

Louis Pierremont

L'homme Démoniaque

Essai d'une morale artistique

EDITION ORIGINALE



www.originaleditions.ms

Edition originale

Original  Editions

Copyright © 2016 Louis Pierremont

Imprimé en Allemagne

Dépôt légal :
1^{er} trimestre 2017

ISBN 978-3-00-054463-7

Design de la couverture : © wallconvert.com

Marilyn Monroe © Bert Stern

Louis de Funès [PD Art]

Maquette : *compart*

Tous les droits de traduction, d'adaptation et de reproduction,
soit-ce par moyens mécaniques, audiovisuels ou électroniques,
sont réservés.

www.originaleditions.ms

T A B L E

Prologue de 1980 5

Première partie

L'esthétique de la morale 41

Interludes malgaches 43

L'apparence 51

La création 71

Le tragique 89

Le jeu 111

Deuxième partie

Essai d'une morale artistique 127

Interludes parisiens 129

L'optimiste 137

Le pessimiste 153

L'homme révolté 173

L'homme démoniaque 193

Epilogue de 2016 217

Liste d'illustrations 235



Bibliothèque de la Sorbonne

LA VIE COMME RAPPORT DE LA VIE. - L'homme peut s'étendre par sa connaissance, se sentir objectif tant qu'il veuille, il n'en rapporte finalement que sa propre biographie.

Friedrich Nietzsche
1878



Place de la Sorbonne

prologue de 1980

LE LIEN ENTRE ART ET MORALE

APRES 2000 ANS DE PLATONISME, une thèse qui se met à fonder une morale sur l'irrationalité du comportement humain aura inévitablement, et malgré quelques précédents instructifs, un aspect hérétique. On y risque d'être malmené au nom même de la philosophie, c'est-à-dire de l'amour de la sagesse – entreprise qui a traditionnellement cherché le bien dans le vrai, ou tout au moins dans le compréhensible. Soyons donc sage d'abord.

L'attitude convient d'autant plus que la philosophie nous a été ces dernières années une façon de vivre. Si nous *savons* quelque chose, c'est bien parce que nous l'avons *su faire*. Aussi s'accorde-t-on généralement que « vivre faudrait peut-être encore une prise de conscience, une réflexion dépassant la réflexion est philosopher », mais pas forcément sur le contraire. Nous craignons plutôt que la réflexion n'en ait fait une tautologie stérile, à force de laquelle la vie elle-même risque de devenir stérile. Elle a été « un sommeil sans rêves », pour employer un mot de Nietzsche¹. Une véritable maladie du sommeil, ajoutons-

¹ *Also sprach Zarathustra*, 1, „Von den Lehrstühlen der Tugend“: „All diesen gelobten Weisen der Lehrstühle war Wahrheit ein Schlaf ohne Träume.“ [Ici, comme partout dans

nous, de sorte que, pour s'en éveiller, il philosophique qui a tant façonné la vie dans l'Occident.

Car nous avons tous été des adeptes et, de quelque sorte, des victimes de cet amour platonicien qui, maintenant, nous paraît fade et stérile – platonique, en un mot. Pourtant, le temps est venu peut-être de ne plus se plaire à être adepte, ni de se complaire à être victime.

Nos propos, donc, vont dans l'autre sens : que la connaissance n'est pas condition, mais conséquence de l'action et que pour cette raison la vie nous semble être fondamentalement irrationnelle. Un sage occidental a toujours été un courtier du connu. Il connaît les risques de vivre. Son niveau de conscience est la prudence. Mais pas de connaissance sans souffrance, disons-nous et ajoutons qu'une sagesse qui cherche à éviter la souffrance se réduit finalement à une bêtise, voire à un obscurcissement de la condition humaine. Afin de vivre véritablement, la question se pose s'il ne vaut pas mieux être ignorant que savant et, si nécessaire, plutôt fou que sage.

Il s'agit donc pour nous de quitter le platonisme qui assombrit encore notre âge et de nous mettre au soleil – une première folie qui nous convient, si on considère que ce ne sont en général que des européens et des ânes qui se mettent au soleil volontairement. Mais voilà notre soupçon : l'amour délivré de la sagesse, l'amour qui ne vise plus la vérité et – qui sait ? – peut-être même plus la véracité, ne revient-il pas à une vie déraisonnable, inefficace et dénuée de sens objectif ?

Du point de vue rationnel, l'entreprise va sans doute apparaître démente. Mais notre soupçon demeure : est-ce

le texte, les citations directes de l'œuvre de Nietzsche ont été traduites par nous].

que l'amour n'a pas en effet toujours été comme ça -- irrationnel et profondément inefficace ? Tout le monde a dû apprendre, par exemple, que l'amour est aveugle et que dans l'amour il n'y a pas de justice. Et pourtant on continue à tomber amoureux. Se peut-il, qu'après tout on n'ait jamais cherché de vérité dans l'amour, et même pas de bonté ?

L'amour, de toute évidence, fleurit dans un monde d'apparences, de sorte que même cette autre idée platonicienne - l'idée d'une beauté objective -- nous devient suspecte. Dans l'amour, nous disons enfin, nous sommes loin de chercher le bel objet ; c'est plutôt l'objet quelconque qui est rendu beau par notre passion.

Notre amour passionnel se distingue donc fondamentalement de l'amour platonicien. L'amour de la sagesse -- si l'on conçoit la sagesse de la manière des dictionnaires, comme connaissance, expérience, prudence -- nous apparaît plutôt comme une antidote à l'amour, voire comme une perversion de lui. Nous soupçonnons même qu'après tout, ce n'était pas par hasard que la philosophie naquit dans une civilisation en déclin, dans une ambiance d'instincts égarés. Nous soupçonnons que la rationalisation de l'amour -- l'idée du bien -- était symptomatique d'un affaiblissement instinctif de l'espèce humaine ; que la sagesse masque une baisse de vitalité, qu'elle est une prudente fourberie, mais une fourberie quand même. Dire que la vie s'accomplit dans l'amour des belles idées, ne revient-il pas finalement à dire qu'elle s'achève dans la mort ?

Dans cette perspective, le platonisme se présente à nous comme un avorton qui, pour survivre, a dû se réfugier dans l'illusionnisme. Car pour l'homme normal, l'homme né d'un monde pas vrai, mais apparent, qui

cherche à s'y orienter -- l'idée d'une vérité absolue est d'emblée rendue à l'absurde. L'idée qu'un bien y règne est contraire à toutes ses expériences. Il s'aperçoit très vite que derrière les belles apparences il n'y a qu'un monde sublime dans son indifférence, que la beauté n'est que le reflet de cette sublimité, et la bonté, la justice de cette indifférence. Et que dans ces circonstances, seul un amour passionnel, c'est-à-dire un amour qui n'évite pas la souffrance, est un comportement véritable.

Tout cela, nous l'aurions sans doute soupçonné tôt ou tard derrière les propos souvent si convaincants des philosophes. Ou bien, nous nous en serions souvenus. Car après tout, il y avait une époque dans notre vie où nous n'étions pas encore convaincus, où chaque pas était aléatoire -- et nous le faisons quand même. Et peut-être dans un tel souvenir nous aurions retrouvé une *saveur* de la vie, un savoir devant toute sagesse, comme ces paroles d'une chanson banale qui nous est restée à l'oreille suggèrent :

Fools rush in
where wise men never go,
but wise men never fall in love,
so how are they to know... ?¹

Qui sait, peut-être même les philosophes platoniciens nous accorderaient la valeur d'une telle réminiscence --

¹ « Des sots se précipitent/ là où des sages ne vont jamais,/ mais des sages ne tombent jamais amoureux,/ alors comment peuvent-ils savoir...? » Ces paroles sont l'élaboration d'un proverbe anglo-américain.

eux qui prétendent être également passés par l'amour des beaux corps avant d'arriver à aimer les belles idées. Car si la vérité platonicienne est régressive, peut-être l'idée du bien la plus juste est celle que nous avons de notre premier amour, qui était si fou et si fécond, parce qu'il était l'amour d'un corps beau dans son apparence, rien d'autre.

Ce soupçon, ou ce souvenir, nous serait donc probablement venu au cours de nos études philosophiques. Mais avec la lecture de Nietzsche, notre réminiscence devenait rappel – un rappel qu'on ne peut plus ignorer, si on veut tirer une morale de l'activité irrationnelle de l'homme. Les échos de Nietzsche, nous les avons entendus dans notre âme. Ils ont résonné à travers une vie merveilleusement manquée, dont la dernière absurdité ne nous semble être que de présenter cette thèse. Ou est-ce un résidu rationnel qui nous propulse vers cette ultime « folie » ?

En nous interrogeant ainsi, nous rendons hommage à la fois à Nietzsche et aux professeurs de la Sorbonne : sans eux nous ferions sans doute autre chose aujourd'hui.

* * *

SI NOTRE AMOUR n'est donc pas celui d'une sagesse qui nous permettrait de mener une vie de science, pouvons-nous pour autant espérer d'apprendre dans l'amour fou un *art* de vivre ? Y-a-t-il un lien entre une vie menée irrationnellement et la création artistique ?

A cet égard notre thèse est que ce n'est pas en tant que phénomène irrationnel que la vie est artistique, mais

parce que la vie se manifeste comme œuvre d'art qu'elle apparaît irrationnelle. Les valeurs du comportement humain, disons-nous, sont induites de l'expérience – mais non déduites de quelque connaissance préalable. Toutes les théories morales conventionnelles ne sont à notre sens que des formations réactionnaires, qui, au cours des générations, se sont imposées à un peuple. De sorte que la morale devenait l'intérêt des faibles de connaître les valeurs des forts, des enfants les valeurs de leurs parents. Mais en principe, le fort, lui, n'a pas besoin de connaître. Il peut instaurer ses valeurs, comme l'artiste instaure son œuvre – par l'acte irrationnel qu'est la création. L'action rationnelle – la production – n'a jamais eu besoin d'une morale. Elle suppose plutôt des principes *par rapport auxquels* elle est rationnelle. Mais les valeurs principales elles-mêmes restent à créer.

L'amour passionnel, qui ne vise pas la sagesse, est donc fou par rapport aux valeurs données. Il ne cherche pas à éviter les sanctions des hommes. Il se meut dans un univers qu'il crée dans l'acte amoureux. Ainsi, ce n'est pas si erroné de considérer chaque homme comme l'incarnation d'une folie – une folie qu'il perpétue à son tour ; et qu'il ne devient 'sage' que dans la mesure qu'il est apprivoisé et soumis aux valeurs des autres.

Notre soupçon du début se conceptualise donc dans la thèse que l'action qui donne lieu à l'art – la création – fournit aussi le fondement de l'action humaine ; qu'en général, une morale codifiée dépend des actes créateurs des hommes de la même façon qu'un système formel repose sur des axiomes. En d'autres termes, nous soutenons que la métaphysique des mœurs est une esthétique.

* * *

LE FAIT, donc, que la philosophie morale s'est constituée depuis Platon et Aristote plutôt comme épistémologie, s'achevant dans le rationalisme et la technocratie de nos jours, nous semble être intimement liée à ce qu'on a appelé le malaise de l'Occident. La moindre chose qu'on puisse dire à cet égard, c'est que notre époque n'est pas un âge héroïque. Dans l'antiquité, le héros était celui qui, par ses actions, instaurait des valeurs que d'autres hommes furent amenés à accepter par crainte, sinon par adulation. On craignait l'homme qui ne craignait rien. Et même lorsqu'il échouait, on restait à l'effroi de sa sublimité.

Si la tragédie est la forme la plus achevée de l'art c'est parce qu'elle reflète la vie la plus achevée : une vie sans peur à l'encontre de la légalité humaine ou de la nécessité naturelle. Mais une morale qui vise d'emblée à éviter la situation tragique empêche *ipso facto* une vie héroïque. Ainsi, l'héroïsme de notre âge se réduit à la truanderie, au bouleversement de quelques notions de bienséance, ou à la menace de la sécurité que nous chérissons avant tout.

Il va sans dire que dans ces conditions il est presque impossible d'avoir un sentiment tragique de la vie. Au contraire, quand nous mourons finalement *malgré* notre sagesse, quand nos monuments s'écroulent et nos états se dissolvent, on a de quoi rire. Le comique, c'est la joie maligne de l'échec d'un comportement qui cherchait à éviter la situation tragique -- qui cherche des alibis au lieu de prendre des responsabilités. L'homme qui échoue malgré ses efforts pour éviter l'échec nous semble pitoyable ; mais s'il échoue *à cause de* ses efforts, il devient ridicule.

En soi, chacune de ces situations pourrait être qualifiée de tragique. Ce qui la rend comique est la vaine tentative d'échapper à ses conséquences. L'homme qui se bat et perd, mais se résigne sans se plaindre, cet homme ne nous apparaîtra jamais ridicule. Au contraire, sa sublimité nous inspirera le respect. Mais où trouver un tel homme à l'époque d'une civilisation qui se vante de ses systèmes de sécurité sociale et d'assurance médicale ?

Notre vie prosaïque nous assure. Et si la tragédie arrive malgré tout, ce n'est que pour être récupérée par les statistiques. Et même si nous avons appris à escamoter nos échecs, à invoquer un passé illustre, tout en vivant dans l'attente de meilleurs jours -- l'angoisse nous guette derrière nos habitudes.

Qu'on ne nous parle pas de progrès technologique à cet égard ! Si toutes nos conquêtes n'ont pour effet ultime que la dissipation de notre vitalité, la baisse de notre taux de natalité, alors ce seront d'autres civilisations qui bénéficieront de nos acquis. Déjà Nietzsche commenta cette fatigue de l'instinct d'auto-conservation, cette tendance vers l'auto-destruction, qui, selon lui, caractérise une civilisation en déclin. « Choisir instinctivement ce qui nuit à soi-même, être attiré par des motifs 'désintéressés', cela nous donne presque la formule de la décadence, » dit-il.¹

Ainsi, on pourrait même dire qu'il y a un élément tragique dans toute décadence, celle d'un peuple aussi

¹ *Götzen-Dämmerung*, „Streifzüge eines Unzeitgemäßen“, 35: „Instinktiv das Sich-Schädliche wählen, gelockt werden durch 'uninteressierte' Motive gibt beinahe die Formel ab für decadence.“

bien que celle d'un individu. Si le sort de l'homme est le malheur et la mort, alors la condition humaine se présente comme fondamentalement tragique. Car la mort n'est que le résultat ultime de la décadence biologique.

Pour échapper à la tragédie humaine, les philosophes ont donc traditionnellement préconisé le bonheur et la vie éternelle. Justifier une action par ses conséquences – la prudence – c'est ainsi qu'on se met sur la défensive et montre sa peur de la mort. Avant Socrate, comme le note Nietzsche, on ne justifiait point, on commandait. L'action qui devait être justifiée inspirait plutôt la méfiance, voire le mépris. Car ce qui distinguait l'homme supérieur, le maître ainsi que l'homme tragique, c'était qu'il n'hésitait pas à assumer le mal.

Ainsi on pourrait dire que l'homme d'aujourd'hui est aussi tragique qu'autrefois, sans être pour autant aussi héroïque. Comme autrefois, sa tragédie consiste en ce qu'il tourne en rond : tantôt sa félicité découle de l'action morale, tantôt sa morale dépend des idées présumées éternelles, garantes de la félicité. La différence entre Aristote et Platon résonne aujourd'hui dans la dispute entre matérialisme et christianisme. Mais la dispute masque mal la similitude des arguments. Dans chaque cas, l'enchaînement logique paraît dégager une connaissance qu'il ne s'agit que d'approfondir par la suite. Le communisme – forme morale du matérialisme – se veut scientifique ; mais il doit rester imparfait tant que la science elle-même est manquante. Le christianisme, lui, s'est toujours senti contraint de prouver l'existence de Dieu, c'est-à-dire de réduire une croyance à une connaissance. De sorte que, dans chaque cas, on cherchait à déduire le bien du vrai.

Cette apparente logique fut invoquée même lorsque la notion de la vérité et de la raison humaine comme moyen de l'atteindre furent mises en doute. Car bien qu'on ne puisse pas *savoir*, l'argument se présenta qu'il était pourtant efficace d'agir *comme si* l'on savait. Le pari pascalien et les idées kantienne en sont peut-être les plus célèbres exemples. Ces ruses de la raison étaient d'autant plus cruciales que l'on n'était plus en mesure de maintenir que le bonheur fasse partie de la réalité terrestre. Si avec le déclin de la cité grecque, le bien, et avec lui le bien-être, étaient devenus utopiques, le christianisme alors prit le relais. Avec Saint Augustin, le bonheur assumait un statut céleste : désormais, il coïnciderait avec l'accès à la vie éternelle. Pour Kant, tout à coup, Dieu et l'immortalité de âme se présentaient comme des *postulats* : c'était la façon rationaliste de sortir du cercle.

Ce dénouement pourrait témoigner d'une certaine probité de la raison, qui est arrivé à reconnaître ses limites. Mais du coup, le fondement de la morale traditionnelle aurait dû s'écrouler : si toute connaissance s'avère hypothétique, alors la morale, comme toute science, se révèle axiomatique. Pour Kant, bien sûr, cette dernière hypothèse fournissait le nouveau fondement. Agir de telle sorte que la maxime de ses actions soit universellement valable, prétend diagnostiquer la condition humaine et la remédier aussitôt. La survie devient conséquence d'un calcul, et s'il y a malheur, c'est parce qu'on a mal calculé. Le conflit tragique est la conséquence d'une erreur, et donc évitable.

Dans son ambition, l'impératif catégorique n'est pas un simple règlement de la vie, mais l'ordonnance pour la surmonter. Nulle part chez Kant n'y a-t-il l'intimation que

l'apparence et l'erreur, le conflit et l'échec, sont eux-mêmes constitutifs de la vie. La supposition est plutôt que la vie a fleuri malgré ces vicissitudes et que, pour la rehausser davantage, il faudrait les limiter à coup sûr.

Ainsi l'impératif catégorique se présente comme une cybernétique dont le but est d'enlever l'aspect tragique à la vie. La méthode de Kant est l'élaboration d'un savoir qui jusque là avait été donné dogmatiquement : le savoir de ce qui constitue le bien. Désormais, le bien serait à calculer. Mais cette procédure est piégée, puisqu'elle suppose, en effet, une capacité intellectuelle par delà toute prétention rationaliste. Calculer correctement la portée d'une action -- la traversée d'une rue, la levée d'un doigt -- est une chose ; évaluer les conséquences éventuelles de cette action, une autre. Une morale dont le critère est un savoir finalement hypothétique convient peut-être à des robots programmés, mais pas à des hommes faillibles.

Kant, bien sûr, rattrape même la faillibilité humaine dans le fourre-tout de la bonne volonté : il suffit de *croire* que ses maximes sont valables pour que l'action engagée devienne *morale*. Il faut *croire* savoir, donc. Mais cette croyance, disons-nous, relève le kantisme au niveau de la religion, ne serait-ce cette fois-ci une religion pour des agents comptables. Entre « Fais aux autres ce que tu voudrais qu'ils fassent à toi » et l'impératif catégorique, il y a après tout très peu de différence. Le règne des fins est le paradis terrestre.

Ce rapprochement des attitudes rationalistes et chrétiennes pourrait sembler étrange. Mais dans le contexte profondément moralisant de la pensée occidentale, il n'étonne nullement. La philosophie depuis Socrate, et la religion depuis Jésus Christ, se sont

préoccupées de surmonter l'existence terrestre. La morale dont nous sommes les héritiers n'a fait que codifier la lassitude de l'homme de sa condition, le désamorçage de ses instincts, l'inquiétude et même la peur. Annoncer que l'homme est plus grand que sa condition est une devise qui émeut encore les hommes du 20^{ème} siècle. Elle nous montre, par exemple, pourquoi un Albert Camus n'était pas un philosophe tragique. Aussi n'avait-il pas dit que l'homme est plus grand que l'homme.

L'homme du 20^{ème} siècle, plus que jamais, souffre de sa condition. Il s'émerveille du progrès de la science, et il s'étonne que la libération des mœurs n'a pas entraîné un pareil progrès au niveau moral. Il ne se doute guère que cette 'libération' est la conséquence d'une désintégration sociale, et que cette désintégration est le prix que nous payons pour notre progrès matériel. Car autant la création est capable d'instaurer des valeurs, autant la production a tendance à les supprimer. Lorsque l'intérêt remplace le désir, le problème de valeur n'est pas résolu -- il est aboli.

Ainsi, l'homme a vu l'envers de la lune, et il a vu les grandes villes du 20^{ème} siècle se transformer en taudis -- et l'homme du 20^{ème} siècle vit dans de grandes villes. Quiconque n'a jamais connu cette misère sait que le problème des taudis n'est pas de l'ordre technologique, et sa solution non plus. On peut même douter qu'il y ait quelque solution, avant d'arriver à la conclusion apparemment scandaleuse qu'il n'y a même pas de 'problème'.

La juxtaposition des voyages à la lune et des ghettos urbains nous sert simplement pour illustrer le fait que la condition humaine n'a pas fondamentalement changé depuis l'arrivée de la philosophie sur terre. Deux mille ans de sagesse nous ont permis de comprendre notre

aliénation, mais pas de la remédier. Et cela, parce qu'il ne s'agit pas de dépasser la *condition* de l'homme, mais l'homme lui-même, ou plutôt – comme nous le croyons – à le ramener à sa condition pré-philosophique.

* * *

PEUT-ETRE UNE CERTAINE CECITE MORALE
 accompagne-t-elle inévitablement la décadence d'un organisme. Sinon, comment Kant pourrait-il conclure, après avoir mis en lumière les limites de l'intellect, que le problème de la morale est encore à résoudre intellectuellement ? N'est-ce pas là un cas spectaculaire de l'égarement des instincts, symptomatique de la décadence ? Avec Kant, la morale traditionnelle fut discréditée ; mais Kant lui-même se sert des ruines pour la fonder à nouveau. Quelle chance pour un philosophe moderne de montrer encore un peu d'héroïsme – de faire prévaloir des nouvelles valeurs ! Bien qu'on pourrait avoir de la sympathie pour un homme qui échoue parce qu'il *ne sait pas* – l'homme qui sait qu'il ne sait pas (Socrate) et qui pourtant postule le savoir selon lequel il agit par la suite (Kant) – cet homme, quand il échoue, est un personnage dérisoire. L'homme, *en soi* tragique, lorsqu'il agit *pour soi*, c'est-à-dire sur réflexion, devient tragi-comique.

Le malentendu de la philosophie moderne est peut-être d'avoir dégagé de l'énoncé socratique – « Je sais que je ne sais rien » – un apparent savoir. Le constat de l'ignorance se fait passer pour quelque connaissance quand même. On néglige que cette connaissance manque de contenu, qu'elle est seulement formelle et négative ;

mais on s'accroche à elle pour sauver l'idée platonicienne que le bien se trouvera dans le vrai.

Dans ces circonstances on a de quoi rire lorsque cette connaissance s'avère vaniteuse et vaine. Le sage – et sa version moderne, le rationaliste – ne sont plus des personnages tragiques, parce que leurs actions proviennent d'une réflexion *sur* la situation tragique. Au lieu d'affirmer ses propres valeurs, le sage les met en question. Il cherche à s'accommoder des forces qui néanmoins vont l'emporter sur lui un jour ou l'autre. La marque du héros, par contre, c'est de mourir sur ses propres termes, parce qu'il vivait selon ses propres valeurs.

Si la certitude présumée de la connaissance s'oppose immédiatement à l'incertitude et à l'ignorance, dans le domaine moral il s'oppose à l'action risquée. A cet égard, c'était le génie de Pascal d'avoir récupéré le risque pour le savoir, en faisant de lui un risque calculé. La technique était encore employée par Kant : la reconnaissance des limites de la raison se donne l'allure d'une véritable connaissance.

Mais de telles inductions sont en fait inhérentes à toute morale qui se veut scientifique. Le saut au paradis est à la portée de tous, parce qu'une science, contrairement à l'art, peut être apprise par tout le monde. La prison et la mort par sanction ne sont que des mesures pour sauver les âmes de ceux qui croient à l'immortalité, de sauvegarder leur bonheur hypothétique. C'est aussi pourquoi tant de peines ont été infligées au nom des religions. Mais de la même façon, c'est facile de voir comment le criminel devient la mauvaise conscience des autres. Non qu'il ne puisse pas accéder à leur science, *il ne le voulait pas*. Et c'est ce refus qui met en question les maximes de la

moralité occidentale depuis Platon : qu'il faut *savoir* avant de *pouvoir* agir.

En fait, il n'en est nullement ainsi. Nous montrerons plus tard que, pour agir purement et avec la plus grande efficacité, il ne faut pas savoir du tout, qu'il faut plutôt *croire* -- pas à un pouvoir céleste, mais en soi-même. Agir selon une connaissance, aussi réaliste ou hypothétique qu'elle soit, revient toujours à une production, c'est-à-dire à l'aliénation dans une action mécanique. C'est seulement par la croyance en quelque chose de non réductible à la compréhension qu'un l'homme peut instaurer quelque chose d'*inconnu* jusque-là dans le monde.

Qu'on ne nous dise pas que les postulats kantien sont de telles croyances ! Selon Kant il faut faire *comme si* Dieu et l'âme immortelle étaient des données objectives, en sorte que les actions humaines deviennent des conséquences de ces postulats. Mais la croyance dont nous parlons n'est nullement déterminée. Il s'agit de croire qu'on puisse agir contrairement à tout ce qui n'a jamais été fait ou conçu. Une création est une première cause. Elle est la façon dont le créateur lui-même se comporte -- une loi immanente plutôt que transcendante. Et comme telle, elle n'est pas préconçue et ne s'inscrit pas dans un univers pré-existant. Plutôt, elle crée son propre univers.

A la limite, donc, une morale conçue comme science de l'action humaine détruit son propre fondement. Elle dilue ou empêche l'action, au lieu de la perfectionner. La réflexion portée à sa limite aboutit à l'inaction. Si ce sont des sots qui se précipitent là où les sages ne vont jamais, cela indique rien d'autre que la plus haute sagesse aboutit à l'immobilité, c'est-à-dire à la négation de la vie elle-même.

* * *

ON PEUT MAINTENANT COMPRENDRE comment le platonisme nous mène forcément à l'idéalisme. Car en première et en dernière analyse, le dépassement de la condition humaine ne peut se faire que par la négation de la vie. En première analyse, si l'on écoute les apôtres de toutes les religions : leur paradis ne se trouve jamais sur terre. En dernière analyse, si l'on s'abandonne à la cybernétique de l'action rationnelle qui se termine dans l'immobilité du sujet humain. Avec Kant, on est au bout des comptes à bien des égards.

Mais répétons ce qui nous semble essentiel dans cette démarche : la négation de la vie, sous quelque forme que ce soit, s'impose en fait seulement si l'on suppose le bien de l'homme inséparable du bien de tous les hommes. Car c'est cette supposition qui implique l'élaboration d'un code moral accessible à tous. L'action créatrice, par contre, est imprévue et inimitable. Elle est dangereuse à la fois pour son auteur et pour ceux qui la subissent. La différence c'est que l'auteur court librement le risque de vivre *sa* vie, tandis que les gens bien sages qui l'entourent le redoutent. Par leurs connaissances elles veulent conférer de la certitude à leurs actions. Reculant devant le risque de vivre, ils ont déjà renoncé à la vie dont la mort n'est que la dernière échéance. Ils se sont placés a priori dans une vie au-delà de la mortalité.

Le créateur et le malfaiteur, par contre, sont des types d'hommes qui mettent en question les postulats d'une telle existence, en sorte que le danger qu'ils posent pour les autres n'est pas seulement physique mais aussi moral.

C'est pourquoi en punissant le criminel on a toujours prétendu le châtier aussi. Il fallait l'éduquer, lui donner la connaissance vraie des choses, condition du bonheur. Depuis Socrate, on a conçu le malfaiteur comme un homme foncièrement malheureux dont il s'agit de sauver l'âme.

En vérité il s'agissait de sauver les âmes des autres, de sauvegarder un code moral qui leur promettait une vie bienheureuse dans un état futur, dans le règne des fins, ou dans l'au-delà. La possibilité que le bonheur soit à atteindre *hic et nunc* par un acte instaurateur de nouvelles valeurs, un acte dit criminel, était à discréditer à tout prix. Ainsi, comme le remarque Nietzsche, n'a-t-on guère pu concevoir un type d'homme méchant et heureux à la fois¹. Ce type, dont l'action est irréfléchie, donne à réfléchir aux autres, pour la simple raison qu'il crée de nouvelles données. Un homme d'action – l'artiste, le malfaiteur – croit en quelque chose qui n'existe pas encore, qui, au contraire, menace souvent ce qui existe ; qui est irrationnel, c'est-à-dire non conceptualisable et à la portée de tous.

C'est en cela que la conduite d'un tel homme se distingue des adhérents aux dix commandements ou à l'impératif catégorique. Héros d'antan, criminel d'aujourd'hui, il doit s'imposer ou périr.

* * *

C'EST EN ANTICIPANT CES EVENTUALITES que Nietzsche

¹ *Jenseits von Gut und Böse*, 39.

préconisa qu'il fallait vivre dangereusement¹. Il nous ne reste que de préciser que la vie est dangereuse de toute façon, et que vouloir éviter le danger par crainte de la mort est déjà un genre de mort. On pourrait même argumenter que la raison pour laquelle le hasard fait tellement partie de la vie est que la vie elle-même est survenue par hasard. Les biochimistes auraient des choses à dire à ce propos. Dialectiquement parlant, le hasard *pose* la nécessité ; artistiquement parlant, c'est *par lui* que quelque chose du tout vient au monde. La production, par contre, est toujours *ré-production* de ce qui a été *créé*. La logique s'inscrit sur un fond illogique ; le cosmos prend forme sur un chaos.

La dialectique est une métalogue – si l'on veut, une illogique – et la seule question qu'elle nous laisse à résoudre c'est de savoir, si l'ordre de la pensée est l'ordre véritable du monde, ou si le monde, lui aussi, a été *créé*. Car dans le dernier cas elle tiendrait compte pas seulement du surgissement de l'étant à partir du néant, mais aussi du surgissement de la vie du monde inanimé.

Au fond, pourtant, de tels phénomènes restent incompréhensibles. Tout ce que la dialectique peut accomplir c'est de ramener les concepts à leur origine, où ils se dissolvent dans l'appréhension *qu'il y a* quelque chose plutôt que rien. Voilà, à notre sens, le point d'origine de tout savoir, la source où les systèmes formels de la pensée puisent leurs axiomes. La prise de conscience est elle-même un acte créateur – acte par lequel le monde est *apparu*, mais qui lui-même est profondément illogique.

Si, au niveau physique, la causalité peut être

¹ *Die fröhliche Wissenschaft*, 283.

considérée comme une logique de l'inertie, elle ne suffit pourtant pas à tenir compte des phénomènes dits vitaux. La 'reproduction' n'est qu'un aspect secondaire de la vie ; en premier lieu, la vie se présente comme événement unique, comme création d'un nouvel ordre dont découle une nouvelle nécessité. Dans sa forme primitive, elle est asexuée – reproduction à l'infini de ce qui a été créé. Elle ne connaît pas la mort proprement dite, mais il nous semble qu'elle ne connaît pas la vie non plus. Car une cellule asexuée est un *produit*, un outil à propager une certaine forme de vie. Elle nous frappe comme l'exemple d'une mort vivante.

La nature hasardeuse de la vie, dont nous avons parlé jusqu'ici, ne se révèle qu'avec l'arrivée de la sexualité sur terre, événement qui signale aussi l'arrivée de l'individualité. L'acte sexuel est l'acte créateur qui fait de la vie une œuvre, qui instaure avec chaque individu un nouvel univers, un monde à *l'encontre* du monde, dont l'existence est profondément aléatoire.

Mais si la sexualité rend la vie hasardeuse, c'est avant tout parce qu'elle implique la mort de l'individu ; encore parce que le hasard est aussi celui de la rencontre de deux individus différents, événement *sine qua non* de la création biologique. Il nous semble que c'est de cette rencontre que le double sens du mot 'hasard' est dérivé. L'accident est le risque. L'acte sexuel est un combat pour l'instauration d'un nouveau règne – règne des fins, si l'on veut, mais des fins qui reflètent des valeurs individuelles, non universelles, comme le voulait Kant.

C'est par la sexualité que la reproduction devient *création*. Chaque individu engendré est une version originale, forgée dans la collision des valeurs individuelles.

Et nous en tirons une conclusion importante : à savoir que la vie est un phénomène esthétique. Non seulement parce que c'est la seule façon de la *justifier*, comme l'a dit Nietzsche¹ ; mais parce qu'elle est création et comme telle ne peut être appréciée que par une expérience esthétique. Pour paraphraser Hegel : l'entendement n'arrive pas à saisir les sauts dialectiques de la raison ; il n'arrive non plus à comprendre les sauts biologiques d'un organisme.

Vouloir enlever le hasard de la vie revient donc à la stériliser, à la réduire de nouveau à une existence asexuée, ou même inanimée. Et en fait, c'est seulement au niveau d'une telle existence que le comportement des être vivants peut prétendre à suivre des 'lois universelles'. Car c'est seulement à ce niveau que les conditions de survie sont les mêmes pour tous les membres d'une espèce.

Mais c'est aussi par la sexualité que le problème de la moralité advient au monde. Dans une propagation asexuelle, la vie n'a pas besoin d'une morale. Si l'impératif catégorique convient à une telle existence, c'est parce qu'au fond il n'est pas une morale du tout. Il est une cybernétique. Dans une vie asexuée, les organismes n'agissent que sur leur environnement, non pas les uns sur les autres. Leur reproduction n'entraîne pas une différenciation organique, et donc pas à une individuation.

Une morale n'est rendue nécessaire qu'avec le problème d'interaction posé par la sexualité – ce qui entraîne tout de suite deux importantes conséquences. Premièrement, que toute morale, même celle de Kant – qui, à part sa mère, n'a guère connu une femme dans sa vie – a un fondement sexuel. Pour codifier le com-

¹ *Die Geburt der Tragödie*, 5.

portement humain d'une façon ou d'une autre, il suffirait donc de suivre les exigences de la sexualité. Si Kant parle d'une « sociabilité insociable », il parle en fait d'un comportement qui se veut à la fois social et sexuel. Car c'est au niveau sexuel que la guerre et la paix - la dépendance mutuelle des individus - se tiennent à l'échec et rendent possible la propagation de l'espèce.

Mais deuxièmement, ce qui nous intéresse plus ici, la différenciation des organismes à travers la sexualité implique que toute morale est au fond individuelle. Toute généralisation ou codification d'un comportement doit donc prendre une forme dogmatique : des valeurs individuelles sont imposées à une communauté ou une colonie, en sorte que l'adoption d'un code n'est finalement qu'un signe de soumission à celui qui a créé ce code.

C'est ainsi que les 'héros' de toute époque ont instauré leurs lois et fondé des ordres sociaux. Ils n'étaient considérés comme 'criminels' que par rapport à un ordre, instauré par un autre individu, qu'ils avaient transgressé. Dénigré lorsqu'il échoue, glorifié lorsqu'il réussit, l'homme qui vit dangereusement, en assumant les risques et les incertitudes de ses actions, est l'homme qui incarne le mieux le principe de l'évolution biologique ou sociale - à savoir que pour dépasser sa condition il doit dépasser lui-même, dans une création biologique ou artistique. La force morale est la capacité d'un individu de s'imposer aux autres, et ne serait-ce qu'après sa mort, par la force spirituelle de son exemple.

Ces considérations devraient donner un premier fondement à l'hypothèse d'un lien entre art et morale. Bien sûr, nous réduisons ici l'art à la création, selon la

distinction que nous avons déjà faite - à savoir que toute création donne lieu à une œuvre, comme toute production donne lieu à un produit. L'œuvre est considérée comme œuvre d'art lorsqu'elle plaît aux autres - c'est-à-dire, lorsqu'elle rehausse leur sentiment de la vie, leurs propres instincts créateurs. Que l'art soit un jaillissement symbolique de la vie, est insinué ici ; que la morale soit *œuvre*, reste à montrer. Disons pour commencer, avec toute la résonance moralisante du mot, qu'elle *devrait* l'être. La différence entre n'importe quelle morale individuelle et la morale qui arrive à s'imposer est peut-être la différence entre n'importe quelle œuvre et l'œuvre d'art. Une œuvre *se pose* simplement. Mais l'œuvre réussie - l'œuvre d'art - *s'impose*.

* * *