

« *The twelve millions black voices* » ont gueulé contre le rideau du ciel. Et le rideau, traversé de part en part, les empreintes dentales bien en place, logées dans son ventre d'interdiction, est tombé tel un balafon crevé.

Sur le champ de bataille, limité aux quatre coins par des vingtaines de nègres pendus par les testicules, se dresse peu à peu un monument qui promet d'être grandiose.

Et au sommet de ce monument, j'aperçois déjà un Blanc et un Nègre qui se donnent la main.

Pour le Noir français, la situation est intolérable. N'étant jamais sûr que le Blanc le considère comme conscience en-soi pour-soi, sans cesse il va se préoccuper de déceler la résistance, l'opposition, la contestation.

C'est ce qui ressort de quelques passages du livre que Mounier a consacré à l'Afrique<sup>10</sup>. Les jeunes Noirs qu'il a connus là-bas voulaient conserver leur altérité. Altérité de rupture, de lutte, de combat.

Le moi se pose en s'opposant, disait Fichte. Oui et non. Nous avons dit dans notre introduction que l'homme était un *oui*. Nous ne cesserons de le répéter.

Oui à la vie. Oui à l'amour. Oui à la générosité.

Mais l'homme est aussi un *non*. Non au mépris de l'homme. Non à l'indignité de l'homme. A l'exploitation de l'homme. Au meurtre de ce qu'il y a de plus humain dans l'homme : la liberté.

Le comportement de l'homme n'est pas seulement réactionnel. Et il y a toujours du ressentiment dans une *réaction*. Nietzsche, dans *La Volonté de Puissance*, l'avait déjà signalé.

Amener l'homme à être *actionnel*, en maintenant dans sa circularité le respect des valeurs fondamentales qui font un monde humain, telle est la première urgence de celui qui, après avoir réfléchi, s'apprête à agir.

10. Emmanuel Mounier, *L'éveil de l'Afrique noire*. Editions du Seuil, 1948.

## En guise de conclusion

La révolution sociale ne peut tirer sa poésie du passé, mais seulement du futur. Elle ne peut commencer avec elle-même avant de s'être dépouillée de toutes les superstitions concernant le passé. Les révolutions précédentes faisaient appel à des souvenirs de l'histoire mondiale afin de se droguer quant à leur propre contenu. Pour atteindre leur propre contenu, les révolutions du XIX<sup>e</sup> siècle doivent laisser les morts enterrer les morts. Là, l'expression dépasse le contenu ; ici le contenu dépasse l'expression. (K. Marx, *Le dix-huit Brumaire*.)

J'aperçois déjà le visage de tous ceux qui me demanderont de préciser tel ou tel point, de condamner telle ou telle conduite.

Il est évident, je ne cesserais de le répéter, que l'effort de désaliénation du docteur en médecine d'origine guadeloupéenne se laisse comprendre à partir de motivations essentiellement différentes de celui du nègre qui travaille à la construction du port d'Abidjan. Pour le premier, l'aliénation est de nature presque intellectuelle. C'est en tant qu'il conçoit la culture européenne comme moyen de se dépandre de sa race, qu'il se pose comme aliéné. Pour le second, c'est en tant que victime d'un régime basé sur l'exploitation d'une certaine race par une autre, sur le mépris d'une certaine humanité par une forme de civilisation tenue pour supérieure.

Nous ne poussons pas la naïveté jusqu'à croire que les appels à la raison ou au respect de l'homme puissent changer le réel. Pour le nègre qui travaille dans les plantations de canne du Robert<sup>1</sup>, il n'y a qu'une solution : la lutte. Et cette lutte, il l'entreprendra et la mènera non pas après une analyse marxiste ou idéaliste, mais parce que, tout simplement, il ne pourra concevoir son existence

1. Commune de la Martinique.



que sous les espèces d'un combat mené contre l'exploitation, la misère et la faim.

Il ne nous viendrait pas à l'idée de demander à ces nègres de corriger la conception qu'ils se font de l'histoire. D'ailleurs, nous sommes persuadé que, sans le savoir, ils entrent dans nos vues, habitués qu'ils sont à parler et à penser en termes de présent. Les quelques camarades ouvriers que j'ai eu l'occasion de rencontrer à Paris ne se sont jamais posé le problème de la découverte d'un passé nègre. Ils savaient qu'ils étaient noirs, mais, me disaient-ils, cela ne change rien à rien.

En quoi ils avaient fichtrement raison.

A ce sujet, je formulerais une remarque que j'ai pu retrouver chez beaucoup d'auteurs : l'aliénation intellectuelle est une création de la société bourgeoise. Et j'appelle société bourgeoise toute société qui se sclérose dans des formes déterminées, interdisant toute évolution, toute marche, tout progrès, toute découverte. J'appelle société bourgeoise une société close où il ne fait pas bon vivre, où l'air est pourri, les idées et les gens en putréfaction. Et je crois qu'un homme qui prend position contre cette mort est en un sens un révolutionnaire.

La découverte de l'existence d'une civilisation nègre au XV<sup>e</sup> siècle ne me décerne pas un brevet d'humanité. Qu'on le veuille ou non, le passé ne peut en aucune façon me guider dans l'actualité.

La situation que j'ai étudiée, on s'en est aperçu, n'est pas classique. L'objectivité scientifique m'était interdite, car l'aliéné, le névrosé, était mon frère, était ma sœur, était mon père. J'ai constamment essayé de révéler au Noir qu'en un sens il s'anormalise ; au Blanc, qu'il est à la fois mystificateur et mystifié.

Le Noir, à certains moments, est enfermé dans son corps. Or, « pour un être qui a acquis la conscience de soi et de son corps, qui est parvenu à la dialectique du sujet et de l'objet, le corps n'est plus cause de la structure de la conscience, il est devenu objet de conscience ».

Le Noir, même sincère, est esclave du passé. Cependant, je suis un homme, et en ce sens la guerre du Pélo-

ponèse est aussi mienne que la découverte de la boussole. En face du Blanc, le Noir a un passé à valoriser, une revanche à prendre ; en face du Noir, le Blanc contemporain ressent la nécessité de rappeler la période anthropophagique. Il y a quelques années, l'Association lyonnaise des Etudiants de la France d'outre-mer me demandait de répondre à un article qui littéralement faisait de la musique de jazz une irruption du cannibalisme dans le monde moderne. Sachant où j'allais, je refusai les prémices de l'interlocuteur et je demandai au défenseur de la pureté européenne de se défaire d'un spasme qui n'avait rien de culturel. Certains hommes veulent enfler le monde de leur être. Un philosophe allemand avait décrit ce processus sous le nom de pathologie de la liberté. En l'occurrence, je n'avais pas à prendre position pour la musique noire contre la musique blanche, mais à aider mon frère à abandonner une attitude qui n'avait rien de bénéfique.

Le problème envisagé ici se situe dans la temporalité. Seront désaliénés Nègres et Blancs qui auront refusé de se laisser enfermer dans la Tour substantialisée du Passé. Pour beaucoup d'autres nègres, la désaliénation naîtra, par ailleurs, du refus de tenir l'actualité pour définitive. Je suis un homme, et c'est tout le passé du monde que j'ai à reprendre. Je ne suis pas seulement responsable de la révolte de Saint-Domingue.

Chaque fois qu'un homme a fait triompher la dignité de l'esprit, chaque fois qu'un homme a dit non à une tentative d'asservissement de son semblable, je me suis senti solidaire de son acte.

En aucune façon je ne dois tirer du passé des peuples de couleur ma vocation originelle.

En aucune façon je ne dois m'attacher à faire revivre une civilisation nègre injustement méconnue. Je ne me fais l'homme d'aucun passé. Je ne veux pas chanter le passé aux dépens de mon présent et de mon avenir.

Ce n'est pas parce que l'Indochinois a découvert une culture propre qu'il s'est révolté. C'est parce que « tout simplement » il lui devenait, à plus d'un titre, impossible de respirer.

Quand on se rappelle les récits des sergents de carrière



qui, en 1938, décrivait le pays des piastres et des pousse-pousse, des boys et des femmes à bon marché, on ne comprend que trop la fureur avec laquelle se battent les hommes du Viet-Minh.

Un camarade, aux côtés duquel je m'étais trouvé durant la dernière guerre, est revenu d'Indochine. Il m'a mis au courant de beaucoup de choses. Par exemple de la sérénité avec laquelle de jeunes Vietnamiens de seize ou dix-sept ans tombaient devant un peloton d'exécution. Une fois, me dit-il, nous fûmes obligés de tirer dans la position du tireur à genoux : les soldats tremblaient devant ces jeunes « fanatiques ». En conclusion, il ajoutait : « La guerre que nous avons faite ensemble n'était qu'un jeu à côté de ce qui se passe là-bas. »

Vues d'Europe, ces choses sont incompréhensibles. Certains arguent d'une prétendue attitude asiatique devant la mort. Mais ces philosophes de bas étage ne convainquent personne. Cette sérénité asiatique, les « voyous » du Vercors et les « terroristes » de la Résistance l'ont manifestée pour leur compte il n'y a pas si longtemps.

Les Vietnamiens qui meurent devant le peloton d'exécution n'espèrent pas que leur sacrifice permettra la réapparition d'un passé. C'est au nom du présent et de l'avenir qu'ils acceptent de mourir.

Si à un moment la question s'est posée pour moi d'être effectivement solidaire d'un passé déterminé, c'est dans la mesure où je me suis engagé envers moi-même et envers mon prochain à combattre de toute mon existence, de toute ma force pour que plus jamais il n'y ait, sur la terre, de peuples asservis.

Ce n'est pas le monde noir qui me dicte ma conduite. Ma peau noire n'est pas dépositaire de valeurs spécifiques. Depuis longtemps, le ciel étoilé qui laissait Kant pantelant nous a livré ses secrets. Et la loi morale doute d'elle-même.

En tant qu'homme, je m'engage à affronter le risque de l'anéantissement pour que deux ou trois vérités jettent sur le monde leur essentielle clarté.

Sartre a montré que le passé, dans la ligne d'une attitude inauthentique, « prend » en masse et, solidement charpenté, informe alors l'individu. C'est le passé trans-

mué en valeur. Mais je peux aussi reprendre mon passé, le valoriser ou le condamner par mes choix successifs.

Le Noir veut être comme le Blanc. Pour le Noir, il n'y a qu'un destin. Et il est blanc. Il y a de cela longtemps, le Noir a admis la supériorité indiscutable du Blanc, et tous ses efforts tendent à réaliser une existence blanche. N'ai-je donc pas sur cette terre autre chose à faire qu'à venger les Noirs du XVIII<sup>e</sup> siècle ?

Dois-je sur cette terre, qui déjà tente de se dérober, me poser le problème de la vérité noire ?

Dois-je me confiner dans la justification d'un angle facial ?

Je n'ai pas le droit, moi homme de couleur, de rechercher en quoi ma race est supérieure ou inférieure à une autre race.

Je n'ai pas le droit, moi homme de couleur, de souhaiter la cristallisation chez le Blanc d'une culpabilité envers le passé de ma race.

Je n'ai pas le droit, moi homme de couleur, de me préoccuper des moyens qui me permettraient de piétiner la fierté de l'ancien maître.

Je n'ai ni le droit ni le devoir d'exiger réparation pour mes ancêtres domestiqués.

Il n'y a pas de mission nègre ; il n'y a pas de fardeau blanc.

Je me découvre un jour dans un monde où les choses font mal ; un monde où l'on me réclame de me battre ; un monde où il est toujours question d'anéantissement ou de victoire.

Je me découvre, moi homme, dans un monde où les mots se frangent de silence ; dans un monde où l'autre, interminablement, se durcit.

Non, je n'ai pas le droit de venir et de crier ma haine au Blanc. Je n'ai pas le devoir de murmurer ma reconnaissance au Blanc.

Il y a ma vie prise au lasso de l'existence. Il y a ma liberté qui me renvoie à moi-même. Non, je n'ai pas le droit d'être un Noir.

Je n'ai pas le devoir d'être ceci ou cela...

Si le Blanc me conteste mon humanité, je lui montrerai, en faisant peser sur sa vie tout mon poids d'homme,



que je ne suis pas ce « Y a bon banania » qu'il persiste à imaginer.

Je me découvre un jour dans le monde et je me reconnais un seul droit : celui d'exiger de l'autre un comportement humain.

Un seul devoir. Celui de ne pas renier ma liberté au travers de mes choix.

Je ne veux pas être la victime de la Ruse d'un monde noir.

Ma vie ne doit pas être consacrée à faire le bilan des valeurs nègres.

Il n'y a pas de monde blanc, il n'y a pas d'éthique blanche, pas davantage d'intelligence blanche.

Il y a de part et d'autre du monde des hommes qui cherchent.

Je ne suis pas prisonnier de l'Histoire. Je ne dois pas y chercher le sens de ma destinée.

Je dois me rappeler à tout instant que le véritable *saut* consiste à introduire l'invention dans l'existence.

Dans le monde où je m'achemine, je me crée intérieurement.

Je suis solidaire de l'Être dans la mesure où je le dépasse.

Et nous voyons, à travers un problème particulier, se profiler celui de l'Action. Placé dans ce monde, en situation, « embarqué » comme le voulait Pascal, vais-je accumuler des armes ?

Vais-je demander à l'homme blanc d'aujourd'hui d'être responsable des négriers du XVII<sup>e</sup> siècle ?

Vais-je essayer par tous les moyens de faire naître la culpabilité dans les âmes ?

La douleur morale devant la densité du Passé ? Je suis nègre et des tonnes de chaînes, des orages de coups, des fleuves de crachats ruissellent sur mes épaules.

Mais je n'ai pas le droit de me laisser ancrer. Je n'ai pas le droit d'admettre la moindre parcelle d'être dans mon existence. Je n'ai pas le droit de me laisser engluier par les déterminations du passé.

Je ne suis pas esclave de l'Esclavage qui déshumanisera mes pères.

Pour beaucoup d'intellectuels de couleur, la culture

européenne présente un caractère d'extériorité. De plus, dans les rapports humains, le Noir peut se sentir étranger au monde occidental. Ne voulant pas faire figure de parent pauvre, de fils adoptif, de rejeton bâtarde, va-t-il tenter fébrilement de découvrir une civilisation nègre ?

Que surtout l'on nous comprenne. Nous sommes convaincu qu'il y aurait un grand intérêt à entrer en contact avec une littérature ou une architecture nègres du III<sup>e</sup> siècle avant Jésus-Christ. Nous serions très heureux de savoir qu'il exista une correspondance entre tel philosophe nègre et Platon. Mais nous ne voyons absolument pas ce que ce fait pourrait changer dans la situation des petits gamins de huit ans qui travaillent dans les champs de canne en Martinique ou en Guadeloupe.

Il ne faut pas essayer de fixer l'homme, puisque son destin est d'être lâché.

La densité de l'Histoire ne détermine aucun de mes actes.

Je suis mon propre fondement.

Et c'est en dépassant la donnée historique, instrumentale, que j'introduis le cycle de ma liberté.

Le malheur de l'homme de couleur est d'avoir été esclavagisé.

Le malheur et l'inhumanité du Blanc sont d'avoir tué l'homme quelque part.

Sont, encore aujourd'hui, d'organiser rationnellement cette déshumanisation. Mais moi, l'homme de couleur, dans la mesure où il me devient possible d'exister absolument, je n'ai pas le droit de me cantonner dans un monde de réparations rétroactives.

Moi, l'homme de couleur, je ne veux qu'une chose :

Que jamais l'instrument ne domine l'homme. Que cesse à jamais l'asservissement de l'homme par l'homme. C'est-à-dire de moi par un autre. Qu'il me soit permis de découvrir et de vouloir l'homme, où qu'il se trouve.

Le nègre n'est pas. Pas plus que le Blanc.

Tous deux ont à s'écarter des voix inhumaines qui furent celles de leurs ancêtres respectifs afin que naisse une authentique communication. Avant de s'engager dans la voix positive, il y a pour la liberté un effort de désaliénation. Un homme, au début de son existence, est toujours



congestionné, est noyé dans la contingence. Le malheur de l'homme est d'avoir été enfant.

C'est par un effort de reprise sur soi et de dépouillement, c'est par une tension permanente de leur liberté que les hommes peuvent créer les conditions d'existence idéales d'un monde humain.

Supériorité ? Infériorité ?

Pourquoi tout simplement ne pas essayer de toucher l'autre, de sentir l'autre, de me révéler l'autre ?

Ma liberté ne m'est-elle donc pas donnée pour édifier le monde du *Toi* ?

À la fin de cet ouvrage, nous aimerions que l'on sente comme nous la dimension ouverte de toute conscience.

Mon ultime prière :

O mon corps, fais de moi toujours un homme qui interroge !



## Table

<i>Introduction</i> .....	7
1. Le Noir et le langage.....	15
2. La femme de couleur et le Blanc.....	35
3. L'homme de couleur et la Blanche.....	53
4. Du prétendu complexe de dépendance du colonisé .....	69
5. L'expérience vécue du Noir.....	90
6. Le Nègre et la psychopathologie.....	117
7. Le Nègre et la reconnaissance.....	172
<i>En guise de conclusion</i> .....	183





— L'insurrection des esclaves dans la morale commence lorsque le *ressentiment*\* lui-même devient créateur et engendre des valeurs : le ressentiment d'êtres tels que la véritable réaction, celle de l'acte, leur est interdite, qui ne s'en sortent indemnes que par une vengeance imaginaire. Alors que toute morale noble procède d'un dire-oui triomphant à soi-même, la morale des esclaves dit non d'emblée à un « extérieur », à un « autrement », à un « non-soi » ; et c'est *ce non-là* qui est son acte créateur. Ce retournement du regard évaluateur, cette *nécessité* pour lui de se diriger vers l'extérieur au lieu de revenir sur soi appartient en propre au ressentiment : pour naître, la morale des esclaves a toujours besoin d'un monde extérieur, d'un contre-monde, elle a besoin, en termes physiologiques, de stimuli extérieurs pour agir ; son action est fondamentalement réaction. C'est l'inverse qui se passe dans le mode d'évaluation noble : il agit et croît spontanément, il ne cherche son antithèse que pour se dire un oui à lui-même, encore plus reconnaissant, encore plus jubilatoire. Sa notion négative du « vil », du « vulgaire », du « mauvais », n'est qu'un pâle repoussoir, venant après coup, de sa notion positive de départ, tout imprégnée de vie et de passion : « nous les nobles, nous les bons, nous les beaux, nous les heureux ! ». Si le mode d'évaluation noble se fourvoie et fait tort à la réalité, cela advient relativement à la sphère qui ne lui est *pas* suffisamment connue, et même contre la connaissance réelle de laquelle il se défend avec raideur : il lui arrive de méconnaître la sphère qu'il méprise, celle de l'homme vulgaire, du bas peuple ; par ailleurs, qu'on songe que l'affect du mépris, du regard dédaigneux, du regard supérieur, s'il est vrai qu'il *fausse* l'image du méprisé, reste en tout cas loin derrière la falsification qu'opère la haine rentrée, la vengeance de l'impuissant lorsqu'elle s'en prend à son adversaire — naturellement en effigie. En fait le mépris est mêlé de trop de négligence, de légèreté, d'indifférence et d'impatience, voire d'un excès de jubilation personnelle, pour pouvoir métamorphoser son objet en caricature monstrueuse. Il ne faut pourtant pas négliger les *nuances*\* presque bienveillantes que, par exemple, la noblesse grecque met dans tous les termes par lesquels elle écarte d'elle le bas peuple ; ni comment une sorte de regret, d'égard, d'indulgence s'y mêle pour les atténuer, au point que presque tous les mots qui concernent l'homme du vulgaire sont finalement restés comme synonymes de

« malheureux », « navrant » (voir *deilos*, *deilaïos*, *ponèros*, *mochthèros*, les deux derniers désignant l'homme vulgaire comme esclave et bête de somme) — tandis que « mauvais », « vil », « malheureux » n'ont jamais cessé de résonner univoquement à l'oreille grecque dans une tonalité où prédomine « malheureux » : et cela représente le legs de l'ancien mode d'évaluation aristocratique plus noble qui ne se renie pas non plus dans son mépris (je rappelle aux philologues en quel sens on utilise *oizuros*, *anolbos*, *tlèmon*, *dustuchein*, *sumphora*). Les « bien-nés » s'éprouvaient justement comme les « heureux » ; ils n'avaient pas besoin d'abord de se figurer artificiellement leur bonheur par référence à leurs ennemis, voire de s'en persuader au besoin par un *mensonge* (comme ont coutume de le faire tous les hommes du *ressentiment*\*) ; et ils ignoraient également, en tant qu'hommes faits, pleins de force, donc *nécessairement* actifs, la séparation entre action et bonheur ; pour eux, l'activité était nécessairement partie intégrante du bonheur (c'est de là que provient *eu prattein*) — tout cela étant très opposé au « bonheur » selon l'échelle des impuissants, des soumis, purulents de sentiments empoisonnés et hostiles, chez lesquels le bonheur apparaît essentiellement comme narcose, hébété, calme, paix, « sabbat », détente de l'esprit et décontraction du corps, bref comme *passivité*. Tandis que l'individu noble vit face à lui-même avec confiance et franchise (*gennaios*, « de noble extraction », souligne la *nuance* « sincère » et sans doute aussi « naïf »), l'homme du ressentiment, lui, n'est ni sincère, ni naïf, ni droit et honnête avec lui-même ; son âme *louche* ; son esprit aime les recoins, les esquives et les portes dérobées, il se plaît à tout ce qui est caché comme à son monde, sa sécurité, son réconfort ; il est à son affaire quand il faut se taire, ne pas oublier, attendre, se faire momentanément tout petit, se rabaisser. Une telle race d'hommes du ressentiment finira nécessairement par devenir *plus intelligente* que n'importe quelle race noble, et elle honorerait l'intelligence dans une tout autre proportion : comme une condition d'existence de première importance, tandis que, chez les hommes nobles, l'intelligence comporte plutôt une délicate saveur de luxe et de raffinement ; elle est justement loin d'être aussi essentielle pour eux que la parfaite sûreté fonctionnelle des instincts régulateurs *inconscients* ou même qu'un certain manque d'intelligence, par exemple le courage qui fonce, que ce soit au-devant du danger, sur l'ennemi, ou cette soudaineté exaltée de la colère, de l'amour, du respect, de la gratitude et de la vengeance, à laquelle les âmes nobles se sont de tout temps reconnues. Car le ressentiment de l'homme noble lui-même, lorsqu'il se manifeste



en lui, s'accomplit et s'épuise dans une réaction immédiate, et c'est pourquoi il n'*empoisonne* pas : du reste, il n'apparaît aucunement dans d'innombrables situations où les faibles et les impuissants n'y échappent pas. Ne pas pouvoir prendre longtemps au sérieux ses ennemis, ses accidents, ses *forfaits*, c'est le signe des natures fortes et entières, chez lesquelles il y a un excès de force plastique, réparatrice et reconstituante, qui force également à l'oubli (un bon exemple dans le monde moderne en est fourni par Mirabeau, qui n'avait aucune mémoire des insultes et des vilénies dont il était l'objet et qui ne pardonnait pas, simplement parce qu'il... oubliait). Un tel homme secoue tout d'un coup toute la vermine qui, chez d'autres, s'incrusterait; là seul est possible, à supposer que ce le soit sur terre, le véritable « *amour* de ses ennemis ». Quel respect pour ses ennemis ne trouve-t-on pas chez l'homme noble ! — et un tel respect annonce déjà l'amour... Car il exige son ennemi comme ce qui le distingue, il ne supporte aucun autre ennemi que celui chez qui il n'y a rien à mépriser et *beaucoup* à honorer ! Qu'on s'imagine au contraire « l'ennemi » tel que le conçoit l'homme du ressentiment — et voici justement son fait, son invention : il a conçu « le méchant ennemi », « *le méchant* », comme notion fondamentale, à partir de laquelle il invente pour finir, et sous forme d'image inversée, de négatif, un « bon », à savoir — lui-même !...

## 11

Tout à l'inverse donc de ce qui se passe chez le noble, qui conçoit la notion fondamentale de « bon » d'emblée et spontanément, c'est-à-dire à partir de soi et, de là, se crée une représentation du « mauvais » ! Ce « mauvais » d'origine noble et ce « méchant » tiré du chaudron de la haine inassouvie — le premier est une création après coup, un à-côté, une couleur complémentaire, tandis que le second est l'original, le commencement, l'*acte* véritable dans la conception d'une morale d'esclave —, quel contraste entre les deux termes « mauvais » et « méchant » opposés en apparence à la même notion de « bon » ! Or ce n'est *pas* la même notion de « bon » : qu'on se demande plutôt *qui* est vraiment « méchant » selon la morale du *ressentiment*\*. Réponse en toute rigueur : *justement* le « bon » de l'autre morale, justement le noble, le

puissant, le dominateur, ici simplement travesti, réinterprété et déformé par le regard venimeux du *ressentiment*\*. Il est une chose que nous ne saurions nier : celui qui ne connaîtrait ces « bons » qu'en tant qu'ennemis ne connaîtrait que des *ennemis méchants*, et ces individus qui sont si strictement tenus en lisière par les mœurs, la vénération, la coutume, la reconnaissance, et plus encore par la surveillance mutuelle, par la jalousie *inter pares*, qui d'autre part se révèlent si inventifs dans leurs rapports entre eux pour ce qui est des égards, de la maîtrise de soi, de la délicatesse, de la fidélité, de la fierté et de l'amitié, là où commence l'étranger, le *monde* étranger, les voilà qui ne valent guère mieux que des fauves déchaînés, une fois tournés vers le dehors. Les voilà libres de toute contrainte sociale, l'état sauvage les préserve de la tension que procure un long enfermement, une longue pacification dans la paix de la communauté, ils *retournent* à l'innocence de la conscience du fauve, tels des monstres exultants, qui s'en reviennent peut-être d'une succession atroce de meurtres, de feu, de sang, d'outrages et de tortures, avec une exubérance et une égalité d'âme, qui eussent convenu pour de simples frasques d'étudiants, convaincus qu'ils ont redonné pour longtemps aux poètes matière à chanter et à célébrer. Au fond de toutes ces races nobles, on ne peut méconnaître le fauve, la superbe *bête blonde* en quête de la volupté du butin et de la victoire ; à ce fond caché, il faut de temps à autre un exutoire, la bête doit ressortir, doit retourner à l'état sauvage : noblesse romaine, arabe, germanique, japonaise, héros homériques, Vikings scandinaves, ils partagent tous le même besoin. Ce sont les races nobles qui ont laissé la notion de « barbare » dans toutes les traces de leur passage ; même dans les sommets de leur civilisation se manifeste encore une conscience de cette barbarie, voire une fierté (par exemple, lorsque Périclès dit à ses Athéniens, dans sa célèbre Oraison funèbre : « Notre audace s'est frayé un chemin sur toutes les terres et les mers, s'érigeant partout des monuments impérissables dans le meilleur comme dans le pire »). Cette « audace » des races nobles, folle, absurde, soudaine, lorsqu'elle se manifeste, l'imprévisible, l'invraisemblable même de leurs entreprises — Périclès souligne et exalte la *rathumia* des Athéniens —, leur indifférence et leur mépris pour la sécurité, le corps, la vic, le bien-être, leur épouvantable belle humeur et la profondeur de leur plaisir dans toutes les destructions, dans toutes les voluptés de la victoire et de la cruauté, tout cela, pour leurs victimes, se résumait dans l'image du « barbare », de « l'ennemi méchant », par exemple le « Goth » ou le « Vandale ». La profonde méfiance glacée que l'Allemand



suscite dès qu'il accède au pouvoir, comme il le fait encore maintenant, est encore à présent une retombée de cette inextinguible frayeur avec laquelle l'Europe a assisté pendant des siècles aux ravages de la bête blonde germanique (bien qu'entre les anciens Germains et nous autres Allemands il subsiste à peine une parenté d'idées et encore moins de sang). J'ai un jour fait remarquer l'embarras d'Hésiode quand il conçut la suite des âges de la civilisation et chercha à l'exprimer par l'or, l'argent et l'airain : il n'a su se sortir de la contradiction que lui offrait le monde homérique, si magnifique mais en même temps si effroyable et si violent, qu'en faisant deux âges à partir d'un seul, qu'il mit à la suite. D'abord l'âge des héros et des demi-dieux de Troie et de Thèbes, tel que ce monde était demeuré dans la mémoire des lignées nobles qui y avaient leurs propres aïeux ; puis l'âge d'airain, tel que ce même monde apparaissait aux descendants des humiliés, spoliés, maltraités, arrachés à leur terre et vendus : âge d'airain, donc dur, froid, cruel, dépourvu de sentiment et de conscience, broyant et ensanglantant tout sur son passage. À supposer que fût vrai, ce qui en tout cas passe pour une « vérité » de nos jours : que ce soit précisément le *sens de toute civilisation* de dresser le fauve humain pour en faire un animal apprivoisé et policé, un *animal domestique*, il faudrait indéniablement considérer tous les instincts de réaction et de *ressentiment*\* avec lesquels les lignées nobles ont été endommagées et violentées en même temps que leurs idéaux *comme les véritables instruments de la civilisation* ; ce qui au demeurant ne signifie pas encore que leurs *porteurs* soient eux-mêmes les représentants de la civilisation. Bien plus, le contraire est non seulement vraisemblable — que dis-je ! il est aujourd'hui *patent* ! Les porteurs de ces instincts oppressifs et avides de représailles, les descendants de toute la population esclave d'Europe et, d'ailleurs, toute la population préaryenne en particulier — ils représentent la *régression* de l'humanité ! Ces « instruments de la civilisation » sont la honte de l'homme, et ils font plutôt naître un soupçon et un argument contre la « civilisation » elle-même ! On peut avoir parfaitement raison de continuer de redouter la bête blonde qui est au fond de toutes les races nobles et d'être sur ses gardes : mais qui ne préférerait cent fois craindre, s'il peut en même temps admirer, plutôt que *ne pas* craindre et ne pouvoir se détacher du spectacle répugnant de tout ce qui est raté, amoindri, rabougri, empoisonné ? Et n'est-ce pas *notre* funeste sort ? Qu'est-ce qui fait aujourd'hui *notre* dégoût de « l'homme » ? Car nous *souffrons* de l'homme, c'est indubitable. *Non pas* de la peur ; mais plutôt de ce que nous n'avons plus

rien à craindre dans l'homme ; que la vermine « homme » est au premier plan et grouille ; que l'« homme apprivoisé », incurablement débile et navrant a déjà appris à se prendre pour le but, le sommet et le sens de l'histoire, pour l'« homme supérieur » ; et même qu'il a un certain droit à se prendre pour tel, pour autant qu'il se sent à distance de la pléthore des ratés, des malades, des épuisés, des viveurs au bout du rouleau, qui commencent à empuantir l'Europe d'aujourd'hui, et donc qu'il se trouve du moins relativement réussi, du moins encore viable, du moins encore capable de dire oui à la vie...

## 12

Je ne puis ici réprimer un soupir et un dernier espoir. Qu'est-ce donc qui m'insupporte tant ? Dont je ne puis seul venir à bout, qui m'étouffe et m'accable ? Miasmes ! Puanteur ! Promiscuité de l'insane ; relents des entrailles d'une âme insane !... Que ne supporte-t-on déjà comme misère, privation, mauvais temps, fange, fardeau, isolement ? Dans le fond, on s'accommode de tout le reste, né comme on l'est pour une existence souterraine et de combat ; toujours, l'on revient à la lumière, revivre l'heure glorieuse de sa victoire ; et nous voilà, tels que nous sommes nés, irréductibles, tendus, prêts à la nouveauté, à la pire difficulté, au plus grand lointain, tel l'arc que toute misère ne laisse pas de tendre plus fort. Mais accordez-moi quelquefois un regard, à supposer qu'il y ait au ciel des bienfaitrices qui me l'accordent par-delà bien et mal — *un* seul regard sur un accomplissement, un achèvement, un bonheur, une puissance, un triomphe, qui puissent encore inspirer quelque crainte ! Sur un homme qui justifie l'Homme, un cas heureux qui accomplisse et sauve l'homme, au nom duquel on puisse maintenir la *foi en l'homme* !... Car c'est ainsi : le rapetissement et l'égalisation de l'homme européen recèlent *notre* plus grand danger, car cette vision épuise... Nous ne voyons rien aujourd'hui qui aspire à plus de grandeur, nous pressentons que la pente est descendante, toujours descendante, vers toujours plus d'étroitesse, de mièvrerie, de malice, de confort, de médiocrité, d'indifférence, de chinoiserie, de sentiment chrétien — l'homme sans aucun doute devient toujours « meilleur »... Telle est bien la fatalité de l'Europe — cessant



(et quels avantages ! il nous arrive de les sous-estimer), on est protégé, épargné, dans la paix et la confiance, insouciant de certains dommages et animosités auxquels est exposé l'homme du *dehors*, l'« instable » — un Allemand comprendra ce que signifie originellement « *Elend* » [misère], « *êlend* » [étranger] —, à quel point justement on s'est créé des obligations et des gages, justement eu égard à ces dommages et ces animosités de la communauté. Qu'advient-il *dans l'autre cas* ? La communauté, le créancier trompé, se feront payer aussi bien qu'ils le pourront, on peut y compter. Il ne s'agit guère en l'occurrence du dommage immédiat que le débiteur a causé : abstraction faite de ce dommage, le criminel est avant tout un « infracteur », celui qui enfreint les contrats et les promesses vis-à-vis de l'ensemble, compte tenu des avantages et des agréments de la vie commune dont il a profité jusqu'à présent. Le criminel est un débiteur qui, non seulement ne rembourse pas les avantages et les avances qu'on lui a prodigués, mais qui va jusqu'à s'en prendre à son créancier : de ce fait, non seulement il perd dès ce moment, comme il se doit, la jouissance de tous ces biens et avantages, — mais on lui rappelle dorénavant *ce que ces biens impliquent*. La colère du créancier lésé de la communauté le renvoie à l'état sauvage et hors la loi dont il était jusqu'alors garanti : la communauté le rejette, — et dès lors toutes sortes d'animosités peuvent se décharger contre lui. À ce moment de l'évolution des mœurs, le « châtement » est simplement l'image, la pantomime du comportement normal à l'égard de l'ennemi détesté, rendu inoffensif, terrassé, qui non seulement s'est exclu de tout droit et de toute protection, mais encore de toute miséricorde ; c'est donc le droit de la guerre et le triomphe du *vae victis* ! dans toute son impitoyable cruauté : — ce qui manifeste que c'est la guerre elle-même (y compris le sacrifice guerrier) qui a fourni toutes les *formes* sous lesquelles le châtement apparaît dans l'histoire.

Au fur et à mesure qu'une communauté s'accroît, elle accorde moins d'importance aux fautes de l'individu, parce que celles-ci ne peuvent plus lui apparaître subversives et dangereuses pour le maintien de l'ensemble dans la même mesure qu'auparavant : le malfaiteur n'est plus

« privé de paix » et proscrit, la colère générale ne peut plus dorénavant se déchaîner contre lui avec autant d'acharnement, — au contraire le malfaiteur est maintenant scrupuleusement défendu par l'ensemble social et sous sa protection contre cette colère, en particulier contre celle de sa victime immédiate. Composer avec la colère de celui qui est directement touché par le méfait, s'efforcer de circonscrire le phénomène et de prévenir une participation et une agitation plus larges, voire générales, essayer de trouver des équivalents et arrêter toute l'affaire (la *compositio*), surtout avoir la volonté de plus en plus déterminée de considérer toute faute comme pouvant être *soldée* en un sens quelconque, et donc de *dissocier* le criminel de son acte, au moins dans une certaine mesure — tels sont les traits qui marquent toujours plus nettement l'évolution ultérieure du droit pénal. À mesure que croissent la puissance et la conscience de soi d'une communauté, le droit pénal s'adoucit toujours également ; tout affaiblissement et toute menace plus grave contre elle en font resurgir les formes les plus rudes. Le « créancier » est toujours devenu plus humain à mesure qu'il s'enrichissait ; ce qui *mesure* sa richesse, c'est finalement l'importance des entraves qu'il peut endurer sans en souffrir. On peut imaginer un *sentiment de puissance* de la société tel qu'elle pourrait s'offrir le luxe le plus exquis qui soit pour elle, — laisser *impuni* celui qui la lèse. « Que m'importent au fond mes parasites, pourrait-elle dire alors, puissent-ils vivre et prospérer, j'ai bien assez de force ! »... La justice, qui a commencé par poser : « tout peut se régler, tout doit se régler », finit par fermer les yeux et par laisser courir l'individu insolvable, — elle finit comme toutes les bonnes choses sur cette terre : *elle s'abolit*. Cette auto-abolition de la justice : on sait de quel beau nom elle se désigne — *la grâce* ; elle demeure, ce qui va de soi, le privilège du plus puissant, mieux : son au-delà du droit.

— Un mot ici pour récuser des tentatives récentes visant à chercher l'origine de la justice sur un tout autre terrain, celui du *ressentiment*\*. Pour le glisser d'avance à l'oreille des psychologues, à supposer qu'ils aient envie d'étudier de près le *ressentiment*\* en tant que tel : cette plante s'épanouit à présent dans toute sa splendeur parmi les anarchistes et les



antisémites, d'ailleurs comme elle a toujours fleuri, dans les recoins, à l'instar de la violette, à la senteur près. Et comme le même produit toujours nécessairement le même, on ne sera pas surpris de voir que justement de tels cercles produisent à nouveau des tentatives comme il y en a eu déjà assez souvent — voir *supra*, page 30 [§ 14] — pour sanctifier la vengeance sous le nom de justice — comme si au fond la justice n'était qu'une continuation du sentiment de l'injure subie — et pour mettre en honneur après coup et dans leur ensemble les affects réactifs avec la vengeance. C'est encore cela qui me choquerait le moins : à considérer le problème biologique dans son ensemble (relativement auquel la valeur de ces affects a été jusqu'ici sous-estimée), tout cela me paraîtrait plutôt un mérite. Seulement j'attirerai l'attention sur ceci : c'est l'esprit même du *ressentiment*\* qui fait naître cette nuance nouvelle de l'équité scientifique (au profit de la haine, de l'envie, de la jalousie, de la défiance, de la rancune, de la vengeance). Car cette « équité scientifique » s'interrompt aussitôt pour laisser place à des accents d'hostilité et de partis pris mortels, dès qu'il s'agit d'un autre groupe d'affects, qui, ce me semble, ont une valeur biologique encore plus grande que ces valeurs réactives, et par conséquent seraient les premiers à mériter d'être *scientifiquement* jaugés et estimés, à savoir les affects proprement actifs, tels que l'appétit de domination, de possession, etc. (E. Dühring, *La Valeur de la vie, Cours de philosophie*; même *passim*). Voilà pour cette tendance générale : mais pour ce qui touche la proposition expresse de Dühring suivant laquelle il faut chercher le foyer de la justice sur le terrain du sentiment réactif, il faut, par amour de la vérité, lui opposer cette riposte brutale sous la forme de cette proposition : le dernier terrain conquis par l'esprit de justice est celui du sentiment réactif ! S'il arrive effectivement que l'homme juste demeure juste même à l'égard de ses offenseurs (et pas seulement froid, mesuré, distant et indifférent : être juste est toujours une conduite positive), si l'objectivité élevée et claire, aussi profonde que bienveillante, de l'œil juste qui juge ne se trouble pas de l'assaut de l'offense personnelle, de la raillerie, de la suspicion, eh bien, c'est un échantillon de perfection et de maîtrise suprême sur terre, — voire quelque chose à quoi on ne peut raisonnablement s'attendre et à quoi en tout cas on ne doit pas trop aisément accorder *créance*. Certes, il est courant que même chez les personnes les plus probes, une dose infime de perfidie, de méchanceté, d'insinuation suffit à leur faire voir rouge et à leur faire perdre de vue l'équité. L'homme actif, qui agresse et transgresse est toujours cent fois plus près de la justice que l'homme

réactif ; car il n'a nullement besoin d'évaluer son objet faussement et par préjugé, comme le fait et est contraint de le faire l'homme réactif. C'est pourquoi en réalité l'homme agressif a de tout temps eu à son avantage le regard *plus dégagé, meilleure conscience*, parce qu'il est le plus fort, le plus courageux, le plus noble : inversement, on devine déjà qui a sur la conscience l'invention de la « mauvaise conscience » — l'homme du *ressentiment*\* ! Qu'on parcoure donc enfin l'histoire : dans quelle sphère a jusqu'à présent élu domicile toute la pratique du droit ainsi que le véritable besoin de droit sur terre ? Est-ce dans la sphère de l'homme réactif ? Absolument pas : bien plutôt dans la sphère de l'homme actif, fort, spontané, agressif. Considéré historiquement, le droit représente sur terre — n'en déplaise à l'agitateur susnommé (qui lui-même fait une fois cette confession personnelle : « la doctrine de la vengeance a parcouru tous mes travaux et tous mes efforts comme le fil rouge de la justice ») — le combat précisément *contre* les sentiments réactifs, la guerre contre ces derniers menée par les puissances actives et agressives — qui employèrent partiellement leur force à mettre des freins et des normes au débordement du sentiment réactif et à imposer un compromis. Partout où la justice est exercée, où la justice est maintenue, on voit une force plus puissante face à de plus faibles qui lui sont soumises (qu'il s'agisse de groupes ou d'individus) chercher des moyens de mettre fin à la fureur insensée du *ressentiment*\* qui les tient, soit en arrachant l'objet du *ressentiment*\* des mains de la vengeance, soit en substituant à la vengeance qui les anime le combat contre les ennemis de la paix et de l'ordre, soit en inventant, en proposant et parfois en imposant des compromis, soit en érigeant en norme certains équivalents aux préjugés, équivalents auxquels le *ressentiment*\* désormais sera renvoyé une fois pour toutes. Mais ce que l'autorité suprême fait et impose de plus décisif contre la prédominance des sentiments contraires et réactifs — elle le fait dès qu'elle en trouve la ressource —, c'est l'institution de la loi, la mise au clair impérieuse de tout ce qui à ses yeux doit être tenu pour permis, juste, interdit, injuste : en traitant, après l'institution de la loi, les transgressions et les actes arbitraires d'individus ou de groupes entiers comme des outrages à la loi, des rébellions contre l'autorité suprême, celle-ci détourne le sentiment de ses sujets du dommage immédiat causé par un tel outrage et atteint ainsi à la longue l'inverse de ce que veut toute vengeance, qui n'a en vue que la victime et ne fait valoir que le point de vue de celle-ci — : dès lors, le regard est exercé à une évaluation de plus en plus *impersonnelle* de l'acte, y compris le

regard de la victime elle-même (quoique en dernier, comme on l'a remarqué plus haut). — Conformément à cela ce n'est qu'à partir de l'institution de la loi qu'il y a du « juste » et de l'« injuste » (et *non pas*, comme le veut Dühring, à partir de l'acte préjudiciable). Parler *en soi* de juste et d'injuste est dépourvu de sens, *en soi* un préjudice, une violence, une extorsion, une destruction ne peuvent naturellement être rien d'« injuste », pour autant que la vie *par essence*, à savoir la vie dans ses fonctions fondamentales procède par le préjudice, la violence, l'extorsion et la destruction, et qu'elle ne saurait être pensée sans ce caractère. Il faut même se faire cet aveu encore plus regrettable : c'est que, du point de vue biologique le plus élevé, les états de droit ne peuvent jamais être que des *états d'exception*, en tant que restrictions partielles de la volonté vitale effective, qui ne vise que la puissance, et en tant qu'ils se soumettent, à titre de moyens particuliers, à sa fin générale : moyens de créer de *plus grandes* unités de puissance. Si nous concevons un ordre juridique souverain et général non pas comme moyen de la lutte des complexes de puissance, mais comme moyen *contre* toute lutte en général, un peu comme le cliché communiste de Dühring selon lequel chaque volonté devrait reconnaître chaque volonté comme son égale : nous aurions un principe *hostile à la vie*, une force de destruction et de dissolution de l'humanité, un attentat contre l'avenir de l'homme, un symptôme de lassitude, une esquivance vers le néant. —

## 12

Un mot encore sur l'origine et le but du châtement — deux problèmes qui sont distincts ou qui devraient l'être : alors que malheureusement on a coutume de les confondre. Comment procèdent donc dans ce cas les anciens généalogistes de la morale ? Naïvement, comme ils l'ont toujours fait : ils épinglent un quelconque « but » du châtement, par exemple la vengeance ou la dissuasion, ils mettent ensuite en toute innocence ce but au principe, comme *causa fiendi* du châtement — et puis voilà. Mais il faut à tout prix se garder de parler de « but du droit » à propos de sa genèse : tout au contraire, il n'y a pas de proposition plus importante pour l'histoire en général que celle-ci, qu'on a acquise à si grand-peine et qu'on *devrait tenir* vraiment pour acquise : le principe

d'une chose et son utilité dernière, son utilisation effective et sa place dans un système de fins différent du tout au tout ; une chose disponible, en quelque façon aboutie, est toujours réinterprétée dans le sens de nouvelles intentions par une puissance qui lui est supérieure, sans cesse récupérée, tournée et réorientée vers un nouvel usage ; tout ce qui arrive dans le monde organique est un *assujettissement*, une *domination* et, inversement, tout assujettissement, toute domination est une réinterprétation, un réajustement, qui font nécessairement que le « sens » et la « fin » antérieurs sont obscurcis ou complètement effacés. Si bien qu'on ait saisi l'*utilité* d'un organe physiologique quelconque (ou encore d'une institution juridique, d'une coutume sociale, d'un usage politique, d'une forme esthétique ou d'un culte religieux), on n'a encore rien compris pour autant à sa genèse : bien que cela paraisse désagréable et pénible aux oreilles anciennes, — puisque de toute antiquité on a cru saisir dans la fin assignable, dans l'utilité d'une chose, d'une forme, d'une organisation, jusqu'au principe de sa genèse : l'œil est fait pour voir, la main pour prendre. Ainsi le châtement aurait-il été inventé pour châtier. Or toutes les fins et toutes les utilités ne sont que des *indices* d'une volonté de puissance devenue maîtresse de quelque chose de moins puissant et qui lui a spontanément imposé le sens d'une fonction ; et toute l'histoire d'une « chose », d'un organe, d'un usage peut ainsi constituer une chaîne incessante de signes, de réinterprétations et de réajustements, dont les causes n'ont pas nécessairement de rapport entre elles, et plutôt parfois se suivent et se succèdent d'une façon toute contingente. Le « développement » d'une chose, d'un usage, d'un organe, n'est dès lors rien moins que son progrès vers un but, et encore moins un progrès logique et bref obtenu avec le minimum d'énergie et de coût ; mais il est la succession de procès de domination qui s'y jouent, plus ou moins profonds, plus ou moins interdépendants, sans oublier les résistances qu'ils opposent toujours, les tentatives de transformation aux fins de défense et de réaction, ainsi que le résultat des réactions réussies. Fluente est la forme, et plus encore le « sens »... Et il n'en va pas autrement à l'intérieur de chaque organisme individuel : à chaque croissance essentielle du tout, le « sens » des organes individuels se déplace, — et parfois leur destruction partielle, la réduction de leur nombre (par exemple lors de la destruction de leurs maillons intermédiaires) peut être un signe de force croissante et de perfection. Je dirais volontiers : la *mise hors d'usage* partielle, le dépérissement, la dégénérescence, la perte du sens et de la finalité, bref la mort ressortissent aux conditions du



La légende du salut, en lieu et place du symbolique " maintenant et pour toute éternité ", du symbolique " ici et partout "; le miracle en lieu et place du symbole psychologique.

105.

Le christianisme primitif c'est la *suppression de l'Etat*: il interdit le serment, le service militaire, les cours de justice, la défense personnelle et la défense d'une communauté, il supprime la différence entre les concitoyens et les étrangers, de même l'institution des castes.

*L'exemple du Christ*: il ne résiste pas à ceux qui font le mal, il ne se défend pas; il fait plus: il " présente la joue gauche ". (A la question: " Es-tu le Christ ? " il répond: " Et dès lors vous verrez le fils de l'homme assis à droite de la Force et venir dans les nuages du ciel "). Il interdit à ses disciples de le défendre; il fait observer qu'il pourrait avoir du secours, mais qu'il n'en *veut* point.

Le christianisme est aussi *l'abolition de la Société*: il avantage tout ce que la Société méprise, il grandit parmi les décriés et les condamnés, les lépreux de toute espèce, les péagers, les prostituées, la populace la plus ignorante (les " pêcheurs "); il méprise les riches, les savants, les nobles, les vertueux, les gens " corrects ".

106.

*Pour le problème psychique du christianisme.* - Les forces agissantes sont toujours: le ressentiment, l'émeute populaire, l'insurrection des déshérités. (Avec le bouddhisme il en est autrement: celui-ci n'est pas né d'un *mouvement de ressentiment*. Il combat ce mouvement parce que le ressentiment pousserait à l'action.)

Ce parti de la paix comprend que le *renoncement aux hostilités, en pensée et en action*, est une marque distinctive et une condition de conservation. C'est là que se trouve la difficulté psychologique qui a empêché le christianisme d'être compris: l'instinct *créé* par lui contraint à lutter par principe contre lui-même.

Ce n'est qu'en tant que parti de la *paix* et de l'*innocence* que ce mouvement d'insurrection possède quelque chance de succès: il faut qu'il soit victorieux par son extrême douceur, sa bénignité et son caractère débonnaire, son instinct s'en rend bien compte. Le *tour de force* c'est de nier, de condamner l'instinct dont on est l'expression, d'étaler sans cesse, aux yeux de tous, par l'action et la parole, l'opposé de cet instinct.

107.

L' " *idéal chrétien* ": mis en scène avec une ruse toute judaïque. Voici les *instincts fondamentaux psychologiques* de sa nature:

La révolte contre les puissances spirituelles dominantes.

La tentative de faire des vertus, qui rendent possible le *bonheur* des plus *humbles*, l'idéal suprême qui juge de toutes les valeurs, - d'appeler cet idéal *Dieu*; c'est l'instinct de conservation des couches les moins vivantes.

L'abstention absolue de la guerre, la non-résistance justifiée par cet idéal, - de même l'obéissance.

L'amour des uns pour les autres, conséquence de l'amour de Dieu. Comme le péché tenir en réserve un remède ultime qui est toujours prêt...

*Artifice*: nier tous les *mobiles naturels* et les rejeter dans le monde spirituel de l'au-delà... Exploiter la *vertu* et la *vénération* qu'elle inspire, pour en faire un instrument en vue d'un usage personnel: la *dénier* peu à peu à tous les hommes qui ne sont pas chrétiens.



méfiance, les précautions, le recueillement et la sévérité: notre paresse, notre bonté d'âme, notre insouciance prennent du bon temps. C'est ce sentiment de bien-être que nous *projetons en dehors de nous* pour le prêter à l'homme bon, pour lui en faire une *qualité*, une *valeur*.

227.

*Origine des valeurs morales.* - L'égoïsme vaut ce que vaut physiologiquement celui qui le possède.

Chaque individu représente toute la ligne de l'évolution non seulement tel que l'entend la morale, comme quelque chose qui commence avec la naissance): s'il représente l'évolution *ascendante* de la ligne homme, sa valeur est en effet extraordinaire; et le souci qu'inspire la conservation et la protection de sa croissance peut être extrême. Le souci de la promesse d'avenir qui est en lui donne à l'individu bien venu un si extraordinaire droit à l'égoïsme.) S'il représente, dans l'évolution, la ligne *descendante*, la décomposition, le malaise chronique, il faut lui attribuer peu de valeur: et la plus simple équité exige qu'il enlève aux hommes bien venus aussi peu de place, de force et de soleil que possible. Dans ce cas, la société a pour devoir d'assigner à l'égoïsme ses *limites* les plus étroites ( - l'égoïsme peut parfois se manifester d'une façon absurde, malade, séditeuse - ): qu'il s'agisse d'individus ou de couches populaires tout entières qui s'étiolent et dépérissent. Une doctrine et une religion de l'" amour ", entrave de l'affirmation de soi, une religion de la patience, de la résignation, de l'aide mutuelle, en action et en paroles, peuvent être d'une valeur supérieure dans de pareilles couches, même aux yeux des dominants: car elles répriment les sentiments de la rivalité, du ressentiment, de l'envie qui sont propres aux êtres mal partagés - elles divinisent pour eux, sous le nom d'idéal, d'humilité et d'obéissance, l'état d'" esclavage ", d'infériorité, de pauvreté, de maladie, d'oppression. Cela explique pourquoi les classes (ou les races) dominantes, ainsi que les individus, ont maintenu sans cesse le culte de l'" altruisme ", l'évangile des humbles, le " Dieu sur la croix ".

La prépondérance des évaluations altruistes est la conséquence d'un instinct en faveur de ce qui est mal venu. L'évaluation la plus profonde juge ici: " je ne vaudrais pas grand-chose "; - c'est là un jugement purement physiologique, c'est, plus exactement, le sentiment d'impuissance, le défaut d'un grand sentiment affirmatif de puissance (dans les muscles, les nerfs, les centres du mouvement). L'évaluation se traduit, selon la culture spécifique de ces couches, en jugement moral ou religieux (la prépondérance des jugements religieux ou moraux est toujours un signe de culture inférieure): elle cherche à trouver des fondements, dans les sphères par où l'idée de " valeur " est arrivée à sa connaissance. L'interprétation par laquelle le pécheur chrétien croit se comprendre lui-même est une tentative pour trouver *justifié* le manque de puissance et de confiance en soi: il aime mieux se sentir coupable que de se trouver vainement mauvais. C'est déjà un symptôme de décomposition que d'avoir besoin d'interprétation de ce genre. Dans d'autres cas, le déshérité ne cherche pas la raison de son infortune dans sa " faute " comme fait le chrétien, mais dans la société: tel le socialiste, l'anarchiste, le nihiliste, - en considérant leur existence comme quelque chose dont quelqu'un doit être la *cause*, ceux-ci se rapprochent du chrétien qui croit aussi pouvoir mieux supporter son malaise et sa mauvaise conformation lorsqu'il a trouvé quelqu'un qu'il peut en rendre responsable. L'instinct de la *vengeance* et du *ressentiment* apparaît ici, dans les deux cas, comme un moyen de supporter l'existence, comme une sorte d'instinct de conservation: de même que la préférence accordée à la théorie et à la pratique *altruistes*. La *haine de l'égoïsme*, que ce soit de celui qui vous est propre (chez le chrétien) ou de celui des autres (chez le socialiste) apparaît ainsi comme une évaluation où prédomine la vengeance; et, d'autre part, comme une ruse de l'esprit de conservation chez ceux qui souffrent par l'augmentation de leurs sentiments de mutualité et de réciprocité... En fin de compte, comme je l'ai déjà indiqué, cette décharge du ressentiment qui consiste à juger, à rejeter et à punir l'égoïsme (celui qui vous est propre ou l'étranger) est encore l'instinct de conservation chez les déshérités. En somme, le culte de l'altruisme est une forme spécifique de l'égoïsme qui se présente régulièrement dans des conditions physiologiques particulières.

- Lorsque le socialiste exige, avec une belle indignation, la " justice ", le " droit ", les " droits égaux ", il se trouve seulement sous l'empire de sa culture insuffisante qui ne sait pas comprendre le pourquoi de sa souffrance: d'autre part c'est un plaisir pour lui; - s'il se trouvait en de meilleures conditions il se



garderait bien de crier ainsi: il trouverait alors son plaisir ailleurs. Il en est de même du chrétien: celui-ci condamne,

calomnie et maudit le " monde ", - il ne s'excepte pas lui-même. Mais ce n'est pas là une raison pour prendre au sérieux ses criailleries. Dans les deux cas, nous sommes encore parmi des malades à qui cela fait du *bien* de crier, à qui la calomnie procure un soulagement.

228.

Ce n'est pas la nature qui est immorale lorsqu'elle est sans pitié pour les dégénérés: la croissance du mal psychique et moral dans l'espèce humaine est, au contraire, *la conséquence d'une morale malade et anti-naturelle*. La sensibilité du plus grand nombre des hommes est malade et antinaturelle.

A quoi cela tient-il si l'humanité est corrompue sous le rapport moral et physiologique ? - Le corps périt lorsqu'un organe est *altéré*. On ne peut pas ramener le droit de l'altruisme à la physiologie, tout aussi peu que le droit à être secouru, l'égalité du sort: tout cela sont des primes pour les dégénérés et les mal venus.

Il n'y a pas de *solidarité* dans une société où il y a des éléments stériles, improductifs et destructeurs, lesquels auront d'ailleurs des descendants encore plus dégénérés qu'eux-mêmes.

229.

*Un commandement de l'amour des hommes.* - Il y a des cas où la procréation serait un crime: en cas de maladie chronique et chez les neurasthéniques du troisième degré. Que faut-il faire dans ce cas ?

## INTRODUCTION

*I am talking of millions of men who  
have been skillfully injected with  
fear, inferiority complexes, trepida-  
tion, servility, despair, abasement.*

—Aimé Césaire, Discours sur le Colonialisme

The explosion will not happen today. It is too soon . . .  
or too late.

I do not come with timeless truths.

My consciousness is not illuminated with ultimate  
radiances.

Nevertheless, in complete composure, I think it would  
be good if certain things were said.

These things I am going to say, not shout. For it is  
a long time since shouting has gone out of my life.

So very long. . . .

— Why write this book? No one has asked me for it.  
Especially those to whom it is directed.

Well? Well, I reply quite calmly that there are too  
many idiots in this world. And having said it, I have the  
burden of proving it.

— Toward a new humanism. . . .

Understanding among men. . . .

Our colored brothers. . . .

Mankind, I believe in you. . . .

Race prejudice. . . .

To understand and to love. . . .

From all sides dozens and hundreds of pages assail



me and try to impose their wills on me. But a single line would be enough. Supply a single answer and the color problem would be stripped of all its importance.

What does a man want?

What does the black man want?

At the risk of arousing the resentment of my colored brothers, I will say that the black is not a man.

There is a zone of nonbeing, an extraordinarily sterile and arid region, an utterly naked declivity where an authentic upheaval can be born. In most cases, the black man lacks the advantage of being able to accomplish this descent into a real hell.

Man is not merely a possibility of recapture or of negation. If it is true that consciousness is a process of transcendence, we have to see too that this transcendence is haunted by the problems of love and understanding. Man is a *yes* that vibrates to cosmic harmonies. Uprooted, pursued, baffled, doomed to watch the dissolution of the truths that he has worked out for himself one after another, he has to give up projecting onto the world an antinomy that coexists with him.

The black is a black man; that is, as the result of a series of aberrations of affect, he is rooted at the core of a universe from which he must be extricated.

The problem is important. I propose nothing short of the liberation of the man of color from himself. We shall go very slowly, for there are two camps: the white and the black.

Stubbornly we shall investigate both metaphysics and we shall find that they are often quite fluid.

We shall have no mercy for the former governors, the former missionaries. To us, the man who adores the Negro is as "sick" as the man who abominates him.

Conversely, the black man who wants to turn his race

white is as miserable as he who preaches hatred for the whites.

In the absolute, the black is no more to be loved than the Czech, and truly what is to be done is to set man free.

This book should have been written three years ago. . . . But these truths were a fire in me then. Now I can tell them without being burned. These truths do not have to be hurled in men's faces. They are not intended to ignite fervor. I do not trust fervor.

Every time it has burst out somewhere, it has brought fire, famine, misery. . . . And contempt for man.

Fervor is the weapon of choice of the impotent.

Of those who heat the iron in order to shape it at once. I should prefer to warm man's body and leave him. We might reach this result: mankind retaining this fire through self-combustion.

Mankind set free of the trampoline that is the resistance of others, and digging into its own flesh to find a meaning.

Only a few of those who read this book will understand the problems that were encountered in its composition.

In an age when skeptical doubt has taken root in the world, when in the words of a gang of *salauds* it is no longer possible to find the sense of non-sense, it becomes harder to penetrate to a level where the categories of sense and non-sense are not yet invoked.

The black man wants to be white. The white man slaves to reach a human level.

In the course of this essay we shall observe the development of an effort to understand the black-white relation.

The white man is sealed in his whiteness.

The black man in his blackness.

We shall seek to ascertain the directions of this dual narcissism and the motivations that inspire it.

At the beginning of my speculations it seems inappropriate to elaborate the conclusions that the reader will find.

Concern with the elimination of a vicious circle has been the only guide-line for my efforts.

There is a fact: White men consider themselves superior to black men.

There is another fact: Black men want to prove to white men, at all costs, the richness of their thought, the equal value of their intellect.

How do we extricate ourselves?

A moment ago I spoke of narcissism. Indeed, I believe that only a psychoanalytical interpretation of the black problem can lay bare the anomalies of affect that are responsible for the structure of the complex. I shall attempt a complete lysis of this morbid body. I believe that the individual should tend to take on the universality inherent in the human condition. And when I say this, I am thinking impartially of men like Gobineau or women like Mayotte Capécia. But, in order to arrive at this judgment, it is imperative to eliminate a whole set of defects left over from childhood.

Man's tragedy, Nietzsche said, is that he was once a child. None the less, we cannot afford to forget that, as Charles Odier has shown us, the neurotic's fate remains in his own hands.

However painful it may be for me to accept this conclusion, I am obliged to state it: For the black man there is only one destiny. And it is white.

Before beginning the case, I have to say certain things. The analysis that I am undertaking is psychological. In spite of this it is apparent to me that the effective dis-



alienation of the black man entails an immediate recognition of social and economic realities. If there is an inferiority complex, it is the outcome of a double process:

—primarily, economic;

—subsequently, the internalization—or, better, the epidermalization—of this inferiority.

Reacting against the constitutionalist tendency of the late nineteenth century, Freud insisted that the individual factor be taken into account through psychoanalysis. He substituted for a phylogenetic theory the ontogenetic perspective. It will be seen that the black man's alienation is not an individual question. Beside phylogeny and ontogeny stands sociogeny. In one sense, conforming to the view of Leconte and Damey,<sup>1</sup> let us say that this is a question of a sociodiagnostic.

What is the prognosis?

But society, unlike biochemical processes, cannot escape human influences. Man is what brings society into being. The prognosis is in the hands of those who are willing to get rid of the worm-eaten roots of the structure.

The black man must wage his war on both levels: Since historically they influence each other, any unilateral liberation is incomplete, and the gravest mistake would be to believe in their automatic interdependence. Besides, such a systematic tendency is contrary to the facts. This will be proved.

Reality, for once, requires a total understanding. On the objective level as on the subjective level, a solution has to be supplied.

And to declare in the tone of "it's-all-my-fault" that what matters is the salvation of the soul is not worth the effort.

There will be an authentic disalienation only to the

---

1. M. Leconte and A. Damey, *Essai critique des nosographies psychiatriques actuelles*.

degree to which things, in the most materialistic meaning of the word, will have been restored to their proper places.

It is good form to introduce a work in psychology with a statement of its methodological point of view. I shall be derelict. I leave methods to the botanists and the mathematicians. There is a point at which methods devour themselves.

I should like to start from there. I shall try to discover the various attitudes that the Negro adopts in contact with white civilization.

The "jungle savage" is not what I have in mind. That is because for him certain factors have not yet acquired importance.

I believe that the fact of the juxtaposition of the white and black races has created a massive psychoexistential complex. I hope by analyzing it to destroy it.

Many Negroes will not find themselves in what follows.

This is equally true of many whites.

But the fact that I feel a foreigner in the worlds of the schizophrenic or the sexual cripple in no way diminishes their reality.

The attitudes that I propose to describe are real. I have encountered them innumerable times.

Among students, among workers, among the pimps of Pigalle or Marseille, I have been able to isolate the same components of aggressiveness and passivity.

This book is a clinical study. Those who recognize themselves in it, I think, will have made a step forward. I seriously hope to persuade my brother, whether black or white, to tear off with all his strength the shameful livery put together by centuries of incomprehension.

The architecture of this work is rooted in the temporal. Every human problem must be considered from the stand-

point of time. Ideally, the present will always contribute to the building of the future.

And this future is not the future of the cosmos but rather the future of my century, my country, my existence. In no fashion should I undertake to prepare the world that will come later. I belong irreducibly to my time.

And it is for my own time that I should live. The future should be an edifice supported by living men. This structure is connected to the present to the extent that I consider the present in terms of something to be exceeded.

The first three chapters deal with the modern Negro. I take the black man of today and I try to establish his attitudes in the white world. The last two chapters are devoted to an attempt at a psychopathological and philosophical explanation of the *state of being* a Negro.

The analysis is, above all, regressive.

The fourth and fifth chapters rest on a fundamentally different basis.

In the fourth chapter I examine a work<sup>2</sup> that in my opinion is dangerous. The author, O. Mannoni, is, moreover, aware of the ambiguity of his position. That perhaps is one of the merits of his evidence. He has tried to account for a situation. It is our right to say that we are not satisfied. It is our duty to show the author how we differ from him.

The fifth chapter, which I have called *The Fact of Blackness*, is important for more than one reason. It portrays the Negro face to face with his race. It will be observed that there is no common link between the Negro

---

2. [Dominique] O. Mannoni, *Prospero and Caliban: The Psychology of Colonization* (New York, Praeger, 1964). Originally *Psychologie de la Colonisation* (Paris, Editions du Seuil, 1950).



of this chapter and the Negro who wants to go to bed with a white woman. In the latter there is clearly a wish to be white. A lust for revenge, in any case. Here, in contrast, we observe the desperate struggles of a Negro who is driven to discover the meaning of black identity. White civilization and European culture have forced an existential deviation on the Negro. I shall demonstrate elsewhere that what is often called the black soul is a white man's artifact.

The educated Negro, slave of the spontaneous and cosmic Negro myth, feels at a given stage that his race no longer understands him.

Or that he no longer understands it.

Then he congratulates himself on this, and enlarging the difference, the incomprehension, the disharmony, he finds in them the meaning of his real humanity. Or more rarely he wants to belong to his people. And it is with rage in his mouth and abandon in his heart that he buries himself in the vast black abyss. We shall see that this attitude, so heroically absolute, renounces the present and the future in the name of a mystical past.

Since I was born in the Antilles, my observations and my conclusions are valid only for the Antilles—at least concerning the black man *at home*. Another book could be dedicated to explaining the differences that separate the Negro of the Antilles from the Negro of Africa. Perhaps one day I shall write it. Perhaps too it will no longer be necessary—a fact for which we could only congratulate ourselves.

THE NEGRO  
AND RECOGNITION*A. The Negro and Adler*

From whatever direction one approaches the analysis of abnormal psychogenic conditions, one very soon finds oneself in the presence of the following phenomenon: The whole picture of the neurosis, as well as all its symptoms, emerges as under the influence of some final goal, indeed as projections of this goal. Therefore one can ascribe the character of a formative cause to this final goal, the quality of a principle of orientation, of arrangement, of coordination. Try to understand the "meaning" and the direction of unhealthy manifestations, and you will immediately come face to face with a chaotic throng of tendencies, of impulses, of weaknesses and of anomalies, bound to discourage some and to arouse in others the rash resolve to penetrate the shadows at all costs, even at the risk of finding in the end that nothing has been gained, or that what has been gained is illusory. If, on the other hand, one accepts the hypothesis of a final goal or of a causal finality, one sees the shadows dissolve at once and we can read the soul of the patient like the pages of a book.<sup>1</sup>

It is on the basis of similar theoretical positions that,

---

1. Alfred Adler, *Le tempérament nerveux*, p. 12. (Originally, "Der nervöse charakter," in *Festschrift William Stern*, Leipzig, Barth, 1931).

in general, the most stupendous frauds of our period are constructed. Let us apply Adler's individual psychology to the Antilleans.

The Negro is comparison. There is the first truth. He is comparison: that is, he is constantly preoccupied with self-evaluation and with the ego-ideal. Whenever he comes into contact with someone else, the question of value, of merit, arises. The Antilleans have no inherent values of their own, they are always contingent on the presence of The Other. The question is always whether he is less intelligent than I, blacker than I, less respectable than I. Every position of one's own, every effort at security, is based on relations of dependence, with the diminution of the other. It is the wreckage of what surrounds me that provides the foundation for my virility.

I should like to suggest an experiment to any Martinican who reads this book: Find the most "comparative" street in Fort-de-France. Rue Schoelcher, rue Victor-Hugo—certainly not rue François-Arago. The Martinican who agrees to make this experiment will share my opinion precisely insofar as he can objectively endure seeing himself stripped naked. An Antillean who meets an acquaintance for the first time after five or six years' absence greets him with aggression. This is because in the past each had a fixed position. Now the inferior thinks that he has acquired worth . . . and the superior is determined to conserve the old hierarchy. "You haven't changed a bit . . . still as stupid as ever."

I have known some, physicians and dentists, who have gone on filling their heads with mistakes in judgment made fifteen years before. It is not so much conceptual errors as "Creolisms" with which the dangerous man is belabored. He was put in his place once and for all: nothing to be done about it. The Antillean is character-



ized by his desire to dominate the other. His line of orientation runs through the other. It is always a question of the subject; one never even thinks of the object. I try to read admiration in the eyes of the other, and if, unluckily, those eyes show me an unpleasant reflection, I find that mirror flawed: Unquestionably that other one is a fool. I do not try to be naked in the sight of the object. The object is denied in terms of individuality and liberty. The object is an instrument. It should enable me to realize my subjective security. I consider myself fulfilled (the wish for plenitude) and I recognize no division. The Other comes on to the stage only in order to furnish it. I am the Hero. Applaud or condemn, it makes no difference to me, I am the center of attention. If the other seeks to make me uneasy with his wish to have value (his fiction), I simply banish him without a trial. He ceases to exist. I don't want to hear about that fellow. I do not wish to experience the impact of the object. Contact with the object means conflict. I am Narcissus, and what I want to see in the eyes of others is a reflection that pleases me. Therefore, in any given group (environment) in Martinique, one finds the man on top, the court that surrounds him, the in-betweens (who are waiting for something better), and the losers. These last are slaughtered without mercy. One can imagine the temperature that prevails in that jungle. There is no way out of it.

Me, nothing but me.

The Martinicans are greedy for security. They want to compel the acceptance of their fiction. They want to be recognized in their quest for manhood. They want to make an appearance. Each one of them is an isolated, sterile, salient atom with sharply defined rights of passage, each one of them is. Each one of them wants to *be*, to *emerge*. Everything that an Antillean does is done for The Other.

Not because The Other is the ultimate objective of his action in the sense of communication between people that Adler describes,<sup>2</sup> but, more primitively, because it is The Other who corroborates him in his search for self-validation.

Now that we have marked out the Adlerian line of orientation of the Antillean, our task is to look for its source.

Here the difficulties begin. In effect, Adler has created a psychology of the individual. We have just seen that the feeling of inferiority is an Antillean characteristic. It is not just this or that Antillean who embodies the neurotic formation, but all Antilleans. Antillean society is a neurotic society, a society of "comparison." Hence we are driven from the individual back to the social structure. If there is a taint, it lies not in the "soul" of the individual but rather in that of the environment.

The Martinican is and is not a neurotic. If we were strict in applying the conclusions of the Adlerian school, we should say that the Negro is seeking to protest against the inferiority that he feels historically. Since in all periods the Negro has been an inferior, he attempts to react with a superiority complex. And this is indeed what comes out of Brachfeld's book. Discussing the feeling of racial inferiority, Brachfeld quotes a Spanish play by André de Claramunte, *El valiente negro de Flandres*. This play makes clear that the inferiority of the Negro does not date from this century, since De Claramunte was a contemporary of Lope de Vega:

Only the color of his skin there lacked  
That he should be a man of gentle blood.

And the Negro, Juan de Mérida, says this:

---

2. In *Understanding Human Nature*.

What a disgrace it is to be black  
 in this world!  
 Are black men not  
 men?  
 Does that endow them with a baser soul,  
 a duller, an uglier?  
 And for that they have earned scornful  
 names.  
 I rise burdened with the shame of my  
 color  
 And I let the world know my courage . . .  
 Is it so vile to be black?

Poor Juan cannot be sure any longer what saint to  
 invoke. Normally, the black man is a slave. There is  
 nothing of that sort in his attitude:

For, though I be black,  
 I am not a slave.

Nevertheless he would like to be able to flee that  
 blackness. He has an ethical position in the world.  
 Viewed from an axiological standpoint, he is a white  
 man:

I am more white than snow.

For, after all, on the symbolic level,

What is it really, then, to be black?  
 Is it being that color?  
 For that outrage I will denounce  
 fate,  
 my times, heaven,  
 and all those who made me black!  
 O curse of color!

In his isolation, Juan sees that the wish cannot save  
 him. His *appearance* saps, invalidates, all his actions:

What do souls matter?  
 I am mad.

What can I do but despair?  
O heaven what a dread thing  
being black.

At the climax of his anguish there remains only one solution for the miserable Negro: furnish proofs of his whiteness to others and above all to himself.

If I cannot change my color  
I want Luck.<sup>3</sup>

As we can see, Juan de Mérida must be understood from the viewpoint of overcompensation. It is because the Negro belongs to an "inferior" race that he seeks to be like the superior race.

But we have a means of shaking off the Adlerian leech. In the United States, De Man and Eastman have applied Adler's method somewhat excessively. All the facts that I have noted are real, but, it should not be necessary to point out, they have only a superficial connection with Adlerian psychology. The Martinican does not compare himself with the white man *qua* father, leader, God; he compares himself with his fellow against the pattern of the white man. An Adlerian comparison would be schematized in this fashion:

Ego greater than The Other

But the Antillean comparison, in contrast, would look like this:

White  

---

Ego different from The Other

The Adlerian comparison embraces two terms; it is polarized by the ego. The Antillean comparison is surmounted by a third term: Its governing fiction is not personal but social.

---

3. My own translation from the Spanish—F.F.



The Martinican is a man crucified. The environment that has shaped him (but that he has not shaped) has horribly drawn and quartered him; and he feeds this cultural environment with his blood and his essences. Now, the blood of Negroes is a manure prized by experts.

If I were an Adlerian, then, having established the fact that my friend had fulfilled in a dream his wish to become white—that is, to be a man—I would show him that his neurosis, his psychic instability, the rupture of his ego arose out of this governing fiction, and I would say to him: “M. Mannoni has very ably described this phenomenon in the *Malagasy*. Look here: I think you simply have to resign yourself to remaining in the place that has been assigned to you.”

Certainly not! I will not say that at all! I will tell him, “The environment, society are responsible for your delusion.” Once that has been said, the rest will follow of itself, and what that is we know. The end of the world.

I wonder sometimes whether school inspectors and government functionaries are aware of the role they play in the colonies. For twenty years they poured every effort into programs that would make the Negro a white man. In the end, they dropped him and told him, “You have an indisputable complex of dependence on the white man.”

### *B. The Negro and Hegel*

*Self-consciousness exists in itself and for itself, in that and by the fact that it exists for another self-consciousness; that is to say, it is only by being acknowledged or recognized.*

—Hegel, *The Phenomenology of Mind*

Man is human only to the extent to which he tries to impose his existence on another man in order to be recognized by him. As long as he has not been effectively

recognized by the other, that other will remain the theme of his actions. It is on that other being, on recognition by that other being, that his own human worth and reality depend. It is that other being in whom the meaning of his life is condensed.

There is not an open conflict between white and black. One day the White Master, *without conflict*, recognized the Negro slave.

But the former slave wants to *make himself recognized*.

At the foundation of Hegelian dialectic there is an absolute reciprocity which must be emphasized. It is in the degree to which I go beyond my own immediate being that I apprehend the existence of the other as a natural and more than natural reality. If I close the circuit, if I prevent the accomplishment of movement in two directions, I keep the other within himself. Ultimately, I deprive him even of this being-for-itself.

The only means of breaking this vicious circle that throws me back on myself is to restore to the other, through mediation and recognition, his human reality, which is different from natural reality. The other has to perform the same operation. "Action from one side only would be useless, because what is to happen can only be brought about by means of both. . . ."; "*they recognize themselves as mutually recognizing each other.*"<sup>4</sup>

In its immediacy, consciousness of self is simple being-for-itself. In order to win the certainty of oneself, the incorporation of the concept of recognition is essential. Similarly, the other is waiting for recognition by us, in order to burgeon into the universal consciousness of self. Each consciousness of self is in quest of absoluteness. It wants to be recognized as a primal value without reference

---

4. G. W. F. Hegel, *The Phenomenology of Mind*, trans. by J. B. Baillie, 2nd rev. ed. (London, Allen & Unwin, 1949), pp. 230, 231.

to life, as a transformation of subjective certainty (*Gewissheit*) into objective truth (*Wahrheit*).

When it encounters resistance from the other, self-consciousness undergoes the experience of *desire*—the first milestone on the road that leads to the dignity of the spirit. Self-consciousness accepts the risk of its life, and consequently it threatens the other in his physical being. "It is solely by risking life that freedom is obtained; only thus is it tried and proved that the essential nature of self-consciousness is not *bare existence*, is not the merely immediate form in which it at first makes its appearance, is not its mere absorption in the expanse of life."<sup>5</sup>

Thus human reality in-itself-for-itself can be achieved only through conflict and through the risk that conflict implies. This risk means that I go beyond life toward a supreme good that is the transformation of subjective certainty of my own worth into a universally valid objective truth.

As soon as I *desire* I am asking to be considered. I am not merely here-and-now, sealed into thingness. I am for somewhere else and for something else. I demand that notice be taken of my negating activity insofar as I pursue something other than life; insofar as I do battle for the creation of a human world—that is, of a world of reciprocal recognitions.

He who is reluctant to recognize me opposes me. In a savage struggle I am willing to accept convulsions of death, invincible dissolution, but also the possibility of the impossible.<sup>6</sup>

---

5. *Ibid.*, p. 233.

6. When I began this book, I wanted to devote one section to a study of the death wish among Negroes. I believed it necessary because people are forever saying that Negroes never commit suicide.

The other, however, can recognize me without struggle: "The individual, who has not staked his life, may, no doubt, be recognized as a *person*, but he has not attained the truth of this recognition as an independent self-consciousness."<sup>7</sup>

Historically, the Negro steeped in the inessentiality of servitude was set free by his master. He did not fight for his freedom.

Out of slavery the Negro burst into the lists where his masters stood. Like those servants who are allowed once every year to dance in the drawing room, the Negro is looking for a prop. The Negro has not become a master. When there are no longer slaves, there are no longer masters.

The Negro is a slave who has been allowed to assume the attitude of a master.

The white man is a master who has allowed his slaves to eat at his table.

---

M. Achille did not hesitate to maintain this in a lecture, and Richard Wright, in one of his stories, has a white character say, "If I were a Negro I'd kill myself . . .," in the sense that only a Negro could submit to such treatment without feeling drawn to suicide.

Since then, M. Deshaies has taken the question of suicide as the subject of his thesis. He demonstrates that the studies by Jaensch, who contrasted the disintegrated-personality "type" (blue eyes, white skin) to the integrated-personality "type" (brown eyes and skin), are predominantly specious.

According to Durkheim, Jews never committed suicide. Now it is the Negroes. Very well: "The Detroit municipal hospital found that 16.6% of its suicide cases were Negroes, although the proportion of Negroes in the total population is only 7.6%. In Cincinnati, the number of Negro suicides is more than double that of whites; this may result in part from the amazing sexual disparity among Negro suicides: 358 women against 76 men." (Gabriel Deshaies, *Psychologie du suicide*, note 23.)

7. Hegel, *op. cit.*, p. 233.



One day a good white master who had influence said to his friends, "Let's be nice to the niggers. . . ."

The other masters argued, for after all it was not an easy thing, but then they decided to promote the machine-animal-men to the supreme rank of *men*.

*Slavery shall no longer exist on French soil.*

The upheaval reached the Negroes from without. The black man was acted upon. Values that had not been created by his actions, values that had not been born of the systolic tide of his blood, danced in a hued whirl round him. The upheaval did not make a difference in the Negro. He went from one way of life to another, but not from one life to another. Just as when one tells a much improved patient that in a few days he will be discharged from the hospital, he thereupon suffers a relapse, so the announcement of the liberation of the black slaves produced psychoses and sudden deaths.

It is not an announcement that one hears twice in a lifetime. The black man contented himself with thanking the white man, and the most forceful proof of the fact is the impressive number of statues erected all over France and the colonies to show white France stroking the kinky hair of this nice Negro whose chains had just been broken.

"Say thank you to the nice man," the mother tells her little boy . . . but we know that often the little boy is dying to scream some other, more resounding expression. . . .

The white man, in the capacity of master,<sup>8</sup> said to the Negro, "From now on you are free."

---

8. I hope I have shown that here the master differs basically from the master described by Hegel. For Hegel there is reciprocity; here the master laughs at the consciousness of the slave. What he wants from the slave is not recognition but work.

But the Negro knows nothing of the cost of freedom, for he has not fought for it. From time to time he has fought for Liberty and Justice, but these were always white liberty and white justice; that is, values secreted by his masters. The former slave, who can find in his memory no trace of the struggle for liberty or of that anguish of liberty of which Kierkegaard speaks, sits unmoved before the young white man singing and dancing on the tightrope of existence.

When it does happen that the Negro looks fiercely at the white man, the white man tells him: "Brother, there is no difference between us." And yet the Negro *knows* that there is a difference. He *wants* it. He wants the white man to turn on him and shout: "Damn nigger." Then he would have that unique chance—to "show them. . . ."

But most often there is nothing—nothing but indifference, or a paternalistic curiosity.

The former slave needs a challenge to his humanity, he wants a conflict, a riot. But it is too late: The French Negro is doomed to bite himself and just to bite. I say "the French Negro," for the American Negro is cast in a different play. In the United States, the Negro battles and is battled. There are laws that, little by little, are invalidated under the Constitution. There are other laws that forbid certain forms of discrimination. And we can be sure that nothing is going to be given free.

There is war, there are defeats, truces, victories.

---

In the same way, the slave here is in no way identifiable with the slave who loses himself in the object and finds in his work the source of his liberation.

The Negro wants to be like the master.

Therefore he is less independent than the Hegelian slave.

In Hegel the slave turns away from the master and turns toward the object.

Here the slave turns toward the master and abandons the object.

"The twelve million black voices"<sup>9</sup> howled against the curtain of the sky. Torn from end to end, marked with the gashes of teeth biting into the belly of interdiction, the curtain fell like a burst balloon.

On the field of battle, its four corners marked by the scores of Negroes hanged by their testicles, a monument is slowly being built that promises to be majestic.

And, at the top of this monument, I can already see a white man and a black man *hand in hand*.

For the French Negro the situation is unbearable. Unable ever to be sure whether the white man considers him consciousness in-itself-for-itself, he must forever absorb himself in uncovering resistance, opposition, challenge.

This is what emerges from some of the passages of the book that Mounier has devoted to Africa.<sup>10</sup> The young Negroes whom he knew there sought to maintain their alterity. Alterity of rupture, of conflict, of battle.

The self takes its place by opposing itself, Fichte said. Yes and no.

I said in my introduction that man is a *yes*. I will never stop reiterating that.

*Yes to life. Yes to love. Yes to generosity.*

But man is also a *no*. *No to scorn of man. No to degradation of man. No to exploitation of man. No to the butchery of what is most human in man: freedom.*

Man's behavior is not only reactional. And there is always resentment in a *reaction*. Nietzsche had already pointed that out in *The Will to Power*.

To educate man to be *actional*, preserving in all his relations his respect for the basic values that constitute a human world, is the prime task of him who, having taken thought, prepares to act.

9. In English in the original. (Translator's note.)

10. Emmanuel Mounier, *L'éveil de l'Afrique noire* (Paris, Éditions du Seuil, 1948).

## Chapter Eight

### BY WAY OF CONCLUSION

*The social revolution . . . cannot draw its poetry from the past, but only from the future. It cannot begin with itself before it has stripped itself of all its superstitions concerning the past. Earlier revolutions relied on memories out of world history in order to drug themselves against their own content. In order to find their own content, the revolutions of the nineteenth century have to let the dead bury the dead. Before, the expression exceeded the content; now, the content exceeds the expression.*

—Karl Marx, *The Eighteenth Brumaire*

I can already see the faces of all those who will ask me to be precise on this or that point, to denounce this or that mode of conduct.

It is obvious—and I will never weary of repeating this—that the quest for disalienation by a doctor of medicine born in Guadeloupe can be understood only by recognizing motivations basically different from those of the Negro laborer building the port facilities in Abidjan. In the first case, the alienation is of an almost intellectual character.

Insofar as he conceives of European culture as a means of stripping himself of his race, he becomes alienated. In the second case, it is a question of a victim of a system based on the exploitation of a given race by another, on the contempt in which a given branch of humanity is held by a form of civilization that pretends to superiority.

I do not carry innocence to the point of believing that appeals to reason or to respect for human dignity can alter reality. For the Negro who works on a sugar plantation in Le Robert, there is only one solution: to fight. He will embark on this struggle, and he will pursue it, not as the result of a Marxist or idealistic analysis but quite simply because he cannot conceive of life otherwise than in the form of a battle against exploitation, misery, and hunger.

It would never occur to me to ask these Negroes to change their conception of history. I am convinced, however, that without even knowing it they share my views, accustomed as they are to speaking and thinking in terms of the present. The few working-class people whom I had the chance to know in Paris never took it on themselves to pose the problem of the discovery of a Negro past. They knew they were black, but, they told me, that made no difference in anything. In which they were absolutely right.

In this connection, I should like to say something that I have found in many other writers: Intellectual alienation is a creation of middle-class society. What I call middle-class society is any society that becomes rigidified in predetermined forms, forbidding all evolution, all gains, all progress, all discovery. I call middle-class a closed society in which life has no taste, in which the air is tainted, in which ideas and men are corrupt. And I



think that a man who takes a stand against this death is in a sense a revolutionary.

The discovery of the existence of a Negro civilization in the fifteenth century confers no patent of humanity on me. Like it or not, the past can in no way guide me in the present moment.

The situation that I have examined, it is clear by now, is not a classic one. Scientific objectivity was barred to me, for the alienated, the neurotic, was my brother, my sister, my father. I have ceaselessly striven to show the Negro that in a sense he makes himself abnormal; to show the white man that he is at once the perpetrator and the victim of a delusion.

There are times when the black man is locked into his body. Now, "for a being who has acquired consciousness of himself and of his body, who has attained to the dialectic of subject and object, the body is no longer a cause of the structure of consciousness, it has become an object of consciousness."<sup>1</sup>

The Negro, however sincere, is the slave of the past. None the less I am a man, and in this sense the Peloponnesian War is as much mine as the invention of the compass. Face to face with the white man, the Negro has a past to legitimate, a vengeance to exact; face to face with the Negro, the contemporary white man feels the need to recall the times of cannibalism. A few years ago, the Lyon branch of the Union of Students From Overseas France asked me to reply to an article that made jazz music literally an irruption of cannibalism into the modern world. Knowing exactly what I was doing, I

---

1. Maurice Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception* (Paris, Gallimard, 1945), p. 277.

rejected the premises on which the request was based, and I suggested to the defender of European purity that he cure himself of a spasm that had nothing cultural in it. Some men want to fill the world with their presence. A German philosopher described this mechanism as *the pathology of freedom*. In the circumstances, I did not have to take up a position on behalf of Negro music against white music, but rather to help my brother to rid himself of an attitude in which there was nothing healthful.

The problem considered here is one of time. Those Negroes and white men will be disalienated who refuse to let themselves be sealed away in the materialized Tower of the Past. For many other Negroes, in other ways, disalienation will come into being through their refusal to accept the present as definitive.

I am a man, and what I have to recapture is the whole past of the world. I am not responsible solely for the revolt in Santo Domingo.

Every time a man has contributed to the victory of the dignity of the spirit, every time a man has said no to an attempt to subjugate his fellows, I have felt solidarity with his act.

In no way should I derive my basic purpose from the past of the peoples of color.

In no way should I dedicate myself to the revival of an unjustly unrecognized Negro civilization. I will not make myself the man of any past. I do not want to exalt the past at the expense of my present and of my future.

It is not because the Indo-Chinese has discovered a culture of his own that he is in revolt. It is because "quite simply" it was, in more than one way, becoming impossible for him to breathe. When one remembers the stories with

which, in 1938, old regular sergeants described the land of piastres and rickshaws, of cut-rate boys and women, one understands only too well the rage with which the men of the Viet-Minh go into battle.

An acquaintance with whom I served during the Second World War recently returned from Indo-China. He has enlightened me on many things. For instance, the serenity with which young Vietnamese of sixteen or seventeen faced firing squads. "On one occasion," he told me, "we had to shoot from a kneeling position: The soldiers' hands were shaking in the presence of those young 'fanatics.'" Summing up, he added: "The war that you and I were in was only a game compared to what is going on out there."

Seen from Europe, these things are beyond understanding. There are those who talk of a so-called Asiatic attitude toward death. But these basement philosophers cannot convince anyone. This Asiatic serenity, not so long ago, was a quality to be seen in the "bandits" of Vercors and the "terrorists" of the Resistance.

The Vietnamese who die before the firing squads are not hoping that their sacrifice will bring about the re-appearance of a past. It is for the sake of the present and of the future that they are willing to die.

If the question of practical solidarity with a given past ever arose for me, it did so only to the extent to which I was committed to myself and to my neighbor to fight for all my life and with all my strength so that never again would a people on the earth be subjugated. It was not the black world that laid down my course of conduct. My black skin is not the wrapping of specific values. It is a long time since the starry sky that took away Kant's breath revealed the last of its secrets to us. And the moral law is not certain of itself.

As a man, I undertake to face the possibility of annihilation in order that two or three truths may cast their eternal brilliance over the world.

Sartre has shown that, in the line of an unauthentic position, the past "takes" in quantity, and, when solidly constructed, *informs* the individual. He is the past in a changed value. But, too, I can recapture my past, validate it, or condemn it through my successive choices.

The black man wants to be like the white man. For the black man there is only one destiny. And it is white. Long ago the black man admitted the unarguable superiority of the white man, and all his efforts are aimed at achieving a white existence.

Have I no other purpose on earth, then, but to avenge the Negro of the seventeenth century?

In this world, which is already trying to disappear, do I have to pose the problem of black truth?

Do I have to be limited to the justification of a facial conformation?

I as a man of color do not have the right to seek to know in what respect my race is superior or inferior to another race.

I as a man of color do not have the right to hope that in the white man there will be a crystallization of guilt toward the past of my race.

I as a man of color do not have the right to seek ways of stamping down the pride of my former master.

I have neither the right nor the duty to claim reparation for the domestication of my ancestors.

There is no Negro mission; there is no white burden.

I find myself suddenly in a world in which things do evil; a world in which I am summoned into battle; a world in which it is always a question of annihilation or triumph.

I find myself—I, a man—in a world where words wrap themselves in silence; in a world where the other endlessly hardens himself.

No, I do not have the right to go and cry out my hatred at the white man. I do not have the duty to murmur my gratitude to the white man.

My life is caught in the lasso of existence. My freedom turns me back on myself. No, I do not have the right to be a Negro.

I do not have the duty to be this or that. . . .

If the white man challenges my humanity, I will impose my whole weight as a man on his life and show him that I am not that "sho' good eatin'" that he persists in imagining.

I find myself suddenly in the world and I recognize that I have one right alone: That of demanding human behavior from the other.

One duty alone: That of not renouncing my freedom through my choices.

I have no wish to be the victim of the *Fraud* of a black world.

My life should not be devoted to drawing up the balance sheet of Negro values.

There is no white world, there is no white ethic, any more than there is a white intelligence.

There are in every part of the world men who search.

I am not a prisoner of history. I should not seek there for the meaning of my destiny.

I should constantly remind myself that the real *leap* consists in introducing invention into existence.

In the world through which I travel, I am endlessly creating myself.

I am a part of Being to the degree that I go beyond it.

And, through a private problem, we see the outline of



the problem of Action. Placed in this world, in a situation, "embarked," as Pascal would have it, am I going to gather weapons?

Am I going to ask the contemporary white man to answer for the slave-ships of the seventeenth century?

Am I going to try by every possible means to cause Guilt to be born in minds?

Moral anguish in the face of the massiveness of the Past? I am a Negro, and tons of chains, storms of blows, rivers of expectoration flow down my shoulders.

But I do not have the right to allow myself to bog down. I do not have the right to allow the slightest fragment to remain in my existence. I do not have the right to allow myself to be mired in what the past has determined.

I am not the slave of the Slavery that dehumanized my ancestors.

To many colored intellectuals European culture has a quality of exteriority. What is more, in human relationships, the Negro may feel himself a stranger to the Western world. Not wanting to live the part of a poor relative, of an adopted son, of a bastard child, shall he feverishly seek to discover a Negro civilization?

Let us be clearly understood. I am convinced that it would be of the greatest interest to be able to have contact with a Negro literature or architecture of the third century before Christ. I should be very happy to know that a correspondence had flourished between some Negro philosopher and Plato. But I can absolutely not see how this fact would change anything in the lives of the eight-year-old children who labor in the cane fields of Martinique or Guadeloupe.

No attempt must be made to encase man, for it is his destiny to be set free.

The body of history does not determine a single one of my actions.

I am my own foundation.

And it is by going beyond the historical, instrumental hypothesis that I will initiate the cycle of my freedom.

The disaster of the man of color lies in the fact that he was enslaved.

The disaster and the inhumanity of the white man lie in the fact that somewhere he has killed man.

And even today they subsist, to organize this dehumanization rationally. But I as a man of color, to the extent that it becomes possible for me to exist absolutely, do not have the right to lock myself into a world of retroactive reparations.

I, the man of color, want only this:

That the tool never possess the man. That the enslavement of man by man cease forever. That is, of one by another. That it be possible for me to discover and to love man, wherever he may be.

The Negro is not. Any more than the white man.

Both must turn their backs on the inhuman voices which were those of their respective ancestors in order that authentic communication be possible. Before it can adopt a positive voice, freedom requires an effort at disalienation. At the beginning of his life a man is always clotted, he is drowned in contingency. The tragedy of the man is that he was once a child.

It is through the effort to recapture the self and to scrutinize the self, it is through the lasting tension of their freedom that men will be able to create the ideal conditions of existence for a human world.

Superiority? Inferiority?

Why not the quite simple attempt to touch the other, to feel the other, to explain the other to myself?

Was my freedom not given to me then in order to  
build the world of the You?

At the conclusion of this study, I want the world to  
recognize, with me, the open door of every consciousness.

My final prayer:

O my body, make of me always a man who questions!

IST. UNIV. ORIENTALE

N. Inv. ....63620.....  
Dipartimento di Studi letterari  
e linguistici dell'Occidente.



IO

The beginning of the slaves' revolt in morality occurs when *ressentiment* itself turns creative and gives birth to values: the *ressentiment* of those beings who, denied the proper response of action, compensate for it only with imaginary revenge. Whereas all noble morality grows out of a triumphant saying 'yes' to itself, slave morality says 'no' on principle to everything that is 'outside', 'other', 'non-self': and *this* 'no' is its creative deed. This reversal of the evaluating glance – this *essential* orientation to the outside instead of back onto itself – is a feature of *ressentiment*: in order to come about, slave morality first has to have an opposing, external world, it needs, physiologically speaking, external stimuli in order to act at all, – its action is basically a reaction. The opposite is the case with the noble method of valuation: this acts and grows spontaneously, seeking out its opposite only so that it can say 'yes' to itself even more thankfully and exultantly, – its negative concept 'low', 'common', 'bad' is only a pale contrast created after the event compared to its positive basic concept, saturated with life and passion, 'we the noble, the good, the beautiful and the happy!' When the noble method of valuation makes a mistake and sins against reality, this happens in relation to the sphere with which it is *not* sufficiently familiar, a true knowledge of which, indeed, it rigidly resists: in some circumstances, it misjudges the sphere it despises, that of the common man, the rabble; on the other hand, we should bear in mind that the distortion which results from the feeling of contempt, disdain and superciliousness, always assuming that the image of the despised person is *distorted*, remains far behind the distortion with which the entrenched hatred and revenge of the powerless man attacks his opponent – in effigy of course. Indeed, contempt has too much negligence, nonchalance, complacency and impatience, even too much personal cheerfulness mixed into it, for it to be in a position to transform its object into a real caricature and monster. Nor should one fail to hear the almost kindly nuances which the Greek nobility, for example, places in all words that it uses to distinguish itself from the rabble; a sort of sympathy, consideration and indulgence incessantly permeates and sugars them, with the result that nearly all words referring to the common man remain as expressions for 'unhappy', 'pitiable' (compare δειλός, δειλαιός, πονηρός, μοχθηρός, the last two actually designating the common man as slave worker and beast of burden) – and on the other hand, 'bad', 'low' and 'unhappy' have never ceased to reverberate in the Greek ear in a tone in which 'unhappy'

predominates: this is a legacy of the old, nobler, aristocratic method of valuation that does not deny itself even in contempt (– philologists will remember the sense in which οἰζυρος,<sup>24</sup> ἄνολβος,<sup>25</sup> τλήμων,<sup>26</sup> δυστυχεῖν,<sup>27</sup> ξυμφορά<sup>28</sup> are used). The ‘well-born’ *felt* they were ‘the happy’; they did not need first of all to construct their happiness artificially by looking at their enemies, or in some cases by talking themselves into it, *lying themselves into it* (as all men of *ressentiment* are wont to do); and also, as complete men bursting with strength and therefore *necessarily* active, they knew they must not separate happiness from action, – being active is by necessity counted as part of happiness (this is the etymological derivation of ἐνπράττειν)<sup>29</sup> – all very much the opposite of ‘happiness’ at the level of the powerless, the oppressed, and those rankled with poisonous and hostile feelings, for whom it manifests itself as essentially a narcotic, an anaesthetic, rest, peace, ‘sabbath’, relaxation of the mind and stretching of the limbs, in short as something *passive*. While the noble man is confident and frank with himself (γενναῖος, ‘of noble birth’, underlines the nuance ‘upright’ and probably ‘naïve’ as well), the man of *ressentiment* is neither upright nor naïve, nor honest and straight with himself. His soul *squints*; his mind loves dark corners, secret paths and back-doors, everything secretive appeals to him as being *his* world, *his* security, *his* comfort; he knows all about keeping quiet, not forgetting, waiting, temporarily humbling and abasing himself. A race of such men of *ressentiment* will inevitably end up *cleverer* than any noble race, and will respect cleverness to a quite different degree as well: namely, as a condition of existence of the first rank, whilst the cleverness of noble men can easily have a subtle aftertaste of luxury and refinement about it: – precisely because in this area, it is nowhere near as important as the complete certainty of function of the governing *unconscious* instincts, nor indeed as important as a certain lack of cleverness, such as a daring charge at danger or at the enemy, or those frenzied sudden fits of anger, love, reverence, gratitude and revenge by which noble souls down the ages have

<sup>24</sup> ‘Oi’ is an interjection expressive of pain. A person whose life gives ample occasion for the use of this interjection is ‘oizuros’.

<sup>25</sup> ‘not prosperous, unfortunate’.

<sup>26</sup> ‘tlēnai’ = to bear, endure, suffer. A person who must endure things is ‘tlemon’.

<sup>27</sup> ‘to have bad luck’.

<sup>28</sup> ‘accident, misfortune’.

<sup>29</sup> This expression (*eu prattein*) has something like the ambiguity of the English ‘do well’ = ‘engage in some activity successfully’ or ‘fare well’. There is no expression in common use in German with a parallel ambiguity.

recognized one another. When *ressentiment* does occur in the noble man himself, it is consumed and exhausted in an immediate reaction, and therefore it does not *poison*, on the other hand, it does not occur at all in countless cases where it is unavoidable for all who are weak and powerless. To be unable to take his enemies, his misfortunes and even his *misdeeds* seriously for long – that is the sign of strong, rounded natures with a superabundance of a power which is flexible, formative, healing and can make one forget (a good example from the modern world is Mirabeau, who had no recall for the insults and slights directed at him and who could not forgive, simply because he – forgot.) A man like this shakes from him, with one shrug, many worms which would have burrowed into another man; actual ‘love of your enemies’ is also possible here and here alone – assuming it is possible at all on earth.<sup>30</sup> How much respect a noble man has for his enemies! – and a respect of that sort is a bridge to love . . . For he insists on having his enemy to himself, as a mark of distinction, indeed he will tolerate as enemies none other than such as have nothing to be despised and a *great deal* to be honoured! Against this, imagine ‘the enemy’ as conceived of by the man of *ressentiment* – and here we have his deed, his creation: he has conceived of the ‘evil enemy’, ‘*the evil one*’ as a basic idea to which he now thinks up a copy and counterpart, the ‘good one’ – himself! . . .

## II

Exactly the opposite is true of the noble one who conceives of the basic idea ‘good’ by himself, in advance and spontaneously, and only then creates a notion of ‘bad’! This ‘bad’ of noble origin and that ‘evil’ from the cauldron of unassuaged hatred – the first is an afterthought, an aside, a complementary colour, whilst the other is the original, the beginning, the actual *deed* in the conception of slave morality – how different are the two words ‘bad’ and ‘evil’, although both seem to be the opposite for the same concept, ‘good’! But it is *not* the same concept ‘good’; on the contrary, one should ask *who* is actually evil in the sense of the morality of *ressentiment*. The stern reply is: *precisely* the ‘good’ person of the other morality, the noble, powerful, dominating one, but re-touched, re-interpreted and reviewed through the poisonous eye of *ressentiment*. Here there is one point we would be the last to deny: anyone who came to know these ‘good

<sup>30</sup> Gospel according to Matthew 5.43–4.



men' as enemies came to know nothing but '*evil enemies*', and the same people who are so strongly held in check by custom, respect, habit, gratitude and even more through spying on one another and through peer-group jealousy, who, on the other hand, behave towards one another by showing such resourcefulness in consideration, self-control, delicacy, loyalty, pride and friendship, – they are not much better than uncaged beasts of prey in the world outside where the strange, the foreign, begin. There they enjoy freedom from every social constraint, in the wilderness they compensate for the tension which is caused by being closed in and fenced in by the peace of the community for so long, they *return* to the innocent conscience of the wild beast, as exultant monsters, who perhaps go away having committed a hideous succession of murder, arson, rape and torture, in a mood of bravado and spiritual equilibrium as though they had simply played a student's prank, convinced that poets will now have something to sing about and celebrate for quite some time. At the centre of all these noble races we cannot fail to see the beast of prey, the magnificent *blond beast* avidly prowling round for spoil and victory; this hidden centre needs release from time to time, the beast must out again, must return to the wild: – Roman, Arabian, Germanic, Japanese nobility, Homeric heroes, Scandinavian Vikings – in this requirement they are all alike. It was the noble races which left the concept of 'barbarian' in their traces wherever they went; even their highest culture betrays the fact that they were conscious of this and indeed proud of it (for example, when Pericles, in that famous funeral oration, tells his Athenians: 'Our daring has forced a path to every land and sea, erecting timeless memorials to itself everywhere for good *and ill*').<sup>31</sup> This 'daring' of the noble races, mad, absurd and sudden in the way it manifests itself, the unpredictability and even the improbability of their undertakings – Pericles singles out the ῥαθυμία of the Athenians for praise – their unconcern and scorn for safety, body, life, comfort, their shocking cheerfulness and depth of delight in all destruction, in all the debauches of victory and cruelty – all this, for those who suffered under it, was summed up in the image of the 'barbarian', the 'evil enemy', perhaps the 'Goth' or the 'Vandal'. The deep and icy mistrust that the German arouses as soon as he comes to power, which we see again even today – is still the aftermath of that inextinguishable horror with which Europe viewed the raging of the blond Germanic beast for centuries (although between the old Germanic peoples and us Germans there is

<sup>31</sup> Thucydides II. 39ff.

scarcely an idea in common, let alone a blood relationship). I once remarked on Hesiod's dilemma<sup>32</sup> when he thought up the series of cultural eras and tried to express them in gold, silver and iron: he could find no other solution to the contradiction presented to him by the magnificent but at the same time so shockingly violent world of Homer than to make two eras out of one, which he now placed one behind the other – first the era of heroes and demigods from Troy and Thebes, as that world retained in the memory of the noble races, who had their own ancestry in it; then the iron era, as that same world appeared to the descendants of the down-trodden, robbed, ill-treated, and those carried off and sold: as an era of iron, hard, as I said, cold, cruel, lacking feeling and conscience, crushing everything and coating it with blood. Assuming that what is at any rate believed as 'truth' were indeed true, that it is the *meaning of all culture* to breed a tame and civilized animal, a *household pet*, out of the beast of prey 'man', then one would undoubtedly have to view all instinctive reaction and instinctive *ressentiment*, by means of which the noble races and their ideals were finally wrecked and overpowered, as the actual *instruments of culture*; which, however, is not to say that the *bearers* of these instincts were themselves representatives of the culture. Instead, the opposite would be not only probable – no! it is *visible* today! These bearers of oppressive, vindictive instincts, the descendants of all European and non-European slavery, in particular of all pre-Aryan population – represent the *decline* of mankind! These 'instruments of culture' are a disgrace to man, more a grounds for suspicion of, or an argument against, 'culture' in general! We may be quite justified in retaining our fear of the blond beast at the centre of every noble race and remain on our guard: but who would not, a hundred times over, prefer to fear if he can admire at the same time, rather than *not* fear, but thereby permanently retain the disgusting spectacle of the failed, the stunted, the wasted away and the poisoned? And is that not *our* fate? What constitutes *our* aversion to 'man' today? – for we *suffer* from man, no doubt about that. – *Not* fear; rather, the fact that we have nothing to fear from man; that 'man' is first and foremost a teeming mass of worms; that the 'tame man', who is incurably mediocre and unedifying, has already learnt to view himself as the aim and pinnacle, the meaning of history, the 'higher man'; – yes, the fact that he has a certain right to feel like that in so far as he feels distanced from the superabundance of failed,

<sup>32</sup> Hesiod, *Works & Days* 143ff.; cf. also *Daybreak*, section 189, and 'Homer's Contest' (see below, Supplementary material, pp. 174–81).

sickly, tired and exhausted people of whom today's Europe is beginning to reek, and in so far as he is at least relatively successful, at least still capable of living, at least saying 'yes' to life . . .

12

– At this juncture I cannot suppress a sigh and one last hope. What do I find absolutely intolerable? Something which I just cannot cope alone with and which suffocates me and makes me feel faint? Bad air! Bad air! That something failed comes near me, that I have to smell the bowels of a failed soul! . . . Apart from that, what cannot be borne in the way of need, deprivation, bad weather, disease, toil, solitude? Basically we can cope with everything else, born as we are to an underground and battling existence; again and again we keep coming up to the light, again and again we experience our golden hour of victory, – and then there we stand, the way we were born, unbreakable, tense, ready for new, more difficult and distant things, like a bow that is merely stretched tauter by affliction. – But from time to time grant me – assuming that there are divine benefactresses beyond good and evil – a glimpse, grant me just one glimpse of something perfect, completely finished, happy, powerful, triumphant, that still leaves something to fear! A glimpse of a man who justifies man *himself*, a stroke of luck, an instance of a man who makes up for and redeems man, and enables us to retain our *faith in mankind*! . . . For the matter stands like so: the stunting and levelling of European man conceals *our* greatest danger, because the sight of this makes us tired . . . Today we see nothing that wants to expand, we suspect that things will just continue to decline, getting thinner, better-natured, cleverer, more comfortable, more mediocre, more indifferent, more Chinese, more Christian – no doubt about it, man is getting 'better' all the time . . . Right here is where the destiny of Europe lies – in losing our fear of man we have also lost our love for him, our respect for him, our hope in him and even our will to be man. The sight of man now makes us tired – what is nihilism today if it is not *that*? . . . We are tired of *man* . . .

13

– But let us return: the problem of the *other* origin of 'good', of good as thought up by the man of *ressentiment*, demands its solution. – There is nothing strange about the fact that lambs bear a grudge towards large

malefactors go *unpunished*. ‘What do I care about my parasites’, it could say, ‘let them live and flourish: I am strong enough for all that!’ . . . Justice, which began by saying ‘Everything can be paid off, everything must be paid off’, ends by turning a blind eye and letting off those unable to pay, – it ends, like every good thing on earth, by *sublimating itself*. The self-sublimation of justice: we know what a nice name it gives itself – *mercy*; it remains, of course, the prerogative of the most powerful man, better still, his way of being beyond the law.

## II

– Now a derogatory mention of recent attempts to seek the origin of justice elsewhere, – namely in *ressentiment*. A word in the ear of the psychologists, assuming they are inclined to study *ressentiment* close up for once: this plant thrives best amongst anarchists and anti-Semites today, so it flowers like it always has done, in secret, like a violet but with a different scent. And just as like always gives rise to like, it will come as no surprise to find attempts coming once more from these circles, as so often before – see section 14 [Essay I] above, – to sanctify *revenge* with the term *justice* – as though justice were fundamentally simply a further development of the feeling of having been wronged – and belatedly to legitimize with revenge emotional *reactions* in general, one and all. The latter is something with which I least take issue: with regard to the whole biological problem (where the value of these emotions has been underestimated up till now), I even view it as *a merit*. All I want to point out is the fact that this new nuance of scientific balance (which favours hatred, envy, resentment, suspicion, *rancune* and revenge) stems from the spirit of *ressentiment* itself. This ‘scientific fairness’ immediately halts and takes on aspects of a deadly animosity and prejudice the minute it has to deal with a different set of emotions, which, to my mind, are of much greater biological value than those of reaction and therefore truly deserve to be *scientifically* valued, highly valued: namely the actual *active* emotions such as lust for mastery, greed and the like. (E. Dühring, *The Value of Life. A Course in Philosophy*; basically, all of it.) So much for my general objections to this tendency; but concerning Dühring’s specific proposition that the seat of justice is found in the territory of reactive sentiment, for the sake of accuracy we must unceremoniously replace this with another proposition: the *last* territory to be conquered by the spirit of justice is that of reactive sentiment! If it actually happens that the just man remains

just even towards someone who has wronged him (and not just cold, moderate, remote and indifferent: to be just is always a *positive* attitude), if the just and *judging* eye, gazing with a lofty, clear objectivity both penetrating and merciful, is not dimmed even in the face of personal injury, of scorn and suspicion, well, that is a piece of perfection, the highest form of mastery to be had on earth, – and even something that we would be wise not to expect and should certainly find difficult to *believe*. Certainly, on average, even a small dose of aggression, malice or insinuation is enough to make the most upright man see red and drive moderation *out of* his sight. The active, aggressive, over-reaching man is still a hundred paces nearer to justice than the man who reacts; he simply does not need to place a false and prejudiced interpretation on the object of his attention, like the man who reacts does, has to do. In fact, this explains why the aggressive person, as the stronger, more courageous, nobler man, has always had a *clearer* eye, a *better* conscience on his side: on the other hand it is easy to guess who has the invention of ‘bad conscience’ on his conscience, – the man of *ressentiment*! Finally, just cast your eye around in history: in what sphere, up till now, has the whole treatment of justice, and the actual need for justice, resided? With men who react, perhaps? Not in the least: but with the active, the strong, the spontaneous and the aggressive. Historically speaking, justice on earth represents – I say this to the annoyance of the above-mentioned agitator (who himself once confessed: ‘The doctrine of revenge has woven its way though all my work and activities as the red thread of justice’)<sup>54</sup> – the battle, then, *against* reactive sentiment, the war waged against the same on the part of active and aggressive forces, which have partly expended their strength in trying to put a stop to the spread of reactive pathos, to keep it in check and within bounds, and to force a compromise with it. Everywhere that justice is practised and maintained, the stronger power can be seen looking for means of putting an end to the senseless ravages of *ressentiment* amongst those inferior to it (whether groups or individuals), partly by lifting the object of *ressentiment* out of the hands of revenge, partly by substituting, for revenge, a struggle against the enemies of peace and order, partly by working out compensation, suggesting, sometimes enforcing it, and partly by promoting certain equivalences for wrongs into a norm which *ressentiment*, from now on, has to take into account. The most decisive thing, however, that the higher authorities can invent and enforce against

<sup>54</sup> E. Dühring, *Sache, Leben, und Feinde* (Karlsruhe, Leipzig, 1882), p. 293.

the even stronger power of hostile and spiteful feelings – and they do it as soon as they are strong enough – is the setting up of a *legal system*, the imperative declaration of what counts as permissible in their eyes, as just, and what counts as forbidden, unjust: once the legal code is in place, by treating offence and arbitrary actions against the individual or groups as a crime, as violation of the law, as insurrection against the higher authorities themselves, they distract attention from the damage done by such violations, and ultimately achieve the opposite of what revenge sets out to do, which just sees and regards as valid the injured party's point of view –: from then on the eye is trained for an evermore *impersonal* interpretation of the action, even the eye of the injured party (although, as stated, this happens last). – Therefore 'just' and 'unjust' only start from the moment when a legal system is set up (and *not*, as Dühring says, from the moment when the injury is done.) To talk of 'just' and 'unjust' *as such* is meaningless, an act of injury, violence, exploitation or destruction cannot be 'unjust' *as such*, because life functions *essentially* in an injurious, violent, exploitative and destructive manner, or at least these are its fundamental processes and it cannot be thought of without these characteristics. One has to admit to oneself something even more unpalatable: that viewed from the highest biological standpoint, states of legality can never be anything but *exceptional states*, as partial restrictions of the true will to life, which seeks power and to whose overall purpose they subordinate themselves as individual measures, that is to say, as a means of creating greater units of power. A system of law conceived as sovereign and general, not as a means for use in the fight between units of power but as a means *against* fighting in general, rather like Dühring's communistic slogan that every will should regard every other will as its equal, this would be a principle *hostile to life*, an attempt to assassinate the future of man, a sign of fatigue and a secret path to nothingness. –

## 12

Now another word on the origin and purpose of punishment – two problems which are separate, or ought to be: unfortunately people usually throw them together. How have the moral genealogists reacted so far in this matter? Naively, as is their wont –: they highlight some 'purpose' in punishment, for example, revenge or deterrence, then innocently place the purpose at the start, as *causa fiendi* of punishment, and – have finished. But 'purpose in law' is the last thing we should apply to the history of the

one's neighbor as soon as he is conceived as godhead, as a cause of the feeling of power.

177 (Jan.-Fall 1888)

The faithful are conscious that they are endlessly indebted to Christianity, and therefore conclude that its originator is a personage of the first rank— This conclusion is false, but it is typical of conclusions drawn by worshipers. Objectively considered, it is possible, first, that they are in error about the value of that for which they are indebted to Christianity: convictions prove nothing in favor of that of which one is convinced; in the case of religions they establish rather a suspicion against it— It is possible, secondly, that the debt to Christianity ought not to be ascribed to its founder but to the finished structure, to the whole thing, the church, etc. The concept "originator" is so ambiguous it can even mean the accidental cause of a movement: the figure of the founder has been enlarged in proportion as the church has grown; but precisely this perspective of worship permits the conclusion that at some time or other this founder was something very uncertain and insecure, in the beginning— Consider with what degree of freedom Paul treats, indeed almost juggles with, the problem of the person of Jesus: someone who died, who was seen again after his death, who was delivered over to death by the Jews— A mere "motif": *he* then wrote the music to it— A zero in the beginning.<sup>28</sup>

178 (1884)

The founder of a religion *can* be insignificant—a match, no more!

179 (Nov. 1887-March 1888)

*On the psychological problem of Christianity.*— The driving force is: *ressentiment*, the popular uprising, the revolt of the underprivileged. (It is otherwise with Buddhism: this is not *born* out of a *ressentiment* movement but fights *ressentiment* because it leads to action.)

This peace party grasps that the renunciation of enmity in thought and deed is a condition of distinction and preservation.

---

<sup>28</sup> The final phrase is omitted in the standard editions.



Herein lies the psychological difficulty that has hampered the understanding of Christianity: the drive that created it forces one to fight against it as a matter of principle.

Only as a peace and innocence party has this insurrectionary movement any possibility of success: it must conquer through extreme mildness, sweetness, softness; it grasps this by instinct—Masterstroke: to deny and condemn the drive whose expression one is, continually to display, by word and deed, the antithesis of this drive—

180 (Nov. 1887-March 1888)

*Pretended youth.* One is deceiving oneself if one imagines here a naive and youthful people rising up against an ancient culture; superstition has it that the deeper springs of life gushed forth anew in those classes of the lowliest people where Christianity grew and took root: one understands nothing of the psychology of Christianity if one takes it to be the expression of a newly arisen national youthfulness and racial invigoration. On the contrary: it is a typical form of decadence, the moral hypersensitivity and hysteria of a sick mishmash populace grown weary and aimless. The extraordinary company that here gathered around this master-seducer really belongs wholly in a Russian novel: all the neuroses keep a rendezvous in them—the absence of duties, the instinct that everything is really coming to an end, that nothing is worth while any more, contentment in a *dolce far niente*.<sup>20</sup>

The power and certainty of the future in the Jewish instinct, its tremendously tough will to exist and to power, lies in its ruling classes: those orders which primitive Christianity raised up are most clearly distinguished by the exhaustion of their instincts. On one hand, one has had enough: on the other, one is content with oneself, in oneself, for oneself.

181 (Spring-Fall 1887)

Christianity as emancipated Judaism (in the same way as a local and racially conditioned nobility at length emancipates itself from these conditions and goes in search of related elements—)

---

<sup>20</sup> Sweet doing-nothing. The sentence was utilized and elaborated in *The Antichrist*, section 31 (*Portable Nietzsche*, pp. 602-604).

## 371 (1885-1886)

The "ego"—which is *not* one with the central government of our nature!—is, indeed, only a conceptual synthesis—thus there are no actions prompted by "egoism."

## 372 (1883-1888)

As every drive lacks intelligence, the viewpoint of "utility" cannot exist for it. Every drive, in as much as it is active, sacrifices force and other drives: finally it is checked; otherwise it would destroy everything through its excessiveness. Therefore: the "un-egoistic," self-sacrificing, imprudent, is nothing special—it is common to all the drives—they do not consider the advantage of the whole ego (because they do not consider at all!), they act contrary to our advantage, against the ego: and often *for* the ego—innocent in both cases!

## 373 (March-June 1888)

*Origin of moral values.*<sup>101</sup>—Egoism is of as much value as the physiological value of him who possesses it.

Every individual consists of the whole course of evolution (and not, as morality imagines, only of something that begins at birth). If he represents the ascending course of mankind, then his value is in fact extraordinary; and extreme care may be taken over the preservation and promotion of his development. (It is concern for the future promised him that gives the well-constituted individual such an extraordinary right to egoism.) If he represents the descending course, decay, chronic sickening, then he has little value: and the first demand of fairness is for him to take as little space, force, and sunshine as possible away from the well-constituted. In this case, it is the task of society to suppress egoism (—which sometimes expresses itself in absurd, morbid and rebel-

---

<sup>101</sup> This section was put to use by Nietzsche in *Twilight*, section 33 (*Portable Nietzsche*, p. 533 ff). Cf. also Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1169a: "The good man ought to be a lover of self, since he will then act nobly, and so both benefit himself and aid his fellows; but the bad man ought not to be a lover of self, since he will follow his base passions, and injure both himself and his neighbors" (tr. Rackham, Loeb Classical Library).

lions ways), whether it be a question of individuals or of whole decaying and atrophying classes of people. A doctrine and religion of "love," of *suppression* of self-affirmation, of patience, endurance, helpfulness, of cooperation in word and deed, can be of the highest value within such classes, even from the point of view of the rulers: for it suppresses feelings of rivalry, of *ressentiment*, of envy—the all too natural feelings of the underprivileged—it even deifies a life of slavery, subjection, poverty, sickness, and inferiority for them under the ideal of humility and obedience. This explains why the ruling classes (or races) and individuals have at all times upheld the cult of selflessness, the gospel of the lowly, the "God on the cross."

The preponderance of an altruistic mode of valuation is the consequence of an instinct that one is ill-constituted. The value judgment here is at bottom: "I am not worth much": a merely physiological value judgment; even more clearly: the feeling of impotence, the absence of the great affirmative feelings of power (in muscles, nerves, ganglia). This value judgment is translated into a moral or a religious judgment, according to the culture of this class (—the predominance of religious and moral judgments is always a sign of a lower culture—): it seeks to establish itself by relating to spheres in which it recognizes the concept "value" in general. The interpretation by means of which the Christian sinner believes he understands himself is an attempt to justify his lack of power and self-confidence: he would rather consider himself guilty than feel bad for no reason: it is a symptom of decay to require interpretations of this sort at all.

In other cases, the underprivileged man seeks the reason not in his "guilt" (as the Christian does), but in society: the socialist, the anarchist, the nihilist—in as much as they find their existence something of which someone must be *guilty*, they are still the closest relations of the Christian, who also believes he can better endure his sense of sickness and ill-constitutedness by finding someone whom he can make responsible for it. The instinct of revenge and *ressentiment* appears here in both cases as a means of enduring, as the instinct of self-preservation: just as is the preference for altruistic theory and practice.

Hatred of egoism, whether it be one's own (as with Christians) or another's (as with socialists), is thus revealed as a value judgment under the predominating influence of revenge; on the other hand, as an act of prudence for the self-preservation of the

suffering by an enhancement of their feelings of cooperation and solidarity—

Finally, even that release of *ressentiment* in the judging, rejecting, punishing of egoism (one's own or another's) is also, as already indicated, an instinct of self-preservation on the part of the underprivileged. *In summa*: the cult of altruism is a specific form of egoism that regularly appears under certain physiological conditions.

When the socialist with a fine indignation demands "justice," "right," "equal rights," he is merely acting under the impress of his inadequate culture that cannot explain why he is suffering: on the other hand, he enjoys himself; if he felt better he would refrain from crying out: he would then find pleasure in other things. The same applies to the Christian: he condemns, disparages, curses the "world"—himself not excluded. But that is no reason for taking his clamor seriously. In both cases we are in the presence of invalids who feel better for crying out, for whom defamation is a relief.

### 374 (*Spring-Fall 1887; rev. Spring-Fall 1888*)

Every society has the tendency to reduce its opponents to caricatures—at least in imagination—and, as it were, to starve them. Such a caricature is, e.g., our "criminal." Within the aristocratic Roman order of values, the Jew was reduced to a caricature. Among artists, the "philistine and bourgeois" become caricatures; among the pious, the godless; among aristocrats, the man of the people. Among immoralists it is the moralist: Plato, for example, becomes a caricature in my hands.

### 375 (*1883-1888*)

All the drives and powers that morality praises seem to me to be essentially the same as those it defames and rejects: e.g., justice as will to power, will to truth as a tool of the will to power.

### 376 (*1883-1888*)

Man's growing inwardness. Inwardness grows as powerful drives that have been denied outward release by the establishment