Tout ce qu'il tient de l'éducation est répétition, substance remâchée déjà et digérée un nombre indéfini de fois. Mais s'il y a en lui quelque nouveauté, cela, l'éducation n'a pu le lui donner et il le tient nécessairement de l'enfant même qu'il fut jadis. C'est un goût, un appétit nouveau, un don nouveau de voir des couleurs, de percevoir des sonorités, d'éprouver des émotions qui jusqu'alors n'ont été ni vues, ni perçues, ni ressenties. Par là l'enfant crée de nouveaux aspects de la réalité, des réalités nouvelles, il donne naissance au phénomène. Ce goût nouveau n'a pas de pourquoi, il échappe à toute causalité; mais dès qu'il se manifeste, il crée une causalité, se constitue en une cause première; car s'il n'y a pas une cause première unique, il y a une infinité de causes premières, de rocs de fatalité, de propriétés indécomposables pour l'esprit, surgies de la région ignorée antérieure au phénomène, et chacune de ces causes crée un déterminisme inflexible qui la mène à sa propre fin, en laquelle elle s'évanouit et se dissipe, sans compromettre la sécurité de l'Etre et sans non plus résoudre son énigme. Ainsi tout phénomène naît spontanément, sort de la région inconnue et apparaît aussitôt distinct dans un monde où il n'y a place que pour le divers, où aucune chose n'est admise sans un déguisement; il apparaît formé de toutes pièces, déterminant et réalisant, par le seul acte de son éclosion et avec une rigueur absolue, son essence, son appétit, l'objet de son appétit et les moyens propres à atteindre cet objet, créant le monde de la relation. « Le goût, c'est à la fois le poids, la

balance et le peseur (1). » Il n'y a au monde que des goûts et des couleurs. Goûts et couleurs, qui sont la Vie, surgissent directement de la région inconnue où la causalité ne s'exerce pas, en sorte que la Vie étant sans cause ne saurait avoir aucune fin. Donc à la vie phénoménale point de cause et point de fin, mais dans le cadre de la vie phénoménale, un tissu serré de causes et de fins particulières, un harnais étroit de nécessité bridant tous les phénomènes et les asservissant à leur tâche.

§

A une telle métaphysique, à une telle conception de l'Univers, du macrocosme, Nietzsche juxtapose une psychologie, une conception de l'homme, du microcosme, non moins conforme aux lois de la connaissance. Pas plus que l'Univers, le moi n'est saisissable comme unité, et si nous avons pris la coutume de le considérer comme une substance distincte, c'est en vertu d'une fiction qui n'a de valeur que dans le langage et comme procédé pour construire la pensée. « Vouloir, dit Nietzsche, me semble quelque chose de compliqué, quelque chose qui n'est une unité que comme mot et c'est dans l'unité du mot que réside le préjugé populaire qui s'est rendu maître de la précaution des philosophes de tous temps très faible (2) ». Notre corps, que nous imaginons soumis à l'hégémonie du moi, n'est

(1) *Zarathoustra*, p. 162.
(2) *Par delà le Bien et le Mal*, p. 21.

en réalité qu'« une colonie d'âmes (1) » ou pour préciser la lettre de cette définition au moyen d'une expression plus habituelle à Nietzsche, une colonie d'instincts. Le conflit de ces instincts, les alliances momentanées ou les associations plus durables qu'ils forment entre eux pour soutenir chacun ses intérêts particuliers, ce conflit se traduit par des décisions et par des actes. Or, c'est dans ces actes, qui constituent une résultante, que le préjugé populaire situe le *moi*. Le moi est donc visiblement une formule algébrique résumant, sous un terme simple — mais pourvu seulement d'une réalité abstraite, tout un processus dont la réalité concrète est éparpillée en un très grand nombre d'éléments distincts et opposés. Le préjugé populaire accorde l'existence concrète à l'unité abstraite formée pour la commodité du langage et de la pensée. Un fait est pris pour une substance. Erigé en substance, considéré comme une entité réelle, ce fait, qui est une résultante et un effet, devient cause, cause du fait qu'il est en réalité, — *causa sui*. Ainsi la conception du *moi* en psychologie consiste, comme la notion Dieu en métaphysique, en une réalisation d'abstraits. Une création abstraite de l'intellect est considérée comme une création de la nature. Et cela se fait au moyen d'une interversion de l'effet en cause, de la conséquence en principe que le langage consacre. « Les mots et les idées nous mènent maintenant encore à nous représenter constamment les choses comme plus simples qu'elles

(1) *Par delà le Bien et le Mal*, p. 23.

ne sont... Il y a cachée dans le langage une mythologie philosophique qui à chaque instant reparaît, quelques précautions qu'on prenne (1). » Dans l'esprit du vulgaire, qui ne perçoit plus, sous l'unité du mot, la complexité du phénomène vivant, le langage fonde ainsi la superstition populaire. L'homme moderne croit à la réalité du moi, représentation fictive et résolution momentanée du conflit engagé entre la multiplicité des instincts, comme le grec ancien croyait à la réalité du dieu Pan, symbole de la diversité infinie des forces de la nature.

Le quiproquo que l'on vient d'expliquer engendre avec nécessité, cela se conçoit maintenant, tout l'imbroglio de la morale, avec la croyance au libre arbitre, au mérite, au démérite, à la responsabilité, avec le remords ou le contentement intérieur que cette croyance suscite,— toute cette fable de la morale, singulière, émouvante, risible et pitoyable, tragique, bouffonne et douloureuse, dont les hommes ne se lassent pas d'être les acteurs candides et convaincus. Une telle initiation entraîne un état de connaissance qui dépasse la négation du libre arbitre, puisqu'il montre la piperie et le malentendu au moyen desquels s'en forment naturellement l'illusion. Ne voit-on pas en effet que lorsqu'un instinct s'est rendu maître de tous ceux qui forment colonie dans le même corps et a accompli l'acte de son choix, il s'empare en même temps comme du drapeau de la colonie du *moi* qu'il fait flotter sur l'acte accompli et sur ses conséquences.

(1) *Le Voyageur et son ombre*, p. 132 (*Pages choisies*).

Il est libre naturellement puisqu'il est le plus fort. Mais la liberté a ici son sens usuel, elle n'est pas libre arbitre. La liberté est ici, ce qu'elle est partout, le privilège du plus fort, la conséquence d'un fait de domination. Qui est libre ici ? C'est l'instinct particulier qui domine tous les autres, non le *moi*, enseigne et drapeau, dont cet instinct s'est emparé, et qui appartiendra bientôt à un autre instinct si le précédent tyran est détrôné par un rival. Car ce rival s'emparera à son tour du *moi* symbole du pouvoir. Le *moi* revendiqué toujours par l'instinct le plus fort apparaît toujours en vainqueur et, de cette circonstance, naît l'illusion du libre arbitre chez qui réalise en une substance ce simulacre et cette enseigne.

Nietzsche, dans *Aurore*, nous fait assister à cette lutte des instincts, se disputant la suprématie dont la possession du moi est l'emblème. Il constate que la volonté de refréner un instinct, que les moralistes nomment empire sur soi-même, ne manifeste pas autre chose que l'entrée en scène d'un autre instinct luttant contre le premier. « Tandis que nous croyons nous plaindre de la violence d'un instinct, c'est au fond un instinct qui se plaint d'un autre instinct (1). » Et ce nouvel instinct attaque l'autre, au moment qui lui convient, avec les armes propres dont il dispose, et avec sa tactique particulière, en sorte que « la volonté de combattre la violence d'un instinct est en dehors de notre puissance, tout aussi bien que la méthode sur laquelle

(1) *Pages choisies*, p. 160.

on tombe et le succès que l'on peut avoir dans l'application de cette méthode (1) ».

§

Voici donc abolies dans la philosophie de Nietzsche, de la façon la plus radicale, les conditions d'une morale universelle, voici fermées hermétiquement toutes les fissures par lesquelles l'idée morale pouvait tenter de se glisser dans la science de la Connaissance. En métaphysique, point de chose en soi, pas de finalité de l'univers enseignant aux hommes ce vers quoi ils doivent tendre, leur signifiant ce qui est bien en soi et ce qui est mal ; ainsi, pas de souverain bien, en sorte que si les hommes possédaient un libre arbitre, ils ne sauraient à quelle fin en user. En psychologie, pas de *moi*, mais des instincts luttant entre eux pour la puissanee ; pas de libre arbitre, — le mot même étant dépourvu de toute signification, puisqu'il serait la propriété d'un fantôme imaginaire, d'une abstraction, *le moi*, et non d'une volonté — en sorte que, s'il existait un souverain bien, les hommes ne seraient pas libres de l'atteindre, en sorte que les hommes ne seraient point responsables de tout ce qu'ils entreprendraient à l'encontre de l'idée du souverain bien ou en faveur de cette idée.

Nietzsche ne manque pas de tirer de ces prémisses métaphysiques et psychologiques les conclusions expresses qu'elles comportent et toute sa philosophie s'élève, tantôt avec violence, tantôt avec

(1) *Pages choisies*, p. 160.

ironie, contre l'idée kantienne de l'Impératif catégorique. « En vérité, proclame Zarathoustra, les hommes se donnèrent tout leur bien et tout leur mal. En vérité, ils ne le reçurent point, ils ne le trouvèrent point, il ne tomba pas comme une voix du ciel (1) », et Nietzsche, sans l'intermédiaire de son héros, exprime dans *Aurore*, d'une façon analytique, la même pensée, disant : « Jusqu'à présent la loi morale devait être placée au-dessus de notre gré : proprement on ne voulait pas se donner cette loi, on voulait la prendre quelque part (2). » C'est-à-dire que l'on prétendait assigner aux instincts une loi étrangère, différente de leur propre loi. Or les déductions de la métaphysique et de la morale ont établi qu'il n'existe aucun être à qui demander cette loi ou de qui la recevoir, et qu'un instinct n'obéit pas, en dehors d'une contrainte imposée par un autre instinct, et qui le brise et l'opprime, à une loi autre que la sienne.

Que reste-t-il donc debout dans le monde des activités humaines ? Des instincts issus d'une origine inconnue, mais pourvus d'une forme, d'une tendance déterminées, distincts les uns des autres, doués de plus ou moins de puissance. Dans l'intérieur de chaque être humain, de chaque groupe, de chaque race, une colonie d'instincts. Dès qu'une race, un groupe, un homme vivent, persistent dans la durée, ils témoignent par là qu'une hiérarchie s'est formée entre les divers instincts qui les habitent,

(1) *Zarathoustra*, p. 76.
(2) *Pages choisies*, p. 157.

assignant à chaque instinct sa place et son rang parmi tous les autres. La description des rapports hiérarchiques qui se sont ainsi établis entre ces divers instincts formule un ensemble de manières d'être ; il est permis d'appeler cette description une morale. Mais on voit d'une part que cette morale n'a pas par elle-même de vertu, qu'elle ne semble impérative qu'en raison d'un équilibre de forces qui se tiennent les unes les autres en respect dans la limite où elles peuvent. Cet équilibre offre une certaine constance historique par où il peut illusionner, mais il ne comporte aucun caractère surnaturel. Il est le résultat d'un conflit d'activités en jeu et non une cause vivante et impérative, située en une région supérieure à des activités qu'elle commanderait. On voit d'autre part qu'au lieu d'une morale commune à tous il existe autant de morales sociales que de groupes sociaux, autant de morales individuelles que d'individus. « Celui-là, dit Zarathoustra, s'est découvert lui-même qui dit : Ceci est *mon* bien et *mon* mal. Par ces paroles, il fait taire la taupe et le nain qui disent : Bien pour tous, mal pour tous (1) »... « Cela est maintenant *mon* chemin, où est le vôtre ? Voilà ce que je répondais à ceux qui me demandaient « le chemin ». Car *le chemin*, le chemin n'existe pas (2). »

De la façon la plus absolue, point de morale universelle, point de morale au sens convenu du mot, telle est la conclusion de la science de la Connaissance telle que Nietzsche la formule sans restriction.

(1) *Zarathoustra*, p. 275.
(2) *Zarathoustra*, p. 277.

Il est essentiel, en enregistrant ces conclusions nihilistes, de se remémorer leur origine religieuse. Nietzsche a de cette origine une entière conscience : il considère l'athéisme comme la forme, la dernière apparue de l'idéal chrétien. Pour lui le principe du christianisme, consiste avant toutes choses, en la notion de sincérité à l'égard de soi-même. Or qu'est-ce qui a ruiné le Dieu chrétien ? C'est « la notion de sincérité appliquée avec une rigueur toujours croissante ; c'est la conscience chrétienne, aiguisée dans les confessionnaux et qui s'est transformée jusqu'à devenir la conscience scientifique, la propreté intellectuelle voulue à tout prix (1). » Le même principe qui a eu raison du *dogme* chrétien doit avoir raison de la morale chrétienne. « La volonté de vérité, une fois consciente d'elle-même, ce sera —la chose ne fait nul doute, —la mort de la morale (2). » Ainsi c'est la notion de sincérité incluse dans la morale chrétienne qui a donné naissance au savant actuel, athée et négateur ; c'est ce savant qui doit être considéré comme le représentant le plus parfait de la culture chrétienne. Ses attaches manifestes avec l'idéal ascétique consistent en ce trait commun, qu'à la façon de l'ascète chrétien qui immolait ses instincts à Dieu, lui s'est créé un Dieu nouveau auquel il immole toutes choses : ce Dieu, c'est la Vérité.

Nietzsche va dépasser cet idéal nouveau. Il soumet à l'analyse le concept même de *vérité*, consi-

(1) Frédéric Nietzsche : *Généalogie de la morale*, p. 141 (*Aphorismes et fragments choisis*, par Henri Lichtenberger), éd. Alcan).
(2) *Ibid.*, p. 142.

déré jusque-là, à la manière dont le fut longtemps le Dieu ancien, comme supérieur à toute critique. Sous l'action de l'analyse, le concept de vérité se décompose et se dissout, le concept de vérité du moins, tel que l'envisageaient les savants objectifs. Ceux-ci le tenaient pour une mesure applicable à la substance des choses, pouvant servir à classer entre eux les phénomènes, à décider de leur prééminence et de leur bonté propre, à les atteindre dans leur réalité. Or c'est précisément là l'idée à l'égard de laquelle Nietzsche, d'instinct, se montre le plus hostile : « Il appartient au peuple, dit-il, mais non au philosophe, de croire que reconnaître soit connaître jusqu'au bout (1). » Il parle de son invincible méfiance à l'égard de la connaissance de soi, méfiance, dit-il, « qui m'a conduit si loin que je considérais même comme une contradiction *in adtecto* l'idée de la connaissance immédiate que les héoriciens se permettent (2) »; et il estime ailleurs cette connaissance adéquate « cause de ruine (3) », ce qui s'accorde avec cette formule à laquelle aboutit toute sa philosophie, « le non-vrai pris comme condition de vie ».

Quelle est la base philosophique de ce parti pris? Cette idée qui a été exposée au chapitre deuxième de cette étude et qui, d'un point de vue métaphysique, laissant place à l'hypothèse de l'existence *d'une chose en soi*, a été exprimée sous cette forme : La chose en soi, unique en son essence,

(1) *Par delà le Bien et le Mal*, p. 19.
(2) *Ibid.*, p. 241.
(3) *Ibid.*, p. 49.

ne pouvant prendre connaissance d'elle-même qu'en se divisant en objet et en sujet, brisant son unité pour se saisir dans la diversité phénoménale, se conçoit nécessairement autre qu'elle n'est. De ce point de vue métaphysique, le mensonge de toute représentation apparaît comme inhérent à la nature des choses. A cela les anti-métaphysiciens répondent que ce mensonge n'est établi que par rapport à une chose en soi dont ils ne reconnaissent pas l'existence. Cela est juste, mais supprimée cette chose en soi, il ne reste plus qu'une suite de phénomènes dont on ne saurait dire s'ils sont mensongers et s'ils diffèrent quant à leur objet de la signification qu'ils prennent pour le sujet, puisqu'ils n'existent d'une façon certaine que comme phénomènes et qu'on ne saurait, sans tomber dans l'illusion populaire, leur accorder une existence purement objective. Ici donc il n'est plus question d'une équation, on ne trouve plus en présence deux termes entre lesquels estimer un rapport de différence ou de ressemblance, on ne rencontre plus un objet et son image, mais seulement un phénomène qui est ce qu'il est. Dès lors la notion même de vérité est supprimée d'une façon plus radicale encore que dans la précédente hypothèse métaphysique. Les mots objet et sujet sont de pures fictions, et il n'existe au monde que des faits de conscience indécomposables.

Les faits de conscience sont les seules réalités, ils sont tous des réalités au même degré, et il n'y a pas à distinguer entre eux s'ils sont plus ou moins vrais les uns que les autres, une telle préoc-

cupation n'a plus aucun sens. La seule opération qu'il soit possible d'instituer à leur sujet consiste à réunir sous un même groupe les réalités pareilles, c'est-à-dire les faits conçus identiques par toutes les consciences et cette similitude n'existe, d'une façon complète, qu'entre ceux qui intéressent le mécanisme même du fait de conscience. En détournant le mot de son sens métaphysique, la philosophie critique a nommé *vérités* les faits de conscience de cet ordre : ils forment la catégorie des vérités logiques, mathématiques, géométriques. Mais cette notion nouvelle de *vérité*, limitée au mécanisme du fait de conscience, perd toute application à l'égard du fait de conscience lui-même. Il y a plus, c'est à travers l'appareil de ces vérités logiques, mathématiques, géométriques, sous l'action de la cause et de l'effet, du temps et de l'espace que les réalités acquièrent leur aspect multiple, énigmatique, changeant, qu'elles se diversifient, se montrent irréductibles les unes aux autres, et que, rebelles à tout pourquoi, elles dissimulent leur origine. C'est par la vertu même de cette forme universelle du fait de conscience que le savant s'engage dans le labyrinthe sans fin de l'enchaînement causal ou se heurte à des réalités inflexibles, telles les propriétés atomiques qui ne permettent pas qu'on les dépasse, et se tiennent comme des gardes inflexibles sur le seuil du mystère, sourdes, muettes, incorruptibles, ne donnant d'elles-mêmes aucune justification, sinon qu'elles sont cela.

Ainsi sous l'action de cette double analyse, du point de vue métaphysique comme du point de

vue phénoméniste, la vérité perd son intérêt, son prestige, et sa divinité. Du premier point de vue, elle implique contradiction, du deuxième, elle ne régit qu'une catégorie de réalités indifférentes à l'humanité. Tout ce qui passionne, tout ce qui est objet de désir ou d'aversion, tout ce qui vit, est irréductible à la notion de vérité de par les lois mêmes de la Connaissance, les seules sur lesquelles les hommes se rencontrent en un accord universel. En morale plus qu'en toute autre matière, la notion de vérité doit être écartée pour faire place à la notion de réalité, car c'est dans ce domaine que le fait de conscience se montre sous son aspect le plus insaisissable.

Telle est la conclusion dernière de Nietzsche, et c'est pourquoi sa dernière paraphrase du nihilisme de la Critique se trouve en des chants d'amoureux adressés par Zarathoustra à la Vie, à la Vie sans cause, à la Vie sans but, à la Vie enveloppée tout entière dans l'étoffe capricieuse de sa seule réalité (1).

III

« Vraisemblance mais point de vérité, apparence de liberté, mais point de liberté, c'est par ces deux faits que l'arbre de la science ne risque pas d'être confondu avec l'arbre de la Vie (2). » Cette remar-

(1) *Zarathoustra; le Chant de la danse*, p. 147; *l'autre Chant de danse*, p. 319.
(2) *Pages choisies*, p. 122.

que, dans *le Voyageur et son ombre*, révèle chez Nietzsche le triomphe définitif de l'Instinct de Connaissance, dont on vient de dire les conclusions. Elle va à sanctionner, comme une nécessité, l'intervention, au principe de toute manifestation vitale, du mensonge et de l'illusion. Or qui a conscience de cette nécessité s'est déjà retiré de la Vie. Le propre de l'illusion est de ne point se reconnaître pour telle, mais de se tenir pour vérité. Il n'est possible, d'autre part, d'avoir pleinement conscience des conditions fatales de l'acte volontaire que lorsque cet acte voit défaillir l'énergie qui le suscite; il s'accomplit alors dans des conditions de faiblesse et de lenteur qui permettent à l'esprit de décomposer son mécanisme.

Quelle va être l'attitude du philosophe privé du pouvoir de s'illusionner, dominé entièrement par l'Instinct de Connaissance ? A quels actes, à quelle pratique sera-t-il déterminé logiquement ? Une morale étant l'ensemble des actes commandés par une conception donnée de la vie, quelle sera la morale propre à l'état de connaissance pure?

On peut procéder ici par élimination et si, après avoir écarté tous les modes d'activité qu'exclut l'état de connaissance pure, il reste quelque mode qu'il tolère et contre lequel il n'ait pas d'arguments, il y aura lieu de penser que cette activité spéciale, qui résiste à son analyse et qu'il ne peut détruire, est celle-là même qui anime l'Instinct de Connaissance et sans laquelle il n'y aurait pas de connaissance possible. Or l'esprit qui accepte dans ses dernières conséquences les conclusions de la science de la

Connaissance sait que tous les phénomènes, une fois apparus, s'enchaînent selon le mécanisme inflexible de la cause et de l'effet; il sait que ces phénomènes s'élèvent de l'inconnaissable, qu'il est impossible de les susciter, ni, une fois qu'ils sont apparus, de les modifier ; il sait que le moi est lui-même un de ces phénomènes, en sorte que toute ingérence, par où il prétend intervenir, est elle-même impliquée dans la série fatale des effets et des causes ; il sait enfin que ces phénomènes ne souffrent point d'être comparés entre eux au point de vue d'un mètre de vérité, ou de bonté. Quel intérêt de nature à lui donner conscience de lui-même, à le déterminer lui-même comme phénomène, quel intérêt pourra prendre un tel esprit à considérer cet écoulement des phénomènes? Tous les autres mobiles ayant été écartés, il n'en demeure qu'un, à savoir que cet esprit, à qui la science de la Connaissance défend de jamais intervenir, s'intéresse à la Vie comme à un spectacle. Il reste alors ceci : que la Vie, inexplicable au point de vue de la raison, se justifie par sa valeur représentative. Que la Vie soit un spectacle pour un spectateur, ceci en effet peut être le mot de l'énigme, ceci est le mot de l'énigme pour celui en qui l'Instinct de Connaissance a conquis la suprématie.

Or quelle qualité est-on en droit d'exiger d'un spectacle? C'est qu'il soit beau, et il se trouve aussi qu'au regard du connaisseur qui a passé au crible de la critique tous les concepts de finalité, de bien suprême, de vérité, de justice, qui les a éprouvés sans consistance et inconciliables avec la

vie, un seul concept demeure intact et c'est aussi celui de la beauté. N'en faut-il pas conclure que le sentiment du beau est celui-là qui demeure dans l'esprit, en face des phénomènes, après que l'esprit a reconnu le caractère illusoire de tout effort tenté pour les influencer, après qu'il a cessé d'être dupe de sa propre activité et a rompu entre lui et les choses tous les liens ordinaires, tous les rapports d'utilité matérielle ou morale? La beauté donc, devra-t-on dire, est la sensation attachée à l'exercice de l'Instinct de Connaissance pure. Elle est la sensation de joie qui rend la perception possible, celle qui a le pouvoir de mettre le connaisseur en relation avec l'univers et de faire surgir pour lui le monde comme représentation.

On a noté déjà que la conception de la Vie comme phénomène esthétique est commune à Schopenhauer et à Nietzsche. Lorsque celui-ci se l'approprie, sur le seuil de sa propre pensée philosophique, il tient Schopenhauer pour un éducateur, son admiration pour le grand homme ne s'est pas encore atténuée, il est encore pessimiste. Que le monde n'ait pas de but, que l'aspiration du désir ne puisse se reposer en un souverain bien, que la vie soit dédiée à la lutte, à l'écrasement des faibles par les forts en vertu d'une loi fatale, tout cet ensemble de pensées est perçu par lui en douleur. Mais à la différence de Schopenhauer, l'interprétation du monde comme phénomène esthétique, en lui donnant une explication, le sauve du pessimisme, engendre chez lui une attitude contraire : l'amour de la vie. C'est ici que les deux philosophes se sé-

parent. Pour Schopenhauer le sentiment du beau, c'est la joie engendrée par la découverte du caractère illusoire de la vie ressentie comme douloureuse. La vie douloureuse en son essence, c'est là son point de départ; et pour lui, comme pour les Hindous, la vie illusoire, telle est la contre-partie et le contre-poison de cette première proposition. La science de la Connaissance, en révélant le caractère illusoire de la vie, détermine donc nécessairement une joie profonde et intense chez celui qui, ressentant la vie comme une souffrance, la croyait en même temps réelle. Avec Schopenhauer, avec les Hindous, la Connaissance réveille toujours le dormeur au moment d'un cauchemar, en sorte que la joie esthétique est la joie même qu'il éprouve à reconnaître, en ce qu'il prenait pour une réalité torturante, une fiction et un spectacle.

L'inversion de la douleur ressentie par la volonté agissante en la joie qu'elle éprouve dès qu'elle se fait spectatrice de sa propre action est aussi pour Nietzsche le principe de la joie esthétique. « Et voici ce que je me suis souvent dit en consolation, s'écrie Zarathoustra. Eh bien : allons, vieux cœur ! Un malheur ne t'a pas réussi, jouis-en comme d'un bonheur (1). » — C'est-à-dire : toi qui as pâti comme acteur, jouis maintenant comme spectateur. Mais pour Schopenhauer l'émotion de beauté n'est qu'un sentiment de transition. A la joie de la délivrance fait place, chez l'être que la Vie a meurtri, la résolution de ne pas se prêter à un jeu nouveau :

(1) *Zarathoustra*, p. 202.

il renie le désir qui une première fois l'a induit à vouloir la Vie et le renoncement absolu détermine en lui la fin de la vie phénoménale, le nirvana hindou ou l'anéantissement en Dieu du chrétien. Pour Nietzsche, au contraire, le sentiment esthétique compense chez celui qui l'éprouve toute souffrance endurée, au cours du drame représenté par les instincts. La beauté est rédemptrice de toute douleur.

§

C'est ce point de vue qui a donné naissance chez Nietzsche à la conception de l'esprit Apollinien et à celle de l'esprit Dionysien. Dans une critique de soi-même, écrite dans les dernières années de sa vie, il oppose ces deux conceptions, développées seize ans plus tôt dans son premier ouvrage, à l'idéal chrétien. « Le christianisme, dit-il, est par principe essentiellement et radicalement satiété et dégoût de la vie pour la vie, qui se dissimulent, se déguisent seulement sous le travesti de la foi en une autre vie, en une vie meilleure (1). » Le christianisme essentiel, comme le Bouddhisme, conclut à l'anéantissement. Or le Grec, selon Nietzsche, ressent, avec une sensibilité aussi vive que l'Hindou ou le chrétien, la douleur de vivre. Il a entendu la réponse de Silène, le compagnon de Dionysos, au roi Midas, lui demandant quel est le plus grand bien pour l'homme. « Race d'éphémères misérables, fils du hasard et de la peine, pourquoi me contrains-tu

(1) *Pages choisies*, p. 14.

à dire ce qu'il ne te sera pas agréable d'entendre ? Le bien suprême à jamais inaccessible pour toi c'est de n'être pas né, de n'être pas, de n'être rien. Le bien qui vient ensuite, c'est pour toi de mourir bientôt (1). » Mais en vertu d'un don de vitalité supérieur, le Grec surmonte la douleur que comporte la vie et pour cela il se crée un moyen : l'art.

Entre la réalité blessante et sa sensibilité trop vive, il interpose le monde de la représentation plastique et voici l'art Apollinien. Avec l'art Apollinien, le soupçon du caractère fictif de la vie phénoménale s'insinue en libérateur dans l'esprit de l'artiste. C'est dans le rêve, selon Nietzsche, que les images des dieux qu'il gravera dans le marbre se manifestent pour la première fois à son esprit. Il prend l'habitude d'observer son rêve : il y voit flotter le reflet de ses joies, mais aussi de ses terreurs et de toutes les menaces qui pèsent sur lui. « Ces scènes il les vit et les souffre — et cependant sans pouvoir écarter tout à fait cette impression fugitive qu'elles ne sont qu'une vision (2). » Ce soupçon d'irréalité suffit pour qu'il s'intéresse à son rêve, pour qu'il veuille le continuer, pour que ce rêve devienne pour lui spectacle. Lorsqu'il le transpose et le fixe ensuite dans le marbre, il le situe, par là même et complètement, hors de la vie, hors de toute atteinte possible de la douleur. Par ce caractère d'irréalité qu'il lui impose, plus fortement que dans le rêve, il le rend propre à susciter l'idée seule de la beauté, même lorsqu'il représente les gestes de la souffrance et de l'angoisse. C'est par

(1) *Aphorismes et fragments choisis*, p. 3.
(2) *Pages choisies*, p. 20.

là que l'art Apollinien délivre l'homme de la douleur, — par la victoire sur la douleur, en convertissant la douleur en joie, — au lieu de le délivrer par la fuite hors de la vie à la manière de la morale chrétienne. « Prendre la vie comme un jeu », voici ce que l'Art a appris aux Grecs. « Le sérieux, dit Nietzsche, leur était trop connu pour une douleur,... et ils savaient que, par l'art seul, la misère même pouvait devenir jouissance (1). » L'art tient donc ici la place que tient la morale dans la conception socratique, puis dans la conception chrétienne. « C'est l'art et non la morale, dit Nietzsche, parlant de son premier livre, qui est représenté comme l'activité essentiellement métaphysique de l'homme (2). »

Au moyen de l'art Apollinien les Grecs ont appris à enchaîner les réalités les plus redoutables dans la pesanteur, dans l'immobilité du marbre, dans les liens d'une représentation plastique où ils ont pu les contempler sans danger. Ils ont su jouir comme d'un spectacle de la beauté des choses les plus terribles. L'art Dionysien leur a appris quelque chose de plus ; il a soulevé pour eux le voile de la Maïa hindoue. Sous l'empire d'une ivresse sacrée, le sentiment s'éveille chez l'homme de son identité avec toutes les formes de l'Univers et la joie de cette initiation s'exhale dans le chant des hymnes. Tandis que dans l'art plastique l'homme reproduit, par la ligne et le contour, les déguisements multiples sous lesquels la Vie se manifeste à lui dans les formes

(1) *Humain, trop humain,* traduit p. A. M. Desrousseaux, p. 189 (Ed. du Mercure de France).

(2) *Pages choisies*, p. 12.

extérieures, l'art Dionysien résorbe en un mode d'expression unique, le chant humain, l'infinie diversité des phénomènes : ainsi il brise le mirage de leur dissemblance et les réduit à l'unité du sujet qui les perçoit comme visions, les éprouve comme sensations, et, à ce double titre, les crée. Ce que l'art Dionysien ajoute à l'art Apollinien, c'est la conscience chez l'artiste de l'identité du spectacle et du spectateur. Dès lors l'homme se conçoit comme le propre créateur de toute la douleur dont l'univers regorge. C'est lui qui la subit, mais c'est lui-même aussi qui la contemple, et c'est là pour lui la justification de la Vie. Initié au mystère de son identité avec toutes les choses, la beauté du drame de la vie lui compense désormais intégralement la souffrance qu'il assume comme acteur de la représentation.

C'est l'union de l'esprit Apollinien et de l'esprit Dionysien qui, selon Nietzsche, a donné naissance à la tragédie grecque. La conception pessimiste de la vie qui s'y manifeste, l'inéluctable destin que l'on y voit peser sur tous les actes, qui marque d'un sceau religieux les événements les plus cruels, qui incline toute morale sous le faix de la nécessité et divinise l'horrible, cette conception pessimiste « chez les Grecs de l'époque la plus forte, la plus vaillante » (1), s'explique par l'initiation dionysienne. C'est elle qui permet au Grec d'affronter le réel. Il sait grâce à elle percevoir le caractère fictif des maux les plus atroces et il exprime, dans la représentation tragique, cette conscience par où il asservit la douleur à être pour lui motif de joie contemplative.

(1) *Pages choisies*, p. 8.

Avec le Grec, tel que Nietzsche l'a imaginé, afin de l'instituer le protagoniste de sa propre pensée, l'intelligence libérée de sa servitude à l'égard de la vanité du but, des mirages de l'espace et du temps, de l'illusion de la diversité, manifeste, par la production de l'art, qu'elle a pris possession du sens de la Vie comme phénomène esthétique. Par la production de l'œuvre d'art, elle annonce qu'elle s'est retirée de la scène où elle agissait sous l'empire de l'illusion et qu'elle s'est fixée en spectatrice sur les rives du devenir, au bord du fleuve où les barques, chargées de masques et de valeurs inventées par la folie de Maïa, continuent de descendre le courant parmi tous les bruits de la Vie. — Cette conception, attribuée par Nietzsche au Grec de la période tragique, est aussi celle-là même qui a été développée en une précédente étude sur le Bouddhisme en Occident (1): on a montré alors comment la révélation de l'irréalité du phénomène, principe du suicide chez une race déprimée, est le prétexte d'une vie nouvelle chez l'occidental pourvu d'une surabondance d'énergie. On a montré, avec l'exemple particulier de Jean Lahor et de ses beaux poèmes dédiés à l'Illusion, comment une sensibilité d'occidental, qui percevait la vie en douleur, se transforme, à la suite de cette initiation, en une sensibilité esthétique, avide de perpétuer le spectacle, de le décrire, de l'évoquer et qui, avec la même ardeur dont, aveugle, elle maudissait la Vie pour sa cruauté, avertie maintenant et reçue dans la confidence, adore et célèbre la Vie pour sa beauté.

(1) *Mercure de France*, février 1898.

§

Ainsi l'œuvre d'art est la suprême explication de la Vie. Là où l'idée de bien, là où l'idée de vérité ont échoué et ont dû confesser leur inanité, le concept de la beauté réussit à résoudre l'énigme. A l'heure la plus claire, à l'heure du plein midi, la sérénité esthétique, dominant l'illusion de toute douleur, éveille dans l'âme du connaisseur le sens et l'amour de la vie. La morale du connaisseur sera donc entièrement opposée à celle des hommes encore en proie à l'illusion de Maïa. Ceux-ci, en dernier ressort, voudront la justice, la paix, la douceur, la fraternité entre les hommes, tout ce qui est propre à diminuer dans la Vie l'intensité de la douleur, à faire les hommes pareils entre eux. Inconsciemment, d'un vœu secret pour eux-mêmes, ils recherchent les attitudes pour mourir ; ils préconisent tout ce qui est propre à mettre fin à la diversité, tout ce qui tend à plonger la Vie dans le sommeil de l'identité des êtres et des choses. Croyant perfectionner la Vie, la rendre meilleure et plus humaine, ils travaillent à l'abolir.

Le connaisseur au contraire aimera voir la Vie, et la vie humaine aussi, stimulée de plus d'ardeur, de plus de vanité, de plus d'amour de soi, de plus de frénésie, comme un lecteur de roman est avide de plus d'intrigues, de plus d'aventures, et se dégoûte de ces proses plates où rien n'arrive. Qu'il y ait des instincts tributaires de la joie et de la douleur physique, de la joie et de la douleur morale, que l'illusion de la justice et des concepts de l'idéologie vienne fausser, fomenter, embrouiller et attiser le

jeu des instincts primitifs, l'Instinct de Connaissance s'en réjouit, car il est bon que le drame qu'il contemple soit intense et varié. Il est bon aussi que les acteurs soient dupes de leur personnage afin que le drame soit bien joué, afin que le but de la Vie, être applaudie par le spectateur, soit réalisé. C'est pourquoi le connaisseur aime les vaniteux. « Pour que la vie soit bonne à regarder, dit Zarathoustra, il faut que son jeu soit bien joué : mais pour cela il faut de bons acteurs. J'ai trouvé bons acteurs tous les vaniteux : ils jouent et veulent qu'on aime à les regarder ; — tout leur esprit est dans cette volonté. Ils se représentent, ils s'inventent ; auprès d'eux j'aime à regarder la vie, — ainsi se guérit la mélancolie. C'est pourquoi je ménage les vaniteux, puisqu'ils sont les médecins de ma mélancolie et puisqu'ils m'attachent à l'homme comme à un spectacle (1). » Mais le connaisseur aime surtout les méchants. « Ceci, dit Zarathoustra à ses disciples, est ma troisième sagesse humaine, que je ne laisse pas votre timidité me dégoûter de la vue des *méchants*. Je suis bien heureux de voir les miracles que fait éclore l'ardent soleil : ce sont des tigres, des palmiers et des serpents à sonnettes. Parmi les hommes aussi il y a de belles couvées d'ardent soleil et chez les méchants bien des choses merveilleuses (2). »

§

La vie étant un spectacle qui veut un spectateur,

(1) *Zarathoustra*, p. 202.
(2) *Zarathoustra*, p. 203.

la vertu du philosophe consistera tout entière à être ce spectateur. Tout son effort ira à hypertrophier en lui les qualités du spectateur. Il lui faudra mettre entre lui et la scène où le drame se déroule le recul nécessaire, il devra détacher son moi de tout ce qui n'est pas joie contemplative, s'abstraire de toute joie directe prise aux actes, retrancher de lui-même tout appétit destiné à satisfaire un instinct autre que l'Instinct de Connaissance. Aussi doit-il s'interdire tout appétit de moralité où assouvir les désirs de son cœur aussi bien que tout appétit passionnel. Car tous ces instincts dépassés ne peuvent être traités par lui que comme les moyens d'un plaisir plus raffiné. Ils sont les acteurs de son théâtre : et s'il les applaudit pour la perfection de leur jeu, il ne peut être dupe de leurs plaintes, ni de leurs soupirs, ni de la présomption de leurs pensées et des mille petits buts qu'ils assignent à la Vie. « Je ne suis que variable et sauvage et femme en toutes choses, dit la Vie, je ne suis pas une femme vertueuse, quoique je sois pour vous autres hommes la « profonde » ou la « fidèle », l'« éternelle », la « mystérieuse ». Mais vous autres hommes, vous nous prêtez toujours vos propres vertus, hélas ! vertueux que vous êtes (1).» Le Connaisseur qui a entendu cet aveu de la Vie s'en tient à la contempler dans son inépuisable variété. Il ne lui demande plus autre chose que d'être belle et de réaliser la beauté dans une intensité d'énergie toujours croissante.

(1) *Zarathoustra*, p. 148.

Le moment où le connaisseur s'élève jusqu'à la perfection esthétique en laquelle consiste toute sa moralité a pour cause déterminante la concentration de l'énergie totale dont il est doué dans le seul Instinct de Connaissance. L'évolution de l'activité universelle de l'un vers l'autre de ses modes dont les phases ont été précédemment décrites, à défaut d'un accomplissement métaphysique, reçoit ici une consécration psychologique; elle s'achève et se parfait dans l'esprit du spectateur. Toute l'énergie qui l'anime a déserté maintenant celui de ses modes où elle se dépensait en actes. Et voici que peu à peu ces activités qu'elle engendrait et qui figuraient sur la scène du monde perdent leur pouvoir d'illusionner. Leur jeu se ralentit, la dernière force qui les animait les délaisse, la cause anémiée n'a plus le pouvoir de s'objectiver dans le devenir en de nouveaux phénomènes. Tout mouvement s'arrête et l'ensemble des activités passées et futures se fige dans l'immédiat présent en la pose immobile et souveraine de l'œuvre d'art. Le spectateur, jouissant, à l'heure de la plus grande clarté, de la connaissance la plus parfaite, initié aux artifices de la représentation phénoménale, délivré de l'illusion et libre de toute crainte, contemple avec une joie entière, parmi les perspectives de l'espace, parmi la fable de la durée, l'immense tableau des activités groupées chacune dans le costume de son rôle, figurant avec des gestes feints d'une admirable précision, dans le décor infiniment varié des formes matérielles, le jeu suprême de l'âme, émouvante en tous ses rôles, soit qu'elle mime le déchaînement

des instincts, la contrainte des morales ou l'effort de la pensée vers les philosophies. En présence d'un spectacle aussi sublime, le spectateur est bien loin de l'attitude de renoncement conseillée par Schopenhauer. Gonflé de toute la sève de l'Univers, dans la jouissance plénière de son instinct de connaissance, loin qu'il songe à faire cesser le spectacle, il veut le contempler toujours ; il applaudit, il exulte, il veut que le spectacle recommence sans cesse, qu'il dure toujours. Il veut la vie éternellement et telle qu'elle est. Il est toute une salle debout, et soulevée d'enthousiasme, exigeant de ses bravos et de ses cris que le drame recommence.

Ainsi, d'un tel point de vue, l'Univers phénoménal trouve son explication dans le phénomène lui-même et en dehors de toute métaphysique. Le seul phénomène esthétique supporte et retient tous les autres prêts, sous l'action de la douleur, à s'abîmer dans le néant. Il rachète même le passé, le « ce fut » à quoi se heurtent « le grincement de dents et la plus solitaire affliction de la volonté » (1). La volonté assigne au passé une valeur esthétique ; elle lui donne un sens ; à la manifestation de ce pouvoir, par où elle intervient, elle reconnaît dans le passé son œuvre ; à ce signe elle se reconnaît elle-même créatrice de tout le passé. C'est pourquoi Zarathoustra enseigne : « La volonté est créatrice. Tout ce qui fut est fragment et énigme et épouvantable hasard, jusqu'à ce que la volonté créatrice ajoute : « Mais c'est ainsi que je le veux. C'est ainsi que je le voudrai (2). »

(1) *Zarathoustra*, p. 197.
(2) *Zarathoustra*, p. 19.

En dernière analyse, la morale de la science de la Connaissance se formule donc en un principe de stricte esthétique : Devenez, promulgue-t-elle, bon spectateur de l'Univers, que l'Univers soit pour vous un spectacle. Sachez transmuer toute sensation en perception, retirez votre moi de toutes les sensations étrangères, non pour renier la Vie, mais pour la percevoir en une sensation unique de beauté, mais afin de l'aimer et de la vouloir pour sa beauté : *amor fati*. Ceci en effet n'est plus de la résignation : c'est de la joie, c'est le chant d'ivresse de Zarathoustra. C'est le rire et la danse de Zarathoustra au-dessus de toutes les choses délivrées de l'esprit de lourdeur, délivrées de la servitude du but, de la conséquence et de la nécessité. Le renoncement de l'acteur devenu l'égoïsme du spectateur, veut et soutient l'Univers dans le ciel de la beauté.

IV

Avec les premiers développements de la pensée de Nietzsche, tels qu'ils viennent d'être exposés, l'Instinct de Connaissance a rencontré le philosophe qui devait, le rendant maître de la puissance, interpréter le monde selon sa volonté. Mais il faut rappeler ici qu'au début de cette étude, et tout en faisant l'aveu d'un parti pris en faveur de l'Instinct de Connaissance, on prophétisait, au nom même de la Connaissance, le triomphe nécessaire de l'Instinct vital, créant toujours sur les ruines des mensonges anciens les modalités d'une illusion nouvelle.

Nietzsche lui-même a prissoin de justifier cette prévision. Promulguer les lois de la science de la Connaissance pure, les aimer pour leur cruauté d'abord, puis pour leur beauté, ce n'est là qu'un premier état de sa pensée philosophique. Il a depuis évolué vers une autre conception ; il a pris parti pour l'Instinct vital, dont il semblait avoir compromis l'existence, et s'est ingénié à le fortifier. On dira plus loin les raisons et les motifs qui justifient ce changement. On va d'abord rechercher sa cause physiologique.

Toute philosophie, a-t-on dit avec Nietzsche, est l'objectivation d'un tempérament qui a pris conscience de lui-même. C'est un paysage mental, que fait surgir, dans un décor de motifs, un état physiologique donné. L'état de tempérament particulier à Nietzsche, a-t-on ensuite observé, est celui qui est caractérisé par la suprématie de l'Instinct de grandeur, servi par la cruauté à l'égard de soi-même. Jusqu'ici cet instinct a été, chez le philosophe, le principe du mouvement de sa pensée, il l'a transporté d'un lieu vers un lieu plus élevé, et c'est au cours de cette émigration vers des régions toujours plus cruelles et plus froides qu'il a rencontré, aimé et décrit la région où l'arbre de la Connaissance croît dans la solitude. Mais cet instinct de grandeur n'a pas jusque-là pris conscience de lui-même ; il ne s'est pas décrit, il n'a pas encore glorifié en une philosophie sa propre tendance. C'est maintenant ce qu'il va accomplir. Au lieu donc de nous faire le récit des coutumes et des mœurs propres aux contrées qu'il traverse, il va dire son propre

mécanisme, exposer le rythme même du mouvement qui l'anime. Le moyen de la grandeur, ce par quoi on s'élève au-dessus de soi-même, ce par quoi on marche au-dessus de sa propre tête, le pouvoir de se contraindre et de se contredire soi-même, voici ce que Nietzsche va célébrer maintenant au cours de cette philosophie épique qui trouve dans le *Zarathoustra* son expression parfaite.

Quel moyen l'homme emploie-t-il pour élever les eaux des fleuves au-dessus de leur propre niveau? Il forme des barrages qui s'opposent à leur courant et le contredisent. Aussitôt les eaux, qui s'écoulaient vers le bas selon la pente naturelle du sol, dirigent vers le haut leur effort; elles s'amassent et s'élèvent continument pour surmonter la digue qui fait obstacle à leur cours. Comme ces écluses qui exhaussent la surface des eaux, créant pour le bateau une profondeur artificielle et le soulevant jusqu'à lui faire surmonter les collines, la contradiction de soi-même rassemble des réservoirs et des lacs d'énergie qui soulèvent la volonté au-dessus d'elle-même. C'est par ce pouvoir d'endiguer l'exubérance des instincts, c'est par cette science d'ingénieur habile à construire des écluses pour la volonté, que Nietzsche s'est élevé d'une conception de bonheur épurée déjà, située hors du temps présent dans un pouvoir d'imaginer créateur de la foi, jusqu'à une conception de vérité qu'il a surmontée encore pour se fixer en un état de Connaissance pure.

Mais cette dernière étape, commencée dans la peine et dans l'effort, comme les précédentes, comme les précédentes aussi, s'est achevée dans la joie. Toute la

douleur que comportait pour Nietzsche l'abandon des idées morales anciennes étant épuisée, la force qui le soulevait est aussi dépensée et le voici immobile sur le plateau de la joie esthétique qu'il vient d'atteindre, se reposant en toute sérénité dans la contemplation de la beauté. Dans un tel état, l'instinct de grandeur qui l'anime ne trouve plus son emploi et comme il est le maître véritable de cette colonie d'instincts qui composent le moi du philosophe, comme c'est lui qui tour à tour a délégué la puissance à l'instinct religieux, à l'instinct de vérité, puis à l'Instinct de Connaissance, il va retirer cette puissance au dernier de ses représentants et régner lui-même sous son nom. La cruauté envers soi-même va s'exercer maintenant sans feinte, non plus sous couleur de réaliser le vœu de quelque instinct particulier, mais pour servir le seul instinct de grandeur dont l'aspiration unique est de s'élever et après qu'il s'est élevé, de s'élever de nouveau, encore et toujours. Sitôt donc que se manifestera dans le moi quelque instinct joyeux, l'instinct de grandeur posera sur cette joie la contradiction d'elle-même comme une marche vers la hauteur, puis guettera aussitôt quelque joie nouvelle pour l'immoler encore et faire de sa dépouille un nouveau degré. Car l'Instinct de grandeur ne monte pas vers un but, il monte vers la hauteur, continument et sans limite, vers la hauteur qui ne peut jamais faire défaut à son aspiration. La vie est « ce qui doit toujours se surmonter soi-même ». Tel est le principe et tel est le sens unique de la dernière philosophie de Nietzsche. Zarathoustra se montre le réalisateur et le héros de

cette tendance de la Vie. « Je suis cela, dit-il, dès l'origine jusqu'au fond du cœur, tirant, attirant, soulevant et élevant, un tireur, un dresseur et un éducateur (1)... »

Tel est aussi le sens unique du surhumain. Le surhumain n'est pas quelque but particulier : comme le royaume de Dieu, annoncé par Jésus, le surhumain est un symbole. Tout chrétien qui réalise en lui-même un état de renoncement parfait possède déjà le royaume de Dieu. Mais tout homme qui fixe pour tâche à sa volonté l'effort de s'élever sans cesse au-dessus d'elle-même, réalise en lui le surhumain. « La vie est ce qui doit toujours se surmonter soi-même, » c'est par application de ce principe que Zarathoustra enseigne : « Le surhumain est le sens de la terre (2) », et toute la valeur de cette définition est dans le *sursum* qui assigne à l'homme sa direction. « Ce qu'il y a de grand dans l'homme, c'est qu'il est un pont et non un but (3). » Dans le surhumain, c'est l'aspiration vers la hauteur qui seule est glorifiée, mais l'espèce supérieure que, par le moyen de cette aspiration fervente, l'homme pourrait engendrer, cette espèce supérieure ne marquerait pas l'accomplissement de la destinée ; elle serait elle-même et de nouveau soumise à la loi morale de gravitation vers la hauteur. Il lui faudrait disparaître à son tour et faire place à une forme plus haute.

Le surhumain, selon M. Lichtenberger, serait

(1) *Zarathoustra*, p. 335.
(2) *Zarathoustra*, p. 8.
(3) *Zarathoustra*, p. 11.

l'état réalisé par l'homme après qu'ayant détruit la table des valeurs qui fixe actuellement le rang parmi les choses et détermine la hiérarchie des vertus, il l'aurait remplacée par une autre. C'est en effet le but actuel que Nietzsche propose à l'humanité, mais ce n'est qu'un but de circonstance; sitôt atteint, ce but confessera sa vanité, et un but plus lointain, contraire peut-être, s'offrira à l'effort pour tendre de nouveau le ressort de la volonté. C'est par là que la philosophie de l'Instinct de grandeur se différencie de toutes les conceptions précédentes : elle ne comporte aucune présomption de finalité. Elle est la glorification épique de l'un des modes essentiels de la Vie; du mode selon lequel la Vie évolue sans cesse vers le futur. La Vie, pour Nietzsche, consiste uniquement dans ce mouvement sans terme, dans le fait même de cette évolution. C'est dans cette allure, dans cette démarche et dans cette danse qu'il parvient à entrevoir l'essence et l'âme de la Vie. C'est de cette grâce, de ce caprice et de cette ardeur qu'il s'éprend, et sa philosophie de l'Instinct de grandeur s'élance à la poursuite de cette course dont le but n'est nulle part, sinon dans une accélération sans fin de son propre élan et dans une frénésie toujours croissante.

§

Il n'est pas, a-t-on dit, de morale universelle, mais toute volonté engendre son désir et sa répulsion, toute chose vivante se crée ainsi son bien et son mal. Qu'est-ce donc que le bien pour l'Instinct de grandeur et qu'est-ce que le mal? Le bien c'est

tout ce qui est propre à tendre la volonté, à la rendre plus forte, à la soulever vers le haut. « Notre chemin, dit Zarathoustra, va vers en haut, de l'espèce à l'espèce supérieure (1). » Le mal, c'est tout ce qui est de nature à affaiblir la volonté, c'est tout ce qui décèle un amoindrissement de l'énergie. « Quelle chose, demande Zarathoustra, nous semble mauvaise et la plus mauvaise de toutes? N'est-ce pas la dégénérescence (2)? »

Il n'est pas pour l'instinct de grandeur d'autre bien et d'autre mal que ceux-là. Il n'est pas d'autre vertu que celle qui consiste à accroître la puissance de la volonté, et le moyen par lequel on accroît la volonté, c'est, ainsi qu'on l'a dit, l'exercice de la cruauté à l'égard de soi-même. « Devenez durs », dit Zarathoustra aux hommes supérieurs. Ainsi la cruauté à l'égard de soi-même est l'unique vertu. Mais cela posé, on voit qu'une telle vertu va commander aux hommes des actes très différents, selon les circonstances extérieures qui les environnent, et selon l'état intérieur et individuel de leur volonté. L'instinct de grandeur commande une attitude commune, mais il ne peut spécifier quels actes déterminés devront être accomplis par tous. Car le même acte, vertueux pour celui-ci, parce qu'il implique contradiction de sa tendance dominante, sera vicieux pour celui-là parce qu'il implique, dans son cas particulier, un laisser-aller et une mollesse. Dans des circonstances pareilles, un timide rem-

(1) *Zarathoustra*, p. 101.
(2) *Zarathoustra*, p. 101.

porte une victoire sur lui-même et accomplit un acte de vertu en exprimant avec force sa pensée et sa volonté, un arrogant accomplit le même acte de vertu en tenant une conduite contraire. Il appartient donc à chacun de se créer sa moralité propre, c'est-à-dire de discerner quels actes comportent pour lui l'effort le plus grand, quels actes sont de nature à le surélever, afin de se prescrire ensuite ces actes.

§

Nietzsche, de son point de vue particulier, a formulé une morale particulière. Il la donne pour ce qu'elle est, il ne lui attribue pas une valeur universelle, mais il la signale comme pouvant convenir à ceux qui, gouvernés par l'instinct de grandeur, sont parvenus au même stade de l'évolution que lui-même, et sont entourés d'un paysage pareil de circonstances morales. Pour apprécier la valeur de cette morale, il faut donc rechercher l'état mental et philosophique sur lequel elle se fonde et en vue duquel elle se prescrit certains actes de préférence à d'autres.

Or, Nietzsche réalise, au début de sa vie morale, en vertu de son atavisme et de son éducation, l'idéal chrétien : le renoncement est pour lui l'acte le plus facile. La science de la Connaissance à laquelle il est parvenu, en le privant de l'illusion de la liberté, a fortifié d'un appoint intellectuel cette disposition morale. Enfin un état pathologique, engendrant la souffrance et réduisant sa vitalité à son minimum, lui montre en cette philosophie du renoncement la

justification et l'interprétation la plus avantageuse de son inaptitude à vivre. Tout ce qui ruine et déprécie la Vie, qui en lui est amoindrie et qu'il ressent comme une douleur, doit être pour lui cause de joie et d'apaisement. Ce bilan étant établi, il est aisé de formuler la morale particulière que va prescrire la cruauté exercée sur soi-même à l'encontre d'une semblable disposition intérieure. Toutes les postures qui comportent contradiction de sa sensibilité vont devenir pour Nietzsche des vertus; elles seront pour lui, et pour tous ceux qui lui ressemblent, le moyen d'atteindre le surhumain.

Tout d'abord la vie que sa sensibilité de malade renie, il la veut plus intense. Pour qu'elle devienne telle, il émet le vœu que la concurrence entre les êtres se fasse plus redoutable, que les hommes soient plus différents les uns des autres, qu'ils instituent entre eux une lutte plus âpre pour la puissance. Voici donc aussitôt créée une morale en antagonisme absolu avec la morale esthétique d'une part que formula la science de la Connaissance, avec la morale chrétienne d'autre part. En réaction contre le pessimisme, symptôme moral du mal physique qui l'a déprimé, obéissant à l'instinct de conservation qui lui interdit « une philosophie de l'indigence et du découragement », Nietzsche va créer en lui et en l'homme la volonté d'aimer la Vie.

Dans sa peur de malade qui a vu la Vie près de s'éteindre, il lui faut condamner cette attitude contemplative du spectateur, — artiste ou savant — qui fut l'attitude vertueuse et triomphante de sa philosophie précédente, alors que l'Instinct de Connais-

sance, maître de sa pensée, interprétait l'univers selon le despotisme de son désir. C'est qu'en effet le spectateur ne fait rien pour le spectacle : il attend tout des acteurs. La science de la Connaissance elle-même n'a-t-elle pas d'ailleurs appris à Nietzsche que, pour instituer l'intrigue de la vie phénoménale, connaître n'est rien, vouloir la vérité n'est rien? Qu'est-ce donc qui vaut pour la Vie? Le *non-vrai*, répond la science de la Connaissance, le mensonge créateur du réel. Quel est le héros réclamé par la Vie? Celui qui apporte des goûts et des couleurs, qui met des valeurs dans les choses. C'est celui-là que Nietzsche appelle maintenant le philosophe.

Il faut lui accorder sa terminologie, tout en signalant en quoi elle diffère de celle dont on a coutume de faire usage. Pour Nietzsche, parvenu à cette dernière période de sa vie de penseur, celui qui découvre et décrit la science de la Connaissance pure, Kant entre tous, est un critique. Le philosophe, au contraire, est un homme d'action, il est celui qui impose à l'Univers une signification nouvelle. Interprétant cette conception de Nietzsche, M. Lichtenberger a dit excellemment : « Rien,... dans la Nature, n'a de valeur *en soi*, le monde de la réalité est une matière indifférente qui n'a d'autre intérêt que celui que nous lui donnons. Le vrai philosophe est donc l'homme dont la personnalité est assez puissante pour créer « le monde qui intéresse les hommes (1). » C'est, en effet, selon cette interprétation que Zarathoustra définit le rôle du philoso-

(1) *La Philosophie de Nietzsche*, p. 158.

phe : « Vous appelez volonté de vérité ce qui vous pousse et vous rend ardents, vous les plus sages. Volonté d'imaginer l'être, c'est ainsi que j'appelle votre volonté (1). »

La vertu du philosophe est donc d'engendrer des illusions fortes ; car de telles illusions donnent naissance à des appétits, à des désirs, à des aversions, à ce monde de la réalité qui intéresse les hommes. C'est de ce point de vue qu'il faut interpréter ces poèmes du *Zarathoustra* sur les *Savants* et sur l'*Immaculée Connaissance*, où le Créateur de valeurs nouvelles s'élève avec mépris contre le *connaisseur* dont toute l'énergie s'est concentrée dans le regard et qui refuse de prendre part au jeu de la Vie. Le connaisseur c'est cette oreille ou cet œil hypertrophiés auxquels est attachée une forme humaine minuscule, presque privée de vie, et Nietzsche nous montre ces savants objectifs, ces contemplatifs, ces consciencieux de l'esprit attendant « bouche béante les pensées des autres (2) », se glorifiant de ce qu'ils n'altèrent la réalité par l'apport d'aucune illusion. « Nous sommes entièrement réels, » disent-ils, « sans croyances et sans superstition. » « Vous êtes », leur répond Zarathoustra, « des réfutations mouvantes de la foi elle-même et la rupture de toutes les pensées. Êtres éphémères ; c'est ainsi que je vous appelle, hommes de la réalité... Vous êtes stériles, c'est pourquoi vous manquez de foi (3). »

(1) *Zarathoustra*, p. 159.
(2) *Zarathoustra*, p. 175.
(3) *Zarathoustra*, p. 166.

§

Mais si telle est la condamnation prononcée par Nietzsche, à l'époque où il formule la philosophie de l'Instinct de grandeur, contre les contemplatifs dont le crime est de ne pas participer à enrichir la vie de goûts et de couleurs, de passions et de désirs nouveaux, on conçoit quelle doit être sa réprobation à l'égard d'une entreprise qui attente contre la puissance même de la Vie, qui, comme le Christianisme, tend à ruiner et à amoindrir la Vie.

Du point de vue auquel Nietzsche s'est placé, il doit donc logiquement instituer une morale qui s'oppose en tous points à la morale chrétienne, perpétuée, que l'on y songe, si l'on veut distinguer où vont les sympathies et les aversions de Nietzsche, perpétuée, sous sa forme la plus pure, dans le protestantisme, puis dans la conception plus récente de l'esprit encyclopédique et révolutionnaire. En effet, et en hostilité immédiate, le premier principe de cette morale Nietzschéenne, proclame l'inégalité entre les hommes. « Ainsi me parle la justice, dit Zarathoustra : les hommes ne sont pas égaux. Ils ne doivent pas non plus le devenir. Que serait donc mon amour du surhumain si je parlais autrement? C'est sur mille ponts et sur mille chemins qu'ils doivent se hâter vers l'avenir et il faudra mettre entre eux toujours plus de guerres et d'inégalités : c'est ainsi que me fait parler mon grand amour (1). »

Proclamer l'inégalité entre les hommes, c'est faire

(1) *Zarathoustra*, p. 137.

simplement une constatation scientifique. Dans son amour pour ce qui est, en raison d'une déduction purement intellectuelle, Nietzsche doit donc prendre parti pour cette réalité, et il en résulte une condamnation logique prononcée contre la pitié dont l'effet va à combattre l'inégalité naturelle. L'instinct de grandeur, qui contraint Nietzsche à la cruauté à l'égard de soi-même, le détermine donc à prescrire également la cruauté envers autrui. « Devenez durs, tous les créateurs sont durs. » La pitié est l'écueil le plus redoutable auquel se puisse briser l'homme au cours de son ascension vers le surhumain. Toutefois, en dehors de cette contrainte logique, il est une autre explication plus profonde de cette condamnation de la pitié qui tient une si grande place dans l'œuvre de Nietzsche et blesse si vivement la sensibilité moderne. La contradiction de soi-même, qui est le principe de toutes les déterminations du philosophe, nous renseigne encore ici sur le mobile qui le décide. Concevons que Nietzsche proscrit la pitié parce qu'il ressent trop vivement la pitié, parce qu'il réalise trop parfaitement l'idéal de la culture chrétienne. Parvenu à triompher de sa propre souffrance, il demeure sans force contre la souffrance d'autrui. Sa sensibilité s'est transposée ; elle a maintenant ses racines dans les nerfs et dans le cœur du prochain. C'est là qu'il va falloir le torturer et qu'il faudra triompher d'elle.

C'est donc une nécessité, en quelque sorte physiologique, qui transforme la cruauté envers soi-même en une cruauté à l'égard d'autrui. Cette

cruauté a pour principe une sensibilité trop aiguisée pour ce qui touche la souffrance du prochain. C'est le pitoyable qui redoute la pitié; mais celui qui est réellement dur n'a pas à se prescrire de le *devenir* ; il n'a pas à se mettre en garde contre la pitié, il l'ignore.

D'ailleurs pourquoi la cruauté, utile pour soi-même comme moyen de puissance, n'aurait-elle pas pour les autres la même efficacité? La faiblesse, la douceur trop grande, le pessimisme et la résignation nihiliste que Nietzsche a constatés en lui-même, à l'époque où sa vitalité descendit à son minimum, il en découvre les symptômes autour de lui et il leur donne pour cause commune le *phénomène chrétien*. Dès lors le christianisme lui apparaît comme une menace pour la Vie. La Vie, « ce qui veut toujours se surmonter soi-même », est arrêtée dans son élan vers la hauteur par la morale chrétienne. Le Christianisme, aux yeux de Nietzsche, est une maladie de la Vie, il est la plus grave des maladies de la Vie, car il compromet sa croissance : sous l'influence du Christianisme, la taille de l'homme va diminuant sans cesse. La médication qu'il avait adoptée d'abord pour lui seul, Nietzsche va donc la prescrire à l'humanité. Il va formuler pour l'humanité la loi de l'instinct de grandeur, et dénoncer comme mauvaises et dangereuses toutes les aspirations contraires à cet instinct.

§

L'aspiration la plus propre à mettre en péril la grandeur de l'homme, c'est l'aspiration vers le bon-

heur, puisqu'elle est incompatible avec le moyen de la grandeur, la cruauté à l'égard de soi : Nietzsche, après Carlyle, mais avec une bien autre violence, condamne tout eudémonisme. Afin de stigmatiser l'aspiration vers le bonheur, il en fait le lot des êtres les plus vils. C'est ainsi que Zarathoustra trace le tableau le plus méprisant des derniers hommes, qui ont inventé le bonheur, qui « ont abandonné les contrées où il était dur de vivre (1)». « Donne-nous le dernier homme », clame aussitôt la populace : le bonheur est le vœu de la populace. Mais les vertueux aussi sont une populace, et Zarathoustra les flagelle de ces paroles : « Vous voulez encore être payés, ô vertueux! Et maintenant vous m'en voulez de ce que j'enseigne qu'il n'y a ni rétributeur, ni comptable? Et en vérité je n'enseigne même pas que la vertu soit sa propre récompense (2) », et traversant la foule de ces hommes qu'il a vainement tenté d'élever au-dessus d'eux-mêmes, et jusqu'à lui, Zarathoustra constate : « Ils sont devenus plus petits et ils continuent toujours à devenir plus petits : c'est leur doctrine du bonheur et de la vertu qui en est cause (3). »

Cet eudémonisme qu'il condamne, Nietzsche le trouve dans le Christianisme, soit qu'il se trahisse d'une façon grossière dans la mentalité de l'esclave par l'espoir de félicités supra-terrestres, soit qu'il se montre chez l'ascète sous une forme négative, dans le fait du renoncement à la vie, dans une fuite

(1) *Zarathoustra*, p. 15.
(2) *Zarathoustra*, p. 126.
(3) *Zarathoustra*, p. 238.

loin de la douleur. « Ce qu'il y a de plus terrible maintenant, c'est de blasphémer la terre et d'estimer davantage les entrailles de l'impénétrable que le sens de la terre (1). » Ainsi parle Zarathoustra.

C'est donc, ici comme ailleurs, en réaction contre la sentimentalité chrétienne que s'élève la méthode d'endurcissement préconisée par Nietzsche, toute cette thérapeutique propre à susciter les énergies de la Vie et à les porter à leur paroxysme : nécessité de la douleur qui contraint l'homme à augmenter sa force pour dominer le mal, nécessité de la douleur, moyen du surhumain, et pour qu'il y ait beaucoup de douleur dans le monde, nécessité de la méchanceté, de la méchanceté de l'homme, moyen de douleur. « L'homme, dit Zarathoustra, doit devenir meilleur et plus méchant; c'est ce que j'enseigne moi. Le plus grand mal est nécessaire pour le plus grand bien du surhumain (2). » Et Dionysos pense et s'exprime de même, Dionysos le dieu grec qui s'est pris à aimer l'homme pour son audace et son génie. « Je lui veux du bien, dit-il, je songe souvent aux moyens de le pousser en avant et de le rendre plus fort, plus méchant et plus profond qu'il n'est. » « Plus fort, plus méchant et plus profond ? » interroge le confident du Dieu. « Oui plus fort, plus méchant et plus profond — et aussi plus beau », répond Dionysos (3).

§

Dans ce système où la cruauté et la dureté sont

(1) *Zarathoustra*, p, 9.
(2) *Zarathoustra*, p. 407.
(3) *Par delà le Bien et le Mal*, p. 251.

des vertus, le vice le plus dangereux demeure donc la pitié, la pitié, avec toutes les vertus égalitaires préconisées par le Christianisme et admises parmi le troupeau des esclaves, telle cette douceur des faibles, qui « sont prévenants envers chacun et lui font du bien », « afin que personne ne leur fasse mal (1) ». Voici condamnée toute cette morale du renoncement, de la justice, de la peur qui rend de jour en jour les hommes plus petits, plus souffreteux, plus bas et convertit le monde en une demeure de malades. C'est sa pitié pour l'homme qui a tué le Dieu ancien. Pour que le surhumain soit, la pitié doit être surmontée. Que ceux-là meurent donc qui doivent mourir, que ceux qui souffrent et qui redoutent la Vie disparaissent de la Vie, ainsi du moins ils accomplissent leur destinée.

Le même point de vue engendre aussi la double conception d'une morale des maîtres et d'une morale des esclaves. La morale des maîtres est, d'un mot, celle des hommes qui affrontent la lutte instituée par la Vie pour la puissance. Le maître sait qu'il n'y a pas d'autre mesure entre les activités que la force ; il sait que la force fixe le rang et le degré de bonté. Il a, en tant qu'individu animé de désirs et de passions, une conception particulière de la Vie ; cette conception est sienne, il ne peut l'estimer selon le mètre d'aucun idéal précédemment inventé, mais nécessairement, parce qu'elle est sienne, il l'affirme à l'encontre de toute autre. La guerre décidera entre lui et ceux qui possèdent des concep-

(1) *Zarathoustra*, p. 240.

tions différentes. La guerre est la bonne épreuve, le seul concours impartial et juste, à vrai dire, le seul imaginable. C'est pourquoi Zarathoustra exige de ses guerriers qu'ils se réjouissent encore si leur ennemi a triomphé d'eux, car par ce triomphe le vœu de la Vie est accompli, la puissance appartient au plus fort, le meilleur se réalise. « Vous devez chercher votre ennemi et faire votre guerre, une guerre pour vos pensées. Et si votre pensée succombe, votre loyauté doit néanmoins crier victoire (1) ! » Pour que l'épreuve soit concluante, il faut que la guerre soit sans merci et exempte de pitié. Les seules vertus sont la bravoure et la cruauté, l'audace, la ruse, l'intelligence, toutes les manières d'être qui, selon les circonstances et l'âge des civilisations, sont les mieux qualifiées pour signifier *la force*. L'important c'est que l'être le plus fort impose sa pensée, sa conception de l'univers et que soient éliminés tous les faibles, les malades, tous ceux pour qui la vie serait souffrance et opprobre, *les mauvais*. « La guerre et le courage ont fait de plus grandes choses que l'amour du prochain. Ce n'est pas votre pitié, mais votre bravoure, qui sauva jusqu'à présent les victimes (2). »

En regard de cette morale des maîtres, voici le principe de la morale d'esclaves. Une faiblesse qui veut vivre contre la loi de la Vie se révolte contre la loi de grandeur instituée par la Vie. L'esclave est donc tenu de falsifier et d'intervertir toutes les valeurs. Ce n'est plus la force qui crée le bien ; le

(1) *Zarathoustra*, p. 58.
(2) *Zarathoustra*, p. 59,

bien existe par lui-même, et nécessairement il consiste en le contraire de la force, sans quoi l'esclave, qui est le plus faible, ne pourrait s'en emparer. La Vertu n'est donc plus de se précipiter au combat pour la conquête des choses les meilleures et de sacrifier sa vie pour les posséder. Les faibles seraient vaincus dans ce combat; la vertu est de renoncer aux choses les meilleures, afin que tous y renonçant, tous puissent ensuite se les partager *également*, afin que chacun en possède une petite part. La vertu c'est de supporter les offenses, de les pardonner, d'être humble, de se soumettre, afin que cet idéal du vertueux et du bon venant à prédominer dans l'humanité, l'état de guerre prenne fin où le plus faible est écrasé. Ainsi la morale d'esclaves tend à retrancher de l'humanité tout type supérieur; elle tend à rapetisser la taille de l'homme, à faire en sorte que la Vie, qui veut toujours se surmonter soi-même, aille toujours s'affaissant en dessous de soi-même. Interprétant d'une façon péjorative la morale chrétienne, Nietzsche a vu dans le Christianisme le type de la morale d'esclaves, et c'est pourquoi il a tourné contre elle toute sa haine d'amoureux de la grandeur de la Vie.

§

Ainsi, parti de cette conception d'un état actuel d'affaiblissement de la Vie manifesté ou causé par le phénomène chrétien, Nietzsche condamne la pitié et propose à l'homme supérieur, comme conséquence de la cruauté envers soi-même, la dureté à l'égard du prochain. Il est temps de rappeler ici que cette

morale n'est, du point de vue de la philosophie de l'instinct de grandeur, qu'une morale de circonstance. La cruauté à l'égard d'autrui n'est, chez un être gouverné par l'instinct de grandeur, une conséquence de la cruauté à l'égard de soi qu'autant que cet être est parvenu au point de mettre sa meilleure jouissance dans le bonheur d'autrui, d'endurer sa plus vive douleur dans la souffrance d'autrui. La contradiction de soi-même exige alors la contradiction d'autrui et le plus grand danger pour l'être, individuel ou social, dont la sensibilité s'est ainsi extériorisée, est la pitié qui a causé la mort de Dieu. Mais le même principe exige une moralité toute contraire de celui dont les instincts sont entièrement tendus à leur assouvissement : à celui-là, que la considération de la douleur d'autrui ne retient pas dans son élan vers la puissance, la contradiction de soi-même, moyen de la grandeur, ordonne la bonté. « Que ta bonté, dit Zarathoustra, soit ta dernière victoire sur toi-même. Je te crois capable de toutes les méchancetés, c'est pourquoi j'exige de toi le bien (1). »

Cette remarque est de la plus grande importance pour dégager de la philosophie de l'instinct de grandeur la morale véritable qu'elle comporte et pour ne pas confondre cette morale supérieure avec l'application particulière que Nietzsche en a faite aux circonstances de son temps. L'attitude propre à l'Instinct de grandeur comporte en effet, à la fois, et cette morale de la dureté que Nietzsche a expo-

(1) *Zarathoustra*, p. 164.

sée avec insistance, et une morale de renoncement engendrant un système de vertus fort semblables à celles que commande le Christianisme. Si Nietzsche a si violemment attaqué les vertus chrétiennes, c'est qu'en raison de l'appréciation qu'il porte sur l'humanité de son temps, elles lui paraissent avoir pour origine, non pas une énergie trop tendue, qui s'exhausse et s'accroît en se refrénant, en se construisant des écluses, mais une faiblesse qui s'humilie pour éviter des combats trop rudes, — non pas l'excès d'une force assez saine pour se coordonner, mais une anémie et une dégénérescence. Le précepte que l'on vient de citer sur la bonté imposée à celui qui est capable de toutes les méchancetés, ce précepte, qui n'est pas unique dans l'œuvre de Nietzsche, montre que la bonté et la pitié mêmes pourraient s'expliquer par une généalogie toute contraire à celle qu'il leur attribue dans le milieu actuel, et que, si elles se développent de nos jours parmi le troupeau des esclaves, elles pourraient surgir également, en vertu d'une autre filiation, dans le milieu des maîtres. Il en est de même du renoncement. Ce que veut l'homme, dit Nietzsche, « sous l'influence de la violente émotion, c'est toujours le grand, le violent, le monstrueux, et remarque-t-il par hasard que le sacrifice de soi-même lui donne autant ou plus encore de satisfaction que le sacrifice d'autrui, il choisit celui-là (1) ».

Ainsi conçue dans son essence, cette morale de l'instinct de grandeur comporte partout une appli-

(1) *Humain, trop humain*, p. 170.

cation. Mais cette application exige un discernement préalable. Qu'il s'agisse d'un individu, d'un groupe humain, d'une race, il n'est plus question de lui imposer, en guise de panacée, un traitement uniforme tel que celui de la morale chrétienne; mais il faut rechercher quel degré d'énergie vitale, c'est-à-dire d'égoïsme, anime cet être ou cette collection d'êtres; il faut ensuite, dans la mesure de cette évaluation et en raison de l'excès ou du défaut qui a été constaté, instituer une méthode propre à rétracter l'énergie sur elle-même ou à la développer contre l'extérieur. C'est ce que fait l'inconscient de chaque peuple ou de chaque race avec la religion qu'il adopte à l'époque de sa puberté : il mesure alors la puissance du frein qu'il se donne à la force de l'impulsion qui le meut. Par la suite, le frein s'use et laisse du jeu à la machine sociale, à mesure que l'énergie de la race, ayant intégré dans la coutume les actes d'utilité sociale, a moins besoin d'être contenue dans des limites auxquelles elle se restreint spontanément. D'où le danger de substituer dans une race un frein religieux construit pour un autre organisme à celui qu'elle s'est choisi en la période divinatoire de l'Instinct. Ceux-là seuls peuvent en douter qui, au lieu de considérer les religions et les morales comme des phénomènes physiologiques, leur supposent, qu'ils le confessent ou non, une origine surnaturelle.

§

A apprécier la philosophie de l'Instinct de grandeur en dehors de toute utilité particulière, fût-elle

nationale ou ethnique, on voit qu'elle objective en une épopée l'une des deux tendances qui, se contredisant, constituent la vie phénoménale et sa représentation. Elle est le principe même du mouvement, d'une ascension sans limite et sans arrêt vers la hauteur. Si cette tendance existait seule et sans contrepoids, la vie, emportée dans un vertige vers le futur, ne s'objectiverait en aucun paysage, en aucun présent. Le phénomène serait aboli par la vitesse. Mais une autre tendance existe. Zarathoustra la nomme mon ennemi né, l'*esprit de lourdeur*. L'esprit de lourdeur, c'est la force d'inertie propre à tout ce qui est immobile et veut demeurer. Par l'effet de l'esprit de lourdeur combattant l'effort de l'Instinct de grandeur, la vie phénoménale s'attarde devant l'appareil de la conscience, où, à la faveur de ce ralentissement, s'inscrivent les paysages de l'histoire.

L'esprit de lourdeur a donc son rôle utile dans la représentation cosmique. Aussi a-t-il son protagoniste en tout esprit que satisfait l'heure présente. La philosophie de Nietzsche objective la tendance contraire. C'est là ce qu'il faut savoir pour en tirer parti et l'appliquer utilement. Partout où le mouvement de la Vie se ralentit, partout où se manifeste une déperdition de l'énergie, cette philosophie est propre à relever le pouls défaillant des activités. Elle apporte avec elle un principe d'accélération et un pouvoir de frénésie, elle est le moyen d'exaltation le plus efficace et le plus admirable. Elle est la chanson de gestes de la Vie célébrant la beauté, la force et l'agilité de son élan sans fin,

enseignant le mécanisme de son ascension vers la hauteur et comment elle édifie par la contradiction d'elle-même les écluses où elle amasse son propre flux au-dessus du niveau ancien.

MÉTAPHYSIQUES ET MORALES DU POINT DE VUE DE LA CONNAISSANCE

Reconnaître le non-vrai comme condition de vie.

(*Par delà le Bien et le Mal.*)

I. Les métaphysiques et les morales ne relèvent pas d'un critérium de vérité, mais d'un critérium de réalité. — II. Réalité des métaphysiques. Les religions et l'hypothèse. — III. Réalité du phénomène moral : Attitude d'utilité d'une physiologie. Les fictions où il s'exprime : la religion, la coutume et la littérature. — La conscience scientifique, dernier effort d'une physiologie pour promulguer ses attitudes d'utilité. Son rôle protecteur. — En contraste avec la mentalité scientifique, le rationalisme : une maladie de l'énergie et un danger pour la Connaissance.

Avec la première partie de la philosophie de Nietzsche, le but vers lequel se dirigeait cette étude a été atteint déjà. La philosophie de la Connaissance, ruinant les anciennes idées métaphysiques, a été réalisée dans sa perfection nihiliste, et le mécanisme de la vie, démonté, n'a plus laissé voir, — avec la croyance à une vérité étreignant la substance des choses, avec la foi en une finalité universelle — que le principe d'illusion qui instituait son mouvement.

Il est temps de poser maintenant les questions qui avaient été retenues jusqu'ici pour laisser cours

à ces libres déclarations de l'Instinct de Connaissance, affranchi de toute servitude et maître de son domaine spirituel : une explication de l'Univers propre à calmer l'inquiétude métaphysique demeure-t-elle, d'une part, possible? D'autre part, comment vivre? Une morale peut-elle être constituée et sur quelles données?

★

La réponse à ces questions se fonde sur la distinction essentielle établie par la Critique, entre la Connaissance, en tant qu'elle s'appréhende elle-même, et la Connaissance en tant qu'elle appréhende l'Etre. La Connaissance, en tant qu'elle s'appréhende elle-même, se laisse définir en un système de lois qui nous renseignent à la fois sur son mécanisme formel et sur les modes indéfinis selon lesquels elle appréhende l'Etre. Ces lois se livrent dans leur totalité, il est impossible de les concevoir autres qu'elles ne sont, elles se montrent partout en harmonie avec elles-mêmes, elles sont partout identiques. C'est en raison de cette identité universelle et de ce caractère de nécessité qu'on les déclare *vraies* et que toute science, au cours de laquelle la Connaissance se décrit et s'appréhende elle-même, est dite soumise à un critérium de Vérité.

Il en est autrement de la Connaissance en tant qu'elle appréhende l'Être et elle prend soin, ainsi qu'on vient de le noter, d'en informer l'esprit au cours de la description qu'elle fait de son mécanisme. On est donc averti que l'Etre ne se révèle à la Connaissance que partiellement, qu'il reste mysté-

rieux, dans ses origines et dans sa fin. Ce qu'il laisse saisir de lui-même, il le divulgue dans la sensation. La sensation est pour la Connaissance la pénombre de laquelle s'élève le monde extérieur avec l'appétit qu'il excite. Elle est, selon l'expression de Nietzsche, « le poids, la balance et le peseur ». La Connaissance ne fait donc rien de plus qu'interpréter, selon la forme de ses lois, ce que l'Être livre de lui-même dans la sensation, et ces lois, situant l'objet de la sensation dans le temps et dans l'espace, le soumettant au mécanisme de la causalité, ont précisément pour effet, respectueuses du mystère où l'Etre se dérobe, de soustraire l'objet et le désir qu'il entraîne à toute détermination et à toute construction définitives; elles ont pour effet de rendre à jamais insaisissables dans son entier, dans son principe et dans sa fin, l'objet et le désir qu'elles dispersent, par le geste même par lequel elles les étreignent, dans le monde de la diversité irréductible à l'identique. Impuissante à saisir l'Etre en sa totalité dans la sensation, à plus forte raison la Connaissance est-elle impuissante à le susciter, à le façonner, á exercer sur lui une action impérative. Car elle ne possède aucun de ces pouvoirs sur la sensation où l'Etre se laisse entrevoir selon qu'il lui convient : elle ne la crée ni ne la détermine en quantité ou en qualité.

Tandis que le monde de la Connaissance relève expressément du concept de Vérité, le monde de l'Etre ne souffre donc jamais l'application de ce concept. C'est pour marquer fortement cette différence que Nietzsche a donné pour condition à l'Etre

le *non-vrai*. Aussi faut-il entendre par le *non-vrai* tout le contenu de la Connaissance par opposition à sa forme. Le *non-vrai* c'est ce qui ne supporte aucune explication intégrale, ce qui se dérobe à tout pourquoi et c'est aussi tout le réel, c'est la sensation dans son essence intangible, c'est l'objet, le goût, la vision, le désir, tout ce qui emporte lutte, conflit, appréciation, et fixation de valeurs.

Or toutes les erreurs et tous les malentendus propagés involontairement ou d'une façon préméditée par la philosophie ont pour cause l'application à l'une de ces deux catégories — être et connaissance — du principe qui régit l'autre. C'est ainsi que les métaphysiques et les morales qui dépendent de la catégorie de l'Etre ont été transportées dans la catégorie de la Connaissance. En raison de cette confusion, on a voulu les réduire à une identité qu'elles repoussent expressément, on a voulu les apprécier et les juger au moyen d'un critérium de vérité dont elles ne relèvent aucunement et qui ne saurait les atteindre. Cett confusion est l'œuvre du rationalisme. Ce terme cependant ne devrait pas désigner autre chose que le système logique des lois de la raison; mais il a été détourné par l'usage de son sens authentique au point que l'on est contraint de n'y plus voir que l'erreur grossière qui y fut introduite et qu'il n'a plus d'autre emploi que de la désigner.

Si l'on persistait à situer, avec le rationalisme, les métaphysiques et les morales dans le monde de la Connaissance formelle, comme il est impossible d'établir leur vérité, il serait nécessaire de nier

qu'elles existent. Mais la philosophie de la Connaissance ne saurait consacrer pareille confusion. Elle les retire donc de la Catégorie formelle où vainement on a cru les reléguer et, les considérant sous la catégorie d'existence, elle les regarde, non plus sous le jour de la vérité, mais sous le jour de la réalité — et les découvre aussitôt.

Partout en effet où la vie humaine apparaît, elle se montre accompagnée de métaphysiques et de morales. Les métaphysiques et les morales se manifestent ainsi comme les attributs d'une énergie donnée, à ce titre comme des réalités. Il n'y a pas à s'enquérir si elles sont vraies, — s'enquérir si une réalité est vraie ne comporte aucun sens, — mais à déterminer leur nature et les conditions sous lesquelles elles se produisent. Or on les voit indissolublement liées à une énergie physiologique en dehors de laquelle elles n'ont point d'existence. Il en faut déduire qu'à cette énergie physiologique appartient la réalité véritable, la qualité, la quantité et le pouvoir d'engendrer des effets. Les métaphysiques et les morales sont les ombres où se représentent, dans le monde de la mentalité et de la motivation, cette qualité, cette quantité et ce pouvoir de causalité du réel. Ainsi peut-on les définir des réalités mythologiques, des fictions aussi, en ce sens que toute représentation diffère par nature de l'objet qu'elle représente et n'est jamais une adéquation. Mais par suite d'une inversion qui est l'essence même du monde moral, c'est d'après cette représentation mythologique, où le réel nous apparaît, que nous apprécions le réel; c'est à ces

ombres portées que, pour la facilité du langage, nous attribuons le pouvoir effectif qu'elles figurent. Ce qu'il nous faut donc considérer dans les métaphysiques et les morales, c'est leur harmonie logique d'une part, qui atteste l'harmonie et l'équilibre de l'énergie physiologique qu'elles représentent; c'est, d'autrepart, leur efficacité à déterminer des croyances et des actes utiles qui témoignent de la force et de la santé de cette énergie. Or, cette efficacité se mesure à leur pouvoir d'illusionner. C'est donc en ce pouvoir d'illusionner que consistent l'importance et la réalité véritable des métaphysiques et des morales; c'est là qu'en bon connaisseur de fictions, d'ombres et de mythologies, il les faut regarder pour apprécier à ce symptôme la valeur de la réalité physiologique qu'elles figurent.

II

Des considérations qui viennent d'être exprimées il résulte que les lois formelles de la Connaissance ne sont point qualifiées pour engendrer des métaphysiques et des morales, et que, si des métaphysiques et des morales existent, c'est dans le monde de la réalité historique et psychologique qu'il les faut rechercher.

En ce qui touche aux métaphysiques, l'histoire consultée répond qu'une explication de l'Univers et la foi qu'elle exige pour satisfaire l'inquiétude de l'esprit n'ont jamais fait défaut aux activités

humaines assemblées en groupes sociaux. Dès que se manifeste le besoin de cette explication, elles trouvent en elles-mêmes la force de l'engendrer et de l'accepter, car elles possèdent alors un pouvoir d'hallucination proportionné à leur ardeur. C'est ainsi que les religions suscitent avec précision les paradis et les mythes sacrés. Or les holocaustes, les martyres et les guerres saintes témoignent, avec abondance, de la foi que ces inventions soulèvent. Plus tard, aux esprits moins tendus ou qui plutôt, sous l'action de la Connaissance, ont compensé en besoin de lumière ce qu'ils perdaient en force de désirer, des croyances aussi strictes ne sont plus nécessaires. Il leur suffit de savoir que leur conception du monde n'est pas en désaccord avec les lois de la Connaissance. Une métaphysique pour eux n'est plus qu'une explication de l'Etre selon le vœu d'un tempérament. Si bien faite qu'elle puisse être et si harmonieuse, elle ne saurait jamais devenir vérité et objet de foi absolue. Elle demeure une hypothèse. Comme telle elle possède pourtant une vertu apaisante pour l'esprit clairvoyant qui trouve en elle un équilibre et à qui la certitude offerte en des matières qui ne l'admettent pas ne saurait apporter que malaise et inquiétude.

On a vu Nietzsche donnant du monde une explication circonscrite dans l'intérieur du phénomène, justifier et glorifier l'Etre comme phénomène esthétique. Or, cette explication est entièrement valable pour tout être dont l'énergie, impuissante à s'objectiver en l'illusion d'un bien suprême et d'une finalité, éprouve avec force l'émotion de

beauté. Cette émotion, qui s'érige en raison d'être et en sujet de l'Univers fournit alors à l'esprit et à son pourquoi la réponse et le principe d'explication dont il est avide.

D'ailleurs, et de ce que Nietzsche s'est interdit de donner une explication de l'Univers en dehors des limites du phénomène, suit-il qu'une telle explication soit interdite? L'existence phénoménale a-t-elle un envers? Une chose en soi est-elle possible? C'est là en somme l'interrogation la plus anxieuse adressée par l'esprit à la philosophie de la Connaissance. Or cette philosophie ne saurait nier qu'une chose en soi ne soit possible non plus qu'elle n'en saurait affirmer la réalité: la chose en soi, à supposer qu'elle existe, est inconnaissable pour elle-même, telle est la seule proposition que formule sur ce point la philosophie de la Connaissance. Les interprétations de l'Hindouisme et de Schopenhauer demeurent des hypothèses possibles, sous la réserve de cette restriction, qui les situe hors de tout état de connaissance, et que d'ailleurs elles impliquent. Or cette restriction, malgré l'effroi que tout d'abord elle cause, est seule propre à rassurer ceux dont l'aspiration métaphysique s'exerce à la lumière et sous le contrôle de l'Intellect. A ceux-ci les lois de la Connaissance sont connues; ils savent qu'elles n'engendrent rien d'achevé, rien qui comporte avec une construction finie un apaisement et une solution. Ils savent que c'est en retirant la solution métaphysique, ainsi que sa nature l'exige, du domaine de la Connaissance, en la scellant de la pesanteur du mystère, qu'elle échappe à toute

puérilité en même temps qu'à la loi d'insatiabilité qui régit tout désir.

III

Au retour de cette exploration dans le domaine métaphysique, on entend formuler cette question plus immédiate : la philosophie de la Connaissance engendre-t-elle la morale ? Mais on sait maintenant que cette question peut être posée par ceux-là seuls qui, à la manière théologique, voient dans la faculté de connaître les sources de la vie, dans une catégorie de la raison le principe de la morale et dans la vérité la cause du réel. La philosophie de la Connaissance, ainsi qu'on vient de l'exposer, a précisément pour objet de mettre l'esprit en garde contre ces confusions. Elle ne peut donc avoir de réponse pour une question posée en ces termes et grosse de la préoccupation théologique qu'elle dissimule.

Mais comme elle a fait pour les métaphysiques elle regarde la Vie et constate que des morales existent. Le phénomène moral se révèle comme un fait; il est une réalité au même titre qu'une variété végétale ou qu'une espèce animale. A ce titre, il peut être l'objet d'une science d'observation et il y a lieu de se préoccuper de son essence, de son origine, des conditions de son existence, de ses différents types, des modes de son évolution.

Dans cet ordre d'idées, on remarque que toute société humaine, passée l'époque de la pure spon-

tanéité, se commande à quelque moment de son évolution une série de prescriptions propres à entretenir sa santé et sa force; que l'ensemble de ces prescriptions diffère d'une société à une autre, mais qu'il ne fait entièrement défaut à aucune et qu'il est partout la première manifestation du fait moral. On définit donc une morale une attitude d'utilité particulière à une physiologie donnée. Il en faut déduire aussitôt qu'il n'existe point de morale qui n'ait pour racine une physiologie déterminée, individuelle ou ethnique.

On remarque ensuite que toute activité sociale qui formule sa morale engendre en même temps les mensonges nécessaires pour la rendre efficace. Les plus habituels de ces mensonges sont la croyance que la morale propre à la race est supérieure à toutes les autres races, — la présomption étant un attribut de tout ce qui est vivant, — puis, la croyance au libre arbitre et à la responsabilité qui en découle. Une philosophie qui tient le non-vrai pour une condition de vie n'a pas lieu de s'étonner lorsqu'elle voit la Vie engendrer des fictions. Pour apprécier ces fictions et juger de leur valeur, elle s'inquiète seulement, a-t-on dit, de rechercher si elles ont le pouvoir d'illusionner et à quel point. L'imagination d'un souverain bien, la croyance à la liberté dont la philosophie de la Connaissance a établi le caractère illusoire, alors qu'un faux rationalisme s'efforçait de les imposer comme des vérités, sont donc considérées par la philosophie de la Connaissance, du point de vue d'une science d'observation, traitant du réel et non du vrai, comme

des éléments caractéristiques du phénomène moral à ses débuts dans la plupart des sociétés.

Poursuivant d'un tel point de vue cette enquête, on constate que ces éléments du fait moral se manifestent à l'origine et d'une façon presque universelle sous la forme de religions. Qui s'intéresse à la science du phénomène moral doit donc étudier les religions avec un soin minutieux. Or, par leur variété et par leurs nuances, en harmonie avec la diversité des races et des groupes humains, elles témoignent de leur caractère physiologique. Mettant à profit ce témoignage, on remarque que le groupe social n'est propre à donner naissance à une religion qu'à une époque déterminée de son évolution. Comme les autres phénomènes naturels, comme la fermentation du vin nouveau sous les douves, comme la crise de la dentition chez l'enfant, comme la crise de la puberté chez l'adulte, le phénomène religieux se produit dans un groupe humain, à une date précise.

A mesure que le groupe s'éloigne de cette date, la loi religieuse perd sur lui son empire et les fictions qu'elle avait instituées perdent leur pouvoir d'illusionner. Le philosophe qui observe le phénomène moral avec une impartialité scientifique et ne fait point métier, selon la guise des moralistes de profession, de l'inventer, de le fabriquer et de le débiter, ce philosophe ne blâme pas la Vie de ce qu'il en est ainsi. Un vin qui vieillit se dépouille ; en même temps il gagne en parfum ce qu'il perd en degré. La religion qu'un peuple s'est donnée perd de même la force par où elle contraignait les volontés ;

en même temps les attitudes qu'elle ordonnait, enregistrées maintenant par l'atavisme, deviennent chez les individus des dispositions naturelles. Lorsque ces vertus sont devenues natives, il serait dangereux sans doute qu'elles fussent commandées avec la rigueur d'antan : car aucune de ces vertus n'est bonne en soi et d'une façon absolue. Elles ne valent que pour s'opposer à une tendance contraire dont l'exagération serait nuisible à l'organisme social et irait au gaspillage de sa force. C'est ainsi que la chasteté absolue pratiquée par un groupe humain mettrait ce groupe en péril de mourir ; mais, prescrire la chasteté à des tempéraments trop emportés vers la volupté, c'est seulement les garantir contre un épuisement prématuré, et c'est aussi rendre possibles entre les hommes des associations dont la lutte trop ardente pour la possession des femmes irait à compromettre l'existence. La religion, a-t-on constaté précédemment, n'a d'autre valeur que celle d'un frein, il est bon que le frein se proportionne à l'impulsion de la force dont il a pour but de régulariser l'exercice ; il est bon que ce frein s'use et perde de sa rigueur à mesure que de soi-même s'adapte et se restreint à sa tâche utile la force d'impulsion dont il devait régler l'élan. Il en est de l'esprit de renoncement comme il en est de la chasteté. Le renoncement n'est pas bon en soi pour la Vie; il n'a de valeur que dans la limite où il empêche l'égoïsme de courir à sa propre perte, soit, parmi un groupe social, dans la mesure où il est nécessaire pour permettre aux individus du groupe de se coordonner. Mais s'il dépasse cette

limite, il va mettre ce groupe en état d'infériorité vis-à-vis des sociétés voisines où règne un moindre esprit de renoncement.

A mesure que les vertus morales d'une société se transposent dans la coutume, il semble donc utile que la religion qui prescrivait ces vertus voie diminuer son pouvoir effectif. En fait, d'ailleurs, il en est ainsi et c'est également une loi physique qu'un corps perde sa chaleur dans la mesure où il la communique à un autre.

Ainsi que Carlyle l'a fort bien senti, lorsqu'un groupe social a dépassé l'époque où il est apte à produire le phénomène religieux, le principe moral qu'il renferme encore s'objective d'une part dans la coutume; il s'exprime et se traduit aussi dans l'œuvre littéraire : sans l'entremise d'aucune fiction, une sensibilité, forte et nationale, interprète d'une façon supérieure l'idéal commun aux individus d'un même groupe ; à la manière d'une suggestion dans un milieu propice, elle agit directement sur d'autres sensibilités parentes, pour les fortifier, les exalter ou les affiner.

Donc, les morales existent. Loin que la philosophie de la Connaissance les conteste, elle les tient pour des réalités physiologiques essentielles et les montre se manifestant tour à tour, aux divers âges d'un groupe social et d'une façon concrète, dans la religion, la coutume et la littérature. Mais comme toute chose vivante, la morale est spontanée; elle se développe, en dehors de toute intervention préméditée de l'esprit humain et la philosophie de la Connaissance lui reconnaît ce caractère : aux mora-

listes volontaires qui lui reprochent de ne pouvoir fonder une morale sur ses propres principes, elle répond qu'elle ne revendique pas ce rôle s'il ne lui est pas destiné. Il est possible qu'à l'époque où elles parviennent à la philosophie de la Connaissance les intelligences des hommes aient dépassé la période où une morale émane d'elles. Cela établirait simplement que le savant ne doit point rechercher le phénomène moral en cette période du développement humain. Peut-être en faudrait-il conclure aussi que les intelligences situées à un point de vue de pure connaissance n'ont pas besoin d'une morale en dehors de cette attitude esthétique où on les a vues se complaire à un détour de la philosophie de Nietzsche. Il n'en resterait pas moins établi par la philosophie de la Connaissance que le phénomène moral existe et que les activités lui donnent naissance dans des conditions déterminées, sous des formes diverses et successives.

§

Est-il acquis toutefois que la philosophie de la Connaissance exclue chez ceux qui la possèdent toute action moralisatrice sur le groupe auquel ils appartiennent, sur le groupe qui a favorisé et permis leur croissance. « Tout est nécessité, dit Nietzsche, ainsi parle la science nouvelle, et cette science elle-même est nécessaire (1). » Or, la philosophie de la Connaissance, production dernière et la plus raffinée d'une physiologie, engendre nécessairement à son

(1) *Humain, trop humain*, p. 132.