme la cause et l'effet). Il faut aussi ranger ici les cas où l'orgueil de l'homme, par exemple chez Lord Byron ou Napoléon, se cabre et ressent comme un affront la prépondérance d'une émotion particulière sur la tenue générale et l'ordre de la raison : de là naissent ensuite l'habitude et le goût de tyranniser l'instinct et de le faire, si j'ose dire, grincer des dents. (« Je ne veux pas être l'esclave d'un appétit quelconque » — écrivait Byron dans son journal<sup>1</sup>.) Cinquièmement : on entreprend de disloquer son potentiel de force en s'imposant quelque travail particulièrement dur et astreignant, ou en se soumettant délibérément à de nouvelles séductions et à de nouveaux plaisirs, et en déviant ainsi vers d'autres voies les pensées et le jeu des forces physiques. C'est aussi le but visé quand on favorise temporairement un autre instinct, lui procure de fréquentes occasions de se satisfaire et le pousse ainsi à dissiper la force dont disposerait sans cela le premier instinct devenu gênant par sa violence. Tel autre encore s'entend très bien à refréner l'instinct particulier qui voudrait jouer les maîtres en encourageant temporairement tous ses autres instincts, qui lui sont bien connus, à se donner libre cours, et en les obligeant ainsi à dévorer les aliments qu'aurait voulu se réserver l'instinct tyrannique. Et enfin sixièmement : celui qui supporte et trouve raisonnable d'affaiblir et d'opprimer l'ensemble de son organisation physique et morale parvient évidemment du même coup à affaiblir un instinct particulier trop violent : comme le fait par exemple celui qui affame sa sensualité mais fait dépérir et ruine simultanément sa vigueur et souvent même son jugement, à la manière de l'ascète. — Donc : éviter les occasions, implanter la règle dans l'instinct, provoquer la satiété et le dégoût de l'instinct, établir une liaison avec une idée torturante (comme celle de la honte, des conséquences affreuses ou de l'orgueil offensé), ensuite la dislocation des forces et finalement l'affaiblissement et l'épuisement général, — telles sont les six méthodes : mais vouloir combattre la violence d'un instinct, cela n'est pas en notre pouvoir, pas plus que la méthode que nous adoptons par hasard,

pas plus que le succès que nous remportons ou non avec elle. Visiblement, dans tout ce processus, notre intellect est bien plutôt l'instrument aveugle d'un autre instinct, rival de celui dont la violence nous tourmente : que ce soit le besoin de repos, ou la peur de la honte et d'autres conséquences fâcheuses, ou l'amour. Tandis que « nous » croyons nous plaindre de la violence d'un instinct, c'est au fond un instinct qui se plaint d'un autre; ce qui veut dire que la perception de la souffrance causée par une telle violence présuppose qu'il existe un autre instinct tout aussi violent ou plus violent encore et qu'il va s'engager un combat dans lequel notre intellect doit prendre parti<sup>1</sup>.

#### 110. Ce qui résiste.

On peut observer sur soi le processus suivant, et je voudrais qu'il fût souvent observé et confirmé. En nous naît la prescience d'un genre de plaisir que nous ne connaissons pas encore, et il naît par conséquent un nouveau désir. Tout dépend alors de ce qui résiste à ce désir : s'il s'agit de choses et de considérations d'espèce très commune et d'hommes que nous tenons en piètre estime, — le but du nouveau désir s'enveloppe d'un sentiment « noble, bon, louable, digne de sacrifices », tout l'édifice moral héréditaire le reçoit alors en son sein et l'ajoute aux buts ressentis comme moraux, — et désormais nous ne croyons plus aspirer à un plaisir mais à une moralité : ce qui renforce beaucoup l'assurance de notre aspiration<sup>2</sup>.

#### 111. Aux admirateurs de l'objectivité.

Celui qui dans son enfance a observé chez les parents et connaissances entre lesquels il a grandi des sentiments forts et divers mais peu de finesse dans le jugement et peu de goût pour la rectitude intellectuelle, et qui a donc consumé le meilleur de sa force et de son temps à former des sentiments semblables aux leurs, celui-là remarque sur lui-même, une fois devenu adulte, que chaque nouvel objet, chaque nouvel être humain suscite aussitôt en lui la sympathie, ou l'antipathie, ou le mépris, ou l'envie; sous le poids de cette expérience devant laquelle il se sent désarmé, il admire la neutralité de sentiment, ou l'« objectivité » comme une chose merveilleuse, comme le propre

du génie ou de la moralité la plus rare, et il n'arrive pas à croire qu'elle aussi n'est que l'enfant de l'éducation et de l'habitude.

### 112. Pour l'histoire naturelle du devoir et du droit.

Nos devoirs — ce sont les droits que d'autres ont sur nous. Comment les ont-ils acquis? En nous considérant comme des êtres responsables, susceptibles de conclure des contrats, en nous posant comme égaux et semblables à eux et en nous faisant confiance à ce titre, en nous éduquant, nous corrigeant, nous venant en aide. Nous accomplissons notre devoir — cela veut dire : nous justifions cette idée de notre puissance qui nous a valu toutes ces faveurs, nous rendons dans la mesure où l'on nous a donné. Ainsi c'est notre fierté qui nous ordonne de faire notre devoir, — nous voulons rétablir notre indépendance souveraine en opposant à ce que les autres firent pour nous quelque chose que nous faisons pour eux — car ils sont intervenus dans la sphère de notre puissance et ils y exerceraient une emprise durable si nous ne procédions grâce au « devoir » à une restitution, c'est-à-dire à une intervention violente dans leur puissance. Les droits des autres peuvent uniquement se rapporter à ce qui est en notre puissance; il serait déraisonnable de leur part de vouloir de nous quelque chose qui ne nous appartiendrait pas en propre. Il faudrait dire plus précisément : uniquement à ce qu'ils croient être en notre puissance, en admettant que ce soit la même chose que ce que nous croyons aussi en notre puissance. Il serait fort possible que des deux côtés l'erreur soit la même : le sentiment du devoir présuppose que nous ayons, touchant l'étendue de notre puissance, la même croyance que les autres : à savoir que nous puissions promettre certaines choses, nous y engager (« liberté de la volonté »). — Mes droits : ce sont cette partie de ma puissance que les autres non seulement m'ont reconnue, mais où ils veulent même me maintenir. Comment les autres en sont-ils venus là? Tout d'abord : par leur astuce, leur peur et leur prudence : soit qu'en échange ils attendent de nous quelque chose d'équivalent (la protection de leurs droits), soit qu'ils tiennent pour dangereux et dépourvu de sens un combat avec nous, soit qu'ils voient dans tout affaiblissement de notre force un désavantage pour eux, car nous serions désormais impropres à nous allier avec

eux contre une troisième puissance hostile. Ensuite : par présent et cession. Dans ce cas les autres disposent d'une puissance assez abondante et même surabondante pour pouvoir en céder une partie et même en garantir la possession à celui auquel ils l'ont donnée : cas où l'on présuppose un faible sentiment de puissance chez celui qui accepte le présent. Ainsi naissent les droits : degrés de puissance reconnus et garantis. Si les rapports de puissance subissent une modification essentielle, des droits disparaissent et il s'en forme de nouveaux, — ce que prouve le droit international, avec ses disparitions et ses naissances perpétuelles. Si notre puissance diminue de façon essentielle, les sentiments de ceux qui, jusqu'ici, garantissaient nos droits se modifient également : ils calculent s'il leur est possible de nous rétablir dans la pleine jouissance de ces droits, — s'ils s'en croient incapables, ils nient désormais nos « droits ». De même si notre puissance s'accroît très sensiblement, les sentiments de ceux qui la reconnaissaient jusque-là et dont la reconnaissance nous est désormais superflue se modifient aussi : ils essaieront bien de la ramener à son niveau antérieur, ils voudront intervenir en s'appuyant sur leurs « devoirs » — mais ce n'est qu'inutile verbiage. Là où règne le droit, on maintient un certain état et degré de puissance, on s'oppose à son accroissement et à sa diminution. Le droit des autres est une concession faite par notre sentiment de puissance au sentiment de puissance de ces autres. Si notre puissance se montre profondément ébranlée et brisée, nos droits cessent : par contre, si nous sommes devenus beaucoup plus puissants, les droits que nous avions reconnus aux autres jusque-là cessent d'exister pour nous. — L'« homme équitable » a constamment besoin d'une balance très sensible pour évaluer les degrés de puissance et de droit qui, selon la nature éphémère des choses humaines, ne s'arrêtent qu'un court instant dans un équilibre instable et s'effondrent ou s'élèvent la plupart du temps : — être équitable est donc difficile et exige beaucoup d'entraînement, beaucoup de bonne volonté et encore plus d'esprit juste. —

### 113. L'aspiration à se distinguer.

L'aspiration à se distinguer a constamment l'œil sur le voisin et veut savoir ce qu'il ressent : mais la participation

émotionnelle et intellectuelle nécessaire à la satisfaction de cette aspiration est bien loin d'être innocente, ou compatissante, ou même bienveillante. Nous tentons plutôt de percevoir ou de déceler comment le prochain souffre intérieurement et extérieurement à notre contact, comment il perd le contrôle de lui-même et cède à l'impression que font sur lui notre bras ou notre simple vue; et même lorsque celui qui aspire à se distinguer fait et voulait faire une impression joyeuse, exaltante ou rassérénante, ce dont il jouit dans ce succès, ce n'est pas d'avoir réjoui, exalté ou rasséréiné son prochain, mais d'avoir laissé son empreinte sur l'âme d'autrui, d'en avoir modifié la forme et de l'avoir gouvernée à sa volonté. L'aspiration à se distinguer est une aspiration à dominer le prochain, ne fût-ce que d'une manière très indirecte et seulement sentimentale ou même imaginaire. Il y a toute une série de degrés dans ce désir secret de domination, et leur nomenclature complète équivaldrait presque à une histoire de la culture, depuis la première barbarie encore grimacante jusqu'aux grimaces du raffinement excessif et de l'idéalité morbide. L'aspiration à se distinguer entraîne pour le prochain — pour nommer seulement quelques degrés de cette longue échelle — : les tortures, puis les coups, puis l'épouvante, puis l'étonnement angoissé, puis l'émerveillement, puis l'envie, puis l'admiration, puis l'exaltation puis la joie, puis la gaieté, puis le rire, puis la dérision, puis la raillerie, puis les huées, puis la distribution de coups, puis la mise à la torture : — ici, au sommet de l'échelle, se tient l'ascète et le martyr; il ressent la plus haute jouissance à endurer lui-même, par suite de son besoin de se distinguer, ce que son opposé sur le premier barreau de l'échelle, le barbare, inflige à celui devant lequel il veut se distinguer et exceller. Le triomphe de l'ascète sur lui-même, son regard tourné alors vers l'intérieur, voyant l'homme dédoublé en un patient et un spectateur et ne considérant désormais plus le monde extérieur que pour y ramasser en quelque sorte le bois de son propre bûcher, cette ultime tragédie du besoin de se distinguer où il n'existe plus qu'une seule personne qui se carbonise en elle-même, — voilà le digne dénouement qui convient à un tel début : dans les deux cas, un indicible bonheur au spectacle de tortures! En fait, le bonheur conçu comme le plus vif sentiment de puissance n'a peut-être été nulle part plus intense sur terre que dans les âmes d'ascètes superstitieux. C'est ce qu'expriment les brahmanes dans

l'histoire du roi Vîçvamitra qui puisa dans des mortifications millénaires une force telle qu'il entreprit de construire un nouveau ciel. Je crois que dans toute cette catégorie d'expériences intérieures nous sommes aujourd'hui de grossiers novices et de tâtonnants déchiffreurs d'énigmes; il y a quatre mille ans, on en savait plus sur ces infâmes raffinements de la jouissance de soi. La création du monde : peut-être fut-elle alors conçue par un rêveur hindou comme l'ascèse qu'un dieu s'impose! Peut-être le dieu voulut-il s'exiler dans la nature mouvante comme dans un instrument de torture, pour y sentir un redoublement de félicité et de puissance. Et à supposer que ce fût même un dieu d'amour : quelle jouissance pour lui de créer des hommes souffrants, de souffrir à leur vue de façon bien divine et bien surhumaine d'une torture sans recours et de se tyranniser ainsi lui-même! Et à supposer même qu'il ne fût pas seulement un dieu d'amour mais un dieu de sainteté, ignorant du péché : quels délires ne doit-on pas supposer chez le divin ascète créant péché et pécheur et damnations éternelles et, sous son ciel et son trône, le monstrueux séjour du tourment éternel, des gémissements et des soupirs éternels! — Il n'est pas non plus totalement impossible que les âmes de saint Paul, de Dante, de Calvin et de leurs semblables aient pénétré un jour les effroyables secrets de telles voluptés de puissance; — et devant de telles âmes, on peut poser la question : eh bien, le cycle de l'aspiration à se distinguer touche-t-il vraiment à son terme ultime avec les ascètes et s'est-il refermé sur lui-même? Ce cercle ne pourrait-il pas être parcouru une nouvelle fois depuis son début en unissant l'état d'esprit fondamental des ascètes à celui du dieu compatissant? C'est-à-dire, faire mal aux autres pour se faire ainsi mal à soi-même, pour triompher ainsi à nouveau de soi et de sa compassion et s'enivrer de la plus extrême puissance! — Pardon pour ces excès, dans une méditation sur tout ce qu'ont pu rendre possible sur terre les excès spirituels du désir de puissance<sup>1</sup>!

#### 114. De la connaissance propre à l'être souffrant.

La condition des gens malades, longtemps et terriblement torturés par leurs souffrances, mais dont l'intelligence n'en est cependant pas troublée, ne manque pas de valeur pour la connaissance, — sans même parler des bienfaits

intellectuels qu'apporte avec soi toute solitude profonde, toute libération soudaine et licite de tous les devoirs et les habitudes. L'être profondément souffrant jette sur les choses, *du fond* de son mal, un regard d'une épouvantable froideur : tous ces petits enchantements trompeurs au milieu desquels les choses baignent habituellement lorsqu'elles sont contemplées par l'œil d'un bien-portant ont disparu pour lui : il git lui-même sous son propre regard, sans charme et sans couleur. A supposer qu'il ait vécu jusque-là dans quelque dangereuse rêverie, le suprême rappel à la réalité de la douleur constitue le moyen de l'arracher à cette rêverie : et peut-être le seul moyen. (Il est possible que le fondateur du christianisme en ait fait l'expérience sur la croix : car les paroles amères entre toutes : « mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ! » renferment, comprises dans toute leur profondeur, telles qu'il est permis de les comprendre, le témoignage d'une désillusion générale et d'une soudaine clairvoyance sur la folie de sa vie; à l'instant du tourment le plus violent, il devint lucide sur lui-même, comme le poète le raconte aussi du pauvre Don Quichotte mourant.) La monstrueuse tension de l'intellect qui veut tenir la douleur en respect fait que tout ce qu'il regarde désormais s'éclaire d'une nouvelle lumière; et l'indicible attrait qu'exercent toujours les nouveaux éclairages est souvent assez puissant pour mettre en échec toutes les tentations de suicide et pour faire paraître hautement désirable à l'être souffrant de continuer à vivre. Il repense avec mépris à ce monde de brume, confortable et chaud, où s'avance sans arrière-pensées le bien-portant; il repense avec mépris aux illusions les plus nobles et les plus chères dans lesquelles autrefois il se jouait de lui-même; il éprouve une jouissance à évoquer en quelque sorte ce mépris hors des profondeurs de l'enfer, infligeant ainsi à l'âme la plus amère souffrance : c'est grâce à ce contrepois qu'il parvient à résister à la douleur physique, — il sent que maintenant ce contrepois-là est nécessaire! Avec une effrayante lucidité sur sa propre nature, il s'adjure : « Sois enfin ton propre accusateur et ton propre bourreau, ressens enfin ta souffrance comme la punition que tu t'infliges à toi-même! Jouis de ta supériorité de juge; mieux encore : jouis de ton bon plaisir, de ton arbitraire tyrannique! Élève-toi au-dessus de ta vie comme au-dessus de ta souffrance, contemple à tes pieds les fondements et les abîmes sans fonds! » Notre orgueil se cabre comme il ne le fit jamais : il y a pour lui un incom-

parable attrait, face à un tyran tel que la douleur et à toutes les insinuations qu'elle nous souffle pour nous faire porter témoignage contre la vie — à prendre précisément *parli* pour la *vie* contre le tyran. Dans cet état on se défend avec acharnement contre tout pessimisme, de peur qu'il ne paraisse être la *conséquence* de notre état et ne nous humilie comme des vaincus. Jamais non plus l'attrait d'exercer l'impartialité de notre jugement ne fut plus grand que maintenant, car c'est maintenant un triomphe sur nous-mêmes et sur le pire état d'irritabilité qui rendrait excusable toute partialité de jugement; — mais nous ne voulons pas être excusés, nous voulons montrer maintenant même que nous pouvons être « sans tache ». Nous sommes aux prises avec des accès d'orgueil caractérisés. — Et voici que pointe la première lueur d'apaisement, de guérison — avec presque pour premier effet de nous pousser à nous défendre contre la toute-puissance de notre orgueil : nous nous traitons alors de niais et de vaniteux, — comme si nous avions vécu quelque chose d'unique! Nous humilions avec ingratitude la fierté toute-puissante qui nous permit justement de supporter la douleur et nous réclamons avec violence un antidote contre la fierté : nous voulons devenir étrangers à nous-mêmes et nous dépersonnaliser, après que la douleur nous a rendus trop violemment et trop longtemps *personnels*. « A bas, à bas cette fierté, nous exclamons-nous, c'était une maladie et un spasme de plus! » Nous considérons à nouveau les hommes et la nature — avec des yeux plus avides : nous nous rappelons avec un sourire mélancolique que nous savons désormais sur eux un certain nombre de choses nouvelles et différentes de nos anciennes croyances, et qu'un voile est tombé, — mais combien cela nous *réconforte* de revoir les *lumières tamisées de la vie* et de sortir de l'effroyable crudité du grand jour où, quand nous souffrions, nous voyions les choses et à travers les choses. Nous ne nous mettons point en colère lorsque les enchantements de la santé recommencent à jouer, — nous y assistons comme métamorphosés, doux et encore très las. Dans cet état on ne peut entendre de musique sans pleurer<sup>1</sup>.

#### 115. Le prétendu « moi ».

Le langage et les préjugés sur lesquels repose le langage apportent de multiples obstacles à l'approfondissement des

phénomènes internes et des instincts : par exemple du fait qu'il n'existe de mots que pour les degrés *superlatifs* de ces phénomènes et de ces instincts —; par suite nous sommes habitués, là où les mots nous font défaut, à ne plus observer avec exactitude parce qu'il est malaisé de continuer à penser avec exactitude; et l'on concluait autrefois automatiquement que là où s'arrête le royaume des mots, là s'arrête aussi le royaume de l'existence. Colère, haine, amour, pitié, désir, connaissance, joie, douleur, — tous ces noms ne conviennent qu'aux états *extrêmes* : les états plus doux, plus moyens et surtout plus bas, qui sont constamment en jeu, nous échappent bien qu'ils tissent précisément la trame de notre caractère et de notre destin. Ces explosions extrêmes — et même le plaisir ou le déplaisir très modéré mais *conscient* pris à la dégustation d'un plat, à l'écoute d'un son, constitue peut-être encore, si on l'apprécie à sa juste valeur, une explosion extrême — déchirent très souvent cette trame et forment alors des exceptions brutales, presque toujours consécutives à des accumulations : — et combien, à ce titre, elles peuvent induire l'observateur en erreur! Tout comme elles induisent en erreur l'homme d'action. *Tous, nous ne sommes pas ce que nous semblons être* d'après les seuls états dont nous ayons conscience et pour lesquels nous ayons des mots — et par conséquent des louanges ou des blâmes —; nous nous *méconnaissons* du fait de ces explosions grossières qui seules nous sont connues, nous tirons des conclusions à partir d'un matériel où les exceptions l'emportent sur la règle, nous nous enfermons dans la lecture d'une transcription apparemment si claire de notre moi. Mais *notre opinion sur nous-mêmes* à laquelle nous sommes parvenus sur ces voies erronées, notre prétendu « moi » a désormais sa part dans l'élaboration de notre caractère et de notre destin. —

#### 116. Le monde inconnu du « sujet ».

Ce que les hommes ont tant de peine à comprendre, c'est leur ignorance sur eux-mêmes, depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours! Non seulement sous le rapport du bien et du mal, mais sous des rapports beaucoup plus essentiels! L'antique illusion selon laquelle on saurait, on saurait très précisément et dans tous les cas *comment se produisent les actions humaines*, est toujours vivante.

Sans même parler du « Dieu qui voit dans les cœurs » ni de l'auteur de l'acte qui réfléchit avant d'agir, — non, personne ne doute de comprendre l'essentiel du processus selon lequel agit toute autre personne. « Je sais ce que je veux, ce que j'ai fait, je suis libre et responsable, je rends autrui responsable de ses actes, je peux nommer par leur nom toutes les possibilités morales et tous les mouvements intérieurs qui précèdent une action; libre à vous d'accomplir n'importe quelle action, — en elle je me comprends et je vous comprends tous! » — ainsi pensait autrefois tout le monde, ainsi pense encore presque tout le monde. Socrate et Platon, grands douteurs et admirables novateurs en ce domaine, étaient pourtant d'une crédulité innocente quant au plus fatal des préjugés, à la plus profonde des erreurs, à savoir que « de la juste connaissance *doit résulter* l'acte juste », — avec ce principe ils restaient toujours les héritiers de la folie et de la prétention générales : selon lesquelles il existe une connaissance de l'essence des actions. « Ce serait en effet *terrible* si de la connaissance parfaite de l'essence de l'acte juste ne résultait pas l'acte juste », — voilà le seul argument qui semblât nécessaire à ces grands hommes pour prouver cette idée, le contraire leur paraissait impensable et dément — et c'est pourtant le contraire qui est la réalité toute nue, démontrée chaque jour et à chaque heure de toute éternité! La « terrible » réalité ne consiste-t-elle pas justement en cela : tout ce que l'on peut savoir d'un acte ne suffit *jamais* pour l'accomplir, en aucun cas on n'a encore pu jeter un pont de la connaissance à l'acte? Les actions ne sont *jamais* ce qu'elles nous paraissent être! Nous avons eu tant de mal à apprendre que les choses extérieures ne sont pas telles qu'elles nous apparaissent, — eh bien! il en va de même du monde intérieur! Les actions morales sont en vérité « quelque chose d'autre », — nous ne pouvons en dire davantage : et toutes les actions sont essentiellement inconnues. Le contraire était et est encore la croyance générale : nous avons contre nous le plus ancien des réalismes; jusqu'ici l'humanité pensait : « une action est telle qu'elle nous semble être ». (En relisant ces mots, un passage très significatif de Schopenhauer me revient en mémoire, et je voudrais le citer pour prouver que lui aussi restait et est toujours resté attaché sans aucun scrupule à ce réalisme moral : « En vérité chacun de nous est un juge compétent et parfaitement moral, connaissant précisément le bien et le mal, saint dans la mesure où il aime le bien et abomine le mal,

— voilà ce qu'est chacun, tant qu'il n'examine pas ses propres actions mais celles d'autrui et qu'il lui suffit de donner ou de refuser son approbation, tout le poids de l'exécution reposant sur des épaules étrangères. Chacun peut, par conséquent, jouer les confesseurs en lieu et place de Dieu<sup>1</sup>. »)

#### 117. En prison.

Mon œil, qu'il soit perçant ou faible, ne voit pas au-delà d'un certain espace, et dans cet espace je vis et j'agis, cette ligne d'horizon est mon plus proche destin, grand ou petit, auquel je ne peux échapper. Autour de chaque être s'étend ainsi un cercle concentrique qui a un centre et qui lui est propre. De même l'oreille nous enferme dans un petit espace, de même le toucher. D'après ces horizons où nos sens enferment chacun de nous comme dans les murs d'une prison, nous mesurons ensuite le monde, nous nommons ceci proche et cela lointain, ceci grand et cela petit, ceci dur et cela mou : ces mesures, nous les nommons sensations — et tout cela, absolument tout, n'est qu'erreur en soi! D'après la quantité d'expériences et d'excitations qui nous sont possibles en moyenne en un temps donné, nous mesurons notre vie, la trouvant courte ou longue, riche ou pauvre, remplie ou vide : et d'après la moyenne de la vie humaine, nous mesurons celle de toutes les autres créatures, — et tout cela, absolument tout, n'est qu'erreur en soi! Si nous avons des yeux cent fois plus perçants à faible distance, l'homme nous apparaîtrait monstrueusement grand; on peut même imaginer des organes au moyen desquels il serait perçu comme démesuré. D'autre part certains organes pourraient être conformés de telle sorte qu'ils percevaient des systèmes solaires entiers, contractés et resserrés sur eux-mêmes, comme une cellule unique : et pour des êtres inversement conformés, une seule cellule du corps humain pourrait se présenter comme un système solaire avec son mouvement, sa structure et son harmonie. Les habitudes de nos sens nous ont fait tomber dans les rets trompeurs de la sensation : ils sont devenus ensuite la base de tous nos jugements et nos « connaissances » — il n'y a pas la moindre échappatoire, pas de tour ou de détour qui mène au monde *réel*! Nous sommes dans notre toile comme des araignées, et quoi que nous y prenions, nous ne pouvons prendre que ce qui veut bien se laisser prendre dans *notre* toile.

#### 118. Qu'est-ce donc que le prochain?

Que comprenons-nous donc de notre prochain, sinon ses frontières, je veux dire ce qui lui permet en quelque sorte de s'inscrire et de s'imprimer sur nous et en nous? Nous ne comprenons rien de lui, sinon les *modifications* qu'il provoque *en nous*, — la connaissance que nous avons de lui ressemble à un espace de *forme* creuse. Nous lui prêtons les sensations que ses actions suscitent en nous et nous lui attribuons ainsi une fausse positivité inversée. Nous lui donnons forme à partir de notre connaissance de nous-mêmes afin d'en faire un satellite de notre propre système : et quand il s'éclaire ou s'assombrit pour nous et que nous en sommes dans les deux cas la cause dernière, — nous croyons tout le contraire! Monde de fantômes où nous vivons! Monde renversé, culbuté, vide, et pourtant *plein et droit* en rêve<sup>1</sup>!

#### 119. Expérimenter et imaginer.

Aussi loin que quelqu'un puisse pousser la connaissance de soi, rien pourtant ne peut être plus incomplet que son image de l'ensemble des *instincts* qui constituent son être. A peine s'il peut nommer les plus grossiers par leur nom : leur nombre et leur force, leur flux et leur reflux, leurs actions et leurs réactions mutuelles et surtout les lois de leur *nutrition* lui demeurent totalement inconnus. Cette nutrition devient donc l'œuvre du hasard : nos expériences quotidiennes jettent une proie tantôt à tel instinct et tantôt à tel autre qui s'en empare avec voracité, mais toutes ces fluctuations épisodiques restent dépourvues de toute corrélation rationnelle avec les besoins nutritifs de l'ensemble des instincts : en sorte que l'on assistera toujours à un double phénomène : famine et dépérissement pour les uns, excès de nourriture pour les autres. Chaque instant de notre vie fait croître quelques tentacules de notre être et en fait se dessécher quelques autres, selon la nourriture que cet instant porte ou ne porte pas en soi. Nos expériences, disions-nous, sont toutes en ce sens des aliments, mais distribués à l'aveuglette, sans savoir qui a faim ni qui est déjà gavé. Et par suite de cette alimentation fortuite de ses différentes parties, le polype sera, au terme de sa croissance, un être aussi fortuit que

le fut son devenir. Ou pour parler plus clairement : en admettant qu'un instinct arrive au point où il exige d'être satisfait — ou d'exercer sa puissance, ou de s'en libérer, ou de combler un vide (pour employer des images) : il considère chaque événement de la journée en se demandant comment l'utiliser pour ses propres fins ; que l'homme marche, ou se repose, ou se fâche, ou lise, ou parle, ou lutte, ou se réjouisse, l'instinct, dans sa soif, palpe pour ainsi dire chacune de ces situations par lesquelles passe l'homme et n'y trouve en général rien qui lui convienne, il doit attendre et continuer d'avoir soif : un instant encore et il faiblit, quelques jours ou quelques mois de plus d'insatisfaction et il se dessèche comme une plante sans pluie. Peut-être cette cruauté du hasard sauterait-elle encore plus vivement aux yeux si tous les instincts voulaient se montrer aussi fondamentalement intransigeants que la *faim*, qui ne se contente pas d'*aliments rêvés* ; mais la plupart des instincts et en particulier les instincts dits moraux se *satisfont précisément ainsi*, — si l'on admet ma supposition selon laquelle la valeur et le sens de nos rêves consistent justement à *compenser* jusqu'à un certain point ce manque accidentel de nourriture pendant le jour. Pourquoi le rêve d'hier était-il plein de tendresse et de larmes, celui d'avant-hier espiègle et effronté, tel autre, plus ancien encore, aventureux et voué à une quête incessante et obscure ? D'où vient qu'en celui-ci je jouis d'une musique à l'indescriptible beauté, que dans un autre je plane et vole avec la volupté de l'aigle, m'élevant jusqu'aux cimes des lointaines montagnes ? Ces imaginations qui permettent de jouer et de s'épancher à nos instincts de tendresse, ou d'espièglerie, ou d'aventure, ou à notre besoin de musique et de montagnes — et chacun aura sous la main des exemples encore plus frappants pour lui — sont des interprétations de nos excitations nerveuses pendant notre sommeil, des interprétations *très libres*, très arbitraires des mouvements du sang et des entrailles, de la pression du bras et des couvertures, du bruit des cloches, des girouettes, des noctambules, et d'autres choses du même genre. Que ce texte qui reste en général très semblable d'une nuit à l'autre soit commenté de façons si différentes, que la raison inventive *se représente* hier et aujourd'hui des *causes* si différentes pour des excitations nerveuses identiques : tout cela provient de ce que le souffleur de cette raison était aujourd'hui un autre qu'hier, — un autre instinct voulait se satisfaire, se manifester, s'exercer,

se restaurer, s'épancher, — il était précisément au plus fort de son flux, alors qu'hier c'était le tour d'un autre. — La vie éveillée ne dispose pas de la même *liberté* d'interprétation que la vie en rêve, elle est moins poétique et débridée, — mais dois-je mentionner qu'à l'état de veille nos instincts ne font également rien d'autre qu'interpréter les excitations nerveuses et leur fixer des « causes » adaptées à leurs propres besoins ? qu'il n'y a pas de différence *essentielle* entre la veille et les rêves ? que même, si l'on compare des niveaux très différents de culture, la liberté de l'interprétation éveillée dans l'un ne le cède en rien à la liberté de l'autre en rêve ? que nos appréciations et nos jugements de valeur moraux ne sont également que des images et des variations fantaisistes sur un processus physiologique qui nous est inconnu, une sorte de langage convenu pour désigner certaines excitations nerveuses ? que toute notre prétendue conscience n'est que le commentaire plus ou moins fantaisiste d'un texte inconnu, peut-être inconnaisable et seulement ressenti ? — Prenons l'exemple d'une petite expérience vécue. Supposons que nous remarquions un jour que quelqu'un se moque de nous au marché sur notre passage : selon que tel ou tel de nos instincts sera alors dans sa pleine vigueur, cet incident aura pour nous telle ou telle signification, — et selon le type humain auquel nous appartenons, ce sera un incident totalement différent. L'un le recevra comme une goutte de pluie, l'autre le secouera de lui comme un insecte, un troisième y cherchera prétexte à querelle, un autre examinera ses vêtements pour voir s'ils prétent à rire, un autre méditera à la suite de cet incident sur le ridicule en soi, un autre encore se réjouira d'avoir contribué sans le vouloir à ajouter un rayon de soleil à la gaieté et à la lumière du monde, — et dans chaque cas un instinct trouvera satisfaction, qu'il s'agisse d'un instinct colérique, ou combatif, ou méditatif, ou bienveillant. Cet instinct s'est emparé de l'événement comme d'une proie : pourquoi lui précisément ? Parce qu'assoiffé et affamé il était à l'affût. — Récemment, à onze heures du matin, un homme s'effondra subitement juste devant moi, comme frappé par la foudre ; toutes les femmes des alentours poussèrent de grands cris : quant à moi je le remis sur ses pieds et je pris soin de lui jusqu'à ce que la parole lui revint, — pendant ce temps, aucun muscle de mon visage ne bougea, aucun sentiment, ni de terreur, ni de pitié, ne s'émut en moi, mais je fis ce qu'il y avait de plus pressant et de plus raisonnable, puis je continuai

froidement mon chemin. Supposons que l'on m'ait annoncé la veille que le lendemain à onze heures quelqu'un s'affaisserait ainsi à côté de moi, — j'aurais souffert à l'avance des tourments de toutes sortes, je n'aurais pas dormi de la nuit et au moment décisif, je serais peut-être devenu semblable à cet homme au lieu de lui porter secours. Dans l'intervalle, effectivement, tous les instincts possibles auraient eu le temps de se représenter et de commenter l'événement. — Qu'est-ce donc que nos expériences vécues? Bien plus ce que nous y mettons que ce qui s'y trouve! Ou devrait-on même dire : en soi, il ne s'y trouve rien? Expérimenter, c'est imaginer<sup>1</sup>?

120. Pour l'apaisement du sceptique.

« J'ignore tout de ce que je fais! J'ignore tout de ce que je dois faire! » — Tu as raison, mais n'en doute pas : tu es fait! à chaque instant! De tout temps l'humanité a confondu l'actif et le passif, c'est son éternelle bourde grammaticale.

121. « Cause et effet! »

Sur ce miroir — et notre intellect est un miroir — il se passe quelque chose qui offre de la régularité, à chaque fois une certaine chose fait de nouveau suite à certaine autre chose, — c'est ce que nous nommons, lorsque nous le percevons et voulons lui donner un nom, cause et effet, insensés que nous sommes! Comme si nous y avions compris et pouvions y comprendre quelque chose! Nous n'avons rien vu d'autre que des images de « causes et d'effets »! Et cette représentation imagée empêche justement d'apercevoir un rapport plus essentiel que celui de la succession<sup>2</sup>!

122. Les fins de la nature.

Le chercheur sans préjugé qui s'attaque à l'histoire de l'œil et de ses formes chez les créatures les plus rudimentaires et qui montre la naissance progressive de l'œil doit parvenir à cette conclusion importante : à savoir que la vision ne fut pas l'intention qui présida à la naissance de l'œil mais qu'elle apparut bien plutôt lorsque le hasard

en eut réuni les instruments. Un seul exemple de ce genre : et les « fins » nous tombent des yeux comme des écailles<sup>1</sup>!

123. Raison.

Comment la raison est-elle venue au monde? Comme il se doit, de façon déraisonnable, par un hasard. Il faudra le déchiffrer comme une énigme<sup>2</sup>.

124. Qu'est-ce que vouloir!

Nous rions de celui qui sort de sa chambre au moment où le soleil sort de la sienne et qui dit : « je veux que le soleil se lève »; et de celui qui ne peut arrêter une roue et dit : « je veux qu'elle roule »; et de celui qui est terrassé à la lutte et dit : « je suis à terre, mais je veux être à terre! » Mais malgré tous nos rires, ne nous conduisons-nous pas comme ces trois-là chaque fois que nous employons l'expression : « je veux »<sup>3</sup>?

125. Sur « le royaume de la liberté ».

Nous pouvons penser beaucoup de choses, beaucoup plus que nous n'en pouvons faire ou vivre, — c'est-à-dire que notre pensée est superficielle et se satisfait de la surface au point de ne pas même la remarquer. Si notre intellect s'était rigoureusement développé à la mesure de notre force et de notre usage de cette force, nous aurions pour suprême principe de pensée l'idée que nous pouvons uniquement comprendre ce que nous pouvons faire, — à supposer que, d'une manière générale, il existe une compréhension. Celui qui a soif manque d'eau, mais ses pensées lui mettent constamment sous les yeux des images d'eau, comme si rien n'était plus simple à se procurer, — la nature superficielle et facilement satisfaite de l'intellect ne peut comprendre le besoin réel et pressant et se sent supérieure : l'intellect s'enorgueillit de pouvoir davantage, de courir plus vite, d'être presque instantanément au but — et le royaume de la pensée apparaît donc, comparé au royaume de l'acte, de la volonté et de l'expérience, comme un royaume de la liberté : tandis qu'il n'est, disions-nous, que le royaume du superficiel et de l'absence d'exigences.

## 126. Oubli.

Qu'il existe un oubli, la preuve en reste à faire; nous savons seulement que la remémoration n'est pas en notre pouvoir. Provisoirement nous avons placé dans cette faille de notre puissance le mot « oubli » : comme si c'était une faculté de plus dans notre registre. Mais finalement, qu'est-ce qui est en notre puissance! — Si ce mot se trouve dans une faille de notre puissance, les autres mots ne se trouveraient-ils pas, eux, dans une faille de notre *connaissance de notre puissance*?

## 127. En vue de fins.

De toutes nos actions, celles qui visent certaines fins sont les moins comprises car elles ont toujours passé pour les plus compréhensibles et représentent pour notre conscience le quotidien le plus banal. Les grands problèmes sont à la rue.

## 128. Le rêve et la responsabilité.

Vous voulez être responsables de tout! Sauf de vos rêves! Quelle lamentable faiblesse, quelle absence de courage logique! Rien ne vous est *plus* propre que vos rêves! Rien n'est davantage *vo*tre œuvre! Matière, forme, durée, acteurs, spectateurs, — dans ces comédies vous êtes tout vous-mêmes! Et c'est précisément là que vous avez crainte et honte de vous-mêmes, et déjà Œdipe, le sage Œdipe, savait puiser une consolation dans l'idée que nous ne pouvons rien sur ce que nous rêvons! J'en conclus que la majorité des hommes doit être consciente d'avoir des rêves abominables. S'il en allait autrement, combien l'homme aurait su exploiter sa nocturne fantaisie poétique pour nourrir son orgueil! — Dois-je ajouter que le sage Œdipe avait raison, que nous ne sommes réellement pas responsables de nos rêves, — pas plus, d'ailleurs, que de nos veilles, et que la doctrine du libre arbitre à pour père et mère l'orgueil des hommes et leur sentiment de puissance? Je le dis peut-être trop souvent : du moins cela n'en fait-il pas une erreur.

## 129. Le prétendu combat des mobiles.

On parle de « combat des mobiles », mais on désigne ainsi un combat qui n'est pas le combat des mobiles. En effet, avant un acte, notre conscience réfléchissante voit défiler successivement les *conséquences* de différents actes que nous croyons tous pouvoir exécuter, et nous comparons ces conséquences. Nous croyons être décidés à un acte lorsque nous avons constaté que ses conséquences seront en majorité favorables; avant d'en arriver à cette conclusion de nos évaluations, nous nous sommes souvent bien tourmentés, par suite de la grande difficulté qu'il y a à deviner les conséquences, à les apercevoir dans toute leur force, et surtout dans leur totalité, sans la moindre omission : en outre ce calcul doit faire aussi la part du hasard. Et même, pour nommer la difficulté majeure, toutes les conséquences, déjà si difficiles à déterminer séparément, doivent être ensuite équilibrées ensemble sur *une* même balance; et très souvent, pour cette casuistique de l'avantage, nous n'avons ni balance ni poids, à cause des différences de *qualité* entre toutes les conséquences possibles. Supposons pourtant que nous ayons tiré cela au clair et que le hasard ait placé sur notre balance des conséquences comparables entre elles : désormais nous possédons effectivement, avec *l'image des conséquences* d'une certaine action, un *mobile* pour faire précisément cette action, — oui! *Un* mobile! Mais à l'instant où nous agissons enfin, nous sommes bien souvent déterminés par un genre de mobile différent de celui dont nous venons de parler, celui de l'« image des conséquences ». C'est alors qu'intervient la façon dont nos forces ont l'habitude de jouer, ou encore une légère poussée imprimée par une personne que nous craignons, ou vénérons, ou aimons, ou encore l'indolence qui préfère choisir la solution qu'elle trouve sous la main, ou encore une excitation imaginative provoquée au moment décisif par le premier incident venu; alors intervient un élément physique qui apparaît de façon totalement imprévisible, ou encore l'humeur, ou l'irruption d'une affection quelconque qui, par hasard, se trouve justement prête à bondir : bref, des mobiles que nous ignorons pour une part et que, pour l'autre, nous connaissons très mal, et que nous ne pouvons *jamais* comparer respectivement à *l'avance* dans nos calculs. *Il est probable* qu'un combat se livre aussi entre eux, une

série de poussées antagonistes, des équilibres et des effondrements de ces différents poids — ce serait là le véritable « combat des mobiles » — quelque chose d'entièrement invisible et inconscient pour nous. J'ai calculé les conséquences et les résultats et j'ai inséré ainsi un mobile très essentiel dans l'ordre de bataille des mobiles, — mais cet ordre, je le fixe aussi peu que je le perçois : le combat lui-même me reste caché ainsi que la victoire en tant que victoire; car j'apprends bien ce que finalement je fais, — mais je n'apprends pas quel est le mobile réel qui triomphe en cet acte. *Mais nous sommes bien habitués à ne pas faire entrer en ligne de compte tous ces processus inconscients et à ne penser la préparation d'un acte que dans la mesure où elle est consciente* : ainsi nous *confondons* le combat des mobiles avec la comparaison des conséquences possibles des différentes actions — une des confusions les plus lourdes de conséquences et les plus funestes pour le développement de la morale<sup>1</sup>!

### 130. Fins? Volonté?

Nous avons pris l'habitude de croire à deux royaumes, le royaume des *fins* et de la *volonté* et le royaume des *hasards*; dans ce dernier, tout est privé de sens, bouge, prospère et s'effondre sans que personne puisse en indiquer la raison ni le but. — Nous redoutons ce puissant royaume de la grande imbécillité cosmique car, la plupart du temps, nous faisons sa connaissance lorsqu'il tombe dans l'autre, celui des fins et des intentions, comme une tuile détachée d'un toit, et vient y détruire quelque admirable fin. Cette croyance aux deux royaumes provient d'un vieux romantisme, d'une fable très ancienne : nous autres nains malins, avec nos volontés et nos fins, nous sommes molestés, renversés et souvent piétinés à mort par ces géants imbéciles et rois des imbéciles, les hasards — mais malgré tout nous ne voudrions pas vivre sans la poésie horrifiante de ce voisinage, car ces monstres surviennent souvent lorsque notre vie dans la *toile d'araignée* des fins est devenue par trop ennuyeuse ou trop angoissée, et ils nous procurent une sublime diversion lorsque leur main *déchire* d'un coup toute la toile — non qu'ils l'aient prémédité, ces insensés! Non qu'ils s'en rendent seulement compte! Mais leurs grossières mains osseuses traversent notre toile comme si c'était du vent. — Les Grecs nommaient Moira ce royaume

de l'imprévisible et de la sublime étroitesse d'esprit éternelle, ils le donnaient pour horizon à leurs dieux qui ne pouvaient ni agir, ni voir au-delà de lui : avec ce défi secret envers les dieux que l'on rencontre chez un certain nombre de peuples sous la forme suivante : on veut bien adorer ces dieux mais en gardant contre eux un dernier atout en main<sup>1</sup>, soit que l'on croie, par exemple, comme les Indiens ou les Perses, qu'ils dépendent des *sacrifices* des mortels, si bien qu'à la limite les mortels peuvent affamer les dieux et les laisser mourir de faim; soit que l'on s'octroie, comme le rude et mélancolique Scandinave<sup>2</sup>, les plaisirs d'une tranquille vengeance en se représentant dans l'avenir le crépuscule des dieux, afin de se dédommager de la peur continuelle qu'inspirent ces dieux méchants. Il en va autrement du christianisme qui, avec des sentiments fondamentaux qui ne sont ni indiens, ni persans, ni grecs, ni scandinaves<sup>3</sup>, ordonnait d'adorer dans la poussière *l'esprit de puissance*, et même d'embrasser cette poussière : cela laissait entendre que ce tout-puissant « royaume de l'imbécillité » n'était pas si imbécile qu'il en avait l'air, que c'était plutôt nous les imbéciles qui ne remarquions pas que derrière lui — il y avait le bon Dieu, celui qui aime, certes, les voies secrètes, détournées et merveilleuses, mais qui, en définitive, mène tout « magnifiquement à bon port ». Cette nouvelle fable du bon Dieu, méconnu jusque-là sous forme d'une race de géants ou d'une Moira et tramant lui-même les toiles de fins plus subtiles encore que celles de notre entendement — si bien qu'elles *doivent* forcément paraître incompréhensibles et même absurdes à celui-ci, — cette fable constituait un renversement si hardi, un paradoxe si audacieux que le monde antique, perdu de raffinement<sup>4</sup>, fut incapable d'y résister, pour insensée et *contradictoire* qu'apparût la chose; car, entre nous soit dit, il y avait là contradiction : si notre entendement ne peut pas déchiffrer l'entendement et les fins de Dieu, comment put-il déchiffrer cette conformation de son propre entendement? et cette conformation de l'entendement divin? — Dans les temps modernes, on a effectivement commencé à se demander avec beaucoup de méfiance si la tuile qui tombe du toit a bien été lancée par « l'amour divin » — et les hommes retournent peu à peu dans la vieille ornière romantique des histoires de nains et de géants. *Instruisons-nous* donc, car il en est grand temps : dans notre prétendu royaume réservé des fins et de la raison, les géants règnent aussi! Et nos fins

et notre raison ne sont pas des nains mais des géants! Et nos propres toiles sont aussi souvent et aussi lourdement détruites *par nos propres mains* que par la tuile! Et — tout n'est pas fin de ce qu'on nomme ainsi, et encore moins volonté tout ce qu'on appelle volonté! Et si vous vouliez conclure : « il n'y a donc qu'un seul royaume, celui des hasards et de l'imbécillité? » — il faudrait ajouter : oui, peut-être n'y a-t-il qu'un seul royaume, peut-être n'y a-t-il ni volonté ni fins; peut-être nous les sommes-nous imaginées. Les mains de fer de la nécessité qui secouent le cornet à dés du hasard jouent leur jeu en un temps infini : il est donc *nécessaire* que se produisent des coups qui semblent totalement conformes à tous les degrés de finalité et de rationalité. *Peut-être* nos actions volontaires, nos fins ne sont-elles rien d'autre, précisément, que de tels coups — nous sommes seulement trop limités et trop vaniteux pour comprendre notre extrême limitation : à savoir que nous secouons nous-mêmes d'une main de fer le cornet à dés, que nous ne faisons nous-mêmes, dans nos actions les plus intentionnelles, que jouer le jeu de la nécessité. Peut-être! — Pour dépasser ce *peut-être*, il faudrait avoir déjà été l'hôte des enfers, loin au-delà de toute surface, et avoir joué aux dés et parié à sa table avec Perséphone elle-même<sup>1</sup>.

### 131. Les modes morales.

Comme l'ensemble des jugements moraux a bougé! Les plus prodigieux représentants de la moralité antique, comme Épictète, ignoraient tout de l'apologie aujourd'hui courante de celui qui pense aux autres et vit pour eux; selon notre mode morale, nous serions contraints de les nommer précisément immoraux, car ils ont lutté de toutes leurs forces *pour* leur ego et *contre* la compassion envers les autres (surtout envers leurs souffrances et leurs infirmités morales). Peut-être nous répondraient-ils : « si vous êtes pour vous-mêmes un objet si ennuyeux ou si odieux, alors pensez aux autres plutôt qu'à vous! Vous avez bien raison<sup>2</sup>! »

### 132. Les derniers échos du christianisme dans la morale.

« On n'est bon que par la pitié : il faut donc qu'il y ait quelque pitié dans tous nos sentiments\* » — ainsi s'énonce

\* En français dans le texte (N. d. T.)

aujourd'hui la morale! Et d'où cela vient-il? — De ce que l'homme dont les actions sont empreintes de sympathie, désintéressées, soucieuses du bien commun, sociales, est considéré maintenant comme l'*homme moral* — c'est peut-être le résultat, la modification la plus universelle à laquelle le christianisme soit parvenu en Europe : bien qu'elle n'ait été ni dans ses intentions, ni dans sa doctrine. Mais ce fut le résidu de la mentalité chrétienne, lorsque la croyance fondamentale très opposée et rigoureusement égoïste qu'« une seule chose est nécessaire », la croyance en l'importance absolue du salut éternel *personnel*, et les dogmes sur lesquels elle reposait, eurent peu à peu reculé, tandis que la croyance accessoire à l'« amour », à l'« amour du prochain », en accord avec la monstrueuse pratique de la charité ecclésiastique, venait de ce fait occuper la première place. Plus on se dégageait des dogmes, plus on cherchait, pour ainsi dire, à *justifier* cet abandon par un culte de l'amour de l'humanité : ~~ne~~ pas rester là-dessus en retard sur l'idéal chrétien mais au contraire *renchérir* sur lui autant que possible, cela demeure le secret aiguillon de tous les libres penseurs français, de Voltaire à Auguste Comte; et ce dernier, avec sa célèbre formule morale « *vivre pour autrui\** » a, en fait, surchristianisé le christianisme. Schopenhauer en terre allemande, John Stuart Mill en terre anglaise ont le plus contribué à la célébrité de la doctrine des affections sympathiques, de la compassion ou de l'intérêt d'autrui pris comme principe d'action<sup>1</sup> : mais ils n'étaient eux-mêmes qu'un écho — ces doctrines se sont développées partout, dans un élan puissant, sous les formes à la fois les plus grossières et les plus raffinées, à peu près depuis l'époque de la Révolution française, et tous les systèmes socialistes reposent sans le vouloir sur le sol commun de ces doctrines. Il n'y a peut-être pas aujourd'hui de préjugé mieux enraciné que celui-ci : s'imaginer que l'on *sait* en quoi consiste exactement ce qui est moral. Chacun semble aujourd'hui *prendre plaisir* à entendre que la société est en train d'*adapter* l'individu aux besoins universels et que le *bonheur ainsi que le sacrifice de l'individu* consistent à se considérer comme un membre utile et un instrument du tout : à cette réserve près que l'on ne sait pour l'heure pas très bien où chercher ce tout, soit dans un État déjà existant ou encore à fonder, soit dans la Nation, soit dans une fraternisation des peuples, soit dans

\* En français dans le texte (N. d. T.).

de petites communautés économiques nouvelles. C'est aujourd'hui le sujet de bien des méditations, des doutes, des combats, bien des excitations et des passions; mais ce qu'il y a d'étrange et d'harmonieux, c'est l'unanimité à exiger que l'égo se nie lui-même, jusqu'à ce qu'il récupère, sous la forme d'une adaptation au tout, son cycle immuable de droits et de devoirs, — jusqu'à ce qu'il soit devenu quelque chose d'entièrement différent et nouveau. On ne veut rien moins — que l'on se l'avoue ou non — qu'une transformation fondamentale ou plutôt un affaiblissement et une suppression de l'*individua* : on ne se lasse pas d'énun-mer et d'accuser tout ce que la forme d'existence individuelle en honneur jusqu'à présent a de mauvais et de haineux, de prodigue, de dispendieux et de luxueux, on espère instaurer une économie à meilleur compte, moins dangereuse, plus égalitaire et plus unitaire, quand il n'existera plus que de *grands corps et leurs membres*. On ressent comme *bon tout* ce qui correspond d'une manière ou d'une autre à cet instinct générateur de corps et de membres et à ses instincts auxiliaires — tel est le *courant moral fondamental* de notre époque : sens de la sympathie et sens social s'y conjuguent étroitement. (Kant reste encore en dehors de ce mouvement : il enseigne expressément que nous devons être insensibles à la souffrance d'autrui pour que notre bienfaisance ait une valeur morale — ce que Schopenhauer nomme, avec l'irritation que l'on conçoit, les *fadaises kantienne*s<sup>1</sup>.)

## 133. « Ne plus penser à soi ».

Qué l'on y réfléchisse sérieusement : pourquoi saute-t-on à l'eau pour secourir quelqu'un que l'on y a vu tomber, bien que l'on n'ait pour lui aucune sympathie particulière? Par compassion : on ne pense plus qu'à autrui, — dit l'irréflexion. Pourquoi ressent-on la douleur et le malaise de celui qui crache le sang, bien que l'on nourrisse à son égard des sentiments mauvais et hostiles? Par compassion : on cesse alors de penser à soi, — dit la même irréflexion. La vérité est la suivante : dans la compassion — je veux dire dans ce que l'on a coutume de nommer trompeusement compassion — nous ne pensons plus à nous consciemment, certes, mais *inconsciemment nous y pensons fortement*, de même que, lorsque notre pied glisse, nous exécutons sans en avoir conscience les mouvements opposés

propres à nous redresser, en y mettant apparemment tout notre bon sens. L'accident d'autrui nous offense et nous convaincraient d'impuissance, peut-être de lâcheté si nous ne lui portions secours. Ou bien il s'accompagne en soi d'une diminution de notre honneur devant les autres ou devant nous-mêmes. Ou l'accident et la souffrance d'autrui renferment pour nous un signal de danger : comme simples mar-ques de la vulnérabilité et de la fragilité humaines en général, ils peuvent provoquer chez nous des impressions pénibles. Nous rejetons ce genre de peine et d'offense et nous y ripostons par un acte de compassion qui peut renfermer une subtile défense ou même une vengeance. On peut deviner que nous pensons au fond fortement à nous en considérant la décision que nous prenons dans tous les cas où nous pouvons éviter le spectacle d'un être qui souffre, dépérit et se lamente : nous décidons de *ne pas* l'éviter chaque fois que nous pouvons venir jouer les hommes forts et les sauveurs, que nous sommes sûrs des approbations, que nous voulons éprouver l'envers de notre bonheur ou même que nous espérons que le spectacle nous arrachera à notre ennui. Il est trompeur d'appeler *com-passion (Mitleid)* la souffrance que nous cause un tel spectacle et qui peut être de nature très variée, car dans tous les cas c'est une souffrance dont celui qui souffre devant nous est *exempt* : elle nous appartient en propre, comme lui appartient la sienne. Or nous nous délivrons *seulement de cette souffrance personnelle* lorsque nous accomplissons des actes de compassion. Toutefois nous n'agissons jamais de la sorte pour un *seul* mobile; autant il est sûr que nous voulons ainsi nous libérer d'une souffrance, autant il est sûr que nous cédonns en agis-sant ainsi à une *impulsion de plaisir*, — le plaisir naît à la vue d'un négatif de notre situation, à l'idée que nous pourrions venir en aide si nous le voulions, à la pensée des louanges et de la reconnaissance assurées au cas où nous aiderions effectivement, il naît de l'activité même d'aider, dans la mesure où c'est un acte réussi dont la réussite progressive permet à son auteur d'avoir plaisir à lui-même, mais surtout du sentiment que notre action met un terme à une injustice révoltante (l'extériorisa-tion de cette indignation suffit déjà à reconforter<sup>1</sup>). Tout, tout cela, y compris des éléments encore plus subtils, constitue la « compassion » : — avec quelle lourdeur la langue se jette, armée de son unique mot, sur un être aussi polyphonique! — Mais par contre, que la compassion

ne fasse qu'un avec la souffrance dont la vue la fait naître, ou qu'elle en ait une compréhension particulièrement fine et pénétrante, ce sont deux affirmations contredites par l'expérience, et celui qui a précisément glorifié la compassion pour ces deux propriétés était donc *dépourvu*, dans ce domaine moral, de l'expérience suffisante. Tels sont mes doutes devant toutes les histoires incroyables que Schopenhauer rapporte sur la compassion : lui qui voudrait nous faire croire ainsi à sa grande découverte, d'après laquelle la pitié — cette pitié si imparfaitement observée et si mal décrite par lui — serait la source de toutes les actions morales passées et futures — et justement grâce à ces aptitudes dont son *imagination* l'a préalablement *pourvue* — Qu'est-ce qui distingue, en fin de compte, les gens sans pitié des gens compatissants? Avant tout — pour ne dessiner ici encore qu'à grands traits — ils sont *dépourvus* de la vivacité d'imagination propre à la peur, de la faculté subtile de pressentir le danger; en outre leur vanité n'est pas si prompte à s'offenser quand il arrive quelque chose qu'ils pourraient empêcher (la prudence de leur orgueil leur commande de ne pas se mêler inutilement des affaires d'autrui, et même ils aiment que chacun — à commencer par eux — s'aide soi-même et joue ses propres cartes). De plus ils sont en général mieux habitués que les compatissants à supporter la douleur; il ne leur semble pas particulièrement injuste que les autres souffrent, car ils ont eux-mêmes souffert. Enfin l'état d'attendrissement sentimental leur est aussi pénible qu'aux compatissants l'état d'impassibilité stoïcienne; ils n'ont pour cet état que paroles de dédain et ils redoutent qu'il ne mette en danger leur virilité et leur froide audace — ils cachent leurs larmes aux autres et les essuient avec de l'irritation contre eux-mêmes. C'est un *autre* type d'égoïstes que les compatissants; — mais les nommer *mauvais* par excellence, et les compatissants *bons*, ce n'est là qu'une mode morale qui fera son temps : de même que la morale inverse a eu son temps, et un très long temps!

134. *Dans quelle mesure il faut se garder de la compassion.*

La compassion, dans la mesure où elle engendre véritablement une souffrance — et cela doit être ici notre unique point de vue — est une faiblesse comme tout abandon à une affection *nocive*. Elle *accroît* la souffrance dans le

monde : même si indirectement, ici ou là, une souffrance peut être atténuée ou supprimée grâce à la pitié, il n'est pas permis d'exploiter ces conséquences occasionnelles et dans l'ensemble insignifiantes pour justifier son essence qui est, nous venons de le dire, *nocive*. Supposons qu'elle règne un seul jour en maîtresse : elle entraînerait aussitôt l'anéantissement de l'humanité. En soi elle n'offre pas un caractère de bonté plus grand que n'importe quel instinct : c'est seulement lorsqu'elle est exigée et vantée — ce qui arrive lorsque l'on ne comprend pas ce qu'elle recèle de nocif mais y découvre au contraire une *source de plaisir*, — que la bonne conscience l'accompagne, c'est alors seulement que l'on s'y abandonne et que l'on ne craint pas de la proclamer. Dans d'autres circonstances où l'on comprend sa nocivité, elle passe pour une faiblesse : ou bien, comme chez les Grecs, pour une affection malade et périodique dont on peut prévenir les dangers en lui laissant volontairement libre cours de temps à autre. — Celui qui a déjà fait l'expérience de rechercher intentionnellement pendant un certain temps les occasions de pitié dans sa vie pratique et qui se représente constamment toute la détresse qui s'offre à lui dans son entourage devient forcément malade et mélancolique. Mais celui qui veut, *d'une manière ou d'une autre*, servir l'humanité en médecin devra user de beaucoup de prudence envers ce sentiment, — il le paralyse régulièrement au moment décisif et annihile son savoir et sa main habile et secourable<sup>1</sup>.

135. *Le fait d'être pris en pitié.*

Chez les sauvages, on évoque avec un frisson moral l'idée que l'on puisse faire pitié : ce serait perdre toute vertu. Accorder sa pitié revient à mépriser : on ne veut pas voir souffrir un être méprisable, cela ne procure aucun plaisir. En revanche, voir souffrir un ennemi que l'on reconnaît comme son égal en fierté et qui n'abandonne pas sa fierté sous les tortures, ou en général tout être qui refuse d'en appeler à la pitié, c'est-à-dire à l'humiliation la plus ignoble et la plus basse, — voilà le plaisir des plaisirs, voilà qui transporte d'*admiration* l'âme du sauvage : il tue finalement cet ennemi courageux si c'est en son pouvoir et rend à cet homme *indomptable* les derniers honneurs : s'il avait gémi, si l'expression de froid défi avait déserté son visage, s'il s'était montré méprisable —

eh bien, il aurait pu rester en vie comme un chien — il aurait cessé d'exciter la fierté du spectateur, et au lieu d'admiration serait apparue la pitié.

136. *Le bonheur dans la pitié.*

Si, comme les Indiens, on donne pour *but* à toute l'activité intellectuelle la connaissance de la *détresse* humaine, et si l'on reste fidèle durant de nombreuses générations spirituelles à un aussi épouvantable dessein : à la fin, aux yeux de ces hommes du pessimisme *héréditaire*, la *pitié* revêt une valeur nouvelle en tant que puissance *conservatrice de vie* qui permet de supporter quand même une existence qui mériterait, semble-t-il, d'être rejetée avec dégoût et horreur. La pitié devient le remède contre le suicide, en tant qu'elle recèle un plaisir et fait goûter par petites doses un sentiment de supériorité : elle nous détourne de nous-mêmes, remplit le cœur, dissipe la peur et l'engourdissement, invite aux paroles, aux plaintes et aux actions — c'est, *toutes proportions gardées, un bonheur*, comparé à la détresse de la connaissance qui, de tous côtés, repousse l'individu dans une sombre impasse et lui coupe le souffle. Or le bonheur, quel qu'il soit, apporte air, lumière et liberté de mouvement.

137. *Pourquoi redoubler le « moi » !*

Considérer nos propres expériences avec les yeux dont nous les considérons lorsqu'il s'agit des expériences d'autrui, — cela apaise énormément et constitue une recommandable médecine. Considérer et accueillir, par contre, les expériences d'autrui *comme s'il s'agissait des nôtres* — exigence d'une philosophie de la compassion, — cela nous détruirait à très bref délai : faites-en seulement l'essai, sans divaguer plus longtemps. Assurément la première maxime est en outre *plus conforme* à la raison et à une bonne volonté tournée vers la raison, car nous apprécions plus objectivement la valeur et le sens d'un événement lorsqu'il touche un autre que nous : par exemple la valeur d'un décès, d'une perte d'argent, d'une calomnie. La compassion comme principe d'action, avec son exigence : « souffre du mal de l'autre *comme il en souffre lui-même* », aurait au contraire pour résultat inévitable que le point

de vue du moi, avec ses exagérations et ses aberrations, devienne également le point de vue de l'autre, du compatissant : de telle sorte que nous aurions en même temps à souffrir de notre moi et du moi de l'autre et que nous nous chargerions ainsi volontairement d'une double déraison au lieu d'alléger le plus possible le poids de la nôtre.

138. *Le passage à la tendresse.*

Lorsque nous aimons, vénérons, admirons quelqu'un et qu'ensuite nous découvrons<sup>1</sup> qu'il *souffre* — toujours avec un grand étonnement, car nous ne pouvons douter que le bonheur qu'il répand sur nous n'ait sa source dans un inépuisable *bonheur personnel*, — notre sentiment d'amour, de vénération et d'admiration se transforme sur un *point essentiel* : il devient *plus tendre* ; c'est-à-dire que le fossé entre lui et nous semble se combler, un certain glissement vers l'égalité semble se produire. Alors seulement nous estimons possible de le *payer de retour* tandis qu'auparavant nous l'imaginions bien au-dessus de notre reconnaissance. Cette faculté de payer de retour nous procure une grande joie et une grande exaltation. Nous cherchons à deviner ce qui pourrait apaiser sa douleur et nous le lui donnons ; désire-t-il des paroles de consolation, des regards, des attentions, des services, des cadeaux, — nous les lui donnons ; mais surtout : désire-t-il que nous *souffrions* de sa souffrance, nous nous donnons pour souffrants, mais en éprouvant malgré tout le *plaisir de la reconnaissance active* : qui n'est, à parler net, qu'une *bonne vengeance*. S'il ne veut et n'accepte rien de nous, nous partons refroidis et tristes, presque offensés : c'est comme si notre reconnaissance était repoussée, — et sur ce point d'honneur, le meilleur des hommes reste châtouilleux. — Il résulte de tout cela que même dans le cas le plus favorable, il y a dans la souffrance quelque chose de dégradant et dans la pitié quelque chose d'exaltant qui confère une supériorité ; ce qui sépare à jamais ces deux affections.

139. *Prérendement supérieure !*

Vous dites que la morale de la pitié est une morale supérieure à celle du stoïcisme ? Prouvez-le ! Mais notez

bien qu'il ne faut pas mesurer derechef le « supérieur » et l'« inférieur » en morale avec une toise morale : car il n'y a pas de morale absolue. Allez donc chercher vos critères ailleurs et — soyez sur vos gardes !

#### 140. Louange et blâme.

Si une guerre rencontre une issue malheureuse, on demande qui porte la « faute » de cette guerre ; si elle se termine par une victoire, on glorifie son instigateur. On cherche la faute partout où il y a échec ; car l'échec entraîne avec lui un mécontentement contre lequel on emploie automatiquement l'unique remède<sup>1</sup> : une nouvelle excitation du *sentiment de puissance* — et celle-ci se trouve dans la *condamnation* du « coupable ». Ce coupable n'est pas une sorte de bouc émissaire pour la faute des autres : c'est la victime des faibles, des humiliés, des abaissés qui cherchent un moyen quelconque de se prouver qu'ils ont encore de la force. Se condamner soi-même peut être aussi un moyen de recouvrer après une défaite un sentiment de force. — Inversement la glorification de l'*instigateur* est souvent la conséquence tout aussi aveugle d'un autre instinct qui exige sa victime, — mais cette fois le sacrifice exhale pour la victime sacrificielle elle-même une agréable et séduisante odeur — dans le cas où, effectivement, le sentiment de puissance d'un peuple, d'une société, est comblé par un grand et prodigieux succès et où se manifeste une certaine *lassitude de la victoire*, on abandonne une part de son orgueil ; un sentiment d'abandon se fait jour et cherche son objet. — Que nous soyons *blâmés* ou *loués*, nous sommes habituellement pour nos voisins des prétextes — et trop souvent des prétextes arbitrairement saisis aux cheveux et entraînés de force — à laisser libre cours à leur besoin débordant de blâmer ou de louer : dans les deux cas nous leur dispensons un bienfait qui n'accroît ni notre mérite ni leur reconnaissance.

#### 141. Plus beau, mais de moindre valeur.

Moralité pittoresque : c'est la moralité des affections qui se développent abruptement, des transitions brusques, des gestes et des expressions pathétiques, émouvants, terribles et solennels. C'est le degré *demi-savage* de la

moralité : que l'on ne se laisse pas entraîner par sa séduction esthétique à lui assigner un rang supérieur<sup>1</sup>.

#### 142. Sympathie de sentiment.

Pour comprendre l'autre, c'est-à-dire pour *reproduire en nous le sentiment qu'il éprouve*, nous nous reportons certes fréquemment au motif de son sentiment, déterminé de telle ou telle manière, en nous demandant par exemple : *pourquoi* est-il triste ? — afin de nous affliger ensuite pour le même motif ; mais il nous arrive beaucoup plus couramment de nous en dispenser et d'engendrer en nous ce sentiment d'après les *effets* qu'il suscite et manifeste chez l'autre, en reproduisant physiquement l'expression de ses yeux, de sa voix, de sa démarche et de son attitude (ou même leur reflet en paroles, en peinture ou en musique) — du moins jusqu'à une légère ressemblance du jeu des muscles et de l'innervation<sup>2</sup>. Un sentiment analogue naît alors en nous par suite d'une vieille association du mouvement et de la sensation, rigoureusement dressée à jouer dans les deux sens. Nous avons poussé très loin ce talent à comprendre les sentiments des autres et en présence d'un être humain nous l'exerçons toujours et presque involontairement : que l'on observe surtout les jeux d'une psychologie féminine, tout entière animée et éclairée par cette imitation et cette réflexion incessante de ce que l'on éprouve alentour. Mais c'est la musique qui nous montre le plus clairement combien nous sommes passés maîtres dans la divination immédiate et subtile des sentiments et dans la sympathie émotionnelle : du moins si la musique est effectivement une reproduction d'une reproduction de sentiments et, malgré cette distance et cette imprécision, nous fait pourtant souvent si bien partager ces sentiments que nous devenons tristes sans avoir la moindre raison de l'être, comme de vrais fous, simplement parce que nous entendons des sons et des rythmes qui rappellent vaguement le ton de voix et les gestes de gens en deuil ou même leurs coutumes. On raconte l'histoire d'un roi danois qui fut jeté dans un tel enthousiasme guerrier par la musique d'un trouvère qu'il s'élança et massacra cinq personnes de sa cour assemblée autour de lui : il n'y avait ni guerre ni ennemi, bien au contraire, mais la force *qui remonte du sentiment à la cause*, fut assez puissante pour triompher des apparences et de la raison. Voilà pourtant presque

toujours l'action de la musique (à supposer, bien sûr, qu'elle *agisse* —), et il n'est pas besoin de cas aussi paradoxaux pour s'en rendre compte : l'état sentimental où nous plonge la musique est presque toujours en contradiction avec les apparences offertes par notre situation réelle et avec la raison qui connaît bien cette situation réelle et ses causes. — Si nous demandons comment la reproduction des sentiments des autres nous est devenue si courante, la réponse ne fait aucun doute : l'homme, la plus craintive de toutes les créatures du fait de sa nature délicate et fragile, a trouvé dans sa *pollronnerie* une maîtresse de sympathie, de compréhension rapide du sentiment de l'autre (sans excepter l'animal). Durant des millénaires il a vu un danger dans tout ce qui était étranger, dans tout ce qui bougeait : à leur vue il reproduisait instantanément l'expression des traits et de l'attitude et tirait ses conclusions sur la nature de l'intention hostile cachée derrière ces traits et cette attitude. Cette interprétation de tous les mouvements et de toutes les lignes en fonction d'*intentions*, l'homme l'a même appliquée à la nature des choses inanimées — dans l'illusion qu'il n'existait rien d'inanimé. Je crois que tout ce que nous nommons *sentiment de la nature*, à la vue du ciel, des champs, des rochers, de la forêt, de l'orage, des étoiles, de la mer, des paysages, du printemps, tire de là son origine — sans le vieil entraînement de la peur à chercher sous tout cela un second sens caché nous ne prendrions aujourd'hui aucun plaisir à la nature, pas plus que nous ne prendrions plaisir aux hommes et aux animaux sans cette maîtresse de compréhension, la peur. La joie, l'étonnement heureux et pour finir le sentiment du ridicule sont en effet les enfants tard venus de la sympathie et les frères beaucoup plus jeunes de la peur. — Cette aptitude à comprendre rapidement — qui repose donc sur l'aptitude à *simuler rapidement* — s'affaiblit chez les peuples et les hommes fiers et dominateurs parce qu'ils ont moins peur : au contraire, toutes les variétés de compréhension et de simulation se sentent chez elles au milieu des peuples craintifs ; là se trouve aussi la vraie patrie des arts d'imitation et de l'intelligence supérieure. — Si, à partir d'une théorie de la sympathie comme celle que je viens d'exposer ici, je pense à la théorie, aujourd'hui en faveur et consacrée, d'un processus mystique au moyen duquel la *compassion* ne fait de deux êtres qu'un seul et rend ainsi possible à l'un la compréhension immédiate de l'autre : si je me souviens qu'un esprit aussi lucide que

celui de Schopenhauer a fait ses délices d'un pareil bric-à-brac sentimental et vil, qu'il les a fait ensuite partager à d'autres esprits lucides ou à demi lucides : alors ma stupéfaction et ma commisération n'ont plus de bornes. Combien il faut que nous aimions les absurdités incompréhensibles ! Combien l'homme dans son ensemble reste proche de la folie lorsqu'il prête l'oreille à ses *secrets* désirs intellectuels ! — (*Pourquoi*, en fait, Schopenhauer se sentait-il si rempli de reconnaissance envers Kant, si profondément son obligé ? Cela s'est trahi un jour sans équivoque : quelqu'un avait parlé d'une méthode qui permettrait d'enlever à l'impératif catégorique de Kant sa *qualitas occulta* et de le rendre *compréhensible*. Là-dessus Schopenhauer<sup>1</sup> explose : « Intelligibilité de l'impératif catégorique ! Contresens fondamental ! Ténèbres égyptiennes ! Dieu nous préserve qu'il devienne en plus intelligible ! Qu'il existe justement un inintelligible, que *notre misérable jugement*, avec ses concepts, soit limité, conditionné, fini et trompeur ; cette certitude est la grande acquisition kantienne. » — Jugez de la bonne volonté que peut apporter à la connaissance des choses morales un homme qui se sent d'avance comblé à l'idée que ces choses sont *inintelligibles* ! Un homme qui croit encore sincèrement aux illuminations d'en haut, à la magie, aux apparitions d'esprits et à la laideur métaphysique du crapaud !)

#### 143. *Malheur, si jamais cet instinct se déchaine !*

Supposez que l'instinct de dévouement et de sollicitude envers les autres (« l'affection sympathique ») soit deux fois plus fort qu'il n'est : la situation sur terre deviendrait *intenable*. Considérez simplement combien chacun commet de sottises par dévouement et sollicitude *envers soi-même*, tous les jours et à toute heure, et quel insupportable spectacle il offre alors : que serait-ce si nous devenions *pour les autres* l'objet de ces sottises et de ces importunités qu'ils se réservaient jusqu'ici à eux-mêmes ! Ne prendrions-nous pas aveuglément la fuite dès qu'un « prochain » serait dans les parages ? Et ne gratifierions-nous pas l'affection sympathique de ces vocables malsonnants dont nous gratifions aujourd'hui l'égoïsme ?

144. *Fermer nos oreilles aux lamentations.*

Si nous laissons les autres mortels nous assombrir par leurs lamentations et leurs souffrances et recouvrir de nuages notre propre ciel, qui donc supportera les conséquences de cet assombrissement? Les autres mortels, justement, en plus de tous leurs autres fardeaux! Nous ne pouvons être pour eux ni *secourables*, ni *réconfortants*, si nous voulons devenir l'écho de leurs lamentations, ou même si nous leur prêtons trop constamment l'oreille, — à moins que nous n'apprenions l'art des Olympiens et que nous ne soyons désormais *édifiés* par le malheur des hommes au lieu d'en être malheureux. Mais c'est un peu trop olympien pour nous : bien que la jouissance de la tragédie nous ait déjà fait faire un pas vers ce cannibalisme idéal des dieux.

145. « *Non égoïste* ».

L'un est vide et veut s'emplir, l'autre déborde et veut s'épancher, — tous deux vont se mettre à la recherche d'un individu qui le leur permette. C'est ce phénomène, pris dans son acception la plus haute, que l'on désigne dans les deux cas par un seul mot : l'amour. — Comment? l'amour devrait être quelque chose de non égoïste?

146. *Viser encore plus loin que le prochain.*

Comment? L'essence de la moralité authentique consisterait à <sup>9</sup> garder toujours en vue les conséquences prochaines et immédiates de nos actions pour les autres et à prendre nos décisions en conséquence? C'est là une morale étroite de petits-bourgeois, si même c'est une morale : mais c'est le fait, me semble-t-il, d'une pensée plus haute et plus libre de *viser plus loin* que ces conséquences prochaines pour les autres et de promouvoir des buts plus éloignés, fût-ce éventuellement *au prix de la souffrance des autres*, — par exemple de promouvoir la connaissance, même en dépit de la certitude que notre liberté d'esprit jettera d'abord et immédiatement les autres dans le doute, le chagrin et pire encore. N'avons-nous pas le droit de traiter notre prochain au moins comme nous nous traitons nous-mêmes? Et si, lorsqu'il s'agit de nous, nous ne pensons pas de façon si étroite et petite-bourgeoise aux conséquences et aux

souffrances immédiates, pourquoi *devrions-nous* le faire dans son cas? A supposer que nous ayons, en ce qui nous concerne, le sens du sacrifice : qu'est-ce qui nous interdirait de sacrifier le prochain avec nous? — comme le firent jusqu'à présent les États et les princes, sacrifiant un citoyen au profit des autres, « dans l'intérêt général », comme on disait. Mais nous aussi nous avons des intérêts généraux, plus généraux peut-être même que les leurs : pourquoi n'aurions-nous pas le droit de sacrifier pour les générations à venir quelques individus des générations présentes? en sorte que leurs chagrins, leurs inquiétudes, leurs désespoirs, leurs erreurs et leurs angoisses se révéleraient nécessaires, parce qu'un nouveau soc devrait ouvrir le sol et le rendre fertile pour tous? — Et pour finir : nous communiquons en même temps au prochain cet état d'esprit où il peut *se considérer comme une victime*, nous le persuadons d'accepter la tâche pour laquelle nous l'utilisons. Sommes-nous donc sans pitié? Mais si, *par-delà notre pitié*, nous voulons remporter une victoire sur nous-mêmes, cette attitude et cet état d'esprit ne sont-ils pas plus nobles et plus libres que ceux des gens qui se sentent à l'abri lorsqu'ils ont réussi à découvrir si une action *fait du bien ou du mal* au prochain? Nous, au contraire, nous renforcerions et exalterions par ce sacrifice — où nous sommes inclus, nous *et notre prochain* — le sentiment général de la *puissance* humaine, à supposer même que nous n'atteignons pas davantage. Mais cela serait déjà une augmentation positive de *bonheur*. — Enfin, si cela même... — mais pas un mot de plus! Il suffit d'un regard, vous m'avez compris.

147. *Cause de l' « altruisme ».*

Les hommes ont, dans l'ensemble, parlé de l'amour avec tant d'emphase et d'idolâtrie *parce qu'ils en avaient peu reçu* et n'avaient jamais pu se rassasier de cette nourriture : aussi en firent-ils une « nourriture des dieux ». Si un poète voulait montrer un jour réalisé sous forme d'utopie *l'amour universel de l'humanité*, assurément il devrait décrire une situation douloureuse et ridicule, telle que la terre n'en vit jamais de semblable, — chacun harcelé, importuné et désiré non par un seul être aimant, comme il arrive aujourd'hui, mais par des milliers et même par tout le monde, du fait d'un instinct incoercible que l'on

insultera et maudira tout comme l'humanité antérieure a maudit l'égoïsme; et les poètes de cette époque, si on leur laisse le loisir de composer, ne rêveront que du bon vieux temps sans amour, du divin égoïsme, de toutes ces choses autrefois possibles sur terre : la solitude, la tranquillité, l'absence d'amour, la haine, le mépris et toutes les infamies qui peuvent porter un nom dans le cher monde animal où nous vivons<sup>1</sup>.

148. *Regard vers les lointains.*

Si seules sont morales, ainsi qu'on l'a effectivement défini, les actions accomplies pour l'amour d'autrui, et seulement pour cela, alors il n'y a pas d'actions morales! Si seules sont morales — d'après une autre définition — les actions accomplies par une volonté libre, alors il n'y a pas non plus d'actions morales! — Qu'est-ce donc que l'on *nomme* ainsi et qui pourtant existe et réclame une explication? Ce sont les conséquences de quelques méprises intellectuelles. — Et à supposer que l'on se libérât de ces erreurs, que deviendraient les « actions morales »? — En vertu de ces erreurs nous accordions jusqu'à présent à quelques actions une valeur supérieure à celle qu'elles possèdent : nous les distinguons des actions « égoïstes » et « non libres ». Si maintenant nous les rangeons de nouveau avec elles, comme nous devons le faire, nous *diminuons* certainement leur valeur (le sentiment de leur valeur) en les rabaisant même plus qu'il n'est équitable, puisque les actions « égoïstes » et « non libres » ont été jusqu'ici estimées trop bas à cause de cette prétendue distinction fondamentale de nature. — Donc on les accomplira désormais moins souvent, puisqu'elles seront dorénavant moins estimées? — C'est inévitable! Du moins pour un bon moment, tant que la balance du sentiment des valeurs subira la réaction des fautes antérieures! Mais en contrepartie nous permettons de nouveau à l'humanité d'accomplir de bon cœur des actions décriées comme égoïstes et nous en rétablissons la *valeur*, — nous les *dépouillons de leur mauvaise conscience!* Et comme ces actions ont été jusqu'ici de beaucoup les plus nombreuses et qu'elles continueront à l'être dans la suite des temps, nous enlevons à l'image d'ensemble des actions et de la vie son *apparence mauvaise!* C'est un résultat très important! Dès que l'homme ne se tient plus pour mauvais, il cesse de l'être!

*Livre troisième*