

Aussi loin que quelqu'un puisse pousser la connaissance de soi, rien pourtant ne peut être plus incomplet que son image de l'ensemble des *instincts* qui constituent son être. A peine s'il peut nommer les plus grossiers par leur nom : leur nombre et leur force, leur flux et leur reflux, leurs actions et leurs réactions mutuelles et surtout les lois de leur *nutrition* lui demeurent totalement inconnus. Cette nutrition devient donc l'œuvre du hasard : nos expériences quotidiennes jettent une proie tantôt à tel instinct et tantôt à tel autre qui s'en empare avec voracité, mais toutes ces fluctuations épisodiques restent dépourvues de toute corrélation rationnelle avec les besoins nutritifs de l'ensemble des instincts : en sorte que l'on assistera toujours à un double phénomène : famine et dépérissement pour les uns, excès de nourriture pour les autres. Chaque instant de notre vie fait croître quelques tentacules de notre être et en fait se dessécher quelques autres, selon la nourriture que cet instant porte ou ne porte pas en soi. Nos expériences, disions-nous, sont toutes en ce sens des aliments, mais distribués à l'aveuglette, sans savoir qui a faim ni qui est déjà gavé. Et par suite de cette alimentation fortuite de ses différentes parties, le polype sera, au terme de sa croissance, un être aussi fortuit que le fut son devenir. Ou pour parler plus clairement : en admettant qu'un instinct arrive au point où il exige d'être satisfait — ou d'exercer sa puissance, ou de s'en libérer, ou de combler un vide (pour employer des images) : il considère chaque événement de la journée en se demandant comment l'utiliser pour ses propres fins ; que l'homme marche, ou se repose, ou se fâche, ou lise, ou parle, ou lutte, ou se réjouisse, l'instinct, dans sa soif, palpe pour ainsi dire chacune de ces situations par lesquelles passe l'homme et n'y trouve en général rien qui lui convienne, il doit attendre et continuer d'avoir soif : un instant encore et il faiblit, quelques jours ou quelques mois de plus d'insatisfaction et il se dessèche comme une plante sans pluie. Peut-être cette cruauté du hasard sauterait-elle encore plus vivement aux yeux si tous les instincts voulaient se montrer aussi fondamentalement intransigeants que la *faim*, qui ne se contente pas d'*aliments révés* ; mais la plupart des instincts et en particulier les instincts dits moraux se *satisfont précisément ainsi*, — si l'on admet ma supposition selon laquelle la valeur et le sens de nos *rêves* consistent justement à *compenser* jusqu'à un certain point ce manque accidentel de nourriture pendant le jour. Pourquoi le rêve d'hier était-il plein de tendresse et de larmes, celui d'avant-hier espiègle et effronté, tel autre, plus ancien encore, aventureux et voué à une quête incessante et obscure ? D'où vient qu'en celui-ci je jouis d'une musique à l'indescriptible beauté, que dans un autre je plane et vole avec la volupté de l'aigle, m'élevant jusqu'aux cimes des lointaines montagnes ? Ces imaginations qui permettent de jouer et de s'épancher à nos instincts de tendresse, ou d'espièglerie, ou d'aventure, ou à notre besoin de musique et de montagnes — et chacun aura sous la main des exemples encore plus frappants pour lui — sont des interprétations de nos excitations nerveuses pendant notre sommeil, des interprétations *très libres*, très arbitraires des mouvements du sang et des entrailles, de la pression du bras et des couvertures, du bruit des cloches, des girouettes, des noctambules, et d'autres choses du même genre. Que ce texte qui reste en général très semblable d'une nuit à l'autre soit commenté de façons si différentes, que la raison inventive se *représente* hier et aujourd'hui des *causes* si différentes pour des excitations nerveuses identiques : tout cela provient de ce que le souffleur de cette raison était aujourd'hui un autre qu'hier, — un autre instinct voulait se satisfaire, se manifester, s'exercer,

se restaurer, s'épancher, — il était précisément au plus fort de son flux, alors qu'hier c'était le tour d'un autre. — La vie éveillée ne dispose pas de la même *liberté* d'interprétation que la vie en rêve, elle est moins poétique et débridée, — mais dois-je mentionner qu'à l'état de veille nos instincts ne font également rien d'autre qu'interpréter les excitations nerveuses et leur fixer des « causes » adaptées à leurs propres besoins? qu'il n'y a pas de différence *essentielle* entre la veille et les rêves? que même, si l'on compare des niveaux très différents de culture, la liberté de l'interprétation éveillée dans l'un ne le cède en rien à la liberté de l'autre en rêve? que nos appréciations et nos jugements de valeur moraux ne sont également que des images et des variations fantaisistes sur un processus physiologique qui nous est inconnu, une sorte de langage convenu pour désigner certaines excitations nerveuses? que toute notre prétendue conscience n'est que le commentaire plus ou moins fantaisiste d'un texte inconnu, peut-être inconnais-sable et seulement ressenti? — Prenons l'exemple d'une petite expérience vécue. Supposons que nous remarquions un jour que quelqu'un se moque de nous au marché sur notre passage : selon que tel ou tel de nos instincts sera alors dans sa pleine vigueur, cet incident aura pour nous telle ou telle signification, — et selon le type humain auquel nous appartenons, ce sera un incident totalement différent. L'un le recevra comme une goutte de pluie, l'autre le secouera de lui comme un insecte, un troisième y cherchera prétexte à querelle, un autre examinera ses vêtements pour voir s'ils prêtent à rire, un autre méditera à la suite de cet incident sur le ridicule en soi, un autre encore se réjouira d'avoir contribué sans le vouloir à ajouter un rayon de soleil à la gaieté et à la lumière du monde, — et dans chaque cas un instinct trouvera satisfaction, qu'il s'agisse d'un instinct colérique, ou combatif, ou méditatif, ou bienveillant. Cet instinct s'est emparé de l'événement comme d'une proie : pourquoi lui précisément? Parce qu'assoiffé et affamé il était à l'affût. — Récemment, à onze heures du matin, un homme s'effondra subitement juste devant moi, comme frappé par la foudre; toutes les femmes des alentours poussèrent de grands cris : quant à moi je le remis sur ses pieds et je pris soin de lui jusqu'à ce que la parole lui revint, — pendant ce temps, aucun muscle de mon visage ne bougea, aucun sentiment, ni de terreur, ni de pitié, ne s'émut en moi, mais je fis ce qu'il y avait de plus pressant et de plus raisonnable, puis je continuai froidement mon chemin. Supposons que l'on m'ait annoncé la veille que le lendemain à onze heures quelqu'un s'affaî-serait ainsi à côté de moi, — j'aurais souffert à l'avance des tourments de toutes sortes, je n'aurais pas dormi de la nuit et au moment décisif, je serais peut-être devenu semblable à cet homme au lieu de lui porter secours. Dans l'intervalle, effectivement, tous les instincts possibles auraient eu le temps de se représenter et de commenter l'événement. — Qu'est-ce donc que nos expériences vécues? Bien *plus* ce que nous y mettons que ce qui s'y trouve! Ou devrait-on même dire : en soi, il ne s'y trouve rien? Expérimenter, c'est imaginer¹?

Aurore § 119

Des préjugés des philosophes

1.

La volonté du vrai, qui nous entraînera encore dans nombre d'entreprises périlleuses, cette célèbre véracité dont jusqu'ici tous les philosophes ont parlé avec vénération, que de problèmes nous a-t-elle déjà posés! Quels étranges et graves problèmes, pleins d'équivoques! C'est déjà une longue histoire — et pourtant, semble-t-il, elle vient tout juste de commencer. Quoi d'étonnant que finalement nous devenions méfiants, perdions patience et nous détournions, excédés? Ce sphinx ne nous apprendra-t-il pas, à nous aussi, de notre côté, l'art d'interroger? Qui est-ce, proprement, qui nous pose ici des questions? Qu'est-ce qui proprement en nous aspire à la « vérité »? — De fait, nous nous sommes longuement attardés à nous interroger sur la cause de ce vouloir, — jusqu'à ce que finalement nous nous trouvions tout à fait en plan devant une question encore plus fondamentale. Nous nous interrogeons sur la valeur de ce vouloir. Étant admis que nous voulons le vrai, pourquoi pas plutôt le non-vrai? Et l'incertitude? Voire l'ignorance? Le problème de la valeur de la vérité s'est dressé devant nous, — ou est-ce nous qui l'avons rencontré sur notre chemin? Qui de nous est Œdipe, ici? Qui est le sphinx? C'est là, semble-t-il, un nœud de questions et de points d'interrogation. Et, le croira-t-on?, nous finissons par

penser que le problème n'a jamais été posé jusqu'à présent, que nous sommes les premiers à le voir, à le tenir sous notre regard, à l'oser. Car il comporte un risque, et peut-être n'en est-il de plus grand.

2.

« Comment une chose pourrait-elle procéder de son contraire, par exemple la vérité de l'erreur? Ou la volonté du vrai de la volonté de tromper? Ou le désintéressement de l'égoïsme? Ou la pure et radieuse contemplation du sage de la convoitise? Une telle genèse est impossible; qui fait ce rêve est un insensé, ou pis encore; les choses de plus haute valeur ne peuvent qu'avoir une autre origine, un fondement propre. Elles ne sauraient dériver de ce monde éphémère, trompeur, illusoire et vil, de ce tourbillon de vanités et d'appétits. C'est bien plutôt au sein de l'être, dans l'impérissable, dans le secret de Dieu, dans « la chose en soi » que doit résider leur fondement, et nulle part ailleurs. » Ce genre de jugement constitue le préjugé typique auquel on reconnaît les métaphysiciens de tous les temps. Cette manière de poser les valeurs se dessine à l'arrière-plan de toutes les déductions de leur logique. Forts de cette « croyance », ils partent en quête de leur « savoir », de ce qu'ils baptiseront solennellement, en fin de compte, « la vérité ». La croyance fondamentale des métaphysiciens c'est la croyance en l'antinomie des valeurs. Même les plus prudents, ceux qui s'étaient juré « de omnibus dubitandum », ne se sont pas avisés d'émettre un doute sur ce point, au seuil même de leur entreprise, alors que le doute était le plus nécessaire. Car on peut se demander, premièrement, s'il existe des antinomies, et deuxièmement, si ces appréciations populaires, ces antinomies de valeurs sur lesquelles les métaphysiciens ont imprimé leur sceau, ne sont peut-être pas de simples jugements

superficiels, des perspectives provisoires, peut-être par surcroît prises sous un certain angle, de bas en haut, des « perspectives de grenouille » en quelque sorte, pour employer une expression familière aux peintres. Quelque valeur qu'il convienne d'attribuer à la vérité, à la véracité et au désintéressement, il se pourrait qu'on dût attacher à l'apparence, à la volonté de tromper, à l'égoïsme et aux appétits une valeur plus haute et plus fondamentale pour toute vie. Il se pourrait même que *ce qui* constitue la valeur de ces choses bonnes et vénérées tînt précisément au fait qu'elles s'apparentent, se mêlent et se confondent insidieusement avec des choses mauvaises et en apparence opposées, au fait que les unes et les autres sont peut-être de même nature. Peut-être... Mais qui se soucie de ces dangereux « peut-être » ? Pour cela il faudra attendre la venue d'une nouvelle race de philosophes, de philosophes dont les goûts et les penchants s'orienteront en sens inverse de ceux de leurs devanciers — philosophes du dangereux peut-être, dans tous les sens du mot. Sérieusement, je vois poindre au loin ces philosophes nouveaux.

J'ai l'impression que de nos jours tout le monde feint d'ignorer l'influence de Kant sur la philosophie allemande et de glisser prudemment sur la question de la valeur qu'il s'est lui-même attribuée. Avant tout et par-dessus tout Kant était fier de sa table des catégories ; il affirma de cette table qu'elle représentait « ce qu'on avait pu tenter de plus difficile pour la cause de la métaphysique ». Notons bien ces mots : « ce qu'on avait pu tenter ». Il était fier d'avoir *découvert* dans l'homme une nouvelle faculté, la faculté de former des jugements synthétiques *a priori*. A supposer qu'il ne se soit pas trompé sur ce point, le fait est, en tout cas, que le développement de la philosophie allemande et sa rapide floraison ont dépendu de cette fierté et de l'ardeur des jeunes penseurs à découvrir, si possible, des choses qui leur fissent encore plus honneur, et surtout des « facultés nouvelles ». Mais réfléchissons, il est temps de le faire. Comment les jugements synthétiques *a priori* sont-ils possibles ? se demanda Kant ; et que répondit-il au fond ? *En vertu d'une faculté*. Non pas, hélas, en trois mots, mais si longuement, si gravement et avec une telle dépense de profondeur et de fioritures germaniques que

l'on n'entendit pas la joyeuse *niaiserie allemande** qui se cache au fond de cette réponse. Au contraire, on s'extasia sur cette faculté nouvelle et l'allégresse fut à son comble lorsque Kant découvrit, par surcroît, une faculté morale dans l'homme, car en ce temps-là les Allemands étaient encore moraux et n'avaient aucune idée du « réalisme politique ». Ce fut la lune de miel de la philosophie allemande ; tous les jeunes théologiens du séminaire de Tübingen se mirent à battre les buissons, tous partirent en quête de « facultés ». Et que ne trouvait-on pas en cette époque innocente, féconde et encore juvénile de l'esprit allemand, que le romantisme, mauvaise fée, inspirait et enchantait de ses sortilèges, en ce temps lointain où on ne distinguait pas encore entre « inventer » et « découvrir » ! On découvrit avant tout la faculté du « suprasensible » ; Schelling la baptisa « contemplation intellectuelle », comblant ainsi les vœux les plus intimes de ses excellents Allemands qui, au fond, étaient restés pieux. Tout ce mouvement exalté et sentimental n'exprima au fond que la jeunesse, fût-ce sous le travesti des notions les plus grises et les plus caduques, et rien n'est plus injuste que de le prendre au sérieux ou, pis encore, de le juger sévèrement du haut de quelque indignation morale. Bref, on vieillit, le rêve se dissipa. Vint un temps où l'on se frotta les yeux ; on se les frotte encore. On avait fait un rêve, et le vieux Kant tout le premier. « En vertu d'une faculté », avait-il dit, ou tout au moins pensé. Mais est-ce là une réponse ? Une explication ? N'est-ce pas plutôt répéter la question ? Pourquoi l'opium fait-il dormir ? « En vertu d'une faculté », par l'opération d'une *virtus dormitiva*, répond un médecin de Molière :

*quia est in eo virtus dormitiva,
cujus est natura sensus assoupire.*

Mais de telles réponses appartiennent à la comédie, et il est temps enfin de remplacer la question kantienne : « Comment les jugements synthétiques *a priori* sont-ils possibles ? » par cette autre question : « Pourquoi est-il nécessaire de croire en de tels jugements ? », autrement dit de comprendre que la conservation d'êtres de notre espèce exige que nous y *ajoutions foi*. Ce qui n'empêche pas, bien entendu, que ces jugements puissent être *faux*. Ou pour le dire plus clairement, d'une manière plus grossière et plus rigoureuse, rien n'exige que les jugements synthétiques *a priori* « soient possibles » ; nous n'avons aucun droit sur eux, dans notre bouche ce sont autant de jugements faux. Toutefois, nous devons croire en leur vérité, selon une foi qui se contente de la façade et de l'apparence, une croyance qui appartient à l'optique de la vie et à sa perspective. — Enfin, pour revenir à l'énorme influence que la « philosophie allemande » — on comprendra, j'espère, qu'elle ait droit à des pattes d'oie * — a exercée sur l'Europe entière, ne doutons pas que son succès n'ait été lié à une certaine *virtus dormitiva*. Les oisifs distingués, les champions de la vertu, les mystiques, les esthètes, les trois quarts des chrétiens et les obscurantistes de toutes les nations furent ravis de tenir dans la philosophie allemande un antidote au sensualisme encore tout-puissant qui, du siècle passé, déferlait en celui-ci. Bref, *sensus assoupire*...