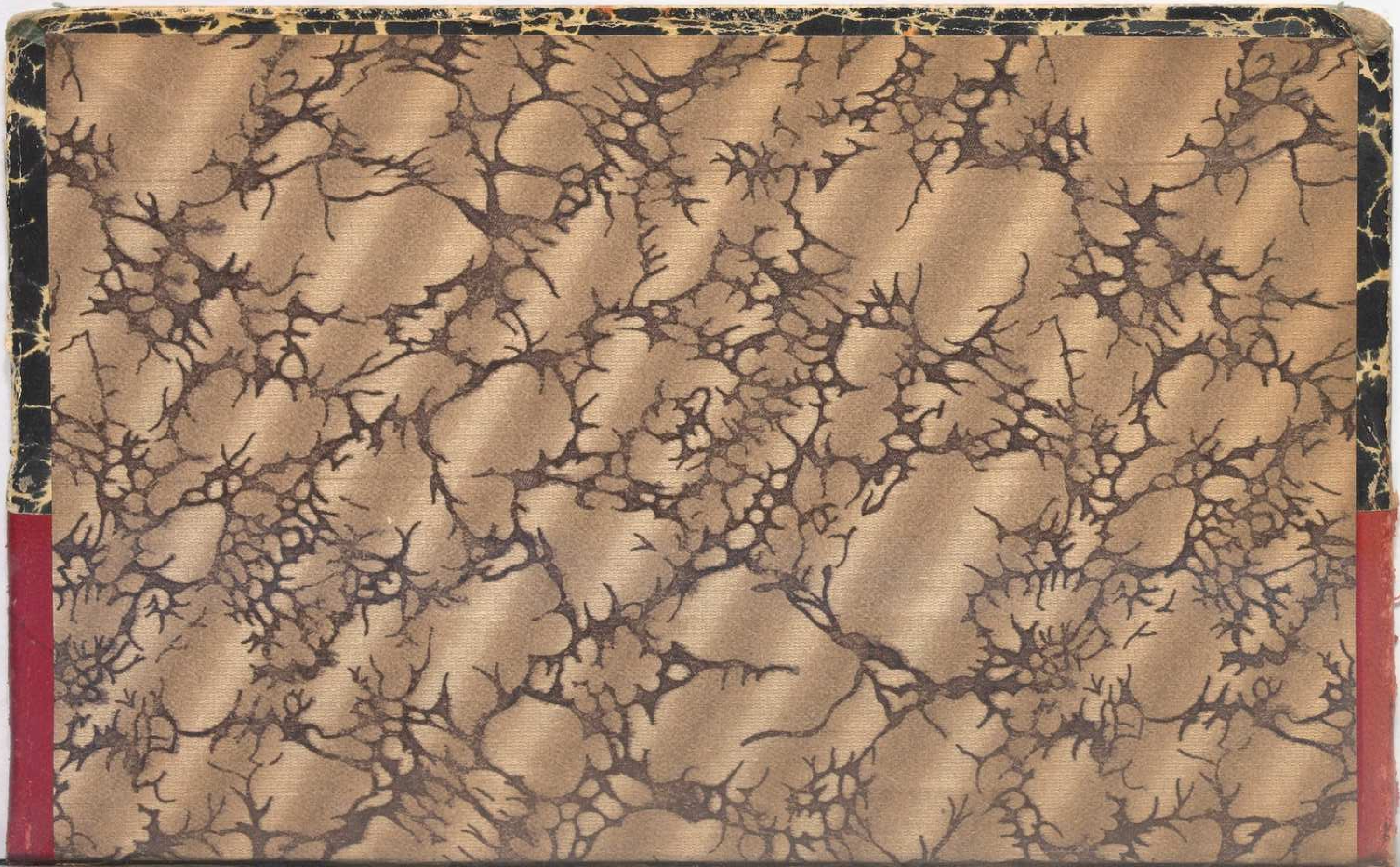
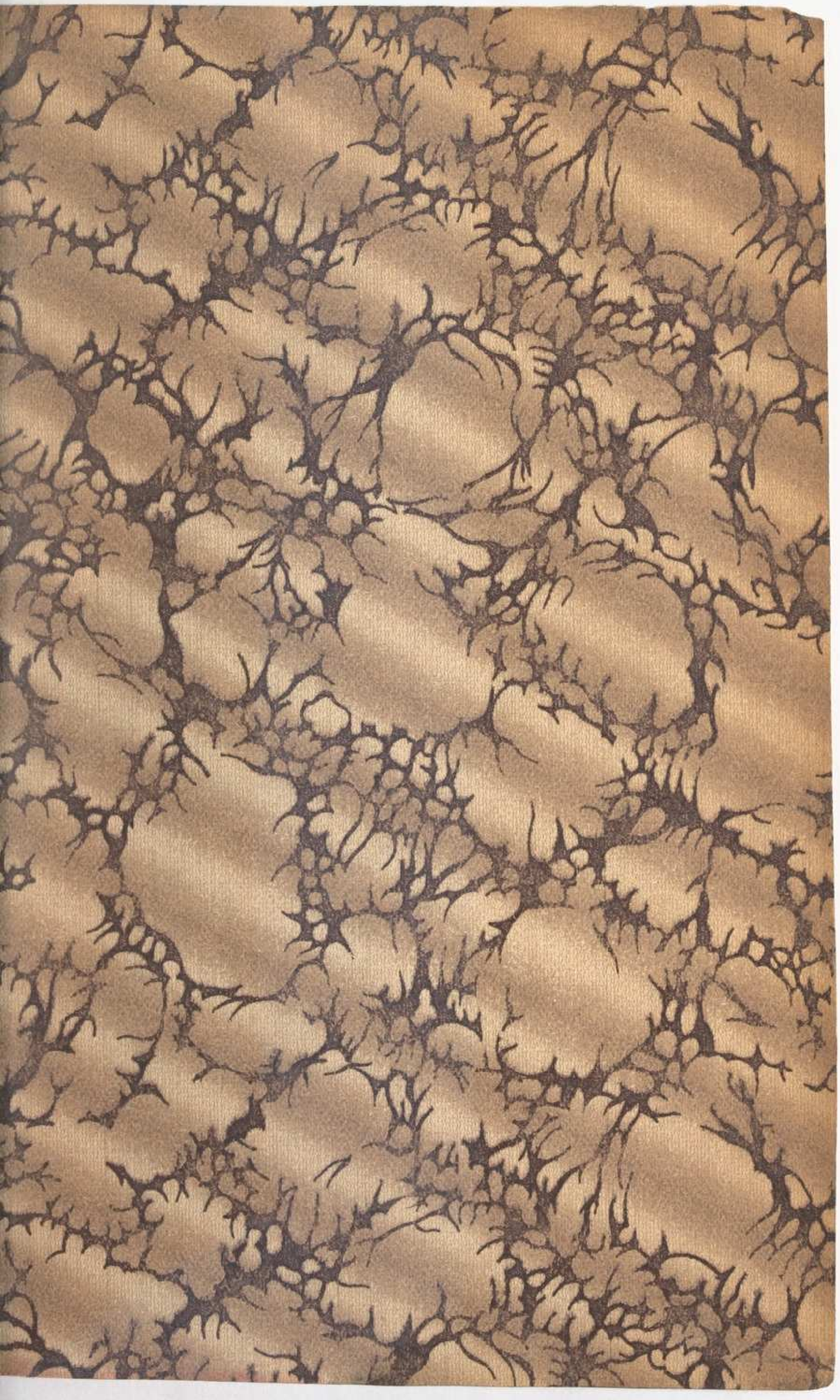




L'HOMME DU RESSENTIMENT

PAR MAX SCHELER

TRADUCTION AUTORISÉE

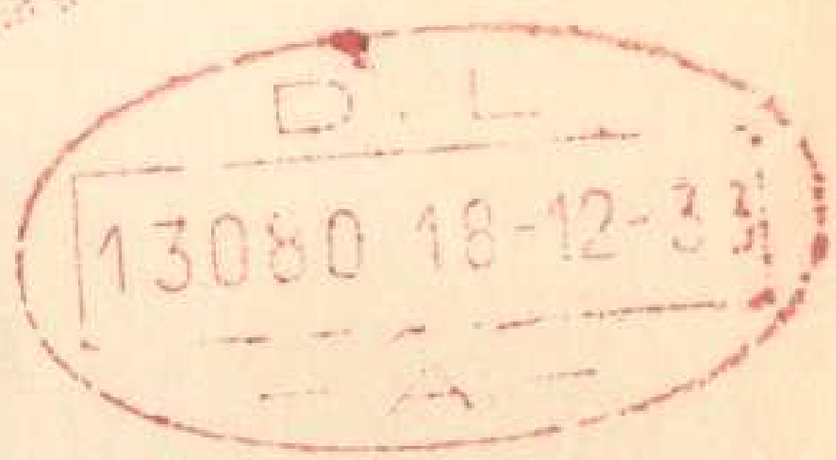
LES ESSAIS

9

LIBRAIRIE
GALLIMARD
nrf

S. P.

L'HOMME DU RESSENTIMENT



Cet essai dont le titre original est : *Le ressentiment dans la genèse des morales* a paru pour la première fois en 1912 ; repris et complété, il fait partie du recueil d'*Abhandlungen und Aufsätze* publié en 1915, puis, remanié, en 1919 sous le titre de *Vom Umsturz der Werte* (Leipzig, Der Neue Geist Verlag, 2 vol.). C'est ce dernier texte que reproduit notre traduction, en supprimant simplement quelques notes et quelques redites.

L'HOMME DU RESSENTIMENT

PAR MAX SCHELER

TRADUCTION AUTORISÉE

LES ESSAIS

9

LIBRAIRIE
GALLIMARD
nrf

La présente édition *a été tirée à mille deux cent soixante exemplaires sur papier d'alfa Lafuma-Navarre, dont mille exemplaires numérotés de 1 à 1.000 et deux cent soixante exemplaires hors commerce numérotés de S. P. 1 à S. P. 260.*

Exemplaire S. P. N° 238

NOTE PRÉLIMINAIRE

Autre est le procédé psychologique qui consiste à abstraire des états intérieurs de la vie mentale certains *touts* complexes, à les réduire en éléments « simples », et à les faire varier artificiellement afin d'en déterminer les conditions et les effets ; autre le procédé, de description et d'explicitation, qui suit les divers *touts* d'expérience sensible (intérieure et extérieure), tels qu'ils se présentent d'eux-mêmes dans l'ensemble de l'expérience vécue, et qui, par conséquent, ne sont pas le pur produit d'une « synthèse » ou d'une « dissociation » artificielle. D'une part, psychologie de construction synthétique, d'explication, selon une méthode plus propre aux sciences de la nature ; de l'autre, psychologie d'analyse intelligente et descriptive (1). Les « unités » psychologiques de celle-là sont posées par construction : il ne leur est pas essentiel d'être saisies dans un même acte d'expérience ; aussi bien leurs éléments peuvent-ils appartenir à des actes d'expérience vécue tout autre. Ainsi, toutes les données sensibles présentes ensemble et au même moment dans le champ de ma conscience appartiennent à des ensembles d'expérience vécue très différents les uns des autres (de voir ma feuille de papier, d'être assis, de me trouver dans cette chambre, d'écrire, etc.). Je puis, au choix, les

(1) Cf. les pénétrantes considérations de K. Jaspers sur la distinction à établir entre l'*explication* et l'*explicitation* des unités de la vie psychologique, dans son *Einleitung in die Psychopathologie*, 1913.

saisir comme des touts, ou, au contraire, décomposer ces ensembles en éléments plus simples. En outre, il y a des données d'induction dont je ne suis pas conscient, mais qui pourront être établies par l'observation de certaines successions de cause à effet entre termes posés par construction : ainsi, l'équilibre de mon corps et les sensations qui l'accompagnent dépendent de certaines impressions auditives normales qui correspondent à l'équilibre d'un gyroscope. De même, tel acte de saisie vécue, la vue de ce livre par exemple, ne contient pas comme tel tout ce que cette vue comporte de sensations et de souvenirs. La seule présence de fait de ces éléments n'empêche pas par elle-même qu'ils ne soient appréhendés dans l'unité de cette saisie vécue. Par ailleurs, tel état que notre première méthode estimera fort complexe pourra fort bien se présenter comme quelque chose de *simple*, en tant qu'il est donné dans l'unité d'un même acte d'expérience vécue. Telle amitié, tel amour, telle souffrance, telle réaction d'ensemble contre mon milieu à tel moment de mon enfance, chacun de ces « touts » présente, au point de vue de cette méthode, un contenu des plus hétérogènes, sensations, représentations, raisonnements, jugements, actes d'amour et de haine, sentiments, états d'âme, etc., qui, pris en eux-mêmes, se situent dans le temps objectif tout autrement que ne les groupe l'expérience vécue (selon l'état de veille ou de sommeil, de santé ou de maladie, etc.). Phénoménologiquement, tels qu'ils se *présentent*, ce n'en sont pas moins des unités d'expérience vécue : ce qui m'est *donné* dans la vie, ce qui meut mon agir et mon faire, ce sont bien ces unités comme telles, et non pas une causalité de pur object. Je puis sans doute décomposer chacune de ces unités vécues en sous-unités, parler de tel incident, de telle situation, au sein de telle amitié, d'un certain regard, d'un certain sourire, etc. Mais ces sous-unités n'en sont pas moins, elles aussi, des unités d'expérience ; leur unité et leur sens viennent de ce qu'elles sont saisies dans un même acte vécu, non d'une dissociation ou d'une synthèse artificielle. Il s'agit toujours de parties unes, de sous-unités, jamais d'éléments à partir desquels la pensée pourrait reconstruire l'unité de l'expérience totale. Les parties et les totalités auxquelles on aboutit par chacune de ces méthodes ne pour-

ront jamais coïncider entre elles, jamais leurs résultats ne pourront se recouvrir. Quant à leurs rapports derniers, du point de vue philosophique, nous n'avons pas à nous en occuper ici.

C'est une totalité de cet ordre, totalité d'expérience et d'action vécues que nous allons examiner ici en étudiant le ressentiment. Si nous nous servons ici du mot « ressentiment », ce n'est pas par prédilection pour la langue française, mais parce que l'allemand n'en offre pas d'équivalent. Aussi Nietzsche lui a-t-il donné droit de cité dans un sens technique. Dans son acception courante, en français, je découvre deux aspects : d'une part, l'expérience et la rumination d'une certaine réaction affective dirigée contre un autre, qui donnent à ce sentiment de gagner en profondeur et de pénétrer peu à peu au cœur même de la personne, tout en abandonnant le terrain de l'expression et de l'activité. Cette rumination, cette reviviscence continuelle du sentiment, est donc très différente du pur souvenir intellectuel de ce sentiment et des circonstances qui l'ont fait naître. C'est une reviviscence de l'émotion même, un *re-sentiment*. En second lieu, le mot suggère aussi tout un aspect de négation et d'animosité. A cet égard, le mot allemand qui conviendrait le mieux serait le mot *Groll*, qui indique bien cette exaspération obscure, grondante, contenue, indépendante de l'activité du moi, qui engendre petit à petit une longue rumination de haine ou d'animosité sans hostilité bien déterminée, mais grosse d'une infinité d'intentions hostiles.

CHAPITRE PREMIER

Phénoménologie et sociologie du ressentiment.

Dans le petit nombre des découvertes modernes au sujet de la genèse du jugement de valeur, il faut compter la découverte du ressentiment par Frédéric Nietzsche ; c'est là, à coup sûr, un approfondissement, quand même on démontrerait la fausseté de l'application qu'il en a faite, notamment à la morale chrétienne, notamment à l'amour chrétien qu'il tenait pour « la fine fleur du ressentiment ».

« Or, voici ce qui s'est passé : sur le tronc de cet arbre de la vengeance et de la haine judaïque — la plus profonde et la plus sublime que le monde ait jamais connue, de la haine créatrice de l'idéal, de la haine qui transmue les valeurs, une haine qui n'eut jamais sa pareille sur la terre — de cette haine sortit quelque chose de non moins incomparable, un *amour nouveau*, la plus profonde et la plus sublime de toutes les formes de l'amour : et d'ailleurs, sur quel autre tronc cet amour aurait-il

pu s'épanouir ?... Mais que l'on ne s'imagine pas qu'il se développa sous forme de négation de cette soif de vengeance, comme antithèse de la haine judaïque. Non, tout au contraire. L'amour est sorti de cette haine, s'épanouissant comme sa couronne, une couronne triomphante qui s'élargit sous les chauds rayons d'un soleil de pureté, mais qui, dans ce domaine nouveau, sous le règne de la lumière, et du sublime, poursuit toujours encore les mêmes buts que la haine : la victoire, la conquête, la séduction, tandis que les racines de la haine pénétraient, avides et opiniâtres, dans le domaine souterrain des ténèbres et du mal. Ce Jésus de Nazareth, cet évangile incarné de l'amour, ce « sauveur » qui apportait aux pauvres, aux malades, aux pécheurs, la béatitude et la victoire n'était-il pas précisément la séduction dans sa forme la plus sinistre et la plus irrésistible, la séduction qui devait mener, par un détour à ces valeurs *judaïques*, à ces rénovations de l'idéal ? Le peuple d'Israël n'a-t-il pas atteint, par la voie détournée de ce Sauveur, de cet apparent adversaire qui semblait vouloir disperser Israël, le dernier but de sa sublime rancune ? »

« La révolte des esclaves dans la morale commence lorsque le *ressentiment* lui-même devient créateur et enfante des valeurs : le ressentiment de ces êtres à qui la vraie réaction, celle de l'action, est interdite et qui ne trouvent de compensation que dans une vengeance imaginaire. Tandis que toute morale aristocratique naît d'une triomphale affirmation d'elle-même, la morale des esclaves

oppose, dès l'abord, un « non » à ce qui ne fait pas partie d'elle-même, à ce qui est « différent » d'elle, à ce qui est son « non-moi » : et c'est ce non qui est son acte créateur. Ce renversement du coup d'œil appréciateur, ce point de vue *nécessairement* inspiré du monde extérieur, au lieu de reposer sur lui-même, appartient en propre au ressentiment : la morale des esclaves a toujours et avant tout besoin, pour prendre naissance, d'un monde opposé et extérieur : il lui faut, pour parler physiologiquement, des stimulants extérieurs pour agir : son action est foncièrement une réaction. »

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

« Après.

« Et l'impuissance qui n'use pas de représailles devient par un mensonge, la « bonté » ; la craintive bassesse, « humilité » ; la soumission à ceux qu'on hait, « obéissance » (c'est-à-dire l'obéissance à quelqu'un dont ils disent qu'il ordonne cette soumission : ils l'appellent Dieu). Ce qu'il y a d'inoffensif chez l'être faible, sa lâcheté, cette lâcheté dont il est riche et qui chez lui fait antichambre, et attend à la porte inévitablement, cette lâcheté se pare ici d'un nom bien sonnant et s'appelle « patience », parfois même « vertu », sans plus ; « ne pas pouvoir

» se venger « devient » ne pas vouloir se venger » et parfois même le pardon des offenses (« car *ils* ne savent ce qu'ils font — nous seuls savons ce qu'*ils* font »). On parle aussi de « l'amour de ses ennemis » et l'on sue à grosses gouttes (1). »

Tels sont les principaux passages où Frédéric Nietzsche développe son étonnante thèse. Admettons pour le moment ce lien entre le ressentiment et les valeurs chrétiennes, afin de pénétrer plus complètement le tout d'expérience que ce terme dénote.

A la place d'une définition verbale, efforçons-nous d'en donner sommairement une description concrète. Le ressentiment est un *autoempoisonnement psychologique*, qui a des causes et des effets bien déterminés. C'est une disposition psychologique, d'une certaine permanence, qui, par un refoulement systématique, libère certaines émotions et certains sentiments, de soi normaux et inhérents aux fondements de la nature humaine, et tend à provoquer une déformation plus ou moins permanente du sens des valeurs, comme aussi de la faculté du jugement. Parmi les émotions et les sentiments qui entrent en ligne de compte, il faut placer avant tout : la rancune et le désir de se venger, la haine, la méchanceté, la jalousie, l'envie, la malice.

Le désir de vengeance est la plus importante des sources du ressentiment. Le mot « ressentiment » indique à lui seul qu'il s'agit d'un mouvement affectif qui a son point de départ dans la saisie de l'état

(1) *La Généalogie de la Morale*, trad. Henri ALBERT (Mercure de France), pp. 45-47, 50, 68-69.

affectif d'une *autre* personne, qu'il s'agit bien d'une *ré-action*. Et pour constater que le désir de vengeance appartient bien à cette classe, on n'a qu'à l'opposer à des tendances directes et actives, soit d'hostilité, soit d'amitié. Le désir de vengeance implique offense ou injure préalable. Mais notons bien que, dans le cas qui nous occupe, ce désir ne se confond aucunement avec une tendance à la riposte ou à la défense, même accompagnée de colère, de rage ou d'indignation. La bête capturée qui mord le chasseur ne cherche pas à se *venger*. De même, la riposte immédiate à un coup de poing ne constitue pas une vengeance. Pour qu'il y ait véritablement vengeance, il faut, à la fois, un « temps » plus ou moins long, pendant lequel la tendance à riposter immédiatement et les mouvements de colère et de haine qui lui sont connexes soient retenus et suspendus ; d'autre part, que l'acte même de la riposte soit reporté à un moment et à une occasion plus propices (« attends un peu, la prochaine fois ! ») ; et que ce qui retient la riposte immédiate soit la prévision d'une issue défavorable sous-tendue par un sentiment très marqué d'« incapacité », d'« impuissance ». Nous voyons dès maintenant que la vengeance est, en soi, fondée sur un sentiment d'impuissance ; qu'elle est toujours, et avant tout, le fait d'un « faible » (quelle que soit la forme que prenne sa faiblesse) ; aussi, en son essence, ne comporte-t-elle jamais le sentiment que l'on agit « du tac au tac » et ne se présente-t-elle jamais simplement comme une réaction accompagnée d'émotion. Ce sont ces caractères qui font du désir de vengeance un terrain si propice à la croissance du

ressentiment (1). La langue allemande rend finement les différences. De la rancune à la méchanceté (*Hämischkeit*) en passant par le mécontentement (*Groll*), la jalousie (*Scheelsucht*), l'envie (*Neid*), il y a comme un progrès du sentiment et de la tendance dans le sens du ressentiment proprement dit.

(1) Dans ses intéressantes études sur l'origine de la rancune, Steinmetz veut que la « vengeance dirigée » découle d'une « vengeance diffuse », et s'appuie sur ce fait que, dans certaines sociétés très primitives, l'offense reçue appelle la destruction d'un objet quelconque, le premier cheval venu, par exemple, ou encore un arbre ou un être inanimé. C'est là méconnaître l'essence de l'intention de vengeance, qui se distingue des états affectifs simples tels que la colère, la fureur, la rage, etc., précisément en ce qu'elle est *dirigée*. L'accès de colère se présente aussi chez les civilisés : c'est le cas de l'homme exaspéré qui « veut tout casser » ; mais cela n'a rien à voir avec la vengeance. Lors même qu'il s'agirait de vengeance dans les cas que cite Steinmetz, il y aurait plusieurs possibilités à envisager. L'objet que l'on détruit peut avoir avec la personne contre laquelle la vengeance est dirigée un rapport de possession réel ou fictif, ou encore un rapport symbolique permanent ou passager (« cet objet me rappelle telle personne ») : ainsi en est-il dans le geste de détruire des tableaux, des photographies, et aussi, dans certains cas, de réduire un mouchoir en lambeaux, de brûler des papiers. Enfin, la vengeance peut aussi être « sans objet », en ce sens qu'elle n'a d'autre objet *déterminé* que l'ambiance où l'injure a été subie, région, ville, ou même le monde entier, en tant que « monde hostile ». Mais même dans ces cas, la vengeance est *dirigée*. Pour ce qui est de la vendetta entre familles, l'offensé et l'offenseur ne se substituent pas leur famille respective en vertu d'une espèce de sympathie, comme on le croit souvent en théorie ; mais c'est la famille même qui est conçue comme la personne responsable, comme l'agent dont l'individu ne serait qu'un *organe* (comme si un homme, à qui on a coupé le pied, se vengeait en coupant la main de son adversaire). En outre, il semble bien que la rancune ne dépende pas essentiellement d'une injure ou d'une humiliation infligée par autrui, mais qu'elle puisse être évoquée quand on ressent spontanément sa propre humiliation (ou, par sympathie, l'humiliation d'autrui) ; ce sont les moments où l'on se dit : « Je voudrais me rouer de coups ! m'arracher les cheveux ! » Ces sentiments n'ont rien à voir avec le remords ou avec le besoin d'expiation ou de pénitence, qui ne sont pas des impulsions vitales, mais des actes spirituels, dont l'objet est du domaine des valeurs morales.

Voir STEINMETZ, *Ethnologische Studien zur ersten Entwicklung der Strafe*, 1894. Voir aussi mon étude intitulée : *Vom Wege der Reue* dans *Vom Ewigem im Menschen*, vol. I, Leipzig, 1918.

Mais c'est encore dans la rancune et dans l'envie que cette espèce d'hostilité trouve le plus facilement un objet déterminé. Elles ne naissent, en effet, que dans certaines conditions, visent des objets bien déterminés et disparaissent en même temps que ces conditions. Le désir de vengeance tombe avec l'accomplissement de la vengeance, ou encore du fait que celui dont on veut se venger est puni, même s'il se punit lui-même, ou encore du fait d'une juste réparation. De même, l'envie disparaît-elle lorsque le bien que j'envie à quelqu'un devient ma propriété. Pour la jalousie, c'est dans un tout autre sens qu'elle vise un objet déterminé ; sa naissance et sa mort ne suivent pas des conditions déterminées, car ici, on *recherche* précisément dans les choses et chez les hommes les éléments et les valeurs qui permettent à l'envie de se satisfaire. La mise en valeur et en lumière, l'agrandissement qui signale à l'attention les aspects négatifs des choses et des hommes, du fait même qu'ils se trouvent dans un même objet unies à des valeurs positives, la durée même de ces moments négatifs, et la fine complaisance qui l'accompagne, tout cela constitue ici une sorte de moule d'expérience dans lequel pourront se couler les éléments les plus divers. C'est dans cette forme ou structure que, d'emblée, s'élabore toute l'expérience concrète, vécue, particulière du jaloux. C'est cette forme qui choisit et réalise cette expérience entre toutes les expériences possibles. La naissance de l'envie n'est donc pas que l'effet de cette expérience ; celle-ci s'élabore indépendamment des maux et des nécessités, des avantages ou des inconvénients que présente tel

objet d'expérience d'une façon plus ou moins directe ou plus ou moins actuelle. Dans la « malignité », la tendance à dénigrer a gagné en profondeur et en intériorité, mais demeure toujours prête à jaillir et à se trahir par des signes involontaires, telle façon de sourire, par exemple. De même, il y aura un passage semblable de la simple « joie maligne » à la « méchanceté », qui cherche toujours de nouvelles occasions de « joie maligne » et est déjà moins liée à des objets *déterminés*. Mais, rien de tout cela n'est ressentiment. Ce ne sont que des moments de l'évolution de ses sources. Vengeance, envie, jalousie, malignité, joie maligne, méchanceté n'entrent dans l'élaboration du ressentiment que faute d'un dépassement moral (constitué, par exemple, dans le cas de la vengeance, par un *vrai* pardon) ou d'un acte vraiment expressif des sentiments que l'on éprouve (ricaner, montrer le poing, etc.) ; et seulement lorsque cet acte ou ce signe a été retenu par un sentiment d'impuissance qui l'emporte. Le rancunier que sa rancune pousse à l'action et qui se venge ; le haineux qui fait du mal à son ennemi, ou qui au moins lui dit « sa façon de penser », ou la dit à des tiers ; l'envieux qui s'applique à acquérir l'objet de son envie, par l'effort, le mensonge, le crime ou la violence ; tous ceux-là ignorent le ressentiment. Pour qu'il puisse exister, il faut que ces sentiments soient doués d'une virulence particulière et s'accompagnent du sentiment de l'impuissance où l'on est de les traduire en actes, de telle sorte qu'ils « aigrissent », du seul fait de la faiblesse physique ou morale, ou par la peur, ou l'angoisse qu'inspire la personne à laquelle

on en a. Le terrain où il prend naissance, à lui seul, fait du ressentiment le propre des serviteurs, des commandés, de ceux qui se cabrent en vain sous l'aiguillon de l'autorité. Dans tous les autres cas où il se manifeste, il s'agit soit d'un « transfert », du fait de cette contagion psychologique à laquelle le poison infectieux du ressentiment se prête tout particulièrement, soit d'un instinct propice à la gestation du ressentiment qui, violemment refoulé, ne trouve à s'employer qu'en « empoisonnant » et en « aigrissant » la personnalité. Un domestique mal traité, s'il lui est donné de se plaindre à l'office, échappe par là à cet « empoisonnement » qui est le fait du ressentiment, et auquel il succombe s'il lui faut « faire bon visage » (comme le dit une locution expressive) et enfouir dans son cœur ses sentiments de dépit et de haine.

Examinons maintenant de plus près ces divers points de départ de la genèse du ressentiment.

Plus la rancune devient proprement *recherche* de vengeance, plus l'impulsion à se venger tend vers un ensemble d'objets indéterminés, n'ayant de commun qu'un seul aspect et d'autre part, moins cette impulsion trouve à se satisfaire sur un objet unique et à s'y terminer, plus aussi la tendance à se venger conduit au ressentiment. Une rancune persistante et jamais assouvie peut aboutir au dépérissement et à la mort (1), surtout lorsque le sentiment « d'avoir raison », qui lui est connexe, et qui fait défaut dans l'accès de colère ou de rage, revêt la dignité de la notion de « devoir ».

(1) Voir les exemples cités par J.-M. Guyau dans son *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction.*

Est-on en quête de vengeance, on recherche tout aussitôt instinctivement, c'est-à-dire sans acte volontaire conscient, tous les faits susceptibles de fournir une *occasion* de vengeance ; ou encore, grâce à un processus d'illusion systématique, on découvre une intention blessante à des paroles ou à des actes qui en sont totalement dépourvus. Une excessive susceptibilité est souvent le signe d'un caractère vindicatif. C'est le désir de vengeance qui se cherche des occasions de percer. On ne s'arrête, en fait, que sur ce qui peut l'assouvir. Mais la recherche de la vengeance tend à se transmuer en ressentiment, dans la mesure même où est différé l'exercice de la vengeance qui rétablirait l'offensé dans le sentiment de sa valeur, de son « honneur », de la « satisfaction » auquel il a droit, et d'autant plus fortement que ce refoulement en vient à porter sur l'*expression imaginative* intérieure, ou même sur la tendance à se venger. C'est dans ces *conditions* que vient germer une tendance à la calomnie, où la détente est due à l'illusion.

D'autres éléments interviennent encore à titre de conditions.

De soi, la rancune tend d'une façon croissante à se réserver et à se refouler ; c'est déjà visible dans le le fait de retenir la riposte immédiate, en raison de l'impuissance. Le proverbe le dit bien : la vengeance est un plat qui se mange froid. *Cæteris paribus*, c'est l'attitude du sexe faible. Mais il est aussi de sa nature de postuler l'*égalité* entre l'offensé et l'offenseur (1). L'esclave qui a une nature d'esclave, ou

(1) La formidable explosion de ressentiment contre la noblesse et son mode de vie, au moment de la Révolution, serait absolu-

qui se sent et se sait esclave, n'éprouve point de rancune quand son maître l'injurie pas plus que le domestique que l'on reprend, ou l'enfant que l'on corrige. Par contre, de grandes prétentions intérieures contenues, une grande fierté, hors de proportion avec la situation sociale que l'on occupe, sont particulièrement propices à l'éveil de la rancune. La conséquence qu'en tirera le sociologue est d'une grande importance : plus il y aura d'*écart* entre la condition juridique des divers groupes sociaux donnée par le système politique ou par la tradition d'une part, et leur puissance *réelle*, de l'autre, plus sera forte la charge d'explosif spirituel. Cela ne dépend pas de l'un ou de l'autre facteur pris isolément, mais de leur écart. Il y aurait peu de ressentiment dans une démocratie qui, socialement autant que politiquement, tendrait à l'égalité des richesses. Il y en aurait aussi peu, l'histoire le montre bien, au sein d'une société ordonnée selon le système des castes, par exemple tel qu'il existait aux Indes, ou dans un système social nettement différencié. Le ressentiment doit donc se trouver au maximum dans des sociétés comme la nôtre où des droits politiques, et à peu près uniformes, c'est-à-dire une égalité sociale extérieure officiellement reconnue, coexistent à côté de très considérables différences de fait, quant

ment inexplicable (comme aussi son élaboration) si cette noblesse n'avait été envahie par la roture bourgeoise — qui, en acquérant les terres des nobles, s'était arrogé leurs titres et leurs noms — et décomposée par les mariages d'argent (Sombart évalue à plus de 4/5 la proportion des roturiers dans les rangs de la « noblesse ». Voir *Luxus und Kapitalismus*, pp. 10-24.). Seul ce nouveau *sentiment d'égalité*, chez l'arriviste, à l'égard de la classe dominante, explique nla violece de ce ressentiment.

à la *puissance*, à la richesse, à la culture, etc. Société dans laquelle chacun a le « droit » de se juger *autant* qu'un autre, mais en est en fait incapable. Voilà, indépendamment des caractères et des sentiments des individus, de quoi garantir l'existence d'une importante charge de ressentiment dans la structure même d'une société. Mais voici un élément nouveau : la rancune tend au ressentiment dans la mesure même où son objet est un état de choses continu, permanent, ressenti comme « injure » permanente et qui *échappe* à la volonté de l'offensé ; c'est-à-dire dans la mesure même où cette injure se présente comme une *fatalité*. Le cas limite est celui d'un individu ou d'un groupe qui considère son *existence* même et son état comme un motif suffisant de vengeance. C'est le cas des individus affligés d'une malformation physique, surtout lorsqu'elle est très apparente. Le ressentiment de l'infirme est bien connu ; de même celui de l'anormal, du simple, de l'idiot, etc. L'extraordinaire ressentiment des Juifs, que Nietzsche souligne avec raison, est entretenu par la conjonction de l'extraordinaire orgueil national de ce peuple (le « peuple élu ») d'une part, avec, de l'autre, un mépris, une oppression millénaires qui ont fini par apparaître à ses yeux comme une *fatalité* ; et, plus récemment, dans une certaine mesure, par la conjonction d'une égalité de droits de pure forme et d'un ostracisme de fait. L'instinct du gain, si exaspéré chez ce peuple, est certainement dû, abstraction faite de ses dispositions naturelles et de quelques autres facteurs, à ce désordre du sentiment personnel qui a fini par lui devenir normal ; c'est ce qui lui sert de contre-

poids pour la méconnaissance dont la société frappe le sentiment qu'il a de sa valeur. De même, le développement des mouvements ouvriers et la nature de leurs manifestations révèlent avec quelle force le prolétariat éprouve que son existence même et le caractère en quelque sorte fatal de sa condition « crient vengeance ». Plus une oppression sociale de quelque durée est jugée « fatale », moins on veut, moins on peut, délivrer les forces capables de changer réellement l'état des choses ; et plus la pure *critique* de « l'atmosphère » tend à devenir une fin positive. Cette espèce de *critique*, que l'on pourrait appeler « critique du ressentiment », implique qu'une amélioration des conditions censées intolérables, ne donne jamais satisfaction (c'est l'effet propre de la critique constructive), mais, au contraire, provoque du mécontentement, en tant qu'elle va à l'encontre de la joie croissante que l'on éprouve à tout détester et à tout nier purement et simplement. On peut dire d'un certain nombre de nos partis politiques d'aujourd'hui que rien ne les met si fort en colère que de voir un autre parti *réaliser* une part de leur programme et qu'on leur gâte le plaisir d'orgueil que leur fournit leur « opposition de principe » quand on invite tel de leurs membres à collaborer d'une façon constructive à l'action politique. La « critique de ressentiment » a en propre de ne pas « vouloir » sérieusement ce qu'elle prétend vouloir ; elle ne critique pas pour détruire le mal, mais se sert du mal comme de prétexte à invectives. Qui ne connaît dans nos parlements tels députés dont les critiques ne sont si absolues et si intran-

sigeantes que par l'assurance qu'ils ont de n'être jamais ministres ? C'est lorsque ce *recul* devant la puissance — qui s'oppose à la *volonté* de puissance — est devenu habituel, normal, que le ressentiment devient le ressort de la critique. Inversement, l'expérience montre que la critique d'un parti politique perd son venin, sitôt que ce parti est appelé à collaborer positivement au gouvernement de l'État (1).

L'envie, la jalousie et la rivalité constituent d'autres sources de ressentiment. L'envie, au sens ordinaire du mot, naît du sentiment d'impuissance qui vient s'opposer à l'effort que nous faisons pour acquérir telle chose, du fait qu'elle appartient à autrui. Mais ce conflit de l'effort et de l'impuissance ne provoque l'envie que s'il s'exprime en un acte d'hostilité ou en une attitude haineuse à l'égard du possesseur de cette chose ; par suite, que si le possesseur et sa possession se présentent à notre illusion comme la *cause* de notre douloureuse privation. Cette illusion, qui réussit à nous présenter notre impuissance à acquérir l'objet de notre désir, sous l'aspect d'une activité positive allant à l'encontre de notre effort (2),

(1) Le parlementarisme mitigé du Reich actuel peut sans doute servir de soupape aux ressentiments sous pression, ce qui est pour le plus grand bien de la nation ; par contre, en tant qu'il est tenu à l'écart de l'action gouvernementale, et ne tend pas à se constituer en assemblée des meilleures têtes et des plus fortes volontés de la nation, le Parlement ne réussit au contraire qu'à évoquer des ressentiments propres à consolider plutôt qu'à ébranler la position du ministère, quand il pose la question de confiance.

(2) Dans l'envie, il suffit qu'une chose soit possédée par un autre pour qu'il nous paraisse nous en « priver » ; cela tient au fait qu'en voyant la chose nous nous l'approprions aussitôt, en vertu d'une illusion, de telle sorte que la possession d'autrui, quand nous la découvrons, nous apparaît comme une « force » qui nous prive, comme une « dépossession ».

ménage une certaine détente. Ce sentiment d'impuissance, cette illusion portant sur sa cause, sont essentiels à l'envie. Le seul regret de ne pas posséder ce qu'un autre possède et ce que je désire, ne suffit pas, en soi, à la faire naître, puisque aussi bien ce regret peut me déterminer à l'acquisition de la chose désirée ou d'une chose analogue, par le travail, l'achat, la violence ou le vol. L'envie ne naît que si l'effort requis pour mettre en œuvre ces moyens d'acquisition échoue en laissant un sentiment d'impuissance. On se trompe donc absolument quand on prétend mettre l'envie, avec tels autres éléments psychologiques (la cupidité, l'ambition, la vanité), au nombre des forces instinctives qui ont fait avancer la civilisation. L'envie n'aiguillonne pas notre volonté d'acquérir; elle l'énerve. Car c'est précisément lorsqu'il s'agit des valeurs et des richesses *qui ne s'acquièrent pas* (et qui, par conséquent, nous servent de point de comparaison) qu'elle est le plus apte à provoquer du ressentiment. Plus l'envie est impuissante, plus elle est redoutable. Aussi l'envie la plus riche en ressentiment potentiel est-elle dirigée contre l'être, contre l'existence même d'une personne, l'envie qui ne cesse de murmurer : « Je puis tout te pardonner ; sauf d'être ce que tu es ; sauf que je ne suis pas ce que tu es ; sauf que « je » ne suis pas « toi ». Cette envie porte sur l'existence même de « l'autre » ; existence qui, *comme telle*, nous étouffe, et nous est un «reproche» intolérable. Il est, dans la vie des grands hommes, des moments critiques où des sentiments contraires, d'affection et d'envie à l'égard d'une personne dont

les grandes qualités forcent l'admiration, alternent selon un rythme très rapide, avant qu'ils ne s'arrêtent à celui-ci ou à celui-là. C'est pour eux que Gœthe a dit : « Devant de grandes qualités, l'unique salut est l'amour. » Les rapports d'Antonio et du Tasse (1) lui ont servi à exprimer cet état d'oscillation. Mêmes alternatives de sentiment entre Marius et Sylla, César et Brutus. Mais en dehors de ces rares cas, où l'envie porte sur l'existence même d'une personne, ce sont, le plus souvent, des traits de caractère innés, individuels ou collectifs, et plus ou moins communs, qui provoquent l'envie propre au ressentiment : on envie plus fortement la beauté, la noblesse de la race, c'est-à-dire des qualités congénitales, que la richesse, le rang, la célébrité ou les honneurs. De cette catégorie d'envie relève spécialement ce phénomène d'illusion qu'est la *dévalorisation* des valeurs positives, dont nous aurons à parler plus loin.

Or, dans tous ces cas, nous voyons naître le ressentiment d'une certaine disposition à se *comparer* à autrui, sur le plan de la valeur. Examinons sommairement ce processus de comparaison. Nous sommes constamment occupés à comparer notre valeur personnelle en général, ou nos qualités en particulier, aux valeurs d'autrui ; cela est vrai d'un chacun, du génie et de l'homme moyen, des bons et des méchants. Le fait de se choisir un modèle, un « héros », relève d'une certaine manière de cette disposition ; et c'est une comparaison de cet ordre qui est à la base de toute jalousie, de toute

(1) *Torquato Tasso*, II, 3.

ambition, comme aussi de l'attitude qui implique par exemple « l'imitation de Jésus-Christ ». Nous ne suivrons donc pas G. Simmel, qui fait du « génie » précisément l'homme qui ne compare pas son être et sa valeur à autrui, l'homme qui ne se prête à aucune comparaison. Car l'homme qui ne se prête à aucune comparaison est moins un génie qu'un « original », au sens gœthien du mot, un excentrique, pour ne pas dire un snob. Et cependant, Simmel a bien en vue une certaine réalité. Il n'y a pas qu'une seule façon de prendre conscience vitalement d'une comparaison. On peut, par exemple, en percevoir les termes *avant* toute comparaison ou même (là où il n'y a pas à proprement parler d'*acte* de comparaison) avant toute saisie de la relation de similitude, de ressemblance, etc., et *indépendamment* d'elle, donc dans des actes de perception distincts ; ou, au contraire, il peut se faire que les termes de la comparaison soient perçus seulement au moment où ils viennent *réaliser* certaines relations plus simples ou plus pures, saisies antérieurement sans détermination particulière. Il est bien établi, en fait, qu'une relation entre deux termes (couleurs, tons, visages, etc.) peut être donnée à partir *d'un seul* de ces termes ; tel le cas d'une certaine ressemblance entre un visage et un autre visage que nous ne nous retrouvons pas tout de suite, et que nous devons chercher, après coup, dans la mémoire. La saisie de cette relation, quelle que soit la complexité du donné, est bien cause de notre recherche. Il est même possible, en fait, de saisir une pure relation qui n'évoque ses termes qu'après coup, si bien qu'ils

n'apparaissent que pour occuper les vides d'une relation donnée en elle-même et d'une façon très précise. Cette distinction est importante. Ce qui caractérise le « génie » de Simmel, c'est que le fait de mesurer sa valeur propre à celle d'autrui n'est nullement la *condition* fondamentale de la saisie de ces valeurs ; l'acte de se mesurer n'a pas pour effet de réduire ou de minimiser les valeurs données dans l'appréhension. Le « génie » a de sa valeur et sa richesse propres, de son enracinement à l'univers, un sentiment immédiat, irréfléchi, obscur, qui remplit sa conscience à tout moment. Ce sentiment n'a rien à voir avec « l'orgueil », qui procède au contraire d'un affaiblissement du sens immédiat de sa valeur propre, et serait plutôt une disposition secrète à se « confirmer » dans ce sentiment, un acte réfléchi « d'affirmation » de soi (1). Ce sentiment naïf de ce qu'il vaut, sous-jacent comme le tonus musculaire, permet au « génie » de contempler avec *sérénité* les valeurs positives des autres, dans toute la plénitude de leur contenu et de leur structure, et de laisser les autres en « jouir » en toute liberté. La multiplication même des valeurs positives lui procure de la joie, et le monde lui devient d'autant plus digne d'amour. Toutefois, ce sentiment naïf qu'il a de sa valeur personnelle n'est pas la « somme » des sentiments produits en lui par telle qualité, telle capacité, telle disposition particulière ; il porte directement sur son *essence*, sur son *être* même. C'est précisément ce qui permet au « génie » de constater, en toute séré-

(1) Aussi l'orgueil tient-il toujours à un *défaut* de cette conscienc spontanée.

nité, que tel autre « l'emporte » sur lui pour ce qui est de telle « qualité », de telle « faculté », voire même de toutes les facultés. Le sentiment naïf qu'il a de la valeur de son être n'en souffre nullement, puisque cette valeur ne lui est pas « démontrée » mais seulement « confirmée » par ses succès ou ses capacités de succès. Pour « l'homme moyen », au contraire, la saisie de sa valeur propre et de la valeur des autres *dépend*, à proprement parler, de la relation qu'il perçoit *entre* ces deux valeurs ; seules lui apparaissent clairement les valeurs qualitatives qui révèlent les différences qui *peuvent* le distinguer des autres. Le « génie », lui, saisit les valeurs *avant* de les comparer ; l'homme moyen, *du fait* de les comparer, et seulement grâce à cette comparaison — le *rapport* de ses valeurs propres aux valeurs des autres — finit par spécifier et par déterminer sa vision même des valeurs. Il ne saurait apercevoir de valeur chez un autre sans, *du même coup*, y voir quelque chose de plus ou moins haut, de plus ou moins grand par rapport à ses valeurs à lui, c'est-à-dire sans se *mesurer* aux autres.

Cette disposition se retrouve à la base de deux types humains très différents selon que la force et la puissance, d'une part, la faiblesse et l'impuissance, de l'autre, s'y trouvent combinées. L'homme « moyen » du type « fort » devient « l'arriviste » ; le « faible » réalise l'homme du ressentiment. Par « arriviste », nous n'entendons pas l'homme qui tend de toutes ses forces à la conquête de certains biens : puissance, richesse, honneurs, etc., pour autant qu'il est mû par la valeur de *chose*

de sa conquête et de son activité. L'arriviste est plutôt l'homme aux yeux de qui être *plus*, valoir *plus*, sous quelque rapport que ce soit, est la *fin* même de son activité, et l'emporte sur toute valeur de *chose*, l'homme pour qui une « chose » n'a de valeur que dans la mesure où elle lui sert à abolir cet écrasant sentiment d'infériorité qui détermine le sens de ses comparaisons. Où domine cette façon de saisir les valeurs, le système de la *concurrence* devient l'âme de la société, et se réalise d'autant plus purement que le champ d'action des comparaisons est plus indéterminé, moins soumis, par exemple, à la fixité idéale de « l'état », de la « condition », etc. Au moyen âge, et jusqu'au XIIIe siècle, le paysan ne se compare pas au seigneur féodal, ou l'artisan au chevalier. Tout au plus se compare-t-il à un paysan plus riche ou plus considéré ; chacun demeure dans les limites de l'état où il est né. La notion de la spécificité des fonctions propres à chaque état restreint le champ de la comparaison au sein d'un groupe ; à un groupe, on ne comparera guère qu'un autre groupe. Aussi toute la vie de cette époque est-elle régie par l'idée d'un « état » voulu par Dieu et par la nature, où chacun se sent « établi » avec un devoir particulier à remplir. A l'intérieur de cet état s'exerce le sentiment de ce que l'on vaut et de ce que l'on veut. Du roi à la fille publique et au bourreau, chacun est comme revêtu de la « dignité » de l'être qui se sait irremplaçable dans son « état ». Dans un système de concurrence, au contraire, l'être des devoirs réels l'idée de leur valeur est *en fonction* de la prétention de chacun à être et à valoir plus que n'importe

qui. L' « état » que l'on se trouve occuper n'est plus qu'une étape dans la ruée universelle. L'effort n'a plus de terme, du fait même qu'il n'est plus spécifié par des valeurs de chose ou de qualité. Et cette conception de la valeur aboutit à faire des choses elles-mêmes, des *richesses*, c'est-à-dire des objets d'échange, exprimables en argent. Elle porte aussi à faire de la durée même de la vie, vie de l'individu ou vie de la communauté, un « progrès », et à mettre en cours un certain « progressisme ». Tandis qu'autrefois une opération économique particulière, quelle que fût son importance, avait pour fin la « possession » et la « jouissance » d'une valeur qualitative bien déterminée, et réservait à l'argent un rôle accessoire de moyen d'échange, désormais, c'est une valeur monétaire qui est la « fin » de l'opération et la qualité de la chose n'est plus qu'une fin intermédiaire. Le schéma de l'opération voulue : Richesse-Argent-Richesse devient : Argent-Richesse-Argent (Karl Marx).

Sans doute n'a-t-on pas cessé de jouir des valeurs qualitatives ; mais la jouissance même et jusqu'à la capacité de jouissance sont désormais du domaine des biens que l'on traite d'emblée comme des richesses. Et des valeurs propres aux différents *moments* de la vie des individus et des sociétés (enfance, jeunesse, maturité, vieillesse), on ne veut plus voir que l'aspect de *plus*-value par rapport au passé immédiat ; c'est-à-dire qu'aucun moment n'a en soi de valeur propre et particulière. « Progrès » et « Régression » ne sont plus des réalités que l'on découvre et que l'on vérifie empiriquement dans les phases de la vie, dans leur originalité

spécifique ; ce sont désormais les principes régulateurs d'une conception du moi, des autres, de l'histoire tout entière. Rousseau a été le premier à s'élever contre une pédagogie qui dans l'enfance et l'adolescence ne voit que des préfigurations de l'âge adulte ; L. von Ranke le premier à critiquer la naïve conception de l'histoire-progrès, propre au libéralisme (1). A cette fausse conception répond la « course au progrès » ; l'effort, l'action, ne sont plus dirigés par des fins concrètes, mais par le seul désir de *dépasser* telle condition donnée, de « battre un record » ; et les fins concrètes qui surgissent *après coup*, en cours de route, apparaissent comme les simples *étapes* d'une évolution progressive.

Il en est tout autrement lorsque l'impuissance se combine à cette tendance à ne saisir les valeurs que dans des rapports. Le sentiment de son infériorité qui sans cesse opprime « l'homme moyen » en qui se réalise ce type, ne comporte pas, de soi, une attitude d'activité. Il exige donc une détente, que lui procure précisément cette illusion particulière du sens des valeurs qu'on appelle le ressentiment. L'homme « moyen » n'est satisfait que par le sentiment de posséder une valeur au moins égale à celle des autres hommes ; or, il acquiert ce sentiment soit en *niant*, grâce à une fiction, les *qualités* des personnes auxquelles il se compare, c'est-à-dire par un certain aveugle-

(1) Cf. *Ueber die Epochen der neueren Geschichte*. I : « Une génération qui ne serait que de transition n'aurait par elle-même aucun sens ; elle ne serait que l'antichambre de la génération suivante et n'aurait, par conséquent, aucun rapport direct au divin. Mais j'affirme que chaque génération est à Dieu *immédiatement*, et qu'elle vaut non par celle qui lui succède, mais par son existence propre, par son être particulier. »

ment à leur endroit ; soit encore, et c'est le fond même du ressentiment, grâce à un mode d'illusion qui transmue jusqu'aux *valeurs* susceptibles d'affecter d'un coefficient positif les termes de sa comparaison. (Voir plus loin.)

Au point où nous en sommes, le problème proprement philosophique de la valeur prend une telle importance dans l'analyse de l'illusion du ressentiment qu'il est impossible de passer outre. Il s'agit, au fond, des rapports ultimes entre saisie des valeurs, tendance et désir. Selon la théorie en cours depuis Spinoza, les mots qui désignent des valeurs positives et négatives « bon » et « mauvais » par exemple, ne signifient, en définitive, pas plus que « désiré » ou « objet d'une tendance », « objet ou contenu d'une aversion ». Le « bien », pour Spinoza, c'est « ce qui est, ou peut être désiré ». Aussi, aux termes de cette doctrine, le désir et l'aversion, la tendance et la répulsion ne dépendent-ils pas de la *connaissance* de la valeur d'une chose, connaissance antérieure et fondamentale ; tout au contraire, on affirme que la connaissance de la valeur *est* la connaissance du désir, actuel ou possible. J'ai donné ailleurs une réfutation en règle de cette théorie. Je me borne ici à faire remarquer qu'elle est, elle-même, à la fois effet et signe du ressentiment. En réalité, toute tendance a pour fondement la saisie d'une valeur qui se réalise dans la perception même des valeurs, dans le choix, etc. Mais il peut y avoir aveuglement, à l'égard des valeurs, illusion quant à leur sens, dès là qu'il s'agit de valeurs que l'individu se sent impuissant à réaliser. *Ravaler* toutes ou certaines valeurs au

rang de désirs tout subjectifs, actuels ou possibles, (ce qui est tout autre chose que l'acte délibéré de *renoncer* à réaliser ces valeurs) ; réduire le sens des valeurs à des dispositions dynamiques toutes subjectives (ce qui est tout autre chose que de *mesurer* ces dispositions à des valeurs considérées pour elles-mêmes) ; articuler la hiérarchie des valeurs selon l'ordre des tendances et des désirs subjectifs ; ce n'est pas là le procédé de réalisation d'un sens des valeurs normal et objectif, comme le voudrait cette théorie : c'est, tout au contraire, le fondement de cet aveuglement et de cette perversion du sens des valeurs, dont nous venons de parler. L'acte de « renoncer » *démontre* précisément que le sens des valeurs ne se *borne* pas à calquer *nécessairement* les possibilités de l'action. Si le sens que nous avons de notre *pouvoir* tend à restreindre jusqu'à l'horizon de notre sens des *valeurs* (comme, par exemple, chez les vieillards, à l'égard des valeurs que la jeunesse seule peut réaliser), si l'objet de nos tendances vient fausser l'objet de notre sens des valeurs, c'est que déjà nous réduisons toutes les valeurs au niveau de notre condition propre, selon un processus qui aboutit à une sorte de dépréciation universelle du monde et de ses valeurs. Seul le renoncement bien compris nous délivre de l'illusion que nous nous sommes faite. Seul il nous met en mesure de reconnaître et « d'accepter » cela même que nous ne pouvons plus poursuivre. Nous trouvons une autre preuve de l'indépendance de notre sens des valeurs à l'égard de notre pouvoir d'action dans le fait que les perversions du désir (perversion de l'instinct de

la nutrition, de l'instinct sexuel, transformation de la tendance au plaisir en jouissance de la douleur), n'affectent pas *nécessairement* le sens des valeurs lui-même. D'après Ribot et d'autres auteurs, c'est surtout au début des perversions que le sentiment demeure normal. Une nourriture répugnante, par exemple, continue à provoquer de la répugnance, lors même qu'on éprouve le désir d'en manger. C'est seulement petit à petit que les sentiments rejoignent l'instinct (Ribot) ; mais cela n'est pas nécessairement vrai du sens des valeurs. Il n'y a donc pas de « perversions » du sens des valeurs, comme il y a des perversions du désir, mais seulement des *illusions* et des *erreurs* de ce sens, ce qui est bien conforme au caractère de connaissance de ce « sentir » et de ce « préférer ».

Ainsi, le mode propre de cette déformation des valeurs due au ressentiment, par exemple dans le cas de l'individu qui méprise ou « ravale » les valeurs des autres qui lui pèsent, ne vient pas de ce que ces valeurs ne se présentent pas à lui comme affectées d'un coefficient positif ; ce n'est pas non plus qu'elles n' « existent pas » pour lui. (Ce qui, évidemment, exclurait toute possibilité de déformation.) Ce n'est pas, enfin, que, tout en les percevant, il énonce à leur sujet des jugements *faux*, et purement faux, c'est-à-dire dont il sente la contradiction interne. Il y aurait là « erreur » ou mensonge. Si nous voulons *décrire* son attitude, nous dirons que, pour lui, les valeurs existent réellement et positivement, *voilées* toutefois par d'autres valeurs, illusoires, sous lesquelles elles ne font guère que transparaître. Cette *transparence* (au sens éty-

mologique du mot) des valeurs réelles et objectives à travers les valeurs illusoires qu'interpose le ressentiment, cet obscur sentiment de vivre dans un *monde illusoire, irréel*, qu'on est impuissant à dissiper pour voir ce qui *est* dans la réalité, voilà l'élément irréductible dans cette totalité d'expérience vécue que nous analysons (1).

Le mode d'élaboration et l'intensité du ressentiment, dans les collectivités et chez les individus, dépendent en premier lieu, nous l'avons dit, de facteurs personnels propres ; en second lieu, de la structure de la société au sein de laquelle vivent ces hommes ; structure sociale qui dépend , à son tour, de certains facteurs héréditaires, propres à la catégorie d'individus qui domine à tel moment de l'histoire, et de leur façon d'articuler les valeurs. Étant donné que le ressentiment ne peut éclore

(1) Dans une intéressante étude intitulée « Le Christ et le Ressentiment » (*Hamburger Korrespondent*, 28 sept. 1913), Gustav HÜBENER fait remarquer, à propos de ce qui précède, que l'Église chrétienne reconnaît jusque chez le diable comme une lueur de connaissance immédiate du bien. Dans le poème de John MILTON, Satan confesse ainsi le principe de son être :

Farewell remorse : all good to me is lost :
Evil be thou my good.
(Remords, adieu : tout bien, pour moi, est perdu :
Mal, sois mon bien.)

Mais toujours « le Ciel rayonne dans son âme », et il est contraint de « loucher vers le Ciel, ce qui attise le feu infernal dans son cœur » :

.....the more I see
Pleasures about me, so much more I feel
Torment within me, as from the hateful siege
Of contraries ; all good to me becomes
Bane, and in Heav'n much worse would be my state.
(Plus je vois de jouissances à l'entour, plus je sens
De tourment en moi-même, comme du détestable siège
Des contraires ; tout bien devient pour moi
Souffrance, et au Ciel mon état serait pire.)

sans un certain sentiment d'impuissance (impuissance dont le domaine est de soi infiniment variable), il se présentera donc en définitive, comme le symptôme d'un « affaiblissement » vital. Sans préjudice de ces conditions très générales, il est des ressentiments dont l'élaboration dépend moins de dispositions *individuelles* que du seul fait d'une certaine « situation » humaine, de type courant. Je ne dis pas que tout individu qui se trouve dans une « situation » de cet ordre doive succomber au ressentiment; ce serait une absurdité. Je dis seulement que la *forme* même de ces « situations » comporte déjà un certain *potentiel* de ressentiment, indépendamment des dispositions propres aux personnes qui s'y trouvent engagées.

C'est le cas de la femme, par exemple, plus faible, partant plus rancunière, obligée, pour plaire à l'homme, de rivaliser avec ses semblables, et précisément pour ce qui est de ses qualités personnelles les moins variables. Il n'est donc pas surprenant que ce soit sous le régime du matriarcat que soient nées les divinités les plus vindicatives (comme la sinistre légion des Euménides). Dans ses *Euménides*, Eschyle nous a dépeint, d'une façon très parlante, la purgation du ressentiment par la vertu médicinale des divinités de la nouvelle culture virile représentée par Apollon et Athénée. Il est très significatif aussi que le type légendaire de la « sorcière » n'ait point de pendant masculin. La forte propension des femmes à médire du prochain par besoin de s'exprimer est à la fois symptôme de ressentiment et procédé d'autothéra-

peutique. Mais si la femme est plus particulièrement exposée au danger du ressentiment, c'est que, dans l'activité essentielle de sa vie, c'est-à-dire dans son amour naturel pour l'homme, la situation que lui attribuent la nature et les mœurs, d'être *celle que l'on recherche*, comporte précisément ce double caractère de réaction et de passivité. La rancune qui suit à l'injure d'avoir été négligée ou repoussée par l'autre sexe se prête d'autant plus aisément à un refoulement qu'elle résiste plus à la honte du reproche ou de l'aveu ; aussi bien la pudeur et l'orgueil lui interdisent-ils tout appel, partant toute « satisfaction » publique. Combien plus chez la femme, à qui un sens de la pudeur plus développé et les mœurs mêmes imposent à cet égard la plus grande réserve. Cela explique que la vieille fille, en qui la tendresse, l'instinct sexuel et l'instinct maternel ont été refoulés, soit bien rarement tout à fait pure de ressentiment. La « pruderie » en tant qu'elle se distingue de la vraie pudeur, n'est pas autre chose qu'un jeu particulier du ressentiment sexuel. Aussi la tendance, si fréquente chez les vieilles filles, à souligner ce qui peut avoir un sens sexuel pour y porter condamnation, leur est-elle une manière d'assouvir un instinct sexuel, devenu ressentiment (1). La critique même sert ici à satisfaire ce que l'illusion croit condamner. La pruderie proverbiale des peuples anglo-saxons provient de ce que, dans ces pays très industrialisés, et depuis longtemps, la femme moyenne tend de plus en plus à se recruter

(1) Voir mon analyse du « cant britannique » dans *Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg*, Appendice ; 3e éd., 1917.

parmi des êtres dépourvus de tout charme spécifiquement féminin, que le souci de l'amour et de la maternité n'empêche guère de « compter », de s'élever et de servir une civilisation essentiellement utilitaire, tendance qui finit par jouer le rôle d'un principe de sélection naturelle. Et par contre, la femme plus proprement féminine, pour autant qu'elle ne jouit pas d'une fortune personnelle, n'est plus bonne qu'à être livrée à la prostitution. Tout comme la pruderie, le ressentiment rabaisse le prix inestimable de la véritable pudeur, dans une société où le jugement de la prostituée devient l'expression de la « morale courante ». La prostituée, pour avilir la vraie femme, dont la beauté vient non seulement de ce qu'elle manifeste, mais de ce qu'elle cache de beauté et de vertu conscientes, rabaisse sa pudeur à une « peur » de trahir les défauts de son corps ou de sa toilette. Cette vertu naturelle peu développée chez elle, ou artificiellement reconquise, lui apparaît, grâce au jeu du ressentiment, comme un « produit de l'éducation et de la morale ». Il est intéressant d'observer comment, vers la fin du XVIIIe siècle, et particulièrement en France, ce ressentiment de prostituée a fini par dominer l'opinion, et par inspirer les théories des moralistes et des philosophes (1).

L'attitude de « l'ancienne génération » à l'égard de la « nouvelle » nous présente une situation toute chargée de ressentiment potentiel. Vieil-

(1) Voir dans l'ouvrage de Havelock ELLIS sur la pudeur un choix d'opinions des grands écrivains et philosophes du XVIIIe siècle. Ils ramènent tous la pudeur à « l'éducation » et la confondent avec la « décence ».

lir n'est un processus harmonieux et fécond que si, dans les grands moments de transition, la génération qui passe « renonce » volontairement à ce qu'il y a de contingent et de particulier dans ses valeurs, et si ce qu'il y a de permanent dans ses valeurs psychologiques et morales collaborant avec les valeurs propres à la nouvelle génération réussit à remplacer adéquatement celles qui disparaissent. C'est là une condition indispensable pour que les valeurs particulières à l'ancienne génération puissent se conserver librement et harmonieusement dans le souvenir qui les fait revivre. Autrement, on se réfugie dans le « cruel » souvenir d'une lointaine jeunesse, attitude de refus qui gêne la compréhension que l'on a des jeunes, et de provoquer chez ceux-ci comme un *rejet* de toutes les valeurs propres à l'ancienne génération. Rien d'étonnant, donc, que la « jeune génération » ait eu affaire, de tout temps, au violent ressentiment de l'ancienne. Mais ce ressentiment particulier s'est modifié assez profondément selon les circonstances historiques. Dans les civilisations peu développées, la vieillesse jouit, par elle-même, en raison de son expérience et de son acquis, d'un respect, d'une vénération qui suffisent à empêcher la formation du ressentiment. Mais dans la mesure où l'accumulation des connaissances due à tout un système de diffusion rapide des moyens de culture (l'imprimerie, etc.) réussit à ébranler le privilège de « l'expérience », dans la mesure où « les jeunes » ont la facilité de ravir aux « vieux » leurs situations, positions, carrières, etc., pour autant, l'ancienne génération se trouvera forcée

d'abandonner son primat et de se mettre sur la défensive (1).

Plus le rythme du « progrès » s'étend aux différents domaines de l'existence, plus les variations de la « mode » tendent à intervenir jusque dans les sphères supérieures de la science et de l'art, et plus l'ancienne génération a de mal à suivre la nouvelle, plus elle tend à refuser toute valeur au « nouveau » comme tel. Et plus encore, quand les générations suivent ce rythme rapide dans une ardeur croissante à « vivre leur vie », et préfèrent au principe d'une collaboration des générations à des œuvres d'ensemble qui font entre elles de la continuité, la manie de la concurrence et de la surenchère de génération à génération. « Chaque cathédrale, dit Sombart (2), chaque monastère, chaque hôtel de ville, chaque cité du moyen âge témoigne de cette continuité des générations humaines : leur construction occupe toute une suite de générations qui pensaient vivre éternellement. Depuis que l'individu s'est retranché de cette communauté qui lui survivait, la durée de sa vie est devenue l'étalon de sa jouissance. » A l'appui de la thèse de Sombart, la rapidité croissante du processus de la construction, et ces changements de régime politique, de plus en plus radicaux, et fréquents, qui sont dus au développement du mouvement démocratique (3).

(1) La célèbre enquête du *Verein für Sozialpolitik* a montré avec quelle rapidité, à l'heure actuelle, l'ouvrier qualifié est rejeté dans la classe des manœuvres.

(2) *Luxus und Kapitalismus*, p. 115.

(3) Voir à ce sujet W. Hasbach : *Die moderne Demokratie*, Jéna, 1912.

Ainsi, tout changement de ministère, toute variation de l'équilibre parlementaire, tend plus ou moins à susciter, à l'égard des valeurs du régime qui l'emporte, une opposition de principe d'autant plus susceptible de se charger de ressentiment qu'on se sent moins capable de regagner la position perdue. A cet égard, le « fonctionnaire en retraite », et tout ce qu'il représente, est assez caractéristique de l'homme du ressentiment. Bismarck lui-même n'a pas complètement échappé à ce danger.

Les relations familiales et conjugales nous offrent elles aussi une profusion de types caractérisés par le ressentiment. Et tout d'abord, le personnage, plus tragique que comique, de la « belle-mère », surtout de la mère du mari, où la différence des sexes complique le rapport de parent à enfant. D'avoir à accepter, sans refouler sa jalousie, qu'un être que l'on aime depuis sa naissance, à qui l'on s'est dévouée de toutes les façons, et qui a pleinement répondu à cet amour, se donne à un autre être, et à une femme, c'est-à-dire à une personne du même sexe que soi, à un être qui n'a encore rien fait pour mériter cet amour et qui, cependant, peut tout exiger ; devoir accepter cela, et, par surcroît, s'en réjouir, s'en féliciter, et accueillir l'étrangère avec affection, c'est ce qu'une imagination diabolique pourrait concevoir de plus propre à éprouver l'héroïsme d'un cœur. Aussi n'est-il pas surprenant que la belle-mère figure dans la poésie, le folklore et l'histoire de tous les peuples, comme un être méchant et perfide. La situation du cadet, de la

femme plus âgée que le mari, etc., offrirait des analogies.

Le plus souvent, le ressentiment fait défaut là où l'observateur superficiel croit devoir le chercher : chez le criminel par exemple, ne serait-ce que parce qu'il est essentiellement un « homme d'action ». Il ne refoule pas sa haine, sa rancune, son envie, sa cupidité ; son crime lui sert à les exprimer. Le ressentiment ne domine dans l'intention criminelle que dans certains cas de pure *malignité*, c'est-à-dire lorsque le criminel ne retire aucun avantage propre de l'acte qu'il accomplit, qu'il entend seulement nuire à autrui, et que la part de l'action et du risque est réduite au minimum. Le cas type est celui de l'incendiaire, si toutefois il ne s'agit pas du cas (assez rare) d'une jouissance morbide provoquée par la vue des flammes, ou d'un stratagème intéressé, en vue de toucher une prime d'assurance. Ce type de criminel est très bien fixé. Tranquille, laconique, réservé, rangé, sans vice particulier (alcoolisme, etc.), son crime est presque toujours l'explosion soudaine d'un sentiment de rancune ou d'envie refoulé depuis des années : à voir tous les jours, par exemple, la belle ferme d'un voisin, il a fini par se sentir atteint au plus profond du sentiment de sa valeur personnelle. Tels sont aussi les crimes de plus en plus nombreux dus au ressentiment de classes. En 1912, à Berlin, des individus avaient, à la nuit tombante, tendu un câble au-dessus de la chaussée, entre deux arbres, de façon à décapiter les occupants de la première automobile qui viendrait à passer, L'esprit de ressentiment qui anime ce crime est bien caractérisé par l'indétermination des victimes :

« occupants d'une automobile », comme tels, et par l'absence de tout mobile particulier. Le ressentiment joue aussi un rôle considérable dans la plupart des cas de diffamation.

Selon la remarque très juste de Nietzsche, qui en tire d'ailleurs des conséquences absolument inacceptables contre la morale religieuse, dans un ordre d'activité humaine qui se retrouve universellement, c'est le soldat qui est le moins exposé au ressentiment, le prêtre qui l'est le plus. Et cela du fait, qu'en principe du moins, il ne s'appuie pas sur des forces temporelles, et se présente, tout au contraire, comme le type même du faible ; par ailleurs, en tant que ministre d'une institution réelle (par quoi il se distingue du simple croyant) tenu plus que tout autre, au milieu des querelles de ce monde, de dominer (au moins en apparence) ses sentiments de rancune, de colère ou de haine, pour présenter et représenter partout et toujours l'image et le principe de la *paix*, le « prêtre », comme tel, c'est-à-dire abstraction faite de ses particularités individuelles, nationales, etc., est, *cæteris paribus*, plus *exposé* que tout autre à l'infection de ce subtil poison. C'est ainsi que le ressentiment inspire cette « politique cléricale » dont la victoire est assurée non par la guerre, mais par la souffrance, c'est-à-dire par les forces que suscite contre ses adversaires, le spectacle d'un homme qui souffre dans le cœur des croyants qui lui sont unis en Dieu. Car si, chez le véritable martyr de la foi, il n'y a pas trace de ressentiment, c'est bien le ressentiment qui inspire ce pseudo-martyre d'une certaine politique cléricale, danger qui n'est entière-

ment exorcisé que si le « prêtre » est le même homme que le « croyant » (1).

De nos jours, le rôle social du ressentiment est bien moins sensible au sein du prolétariat ouvrier (dans la mesure où il n'intervient pas dans la « carrière » des « leaders ») que dans les classes en décadence, l'artisanat, la petite bourgeoisie, le monde des petits fonctionnaires. Mais les causes profondes de ce phénomène ne rentrent pas dans le cadre de cette étude.

Citons enfin, parmi les variétés spirituelles de l'homme du ressentiment, l' « apostat »; et aussi, mais dans une plus faible mesure et seulement sous un certain jour, le « romantique ».

L' « apostat » n'est pas l'homme qui, au cours de son évolution, change radicalement de conviction religieuse, politique, sociale ou philosophique, quand même ce changement serait instantané et imprévu. L' « apostat » est plutôt l'homme qui vit l'esprit de sa foi nouvelle, non pas tant à même son contenu positif, ou pour réaliser les fins qui lui sont propres, que, d'abord, dans son *antagonisme* à l'égard de sa foi ancienne, pour l'amour de cette négation comme telle. Il professe sa foi nouvelle, moins pour elle-même qu'en tant qu'elle représente une série d'actes de vengeance dirigés contre son passé spirituel, qui le tient enchaîné et que sa nouvelle condition lui permet avant tout de répudier et de combattre. En ce sens donc, l'« apostasie » religieuse est à l'antipode de la « nouvelle naissance », par laquelle la foi et la vie nouvelles ont un

(1) Le modèle des livres inspirés par un extrême « ressentiment clérical », est le *De Miseria Hominis*, d'INNOCENT III.

sens et une valeur en soi. Nietzsche a bien raison de voir l'apothéose du ressentiment de l'apostat dans le fameux passage où Tertullien soutient qu'au ciel la source principale de la félicité sera le spectacle des empereurs romains consumés en enfer. (*De Spectac.*, chapitre XXIX, cité dans la *Généalogie de la Morale*, p. 73.) De même son « *credibile est, quia ineptum est*; *certum est, quia impossibile est*; *credo, quia absurdum* » (*De Carne*, ctr. 5; *praeser.* 7), qui résume si bien l'esprit de son apologétique du Christianisme, toute imprégnée de sa rancune à l'égard des valeurs antiques, exprime d'une façon caractéristique le ressentiment de l'apostat (1).

Dans une moindre mesure, on peut dire que toute pensée élabore ce poison, qui se débarrasse de l'idée d'une force créatrice, par un pur processus de critique et de négation. Toute cette façon de penser (que la philosophie moderne s'est incorporée comme une seconde nature), qui appelle « donné », et « vrai », non ce qui est évident de soi, mais seulement un inconnaissable, un X, bien à l'abri de la critique et du doute, est profondément animée et imbibée de ressentiment. Il en est de même du principe de la « méthode dialectique » en vertu duquel, de la négation de A, on veut déduire non pas simplement Non-A, mais B.

(1) Cf. le portrait de Tertullien dans la *Patrologie* de J. A. MŒHLER (Regensburg, 1840) : « De tempérament naturellement amer et sombre, la douce lumière évangélique elle-même ne réussit pas à dissiper ses tristes humeurs (p. 703). » Son passage au montanisme, vers 203, à la suite de quoi il n'a que mépris et dérision pour les principes et les mœurs de l'Église, n'est qu'une réplique de son apostasie première, devenue désormais sa réaction naturelle.

(Cf. « *omnis determinatio est negatio* » de Spinoza ; Hegel) (1).

Toutes les fois que l'on acquiert une conviction non par un commerce direct avec le monde et les choses, mais en se formant une opinion *à partir* de la critique des opinions des autres, de telle sorte que la démarche primordiale, fondamentale de l'esprit ne soit plus qu'une recherche de soi-disant « critères » d'opinion, c'est que la pensée se meut dans une atmosphère de ressentiment, où les jugements de valeur apparemment positifs ne sont guère que des négations et des dévalorisations déguisées. Au contraire, la critique vraiment féconde mesure à tout moment les opinions des autres à la réalité même : alors que la critique du ressentiment se contente de tenir pour « réalité » ce qui *résiste* à cette critique.

Dans un tout autre contexte, l'état d'âme du *romantique* s'inspire d'un ressentiment, dans la mesure où sa préférence pour telle époque de l'histoire (la Grèce, le moyen âge, etc.) tient moins à la séduction qu'exercent sur lui ses valeurs et ses beautés propres, qu'à une secrète aversion pour son temps, et pour autant que sa louange et son estime du « passé » déguisent une tendance à les refuser à son temps et à son milieu. Ainsi, tandis qu'il y a chez Hölderlin un amour de la

(1) SIGWART avait déjà fait remarquer avec profondeur (Cf. *Logik*, II) que la thèse darwinienne d'une évolution dont toute l'essence est la disparition de l'inutile par des variations accidentelles de l'espèce (le développement et la création positive qui se manifestent dans l'organisation des espèces n'étant que des épiphénomènes), peut se réclamer du principe fondamental de la théorie hégélienne de « la valeur créatrice de la négation ».

Grèce foncier et immédiat, né de ses affinités profondes avec le génie grec, chez un Frédéric Schlegel la nostalgie du moyen âge est toute imprégnée de ressentiment.

Le ressentiment s'exprime toujours selon un schème bien arrêté : on affirme, on estime, on exalte telle chose, non en raison de ses qualités intrinsèques, mais dans le but, toujours inavoué, d'en nier, d'en déprécier, d'en ravaler telle autre. *On « joue » l'une contre l'autre.*

C'est, avons-nous dit, à la suite d'un conflit intérieur d'une violence particulière qui met aux prises, d'une part la rancune, la haine, l'envie, etc., et leurs modes d'expression, de l'autre l'impuissance, que ces sentiments prennent forme de ressentiment. Il en va tout autrement dès lors que ces sentiments réussissent à se décharger. On s'explique ainsi l'importance capitale des institutions parlementaires, par exemple, là même où elles desservent l'intérêt général en tant qu'instrument de législation et de gouvernement, comme soupape de sûreté pour les sentiments qui inspirent parfois les masses et les groupes ; le rôle aussi de la justice pénale, en tant qu'elle purge la rancune ; du duel, et, même, de la presse, dans la mesure où elle n'amplifie pas le ressentiment en le propageant, mais le restreint en donnant à l'opinion la faculté de s'exprimer publiquement (1). Ces cadres four-

(1) Il n'est pas de littérature plus chargée de ressentiment que la littérature russe. Les romans de Dostoïewski, de Gogol, de Tolstoï fourmillent de héros pleins de ressentiment. Fait inévitable pour un peuple longtemps opprimé par une autocratie, sans pouvoir exprimer ses sentiments exaspérés par l'autorité, à défaut d'un système parlementaire et du régime de la liberté de la presse.

nissent aux sentiments une marge de détente, faute de quoi s'élabore cette substance explosive qui s'appelle le ressentiment. Sans cette détente, les sentiments se trouvent dans cet état que Nietzsche ne décrivait pas sans doute de façon très précise, mais qu'il saisissait fort bien, et qu'on appelle le « refoulement ». Dans le cas présent, les forces de refoulement sont constituées par un sentiment très vif d'impuissance, d'incapacité, accompagné de dépression très forte et très pénible ; comme aussi, de peur, d'angoisse, de timidité, à l'égard de toute expression et de toute activité capable de refléter le sentiment refoulé. Ce refoulement est d'autant plus efficace que la durée et la constance de l'oppression lui font oublier son objet, si bien que le sujet ne sait plus lui-même ce qu'il craint ni ce qui l'angoisse, ou ce de quoi il est incapable. Il s'agit donc moins d'une « peur », car la peur a toujours un objet déterminé, que de cette profonde inhibition du sentiment vital qui constitue l'*angoisse* (*Angst*), ou plus exactement (car il n'y a pas ici d'état d'angoisse proprement organique, comme dans l'angoisse respiratoire) d'une certaine anxiété, d'un certain repliement sur soi (1). Ces forces de refoulement visent d'abord l'expression et la réalisation des sentiments ; dans la suite,

(1) Une distinction s'impose. Il y a une angoisse qui est, en quelque sorte, une peur qui a perdu son objet ; objet déterminé, comme celui de toute peur, mais *qui a cessé* d'être clairement présent à la conscience. Mais, il y a aussi une certaine angoisse, qui est avant tout une modalité du sens vital, et dont le contenu, sans cesse renouvelé, *devient* l'objet d'une peur sans proportion avec ce que cet objet présente d'effrayant par soi. Cette angoisse diffuse, sous-jacente à la vie des individus et des groupes, a une intensité très variable. Elle est de la plus haute importance pour notre sujet.

elles finissent par chasser les sentiments eux-mêmes du champ de la perception intérieure, de telle sorte que l'individu ou le groupe n'a plus conscience de leur présence. Enfin, le refoulement en arrive à repousser les sentiments de haine, d'envie ou de rancune au point même où ils cherchent à se faire jour à la perception intérieure (1). En outre, il se trouve que les états affectifs déjà refoulés exercent une certaine attraction à l'égard des sentiments de formation plus récente, et réussissent à les résorber ; ainsi, la fréquence du refoulement facilite son opération et étend son domaine.

Il importe de distinguer les divers moments du refoulement. Tout d'abord, c'est la représentation de l'objet, cause de mon émotion, qui est refoulée. Je nourris une haine ou un désir de vengeance à l'égard d'une personne et je suis pleinement conscient de la cause de ce sentiment, acte d'hostilité, qualités morales ou physiques qui me la rendent désagréable, etc. Dans la mesure où il est refoulé, mon sentiment perd tout contact avec cette « cause », partant, avec la personne elle-même, ce qui ne se produit pas quand j'énonce un jugement moral, puisque alors et mon sentiment et son *intention* me sont parfaitement conscients, et que mon jugement se borne à retenir un acte. Peu à peu, le refoulement porte sur toutes les particularités, modes d'agir ou de s'exprimer, dont la personne est susceptible, voire même sur toutes les personnes, toutes les relations, tous les objets, et toutes les situations qui

(1) Cf. mon étude intitulée *Idole der Selbsterkenntnis* dans *Vom Umsturz der Werte*, tome II.

s'y rapportent. Il « fait tache d'huile ». Mais, dans certaines conditions, le sentiment finit par se dissocier de la personne qui m'a causé un dommage, ou qui m'a opprimé, pour devenir une disposition générale à rejeter certaines valeurs qualitatives, abstraction faite de leur possesseur et des circonstances de lieu ou de temps, et sans tenir compte de l'attitude réelle de cette personne à mon égard. Ainsi, dans cette haine de classes si vivace aujourd'hui, n'importe quel trait, geste, vêtement, façon de parler, de marcher, de se tenir, qui trahit l'appartenance à telle « classe », suscite aussitôt un sentiment de haine ou de rancune, ou, ailleurs, de peur, d'angoisse, de respect. Car un refoulement total déclenche une totale négation des valeurs, une animosité haineuse et explosive, apparemment sans motif et sans ordre, à l'égard d'une chose, d'une situation, d'un objet, qu'on ne saurait rattacher à l'objet premier de la haine qu'au prix d'une analyse approfondie. Ces cas (le plus caractéristique qui m'ait été rapporté est celui d'un malade, incapable, par suite d'une haine refoulée, de lire quoi que ce soit) relèvent de la pathologie. Mais, dans le cas présent, le sentiment refoulé jaillit au stade de la conscience, aux points de moindre résistance, c'est-à-dire partout où les forces de refoulement se trouvent affaiblies ou suspendues. Le plus souvent, il se fait jour au sein d'un état de sérénité apparente, conversation, travail, sous forme d'un paroxysme de fureur ou d'un flot d'invectives sans objet précis. Et bien souvent, on le sait, au moment même où l'on exprime des sentiments d'amitié, au milieu

de la conversation la plus cordiale, un sourire, un geste apparemment insignifiant, une allusion passagère trahissent l'homme que possède le ressentiment. Une amitié, une affection, parfois très ancienne, est tout à coup traversée par un acte ou un mot méchant, qui peut paraître tout à fait gratuit ; alors on voit la surface craquer sous l'action de telle couche vitale plus profonde. Quand saint Paul, reprenant le conseil de Jésus de « tendre l'autre joue », ajoute, en empruntant la violence imagée de la Sagesse de Salomon, qu'on « accumule ainsi des charbons ardents sur la tête de l'adversaire », on sent bien qu'il met l'humilité et l'amour de ses ennemis, compris tout autrement par Jésus, au service d'une haine, qui ne se satisfait pas de la vengeance seule, mais requiert l'humiliation de l'adversaire jusque dans ses manifestations extérieures, exigeant en lui, pour se satisfaire, une souffrance autrement cuisante que n'en pourrait provoquer une simple riposte (1). Mais, il n'y a pas que *l'objet* du sentiment refoulé à se développer, à varier et à se transformer. Les sentiments eux-mêmes, dissociés de leur objet premier, se concentrent comme pour constituer une source d'infection prête à se répandre partout où la conscience se trouvera être moins vigilante. Les sensations cénesthésiques qui les accompagnent l'emportent sur les sensations motrices externes, par suite du refoulement de toute expression extérieure ; et par leur caractère pénible, voire douloureux, elles

(1) Nous n'entendons pas ici trancher la question de savoir si saint Paul a voulu parler de la grâce en vertu de laquelle celui qui rougit s'éveille à un amour nouveau par la honte et par le remords.

contribuent à colorer le « tonus vital » tout entier. L'individu n'est plus « à l'aise dans son corps » ; il le considère avec ce triste sentiment de *distance* et d'objectivité, qui est à la base de bien des métaphysiques dualistes (le néo-platonisme, Descartes, etc.). Sans doute, ces sensations cénesthésiques ne *sont* pas l'émotion, comme le voudrait une théorie célèbre (1) ; mais elles sont un élément important des sentiments de haine, de colère, d'envie, de rancune, etc. Elles n'en constituent ni la qualité, ni l'intensité, ni l'orientation, mais bien la *disposition* physiologique, et leur rôle varie selon les sentiments : considérable dans la colère, bien moindre dans la haine ou l'envie, qui sont des sentiments plus « spiritualisés ». Assez souvent, ces sensations internes pénibles ont assez de force pour modifier la direction même des sentiments. Elles se retournent alors contre le sujet lui-même, et c'est la haine de soi, le dégoût de soi, le désir de se venger de soi-même. Nietzsche aurait même voulu ramener la « mauvaise conscience » à la réaction de « l'homme de lutte » bridé dans l'extériorisation de son instinct ; ce serait le cas, par exemple, d'un petit peuple guerrier englobé tout d'un coup dans une grande civilisation pacifique. C'est là une erreur qui explique seulement la forme pathologique du *faux* remords : on prend pour du *remords* le désir de se venger de soi-même, qui présuppose l'existence de la véritable « mauvaise conscience », du *vrai* remords (2). Mais ce que vise

(1) Cf. la *Psychologie* de William JAMES, *passim*.

(2) Cf. mes études intitulées : *Idole der Selbsterkenntnis* (*loc. cit.*) et « *Vom Wege der Reue* » (dans *Vom Ewigen im Menschen*, tome I).

Nietzsche existe bien. C'est ce qui est à l'origine du mot de Pascal : le « moi est haïssable », de ce Pascal, si singulièrement pétri de ressentiment, et plus singulièrement encore habile à le couvrir de son génie, et à lui donner un sens chrétien. Et c'est l'explication du cas cité par Guyau, du sauvage qui languit, dépérit et finit par mourir parce qu'il n'a pas pu exercer la vengeance du sang (1).

Voyons à présent comment notre analyse du ressentiment en lui-même éclaire l'histoire du *jugement moral*, et des systèmes de morale. Il va de soi que le ressentiment ne *peut* déterminer que le *faux* jugement de valeur (celui qui procède d'une *illusion du sens des valeurs*) et les actes qui en découlent ; il ne détermine *jamais* le vrai jugement de valeur. Ce n'est pas du ressentiment, comme le croit Nietzsche, que naît la morale *vraie*, fondée sur l'ordre éternel des valeurs et des principes obvies de hiérarchie, valeurs et principes qui sont *aussi objectifs*, *aussi strictement absolus* que les vérités mathématiques. Il y a un ordre du cœur, une logique du cœur, comme dit Pascal, que le génie moral découvre petit à petit au cours de l'histoire ; ce n'est pas cet ordre, cette logique qui est « historique », mais bien sa découverte, son acquisition. Le ressentiment est un des facteurs du *renversement* de cet ordre éternel dans la conscience humaine ; il suscite une illusion qui nous empêche de contempler cet ordre et de le réaliser dans la vie. Tel est le point de départ des considérations qui vont suivre.

(1) J.-M. Guyau, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction.*

D'ailleurs, c'est la pensée même de Nietzsche, quand il parle du resssentiment qui « fausse le barème des valeurs ». Mais, à la page suivante, il parle en relativiste et en sceptique. Pourtant, un barème « faussé » implique un barème « juste » ; sans quoi il n'y a plus qu'une « lutte entre des systèmes de valeur » dont *aucun* n'est *vrai* ni *faux*.

Le ressentiment peut nous expliquer un grand nombre de phénomènes d'ensemble dans l'histoire de la morale comme aussi d'incidents de la vie quotidienne. Mais ce n'est pas sans l'intervention d'une autre loi psychologique. Chaque fois qu'une forte tendance à réaliser une valeur s'accompagne du sentiment d'impuissance où l'on est de la réaliser, la conscience cherche à résoudre cette contradiction intérieure en dépréciant le bien vers lequel on tend, en lui déniant toute valeur, et même, dans certaines conditions, en accordant une valeur positive à un bien qui en est le contraire. C'est la fable du renard et des raisins. Quand nous sommes frustrés dans notre recherche de l'amour ou de l'estime d'une personne, nous sommes portés à lui découvrir de nouveaux défauts ; ou encore nous nous « rassurons », nous nous « consolons » nous-mêmes, en nous disant que l'objet désiré « n'en valait pas la peine », n'avait pas la valeur que nous pensions. *Au début*, on se borne à proclamer que tel objet, telle richesse, telle personne, tel événement, bref telle chose désirée, est dépourvue de la valeur qui l'avait fait désirer si fort ; la personne dont nous avions recherché l'amitié n'était pas aussi « droite », aussi « généreuse », aussi « intelligente » que nous le pensions ; les rai-

sins ne sont pas si doux, peut-être même sont-ils « trop verts ». Jusqu'ici, on ne transmue pas les valeurs, on se borne à juger différemment des qualités des *choses*, des *personnes*, qui nous en avaient paru revêtues. La *valeur* même de la douceur du raisin, de l'intelligence, de la générosité, de la droiture, ne cesse pas pour cela d'être reconnue. Le renard ne dit pas que le « doux » est mauvais ; il dit que les raisins sont « verts ». Et même, *dire* son peu d'estime pour ce dont on a été frustré, peut encore n'être qu'une affectation, un faux-semblant à l'adresse des « autres », et pour tromper leur ironie, mais qui ne nous trompe pas nous-mêmes ; ou, s'il nous trompe, c'est par ricochet, après avoir trompé les autres. Cependant, même dans les cas les plus simples, il y a, par dessous, un motif plus profond. Cette dépréciation des choses, avons-nous dit, exprime un effort pour résoudre le conflit entre la force du désir et la force du sentiment d'impuissance et, pour autant, la souffrance dont il est cause. Désormais notre désir, ou l'intensité de ce désir, nous apparaît comme déraisonnable, du moment que la chose « n'en vaut vraiment pas la peine » ; le désir faiblit donc, et, en proportion, la résistance qu'il offrait à notre impuissance ; notre tonus vital, le sens de notre puissance, s'en relèvent d'autant, quand même la cause en serait illusoire. Ce mécanisme témoigne donc d'une tendance à modifier non seulement ce que nous disons, et qui est destiné aux autres, mais notre *jugement* même. On peut le saisir sur le vif, dans ces éloges de la « modération », de la « simplicité », de l' « économie », qui

sont le propre de la petite bourgeoisie ; ou chez les gens qui disent bien haut que tel article bon marché vaut autant et même mieux que tel article cher, chez ceux qui invoquent volontiers le dicton du « diable qui se fait ermite quand il devient vieux », ou qui « font de nécessité, vertu ».

La loi de la détente entre le désir et l'impuissance, procurée par l'attribution d'une valeur fictive à un certain objet, gagne en fécondité, sitôt qu'on l'applique aux états d'âme à base de ressentiment. L'envie, la jalousie, la méchanceté, la rancune cachée emplissent les profondeurs de l'homme du ressentiment, indépendamment de tout objet déterminé ; dispositions invétérées, d'avance elles ramènent l'attention spontanée, de soi indépendante de la volonté, sur tout ce qui, dans le monde extérieur, peut servir de *matière* aux *formes* d'expression propre à ces sentiments. Perceptions, attentions, souvenirs s'élaborent sous leur emprise et abstraient des phénomènes les traits et les aspects les plus propres à les satisfaire et éliminent les autres. Cela explique que l'homme du ressentiment soit attiré, et comme envoûté par la joie de vivre, la gloire, la puissance, le bonheur, la richesse, la force, etc. ; il ne saurait passer outre, bon gré mal gré, il est obligé de les voir; mais, au fond, il est tourmenté du désir de les posséder, désir qu'il sait inefficace ; il cherche donc, tout à la fois, à en fuir le spectacle, à en détourner son attention, selon le procédé propre à la conscience pour forcer l'attention à se détourner de ce qui la tourmente. Le progrès de ce mouvement intérieur provoque ensuite un certain gauchissement de notre « monde concret ».

Dans ce monde de l'homme du ressentiment, les valeurs de vie prennent un relief tout particulier, quelles que soient les choses particulières qui les représentent. Plus sa « fuite » réussit à triompher de l'attraction exercée sur lui par ces valeurs et plus, passant outre aux nuances et aux transitions, il s'attachera à ce qui leur est le plus contraire, et d'une manière de plus en plus exclusive. Il y a en lui quelque chose qui veut murmurer, rabaisser, ravaler, et qui lui parle en toute circonstance. Et ainsi, malgré lui, il maudit le monde en vue de satisfaire le désir obscur de son sens des valeurs.

Cependant, cette compensation involontaire que la conscience apporte au tonus vital déprimé et aux tendances refoulées, en déformant l'aspect du monde, est limitée dans son effet. Le bonheur, la puissance, la beauté, l'esprit, la richesse, toutes les valeurs positives de la vie, poursuivent sans cesse l'homme du ressentiment comme pour le défier. Il a beau leur montrer le poing, souhaiter de les voir disparaître pour apaiser le tourment de son conflit intérieur, il n'en demeure pas moins qu'elles existent, qu'elles se font jour ! Il n'est pas toujours possible de leur échapper quand il vous plaît ou une fois pour toutes. Qu'une seule valeur s'impose sans qu'on puisse l'éviter, c'en est assez pour provoquer aussitôt de l'hostilité à l'égard de l'être qui en est affecté, indépendamment de ce qu'il est ou du mal qu'il a pu causer. Ainsi s'explique que les nains ou les infirmes, pour qui la seule vue d'un homme sain est une humiliation, soient si enclins à une animosité toute particulière, à une férocité de bête sauvage, toujours prête à bondir. Animosité,

hostilité, qui n'est si profonde, si irrémédiable que parce qu'elle n'est pas directement fondée ou réglée sur les actes ou les attitudes des autres. Elle en veut à l'existence, à l'être même d'une personne, non à des qualités ou à des actes passagers. De ces « ennemis-là » Gœthe a parlé :

Pourquoi te plains-tu de tes ennemis ?
S'ils devaient t'être des amis
Pour qui l'être que tu es
Soit silencieusement un reproche éternel (1) *?*

L'existence seule de cet « être », son apparition, constitue pour les autres un « reproche », « muet », « inavoué ». Il est des haines qui s'apaisent, il en est d'autres qui n'ont pas de fin, et c'est de celles-là qu'il s'agit. Gœthe le savait bien, dont l'étonnante vitalité devait singulièrement susciter et propager le ressentiment, du seul fait de son existence.

Pourtant, le fruit propre du ressentiment n'est pas cette haine apparemment irraisonnée visant certains individus ou, comme dans la lutte des classes, certains groupes sociaux bien déterminés. Il manifeste toute son efficace, non pas seulement en faussant notre vision de l'univers, et en déterminant une haine particulière à l'égard de certaines choses ou de certaines personnes, mais en faussant le sens des valeurs lui-même, c'est-à-dire, avant tout, en opérant ce que Nietzsche appelait une « falsification du barème des valeurs ». Il n'est plus question ici d'éviter ou de détruire les *choses*

(1) *Divan oriental-occidental.*

qui supportent ces valeurs positives ; désormais, les *valeurs mêmes* sont méconnues qu'un sens normal des valeurs reconnaît, préfère et recherche. Dès là que l'homme du ressentiment ne parvient plus à justifier, à comprendre, à réaliser son être et sa vie, en fonction des valeurs positives, puissance, santé, beauté, liberté, pur exercice de l'être et de la vie ; dès là qu'une faiblesse, une peur, une angoisse, un avilissement habituel, l'empêche de se rendre maître de ces choses ou de ces qualités, insensiblement, son sens des valeurs met tout en œuvre pour en venir à décréter que « tout cela n'est rien », et trouve que seuls sont nécessaires au salut de l'homme les aspects tout contraires de la réalité : pauvreté, souffrance, peines et mort. Par cette « sublime vengeance », comme dit Nietzsche, le ressentiment joue véritablement un rôle de créateur dans l'histoire des jugements moraux et des systèmes de morale. Vengeance *sublime*, parce que la haine et la rancune à l'égard de ceux qui sont forts, sains, riches, beaux, etc., est totalement abolie, et que le ressentiment guérit l'individu du tourment de ces sentiments. Car, dès là que c'est le *sens* des valeurs qui est perverti, et que le *jugement* de valeur s'est en quelque sorte universalisé, ces hommes forts, sains, etc., cessent d'être enviables ou haïssables pour devenir, au contraire, dignes de pitié, de compassion, puisqu'ils sont censés souffrir un « mal ». Leur présence suscite l'attendrissement, la compassion, la pitié. Dans la mesure où ce renversement deviendra la base de la « morale courante », et la dominera, il tendra, grâce au jeu des forces de tradition, de suggestion, d'éducation, à

contaminer jusqu'aux possesseurs de ces valeurs qu'on prétend illusoires ; ceux-ci seront désormais incapables de vivre les valeurs positives qui leur sont propres, sans se les reprocher secrètement et se sentir une « mauvaise conscience ». Les esclaves « déteignent » sur les maîtres, comme dit Nietzsche. Et, réciproquement, l'homme du ressentiment devient *évidemment* « bon », « pur », humain », etc., au regard de sa conscience, désormais libérée du tourment de vengeances ou de haines qu'il serait, par ailleurs, impuissant à réaliser. Et cela, quand même il lui serait donné d'entrevoir, dans les profondeurs, la perversion de son sens vital et les valeurs vraies, sous le couvert de ses fausses valeurs. Désormais, on ne déprécie plus les *choses* qui portent des valeurs positives, comme dans la diffamation ou la calomnie, qui ne procèdent pas du ressentiment ; on a déprécié les *valeurs* elles-mêmes, on les *perçoit* désormais tout autrement, et le *jugement* lui-même en est modifié ; c'est que la conscience, en finalisant l'attention, a accompli, plus profondément et plus radicalement, ce qu'une dépréciation des hommes et du monde n'aurait jamais pu faire.

Ce que nous avons appelé « falsification de la hiérarchie des valeurs », « renversement », ou « dévalorisation », n'est ni un mensonge conscient, ni un processus restreint au plan du jugement. Il ne s'agit pas d'une valeur qu'on reconnaît bonne, qu'on déclare ensuite mauvaise dans un jugement. A côté du mensonge et de la tromperie, il y a ce qu'on pourrait appeler le « mensonge organique » : la falsification ne se fait pas consciemment, comme

dans le simple mensonge, mais avant toute expérience consciente, dès l'élaboration des représentations et des sentiments de valeur. Le « mensonge organique » fonctionne chaque fois que l'homme ne veut *voir* que ce qui sert son « intérêt » ou telle autre disposition de son attention instinctive, dont l'objet est ainsi modifié jusque dans son souvenir. L'homme qui s'abuse ainsi n'a plus besoin de mentir. Ce qui, chez l'homme naturellement honnête, est le résultat d'une tromperie consciente, est, chez lui, le seul effet de l'automatisme tendancieux de sa mémoire, de sa perception, de son affectivité. A la surface de sa conscience, règnent peut-être des intentions parfaitement loyales et honnêtes ; mais sa manière de percevoir les valeurs tend, petit à petit, à les transmuer complètement. Et sur ce donné déjà faussé, il porte un jugement qui lui paraît « sincère » et « vrai » dès là qu'il le mesure correctement à ces valeurs, qui, *en réalité*, lui sont données par l'effet d'une illusion.

CHAPITRE II

Ressentiment et jugement moral

L'existence de *plusieurs* « morales » est un des faits les plus importants de l'éthique moderne. On pourrait croire qu'il s'agit d'une chose très ancienne qui remonte à la découverte de ce que l'on appelle le « relativisme historique » des mœurs. Il n'en est rien. Le « relativisme moral », qui est une conception philosophique propre aux positivistes modernes, Comte, Mill, Spencer, etc., est, au contraire, très loin d'admettre l'existence de plusieurs morales. Les relativistes montrent seulement que, selon l'état du savoir humain et de la pratique des civilisations et des cultures, ce ne sont pas toujours les mêmes activités qui ont été considérées comme *utiles* au « bonheur humain » ou à la « réalisation maxima de la vie » c'est-à-dire, en dernière analyse, et même pour le relativiste, comme « bonnes ». Ils ont montré, par exemple, que dans une société essentiellement militaire, où la guerre est un moyen d'existence, la vaillance, le courage, etc., sont des qualités plus utiles au « bonheur général » que l'amour du travail, l'application, l'honnêteté, qualités en honneur dans une société industrielle ; ou encore, que, dans celle-ci, le vol passe pour un

crime moins grave que le brigandage, alors que c'est l'inverse pour celle-là, chez les anciens Germains, par exemple. Mais la conclusion qu'ils cherchent à établir, c'est que la *valeur* fondamentale demeure identique, malgré les variations historiques des conditions de la vie où cette valeur (en l'espèce, le bonheur) trouve à se réaliser. Or ces variations historiques n'ont rien à voir avec les variations que peuvent subir les *valeurs* mêmes. Dire qu'il a existé des *morales* absolument différentes, c'est dire qu'indépendamment de la relativité des conditions historiques, *les principes mêmes de la hiérarchie des valeurs* (et non pas seulement des aspects concrets de ces valeurs) ont pu être absolument différents. Une « morale » est une certaine hiérarchie des valeurs, un système, qui se révèle à travers les appréciations concrètes d'un peuple ou d'une époque donnée comme constituant sa « structure morale », et dont l'évolution propre est indépendante de l'*adaptation* du jugement et de l'action aux diverses réalités particulières, au sein d'une morale donnée. Non seulement il y aura différentes façons d'estimer les hommes, les actions, les sentiments, selon une même norme (le bien général, par exemple) au sein d'une même morale ; mais *les morales elles-mêmes* pourront varier indépendamment de toute « adaptation » à réaliser. Les « relativistes » de la morale ne sont, en réalité, que les « absolutistes » de leur *époque*. Les variations des mœurs ne sont, pour eux, que des « étapes » dans la « genèse » de la morale de leur temps, érigée ainsi en idéal et en norme du passé. Aussi sont-ils aveugles aux variations fondamentales, qui affectent

jusqu'au jugement moral et à la hiérarchie des valeurs. Il revenait précisément à un absolutisme moral, c'est-à-dire à la doctrine qui pose l'existence d'une hiérarchie obvie, éternelle, d'un ordre éternel des valeurs, de mettre en lumière ce qu'il y a de foncièrement relatif dans l'estimation des valeurs morales. Les morales sont à cette éthique éternelle à peu près ce que sont les systèmes du monde (système de Ptolémée ou système de Copernic) au système idéal vers lequel tend l'astronomie. Le système absolu se manifeste plus ou moins adéquatement dans les différentes morales. Quant aux diverses réalités de la vie concrète, elles sont déjà en partie conditionnées par la morale qui prévaut. Leur élaboration dépend des valeurs et des volontés foncières, qui évoluent indépendamment de toute adaptation à des réalités concrètes (1). Il est temps que cette conception pénètre dans l'histoire de la morale comme elle a réussi à le faire dans l'histoire de l'art, où il est acquis désormais que l'évolution de l'idéal de la représentation esthétique et des styles ne tient pas seulement, comme le voulait par exemple Semper, à l'évolution de la technique et de la matière, à des différences, en somme, de *pouvoir*, mais à de profondes modifications dans le *vouloir artistique* lui-même (2). Si les Grecs, par exemple, n'ont pas eu de civilisation technique, ce n'est pas qu'ils en aient été *incapables* ou « pas encore » capables, c'est qu'ils n'en *voulaient* point, conformément à l'esprit du système des valeurs qui cons-

(1) Cette proposition est basée sur la phénoménologie de la volonté et de la matière du jugement de valeur.

(2) Voir, dans *Abstraktion und Einfühlung*, les idées de WORRINGER, inspirées des recherches de Riegl.

tituait leur « morale ». Par « morale », nous entendons ici non pas les « conceptions » ou les « systèmes » philosophiques ou scientifiques, qui ont la morale pour *objet*, mais la hiérarchie des valeurs qui gouverne les époques et les peuples eux-mêmes.

Or, en ce qui concerne le ressentiment, il est important de noter qu'il peut dominer toute une « morale » et en pervertir toute la hiérarchie, au point de faire juger « bon » ce qui passait pour « mauvais ». Un coup d'œil sur l'histoire de l'Europe nous convainc que la part du ressentiment dans la genèse des morales y est considérable. Et la question est alors de savoir dans quelle mesure il a pu contribuer autrefois à la formation de la morale chrétienne, et, plus récemment, de la morale bourgeoise des temps modernes. Nous pensons là-dessus tout autrement que Nietzsche.

Si les valeurs chrétiennes sont singulièrement exposées à ce renversement qui est le fait du ressentiment, et si, historiquement, les gauchissements ont été fréquents, toutefois, nous pensons que *la morale chrétienne, dans son essence, n'est pas une efflorescence du ressentiment.* Nous pensons par ailleurs que *la morale bourgeoise*, qui depuis le XIIIe siècle n'a cessé de désintégrer la morale chrétienne, et dont la Révolution française a été l'apogée, *a sa source dans le ressentiment.* Tout près de nous, dans le socialisme contemporain, le ressentiment est devenu un facteur de première importance qui petit à petit a évincé la morale éternelle.

Examinons d'abord en détail la thèse qui fait naître et se nourrir la morale chrétienne en terre de ressentiment.

CHAPITRE III

Ressentiment et morale chrétienne

Frédéric Nietzsche veut que la notion chrétienne de l'amour soit « la fine fleur du ressentiment (1)».

Ce serait l'affleurement à la conscience d'un ressentiment emmagasiné depuis longtemps chez un peuple à la fois opprimé et vindicatif et qui, même au temps de sa liberté politique et sociale, avait pour dieu un « dieu jaloux ». Ce paradoxe de Nietzsche est, à vrai dire, moins paradoxal qu'il ne paraît d'abord, s'il s'agit seulement d'attirer l'attention sur le renversement inouï qui sépare de l'idée antique l'idée chrétienne de l'amour, ce que Nietzsche lui-même n'a guère fait ou a mal fait. Et cependant, son explication est plus profonde, plus digne d'attention sérieuse que tout ce que l'on a pu présenter jusqu'ici. J'insiste d'autant plus sur ce point que je la tiens, en définitive, pour radicalement fausse.

Les philosophes et les poètes grecs et romains

(1) Cf. *Généalogie de la Morale*, I, 8.

nous documentent d'une façon singulièrement précise sur le sens et la valeur de l'amour dans la morale antique. Disons-le d'un mot sans nous attarder à citer nos sources. Et d'abord, l'amour a, pour eux, dans le domaine du moral, *moins* de valeur que la forme logique, que la loi, la justice, la mesure et l'équité dans la distribution des biens et des maux, en un mot, que le « rationnel ». Quelque différence de valeur qu'introduise un Platon, par exemple, entre les différentes espèces de l'amour, telles qu'il les décrit dans le *Banquet*, l'amour lui-même n'en est pas moins, pour les Grecs, un fait de l'ordre sensible, et même un aspect du « désir », du « besoin » qui n'est pas propre à la plénitude de l'Être. C'est à quoi prête la division de la nature humaine en « raison » et « sensibilité », « forme » et « formé », selon la doctrine si contestable des anciens. Au contraire, la morale chrétienne subordonne expressément le plan rationnel au plan de l'amour, à cet amour qui « béatifie au delà de toute raison » (saint Augustin). C'est ce que dit assez clairement la parabole de l'enfant prodigue (1). « *Agapè* » et « *caritas* » se distinguent très formellement d' « *eros* » et d' « *amor* » ; tandis que, pour les Grecs et les Romains, il y a continuité entre ces variétés de l'amour, lors même qu'ils reconnaissent entre elles des différences de degré. Mais l'amour chrétien est une *intention* surnaturelle de l'esprit, qui brise et en quelque sorte suspend tout le mécanisme mesuré de la vie instinc-

(1) On a pu dire, non sans justesse, que l'attitude du père à l'égard de ses deux fils est un outrage à la conception de la justice rétributive.

tive naturelle (haine de ses ennemis, désir de vengeance ou de récompense, etc.), et met la vie de l'homme sur un plan tout nouveau. Pourtant, ce n'est pas là l'essentiel ; considérons plutôt le *sens* même du mouvement d'amour, dans la morale antique. Philosophes, poètes, moralistes, tous les anciens s'accordent à déclarer que l'amour est une impulsion, une tendance de l'inférieur vers le supérieur, de l'imparfait vers le parfait, de l'indéfini vers le fini ou le défini, du μὴ ὄν vers l'ὄν, de l'apparence vers l'essence, de l'ignorance vers la science, un « intermédiaire entre avoir et n'avoir pas », comme dit Platon dans le *Banquet*. Aussi, chez l'homme, toutes les relations d'amour, mariage, amitié, etc., comportent-elles la distinction de l' « amant » et de l' « aimé » ; l'aimé, toujours plus noble et plus parfait, étant comme l'*exemplaire* de l'être, du vouloir, de l'agir de l'amant (1). Cette conception, fondée sur les rapports subsistant en fait dans la vie antique, se manifeste très clairement sous les diverses formes de la métaphysique grecque. Platon dit déjà : « Si nous étions des dieux, nous ne connaîtrions point l'amour. » Car l'Être parfait ne comporte plus de « tendance » ou de « besoin ». L'amour ici n'est qu'une voie, une « méthode ». Pour Aristote, toute chose porte en soi une tendance, un ὀρέγεσθαι et un ἐφίεσθαι vers la Divinité, vers le Νοῦς, vers ce penseur, dont la béatitude est en lui-même, et qui meut le monde

(1) Dans le cas de l'amour grec, la terminologie est quelque peu différente, puisque c'est le plus jeune (le moins parfait) qui est le φιλόμενος, et l'aîné (le plus parfait) qui est l'ἐραστής ; mais l'inégalité entre les termes de la relation subsiste encore.

(comme « premier moteur ») non à la manière d'un être qui veut et agit de l'extérieur, mais « comme l'aimé meut l'amant » (Aristote), c'est-à-dire en exerçant sur lui une sorte d'attirance, d'appel, de gravitation. C'est là comme l'apothéose de l'idée antique de l'amour dans toute son élévation, sa beauté et sa caractéristique sérénité. L'univers, de la matière première à l'homme, est une grande chaîne d'unités spirituelles dynamiques, où l'inférieur tend vers le supérieur, l'attire sans être attiré par lui et tend à son tour vers le chaînon suivant, ainsi jusqu'à la Divinité, qui elle, n'aime *plus*, mais constitue la *fin* éternellement immobile, qui fait l'unité de ces multiples mouvements d'amour. On n'a pas assez noté à quel point cette conception de l'amour présente d'analogie avec l'*Agon*, le concours pour le prix qui, dans la cité grecque, depuis le gymnase et les jeux jusqu'à la dialectique et la politique, domine si puissamment toute la vie. Les choses mêmes semblent *concourir* entre elles, dans cet *Agon* vers la Divinité, dont le prix est incomparable, puisque c'est la participation même à l'Être, à la science et à la possession de l'Être. L'amour n'est ici que le principe dynamique du Cosmos, qui anime ce vaste *Agon* des choses vers la Divinité.

Mettons en regard la conception chrétienne. Nous y trouvons ce que je propose de nommer le *changement de sens* de l'amour. L'axiome grec : l'amour est une tendance de l'inférieur vers le supérieur, n'y a plus cours. Tout au contraire, l'amour se manifeste en ce que le noble descend et s'incline vers le roturier, l'homme sain vers le malade, le

riche vers le pauvre, le beau vers le laid, l'homme de bien et le saint vers l'homme mauvais ou moyen, le Messie vers les publicains et les pécheurs ; et cela *sans craindre*, comme les anciens, d'y perdre ou de se souiller, mais avec l'assurance religieuse que, dans l'acte même de s'incliner, de consentir à cette attirance de l'inférieur, de se « perdre », on gagne ce qu'il y a de plus haut, qui est de devenir semblable à Dieu (1). Ce renversement de la notion de Dieu dans ses rapports avec l'homme et l'univers, est non la cause, mais l'effet de ce changement de sens de l'amour. Dieu n'est plus, pour l'amour des choses, cette fin, immobile et éternelle comme un astre, qui meut le monde « comme l'aimé meut l'amant » ; son *essence* même est aimer, servir, et, par là, créer, vouloir, agir. Le « premier moteur » éternel de l'univers cède la place au « créateur » qui a créé l'univers « par amour ». (2) L'inouï, pour l'antiquité, le paradoxe absolu, en regard de ses axiomes, c'est l'aventure de Galilée : Dieu lui-même, qui *descend* spontanément chez les hommes, vit comme un pauvre, et meurt sur la Croix de la mort des scélérats. Dire qu'il faut aimer les hommes de bien et haïr les méchants, aimer ses amis et haïr ses ennemis, n'a plus de sens. On n'a plus l'idée d'un « souverain bien » indépendant et au delà de *l'acte d'amour* lui-même et de son mouvement. Parmi

(1) C'est ce qu'expriment avec une force particulière tous les passages sur l'amour dans *L'Imitation de Jésus-Christ* de THOMAS A KEMPIS.

(2) L'idée de Dieu créant le monde « pour qu'il Le glorifie » est d'une théologie postérieure et ne répond pas à l'esprit de l'Évangile ; c'est sans doute une survivance d'un motif antique au sein de la théologie chrétienne. Seule l'idée que Dieu se glorifie lui-même, *en créant* par amour, est conforme à l'esprit de l'Évangile.

tout ce qui est bon, l'amour-même est ce qu'il y a de meilleur. Le *summum bonum* n'a plus, désormais, valeur de chose, mais valeur d'acte ; c'est la valeur de l'amour *comme tel*, non pour ce qu'il opère ou pour ce qu'il réalise, puisque ces effets ont simplement valeur de symbole, de signe de son *existence dans la personne*. Et ainsi, Dieu lui-même devient une « personne », qui loin d'être subordonnée à l' « idée du bien », à l' « ordre des formes », au « Logos », les domine par la vertu de son acte d'amour. Il devient même un « Dieu d'amour », et, au scandale de l'antiquité, une « perfection infinie ». On sait avec quelle force la critique néo-platonicienne a cherché à montrer que l'amour, comportant imperfection du fait qu'il est besoin, tendance, ne saurait être attribué à la divinité, sans erreur, témérité ou impiété. Voila bien une innovation : dans la conception chrétienne, l'amour est un acte qui relève non pas de la sensibilité, mais de l'*esprit* (ce n'est donc pas non plus un simple état d'âme, comme pour les modernes), sans pour cela être tendance ou désir, moins encore besoin (1). Car, tandis que ceux-ci s'épuisent et se consument avec la réalisation de leur tendance, il n'en est pas ainsi de l'amour. L'amour s'*accroît* dans son activité (2). Enfin, il n'y a plus de principe rationnel,

(1) La plénitude de sa satisfaction ne dépend donc pas de ce qu'il atteint comme acte, mais de l'amour lui-même. Dieu a plus de joie à répandre ses dons que l'homme à les recevoir. (Cf. *Le Traité de l'Amour de Dieu*, de saint François DE SALES, I, 11.)

(2) L'erreur de fait qui est le fond de la conception antique est l'identification de l'amour aux « tendances » et aux « besoins ». L'amour a beau déterminer une tendance, une recherche de l'aimé, il n'en est pas moins un acte absolument autonome, acte où nous jouissons d'une valeur ; qu'il soit réalisé, ou seulement en puissance à se réaliser dans une tendance.

de loi, de « justice », qui, indépendant de l'amour, et antérieur à lui, doive diriger son activité et la répartir entre les êtres selon leurs valeurs. Amis et ennemis, bons et méchants, nobles et vils, tous sont dignes d'amour (1). De toute mauvaise action, je dois me sentir solidairement responsable, puisque je dois toujours me demander si le méchant aurait été méchant si je l'avais suffisamment aimé, (lui ou tel autre qu'il a connu). Et puisque, dans la conception chrétienne, la sympathie purement sensible, et sa racine dans la profondeur la plus fortement instinctive de notre être, ne fondent pas l'amour, mais au contraire le *limitent* en quelque façon, il faut bien que le seul *manque* d'amour, même sans mauvaise action, soit, de soi, une faute ; et même la faute entre les fautes (2).

(1) Dans l'*Éthique à Nicomaque*, ARISTOTE établit la quantité d'amour qui revient équitablement aux parents, aux enfants, aux étrangers, etc., à chacun selon sa catégorie. Cette échelle n'a de sens pour la morale chrétienne que dans l'ordre de la bienveillance et surtout de la bienfaisance, qui n'est qu'une conséquence de l'amour ; non quant à l'amour même, puisque la valeur de chaque homme dépendra précisément de la valeur et du degré de son acte d'amour à chaque instant. Il en est de même de la justice : elle présuppose l'amour dès là qu'elle cesse d'être une abstraction et que sa formule générale prend une détermination particulière ; car l'homme qui s'en tiendrait à la justice abstraite et réparerait le crime par le crime, l'oppression par l'oppression, etc., ne ferait pas acte de la vertu morale qu'on appelle justice.

(2) La question essentielle est de savoir si l'acte d'amour n'est que le raffinement, la sublimation, le transfert d'une tendance instinctive d'origine sensuelle, c'est-à-dire, en dernière analyse, de la sympathie vitale et de sa forme la plus caractéristique qui est l'impulsion sexuelle ; ou, au contraire, est un *acte original de l'esprit*, indépendant de la causalité physiologique, et dont les mouvements de l'instinct ne font que déterminer, en partie, la *direction* et l'*intensité* qui accompagnent le fait particulier. C'est cette dernière conception qui est au fond de l'idée chrétienne ; j'en ai donné ailleurs une justification détaillée. Contentons-nous de noter ici que, si cette théorie est vraie, il y a lieu désormais de considérer la sympathie sensuelle et vitale, et ses variétés, non pas

La transformation est complète. La foule de concurrents, hommes et choses, qui se pressaient vers la Divinité en se dépassant les uns les autres, est devenue une légion dont chaque membre regarde vers le Dieu Lointain l'assiste et le sert et, par là, s'assimile à la Divinité, dont l'*essence* est précisément ce grand amour, ce grand service, ce grand don de soi.

Nous n'avons pas ici à suivre ce changement de sens d'un sentiment dans ses développements créateurs, en matière de dogme, de théologie, de culte, etc., quelque attrait que puisse présenter cette recherche, notamment chez saint Paul et chez saint Augustin. Tenons-nous en à l'essentiel et cherchons à voir si vraiment il est dû au ressentiment.

Plus je médite la question, et plus je me convaincs que l'amour chrétien est, dans sa racine, absolument pur de ressentiment; et cependant, il n'est pas de notion que le ressentiment puisse mieux utiliser à ses propres fins, en lui *substituant* une autre émotion, grâce à un effet d'illusion si parfait que l'œil le plus exercé ne parvient plus à discerner du véritable amour un ressentiment où l'amour ne serait plus qu'un moyen d'expression (1).

L'attitude du fort à l'égard du faible, du riche à l'égard du pauvre, et généralement du plus vivant vers le moins vivant, dans l'acte de s'incli-

comme l'origine de l'amour, mais seulement comme une *force qui le limite et le distribue* de façon à le faire servir aux fins de la vie, sans être pour cela le résultat ou le *produit* d'une évolution vitale.

(1) Outre le cas de Tertullien, cité plus haut, il y a une belle peinture du ressentiment chrétien dans le conte de C. F. MEYER intitulé : *Der Heilige* (le saint).

ner vers lui et de lui porter assistance peut se réaliser selon deux modes radicalement différents. Elle peut découler et être animée d'un sentiment très ferme de sûreté, d'assurance, du sens que l'on a d'être sauf, de l'invincible plénitude de son être et de sa vie, et plus encore d'un sentiment très net de *pouvoir* quitter tout ce que l'on est et tout ce que l'on possède. Amour, Sacrifice, Service, inclination vers les humbles et les faibles, tout cela est comme un débordement spontané de nos forces, accompagné de la joie et de la paix la plus profonde. En regard de cette disponibilité spontanée à l'amour et au sacrifice, tout égoïsme particulier, tout retour sur soi-même ou sur ses intérêts *propres*, et jusqu'à « l'instinct de conservation », représente comme tel un rétrécissement, un affaiblissement d'intensité de la vie. La vie est essentiellement expansion, développement, croissance, plénitude ; non conservation de soi, comme le veut une fausse doctrine, qui par ailleurs cherche à réduire tous les phénomènes d'expansion, de développement et de croissance à de purs épiphénomènes des forces de conservation, et en définitive à la conservation du « plus adapté ». Nous estimons, nous aussi, qu'il y a un sacrifice de la vie-même à des valeurs plus hautes que les valeurs vitales ; mais cela ne veut pas dire que tout sacrifice aille à l'*encontre* de la vie et de ses exigences (1). Au contraire, il y a

(1) Nous nous bornons expressément à la considération de l'aspect vital de la question ; il est bien entendu que les actes purement spirituels, leur structure, leur objet, leur unité concrète, ne sauraient être réduits à la « vie », quel que soit le sens philosophique que l'on donne à ce mot ; il existe par ailleurs toute une catégorie de valeurs et d'actes d'appréhension des valeurs, qui sont *indépendants* des valeurs et des actes vitaux. La « certitude », « l'assurance »

un sacrifice qui est don libre de la plénitude de la vie propre, surabondance de force, à la fois belle et naturelle. Ce sacrifice pour l'amour de certains êtres avec lesquels nous nous sentons en communion, en solidarité, par la vertu de ce don de sympathie propre à tout vivant et qui le distingue du *mort* (sympathie dont l'intensité varie selon la contiguïté et la ressemblance des êtres), ce sacrifice n'est pas un *produit* de la vie, réductible à de purs instincts égoïstes. C'est une tendance originale, inhérente à la vie, et *antérieure* à toutes les fins particulières, à tous les buts particuliers, qui l'appliquent ultérieurement au plan de l'estimation, de l'intelligence ou de la réflexion. Elle nous pousse à nous sacrifier, avant même que nous sachions pourquoi, comment ou pour qui. La conception de la nature et de la vie, qui se fait jour par moments, et par allusions, dans les discours et les paraboles de Jésus, montre assez qu'il l'avait compris. Quand il dit: « Ne vous souciez pas du manger et du boire, » ce n'est pas que la vie et les moyens de la conserver lui soient indifférents, c'est qu'il estime toute préoccupation du lendemain, toute obsession de notre bien-être physique, signe de débilité *vitale.* Les oiseaux qui n'ont ni grenier, ni grange, les lis qui ne filent ni ne tissent, et sont cependant mieux pourvus que Salomon dans toute sa gloire (Luc,

du chrétien se rapportent directement à un monde essentiellement *transcendant* à sa vie et à ses accidents. Mais nous n'avons pas à en faire cas ici, du moment que Nietzsche, qui explique l'idée chrétienne de l'amour par le ressentiment, est loin de partager ce point de vue et va même jusqu'à vouloir subordonner l'idée de vérité aux valeurs vitales. Qu'il nous suffise d'indiquer que sa théorie serait fausse même s'il avait raison de dire que l'intensité maximum de la vie est la plus haute des valeurs.

XII, 24, 27) sont les images qu'il choisit pour exprimer sa vision d'ensemble de la vie : toute fixation de l'attention volontaire de l'homme sur son propre bien-être sensible, toute préoccupation, toute inquiétude est un obstacle, plutôt qu'une aide, à cette force créatrice qui involontairement conduit toute vie à sa perfection. « Et qui d'entre vous, même en s'y efforçant, peut prolonger sa vie, ne serait-ce que d'une heure ? » (Luc, XII, 25.) Cette espèce d'indifférence à l'égard des *moyens* extérieurs de la vie (nourriture, vêtement, etc.) est signe non d'indifférence à l'égard de la vie même et de sa valeur, mais, au contraire, de confiance profonde, intime en la *force* inhérente à la *vie même*, et d'une assurance intérieure contre les accidents d'ordre physique dont elle est susceptible. L'âme de ces paroles est une indifférence joyeuse, détendue, hardie, chevaleresque à l'égard des *circonstances* de la vie, et qui jaillit des profondeurs mêmes de la vie. L'égoïsme, la peur de la mort (si répandue dans l'antiquité que bien des écoles philosophiques, les épicuriens entre autres, faisaient de la philosophie l'art de nous en débarrasser) sont autant de symptômes d'une vie dégénérée, malade, brisée. Aux époques de haute vitalité, on n'a que de l'indifférence pour la vie et pour ce qui y met fin. Et cette indifférence même est un état d'esprit qui, de soi, a valeur vitale.

Il y a donc là un amour, un sacrifice, à l'égard des faibles, des malades, des petits, qui tient à une assurance intérieure et à une plénitude de vie particulières. Et, outre cette assurance vitale, plus l'homme est pénétré, dominé par une *autre* assu-

rance, une *autre* béatitude, qui est l'assurance du règne définitif (que Jésus appelle le Royaume de Dieu), plus il *peut*, plus il *doit* être « indifférent » à l'égard de sa « destinée » et comme s'en jouer, pour ce qui est de la périphérie de sa vie, pour ce qui est du bonheur ou de la peine, de l'agréable ou du désagréable, du plaisir ou de la douleur (1).

Mais, en présence d'un *but*, d'une occasion d'agir, cette tendance spontanée, naturelle, à aimer le sacrifice pour les humbles, les pauvres et les opprimés, loin d'en profiter pour s'enfoncer avec délices dans la contemplation de la pauvreté, de la maladie, ou de la laideur, pousse l'individu à se sacrifier et à prêter assistance à cette vie qui se débat, non pas *en raison*, mais *en dépit* de ces valeurs négatives, afin de dégager ce qui s'y trouve de sain et les autres valeurs positives qui peuvent y être contenues. Ce n'est pas parce qu'un homme est pauvre, malade, humble, laid, que l'amour et la volonté de sacrifice se tournent vers lui, pour se complaire passivement dans ce spectacle, mais parce que ses valeurs vitales positives (et, à plus forte raison, ses valeurs spirituelles personnelles) sont absolument indépendantes de ces défauts. Et parce que ces valeurs résident dans les profondeurs, l'homme vraiment vivant peut (et donc doit) surmonter la répugnance et le dégoût qu'inspirent ces défauts apparents; son amour peut et doit, en prêtant assistance, évoquer tout ce qu'il peut y avoir de positif chez le pauvre ou chez le malade. Ce n'est pas

(1) L'essence de la béatitude chrétienne est de *durer* en toute quiétude au centre de l'âme, en dépit des changements d'état, et de porter en soi l'assurance que rien d'extérieur ne peut l'ébranler.

la maladie que l'on aime chez le malade, ou la pauvreté chez le pauvre, mais ce qu'il y a *derrière*, et c'est de la maladie ou de la pauvreté qu'on cherche à le sauver. Saint François d'Assise baisant les plaies purulentes du lépreux ou s'abstenant de détruire la vermine à laquelle il offre, en quelque sorte, l'hospitalité de son corps, n'est pas victime d'une perversion du sens des valeurs ou de l'instinct, comme l'aspect extérieur de ces actes pourrait le faire croire. Il s'agit de tout autre chose. Ces actes expriment, non pas qu'il manque de délicatesse ou qu'il jouit morbidement de l'ordure, mais qu'il a *surmonté* son dégoût, par un sentiment plus profond de sa vie et de sa force ! Disposition intérieure, qui est à l'antipode de l'attitude d'un certain réalisme moderne en art ou en littérature, par exemple, animé tout entier par le ressentiment, et qui se complaît dans le mal social, la vie des petites gens, les parfums d'hôpitaux, etc. Ces gens-là ne voient de la vie que la vermine ; François perçoit, jusque dans la vermine, tout ce qu'il y a de *vivant* et de saint (1).

Chez les anciens, au contraire, l'idée qu'ils se

(1) Les *Fioretti* (ch. x) rapportent qu'à ceux qui lui demandaient pourquoi il avait été choisi pour mener les hommes à la vie vraie, par la prédication, François répondit « que ses saints yeux ne voyaient, parmi les pécheurs, aucun de plus misérable que lui-même, aucun de moins vertueux que lui-même, aucun de plus pécheur que lui-même, et qu'il ne voyait pas au monde créature moins capable d'accomplir l'œuvre miraculeuse qu'il avait entreprise ; c'est pourquoi Il m'a choisi, afin de faire honte au monde, avec sa noblesse, et sa fierté, et sa beauté, et sa sagesse, etc... ». On est tenté de voir là du ressentiment. Mais je crois qu'il considère la noblesse, la fierté, la force, la beauté, la sagesse, et la « honte » du monde relativement aux valeurs du royaume de Dieu auxquelles elles sont subordonnées ; quant au royaume de Dieu lui-même, il ne prend pas sa valeur propre de son *opposition* au « monde », mais la porte en soi, indépendamment des « valeurs du monde ».

font de l'amour, l'attitude qu'ils prennent à son égard, ne laissent pas d'être inspirées par une espèce de *peur de vivre.* Ce qui est noble redoute de descendre vers ce qui est vil, de peur d'être tenu à y participer d'une façon permanente, et d'en être souillée. Le « sage » antique ne connaît point dans le sens qu'il a de son être intime et de sa valeur, cette fermeté propre au génie et au héros de l'amour chrétien.

Et voici un trait nouveau de cet amour. Au sens où l'entend Jésus, l'amour porte assistance, et efficacement, mais *n'est* pas pur vouloir d'assistance, pure bienveillance. Ce qui l'absorbe, c'est bien la valeur positive elle-même, dont la bienveillance et l'assistance ne sont que des *suites.* Chez l'homme du ressentiment, ce qu'il prend pour de l'amour ne prête aucune assistance effective, car la perversion de son sens des valeurs a transmué en bien le mal (la maladie, la pauvreté, etc.), et que, à l'en croire, « Dieu considère les humbles avec une tendresse particulière » ; si bien qu'en élevant les humbles et en guérissant les malades, on ne ferait que les *éloigner* de leur salut (1). Mais dans l'authentique doctrine chrétienne, la

(1) Aussi, chez Schopenhauer, la pitié est-elle un état affectif qui provient du ressentiment, qui n'a de valeur non pas en tant qu'il exprime l'amour (qui inversement lui paraît une expression de la pitié) ni en tant qu'il conduit à vouloir et à faire le bien, mais en tant qu'il exprime la conscience de l'identité métaphysique, chez tous les individus, de la Volonté qui a pitié d'elle-même. Toute volonté, toute réalisation du bien qui découle de la pitié ne ferait donc que se détourner de cette connaissance métaphysique pour s'intégrer dans le monde de l'individualisation. C'est pourquoi, à ses amis qui se plaignent de leurs malheurs et de leur misère, Schopenhauer répond invariablement : « Voyez comme ma philosophie est vraie. » (Cf. les *Lettres* de SCHOPENHAUER à Frauenstadt.)

valeur de l'amour ne dépend pas directement de la mesure dans laquelle il satisfait aux nécessités, aux besoins d'autrui, dans la surabondance de son activité. Il se peut faire que ces besoins soient considérables, et que l'amour soit infime, ou inversement, l'amour immense et les besoins minimes. Les deniers de la pauvre veuve sont agréables à Dieu plus que les dons des riches, non parce que ce sont des deniers, ou des deniers offerts par une pauvre veuve, mais parce qu'ils représentent *plus d'amour*. La valeur de l'homme s'accroît essentiellement en proportion de son amour, et non dans la mesure où il satisfait aux besoins d'autrui. L'amour n'est pas ici un bureau de bienfaisance ; et il n'y a pas opposition entre l'amour et la béatitude individuelle. C'est *dans* l'acte même où l'on se perd que l'on se gagne pour l'éternité. C'est *dans* l'amour et *dans* le don de soi que l'homme est bienheureux. « Donner vaut mieux que recevoir. » L'amour n'est pas simplement *une* des multiples forces qui tendent au bien-être de l'individu ou de la société ; sa valeur, comme celle de l'homme lui-même, ne saurait être subordonnée à cette fin ! Mais c'est l'amour même, sa plénitude chez un être, cet amour splendeur et signe d'un être et d'une vie plus élevés, plus forts et plus riches, c'est lui-même qui de soi a valeur. Il ne s'agit plus d'un maximum de bien-être, mais d'un *maximum d'amour* chez les hommes. La bienfaisance est l'*expression* la plus immédiate et la plus adéquate de l'amour ; et non sa fin, ni son sens dernier. Le sens de l'amour est en l'amour même, en son rayonnement dans l'âme, en la noblesse

de l'âme qui fait un acte d'amour. Aussi, rien de plus éloigné de l'authentique amour chrétien bien compris, que le « socialisme », le « sens social », l' « altruisme » de notre époque fertile en succédanés de ce genre. Quand Jésus dit au jeune homme riche de donner tous ses biens aux pauvres, ce n'est pas, semble-t-il, *pour* que les pauvres en reçoivent leur part ou pour instaurer une distribution des richesses plus respectueuse de l'intérêt général ; ce n'est pas, non plus, parce que la pauvreté est, par elle-même, meilleure que la richesse, mais parce que cet *acte* de renoncement, la libération spirituelle, la plénitude vitale qui se manifestent dans cet acte, ennobliront le jeune homme riche et le rendront plus *riche* encore qu'auparavant.

Cet aspect se retrouve dans la conception métaphysique et religieuse des rapports des hommes avec Dieu. L'ancien rapport d'*obligation*, source de toute « justice », cède la place à une relation d'*amour*, figurée par l'image de la filiation divine. L'amour envers Dieu n'est plus fondé *seulement* sur l'œuvre de sa création, n'est plus seulement reconnaissance de ses dons quotidiens, de conservation ou de providence ; désormais, *tout* le spectacle de son action et de ses œuvres va capter nos regards pour nous ramener, nous rattacher à « l'amour éternel », à l'inépuisable plénitude de valeur que ses œuvres ne font que *manifester*. Ses œuvres, c'est parce qu'elles sont des œuvres d'*amour*, qu'elles appellent l'admiration et l'amour ! Les grands chrétiens du moyen âge avaient de cet amour une idée si juste et si forte, que Hugues de Saint-Victor, dans son *De Arrha Animae*, pouvait dire de

l'amour qui se fonde principalement sur les bienfaits et les œuvres de Dieu qu'il est « semblable à l'amour d'une courtisane ». Et la parole de Salomon : « Je Te possède, Toi seul, je ne demande plus rien au ciel et sur la terre », s'oppose déjà très nettement à l'idée d'obligation, de contrat, encore en germe dans l'amour-reconnaissance de la piété moyenne. Il ne faut pas aimer Dieu à cause de son ciel et de sa terre ; mais aimer le ciel et la terre *parce qu'ils sont de Dieu* ; parce que, derrière ces *signes visibles*, transparaît un amour éternel, qui n'est pas pure utilité (1). Il en va de même de l'idée de Dieu. Les anciens faisaient de l'amour une force dont la quantité dans le monde était finie, et dont il convenait, par conséquent, d'user avec épargne, en n'accordant à chacun que ce qui lui revient en raison de sa valeur. Mais si l'on conçoit l'amour comme venant d'un Dieu infini, et Dieu lui-même comme amour et miséricorde infinies, il va de soi que l'on est tenu d'aimer les méchants, les pécheurs et ses ennemis *aussi*

(1) Cf. la fin du poème de Sainte Thérèse :

Et quand même je n'espérerais pas ce que j'espère,
Je n'en aimerais pas moins autant que j'aime.

Cf. : Franz BRENTANO, *Ursprung sittlicher Erkenntnis* (Appendice). Voir aussi la prière où sainte Gertrude déclare qu'elle souhaiterait voir Jésus pauvre et vil, et elle-même toute-puissante et omnisciente comme Dieu lui-même, afin de pouvoir se dépouiller et se pencher sur Jésus. (Cf. *Preces Gertrudianae.*) Maître Eckehardt dit aussi qu'il préfère « être en enfer avec Jésus qu'au Ciel sans lui ». Ces passages, facile à multiplier, démontrent l'erreur foncière de ceux qui croient, comme Kant et tant d'autres, que le souci de Dieu dans l'action morale est relatif aux peines et aux récompenses, et est, par conséquent, utilitaire et égoïste. « Rien ne m'est doux que ce qui me mène à Dieu ; que le Seigneur me prenne tout ce qu'il veut me donner, et se donne à moi Lui-même. » (SAINT AUGUSTIN, *Ennarr*, 2.)

bien que les bons, les justes ou que ses amis ; et c'est précisément dans l'amour de ceux-là que se révèle l'amour le plus authentique, l'amour surnaturel. Au regard de cette conception, le précepte antique d'aimer les bons et les justes et de haïr les mauvais et les méchants tombe sous l'inculpation de « pharisaïsme ». Et dans l'ordre métaphysique, Dieu devient non seulement « créateur », (ce qui est déjà plus qu'un pur idéal, être parfait qui meut le monde vers lui-même), mais « créateur par amour », dont la création, c'est-à-dire le monde, n'est que l'actualité momentanée d'un amour qui s'écoule à l'infini. La nouvelle orientation spirituelle de la vie s'exprime, en théologie, en substituant à ce penseur qui se pense et se contemple lui-même (*νόησις νοήσεως*), impassible au cours du monde, dont à vrai dire il n'est pas responsable (1), à cet égoïste logique, apothéose métaphysique de l'idéal grec du « sage », un *Dieu personnel*, qui a créé le monde par amour, par une surabondance infinie d'amour, non pas pour assister un être qui aurait existé avant Lui, — car il n'y avait *rien* avant Lui, — mais seulement pour exprimer cette surabondance d'amour.

En tout ceci nous ne trouvons pas trace de ressentiment ! Mais nn don céleste, inépuisable et toujours possible par surabondance de force et de sublimité.

(1) La question de savoir si le Dieu d'Aristote *connaît* le monde et son contenu est fort controversée. Récemment, Franz Brentano (Cf. son livre sur Aristote dans la collection von Aster) a cherché à la trancher en disant qu'en se connaissant lui-même « il connaît le monde en lui ». C'est que Brentano croit trouver chez Aristote une doctrine de la supériorité du sens interne en fait de certitude ; interprétation qui me paraît contestable.

Cependant, à côté de cette manière de se pencher vers les petits, les humbles et les méchants, il en est une *autre* qui est toute différente, en dépit d'une ressemblance superficielle. Ici, l'amour n'est plus l'effet d'une surabondance de force vitale, d'assurance ou de fermeté ; il masque seulement une évasion, un sempiternel dégoût de soi, où l'on ne se tourne vers les autres que par ricochet, par incapacité de demeurer *chez soi* (1). Il y a un abîme entre le fait de tendre vers une certaine valeur positive, avec cet abandon de soi propre à l'amour, et cette manière de se quitter soi-même, en se tournant tout entier vers l'extérieur pour y trouver à se haïr soi-même en s'imaginant aimer autrui ; amour fondé sur de la haine, sur la haine de soi, de sa propre misère, de sa propre faiblesse. L'âme y paraît toujours en partance vers le large et vers le lointain ! La peur qu'elle a de se voir elle-même dans sa déficience la pousse à se donner à autrui, à un autre *quelconque, autre* comme tel ; non pour sa *valeur* positive, mais simplement parce que c'est « un *autre* », un *non-moi.* Le jargon philosophique d'aujourd'hui donne à cela le nom très significatif d'*altruisme* : c'est un des nombreux succédanés modernes de l'amour ! L'amour ne naît plus de la saisie d'une valeur positive, ou d'une soudaine mise en lumière de cette valeur dans l'acte même d'aimer, mais d'une pure évasion de soi, d'une *excursion* dans les affaires d'autrui. Qui ne connaît de ces gens, si nombreux parmi les socialistes, les suffragettes, et, d'une

(1) En français dans le texte. (N. d. T.)

façon générale, chez tous ceux qui professent ce que l'on est convenu d'appeler des « idées sociales » ? Le déploiement considérable de leur activité sociale dissimule mal une incapacité à fixer leur attention sur eux-mêmes, sur les problèmes de leur vie *propre* et sur leurs *propres* obligations (1). Visiblement cet altruisme, cette orientation de tout son être vers « les autres » n'a rien à voir avec l'amour. C'est un refus de se regarder soi-même qu'on prend ici pour de l'amour ! Mais le méchant ou l'envieux oublie, lui aussi, sa *propre* conservation, ses intérêts *propres* pour ne penser qu'à la vie des autres, au dommage qu'il leur veut, à la souffrance qu'il leur réserve (2). Et réciproquement, il y a un authentique « amour de soi » qui n'a rien à voir avec l'égoïste (3) puisque, aussi bien, il est de l'essence de l'égoïsme de considérer son moi, non dans sa valeur personnelle, ou dans sa plénitude propre, mais seulement *relativement* aux autres hommes, comme membre d'une société et en tant qu'il cherche à avoir et à acquérir plus que les autres. Le rapport au moi ou aux autres n'est pas ce qu'il y a de spécifique dans l'amour et dans la haine, actes parfaitement distincts et absolument indépendants de ces divers rapports.

Comme cet altruisme n'est que l'aspect que

(1) Il va de soi que quand nous parlons d'attention, il ne s'agit pas ici d'introspection, mais de souci de son bien propre.

(2) Voir mon analyse des illusions de la sympathie, *loc. cit.*

(3) Personne ne l'a montré avec autant de netteté et de clarté qu'Aristote dans l'*Éthique à Nicomaque* (ch. IX sur l'amour de soi). Celui qui sacrifie ses biens et sa vie à son ami accomplit le plus grand acte d'amour de soi, en tant qu'il abandonne pour lui des biens inférieurs ; par contre, l'acte de son sacrifice le revêt de la « gloire de l'acte noble », c'est-à-dire d'un bien plus élevé.

prend la haine (la haine de soi) grâce à une espèce de jeu de miroir de la conscience qui lui *donne* l'apparence de son contraire, c'est-à-dire de l'amour ; de même, cette attitude morale, fondée sur du ressentiment, qui se traduit par un amour des « humbles », des « pauvres », des « faibles », des opprimés », etc., n'est pas autre chose qu'une haine, qu'une envie, qu'une jalousie étouffée, refoulée, à l'égard de la richesse, de la force, de la puissance de vie, de la plénitude de bonheur et d'être ! La haine qui ne se hasarde pas à s'extérioriser s'exprime volontiers sous l'*apparence* de l'amour ; amour de la chose qui ressemble le moins à celle que l'on hait, et qui ne porte pas trace de la haine dont il est issu. Dès là que perce ce ton faussement dévot et papelard (propre à une certaine catégorie de prêtres « sociaux ») chez des gens qui font de l'amour des « humbles » et des « faibles d'esprit », notre *premier* devoir, parce que Dieu « les considère avec une bienveillance particulière », bien souvent, il ne s'agit que d'une haine qui bat pavillon d'amour chrétien. On sent très bien la secrète satisfaction qu'ils prennent à se complaire dans le spectacle de ces misères et leur incapacité à atteindre, comme dans le véritable amour, aux valeurs positives plus élevées qu'elles peuvent dissimuler ; ce sont ces misères mêmes qui sont pour eux dignes d'amour ; on sent très bien aussi qu'ils ne pensent pas à secourir ces « humbles » (de tels secours leur paraîtraient manifester autre chose que de l'amour) par crainte, sans doute, que ces « humbles » soient moins « bien vus » de Dieu et n'offrent plus leurs misères à la contemplation du monde. Et quand ils

font allusion aux consolations, aux compensations que ces « humbles » trouveront au ciel pour leurs peines, quand ils décrivent le ciel comme un simple renversement de l'ordre terrestre (« les premiers seront les derniers »), on sent très bien l'homme plein de ressentiment, qui se borne à projeter en Dieu la vengeance qu'il ne peut lui-même exercer sur les grands de ce monde, et, par le jeu des rétributions de l'au-delà, assouvit, au moins dans son imagination, la vengeance qui lui échappe ici-bas. Au principe de l'idée que le « chrétien du ressentiment » se fait de Dieu, il y a toujours un Jéhovah vengeur, avec cette différence que la rancune se dissimule chez lui sous l'apparence de l'amour des « humbles ». Le royaume de Dieu n'est plus pour lui, organiquement, vitalement continu avec le monde visible, de telle sorte que les lois de valeurs qui se manifestent déjà dans ce monde trouvent en lui le terme de leur perfection ; c'est devenu un « au-delà », plaqué mécaniquement à côté de « l'ici-bas » (dissociation inconnue aux grandes époques chrétiennes), et qui sert seulement de toile de fond aux évolutions des hommes et des choses, mené par le ressentiment selon le rythme le plus opposé qui soit au rythme des choses terrestres.

L'intérêt sans égal dont Jésus témoigne pour les pauvres, les malades, les miséreux, les opprimés, les publicains ; son penchant extraordinaire, mystérieux à l'égard des pécheurs (la femme adultère, Marie-Madeleine, l'enfant prodigue) ; la douce ironie dont il use chaque fois en parlant des « bons » et des « justes » et que certaines paroles (ce ne sont

pas les hommes sains, mais les malades qui ont besoin du médecin ; je ne suis pas venu pour les justes, mais pour les pécheurs) n'expliquent pas complètement, puisqu'il refuse personnellement d'être appelé « bon » ; (« Pourquoi m'appellez-vous bon ? Personne n'est bon hormis votre Père qui est au ciel. » Luc, XVIII, 19) ; aucun de ces traits ne m'incline à admettre chez lui l'existence d'un ressentiment. A mon avis, l'intention authentique de ces paroles n'est nullement de montrer que la sainteté dépend directement de ces aspects négatifs (comme le croit l'homme du ressentiment), mais seulement de souligner, sous une forme paradoxale, l'*indépendance* des valeurs personnelles les plus hautes à l'égard de ces contraires : richesse — pauvreté, santé — maladie, etc. Dans un monde où il était devenu naturel de considérer la hiérarchie des hommes selon le rang, la richesse, la force, la puissance de vie, etc., comme le type de la hiérarchie ultime des valeurs morales et personnelles, il était impossible de révéler le Royaume de Dieu, ce plan d'existence et de vie si élevé et si nouveau, si indépendant dans son ordre de l'ordre des valeurs terrestres et vitales, sans accuser le néant des valeurs positives de l'ordre humain, en regard de l'ordre supérieur. Cette intention n'est dépassée peut-être que dans certains passages, les béatitudes chez Luc, par exemple, où le Royaume de Dieu paraît être conçu comme la contre-partie de l'ordre terrestre. «Bienheureux, vous qui êtes pauvres, car le Royaume de Dieu est à vous. Bienheureux, vous qui avez faim, car vous rirez. Bienheureux, lorsque les hommes vous haïront, vous chasseront

du milieu d'eux, vous chargeront d'opprobre, et mépriseront votre nom, à cause du Fils de l'Homme » ; « Malheur à vous, riches ; vous avez déjà reçu votre consolation. Malheur à vous qui êtes rassasiés, car vous aurez faim. Malheur à vous qui riez aujourd'hui, car vous gémirez et vous pleurerez. Malheur à vous quand tous les hommes diront du bien de vous, car leurs pères parlaient ainsi des faux prophètes. » (Luc, VI, 20-22; 24-26.)

Et encore, la dure imprécation : « Un chameau passera plus facilement par le trou d'une aiguille qu'un riche n'entrera au Ciel » (Luc, XVIII, 25), sensiblement atténuée cependant par cette autre parole : « Qu'il est difficile aux riches d'entrer dans le Royaume de Dieu ! » et la suite où il est dit qu'il est tout de même possible à Dieu de les y faire entrer.

Je conviens, en effet, que l'auteur de l'Évangile s'exprime d'une façon qui n'est pas entièrement dénuée de ressentiment ; mais cette particularité me paraît propre à Luc, et constitue, en quelque sorte, son équation personnelle dans l'exposé de notions qui en soi ne contiennent pas de ressentiment.

De même, les commandements : « Aimez vos ennemis ; faites du bien à ceux qui vous haïssent ; bénissez ceux qui vous maudissent ; priez pour ceux qui vous offensent ; à celui qui te frappe sur une joue, tends l'autre joue ; et celui qui te prend ton manteau, ne lui refuse pas ton vêtement, » (Luc, VI, 27-29) ne répondent pas, comme le croit Nietzsche, à une passivité qui veut « justifier » son impuissance à se venger ou à humilier son adver-

saire en raison d'une secrète rancune, ou satisfaire par cette attitude paradoxale le secret d'une conscience angoissée. Ils prescrivent, bien au contraire, une très intense activité contre la vie naturelle de l'instinct qui dicterait des actes tout opposés ; et cela, en vertu de l'esprit profondément individualiste de l'Évangile, qui se refuse absolument à faire dépendre notre action et notre attitude de l'attitude des « autres » ; qui entend empêcher l'individu, dans l'action, d'être rabaissé à un niveau inférieur par l'attitude d'autrui, empêcher son action d'être une *ré-action* à l'égard des autres. L'action doit s'élaborer vitalement dans la profondeur de la *personne* même, « comme le fruit sur l'arbre ». « L'homme de bien fait sortir le bien du bon trésor de son cœur, et le méchant fait sortir le mal de son mauvais trésor. » (MATTHIEU, XII, 35.) « Car ce qui remplit le cœur sort par la bouche. » Ainsi, ces commandements ne visent pas à la perversion des réactions naturelles, comme il en serait si l'on disait : « *Parce que* l'on te frappe sur la joue, tends l'autre » ; au contraire, il interdit toute action qui ne serait que *ré-action*, et toute concession aux principes ou aux procédés communs ou moyens.

J'ai parlé du « mystérieux » penchant de Jésus pour les pécheurs ; il est étroitement lié à sa constante opposition à l'égard des scribes et des pharisiens, et va à l'encontre de toutes les règles de la « correction » bourgeoise. Y aurait-il là un aspect du ressentiment ? Sans doute est-il indiqué que la grande conversion de la vie et de la sensibilité exigée des hommes (ce qui, dans la terminologie chré-

tienne, s'appelle la nouvelle naissance) peut être plus aisée au pécheur qu'au « juste » soucieux de se rapprocher petit à petit de l'idéal de la loi. Car chez le pécheur, il y a un formidable élan de vie, et donc, de grandes potentialités. Ainsi Jésus se montre-t-il sceptique à l'égard de tous ceux qui, précisément par défaut de désirs puissants et de vitalité, *paraissent* à la surface doués de la disposition qui béatifie le vrai juste. Mais tout cela n'explique pas encor complètement ce mystérieux penchant. Il y a là quelque chose qu'on ne peut guère exprimer, qu'on peut seulement sentir : souvent les natures les plus nobles parmi les justes (et il peut s'agir des vrais justes, non des pharisiens), se sentent poussées par un violent désir, par une puissante impulsion du cœur, vers ces pécheurs, pour souffrir, lutter avec eux, vivre avec eux, de leur existence pénible et obscure. Il ne s'agit là, en stricte vérité, ni de complaisance à l'égard des agréments qui accompagnent le péché, ni de jouissance satanique de sa « douceur », délice du fruit défendu ou attrait du nouveau ; mais bien d'un entraînement d'amour, d'une vive miséricorde qui jaillit en nous, à l'égard du *tout* de l'unité humaine qui, dans sa solidarité, apparaît comme un seul homme, voire même à l'égard du *tout* de l'univers ; amour qui rend intolérable la pensée que seule serait bonne une partie de cette humanité et que tout le reste serait mauvais et devrait être réprouvé. L'amour et le sentiment d'être solidaire de de la totalité des hommes font ressortir tout d'un coup l'horreur qu'il y a à n'être « bons » qu'avec les bons ; et déclenchent comme un dégoût des bons qui

se contentent d'être bons tout seuls, et comme un appel intérieur à s'éloigner d'eux !

Au fond, cette attitude découle logiquement de la nouvelle conception chrétienne, selon laquelle l'acte d'amour, en tant qu'« amour jaillissant » (Luther), indépendamment de son objet et de la valeur de cet objet, est de soi le souverain bien. Pour les anciens, l'amour du mal est de soi mauvais; ici, au contraire, cet amour des pécheurs sert à mettre en relief la valeur de l'*acte* d'amour lui-même.

Mais il y a plus. Le pécheur *notoire* reconnaît toujours ce qu'il y a de mauvais en lui. Je ne parle pas seulement de la confession verbale ou publique, mais aussi de l'aveu intime, et de cet aveu que constitue l'acte même où se termine la volonté peccamineuse. Sans doute, *ce* qu'elle avoue est-ce bien un mal, un péché; mais *de reconnaître qu'elle pèche*, alors même qu'il a encore un cœur de pécheur, cela seul n'est pas mauvais, mais bon. Cette attitude purifie son cœur, et prévient cet empoisonnement progressif qui, chez l'homme qui refoule ses mauvaises impulsions, finit par s'étendre aux couches les plus profondes de la personnalité et devient, par là même, de plus en plus obscur, de moins en moins accessible à la conscience et au jugement moral, si bien qu'il ne voit plus la poutre dans son œil, mais il n'en voit que mieux la paille dans l'œil de son voisin. C'est pourquoi, pour Jésus, l'acte du péché, et le remords qui le suit (et souvent transparaît en ce qui, dans l'acte même, a valeur d'aveu), valent mieux que le refoulement de la tendance au péché dans la mesure où ce refoulement em-

poisonne jusqu'au cœur de l'individu, qui, d'ailleurs, est souvent absolument *convaincu* de sa vertu et de sa justice en regard de la loi. Voilà pourquoi « il y a plus de joie au Ciel au retour d'un seul pécheur que pour mille justes » ; et voilà aussi pourquoi « celui a qui on pardonne peu, aime peu ». (Luc, VII, 47.) C'est logique, puisque Jésus dans le Sermon sur la Montagne voit déjà l'adultère dans le seul fait de regarder avec convoitise la femme de son prochain. Le « *peccare fortiter* » tant reproché à Luther n'est, lui aussi, que le cri violent d'un cœur longtemps tourmenté par l'angoisse de la loi, par l'horrible humiliation de la « rechute », par un effort sans cesse renouvelé pour accomplir la loi, et qui finit par douter d'atteindre jamais la « Justification » (1). Les criminels parlent souvent de la satisfaction profonde, de la paix, de la libération qu'ils éprouvent aussitôt après avoir accompli l'acte qu'ils ont ruminé pendant des mois, refoulant sans cesse la tendance à le commettre, et devenant, par le fait même, de plus en plus envenimés, de plus en plus inquiets, de plus en plus « méchants ».

Tout cela achève de manifester le caractère fortement individualiste de la morale évangélique, tout entière tournée vers le « salut » et l'*être* même de l'âme. On doit juger et sentir tout autrement, dès là qu'on mesure tout suivant des normes sociales, c'est-à-dire selon les besoins et les dommages qu'en ressent la communauté. Quel que soit ce qui apparaît au regard de la connaissance intérieure, ou

(1) Ce que nous disons là n'est pas pour défendre, mais pour expliquer le mot de Luther.

dans la région de l'âme qui lui est plus obscure, l'essentiel, ici, c'est que l'impulsion au péché ne provoque pas d'acte nuisible à la société. Et c'est seulement comme *disposition* à un acte de ce genre, que l'impulsion est peccamineuse. C'est l'inverse pour Jésus : le pécheur qui pèche est meilleur que le pécheur qui, sans pécher, est cependant tourmenté et empoisonné dans son être même par le désir du péché ; lors même que celui-là fait plus de tort à la société que celui-ci. Aussi, et c'est le fruit d'une connaissance de soi un peu poussée, se méfie-t'on d'emblée de l'homme qui, en dépit d'un « examen consciencieux », continue à porter en soi le germe du péché et, à vrai dire, ne diffère du pécheur conscient de son péché que par le péché d'une conscience insuffisamment informée des mobiles où s'origine son action. Et il ne s'agit là ni du pharisien tout imbu de son « personnage » social et de sa « correction » morale, ni du stoïcien qui se satisfait du seul témoignage de son jugement propre et se juge « juste » et « bon » en raison non de *ce qu'il est*, mais de l'*image* qu'il s'est faite de lui-même. C'est aussi le sens de ce mot de saint Paul, condamnation de toute fausse « hétéronomie », comme aussi de toute « autonomie », de toute « justification propre » à la manière des stoïciens ou de Kant : « Il m'importe peu d'être jugé par vous ou par un tribunal humain; je ne me juge pas moi-même. Quoique je ne me sente coupable de rien, je ne suis pas pour cela justifié ; mon seul juge, c'est le Seigneur. » (*Corinthiens*, IV, 3-4.) Ainsi, même dans ce penchant pour les pécheurs,

nous ne parvenons pas à trouver de ressentiment (1).

Comme il y a deux manières de se pencher vers les humbles, il y a — entre autres — deux modes originaux dans la pratique et dans la théorie de l'*ascèse*. C'est, d'une part, à l'égard de son corps un certain éloignement qui, dans certaines conditions, devient une *haine*, peut conduire à un idéal de vie ascétique, et s'origine souvent, comme on l'a dit, à une rancune refoulée dont il est la conséquence. Cette attitude trouvera à s'exprimer dans le système que représente, par exemple, l'idée du corps prison de l'âme, et appellera certaines formes de mortification corporelle. Encore une fois, il s'agit ici non pas d'un *amour* de son moi *spirituel*, avec la discipline corporelle qu'exigent son perfectionnement et sa sanctification, mais avant tout d'une *haine* de son *corps*, qui, *après coup*, s'efforce le plus souvent de revêtir l'*apparence* d'un souci de sanctification spirituelle. C'est aussi sur le ressentiment qu'est basé tout idéal, toute pratique ascétique, qui vient simplement justifier une incapacité à acquérir certains biens de ce monde ; tel le glissement d'une impuissance à accomplir un travail rémunérateur vers le vœu de pauvreté, d'une impuissance sexuelle vers le vœu de chasteté, d'une impuissance à se dominer vers l'obéissance, etc. Pour Nietzsche, cette condamnation vise jusqu'aux fondements de l'ascèse

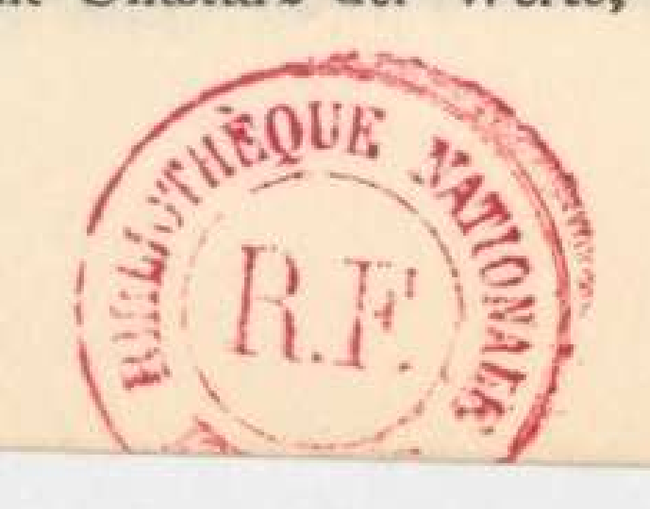
(1) Malebranche fonde sur ce mot de saint Paul sa doctrine du sens interne, à l'encontre de la doctrine de son maître Descartes, pour qui la perception intérieure est plus certaine que la perception extérieure. Cf. *Recherche de la Vérité*, I.

chrétienne (1). L'idéal ascétique n'est, pour lui, que l'effet d'une caducité, d'une régression vitale de notre sens des valeurs, la perversion d'un sens des valeurs au service d'une vie qui obscurément cherche la mort, quelque opposée que soit son intention consciente. S'il avait raison, il faudrait compter, parmi les valeurs et les jugements à base de ressentiment, l'ascèse chrétienne elle-même, et toute morale qui préconise la « patience » devant la douleur et le mal, ou, sur le plan des rapports humains, le pardon et l'humilité (2).

Mais l'ascèse peut avoir une tout autre origine, un tout autre sens, ne serait-ce qu'à titre de technique pédagogique orientée vers une fin sociale déterminée, par exemple, la guerre ou la chasse ; en ce sens on peut parler de l'éducation rigoureusement « ascétique » des Spartiates. Mais ce n'est pas ce dont il s'agit ici. Il est une forme d'ascèse plus *élevée*, plus *noble*, qui jaillit de la plénitude, de la force et de l'unité de la vie, et qui trouve son sens et sa valeur dans la glorification et dans les plus hautes exigences de cette vie, non dans une fin qui lui serait extrinsèque. Cette ascèse n'a de justification spéculative valable que si l'on pose que la vie en soi est agent auto-

(1) Nietzsche ne voit pas que la morale chrétienne attribue une très haute valeur, non pas à la pauvreté, à la chasteté, à l'obéissance, etc., mais à l'*acte* libre par lequel on *renonce* aux richesses, au mariage, à sa volonté propre, considérés comme des biens *positifs*. C'est pourquoi, pour Newman, la véritable ascèse consiste à « admirer les choses de ce monde au moment même où nous y renonçons ». Voir, sur toute la question, l'étude de NIETZSCHE : *Was bedeuten asketische Ideale ?* Elle est construite tout entière sur ce malentendu.

(2) Cf. la section sur l'humilité dans *Zur Rehabilitierung der Tugend* (dans *Vom Umsturz der Werte*, I.) *in fine*.



nome premier, irréductible à de purs phénomènes de conscience (sentiments, sensations, etc.), à des mécanismes physiques, ou à la combinaison de ces deux ordres. Au contraire, si l'on admet que la vie est une structure organique de fonctions et de formes que la matière et les mécanismes inorganiques ne font que servir et exprimer, on admet aussi que la vie porte ses *valeurs* propres, qu'on ne saurait réduire à des valeurs d'utilité, de plaisir ou de déplaisir sensible, ou à des valeurs de technique. Si l'on reconnaît cette autonomie de la vie, il s'en suit que la vie la plus forte n'est pas celle qui requiert un maximum de mécanismes d'adaptation au milieu (organes vivants ou instruments artificiels), mais bien celle qui réussit à se conserver, et même à croître et à progresser, avec un *minimum* de mécanismes. Dès lors, la morale ascétique sera d'autant plus parfaitement l'expression d'une vie *forte*, que sa discipline tendra à exercer et à développer les fonctions vitales *elles-mêmes* ; et cela comporte précisément une tendance à ne conserver qu'un *minimum* de mécanismes nécessaires (1).

Mais l'explication nietzschéenne de la genèse de la morale chrétienne est d'une telle profondeur qu'il ne suffit pas, quand on la juge fausse, de la réfuter ; il faut encore montrer comment Nietzsche y est venu, comment il a réussi à lui donner un tel aspect de vraisemblance.

Nous avons déjà quelques points de repère : d'une part, il méconnaît l'*essence* de la morale chrétienne et notamment la notion chrétienne de

(1) Par exemple, les exercices de respiration, etc., du Yogi hindou.

l'amour, qu'il mesure à une fausse table des valeurs, commettant une erreur proprement philosophique, et non pas historique ou religieuse. D'autre part, il faut tenir compte du fait que la morale chrétienne a été très tôt défigurée par l'immixtion de valeurs d'origine très différente, qui ont exercé sur son développement ultérieur une action considérable.

Ce qui est incontestable, c'est que l'éthique chrétienne est indissolublement liée à la vision *religieuse* du monde et de Dieu propre au chrétien. Elle n'a pas d'autre sens, et toute la bonne volonté que l'on a pu déployer pour lui donner un sens laïque, distinct de son sens religieux, pour trouver en elle les fondements d'une morale « humaine » universelle, ou d'une morale « sans présupposé religieux », porte absolument à faux, qu'elle ait été le fait d'amis ou d'ennemis de la religion chrétienne. Quand même la morale chrétienne et la religion chrétienne n'auraient de commun que la notion d'un royaume spirituel, de toutes façons, il faudrait reconnaître que les objets, le contenu et les valeurs de ce royaume, celui que Jésus appelle le Royaume de Dieu, transcendent non seulement le domaine des sens, mais même le domaine de la vie. C'est comme membre du Royaume de Dieu et de par sa solidarité que l'homme reçoit le commandement de l'amour, et dans le monde chrétien, tout sentiment d'unité ou de communauté s'entend d'une unité et d'une communauté dans le royaume de Dieu, ou du moins fondée en lui (1).

(1) Voir à ce sujet mon étude intitulée : *Die christliche Gemeinschaftsidee und die gegenwärtige Welt* dans *Vom Ewigen im Menschen*, I. Leipzig, 1918.

Sans doute l'amour et le sentiment de communion fondés sur le Royaume de Dieu se font-ils jour à travers les formes de communauté terrestre et connaissent-ils des exigences du bonheur sensible, en s'appliquant à délivrer de la souffrance et à créer de la joie ; mais rien de tout cela n'a de valeur si ces communautés et les forces d'amour qui les constituent n'ont leurs sources vives dans le « Royaume de Dieu » et ne remontent vers lui. Cette constatation ne préjuge en rien de la question de savoir dans quelle mesure le Royaume de Dieu est un au-delà transcendant, ou au contraire un ici-bas immanent au monde même, dans quelle mesure il apparaît comme une manière d'exister qui ne commence qu'après la mort, ou, au contraire, toujours présente et accessible aux fidèles. De toutes façons, il s'agit d'un degré d'être indépendant de l'ordre, des lois et des valeurs de la vie, à qui s'originent tous les autres degrés de l'être, et en qui, seul, l'homme trouve le sens et la valeur ultimes de son être propre.

Qu'on se refuse à l'admettre et on sera forcément conduit à juger des valeurs chrétiennes (et, par là, de tous les commandements qui en dépendent), selon une norme qui ferait d'elles des valeurs de décadence (au sens biologique du terme) : norme des exigences maxima de la vie. Et c'est ainsi, sans plus, que Nietzsche les juge. Or. aux yeux du chrétien, la vie, même la vie humaine, qui est la plus haute des vies, n'est nullement le bien suprême ; elle n'est un bien — et ceci s'applique également à la société ou à l'histoire — que dans la mesure où elle est le théâtre offert aux manifestations du Royaume de Dieu.

S'il y a conflit entre la conservation et les exigences de la vie d'une part, et de l'autre la réalisation des valeurs qui relèvent, dans leur essence et leur activité, du Royaume de Dieu, la vie n'est plus rien et il nous faut y renoncer, quelle que soit la valeur que lui attribue le principe de la vie maxima. Ainsi, si le corps n'est pas conçu à la manière dualiste, comme la « prison de l'âme (Platon), mais comme le « temple du Saint-Esprit » ; cependant, il n'est jamais que son temple, il n'est *pas* sujet ultime de valeur. Et c'est pourquoi le Christ a dit : « Si ton œil te scandalise, arrache-le, etc. »

De même, l'amour n'est plus conçu comme une activité spirituelle *au service* de la vie, ou comme « la concentration la plus intense et la plus profonde de la vie » (Guyau), mais comme ce qui, par son activité, donne à la vie son sens le plus réel et sa valeur la plus haute. Dès lors, on peut très bien concevoir la nécessité de renoncer à la vie, c'est-à-dire d'offrir sa vie même dans *son essence* (ce qui est autre chose que de sacrifier la vie individuelle à la vie collective, sa vie propre à la vie d'autrui, une vie inférieure à une vie supérieure), sitôt qu'il s'agit d'enrichir en valeur ce Royaume de Dieu dont l'amour est le lien mystique, la source d'énergie spirituelle (1). Aussi Nietzsche, pour qui le christianisme est avant tout une « morale » doublée d'une « justification » religieuse, et non d'abord une « religion », et qui juge des valeurs chrétiennes selon une norme qu'elles récusent expressément,

(1) Ainsi, pour saint Paul, Jésus lui-même vient du sein du Père mourir sur la Croix par amour pour l'humanité et en se sacrifiant our elle.

est-il logiquement amené à considérer la notion d'un plan de réalité et de valeur absolu, transcendant à la vie, comme un signe de dégénérescence morale. Mais ce procédé est absolument arbitraire, philosophiquement faux, et réfutable en stricte logique. L'idée du bien ne se réduit pas à une valeur biologique ; pas plus que l'idée du vrai. C'est ce que nous admettons ici après l'avoir démontré ailleurs.

L'erreur, la confusion de Nietzsche se manifeste encore sous d'autres formes. A dissocier les *conseils* et les *commandements* de la morale chrétienne (notamment ceux qui concernent l'amour) d'une part du Royaume de Dieu et du monde, de la *personne* spirituelle telle qu'elle nous est donnée (ce qui est autre chose que l'âme ou que la nature) et par laquelle seule l'homme participe au Royaume de Dieu, on aboutit à créer une opposition, non plus seulement accidentelle, mais foncière entre les conseils et commandements et les lois selon lesquelles la vie croît, se développe et s'accomplit pleinement.

Nous avons dit que dans la morale chrétienne l'amour du prochain n'est pas, en premier lieu, une donnée d'ordre biologique, politique, ou social (1). Il s'adresse, au moins directement, au centre *spirituel* de l'homme, à sa personnalité elle-même, sur le plan où il participe immédiatement au Royaume de Dieu. Aussi n'est-ce nullement l'intention de Jésus d'instaurer, par ce commandement d'amour, un ordre politique nouveau, ou une nou-

(1) Voir les pénétrantes considérations d'Ernst TROELTSCH dans *Politik und christliche Ethik* et *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, I, 1912.

velle distribution des richesses au moyen d'une institution quelconque. Il admet sereinement les différences de conditions qui subsistent entre maîtres et esclaves, la domination de la puissance impériale, voire les instincts naturels susceptibles de créer des rapports d'hostilité entre les hommes, dans la vie privée comme dans la vie publique. Il ne nous parle pas d'une « fraternisation » universelle des hommes » ou de l'instauration d'une « communauté universelle » qui abolirait toutes les différences nationales, idéal des stoïciens rêvant de la « cité du monde » (c'est au Portique qu'on doit la notion de cosmopolis), d'un droit naturel et positif universel ; il ne nous dit rien non plus de la restauration d'un état juif indépendant, ni de la réalisation de telle ou telle utopie sociale ou politique. L'habitation du Royaume de Dieu *dans* l'homme ne dépend pas, pour lui, d'une institution politique ou d'une structure sociale déterminée. Pour lui, les forces vitales et les lois de l'évolution de la vie sont les mêmes que celles de la création et de l'évolution des communautés sociales et politiques, et qui régissent également les *guerres* (1) de peuples et les *luttes* de classes, et tous les instincts qui s'y manifestent sont des réalités *admises*, auxquelles il n'entend rien substituer, pas même l'amour. La paix du monde ou la fraternisation des classes sont résolument en dehors de sa prédication morale et religieuse. La « paix sur terre » qu'il prescrit est une

(1) J'ai indiqué plus longuement les analogies de forme entre la morale de guerre et la morale chrétienne, dans mon livre : *Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg*, 1915.

sérénité joyeuse, suprême, *éclairant* d'en haut les luttes et les combats de toutes sortes, au travers desquels se poursuit la vie même et l'histoire des sociétés humaines, de telle sorte que la fin de ces luttes ne puisse jamais être considérée comme la fin dernière ou ultime et que dans les profondeurs de la personne il y ait toujours un sanctuaire où, malgré luttes et combats, règnent la paix, l'amour et le pardon. Mais il n'est pas dit que ces luttes doivent cesser, ou que les instincts qui en sont le point de départ doivent périr. C'est là l'exigence paradoxale du commandement de l'amour du prochain ; il ne pose pas qu'il ne faut pas « se faire d'ennemis », comme on le dit de nos jours ; pas plus qu'il n'exalte les natures incapables d'hostilité du fait de la débilité de leurs instincts, et que Nietzsche appelle « les carnassiers domestiqués ». Au contraire, le discours sur l'amour de ses ennemis reconnaît parfaitement qu'il y a de l'hostilité, qu'il y a, dans la nature humaine, des forces innées que l'histoire seule n'explique pas, forces indéracinables et qui, dans certains cas, créent *nécessairement* des rapports d'hostilité ; mais l'essentiel c'est que l'ennemi, l'ennemi véritable et reconnu comme tel, l'ennemi que je combats en due forme avec tous les moyens dont je dispose, soit mon « frère dans le Royaume de Dieu », et que la *haine* soit absente du combat, cette haine *ultime* qui s'attaque au salut même de l'âme (1). Et dès lors, ce n'est pas de suspendre ou de tempérer les instincts de vengeance, de puissance, de domi-

(1) Richard Rothe dit très finement et très justement : « Les chrétiens se combattent... comme s'ils ne se combattaient pas. »

nation, d'oppression, qui a valeur, mais bien le *libre sacrifice* de ces impulsions instinctives, naturelles aux êtres vivants et reconnues comme telles, et de leurs modes d'action et d'expression, au nom de ces actes de « pardon » et de « patience » dont la valeur est plus élevée. Car, pour *pouvoir* « pardonner », il faut avoir désir de se venger, comme il faut *pouvoir* souffrir, pour être patient (1).

Rien n'est plus faux, par conséquent, que de se représenter le christianisme par des analogies plus ou moins lointaines avec certains mouvements démocratiques modernes, et de faire de Jésus, comme le font les socialistes, chrétiens et autres, une espèce de « tribun du peuple », un politicien « social », un homme qui sait ce qu'il faut donner aux pauvres et aux spoliés, un « anti-Mammon », au sens d'adversaire de tout système économique. Cette image de Jésus, très répandue au temps de Nietzsche, a joué un très grand rôle dans l'élaboration de sa doctrine propre et explique qu'il ait cru, en attaquant le socialisme et le communisme modernes, atteindre, du même coup, la morale chrétienne et son génie particulier. Ainsi, soit qu'on exalte, soit qu'on rabaisse Jésus et le principe

(1) Le pardon est un *acte* positif par lequel on sacrifie *librement* la réparation à laquelle on a droit et qui a une valeur positive ; acte qui présuppose l'*existence* du désir de se venger et non son absence. De même, la patience n'est pas simplement, comme le dit Nietzsche, une acceptation, un laisser-faire passif, mais une attitude bien déterminée, *positive*, de la personne à l'égard du mouvement qui la pousse à se défendre d'un mal: un refus de céder à cette tendance. C'est pourquoi la morale chrétienne condamne l'émoussement de la sensibilité en face de la douleur et la pratique de l'autosuggestion, au sens des stoïciens, pour qui « la douleur n'est pas un mal » ; elle se borne, pour sa part, à indiquer la vraie manière de souffrir, et c'est là sa nouveauté. Cf. mon étude *Vom Sinn des Leides*, dans mon livre *Krieg und Aufbau*, Leipzig, 1917.

chrétien, parce qu'ils préfigureraient les tendances socialistes ou démocratiques et la hiérarchie moderne des valeurs, cela porte également à faux, dès là que le postulat sur lequel s'appuient Nietzsche et les « socialistes » n'a plus de valeur. De même, le christianisme n'a jamais affirmé cette « égalité des âmes devant Dieu », où Nietzsche voit la racine de toute démocratie, si l'on entend par là autre chose que l'action de Dieu dégageant la valeur *réelle* de l'homme des fausses valeurs produites par les situations, les petitesses, les aveuglements, les intérêts particuliers. Mais il est *absolument* étranger à l'esprit du christianisme de croire que tous les hommes ont la même valeur devant Dieu, et que toute différence de valeur, et tout ce qui tient à l'aristocratie des valeurs humaines, procède de préjugés, d'une étroitesse d'esprit ou d'un anthropomorphisme ; conception qui dérive de Spinoza, et à laquelle s'oppose *radicalement*, par exemple, la conception d'un Paradis, d'un Purgatoire et d'un Enfer, ou encore l'organisation intérieurement et extérieurement *aristocratique* de cette *société* qu'est l'Église chrétienne, se prolongeant et s'achevant dans le Royaume de Dieu. Au contraire, il est authentiquement chrétien de sentir que, sous l'uniformité apparente et superficielle des valeurs humaines, au sein des races, des sociétés, des individus, tels qu'ils nous apparaissent, Dieu saisit une inépuisable multiplicité de perfections et de valeurs diverses ; de même que chez les hommes, selon le mot profond de Pascal, à mesure que l'on a plus d'esprit on trouve plus de gens originaux, en dépit de leur uniformité apparente.

Enfin, le communisme de la première communauté chrétienne ne révèle aucune unité profonde entre la morale chrétienne et le communisme économique, conçu précisément comme l'idéal communiste qui dérive de l'eudémonisme démocratique. Le communisme économique de ces communautés primitives ne fait qu'expliquer extérieurement cette « unité des cœurs et des âmes » dont parlent les Actes des Apôtres. Il était loisible à chacun de vendre sa terre ou sa maison et d'en déposer le prix au pied des Apôtres ; on ne cherchait pas à s'insérer artificiellement ou par violence dans un système politique rationnel conçu de manière à assurer le bien-être général ; on n'imaginait pas que la moralité humaine pût en quoi que ce soit être modifiée par un régime nouveau de la propriété. Pierre reprend Ananie (Cf. *Actes des Apôtres*, V, 3 et 4) non pas d'avoir gardé le plein produit de la vente de ses biens, mais seulement d'avoir cherché à le tromper en affirmant l'avoir remis. Son droit de propriété est expressément reconnu : « N'était-ce pas à toi avant de l'avoir vendu, et, une fois vendu, ne l'avais-tu pas en ton pouvoir ? » Il n'y a pas jusqu'à ce communisme qui ne repose sur un *libre* don ; ce don même et le sacrifice qu'il représente ont seuls valeur morale et religieuse ; et parce qu'ils s'accordaient spontanément, tous et chacun, à reconnaître la valeur de cette manière d'agir, ces petits groupes entourés de toutes parts de communautés non communistes, mais qui ne cherchèrent jamais à propager leur mode de vie sociale ou à fomenter une agitation communiste, en vinrent à adopter tout

naturellement un régime communiste de consommation, qui n'eut pas de contre-partie dans le domaine de la production, parce qu'il n'en devait point avoir. En outre, cette inflexion de l'amour chrétien vers le social, qui plus tard s'est appelée *caritas*, présuppose le régime de la propriété individuelle.

On ne peut s'y tromper que si l'on prend une identité de mot pour une identité réelle. Ce n'est pas au nom d'une « juste » répartition des richesses, ni à la suite d'un affaiblissement progressif et fatal de l'intérêt individuel, que les chrétiens ont pu passer de l'esprit de l'Évangile au communisme. Ce communisme ne s'est jamais manifesté (et ceci est vrai même du communisme monastique) que par des actes *libres* d'amour et de renoncement, ayant valeur *en soi* avant d'avoir valeur comme signe de la liberté et de l'élévation spirituelles et religieuses des *personnes* mêmes qui les accomplissent. Pour le christianisme, l'amour et le sacrifice n'entrent en jeu qu'une fois accomplie la justice exprimée par les lois positives. L'idée que se font bien des philosophes modernes d'un amour qui devient de plus en plus inutile à mesure que les obligations de la justice légale se substituent à la libre activité de l'amour et du sacrifice, va absolument à l'encontre de la morale chrétienne et de son esprit. L'obligation légale de la bienfaisance qui procédait jusqu'ici du libre jeu de l'amour (par exemple quand l'État assume la tâche assumée autrefois par l'Église ou la charité privée, ou dans les cas prévus par la législation sociale allemande d'aujourd'hui) impose aux chrétiens de

reporter leur amour sur des fins plus hautes, plus spirituelles, plus sublimes encore ; elle n'indique pas qu'il est devenu superflu et doit petit à petit être remplacé par la législation.

L'activité de l'amour chrétien dans sa pureté commence là où *cesse* d'agir ce pur concordisme des intérêts, des volontés et des actes qui fait qu'un acte utile à A l'est également à B et à C et sert l'intérêt général. Elle dit sacrifice *suprême*, non sacrifice momentané aboutissant en fin de compte à un accroissement de la somme des plaisirs au sein d'une société donnée.

Si des philosophes comme Spencer ont pu soutenir que la « tendance altruiste » qui, pour eux, remplace l'amour, se développe et évolue en fonction de l'harmonisation progressive des intérêts, s'ils ont fait du « parfait équilibre social » la fin « idéale » de cette évolution au terme de laquelle *tout* sacrifice est aboli, c'est parce que cet « instinct altruiste », fruit de cette harmonisation, n'a absolument rien de commun avec « l'amour » authentique.

CHAPITRE IV

Ressentiment et humanitarisme

Faute de comprendre que l'amour chrétien se porte d'abord sur le *Moi spirituel*, idéal, de l'homme, membre du Royaume des Cieux, Nietzsche devait confondre l'idée chrétienne de l'amour et une idée absolument autre, historiquement et psychologiquement, qui est fondée sur un jugement de valeur dont nous accordons volontiers à Nietzsche qu'il part d'un ressentiment. Il s'agit de l'*idée moderne de l'amour des hommes en général*, humanitarisme, amour de l'humanité, ou, comme on dit, amour de « tout ce qui a face humaine ». Si l'on ne s'en tient pas à la similitude des mots, mais à leur sens et à leur atmosphère spirituelle, on respire l'air d'un tout autre *monde* en passant de « l'amour chrétien » à « l'amour des hommes en général ». Cet humanitarisme moderne est, avant tout, et à tous égards, une notion polémique et protestante (au sens littéral du mot). Il proteste contre l'amour de Dieu, et, par là, contre cette unité, contre cette harmonie chrétienne des trois amours.

de Dieu, de soi et du prochain, qu'exprime « le commandement suprême » de l'Évangile. Ce n'est plus sur le « divin » dans l'homme, mais sur l'homme en tant qu'homme, c'est-à-dire sur un être reconnaissable aux caractéristiques extérieures de l'espèce humaine, sur le possesseur d'une « face humaine », que l'amour prétend désormais se porter (1). Et, de même qu'on limite l'amour par le haut, en isolant le « genre humain » des énergies et des valeurs supérieures, de même, le limite-t-on par le bas, en opposant l'homme à tous les autres êtres vivants, et au reste de l'*univers*. Retranché du Royaume des Cieux, l'homme ne l'est pas moins des formes et des forces du reste de la nature (2). Du même coup « l'humanité », être naturel, tout entier présent, visible, fini et terrestre, se substitue désormais à la notion chrétienne d'une *société des anges et des âmes*, qui embrasse aussi bien les morts, et qui est proprement la totalité de l'humanité *spirituellement* vivante, ordonnée selon la hiérarchie des valeurs personnelles et des fonctions ; en sorte que l'objet propre de l'amour pénètre bien jusqu'à l'humanité actuelle et visible,

(1) J.G. Fichte distingue les deux conceptions avec la plus grande force dans son *Anweisung zum seligem Leben* (x) : « Quand vous retrouverez votre être en Dieu, Dieu vous aimera dans votre être ; votre être hors de lui, Dieu le hait profondément, et c'est là le sens de son amour particulier : de haïr votre être limité. » Voir aussi ce qui précède ; Fichte démontre que « l'amour universel des hommes » est précisément ce qui, dans sa conception de l'amour, mérite de s'appeler « haine des hommes ».

(2) De même, ces théories réduisent-elles l'amour de la nature, des animaux, des plantes, à un sentiment humain reporté sur la nature. Tandis que, dans la conception chrétienne, l'amour de l'humanité comme genre est fondé sur l'amour du monde, l'humanitarisme moderne s'accompagne d'une haine du monde bien caractéristique ; le « monde », « la nature » y sont purs objets de domination humaine en vue de fins humaines.

en tant qu'elle est pénétrée de vie spirituelle et divine, sans laisser d'être infiniment plus étendue et plus vaste qu'elle, et lui demeure accessible, grâce à cet échange vital que réalisent la prière, la supplication et l'adoration. Aussi l'humanitarisme va-t-il, résolument et sans égards, à l'encontre de tout ce qui est amour et respect des *morts* et des hommes du passé, *tradition* de leurs valeurs spirituelles ou de leurs volontés. Et, par là, il se trouve changer d'objet, parce qu'il remplace le « prochain » et « l'individu », qui seuls expriment vraiment la personnalité profonde de l'homme, par « l'humanité » comme *collectivité* ; si bien que l'amour qui s'attache à une partie de cette collectivité (peuple, famille ou individu) en vient à être considéré comme un *détournement* de ce qui est dû à la totalité comme telle. Il est assez significatif que la langue chrétienne ignore l' « amour de l'humanité » ! Sa notion fondamentale est « l'amour du prochain ». L'humanitarisme moderne ne vise directement ni la personne ni certains actes spirituels déterminés (l'homme en tant que personne, et l'acte comme réalisant en l'homme la loi du Royaume des Cieux), ni même cet être visible qu'est le « prochain » (seuls points de départ pour qui veut pénétrer jusqu'en ces profondeurs de la personnalité spirituelle, dont la saisie constitue la forme la plus haute de l'amour) ; il ne vise que la *somme* des individus humains, comme telle. Le principe benthamien « chacun compte pour un et aucun pour plus d'un » est l'expression adéquate de cette tendance propre à l'humanitarisme moderne. Il explique que l'amour d'une communauté plus *étroite* soit tenu

a priori (c'est-à-dire indépendamment de ses valeurs propres ou de sa « proximité » de Dieu) pour une *injustice* commise à l'égard de communautés plus vastes : ainsi en serait-il, par exemple, de l'amour de la patrie en face de l'amour de l'humanité, etc...

Mais ce n'est pas seulement dans son objet, c'est jusque dans son processus subjectif que l'humanitarisme moderne diffère de ce que la langue chrétienne nomme l'amour. Dans son essence, cet amour de l'humanité n'est pas d'abord *acte et mouvement*, c'est-à-dire acte spirituel, mouvement spirituel (aussi foncièrement indépendant de notre constitution physiologique et sensible que l'acte de la pensée et sa causalité propre), mais, au contraire, *sentiment*, *état* affectif, semblable à celui que provoque en nous la vue des signes extérieurs de la douleur et de la joie, reconstitués par l'esprit ; il part d'une souffrance provoquée par la vue d'une douleur qui tombe sous les sens, d'une joie provoquée par des sensations agréables, non d'une sympathie à l'égard de ceux qui sont dans la joie ou dans la douleur. Ce n'est pas par hasard que les philosophes et les psychologues du XVIIe et du XVIIIe siècle, qui ont tant contribué à formuler la théorie de la morale moderne, ont cherché à réduire l'essence de l'amour à des phénomènes de sympathie et de compassion, eux-mêmes réductibles à un phénomène de reconstitution psychologique. C'est ce qu'ont fait les grands Anglais, de Hutcheson, Adam Smith et Hume à Bain, et de même, Rousseau (1).

(1) Rousseau réduit expressément l'amour à la pitié. Schopenhauer invoquera son autorité à l'appui de sa théorie.

Le pathétique de l'humanitarisme moderne, son appel à une humanité plus heureuse dans l'ordre sensible, l'ardeur obscure de sa passion, son souffle de révolte contre tout ce qui, dans les institutions, les traditions, les moralités, lui semble s'opposer au progrès de ce bonheur sensible, le « cœur de révolutionnaire » qui bat en lui, tout cela est évidemment à l'antipode de cet *enthousiasme spirituel*, clair et presque froid, de l'amour chrétien. Il n'est pas étonnant que la doctrine élaborée dans cette atmosphère s'applique à réduire le fait de l'amour au mécanisme d'une illusion nécessaire. La sympathie devient pour elle une simple pénétration artificielle des états d'âme des autres, par évocation d'états affectifs personnels éprouvés antérieurement, comme pour répondre à la question : « Qu'est-ce que j'éprouverais si j'étais à sa place ? » une sorte d'*absorption* dans l'état affectif d'autrui, une espèce d'hallucination affective (Bain) où il semble que nous souffrions, un instant, du mal dont nous voyons souffrir un autre ; ou encore une sorte d' « induction » affective immédiate, directe, provoquée par l'imitation des signes extérieurs des sentiments des autres (1), sans aucunement pénétrer en eux ; ou enfin un épiphénomène psychologique, accompagnant certains instincts fondamentaux fixés dans l'espèce par sélection naturelle, autrement dit une élaboration de cet instinct grégaire qui existe déjà chez les animaux (2). Ainsi,

(1) Dans ses *Moralphilosophischen Streitfragen*, I (Leipzig, 1903), Gustav STORRING expose, avec beaucoup d'exactitude, le développement historique de la théorie anglaise de la sympathie.

(2) Cf. DARWIN, *Descendance de l'Homme*, chap. v.

petit à petit, et jusque dans la théorie, l'amour, naguère signe et symbole de l'ordre surnaturel, de l'influx intérieur du Royaume des Cieux, est réduit à n'être plus qu'un produit, de plus en plus raffiné et, grâce à l'intelligence, de plus en plus compliqué, d'un instinct animal d'origine sexuelle, qui s'étend à des objets de plus en plus nombreux, et de plus en plus complexes, en raison du développement de la vie rationnelle et sociale. On n'a pu tenter de réduire les manifestations les plus élevées de l'amour à des instincts propres à la conservation de l'espèce, et déjà existant dans les sociétés animales, comme l'ont fait Darwin et Spencer, qu'en méconnaissant totalement la *nature* de ces manifestations, et, parce que, au cours de l'histoire, on a vu se développer des sentiments et à leur suite des idées liées en fait à un état psychologique qui ne se distingue peut-être pas si foncièrement de l'état élémentaire dont nous avons des raisons de soupçonner l'existence chez les animaux.

Enfin, il n'y a pas jusqu'à l'*appréciation* des valeurs qui ne soit dans « l'humanitarisme » toute différente de ce qu'elle est dans l'amour chrétien. La valeur de l'amour ici ne dépend plus de son rapport au salut de l'âme aimante, comme membre du Royaume de Dieu et, par lui, de l'âme de l'aimé, mais de son rapport au « bonheur universel ». Son rôle dans la vie affective est d'être l'X qui suggère les actes utiles au bien commun, et dispose à cela. Il n'a de valeur positive que dans la mesure où ces actes ont une efficacité. Ainsi, dans la conception chrétienne, le meilleur des mondes est celui où il y a *le plus d'amour possible* ; quand bien même

l'amour *pourrait* poser des actes utiles à l'intérêt général, faute de cette saisie des états affectifs d'autrui, de cette capacité de comprendre les autres hommes, faute de cette non moins précieuse saisie des *rapports* de nature et de société, ces actes deviendraient par là préjudiciables à l'intérêt général. Au contraire, l'humanitarisme n'attribue à l'amour que le rôle d'un facteur qui contribue à l'accroissement du bonheur général. Mais, étant donné que d'autres sentiments, que d'autres instincts (instinct de la conservation ou de la reproduction, vanité, ambition, jalousie, etc.) sont bien *plus* efficaces que l'amour à procurer le « bonheur » et à le développer (1), l'humanitariste moderne se voit obligé de dire que la valeur de l'amour ne se mesure pas seulement aux besoins, somme toute éphémères, qu'il crée (les narcotiques ou les stupéfiants ont calmé plus de douleurs et séché plus de larmes que l'amour !), mais bien à la *rareté* de l'amour en face de ces instincts, par laquelle il fait prime au jugement de la société. Si par hasard les tendances altruistes, que l'on prend ici pour de l'amour, étaient plus répandues que les tendances égoïstes, celles-ci pour autant augmenteraient-elles de valeur ? Il paraît inutile de démontrer que cette « théorie » va droit à l'encontre de l'appréciation naturelle de l'amour.

Cette différence si profonde, si radicale entre les réalités et les conceptions de l'amour chrétien

(1) C'est Kant, et non pas Nietzsche, qui a été le premier à souigner ce fait (*Anthropologie*), comme Vaihinger et Riehl l'ont déjà montré dans leurs ouvrages sur Nietzsche. *La Fable des Abeilles*, de MANDEVILLE, ridiculise déjà, avec justesse, la théorie anglaise de la sympathie.

et de l'humanitarisme suggère, de soi, une différence considérable et même une opposition foncière entre leurs *exigences* ; c'est ce qui semble avoir complètement échappé à Nietzsche. Le christianisme du moyen âge, à l'époque la plus féconde de l'amour chrétien, forme et principe de vie, n'invoquait pas ce principe pour faire opposition à l'organisation féodale et aristocratique de la société et de l'Église, au servage ou à la vie contemplative des moines, si peu utile au « bonheur général » (1); à la formation des états territoriaux et des empires, à la multitude des coutumes locales ; à la multiplicité des systèmes d'éducation ; à la guerre, la chevalerie et leurs valeurs propres; à la peine de mort, la torture et la sévérité de la justice pénale ; ni même à l'Inquisition ou à l'autodafé ! C'est que les jugements de l'Inquisition étaient rendus au nom de l'amour, non seulement pour l'amour de la communauté des fidèles contaminés par l'hérétique et de leur salut compromis, mais aussi, et c'est cela qui importe, pour l'amour de l'hérétique lui-même, puisqu'on croyait — tout superstitieux que cela nous paraisse — que la peine temporelle préparait en quelque sorte son âme à recevoir la grâce divine. Au nom de l'humanitarisme, on réfute, on combat, on rejette toutes ces réalités que tolère fort bien le principe

(1) W. Dilthey dit très bien : « Au premier abord, il semble contradictoire que chez eux (Bernard de Clairvaux et François d'Assise) la contemplation religieuse soit liée à un amour actif au service de leurs frères. Cette contradiction apparente s'explique par le fait que, dans le christianisme, le don que l'âme fait d'elle-même à l'ordre invisible la rend souverainement et absolument indépendante du monde et des hommes, et tout à la fois la situe d'une façon toute nouvelle à l'égard des autres hommes. » (*Das natürliche System der Geisteswissenschaften ; Werke*, II, p. 209.)

de l'amour chrétien (1) et qui peuvent même s'y rattacher comme propédeutique de l'amour (non, sans doute, sans quelque superstition). Au nom de cet humanitarisme, les forces de nivellement cherchent à abolir l'ordre social féodal et aristocratique, le servage et la servitude personnelle sous toutes leurs formes, les ordres monastiques « fainéants » retranchés de la vie du bien général. Tandis que, du temps de Bossuet par exemple, il allait de soi que l'amour de la patrie l'emporte sur l'amour de l'humanité, si les valeurs propres à la patrie sont d'un ordre plus élevé que celles qui *peuvent* être communes à *tous* les hommes, désormais l'amour se présente avec d'autant plus de valeur que son champ d'application est plus *vaste* ; la norme quantitative refoule la norme qualitative, et l'amour de l'humanité gagne de plus en plus, jusqu'au moment où la Révolution française, au nom de cette humanité, fait rouler les têtes sur l'échafaud, abolit les frontières territoriales et nationales, instaure l'égalité civile (et par suite l'égalité économique et sociale), l'uniformité de la vie, quant aux mœurs et aux besoins, une pédagogie plus uniformisée et plus « humaine ». Au nom de l'humanité, on en vient petit à petit à préconiser la paix universelle, et à combattre d'autant plus âprement toutes les façons de vivre, toutes les valeurs qui procèdent de la chevalerie ou, d'une façon générale, de la vie militaire. Au nom de l'humanité, on revendique l'adoucissement de la justice pénale, l'abolition

(1) En ce sens qu'il est impossible de le faire militer dans un sens ou dans l'autre.

de la torture et de la peine de mort qualifiée ; et l'Inquisition n'apparaît plus comme un ordre de choses fondé sur une superstition, mais comme un outrage au principe même de l'amour. De même, l'attitude à l'égard des pauvres, des malades, des méchants change radicalement. Ce qu'on recherche, ce qu'on estime, ce n'est plus l'acte d'amour *personnel*, d'homme à homme, mais avant tout une « disposition » impersonnelle, une disposition à procurer le bonheur. Et ce n'est plus la surabondance d'une vie, qui se donne par amour, assurée et confirmée qu'elle est intérieurement ; c'est une façon de s'hypnotiser sur les manifestations extérieures de la souffrance ou de la misère et de transporter en soi les sentiments de dépression qu'inspirent ces réalités, fausse pitié spécifiquement moderne, « peine », qu'un acte de bienfaisance est censé exprimer (1). « Cela me fait de la peine » exprime désormais ce qui remplace la *miséricorde* chrétienne (on sent la force et le souffle de ce mot si peu moderne) (2). Dès 1787, Gœthe mani-

(1) La souffrance, ou la douleur, due à un pareil « transfert » (c'est le cas de la reviviscence immédiate d'une douleur à la vue de sa manifestation motrice) provient d'une tendance à en écarter la cause, à la considérer comme sa douleur *propre*; c'est-à-dire que l'acte demeure entièrement égoïste. La véritable « pitié » n'a rien de commun avec pareil « transfert », puisqu'elle suppose que nous ne sommes pas absorbés dans la douleur des autres, mais que celle-ci demeure notre objet. Les vieilles femmes qui se lamentent ensemble ne font donc pas, à proprement parler, acte de pitié.

(2) L'état affectif, propre à la sœur de charité chrétienne, est fait de fermeté, de gaieté, de fraîcheur, de joie à faire le bien, de « nerfs » solides, et n'a rien d'une complaisance morbide dans l'état des malades. La fausse sympathie, d'ailleurs, invite à rechercher la sympathie, si bien qu'on en arrive à une progression de fausse douleur entre sympathisants et sympathisés. Cf. mon étude intitulée *Die Psychologie der sogenannten Rentenhysterie* dans *Vom Umsturz der Werte*, II.

festait déjà un certain scepticisme à l'égard de cette « humanité » prêchée par Herder sous l'influence de Rousseau : « Je crois, moi aussi, que l'humanité finira par triompher. Mais je crains bien qu'en même temps, le monde ne devienne un vaste hôpital où chacun serait l'infirmier de son voisin. » L'humanitarisme moderne a sa plus belle expression littéraire chez Rousseau ; sans doute se cache-t-il derrière les jeux multiples et variés de ce grand esprit, mais souvent il jaillit comme sous l'impulsion d'un ressentiment gigantesque, exprimé toutefois d'une façon si convaincante, qu'en dehors de Gœthe, il n'est guère de grand Allemand qui n'ait subi la contagion de son pathos (Fichte, Herder, Schiller, Kant, entre autres, ont tous eu leur période de rousseauisme). En philosophie, il s'est fait jour pour la première fois chez les positivistes, à commencer par Auguste Comte, qui remplace Dieu par « l'humanité » qu'il appelle le « Grand Être ». Enfin, il trouve à s'exprimer de la façon la plus déplaisante, trahissant ainsi ce qu'il avait en puissance dès l'origine, dans le roman moderne, réaliste et « social », et dans la « poésie d'hôpital » (lyrique et dramatique), aussi bien que dans la législation sociale d'aujourd'hui. Frédéric Nietzsche a vécu précisément au moment du succès et de la vulgarisation de ces expressions grossières de l'humanitarisme moderne. Cela explique qu'il lui ait déclaré la guerre !

Car, à notre avis, il a bien raison de ramener cette conception, notamment dans son sens « socialiste » (mais cela n'a rien de commun avec l'amour chrétien), à un ressentiment progressivement accumulé et transmis au cours de l'histoire, et à y voir

le symptôme et l'expression d'une vie diminuée. Autre signe de la dépendance de l'humanitarisme moderne à l'égard du ressentiment, ce fait qu'historiquement et psychologiquement il n'a pas été d'abord et spontanément orientation vers des valeurs positives, mais *protestation, réaction* (haine, envie, rancune, etc.) à l'égard de minorités gouvernantes en possession reconnue de certaines valeurs positives. « L'humanité » est d'abord, non pas objet d'amour (seul l'objet d'intuition peut provoquer l'amour), mais simple *contre-partie* de l'objet de haine. Au fond, cet amour de l'humanité exprime surtout une négation refoulée, une réaction contre Dieu (1). Ainsi se manifeste le refoulement de la haine de Dieu ! En définitive, c'est dire qu'il n'y a pas au monde assez d'amour pour qu'on le gaspille sur d'autres que sur l'être humain ; conception caractéristique du ressentiment. Tout d'*abord*, on trouve amère l'idée d'un maître suprême, intolérable cet œil qui voit tout, révoltant ce Dieu, signe de l'unité et de la corrélation de toutes les valeurs positives et de leur juste souveraineté ; l'amoureuse condescendance à l'égard des hommes, ces *êtres de nature*, dont on est heureux d'opposer la douleur, le mal, la souffrance à la « sagesse et à la « bonté » du règne de Dieu, cela ne vient qu'*après*. Chaque fois que, dans l'histoire, on découvre le témoignage de ce sentiment d'irritation, on trouve aussi cette secrète joie à se plaindre du gouvernement divin (2).

(1) Dostoïevski, dans *Les Frères Karamazov*, a magistralement illustré cette considération ; c'est le personnage d'Ivan, avec sa conception du monde et sa manière de juger des valeurs.

(2) Quand la religion et l'Église elles-mêmes en arrivent à déclarer

Et parce que, même pour l'incroyant, les valeurs les plus positives s'enracinent dans l'idée de Dieu (ne serait-ce que par le fait de la tradition), il est normal, et même nécessaire, que cet amour des hommes fondé sur une protestation, sur un refus, se fixe d'abord sur les aspects *les plus bas et les plus animaux* de la nature humaine, c'est-à-dire précisément sur ce que *tous* les hommes ont de commun. Les circonstances où l'on invoque le caractère « humain » d'une personne le montrent bien : c'est bien moins souvent à l'occasion d'un acte bon ou raisonnable, ou qui la *distingue* positivement des autres hommes, que lorsqu'il s'agit de l'excuser d'un reproche ou d'un blâme : « On n'en est pas moins homme » ; « Nous sommes tous des hommes » ; « Un homme peut se tromper, » etc. L'homme qui n'est rien ou n'a rien de plus n'en est pas moins toujours « un homme », à ce point de vue, si caractéristique de l'humanitarisme moderne. Du seul fait de viser exclusivement ce qu'il y a, chez l'homme, de *générique*, l'amour en vient à ne plus chercher que ce qu'il y a de plus bas, ce qu'on prétend « comprendre » et « excuser ». On sent percer, sous cette « douceur », cette « compréhension », cette « humanité », une véritable *haine* des valeurs positives qui, elles, très précisément ne sont pas liées au pur générique.

Mais ce rapport de cause à effet entre le ressen-

que le sens et la valeur de l'amour de Dieu dépendent des biens positifs et des événements constatables empiriquement (tandis qu'au contraire, on ne doit aimer le monde que parce que c'est *le monde de Dieu*), c'est que l'idée de Dieu est, même au point de vue religieux, gauchie dans le sens de l'humanitarisme moderne; alors, et à bon droit, l'humanitarisme nouveau s'élève contre cette déformation.

timent et l'humanitarisme s'exprime encore d'une double façon. C'est d'abord une opposition, une hostilité à l'égard des valeurs propres au milieu immédiat dans lequel on a grandi physiquement et moralement. Nous connaissons tous de ces enfants, qui n'ont pas reçu de leurs parents la tendresse qu'ils attendaient d'eux, et, pour une raison quelconque, se sont sentis « étrangers » sous leur toit, ou dont la tendresse a été repoussée et qui, très tôt, en manière de protestation, ont reporté leur enthousiasme sur l'humanité. Ici, comme ailleurs, cet enthousiasme obscur et vague à l'égard de « l'humanité » n'est que l'effet d'une haine refoulée à l'égard de la famille ou du milieu (1). En gros, cela explique aussi l'apparition dans l'Empire romain de la décadence, à mesure que l'individu, coupé des forces nourrissantes et fortifiantes de la Cité-État, s'est senti plus solitaire et privé de tout appui, de cet amour de l'humanité, de ce cosmopolitisme si caractéristique des débuts du stoïcisme (2). Ce motif se retrouve à la base de l'humanitarisme moderne, qui, d'abord *protestation contre l'amour de la patrie*, a fini par devenir une protestation contre *toute* communauté organisée : ainsi découle-t-il, indirectement, d'une haine refoulée de la patrie.

(1) Je ne connais pas de meilleur exemple que celui de la vie, et notamment de la jeunesse, du célèbre prince KROPOTKINE (Cf. *Autobiographie*). Cette nature délicate et tendre, à la suite d'un conflit intime avec son père, remarié après la mort de sa mère qu'il adorait, adopta d'abord le parti des domestiques de la maison, puis répudia toutes les valeurs, tout l'idéal positif de la nation et de l'État russes, pour aboutir à l'anarchisme.

(2) La doctrine des premiers stoïciens, notamment d'Epictète et de Marc-Aurèle, est, en général, fortement teintée d'un ressentiment qu'il serait intéressant de relever dans le détail.

Significatif aussi, le nom d'altruisme (Comte) dont se pare l'humanitarisme moderne. Dans la conception chrétienne de l'amour, se donner à un autre, *uniquement en tant qu'autre*, est aussi faux et erroné que de servir la communauté en se bornant à se perfectionner soi-même, comme le veut un certain libéralisme individualiste. Car l'amour, au sens chrétien, est un acte d'une certaine qualité qui porte sur une *personne* spirituelle idéale, qu'il s'agisse de soi-même ou d'un autre. Aussi bien, pour le chrétien, est-ce un péché que de renoncer pour les autres au salut de son âme. Le salut de son âme n'a pas pour lui moins d'importance que l'amour du prochain. Le Christ nous commande d'aimer Dieu et notre prochain comme nous-même. Il est significatif qu'Auguste Comte, qui est l'un des maîtres de l'humanitarisme moderne, et l'inventeur de ce barbare « altruisme », ait invoqué ce commandement pour reprocher au christianisme, en tant qu'il prescrit de s'occuper de son salut propre, de se fonder sur des « tendances égoïstes », et ait voulu lui substituer le nouveau commandement positiviste : « Aime ton prochain *plus* que toi-même ». Il n'a pas vu que l'amour, au sens chrétien, est un mode d'activité qui, de par sa nature spirituelle et son essence, s'adresse directement à une personne (Dieu et les hommes), et indirectement au corps en tant qu'il en est le sujet ou le « temple » ; qu'il n'est pas de l'essence de l'amour de s'adresser à un *autre* et, donc, que le christianisme devait connaître et connaissait effectivement un amour de soi essentiellement distinct de l'égoïsme ! Il n'a pas saisi l'absurdité qu'il y avait

à soutenir qu'un homme a droit à être assisté (l'amour n'a pour lui de valeur qu'en fonction de l'assistance) pour cela seul qu'il est un « autre ». Si mes valeurs positives propres ne me rendent pas digne d'amour, pourquoi en serait-il autrement d'autrui ? L' « autre » n'est-il donc pas un *Je*, pour lui-même, comme *je* suis un « autre » pour lui ? Il n'a pas vu ce que son commandement nouveau a de piteux, ni, qu'à le prendre sérieusement, il pose une exigence *fatale* pour tous les êtres vivants, annihilante et dissolvante pour tout *être* réellement positif : et comment expliquer psychologiquement pareille exigence ?

Il y a une illusion qui consiste à prendre pour de l'amour ce qui n'est qu'une réfraction de la haine à travers l'amour : *haine de soi* et *fuite de soi*. Pascal, dans ses *Pensées*, nous a donné le portrait classique de l'homme qui se divertit dans toutes les formes extérieures de la vie, jeu, sport, chasse, « affaires » et un incessant labeur au bénéfice de la société, pour la seule raison qu'il ne peut pas demeurer en face de lui-même, et cherche toujours à fuir son vide, à empêcher sa conscience de mesurer son néant. Dans certaines psychoses, par exemple dans l'hystérie, on trouve une espèce « d'altruisme » qui fait que le malade ne peut plus vivre ou sentir par lui-même, et construit son expérience à partir de celle d'un autre, en fonction de la perception, de l'attente ou de la réaction que cet autre aurait dans tel ou tel cas. Le malade perd le centre de gravité de son existence propre, et laisse de côté tout ce qui se présente à lui pour se résorber tout entier dans l'expérience d'un *autre*. Cet état le fait souf-

frir : il se privera de manger ou se fera du mal, uniquement pour fâcher « l'autre ». Cet état n'est qu'une des formes pathologiques que l'humanitarisme peut assumer. Parfois même, il se produit une illusion collective, comme dans l'*intelligentzia* russe d'avant-guerre, notamment dans la jeunesse universitaire des deux sexes, chez qui la soif du sacrifice et la fuite de soi, morbides l'une et l'autre, venaient inspirer des « fins » politiques ou sociales, en prenant une apparence d'héroïsme moral. Et, bien souvent, le « social » d'aujourd'hui, qui s'occupe de tout au monde, sauf de lui-même et de ses affaires, n'est qu'un malheureux, vidé, mû par la recherche de soi (1). Ce que Nietzsche a parfaitement montré, c'est la morbidesse de cette manière de vivre et de sentir, qui, caricature d'une moralité plus haute, est symptôme à la fois de *dégénérescence* vitale et de nihilisme masqué. Critique qui atteint non l'amour du prochain au sens chrétien, mais bien ce trait si caractéristique de l'humanitarisme moderne, produit, en théorie comme en pratique, d'un renversement psychologique et social. Car tandis que l'idée chrétienne de l'amour offre à la vie humaine un principe d'organisation au plus haut point spirituel, qui, *en fait*, exprime toujours une exubérance de vie, lors même que le souci de la vie n'est pas sa fin, cet état de sensibilité passive par lequel on participe sans choix à un « autre », en tant qu'autre, et plus particulièrement

(1) Ici, se place ce pédagogisme religieux où l'on cherche (parfois même en toute sincérité) à se servir des croyances de l'Église uniquement pour renforcer la tradition nationale ou pour inculquer aux autres des croyances que le démagogue lui-même ne partage pas.

à ses peines, tend au plus haut point à niveler et à débiliter la vie humaine *lors même* que la fin qu'on se propose est une exigence de vie. En dépit de cette fin consciente, il y a pourtant là aussi l'*expression* d'une vie dégénérée. En se considérant lui-même comme une valeur purement technique en vue du bien général, l'humanitarisme moderne consacre, de ce fait, un renversement inouï de la hiérarchie des valeurs, puisque désormais la valeur incomparable de l'amour et de la « béatitude » va être subordonnée à n'importe quel plaisir sensible, indépendamment de la *valeur* des personnes qui en jouissent. Ces grands amoureux, les saints de l'histoire qui, dans la conception chrétienne, rendent sensible le Royaume de Dieu lui-même, ne sont plus désormais ces grands « exemplaires » qui permettent à « l'humanité » de s'orienter, et qui, faisant partie du « genre » humain, le justifient en quelque sorte et tout à la fois servent à l'élever ; ce ne sont plus que des serviteurs de la plus grande jouissance des masses. C'est, à la lettre, « la révolte des esclaves » dans le domaine moral. Soulèvement, sinon des esclaves, du moins de leurs *valeurs* propres.

Mais si différents que soient, dans leur essence et leur origine, l'amour chrétien et l'humanitarisme moderne en tant qu'idées, ils n'ont pas laissé, dans la réalité concrète, d'avoir entre eux des rapports multiples et complexes, qui permettent d'expliquer la confusion de Nietzsche, sans cependant la justifier. Ceci vaut également des diverses conceptions de « l'ascèse ».

Bien avant la naissance de notre humanité

spécifiquement moderne, la pensée des néo-stoïciens est venue s'associer à la notion de l'amour chrétien dans l'Église universelle qui était alors en voie de formation : à mesure que l'Église s'ouvrait et s'universalisait, elle incorporait à sa philosophie et à sa doctrine ces idées de cosmopolitisme, de droit et de morale naturels, moins, d'ailleurs, pour leur valeur intrinsèque, que pour se défendre contre les empiétements de l'État et des juridictions nationales et territoriales (1). Jusque dans la pensée chrétienne, on a pu sentir, pour une part, l'effet des principes niveleurs et dissolvants de l'humanitarisme nouveau (2) ; et un certain gauchissement de l'amour de Dieu dans le sens de l'eudémonisme (3).

Mais plus la morale chrétienne, en doctrine et en pratique, est pure, moins on y trouve l'idée de l'unité spirituelle du *genre* humain, ou la croyance à une *égale* disposition de tous au salut. A mon avis, l'authentique conception chrétienne de la vie rejette cette soi-disant unité de « dispositions rationnelles égales » comme elle rejette l'authentique conception

(1) Cf. E. Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, 1912.

(2) A vrai dire, cela est sensible surtout dans l'activité de la Compagnie de Jésus qui, en comparaison des ordres plus anciens, notamment des Bénédictins, insiste plus sur l'amour du prochain que sur la sanctification personnelle. En cela, le Jésuitisme s'avère, une fois de plus, fils de l'*humanisme* moderne, au sein même de l'Église chrétienne. Dans les *Provinciales* de Pascal, on sent bien que les compromissions de la morale jésuite avec la *faiblesse* humaine supposent déjà une avance de l'humanitarisme moderne sur la tradition de l'amour chrétien.

(3) Saint Augustin condamne toute motivation morale qui repose sur « l'attente d'une louange ou la crainte d'un châtiment » ; condamnation atténuée plus tard pour des raisons pédagogiques. Saint Thomas d'Aquin distingue lui aussi la crainte « filiale » de la crainte « servile », la seule qu'il condamne.

antique (1), qui veut (selon que la formule Aristote) que la différence entre esclaves et hommes libres soit naturelle, et entend que toutes les différences du droit positif s'appliquent à l'exprimer au mieux. Différences qui n'expriment pas que des représentations erronées, faussées par la violence, de droits prétendus *égaux*, identiques, propres à tout homme ; tout au contraire, cette apparente égalité de droits masque des exigences de droit naturel très différentes entre elles, propres à la nature et à la condition des hommes libres et des esclaves, et que le droit positif ne parvient pas toujours à exprimer, à cause des difficultés subjectives ou techniques qui s'opposent à une estimation précise et certaine de la valeur qualitative des hommes. C'était un axiome implicite des anciens qu'il est injuste d'accorder des droits égaux à tous, et que les circonstances seules peuvent y obliger ; car des droits « égaux » masquent les *justes* exigences de droits très différents. Sans doute le christianisme bouleverse-t-il cette conception, — mais c'est en posant une différentiation plus nettement qualitative, en traçant dans l'humanité une ligne de démarcation plus profonde et plus réelle, qui transcende, et rend presque insignifiante la distinction courante entre « animaux raisonnables » et « animaux privés de raison ». Il s'agit de la distinction entre l'état de nature et l'état de grâce, l'homme de chair et l'homme nouveau, né à la vie éternelle, enfant du Royaume de Dieu ; entre élus et réprouvés, comme

(1) Pour Platon, les idées innées proviennent d'une expérience supraterrestre, variable en importance et en richesse selon les conditions et les occupations humaines. Cela distingue radicalement son innéisme de celui qui a cours depuis Descartes.

dit fortement saint Augustin, dans une formule que l'Église a rejetée plus tard, précisément sous l'effet des influences stoïciennes et rationnelles qui ont progressivement envahi sa pensée. Selon l'ancienne conception chrétienne, entre l'homme naturel, l'homme de chair et l'animal, il n'y a qu'une différence de *degré*, non d'essence ; chez l'homme nouveau seulement émerge un ordre *nouveau*, un plan nouveau de l'être et de l'essence ; mode *nouveau* d'être et de vie, surhumain et suranimal, au regard duquel la « raison » n'est que la forme supérieure de dispositions naturelles qui existent aussi bien dans le règne animal. On le voit, l'idée d'une âme « spirituelle rationnelle, et immortelle », douée de dispositions et de prétentions à la sainteté égales chez tous les hommes, de capacités égales ou d'idées innées identiques, et qui, de ce fait, — indépendamment de la grâce, de la révélation et de la nouvelle naissance, — se distingue essentiellement de l'animal et du reste de la nature, cette idée, si elle s'est introduite très tôt dans la pensée chrétienne, ne procède pas de son fonds original (1). Au début, elle est

(1) Cette idée, comme l'idée d'un ordre terrestre rationnel actuellement réalisé indépendamment et en deçà du plan de la Grâce (en religion, en droit, en morale, etc.), ne triomphe pleinement qu'avec saint Thomas d'Aquin, qui n'accorde à la religion de l'amour et de la grâce (saint Paul et saint Augustin) qu'une *finalisation* supérieure par rapport à la religion de la loi. (TROELTSCH.) Mais ce sont précisément ces conceptions nouvelles qui marquent l'irruption de l'idéal de la bourgeoisie nouvelle dans la pensée de l'Église chrétienne. Voir à ce sujet les intéressantes considérations de W. SOMBART dans *Le Bourgeois* (tr. JANKÉLÉVITCH, Paris, Payot, 1926). Les Pères de l'Église ne connaissaient pas encore de délimitation nette entre théologie naturelle et théologie positive révélée. On en trouvera la preuve dans l'intéressant ouvrage de MŒHLER, *Die Einheit der Kirche*. [Cette interprétation de saint Thomas appelle de sérieuses réserves (N. d. T.).]

reçue comme un simple postulat *pratique et pédagogique*, sans lequel toute activité apostolique serait impossible et privée de sens ; ce n'est pas une « vérité » ; de même, plus tard, la logique et la dialectique des anciens — après avoir été rejetées comme venant du diable — prendront la première place dans l'enseignement philosophique de l'École (1). En ce sens saint Augustin, par exemple, déclare, pour concilier sa doctrine de la prédestination avec la pratique pastorale, que malgré la distinction essentielle entre réprouvés et élus, comme nul ne peut savoir si tel homme est élu ou damné, pas même lui, les prêtres doivent *toujours* considérer un homme « comme s'il n'était pas réprouvé ». Mais, de plus en plus, la doctrine de l'identité de la nature humaine, postulat pratique et pédagogique, revendique la place d'une vérité métaphysique. Il est intéressant de constater que, sur ce point d'importance, le christianisme primitif s'accorde avec l'évolutionnisme moderne pour dire que « l'homme, comme tel, n'est qu'un animal hautement évolué » ; comme tel, c'est-à-dire, en langage chrétien, tant qu'il n'est pas membre du Royaume de Dieu. Aussi ce qui sépare Nietzsche de l'authentique conception chrétienne, ce n'est pas de distinguer *qualitativement*, dans l'humanité, « animal déclassé » et « surhomme », mais bien de croire que le surhomme doit être un « type » nouveau, qui se crée arbitrairement et non par appartenance au Royaume de Dieu ; son « antihumanisme » demeure bien dans la ligne

(1) Cf. PRANTL, *Geschichte der Logik im Abendlande*, vol. I et l'excellente introduction de la *Patrologie de* J. A. MŒHLER, 1840.

de la vraie morale chrétienne. Ici, comme ailleurs, l'Église a élevé au rang de vérité métaphysique des *maximes* pratiques, nécessaires à son apostolat, à son bon gouvernement, à la conduite des âmes, à l'organisation de son unité ; et un rationalisme, un humanisme à base de ressentiment, celui de la bourgeoisie moderne, a pu *demeurer* incorporé à sa pensée, même à sa belle époque, tant qu'elle a su le tempérer. Luther, renversant la « théologie naturelle », par haine de la raison, et combattant toute tentative scolastique pour rationaliser les idées chrétiennes, montre que, bien différent en cela du *praeceptor Germaniae* Mélanchthon, il savait faire le partage entre l'essentiel et les apports extérieurs. Mais en refusant à l'amour un caractère surnaturel et premier, à côté de la foi, et en ne comptant l'acte intérieur de l'amour que comme une de ces « œuvres » (1) inutiles au salut, il a trahi l'idée chrétienne de l'amour plus *profondément* encore que l'institution qu'il combattait, et, plus qu'elle, a contribué à la formation de ce pur humanisme moderne, pour lequel l'amour n'est qu'une force subjective, humaine, rapportée au corps et aux sens (2). Luther sape complètement la base religieuse et morale du *principe de solida-*

(1) Ce n'est pas seulement qu'il condamne les pratiques extérieures ou les œuvres du culte comme inutiles au salut. La notion qu'il se fait des œuvres embrasse aussi l'*acte d'amour*.

(2) Ce fait, avec toutes ses conséquences (plus importantes encore, à certains égards, dans le cas du calvinisme) me paraît avoir été méconnu par Sombart qui attribue plus d'importance dans la formation de l'esprit capitaliste au thomisme qu'au protestantisme primitif. *Vide contra* Max Weber, *Der Kapitalismus und die religiöse Mächte*, vol. II.

rité (1) : l'amour du prochain n'est plus pour lui qu'au service de l'amour de soi. Révolution bien inconsciente, car comment cette aspiration vers « la conscience de la grâce de Dieu », la « conscience d'être justifié et racheté », vers cette profonde paix intérieure, qui pour Luther suit à une foi authentique et pure dans le sacrifice de Jésus, comment serait-elle fondée sur un acte d'amour, et d'amour de soi, ou sur le souci de son salut qui en dérive ? Mais comme, pour Luther, l'amour du prochain est fondé sur la justification préalable, *acquise* par la foi *seule*, c'est-à-dire dans le commerce solitaire de l'âme avec Dieu ; comme cet amour ne saurait plus pour lui être une *voie* nécessaire à cette justification, puisque chercher la justification se réduit, en fait, à l'amour de soi ; il faut bien que l'amour du prochain soit absolument surbordonné à l'amour propre, et, en dernière analyse, réduit à n'être qu'une *sympathie sensible*, *instinctive* entre les hommes, si bien que l'œuvre propre du salut ne se joue plus qu'entre chaque âme et « son » Dieu ; on nie le principe même d'une communauté vivante dans la foi et l'amour, on ôte tout fondement à l'idée d'une *Église*, voie de salut, *lieu* essentiel, nécessaire à l'œuvre du salut (2). L'ordonnance de la société en droit et en morale devient l'attribution exclusive de l'État (de « l'autorité »), ou la résultante de facteurs naturels d'ordre instinctif, sans rapport possible avec une autorité spirituelle ou

(1) En ce sens qu'il contredit au commandement d'aimer son prochain *comme* soi-même.

(2) Voir là-dessus les remarques pénétrantes de J. A. Mœhler, dans sa *Symbolik*, nouvelle édition, Regensburg, 1914 ; en particulier le § 25.

morale qui aurait renoncé, par principe, à user de la puissance de ce monde. Certes, c'était là extirper certaines erreurs, certains préjugés par lesquels, antérieurement à la Réforme, l'Église avait souvent cherché à pourvoir aux nécessités du salut des âmes (de l'excommunication à l'autodafé) ; mais au prix d'un renoncement de principe à cette communion intérieure et organique, continue au Royaume de Dieu lui-même, qui n'existe que si l'on accorde au salut du prochain le même amour qu'au sien propre. En éliminant de la voie du salut le facteur fondamental de la morale chrétienne, l'acte d'amour (amour du prochain et de soi), Luther a consacré la rupture entre la religion et la morale : il réduit l'amour à n'être qu'une force purement humaine, fondée sur la sympathie naturelle et par là, indirectement mais très effectivement, il se montre le précurseur des idées modernes et positivistes d'humanité et d'humanitarisme.

Plus encore qu'au contact de l'idée d'humanité propre à la basse antiquité, l'amour chrétien doit sa déformation à l'influence grandissante de l'humanitarisme moderne non plus seulement sur une seule, mais sur la totalité des confessions chrétiennes. Contact si intime que la culture moyenne de nos contemporains, voire celle des théologiens, ne permet plus guère de saisir la distinction radicale qui subsiste entre ces idées, et consacre ce syncrétisme si équivoque, dont le produit est cet incolore amour de n'importe quoi, que Nietzsche avait raison de conspuer et de combattre, et qui a conduit de grands esprits comme

Kant à exclure l'amour des éléments de la morale (1).

Fait significatif, ce syncrétisme équivoque a pris naissance au sein de ce « socialisme chrétien », et de cette « démocratie chrétienne » de toutes nuances surgis en terre catholique après la Révolution française, et à la suite de la paix conclue entre l'Église, cherchant à utiliser pour ses fins propres les mouvements populaires démocratiques et les organisations socialistes. L'ultramontanisme, sous sa forme spécifiquement moderne et démocratique, est, aussi bien que le mouvement social évangélique, l'expression et le fruit de cette combinaison idéologique. Tout ce qui a été fait pour lier la morale chrétienne à un programme « social », à un mode nouveau de répartition des richesses et des pouvoirs vient de cette trouble émulsion de morale chrétienne et d'utilitarisme. Après ce qui a été dit, il est à peine nécessaire d'indiquer ce qu'il y a de pernicieux, d'un point de vue authentiquement chrétien, dans cette confusion d'idées entre l'amour chrétien et le concours des intérêts sociaux et économiques. Combien plus digne, même au point de vue moral, le socialisme qui prétend triompher non par l'humanitarisme, ou par l'amour, mais exclusivement par l'orga-

(1) Pour Kant, l'amour est « une émotion sensible d'ordre pathologique » qui n'est pas un vrai mobile de l'action morale, puisqu'il échappe à la volonté. Pour autant, Kant se réclame-t-il entièrement de la théorie moderne de l'amour. Pour les auteurs chrétiens, l'amour n'est ni une « émotion » ni un « état affectif », mais un acte spirituel particulier. J'ai indiqué, dans mon ouvrage sur le formalisme dans la morale, le contresens auquel Kant se voit acculé pour interpréter en harmonie avec sa morale le commandement d'aimer Dieu par-dessus toute chose et son prochain comme soi-même.

nisation des intérêts économiques, et par la vraie lutte des classes. Ces milieux sont plus ou moins perdus pour le christianisme, mais à leur manière, ils lui rendent un plus grand hommage que ceux qui cherchant à éluder cette lutte et à faire de « l'amour » un principe de politique sociale réussissent à en fausser si profondément l'esprit qu'ils empêchent ceux qui s'en étaient éloignés de le retrouver. La morale chrétienne proscrit la *haine* des classes, mais nullement la lutte de classes sérieusement conscientes de leurs fins. Le mot de l'empereur Guillaume II sur les « pasteurs sociaux » : « L'évangélisme social est un non-sens ; l'évangélisme est toujours social », est aussi profond que concis (1). Nietzsche — et ceci est incontestable — était hypnotisé par ce syncrétisme, quand il englobait dans une même condamnation des points de vue moraux aussi différents que le positivisme de Comte et la morale chrétienne de l'amour, comme autant d'aspects d'une même morale de dégénérés, d'une même morale d'esclaves. Sans voir que les idées morales actuellement en cours dans les églises chrétiennes n'expriment un ressentiment et une dégénérescence vitale que par suite d'une pseudo-assimilation d'idées spécifiquement modernes, et notamment de l'idée d'humanitarisme, il a été jusqu'à faire de ces idées et de ces mouvements modernes des *conséquences* de la morale chrétienne. Le signe

(1) De même, l'orientation « morale » de l'économie politique, notamment de celle qui se dit « chrétienne », n'est que le produit de ce syncrétisme équivoque, et la preuve de l'immense ignorance de ses tenants en fait de morale. Aussi réclame-t-on à bon droit aujourd'hui une économie sans considérations de valeurs.

même du triomphe réel de la civilisation moderne sur le véritable esprit chrétien, l'avilissement et la vulgarisation qui en sont le résultat, voilà, chose étrange, ce qu'il a pris pour la *véritable* morale chrétienne, et pour *l'origine* de cette civilisation !

Il en va de même de l'idéal ascétique du christianisme. Est seule vraiment issue de la morale évangélique l'ascèse ordonnée en premier lieu à *libérer* la personnalité spirituelle et, subsidiairement, à assurer le libre jeu et le libre développement des fonctions vitales (indépendamment des mécanismes qu'elles utilisent), c'est-à-dire à libérer le vivant, dans la mesure du possible, de tout ce qu'il y a de particulier dans les appels qui lui viennent de l'extérieur. Mais il est une autre sorte d'ascèse, fondée sur la haine et le mépris de son corps, par laquelle on s'efforce de transcender *toute* vie « personnelle » pour atteindre mystiquement à un « être impersonnel » par un mode de connaissance tout entier subordonné à cette ascèse ; on va jusqu'à renoncer aux biens spirituels de la culture; jusqu'à soumettre l'âme à une « discipline » arbitraire, qui fait de ses pensées, de ses sentiments, de ses sensations des pions qu'on manœuvre en vue de telle ou telle fin. Cette ascèse n'est pas née en terre chrétienne ; dans la mesure où elle s'y trouve, elle témoigne du commerce de la morale évangélique avec le ressentiment de la décadence romaine, celui des néo-platoniciens et des esséniens ; ou encore, comme l'ascèse instaurée par Ignace de Loyola, elle applique la technique toute moderne de « la soumission à l'autorité » indépendamment de toute fin particulière, et les notions de « discipline » et

d' « obéissance aveugle », qui sont d'origine militaire, aux rapports entre le Moi et ses pensées, ses tendances et ses sentiments.

Sans doute l'histoire du christianisme est-elle remplie de choses effrayantes en fait de mépris du corps, surtout pour ce qui touche à la sensualité. Mais le cœur de la doctrine et de la pratique chrétiennes est exempt de toutes ces choses. L'idée de la résurrection de la chair sanctifie jusqu'à la chair et le corps et les introduit dans le Royaume de Dieu. De même, la philosophie chrétienne a toujours répugné à un « dualisme » de l'âme et du corps. Ainsi, pour saint Thomas d'Aquin, l'âme, principe animal du corps et force spirituelle, constitue une *unité* indivisible. C'est la philosophie moderne (avec Descartes et ses successeurs) qui, la première (sauf pour ce qui est de certaines doctrines franciscaines) a envisagé un « moi pensant », libéré de ses assises vitales, qui regarde d'en haut le corps, *objet* quelconque, aussi « distant » que les corps extérieurs (1). L'ascèse chrétienne, avant d'avoir subi l'influence de l'hellénisme décadent, n'avait pas pour fin de comprimer, moins encore de déraciner les instincts naturels, mais bien de les maîtriser et de les dominer, et de les *pénétrer* peu à peu d'âme et d'esprit. Ascèse positive, nullement négative, qui tend à libérer les plus belles forces de la personnalité des limitations imposées par l'automatisme des instincts inférieurs (2).

(1) Sur la différence essentielle entre *Leib* (corps vivant) et *Körper* (*corpus*), voir *Formalismus in der Ethik*, II, dernier chapitre.

(2) Sur la différence entre ascèse positive et ascèse négative, voir mes études : *Ueber westliches und östliches Christentum* et *Vom Sinn des Leides* dans mon livre intitulé *Krieg und Aufbau*,

Il y a comme une ironie à voir certains opposer « la sombre ascèse chrétienne, ennemie de la vie », au « clair vitalisme moniste des Grecs ». Car précisément ces critiques portent bien plutôt sur l'ascèse grecque ou hellénistique. Le sentiment de son corps, comme de quelque chose d'impur, source du péché, limite à dépasser, prison, etc., est un des sentiments caractéristiques de la décadence du monde antique, et c'est par là qu'il a pu, un certain temps, pénétrer dans l'Église chrétienne. L'ascèse chrétienne est faite de clarté et de joie, d'un sentiment chevaleresque de force et de puissance à l'égard de son corps ! Et, pour elle, il n'y a que le sacrifice souffert dans une joie plus haute et *positive* qui soit agréable à Dieu !

1916. Voir aussi E. TROELTSCH : *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, 1912.

CHAPITRE V

Du ressentiment et de quelques autres transmutations de valeurs dans la morale moderne.

Jusqu'ici, nous nous sommes bornés à décrire une des valeurs fondamentales de la morale régnante fondée sur le ressentiment, à savoir l'humanitarisme, ou amour abstrait des hommes. Indiquons maintenant comment ce ressentiment exerce son action sur d'autres facteurs essentiels de la « morale » moderne. Nous en choisissons trois qui nous paraissent particulièrement importants, bien qu'à eux seuls, ils ne la définissent pas parfaitement ni même ne la fondent. Cependant il nous faudra nous borner ici à examiner la transmutation des principes, sans en détailler les effets concrets dans les différents domaines de la valeur et remettre à une autre fois cette entreprise, pour laquelle nous avons accumulé une profusion de documents (1).

(1) Ce travail n'était ni une généalogie de la morale bourgeoise moderne, ni une étude historique des forces instinctives qui ont

1. *Valeur du travail personnel et de l'acquisition propre.*

Examinons d'abord une maxime dont le rôle est capital dans la morale du monde moderne, à savoir qu'*il n'y a de valeur morale que dans les qualités,*

contribué à la fonder. Cependant, j'ai été très heureux de voir Sombart, dans son livre sur le bourgeois, confirmer mes considérations et mes analyses, au delà de toutes mes prévisions. A l'appui de ce que je dis ici, il déclare précisément que « le ressentiment est un des traits essentiels » du livre de famille de Leone Battista Alberti, ce marchand de laine florentin chez qui il trouve, pour la première fois, de façon nette et caractéristique, l'esprit de la morale bourgeoise, bien avant Benjamin Franklin et Defoe. Je cite tout le passage :

« Je crois que ce processus a également joué un rôle assez important dans l'esprit capitaliste et que c'est sous son action que les principes de la conduite petite-bourgeoise, nés sous la pression de la nécessité, ont été élevés à la dignité de maximes d'une portée générale et d'une valeur universelle, les vertus purement « bourgeoises » étant ainsi devenues des vertus humaines en général, sacro-saintes et indiscutables. Ce furent des hommes d'extraction bourgeoise, le plus souvent des nobles déclassés, qui, jaloux des seigneurs et de leur manière de vivre, aimant au fond la vie seigneuriale, mais s'en trouvant exclus pour des raisons d'ordre intérieur ou extérieur, s'en allèrent partout déclarant qu'il n'y avait rien de plus vicieux que ce genre de vie et prêchant une véritable croisade contre lui. C'est le ressentiment qui inspire d'un bout à l'autre les livres de famille d'Alberti. J'en ai déjà cité plusieurs passages dans lesquels notre auteur donne libre cours à la haine comique et enfantine qu'il a vouée aux « signori » du cercle desquels il était exclu. Il me serait facile de citer beaucoup d'autres passages du même genre, dont chacun se termine par une tirade contre les seigneurs, contre leurs vices, contre les plaisirs qu'ils cherchent à se procurer par la chasse, contre les mœurs de la clientèle, etc., et par un éloge pharisaïque de ses propres vertus de brave « bourgeois ». Certes les intérêts économiques, les lectures philosophiques, les objurgations du confesseur, tout a contribué à embourgeoiser la manière de comprendre et de concevoir la vie. Mais le ton violemment injurieux qu'Alberti adopte toutes les fois qu'il lui arrive de parler des « signori » et qui permet de supposer qu'il n'a pas toujours eu à se louer d'eux, montre que c'est dans le ressentiment qu'il nourrissait à leur égard qu'il a puisé les raisons les plus fortes et les plus profondes de sa conception du monde honnêtement bourgeoise.

» Le ressentiment a d'ailleurs été de tout temps l'appui le plus

les actions, etc., que l'homme à titre d'individu a acquises par ses seules forces, et par son seul travail. On exclut ainsi les « dispositions » particulières, originales, qui ont de soi valeur morale (cf. Kant, par exemple, qui estime qu'elles sont aux antipodes de la valeur morale en tant que « dons » naturels), le don de la grâce, les vertus infuses, les vocations, et tout ce qui peut élever un individu au-dessus des autres ; ainsi, parler de biens ou de dettes héréditaires, au sens chrétien ou dans quelque sens que ce soit, est une contradiction *in adjecto* si la première proposition est vraie. L'antiquité, pas plus que le christianisme, n'a connu cette manière de juger en abstrayant la valeur morale et le sens de la vie de leur rapport intime à l'univers, au monde vivant, à l'histoire, à Dieu même, pour les fonder sur la *seule* force de

solide de la morale bourgeoise. Un « bourgeois » vertueux proclame encore aujourd'hui que « les raisins sont trop verts » et trouve souvent dans cette constatation sa meilleure consolation.

» Mais là où les corporations, dont la mentalité « bourgeoise » était un produit de pure nécessité, mais qui faisaient volontiers de la nécessité une vertu, réussissaient, par un moyen ou par un autre, à acquérir considération et influence, leur manière de penser et d'envisager les choses devait nécessairement gagner la reconnaissance universelle et être proclamée comme la seule valable. C'est ce qui s'est produit plus particulièrement à Florence qui est au XVe siècle littéralement pénétrée de l'esprit bourgeois, tandis que d'autres villes, comme Venise, gardent encore longtemps leur cachet seigneurial. » *Le Bourgeois* (tr. JANKÉLÉVITCH, Payot, Paris, 1926, pp. 411-412).

De même, en caractérisant la morale bourgeoise (livre II, ch. II et III), Sombart confirme d'une façon éclatante notre théorie de la transmutation graduelle, occulte et trompeuse des notions chrétiennes de la vertu et de la morale, en qualités humaines et en modes d'action adéquats aux intérêts des affaires bourgeoises (et cela, notons-le, en profitant du prestige des *mots*, et du pathos chrétien). A le prendre au pied de la lettre, et quant aux apparences, Wedekind a raison de dire que le péché est le « mode mythologique de désigner une mauvaise affaire ».

l'individu dans son isolement et ses limites. Cette nouvelle hiérarchie des valeurs vient d'une manière nouvelle de les *saisir*. Quand je vois un homme qui, par la bonté de sa nature, est doué d'une bonne volonté, d'une application que les autres hommes n'acquièrent qu'avec peine, je le déclare supérieur aux autres, dans la mesure où je m'en tiens aux valeurs mêmes. Je reconnais de bon cœur qu'il possède déjà ce que les autres ont à acquérir, et qu'il est, par là, plus proche de l'idéal de la perfection. Comment cela s'est fait, c'est une autre question ! Il se peut que l'homme qui est parti d'un niveau moral moins élevé dépasse, par ses propres moyens, l'homme naturellement doué. Mais chez les natures pauvres et basses, incapables de *supporter* la distance initiale qui les sépare des natures plus élevées, ou de *souffrir* de leur être comparées, la faculté même de reconnaître des natures meilleures (ou, dans une conception religieuse, plus favorisées par la grâce) et de s'en réjouir prend un sens tout autre. Alors apparaît, grâce au mécanisme du ressentiment décrit plus haut, une tendance à nier que la valeur de cette *avance* soit une valeur morale, puisque aussi bien on n'accorde de valeur morale qu'au travail, le travail étant ce qui, dans certaines conditions, produit une *élévation* de niveau moral (indépendamment de la valeur du niveau de départ ou du niveau d'arrivée). Le « travail » personnel se substitue à l'intuition première des valeurs et la valeur morale ne vient affecter que ce que *tout* homme, même le moins doué, peut faire. Les hommes seraient donc identiques quant à la valeur morale

et à l'intensité de leur force morale, et identiques précisément au niveau de l'homme dont la nature morale est la plus *basse*. Il s'en suit que la « nature » la plus élevée et la plus riche est dépossédée et privée de ses droits, puisqu'on affirme qu'elle « n'y peut rien » et qu'au tribunal des valeurs ses dons naturels ne vaudront plus rien. Parallèlement, l'homme qui, dans l'ordre moral, n'a rien, le « prolétaire moral » pourrait-on dire, se sent grandir, puisque cette réalité qui lui était insupportable, cette supériorité de la nature bonne, est d'avance privée de valeur. Désormais, le cal et la sueur de son « travail » moral brillent de l'éclat des valeurs les plus hautes! La transmutation des valeurs apaise ainsi la secrète rancune du « malchanceux » à l'égard de l'homme doué d'une nature meilleure (1). Ce n'est pas qu'à l'origine de cette transmutation on ait posé — comme en esthétique — que les valeurs morales doivent être fondées sur des actes *libres* (2), car elle se manifeste jusque

(1) On a pu dire de Caton, « bourgeois » antique (au sens de Sombart) et, à beaucoup d'égards, homme de ressentiment (cf. Leo, *Römische Literaturgeschichte*, I), que son moralisme tenait au sentiment qu'il avait de tout ce qui le séparait de la vieille noblesse romaine à laquelle il n'appartenait pas. Voir surtout son *De Re Rustica*.

(2) Nous ne pensons pas, comme Herbart, que le blâme et la louange morale s'appliquent toujours à l'acte volontaire strictement déterminé, avec la « *même* acuité », ce qui revient à dire qu'il n'y a pas de différence essentielle entre les valeurs morales et les valeurs esthétiques. Nous pensons comme lui que la valeur morale appartient seulement à l'acte libre, mais cela ne veut pas dire que l'acte essentiellement libre (c'est-à-dire celui qui, tout en suivant la causalité du bien, *n'est pas déterminé* par la causalité de son motif) doive être causé par l'individu qui l'accomplit, et n'acquiert de valeur morale, positive ou négative, qu'à cette condition. La cause de l'accomplissement d'un « acte libre » peut très bien être extérieure à l'individu et se trouver dans la tradition ou l'hérédité.

dans des domaines où des valeurs ne sont pas proprement morales, le domaine de la vie juridique et économique, par exemple. Les économistes et les politiques anglais, John Locke tout le premier, plus tard Adam Smith et Ricardo, ne font qu'exprimer conceptuellement, dans leurs théories de la valeur et de la propriété, la tendance profonde de l'*évaluation* moderne. Pour eux, le droit de propriété lui-même s'explique par le « travail », et non par l'occupation. Cette norme nouvelle ne pouvait manquer de provoquer une critique radicale de l'ordre réel de la propriété, en tant qu'il est historiquement fondé sur l'occupation, la conquête (1), la donation et le droit d'aînesse. Le principe de l'acquisition lui-même est mis en question : ce n'est plus qu'un moyen de distribution plus ou moins propre à assurer une meilleure distribution technique. Mais si l'activité morale se déroule nécessairement dans le cadre de l'*être* moral, de même le travail des choses présuppose leur possession, et c'est en fonction du régime de la propriété que varient les fins, les organisations, les formes et les techniques du travail (2). On le voit : cette soi-disant « théorie » repose sur l'envie des classes ouvrières à l'égard des classes qui ne tiennent pas leur richesse de leur travail propre ; cela a suffi à faire considérer leur droit de propriété comme radicalement vicié ou comme fondé sur un acte de violence dont il est légitime de se venger.

(1) Cf. *Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg*, 1915.

(2) De même, les formes de l'organisation et du travail économiques ne varient qu'en deçà de l'ordre politique ; lequel suit les lois d'une causalité propre qui ne se ramène pas à de l'économique.

Il en va de même pour la théorie de la *valeur* du travail. Les différences de valeur qui subsistent entre les *matières* des richesses, diverses selon les pays; leur valeur de *forme*, qui tient non au travail qui y est cristallisé, mais à l'invention de celui qui les découvre et en propose le *modèle* ; la valeur qu'ils acquièrent du fait de la *coordination* des travaux par l'entreprise ; tout cela est rejeté d'emblée, faute de pouvoir être converti en « valeur de travail » aux termes du principe qui veut que tout homme ait droit à une quantité de valeurs égale à celle qu'il produit par son « travail ». (C'est le « droit au produit intégral du travail ».)

A ce principe se rattachent étroitement deux autres maximes fondamentales : on nie toute *solidarité* entre les hommes pour ce qui est de la faute et du mérite moral (c'est le fondement même de l'*évaluation* chrétienne) ; on affirme l'*égalité* des hommes pour ce qui est des dispositions spirituelles et morales (Descartes, Locke) (1).

Dire que seul a valeur morale, ce que l'on a acquis par soi-même, c'est sous-entendre que l'homme tient toute sa valeur de ce qu'il fait par lui-même ; parler de faute ou de mérite héréditaire, de « participation aux mérites moraux des saints », ou de « solidarité dans le mal », n'a plus de sens.

L'idée chrétienne de la *solidarité morale* de l'humanité (2) implique non seulement que « nous

(1) Et, à l'extrême, Herbart avec sa théorie de l'âme sans dispositions.

(2) J'ai traité de la réalisation effective du principe de la solidarité dans *Vom Ewigen im Menschen*, I, voir en particulier : *Die christliche Liebes- und Gemeinschaftsidee und die gegenwärtige Welt.*

sommes tous pécheurs en Adam, et tous rachetés en Jésus », mais aussi que nous devons tous nous sentir *solidairement responsables* de nos fautes (non pas seulement *penser* à nos propre fautes), que nous participons tous aux mérites des saints, et que les « pauvres âmes » peuvent être sauvées grâce aux actes moraux de leurs prochains, etc. Ces notions ne sont pas exclusivement chrétiennes; par ailleurs, certaines sectes chrétiennes ne les admettent pas. Le sentiment qu'elles expriment, c'est que l'omission de l'acte d'amour est déjà, de soi, péché (pour autant qu'elle provient d'un attachement désordonné à un objet particulier), et que les valeurs morales s'enrichissent et s'appauvrissent indépendamment des apparences historiques seules accessibles à une connaissance superficielle. Visiblement ces deux postulats n'ont pas place dans l'humanitarisme moderne (1). Notons, en passant, qu'une morale qui ordonne ses valeurs par rapport à la plus ferme d'entre elles, qui affirme hautement la Personne et l'Être, et tient pour une plénitude de vie, tend nécessairement à embrasser une réalité qui dépasse les limites de la personne, et notamment celles qui tiennent à la vie individuelle. Et réciproquement, l'autre morale, la morale des esclaves, comme dit Nietzsche, cherche toujours à réduire la responsabilité au

(1) Car, ainsi qu'on l'a vu, il est de l'essence de l'humanitarisme moderne de faire de « l'organisation sensible » non une limitation mais la source même de « l'amour » ; et, dans l'acte de bienfaisance, ce que l'on apprécie, ce n'est pas le *signe* de l'amour mais, au contraire, une chose visible, effective, dont l'amour est simplement la cause. Pour Thomas a Kempis, « Dieu considère seulement l'amour de celui qui donne, et non le don de celui qui aime ». C'est tout le contraire de l'évaluation de l'humanitarisme moderne.

minimum, à expliquer la faute de l'individu par une activité extrinsèque, et tient qu'il ne faut « rien devoir à personne » (1). Le principe de la solidarité morale (que les modernes ont tant de mal même à concevoir) suggère une mystérieuse capitalisation des valeurs morales dans un Royaume de Dieu auquel les hommes peuvent tous participer (2). Notion qui vient d'une certaine façon de considérer avec horreur, ou avec joie, l'*existence* même du mal ou du bien, quelle qu'en soit la *cause* particulière, et la totalité de l'humanité, voire l'ensemble des êtres spirituels, comme solidaire dans le mal comme dans le bien : « Chacun pour tous, tous pour chacun (3). »

Dans la mesure où une société tend à la réalisation des plus hautes valeurs objectives, la question de savoir *qui* les réalisera passe au second plan, encore qu'un chacun s'y applique. Il en va tout autrement lorsque cette tendance se transmue sous l'influence d'une théorie subjectiviste de la valeur, comme celle de la plupart des philosophes modernes. Ce nouveau mode de saisie des valeurs conduit à répudier toute responsabilité de la faute d'autrui et rejoint une disposition foncière à se méfier de la valeur morale d'autrui; si l'on pense, si l'on sent que, *cæteris paribus*, les autres hommes nourrissent de

(1) C'est là un des traits les plus ignobles de la morale moderne. Voir ce que je dis de l'*humanité* dans mon essai *Zur Rehabilitierung der Tugenden*, dans *Vom Umsturz der Werte*, I.

(2) J'espère que l'on ne confondra pas le principe de la solidarité *morale* avec le principe moderne de la solidarité des intérêts au nom duquel on cherche à revendiquer pour un certain conformisme (ouvriers en grève ou patrons ordonnant le *lock-out*) le caractère d'une véritable obligation morale.

(3) Dostoïevski a admirablement personnifié l'authentique solidarité chrétienne dans son starets Zozime, des *Frères Karamazov*.

mauvais desseins, il est normal que l'on se refuse à être responsable de leurs actions (1).

Or il est très significatif que la morale moderne, sous tous ses aspects, soit fondée sur une disposition foncière à se méfier d'autrui, notamment de la valeur morale d'autrui. La méfiance du commerçant, qui craint d'être trompé par ses concurrents, s'est généralisée et exprime désormais la forme que prend dans le monde moderne la connaissance que l'homme a de son prochain. Cette méfiance, si proche du ressentiment, a contribué à la formation de l'individualisme moral moderne et à la démonétisation du principe de solidarité, données qui, aujourd'hui, nous paraissent « toutes naturelles ».

Le second principe de la morale moderne découle du premier ; il pose l'*égalité* morale de tous les hommes : il n'y a pas, à côté des différences créées par la diversité des actions morales, de différence de valeur morale entre les hommes ni au regard de Dieu et de la grâce, ni en raison de « dispositions » qui seraient diverses selon les individus, les races ou les peuples, ou propres à l'espèce humaine ou tenant à la tradition et à l'hérédité. L'hellénisme comme le christianisme reconnaissait ces différences : celui-là, par la doctrine gréco-romaine de l'esclavage fondé en nature, celui-ci par la doctrine de la valeur morale de la grâce et de l'inégalité des dons naturels. Mais la doctrine moderne de l'égalité absolue, soit qu'elle prétende

(1) Sur le rôle considérable qu'a joué dans le calvinisme cette *méfiance* foncière entre les hommes, voir les pénétrantes études de Max WEBER sur l'esprit capitaliste et le calvinisme.

se borner à la constatation d'un fait, soit qu'elle pose une nécessité morale, soit qu'elle fasse l'un et l'autre, découle évidemment du ressentiment (1). On sent bien que, sous cette exigence d'égalité, — apparemment inoffensive — se dissimule toujours (qu'il s'agisse d'égalité morale, économique, sociale, politique ou religieuse) le seul désir de ravaler les hommes, pour une raison jugés quelconque, plus grands, plus éminents, au niveau de ceux qui sont au dernier degré de l'échelle. On n'exige pas d'égalité quand on se sent en possession d'une force ou d'une grâce qui permet, dans quelque domaine que ce soit, de triompher ! Seul celui qui a peur de *perdre* exige l'égalité universelle ! Cette exigence est toujours une spéculation à la baisse ! Car on sait bien que les hommes ne sont égaux que sur le plan des valeurs les plus basses, les seules qui soient communes à tous. En tant que pure idée rationnelle, l'égalité n'a jamais pu mouvoir de volonté, de désir ou d'émotion ! Mais sous cette exigence d'égalité se cachent le ressentiment et la souffrance dus au spectacle des valeurs éminentes ! En réalité, on veut niveler les hommes porteurs de ces valeurs trop gênantes (2) ! Aussi, dans la mesure où ils pré-

(1) L'idée de justice n'implique pas de soi l'égalité, mais seulement une conduite équivalente dans des conditions de valeurs *égales*. Quand Walther RATHENAU dit que « l'idée de justice repose sur l'envie » *(Reflexionen)*, il n'a raison que pour l'idée de justice déformée par le ressentiment, non de la justice elle-même.

(2) On sait que la psychologie générale comme la psychologie criminelle ont complètement rompu avec la doctrine de l'égalité des dispositions morales. Il n'en demeure pas moins que toutes les institutions pédagogiques et juridiques nées sous l'égide du libéralisme continuent à se fonder sur ce postulat que la science a rejeté depuis longtemps. Voir des faits intéressants dans Carl

tendent constater un fait, les tenants de l'égalité foncière entre hommes, quant aux possibilités de l'esprit, posent-ils que les inégalités existantes peuvent toujours se réduire à des différences de quantité de travail ou d'intensité d'expérience, ou encore, à des avantages artificiels et injustes, que le pathos de notre temps cherche à tout prix à abolir.

2. *Le Subjectivisme des valeurs.*

C'est un postulat commun à toutes les morales modernes que les valeurs, notamment les valeurs morales, ne sont que des apparences *subjectives*, relatives à la conscience humaine indépendamment de laquelle elles n'existent pas et ne signifient rien. Les valeurs ne sont que la projection de nos désirs et de nos sentiments. « Le bien est ce que l'on désire, le mal ce que l'on fuit. » Sans la conscience humaine qui désire et qui sent, la réalité n'est qu'un être ou un devenir où les valeurs n'ont point de place.

Ce dogme récent a deux corollaires qui sont les deux pôles de la morale moderne. D'une part, on instaure l'anarchie totale en matière de jugement moral, où l'on ne laisse rien de ferme subsister ; d'autre part, on substitue en quelque sorte à la véritable objectivité des valeurs une « conscience universelle de l'espèce » qui s'impose aux individus sous la forme d'un impératif, d'un devoir. Être universellement tenu pour bon,

RATH : *Ueber die Vererbung von Dispositionen beim Verbrechen*, Stuttgart, 1914.

pouvoir être tel, voilà ce qui remplace l'*objectivité* qu'on a refusée aux valeurs.

Ici aussi, il y a du ressentiment à la base. L'homme du ressentiment qui, dans son insuffisance, souffre du blâme qu'il porte sur lui-même au nom d'un ordre *objectif* des valeurs, s'en tourmente et s'en inquiète, et tout en reconnaissant obscurément, malgré tout, l'arbitraire ou le parti pris de son jugement de valeur (1), transmue la notion même de valeur en *niant* l'objectivité de son ordre hiérarchique. Cette attitude intérieure, il l'exprime quand il dit : « Vos valeurs (c'est-à-dire les valeurs des « bons » et des « justes » selon l'ordre objectif des valeurs) ne valent pas plus que les nôtres (dont nous admettons qu'elles sont arbitraires ou subjectives). A bas les valeurs ! *Toutes* les valeurs sont subjectives ! » C'est toujours le même processus : l'homme du ressentiment *part* avec l'intention, naturelle à l'homme, de diriger sa volonté vers « le bien » qu'il considère d'abord, avant que sa vision ne soit faussée, comme objectif, éternel, indépendant de l'esprit et du caprice de l'homme. Mais plus cette intention se heurte à des difficultés, plus il envie et déteste les bons selon l'ordre objectif des valeurs, et plus se développe en lui une tendance à mal juger de l'idée même de « bien », à la ravaler au rang d'un X *quelconque*, objet accidentel de désir ou de sentiment. L'homme qui cherche un progrès positif pourra bien apercevoir un jour dans le bien objectif, au lieu de ce qu'il croyait voir d'abord, un autre

(1) Voir au chapitre I ce qui est dit de la « transparence » des valeurs vraies.

élément dont il fera désormais le souverain bien de sa vie et de son action. Il en est tout autrement chez l'homme du ressentiment : celui-ci se venge de l'*idée* qu'il trouve intolérable en la réduisant à sa propre condition. Le sens qu'il a de sa faute et de son néant fait sauter le bel édifice du monde des valeurs et lui substitue une idée dont il jouit comme en rêve. « Toutes les valeurs sont subjectives, relatives à l'individu, au désir, à la race, au peuple, etc. »

Mais il sent bientôt le besoin de systématiser son jugement. L'homme du ressentiment est un faible : il ne saurait *rester seul* avec son jugement. Il est à l'antipode de l'homme qui voit et sent le bien objectif même *seul* contre tout un monde d'obstacles et parvient à le réaliser. « L'universalité » ou « le consentement de tous » vient alors remplacer la véritable objectivité des valeurs. Sans plus chercher son propre bien, c'est un appui qu'on réclame et l'on s'enquiert : « Qu'en pensez-vous, qu'en pensent les autres ? Quelle est, en définitive, la tendance « universelle » des hommes, de l'espèce humaine ? Quel est le *sens* du devenir où je cherche à m'insérer ? etc. » Il voudrait bien que *tous* voient ce qu'un seul est incapable de voir ou de reconnaître : la somme d'opinions équivalentes chacune à zéro doit lui fournir une opinion positive ! Ce qui, de soi, ne saurait être « bon » doit devenir tel, parce que c'était bon hier ou que cela vient d'hier en droite ligne.

Les petits enfants et les natures d'esclaves ont d'ordinaire pour excuse : « D'autres le font bien ! » La communion dans le mal (qui, pour la vraie

morale, est double mal, puisque, à la volonté mauvaise, s'ajoutent l'imitation et la servilité) semble ici s'arroger le droit de changer le mal en bien ! Aussi les hommes de ressentiment ont-ils tendance à se grouper entre eux et à substituer leur instinct grégaire à ce « bien objectif » qu'ils ont commencé par nier. De même, dans la théorie, l'objectivité du bien est remplacée par une « loi universellement valable de la volonté humaine » (Kant) ou, au pire, par une « volonté de l'espèce » qu'on tient pour identique au « bien » (1).

Déjà la philosophie de l'*Aufklärung* avait au maximum substitué à la notion d'objet la notion d'universel ou d'universellement valable. Dans tous les domaines de la valeur (en droit, en politique, en religion, en économique, en science ou en art), on a considéré tout ce que les hommes ont de *commun*, en fait de dispositions ou de mesures, comme un « idéal », étalon de toutes les formes *concrètes et positives* de la civilisation. « Universellement humain » désigne désormais le *summum* de la valeur. Psychologiquement, ce processus manifeste seulement un sentiment de haine et de destruction à l'égard de toutes les formes positives de la vie et de la civilisation qui, elles, expriment toujours, au contraire, que l'on a su dépasser hardiment — et par là comme réduire à néant — ce

(1) Nous ne méconnaissons point la distance qui sépare la doctrine kantienne de la théorie de la « conscience de l'espèce ». Mais ce n'est pas moins rejeter la véritable objectivité des valeurs que de la concevoir comme l'X d'une volonté possible universellement valable. Le « bien » a beau être universellement valable, il ne saurait être défini comme étant la maxime adéquate à un principe universellement valable.

— qui se contente d'être universellement humain (2). Pour autant que l'on considère l'objet, notamment l'objet de valeur, dans le plan d'une véritable objectivité, c'est-à-dire en envisageant le consentement universel des hommes tout au plus comme un critère social du droit social d'affirmer son existence, et jamais comme un critère de l'objectivité même de son être ou de la vérité du jugement d'existence, il faut dire que le fait pour une valeur d'être conçue ou reconnue par un seul peuple ou par un seul groupe (même très réduit), ne prouve rien contre sa réalité ou la réalité de son fondement. Certaines théories, certains problèmes mathématiques ne sont compris que d'un très petit nombre d'hommes : il en peut bien être ainsi en matière de morale ou de religion. Il peut très bien se faire que certaines attitudes religieuses (la foi, le sentiment d'une présence, etc.), qui probablement n'apparaissent que dans certains modes de vie particuliers exigeant un « exercice » spécial (l'ascèse), constituent les conditions subjectives nécessaires à l'expérience de tout un domaine de la réalité que les hommes ignorant de ces modes de vie ne perçoivent pas, et pour lequel l'entendement humain, « disposition humaine universelle », n'a pas d'organe adéquat. Hypothèse qui n'est absurde que pour une théorie erronée de l'objectivité et de l'être.

L'idée de révélation, quels que soient son sens et sa portée dans les religions positives, pose, avant tout, que certaines vérités et certaines valeurs

(2) Ainsi le titre de l'ouvrage de Nietzsche, *Humain, trop humain*, désigne-t-il un progrès.

objectives peuvent être *communiquées* aux hommes (privés de l'organe leur permettant de les appréhender directement) par des êtres d'une science ou d'une sensibilité plus élevée. Ceux-la devront « croire » ce que les autres « voient ». Dans ce sens très purifié, la notion de révélation est à la base de toute théorie de la connaissance et de toute culture vraiment humaines. Notion qui s'impose inéluctablement, si la répartition sociale de la connaissance du vrai et des valeurs doit dépendre d'une *compétence* fondée sur la connaissance concrète, non d'une simple sanction du consentement universel (1).

Mais, dès là que le ressentiment a transformé l'objectivité en « validité » universelle ou en « consentement unanime », il est tout naturel qu'on tienne pour opinion subjective tout ce qui n'est pas communicable (ou ne l'est que partiellement, ou dans certaines conditions de vie), tout ce qui n'est pas « démontrable », bref, tout ce qui ne peut être perçu ou conçu par le plus bête des hommes à un moment *quelconque*. Aussi, dans cette perspective absurde, le seul fait de la diversité des valeurs, des théories morales, esthétiques, religieuses, juridiques, etc., prouve-t-il suffisamment que les valeurs n'ont pas de fondement dans la réalité, mais seulement dans les « besoins humains, subjectifs et changeants », toujours en vertu du beau critère de l'unanimité des masses, au sujet du vrai et du bien, par lequel la masse donne

(1) Philosophiquement parlant, l'être et l'objet sont de soi donnés *antérieurement* au problème du critère universellement valable de l'être. Cf. *Versuche einer Philosophie des Lebens*, dans *Vom Umsturz der Werte*, II.

libre cours à son ressentiment contre tout ce qui lui est inaccessible.

En résumé, la révélation qui est un des modes essentiels de la connaissance, à côté de l'expérience sensible et de l'intelligence, n'a été rejetée que par un ressentiment tout attentif à ériger en vérité éternelle ce que les hommes peuvent admettre universellement.

3. *Subordination des valeurs de vie aux valeurs d'utilité.*

Le soulèvement des esclaves animés de ressentiment se manifeste surtout, dans la morale moderne, par le fait que les *valeurs concrètes essentielles*, auxquelles toutes les autres se ramènent, ces valeurs elles-mêmes, et non pas seulement les hommes qui ont à les réaliser dans leur état, leur travail ou leur profession, prennent petit à petit une importance qui, loin de correspondre à l'ordre réel des valeurs, le compromet et le renverse complètement.

C'est ce que montre non seulement la façon de juger en matière de morale propre aux temps modernes, mais même *la vue du monde* et la pure théorie (1). Aussi la morale moderne peut-

(1) Nous employons l'expression *vue du monde* (*Weltanschauung*) au sens de W. de Humboldt pour désigner le mode de percevoir l'univers qui est propre à une race, à un peuple, à une époque. Elle peut fort bien n'être pas consciente. Il suffit qu'elle articule et informe le donné du monde. La « science » d'une époque est toujours conditionnée par cette « vue ». Cf. en particulier, W. DE HUMBOLDT, *Ueber das vergleichende Sprachstudium*. Et mon étude *Vom Wesen der Philosophie* dans *Vom Ewigen im Menschen*, I.

elle, sans contradiction, se réclamer de la science de son temps, s'autoriser de ses faits et de ses explications, voire même, dans le cadre limité d'un certain idéal de connaissance, être *vérifiée*, quand même cet idéal serait fondé sur un jugement de valeur procédant du ressentiment. Ainsi une théorie vient confirmer une pratique qui, elle-même, est déjà à la base de cette théorie !

Commençons par l'aspect moral et pratique de ce processus unique.

Parmi les valeurs essentielles, il en est deux, de l'ordre des valeurs-moyens, dont la seconde l'emporte de toute évidence sur la première : ce sont la valeur d'utilité et la valeur de vie ; ou encore : valeur de conservation et valeur d'épanouissement, valeur d'adaptation et valeur de conquête, valeur instrumentale et valeur organique (1).

La supériorité de la première tient à l'essence même de ces valeurs. Elle sert de base à la seconde, qui ne peut subsister sans elle. La valeur d'utilité n'est jamais que « pour » un être vivant. L'utile, c'est ce qui procure d'une façon « réglable » la réalisation d'une valeur bonne, agréable aux sens. Mais la perception d'une sensation agréable requiert non pas uniquement une nature spirituelle, mais aussi, et nécessairement, une structure et un organisme *vivants* par lesquels cet esprit peut

(1) J'ai montré dans mon livre intitulé *Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg*, 1915, comment ce renversement de la hiérarchie réelle des valeurs de noblesse et d'utilité subordonne les valeurs de la morale de guerre aux valeurs mercantiles, notamment en Angleterre.

exercer son activité, et qui constituent, comme *tout*, une certaine *valeur* de vie. Cette valeur est irréductible à la valeur de l'agréable, étant donné que certains actes et certaines choses, qui agissent au détriment des valeurs de vie, sont agréables (1). Et tandis qu'on conçoit fort bien qu'il y ait des valeurs de vie sans *choses* agréables, la réciproque n'est pas vraie. La supériorité de l'agréable sur le désagréable n'en subsiste pas moins. Mais la valeur même des choses agréables et des choses désagréables tient à ce qu'elles apportent ou enlèvent aux valeurs de vie. Une chose agréable, mais qui entrave la vie, devient mauvaise, devient contre-valeur de vie. La valeur des choses agréables, quelle que soit leur intensité, dépend donc de la valeur, de la qualité des êtres vivants, comme tels, qui les jugent agréables. Le plaisir d'un être doué d'une grande valeur vitale l'emporte donc sur le plaisir d'un être de valeur moindre. En outre, c'est un signe de dégénérescence vitale que de considérer comme agréables les actes et les choses qui tendent à intensifier cette dégénérescence involontaire et inconsciente. Les perversions du désir et du sentiment, où le plaisir est procuré par ce qui « normalement » est déplaisant, sont la *conséquence* de cet état de dégénérescence. Les valeurs d'agrément, comme les objets ou les relations qui les représentent, doivent donc être réparties entre les hommes, non pas selon la « justice », mais de telle sorte que les hommes y puissent

(1) Il est inutile de reproduire ici la liste si connue des faits qui le démontrent ; l'exemple classique est celui des poisons sucrés et des remèdes amers.

prétendre en proportion de leur valeur de vie. Et toute « juste » répartition des valeurs d'agrément, réalisée ou en tendance, constituerait une injustice criante à l'égard de ceux qui représentent une valeur de vie supérieure, et serait donc, de soi, mauvaise comme portant atteinte à l'intégrité de la vie *même* et tendant à développer la perversion des sentiments, au point de faire paraître de plus en plus agréables les choses et les actes les plus nuisibles à la vie.

Si l'utile dépend des valeurs de vie, dans leur relation à l'agréable, c'est aussi parce que l'utile n'est pas tout ce qui cause du plaisir, mais seulement ce qui tombe sous le contrôle de la volonté, contrôle qu'exerce seul l'être vivant. L'utilité est en fonction de ce contrôle, et dès lors que l'activité qui se crée des causes de plaisir (c'est-à-dire des *moyens*) se met au service de ces moyens, au point que son intensité et son mode d'opération échappent à son contrôle, à la régulation des fins de la vie et des valeurs, elle devient mauvaise elle aussi et les moyens qu'elle a créés deviennent les symptômes d'une dégénérescence vitale. Car la loi de hiérarchie condamne la multiplication des causes du plaisir sitôt qu'elles échappent au contrôle de la vie et ne correspondent plus aux forces des êtres qui les possèdent.

En un mot : la vie ne « doit » créer l'utile et jouir de l'agréable que dans la mesure où elle garde le *premier* rang dans la hiérarchie des valeurs vitales et *domine* librement les choses utiles.

Or, dans la morale moderne, cette hiérarchie éternelle des valeurs est compromise et complète-

ment renversée, pour tout un ensemble de rapports (1).

1. *L'utile et l'agréable.*

L'utile apparaît comme le moyen d'obtenir l'agréable. L'agréable est la valeur première ; l'utile, la valeur dérivée. La fin d'une civilisation utilitariste, et de toute civilisation qui produit de l'utile, est de jouir des choses agréables. La valeur dernière des choses utiles dépend donc aussi de la *capacité* de jouissance de leur possesseur. Si le travail nécessaire à la production de ces choses diminue cette capacité, c'est qu'il n'en vaut pas la peine. On peut et on doit subordonner le plaisir à des valeurs supérieures, des valeurs de vie et des valeurs de culture spirituelle, à la « sainteté »; mais subordonner la sainteté à l'utile est absurde, puisque c'est subordonner la fin aux moyens (2).

Néanmoins, la morale moderne pose en principe que le travail utile vaut mieux que la jouissance de l'agréable.

Là se manifeste cet ascétisme, spécifiquement moderne (et totalement étranger au moyen âge comme à l'antiquité), dont les forces vives ont

(1) L'ordre juridique des *biens*, impliqué dans le droit pénal de l'Europe contemporaine, montre que les valeurs vitales sont partout subordonnées aux valeurs utiles. Le vol, par exemple, est puni bien plus sévèrement que les voies de fait. Pendant la guerre, cette perversion du sens des valeurs a été poussée jusqu'au grotesque. Combien plus les États européens ont-ils exigé du corps et du sang de leurs citoyens que de leurs richesses; et de quelle prudence, de quelles hésitations n'ont-ils pas fait preuve quand il s'est agi de porter atteinte au régime de la propriété !

(2) Voir l'application concrète de cette loi dans mon livre *Ueber die Ursachen des Deutschenhasses*, 2e édit., 1918.

joué un rôle décisif dans la formation du capitalisme moderne (1). Ascétisme qui, sous certains rapports, est à l'antipode de l'ascèse évangélique, qui a pour but *d'élever* les fonctions vitales et, par là, la capacité de jouissance.

L'ascétisme moderne gauchit la jouissance de l'agréable, auquel l'utile se rapporte, au point de subordonner l'agréable à l'utile. Encore une fois, c'est le ressentiment contre une plus haute capacité de jouissance, contre un art de jouir plus élevé; c'est la haine et l'envie à l'égard d'une vie plus riche, et plus capable de jouissances, qui anime l'homme moderne, l'homme du travail et de l'utilité. Aussi fait-il un mal de l'agréable et de la supériorité même de l'agréable sur l'utile, cet utile qui n'est qu'une traite sur l'agréable. On crée, pour la production des choses agréables, un mécanisme infiniment complexe qui mobilise un travail continu, *sans jamais* penser à la jouissance ultime de ces choses. Et comme ce travail asservi à la pression illimitée de l'utile est déjà le signe psychologique d'une moindre capacité de jouissance ; comme, en outre, il émousse ce qui reste de cette capacité,

(1) L'instinct du travail, qui est spécifiquement moderne et dont l'amour du gain illimité n'est qu'une conséquence, ne vient pas d'une façon de penser ou de sentir qui consiste à *exalter* le monde et la vie (c'est l'esprit de la renaissance italienne), mais de ce calvinisme sombre et ennemi du plaisir qui propose au travail une fin transcendante éternellement inaccessible et, du même coup, endort, par le travail, l'inquiétude et le doute des croyants quant à leur salut et à leur élection. C'est ce qu'ont admirablement montré les travaux de Max Weber et d'Ernst Troeltsch sur les origines calvinistes du capitalisme moderne. Cf. mon étude sur le Bourgeois, *Vom Umsturz der Werte*, II, et mon livre *Ueber die Ursachen des Deutschenhasses*. Sombart, qui considère « l'esprit juif » comme une des causes maîtresses de l'avènement de la société capitaliste, confirme également notre thèse, puisque cet esprit est en quelque sorte l'héritier direct du ressentiment.

il arrive que ce sont précisément ceux qui font le plus de travail utile et produisent le plus grand nombre de *moyens* extérieurs de jouissance qui en jouissent le moins. Au contraire, les hommes dont la vie est plus riche, dont la volonté de jouissance distance toujours le travail des autres, n'ont jamais les moyens de jouir qui seraient adéquats à leur capacité. D'où, dans la civilisation moderne, cette accumulation continue de choses agréables qui ne parviennent à satisfaire personne. Quel en est le *sens*, si ceux qui peinent pour les produire, pas plus que ceux qui les possèdent, n'en peuvent jouir et si ceux qui pourraient en jouir ne les possèdent pas ?

Cette production continue de choses agréables, avec l'activité, la gravité, la puissance croissante, et jusqu'au sacrifice de force vitale qu'elle exige, on y insiste avec autant d'énergie qu'on en met à condamner la jouissance de ces choses produites à si grand'peine. C'est ce qui donne à la civilisation moderne son caractère à la fois ridicule et sinistre.

Autrefois, l'idéal de l'ascèse cherchait à atteindre à la plus haute jouissance de l'agréable avec un minimum de choses agréables, et d'abord avec des choses utiles. Il s'agissait d'*élever* la capacité de jouir, même des choses les plus simples et les plus faciles à obtenir, de la nature par exemple, ce qui conduisait à instaurer la pauvreté volontaire, l'obéissance, la chasteté, la contemplation des choses terrestres et divines ; si bien qu'avec ce minimum de choses agréables et surtout utiles, — dispositifs d'agrément, — on atteignait à l'intensité de jouissance qu'une vie moins forte n'atteint que par eux.

Car si ces choses utiles ne valent que comme moyen de jouir, le plus capable de jouir est celui qui, avec ce *minimum* d'utilité, jouit *autant* que celui qui en requiert davantage. Qu'elle l'ait ou non voulu expressément, l'ascèse antique élevait la capacité de jouissance, partant la vie elle-même (1).

L'ascèse moderne s'est fait un idéal qui est à l'antipode de l'idéal ancien : *l'idéal d'un minimum de jouissance avec un maximum de choses agréables et utiles !* Aussi, partout où le travail s'est concentré pour s'amplifier (à Berlin par exemple, et, en général, dans toutes les grandes villes de l'Allemagne du Nord), la capacité et l'art de jouir sont-ils tombés aussi *bas* qu'il se peut concevoir. La multiplicité des agréments divers tue la fonction de jouissance et sa culture, et, en général, plus l'ambiance extérieure est variée, gaie, animée, attrayante, plus les hommes ont l'air triste. Des hommes très tristes qui regardent des choses très gaies et ne savent par où commencer, voilà la civilisation de plaisir de nos capitales.

(1) C'est ce contraste que Mgr DE KEPPLER a admirablement mis en valeur dans son livre *Vers la Joie* (tr. E. PARIS, Lethielleux, 1910). Comment avoir plus de joie ? demande-t-on. Il répond : par la joie ; réponse tautologique au premier abord, très profonde en réalité. On voit bien là que la fonction de la joie est absolument indépendante de la *quantité* de l'agréable ou du désagréable et des sentiments connexes, et s'oppose en cela à une certaine civilisation qui, à produire et à rechercher des moyens de jouissance toujours nouveaux, ne réussit pas à se satisfaire, et tourne au désespoir. La transformation progressive en villes de production, des grandes villes qui, d'après Sombart (*Luxus und Kapitalismus*), ont été d'abord des « villes de consommation », est un des processus les plus importants par lesquels se manifeste *in concreto* la subordination des valeurs d'agrément aux valeurs d'utilité.

2. *Valeur d'utilité et valeur de vie.*

Mais le plus *profond* changement que la morale moderne ait fait subir à la hiérarchie du monde est cette *subordination des valeurs de vie aux valeurs d'utilité* qui ne cesse de gagner du terrain et d'inspirer de plus en plus les jugements de valeur, à mesure que l'esprit industriel et commercial l'emporte sur l'esprit militaire, sur l'esprit théologique et métaphysique. Pour s'en tenir aux qualités qui, dans l'organisme vivant, ont valeur de vie, on peut aussi parler de la subordination du *noble* à l'utile. L'édifice de la société nouvelle, produit de la poussée bourgeoise commencée au XIIIe siècle, de l'émancipation du tiers-état par la Révolution française et du mouvement démocratique qui l'a suivie, exprime bien, sous ses dehors politiques et économiques, l'aspect *extérieur* de cette transmutation des valeurs qui, elle, résulte d'une explosion de ressentiment accumulé petit à petit par une orientation de la vie de plus en plus puissante et générale et qui a réussi à faire triompher ses valeurs *propres*. A mesure que les marchands et les industriels parvenaient au pouvoir (notamment en Occident), que leur manière d'être, leurs estimations, leurs goûts, leurs réactions devenaient facteurs de sélection jusque dans la profondeur de la culture, à mesure que le symbolisme et l'imagerie impliqués dans leurs façons d'agir supplantaient les vieux symboles religieux, leur manière même de juger des valeurs devenait

partout la norme même de la « morale » tout court (1).

Encore une fois, le ressentiment est une des causes essentielles de ce vaste processus.

Cette perversion du sens des valeurs se manifeste surtout en ce que l'on érige la valeur professionnelle du marchand ou de l'homme d'argent, la qualité qui fait réussir et prospérer ce type humain, en valeur morale *universellement valable*, voire même suprême dans l'ordre des valeurs. L'intelligence, le coup d'œil, le flair, le sens de la « sécurité » et la facilité à « se retourner », sans oublier les qualités plus profondes dont celles-ci dépendent, l'habileté à monnayer toutes les circonstances, l'application et la persévérance dans le travail, l'épargne, l'exactitude dans les négociations et dans la conclusion des contrats : telles sont désormais les vertus cardinales auxquelles on subordonne le courage, la hardiesse, le sacrifice, la joie du risque, l'esprit chevaleresque, la vitalité, le sens de la conquête, l'indifférence à l'argent, l'amour de la patrie, la loyauté envers la famille, la race, le prince, le sens du commandement et du gouvernement, l'humilité, etc. Et s'il arrive que les mots demeurent les mêmes, la perversion n'en porte que plus profondément sur les *notions*. On l'a déjà vu en ce qui concerne « l'amour ». Mais des mots comme « justice », « maîtrise de soi »,

(1) Ainsi, l'élaboration de l'économie capitaliste n'est qu'un des moments de cette perversion générale ; l'amour du gain, fondé sur la nécessité de se maintenir dans son état, devient indéfini et gratuit et ne cherche plus à conserver que ce qui « reste » des biens acquis, une fois satisfait le besoin — devenu machinal — de *s'agrandir*. Cf. mon essai sur le Bourgeois dans *Vom Umsturz der Werte*, II.

« loyauté », « véracité », « épargne », etc., ont, eux aussi, pris un sens nouveau.

La *justice*, dans son acception ancienne, impliquait toujours une certaine mesure d'*égalité* ; c'est le sens des vieux adages germaniques *Suum cuique* et *Si duo idem faciunt, non est idem* ; c'était dire aussi qu'on ne peut être jugé que par ses pairs. Or, à la faveur de la notion moderne de justice, qui vient rejoindre l'idée nouvelle d'une véritable égalité entre tous les hommes, on tient désormais l'existence même d'une législation particulière à un groupe comme tel pour exceptionnelle et inique, et l'on exige dans la répartition des besoins et des dommages, des biens et des maux, un traitement identique pour tous les hommes et pour tous les groupes qui sont dans des circonstances superficiellement semblables, sans tenir compte des différences de valeur dues à leur *nature* ou à leurs *dispositions* particulières (1). Aussi fait-on bon marché du principe qui veut qu'on soit jugé par ses pairs.

La *maîtrise de soi* impliquait une domination de la personnalité spirituelle sur le chaos des impulsions sensibles, une volonté héroïque de dominer ses penchants, le sentiment, tempéré par l'humilité devant Dieu et en Dieu, d'être assez fort pour en triompher, indépendamment des avantages purement pratiques de cette victoire. Ce n'est plus aujourd'hui qu'un moyen de bien conduire ses affaires par la « sobriété », la « fermeté » et la « mesure » et

(1) De même, la notion de justice en cours dans le droit des gens moderne présuppose qu'une sentence arbitrale est juste indépendamment de la valeur des états en contestation.

par là d'évincer efficacement ses concurrents ; même en l'absence de ces motifs, on n'estime pas que ce soit là une qualité *positive*.

La *Fidélité* était la durée, la permanence naturelle d'une volonté d'amour ou de foi, qui se serait jugée blessée, *offensée* que l'on exigeât d'elle une « promesse » ou un « contrat », comme si cette permanence naturelle était mise en doute et qu'on eût voulu la garantir *artificiellement*. Aujourd'hui, au contraire, la fidélité n'est plus qu'une disposition à s'en tenir, en pratique, à ses engagements et à ses promesses.

La *Véracité*, naguère vertu de l'homme qui n'a pas peur de confesser sa foi, et refuse de se soumettre, comme le menteur, aux opinions ou aux intérêts des autres, suggère aujourd'hui que l'on ne doit rien faire, rien penser, que l'on ne puisse *dire* devant le tribunal de la morale sociale et de l'opinion publique.

L'*Épargne*, autrefois participation de l'idéal évangélique de la pauvreté volontaire, c'est-à-dire de la notion de sacrifice, et, par ailleurs, qualité *pratique* (et non pas vertu) recommandée aux pauvres, et aux pauvres seuls, est désormais une vertu sans lien avec la notion de sacrifice ou avec l'idéal évangélique et, pour comble, vertu de *riche*, mais qui retient encore le pathos chrétien que renferme le mot (1).

(1) C'est ce que Sombart met en pleine lumière, dans ses considérations sur Alberti : « Et voilà encore une nouveauté inouïe : on voit apparaître des gens qui possèdent des moyens et s'asbtiennent de dépenser. L'idée de l'épargne fait son apparition dans le monde ! Non de l'épargne imposée par la nécessité, par la gêne, mais de l'épargne conçue comme une vertu. Le maître de maison

Je m'arrête à l'exemple de la justice, de la maîtrise de soi, de la fidélité, de la véracité, et de l'épargne ; il en est de même de la plupart des mots qui désignent des vertus ; même là où ces vertus paraissent être les mêmes, les mêmes mots sont pris dans des acceptions très différentes.

Même transmutation pour ce qui est de la hiérarchie des richesses.

La vie même de l'individu, de la famille, de la race ou du peuple, leur *existence* même n'est justifiée qu'en raison de leur fonction dans la société totale. Leur seule *existence*, en tant qu'ils représentent des valeurs supérieures à cette fonction, ne suffit pas ; cette existence doit « servir ». En théorie comme en pratique, on conteste ce droit à l'existence et à la vie que la morale ancienne envisageait comme un « droit naturel ». On affirme, au contraire, que tout ce qui est incapable de s'adapter au mécanisme d'une civilisation utilitaire et à ce qu'elle impose à l'activité humaine un moment donné, *doit* disparaître quelles que soient par ailleurs les valeurs de vie en question. La notion d'une vie, qui, jusque dans le libre jeu de ses activités sous toutes leurs formes, dans sa « respiration » même et dans ses processus intimes et propres, représente un déploiement de valeur que les actes utiles — servent, et qui doit se parfaire en se libérant de plus en plus de tout mécanisme, puisqu'elle est, en quelque sorte, « souveraine et maîtresse » du monde inorganique, *par nature* (non pour

économe devient l'idéal des hommes riches, en tant qu'ils sont devenus bourgeois. » *Le Bourgeois* (trad. JANKÉLÉVITCH, Payot, 1926, p. 133).

s'être « adaptée » par ailleurs au monde inorganique, ou s'être « créé » des besoins en fonction de ce qu'il lui offrait) ; cette notion, tant au point de vue spéculatif qu'au point de vue affectif, s'est effacée devant la doctrine qui fait du jeu de la vie un *extra*, un luxe regrettable, la « *survivance* » de certaines facultés de se mouvoir et d'agir qui ont fait leur temps.

Dès lors, comment conserver, en théorie et en pratique, ce sens de la valeur propre de la vie, le sens aussi de cette *technique de vie* (technique de la reproduction, ou technique sociale et individuelle de l'exercice des forces vitales), qu'ont connu la plupart des civilisations anciennes, avec le régime des castes qui sélectionne les meilleurs et développe les qualités héréditaires du corps, de l'esprit et du caractère ; avec une distribution presque automatique des biens de la culture ; avec l'ascèse, l'épreuve, le tournoi, l'exercice chevaleresque, sous toutes leurs formes ? Qu'il s'agisse du régime des castes ou de l'ascèse des Hindous ; de la *Polis*, des courses, des jeux ou du gymnase des Grecs ; de l'organisation sociale du moyen âge, de son ascèse, de ses joutes ou de ses tournois ; de la formation d'un samouraï japonais ; de l'organisation sociale et de l'art pédagogique de la Chine ancienne ; partout on sent bien que la technique de la machine inanimée ne vient qu'*après* la technique de la vie, que la vie même et la plénitude de ses forces exigent, de soi, une formation bien avant qu'il ne soit question de fin professionnelle ou utilitaire. La civilisation moderne a été la première à se passer de la pratique d'une tech-

nique vitale de ce genre, bien plus, à en perdre jusqu'à la notion (1). Pour faire de bonnes affaires, avec les forces qu'il faut pour cela, on a renversé les derniers vestiges de cette ordonnance de la société, qui servait à sélectionner les meilleurs et reflétait le principe aristocratique qui régit toute la nature vivante ; on a réduit la société en poudre. La « condition » des temps où la noblesse du sang et la tradition constituaient les unités sociales, n'est plus que la « classe », unité définie par la propriété, par certains usages et par une soi-disant « formation » commune. Tout ce qui sert à former le corps et ses forces n'a plus valeur que de « détente » après le travail, ou de reprise de forces pour un travail futur ; ce n'est plus un pur *jeu* des forces vitales qui aurait valeur *en soi*. On ne connaît plus le jeu de la vie *pour la vie* et non pour le travail, le jeu de la pensée pour la pensée (comme dans la dialectique des anciens), l'ascèse vitale et spirituelle, la répartition selon les diverses « conditions » sociales des moyens de formation traditionnels et des richesses spirituelles acquises. Tout cela est abandonné au jeu du hasard ; ce n'est plus qu'*amusant* ; il n'y a de vraiment sérieux que les affaires et le travail. Le sport moderne lui-même n'est qu'un délassement après le travail et n'exprime pas une libre vitalité qui rangerait le travail sous ses lois (2). Et l'enseignement de la biologie se fait l'apologiste

(1) Il faut dire cependant que la jeunesse d'aujourd'hui est bien près de la rejoindre. Je vois là un des meilleurs signes de la décomposition de l'esprit bourgeois.

(2) Voir la note précédente.

de ce changementde radical de l'ordre des valeurs, à grand renfort de « faits » et de « raisons ».

C'est que, dans la vue nouvelle du monde qui commence avec Descartes, la vie n'est plus un *phénomène original*, mais seulement une constellation de processus mécaniques et mentaux. Dans la conception mécaniste de la vie, le vivant est à l'image de la « machine », son « organisme » est un assemblage d'instruments utiles analogues aux instruments mécaniques dont le sépare une simple différence de degré. Dans ces conditions, la vie même ne saurait avoir de *valeur* propre, distincte de la somme des valeurs d'utilité de ses « organes »; de même, l'idée d'une technique vitale autonome, foncièrement différente de la technique mécanique, perd tout sens, étant donné qu'elle a pour but de produire des facultés absolument contraires à ce qu'exige une parfaite technique mécanique. Parallèlement, la biologie moderne est tout inspirée d'une théorie qu'on donne pour évidente et suivant laquelle les modes d'expression, de mouvement, d'activité du vivant n'apparaissent et ne se fixent dans les organes et dans les mécanismes d'innervation que s'ils sont « utiles », c'est-à-dire s'ils ont une valeur de conservation pour le mécanisme corporel. Les « mouvements d'essai », parmi lesquels les mouvements utiles seront — d'une façon imprévisible — sélectionnés (1), les mouvements de pure expression sans autre fin objective, qui « expriment » simplement une plénitude ou une indigence vi-

(1) Cf. JENNINGS, *La vie mentale chez les animaux inférieurs.*

tale (2), les mouvements instinctifs, qui dépassent la conservation de l'individu et servent l'espèce, les jeux même de la « vie », tout cela, dit-on, n'est que mouvements utiles, survivances ou préfigurations de mouvements utiles, quand même la science n'aurait pu encore constater leur utilité.

Ces conceptions biologiques (ce n'est pas ici le lieu d'en démontrer la fausseté) ont été appliquées à l'étude de l'évolution des civilisations et des cultures. Encore une fois, on veut que ce soient toujours des considérations d'utilité qui aient présidé à la fabrication des instruments, à la science, à l'invention du langage, au développement de la religion et de l'art.

Ainsi la théorie rejoint la pratique de la vie et paraît la justifier, quand, en réalité, elle s'est élaborée en dépendance de cette transmutation des valeurs.

Je note quatre points dans cette conception de la vie, qui a réussi à dominer, surtout en Angleterre (non pas, comme on le croit à tort, comme *base* mais comme *produit* de cette philosophie utilitariste et mécaniste qui part de Bacon), et qui a envahi à peu près complètement tous les domaines de la culture.

1° Toute unité vitale (individu, organe, espèce, genre) est une *somme* de parties, le processus de la vie n'étant que le *produit* de leur collaboration : l'individu, par exemple, est un conglomérat de cellules.

2° L'organe est à l'image de l'outil fait de

(2) Cf. O. Kohnstamm *Zwecktätigkeit und Ausdruckstätigkeit*, dans *Archiv für Ges. Psychologie*, XXIX.

matière inorganique et seul proprement « utile »; dès lors, la construction de l'instrument technique est le prolongement immédiat du processus de développement organique (Herbert Spencer).

3° Les phénomènes de développement et de croissance ne sont que les épiphénomènes du processus de conservation, qui est, lui-même, « adaptation au milieu ». Les tendances de l'individu à se donner à l'espèce ou à se sacrifier à la génération suivante se ramènent toutes à une tendance à la conservation de l'individu ou du plus grand nombre d'individus ; en d'autres termes, les processus de reproduction ne sont que des activités de l'individu ; les éléments et les forces qui participent à ce processus n'en sont que des parties, fonctions partielles des individus ou fonctions de l'individu.

4° L'organisme corporel n'est pas simplement le lieu et le réceptacle des phénomènes vitaux produits par une force autonome, qui serait un principe d'unité ; la vie est simplement une *propriété* inhérente à ces *complexus*, la propriété des matières et des forces qui composent l'organisme, et elle dure autant qu'eux ; c'est l'origine du terme singulier de « substance vivante ».

Ces principes expliquent à eux seuls le système des valeurs qui caractérise l'industrialisme ; le trait dominant en est cette subordination des valeurs vitales et organiques aux valeurs utiles et instrumentales, jusque dans le détail, et dont l'origine est dans un ressentiment ; ressentiment des moins aptes à vivre à l'égard des plus vivants, des demi-morts à l'égard des vivants ! Ces principes ont une racine commune : on conçoit les processus

de la vie selon des schèmes et des catégories empruntés à la manière dont la matière inorganique est traitée par l'homme stabilisé dans son évolution et incapable de se développer davantage comme vivant ; on cherche à retrouver la structure de la civilisation utilitariste de l'homme dans le monde de la vie naturelle. C'est là un cas particulier d'anthropomorphisme : l'anthropomorphisme de la « raison » spécifiquement humaine qui, dans certaines catégories et certains modes de pensée, n'exprime qu'*une* de ses fonctions vitales, la fonction d'une espèce devenue *stable*. On conçoit le monde de telle sorte qu'il puisse être saisi par cette raison, comme on fabrique une serrure pour y adapter une clef ; univers « mécanique » dont on fait le « milieu » de toute vie. D'où l'on conclut que la diversité des organismes, loin d'être un facteur capable d'informer le milieu même, apparaît simplement comme le produit d'une certaine adaptation au milieu, et au milieu humain ; et les diverses formes spécifiques de la conscience des plantes, des animaux et des hommes, ne sont plus que des « étapes » ou des « moments » de la « raison » humaine. La subordination des phénomènes vitaux aux principes de la mécanique n'est que la manifestation dernière de cette attitude, dans le domaine des sciences. Car ces principes ne représentent pas la raison à l'état pur, l'essence de la raison, mais bien la raison humaine en tant qu'elle s'adonne à la fabrication d'un instrument (1). Un rationalisme phi-

(1) Dans toutes ces questions, Bergson a vu très loin et très juste ; nous croyons cependant qu'il a tort, dans sa critique de l'intelligence, de ne pas distinguer les principes de la logique pure des

losophique qui affirme l'équivalence des principes de la mécanique et des lois de la raison pure, l'identité de l'univers mécanique et du monde réel englobant les êtres vivants, est, en définitive, pur anthropomorphisme. En réalité, l'univers mécanique n'est que l'expression la plus pure et la plus parfaite des principes de sélection que l'*homme* applique aux phénomènes en vue de ramener son milieu à l'unité ; il n'exprime donc qu'une certaine connaturalité à l'égard des solides mobiles, qui est la part de *l'a priori* dans la nature humaine. En fait, l'univers mécanique n'est qu'une petite partie *u* de l'univers u, qui correspond à l'ensemble du monde vivant et qui n'est qu'une petite partie de l'univers *U*, qui correspond à la suprême personnalité spirituelle ; *u* est simplement l'univers du travail humain.

Il nous reste à examiner les conséquences de ces principes en ce qui concerne le système des valeurs et à montrer que leur fausseté tient au ressentiment qui les inspire.

1. *L'être vivant, somme de parties.*

Si ce principe était vrai, il faudrait dire que les unités vitales qui nous sont données, l'individu, l'organe, le tissu, la cellule, unités infra-individuelles et unités supra-individuelles, ne sont que des conglomérats accidentels. Leur unité serait due

principes de la logique appliquée ; aussi s'efforce-t-il en vain de déduire des tendances vitales jusqu'aux principes de la logique pure. Mais des principes de la logique pure on n'arrive pas si vite aux principes de la mécanique ou au principe de causalité.

simplement à des forces physico-chimiques ou à une saisie *subjective* de la conscience. Il faudrait donc remonter au Moi conscient pour trouver l'*unité* de cet agrégat de cellules. Le monde ne serait qu'un système extraordinairement continu et interdépendant de mouvements (depuis le mouvement de mes poumons ou de mon cerveau jusqu'à celui du soleil et des étoiles fixes) comprenant certains systèmes partiels qui ne deviennent des unités organiques que parce que leurs mouvements servent des « Moi » intelligents (*res cogitantes*). Là où ces « Moi » n'existent pas, il n'y a que des complexes de mouvements, sur lesquels nous projetons à tort une réalité psychologique, qui appartient au caractère subjectif de notre observation. Nous ne sommes donc que des points pensants dans une étonnante mécanique !

On voit déjà que tout ce qui est vie ou valeur de vie est exclu de cet étrange tableau. Cet univers est une société de logiciens parqués dans une salle des machines, exsangues, inertes, dépourvus d'amour et de haine.

C'est le dérisoire symbole, la caricature de l'homme moderne !

Ces unités n'étant que la somme de leurs parties, il s'ensuit que la valeur du tout dépend de la somme des valeurs des parties. La santé d'un homme dépend de la santé de la plus grande partie de ses cellules. La santé d'un peuple, de la santé de la plus grande partie des citoyens, etc... Le progrès exige que la fin dernière d'une activité régisse *le plus grand nombre* de ces unités vitales et sous-tende leur existence-même.

Dans l'ordre humain, ce principe mène droit au « démocratisme ». Par démocratisme (1), j'entends le principe qui situe la fin de toute activité douée de valeur dans la conservation du plus grand nombre d'hommes possible. On rejette d'emblée l'idée d'une solidarité profonde entre les parties de l'humanité qui ferait que le sort de chacune d'elles aurait sa répercussion sur l'ensemble ; de même les divers *degrés* de solidarité entre individus, peuples, races, etc. Car cette solidarité implique que l'unité vitale est *simple*, première par rapport à ses parties, et qu'elle les informe, à des degrés divers d'ailleurs.

Le principe d'addition s'oppose donc au principe de solidarité (2) qui considère les rapports d'individu à communauté d'une façon absolument différente, tant au point de vue affectif qu'au point de vue spéculatif : l'individu sent et connaît la communauté comme un *tout* qui le pénètre : son sang est une partie du sang qui coule en elle et ses valeurs sont partie intégrante des valeurs propres à l'esprit de la communauté. Sentiment et volonté solidaires sont ici les *réceptacles* des valeurs du tout ; l'individu est à la fois l'organe et le représentant de la communauté ; son honneur à elle est son honneur à lui. A cette présence de la totalité de la communauté en chaque individu, on substitue

(1) Je ne vise pas ici la démocratie politique d'une époque particulière, qui peut fort bien représenter un aristocratisme de la valeur.

(2) En biologie, au principe de solidarité, correspond la théorie qui pose que *toute* partie d'une cellule fécondée peut, en principe, devenir tout organe, et représenter le tout, à moins d'avoir déjà acquis une fonction particulière au cours du développement de l'organisme.

l'idée d'une communauté fondée tout entière sur l'*interaction* des individus, et dont la valeur n'est que la somme des valeurs individuelles qui se propagent de proche en proche par voie de communication et d'enseignement conscient, par une sorte de « commerce ». La « communauté » cède la place à la « société » (1), à des associations humaines arbitraires, artificielles, définies par des engagements et des traités.

En réalité, la « société », loin d'être une réalité plus générale qui comprendrait des « communautés » unies par le sang, la tradition, et l'histoire, est tout au contraire le « résidu », le *déchet* de la *désintégration* de la communauté. La « société », unité fondée sur un contrat, n'apparaît que si l'unité vitale de la communauté ne réussit plus à se faire respecter et si les individus cessent de considérer leur corps comme un instrument vivant. Que le contrat et la valeur du contrat disparaissent à leur tour, et il ne reste plus qu'une « masse » totalement inorganique, unifiée seulement pour un temps au hasard d'une émotion ou d'une contagion collective. La morale moderne est essentiellement *morale de société* ; la plupart de ses théories relèvent de cette notion : tel le principe qui pose que l'individu n'est responsable, coupable ou méritant qu'en raison de ses actes propres ; telle la critique de la *responsabilité collective* ; telles, enfin, toutes les théories contractuelles : théorie de l'*invention* du langage, de l'état, de la morale; théorie de la connaissance de la vie men-

(1) J'emploie ces mots dans le même sens que TONNIES (Cf. *Gemeinschaft und Gesellschaft*).

tale des autres par raisonnement à partir de ce que nous savons de nous-mêmes ; théorie de la sympathie réduite aux seuls sentiments, aux seules actions qui servent l'instinct de conservation.

Encore une fois, ce sont ceux que l'ancienne « communauté » a écartés ou rejetés, les *parias* de cette communauté qui ont créé ce type d'homme et de société sur le modèle de leurs sentiments et de leurs idées fondamentales (1). Et même le mariage et la famille qui, ailleurs, sont pour ainsi dire la communauté en microcosme et en préfigurent et en actualisent les éléments *in parvo*, sont aujourd'hui réduits à n'être que l'objet d'un contrat civil.

Là où il y a communauté, on attache aux formes fondamentales de la vie commune une valeur éminente, valeur qui transcende les intérêts, les intentions, les points de vue particuliers; et toute atteinte à ces formes, indépendamment de l'opinion subjective des individus, de leur bonheur ou de leur souffrance, est passible de châtiment ou de proscription. Ainsi le mariage a la valeur d'un « lien » réellement sacré (à travers la variété de ses modes), qui n'a besoin d'être *justifié*, ni par le bonheur ou la souffrance des conjoints, ni par leurs opinions ou leurs sentiments mutuels ; *forme* sacrée que les individus traversent, génération par génération, mais qui n'est pas au service de leur bonheur ou de leur plaisir ; c'est, en un mot, ce que la termino-

(1) On en trouvera la preuve historique dans *Le Bourgeois* de W. Sombart qui montre à l'aide d'une profusion extraordinaire de documents que ce sont toujours les notions fondamentales des pirates, des aventuriers, des utopistes, des colons, des étrangers, des hérétiques, etc. qui ont déterminé l'orientation de l'économie *régnante*.

logie de l'Église, par exemple, appelle un sacrement. Il s'en suit que là *où* il y a communauté, les *formes* de la vie prennent une valeur par elles-mêmes, indépendamment de toute considération d'intérêt, de bonheur ou de souffrance individuels. Cette façon de juger se décompose lorsque se forme la « société ». La philosophie moderne, qui, depuis Descartes, considère les formes naturelles comme des synthèses subjectives de la conscience, sans aucune valeur objective ou réelle, fait dépendre la valeur des formes d'une société de leur rendement pour ce qui est de la somme des bonheurs individuels ; à ce compte, elles seront toujours passibles de modifications et de réformes, et l'*arbitraire* viendra remplacer le *respect*. En matière de gouvernement et de politique, l'application de cette idée conduit au régime majoritaire : la volonté de l'état exprimant la volonté de la majorité, et non plus la volonté des individus plus nobles par la race ou par la tradition, en qui, selon la conception communautaire, la volonté de la communauté tout entière se manifeste et s'exprime éminemment.

Autant de signes du *triomphe du ressentiment* en morale. Personne ne veut « compter pour un et seulement pour un » (comme disait Bentham, ce docteur de la démocratie), quand on se sait possesseur d'une valeur qui vous rend supérieur aux autres. C'est là l'exigence de gens qui se sentent absolument dépourvus de valeur et qui cherchent autant que possible à ravaler les autres à leur propre niveau. On ne compte pour « un » que lorsque l'on ne compte pas autrement !

2. *Organe et Outil.*

Si l'organisme était réellement un mécanisme plus complexe, une espèce de machine, il faudrait d'une certaine façon considérer ses organes comme des outils, plus complexes que les outils que l'homme se construit artificiellement, mais du même ordre. La main et le couteau (ou la hache) ne seraient pas *essentiellement* différents. Il faudrait même dire que l'outil n'est en définitive qu'une « prolongation », une « continuation » de l'organe naturel, et qu'en lui se réalisent des valeurs d'essence, de nature et de richesse identiques à celles que réalise le développement de l'organisme vivant ; au fond, les mêmes lois régiraient la création de l'outil et de l'organe qui tendraient tous deux au même résultat : « l'adaptation au milieu » ! C'est l'idée qui domine toute la biologie et la sociologie de Spencer (1). Mais il est bien évident que l'on pose ici l'identité entre une réalité et son *image*, soit que l'on admette que le choix, l'ordre, la finalité d'une intelligence ait présidé à la formation de l'organe, soit qu'on réduise celle-ci à des processus purement mécaniques : de toutes façons, on conçoit l'organe comme un assemblage de *parties nettement démarquées*, et on ne lui attribue d'autre valeur que celle d'adapter l'organisme à un milieu constant et clos, le milieu naturel inorganique de la chimie et de la physique. Ces conceptions sont toutes deux inadéquates à leur objet. Au point

(1) J'ai montré dans *Der Genius des Krieges* comment Spencer conduit nécessairement au pacifisme.

de vue de la morphologie, de la croissance, de la régénération, etc., il faut bien reconnaître que l'organe ne se forme pas de la manière dont nous nous serions pris pour le faire, si par impossible cette tâche nous avait été proposée. Cette transposition du processus de notre intelligence, habituée à l'inorganique, au processus *réel* du devenir vital, est un pur anthropomorphisme appliqué à la vie et à l'homme comme partie du monde vivant (1). Nous n'avons pas à démontrer ici que le devenir organique n'est pas un agrégat de particules matérielles, déterminées spatialement et qualitativement, mais dépend de l'activité créatrice d'un agent, qui agit dans l'espace tout en ne rentrant pas proprement dans une multiplicité spatiale, et imprègne la matière jusque dans ses éléments derniers, sans préjudice de leur détermination chimique et physique, ou porter atteinte au principe de la conservation de l'énergie, quoique dans un sens contraire à la loi de l'entropie. De toutes façons, la genèse de l'organe ne s'explique que si l'on reconnaît qu'en chaque organe l'activité de *tout* l'être vivant est *une*, et (comme Kant le faisait déjà) que dans un organisme, non seulement les parties sont pour le tout, mais aussi le tout pour les parties ; en outre, que tout élément étendu du germe *peut* devenir n'importe quel organe de l'être vivant formé (2), abstraction faite des limites que

(1) C'est ce que VON ÜXKULL a montré récemment d'une façon magistrale dans son livre intitulé *Bausteine zu einer biologischen Weltanschauung*, 1914.

(2) Oskar HERTWIG a formulé récemment un principe semblable dans ses *Beiträge zur Vererbungslehre*. Voir aussi les preuves données par H. DRIESCH, du caractère amécanique des processus vitaux

posent les organes déjà formés au service de l'activité vitale totale et des activités particulières qu'elle oriente. La genèse de l'organe est donc essentiellement distincte de la construction de l'outil, qui ne se fait et ne vaut la peine d'être fait que lorsque l'agent vital *ne peut plus produire* d'organe nouveau, c'est-à-dire lorsqu'une espèce est fixée et est devenue relativement incapable de se développer vitalement.

Par ailleurs, la genèse de l'organe n'est en aucune façon une « adaptation » à un milieu naturel inorganique : car le même processus qui crée l'organe détermine également la structure du « milieu » (ou « nature »), auquel l'être vivant *pourra* s'adapter grâce à l'outil. Le milieu naturel, auquel l'homme s'est adapté par l'outil et, d'une manière plus générale, par toute la civilisation technique, n'a pas été *donné* à son *activité vitale* comme une chose à laquelle il lui a fallu s'adapter passivement ; c'est bien plutôt le résultat d'une sélection opérée dans la multiplicité des phénomènes, dans le sens même de cette activité vitale. De soi, ces phénomènes ne possèdent pas encore cette structure qui leur vient des formes fondamentales de l'intelligence et de l'intuition humaines. L'erreur du mécanisme biologique est bien, comme l'a vu Bergson, d'interpréter et d'expliquer les phénomènes vitaux au moyen de concepts et de formes d'intuition qui relèvent d'une « raison » formée uniquement au service d'activités spécifiquement humaines et

dans sa *Philosophie de l'Organisme*. Nous faisons toutes réserves quant à l'œuvre constructive de Driesch.

qui dépend entièrement de l'orientation donnée à cette activité (1).

Ainsi la structure et le sens de l'activité vitale des espèces font sans cesse pression pour dilater ce *Tout* non-mesurable, qui dépasse la « nature » (*tout* défini par l'espace, le temps et la causalité mécanique), et la déborde, comme le monde que nous devinons déborde notre champ de vision, et comme le navigateur qui se lance avec confiance sur une mer inconnue ; en réalité, l'adaptation par l'outil n'existe et n'a de sens que là où la vie est ralentie ou ne réussit plus à étendre son milieu par une nouvelle genèse organique ; mais, dans la conception qu'inspire le ressentiment des dégénérés à l'endroit des « vivants », on cherche avant tout à enclore la vie dans des *limites* (qui sont de sa création) et à réduire la genèse organique à l'adaptation au « milieu » (milieu qui, en fait, dépend d'un certain « repos » de l'activité vitale et de la genèse organique). Le monde extérieur auquel nous adaptons nos outils n'est que le petit coin que notre organisme vital s'est choisi au sein du Tout ; ce n'est pas un tout qui engloberait également tous les êtres vivants et auquel ceux-ci se seraient « adaptés ».

La philosophie moderne, inspirée par le ressentiment, renverse l'ordre des choses. Elle « joue à la baisse » comme toute pensée qu'inspire une dépres-

(1) Cf. BERGSON, *L'Évolution Créatrice* et, plus récemment, sur les rapports entre organisme et milieu, les théories profondes de VON UXKULL, *Innenwelt und Umwelt der Tiere*, et sa théorie des « mondes d'attention » dans *Bausteine zu einer biologischen Weltanschauung ;* sur l'organe et l'outil, les considérations de LLOYD MORGAN dans *Instinct and Habit.*

sion vitale et interprète le *vivant* par analogie avec le *mort* ; comme s'il n'était qu'un accident dans la mécanique du monde, comme si l'organique n'était qu'une adaptation accidentelle à un milieu mort parfaitement fixé ; comme si les yeux s'expliquaient par les lunettes, la main par la pelle, l'organe par l'outil.

Il n'est pas étonnant que pour elle la civilisation mécanique qui, en réalité, est toujours le résultat d'un certain *ralentissement* vital, et sert à *compenser* les déficiences de la genèse organique, représente le triomphe, le développement, l'expansion de l'activité vitale, soit, dans son « progrès indéfini », la fin même de cette activité, et le développement illimité de la raison calculatrice le « sens » même de la vie.

C'est cette façon de concevoir le rapport de l'organe à l'outil, qui fait que la valeur d'utilité, propre à l'outil, soit estimée plus haut que la valeur de vie ou de culture. En dernière analyse, cette transmutation n'est pas la conséquence, mais la *raison* de cette fausse philosophie. *Cæteris paribus*, c'est l'homme vitalement inférieur et relativement stagnant, l'homme « malvenu », qui préfère l'outil aux valeurs vitales dont il est privé ! Ce sont les myopes qui font l'éloge des lunettes, les boiteux des bâtons, les mauvais alpinistes du piolet et de la corde que leur tend... à bout de bras, un compagnon plus vigoureux. Cela ne veut pas dire — ce serait absurde — que l'homme ne doit plus construire d'outils et que toute notre civilisation n'est qu'une immense erreur. L'homme doit se créer une civilisation en tant qu'il appartient à l'espèce animale

la plus stable, biologiquement, et que ses puissances, plus nobles, utilisent les forces inférieures et jusqu'aux forces de la nature inorganique ; *à condition, toutefois*, que l'outil ne fasse que *servir* la vie, et la vie la plus haute. Le ressentiment n'est pas d'attribuer à l'outil une certaine valeur, mais de lui attribuer la même valeur qu'à l'organe !

Il n'est guère de points sur lesquels nos contemporains les plus clairvoyants et les plus avisés soient aussi unanimes : avec le progrès de la civilisation moderne, les *choses* de l'homme, les *machines* de la vie, et la nature elle-même, que l'homme avait cherché à dominer en les réduisant au mécanisme, sont devenues ses tyrans ; les « choses » sont devenues de plus en plus intelligentes et puissantes, belles et grandes, et l'homme qui les a créées, de plus en plus petit et insignifiant, simple rouage de sa propre machine.

Ce qu'on ne voit pas, d'ordinaire, c'est que ce fait universellement admis est la conséquence d'une perversion radicale du sens des valeurs, due au triomphe d'une valorisation propre à des hommes vitalement diminués, aux parias, aux derniers du genre humain, et qui procède du ressentiment ! Toute la philosophie mécaniciste (dans la mesure où elle s'attribue la valeur d'une vérité métaphysique) n'est que le signe dans l'ordre intellectuel du soulèvement des esclaves en morale (1). Seule l'abdication — devenue naturelle — de la vie

(1) Nous ne prétendons pas trancher la question de la valeur intrinsèque de la conception mécaniciste de la nature ; il ne s'agit que de dénoncer sa prétendue *dignité* épistémologique, soit qu'on veuille la prendre métaphysiquement, soit qu'on veuille la ramener à l'*a priori* d'un intellect « pur ».

à la matière, de l'esprit et de la volonté à l'automatisme vital, explique vraiment la naissance et l'expansion de cette conception mécaniciste de l'univers et des valeurs, en laquelle elle s'exprime (1).

A elle seule, la conception toute faussée qu'on se fait des rapports de l'organe et de l'outil explique un grand nombre de faits proprement modernes.

Et d'abord, toutes les conséquences dissolvantes d'un industrialisme outrancier. Pour qui considère la civilisation de l'outil comme la prolongation de la genèse organique, le développement illimité de l'industrialisme est naturellement un bien. L'atteinte qu'il porte à la vie n'apparaît plus que comme un mal passager que fera disparaître une nouvelle avance : c'est la méthode dont Spencer, par exemple, use avec une étonnante logique pour justifier le travail des femmes et des enfants, la décomposition de la famille, la concentration urbaine, avec ses déplorables conditions d'hygiène et de logement, les industries dangereuses, la spécialisation à outrance de l'activité humaine au service de la machine, la dépendance progressive du mariage et même de la procréation à l'égard de la propriété et de l'argent abstraction faite des valeurs de vie, la décomposition de l'unité nationale, etc., etc...

Il en va tout autrement si l'on répudie cette

(1) Est-ce par hasard que la plus grande décharge de ressentiment dans les temps modernes, à savoir la Révolution française, coïncide avec la suprématie de la philosophie mécaniciste? J'ai montré dans mon livre *Ueber die Ursachen des Deutschenhasses* le rôle qu'a joué le ressentiment dans la genèse de la germanophobie.

erreur fondamentale : alors, le progrès industriel n'a de valeur qu'à condition de ne pas porter atteinte d'une façon permanente aux valeurs de vie ; la conservation de la race et de ses groupes, en proportion de leurs qualités vitales, de leur « noblesse », a valeur en soi, indépendamment de tout rendement utile et mérite la préférence, même au prix d'un ralentissement du développement industriel ; il faut soutenir et protéger la famille et la nation, même si cela entraîne à coup sûr un ralentissement du progrès industriel et de l'expansion de la civilisation ; les titres d'un peuple à la richesse et à la considération ne dépendent plus de sa production en richesses d'utilité ou de jouissance mais avant tout de la valeur historique et politique que ces biens constituent pour la formation et le maintien des conditions de bon gouvernement ; l'agriculture a de soi plus de valeur que l'industrie ou le commerce, et mérite d'être encouragée et développée du seul fait qu'elle comporte un *mode de vie* plus sain et plus équilibré et, en tant qu'elle permet à l'unité nationale d'être plus indépendante de l'extérieur, mérite un régime de faveur lors même que, au point de vue purement économique, l'industrialisme serait d'un meilleur *rendement*. Il en va de même de la conservation des espèces animales et végétales, des forêts et des paysages, en dépit de la tendance de l'industrialisme à faire du monde un désert.

Quand on considère cette transmutation des valeurs dans toutes ses conséquences, on conçoit que l'esprit de la civilisation moderne représente non pas un progrès dans le développement de l'hu-

manité, comme le croyait Spencer, mais bien le fait d'une décadence. Elle consacre le triomphe des faibles sur les forts, des « malins » sur les « nobles », du nombre sur la qualité ! Capitulation des forces vives, des forces maîtresses de l'homme, devant l'anarchie de ses instincts mécaniques, déréliction des fins et idolâtrie des moyens.

Autant de symptômes de son esprit de décadence.

TABLE DES MATIÈRES

Paris. — Imprimerie CHANTENAY, 25-9-1933

LES ESSAIS

Volumes déjà parus :

1. JULIEN BENDA — *Essai d'un discours cohérent sur les rapports de Dieu et du Monde.*

2. ANDRE GIDE — *Divers.*

3. DRIEU LA ROCHELLE — *L'Europe contre les Patries.*

4. EMMANUEL BERL — *Le Bourgeois et l'Amour.*

5. SŒREN KIERKEGAARD — *Traité du Désespoir.*

6. VALERY LARBAUD — *Technique.*

7. JEAN GRENIER — *Les Iles.*

8. JULIEN BENDA — *Discours à la nation européenne.*