

La volonté de puissance de Nietzsche est essentiellement la volonté de se dépasser — et non pas la volonté de gouverner les autres en tant qu'on est un « soi ». Se dépasser, mais dans quelle direction ? Le dépassement enfonce bien les limites du soi, mais il se heurte au vide. C'est pourquoi on peut difficilement se défendre du soupçon qu'il ne s'agit également là que de la suprême manifestation moderne de la volonté de se débarrasser de soi. Lorsqu'on ne supporte plus la solitude sans Dieu, on n'est pas loin de conclure que ce qui est vraiment insupportable dans la solitude, c'est la compagnie de son propre soi, laquelle s'impose dans la solitude sans Dieu.

l'extrait de la seconde dissertation de *La Généalogie de la morale*.

« Élever un animal qui puisse promettre, n'est-ce pas là ... le problème véritable de l'homme ? ... Eh bien cet animal nécessairement oublieux, pour qui l'oubli représente une force, la condition d'une santé robuste, a fini par acquérir une faculté contraire, la mémoire, à l'aide de laquelle, dans des cas déterminés, l'oubli est suspendu — à savoir dans les cas où il s'agit de promettre : il s'agit bien ... d'une volonté active de ne pas se délivrer, d'une volonté qui persiste à vouloir ce qu'elle a une fois voulu, à proprement parler d'une mémoire de la volonté : si bien qu'entre le “je veux”, le “je ferai” initial et cette véritable décharge de la volonté qu'est l'accomplissement de l'acte, tout un monde de choses nouvelles ou étrangères, de faits et même d'actes

volontaires, peut très bien s'intercaler sans rompre la longue chaîne de la volonté ... Pour pouvoir à ce point disposer à l'avance de l'avenir, combien l'homme a-t-il dû d'abord devenir prévisible, régulier, nécessaire ... pour pouvoir finalement répondre de lui-même comme avenir. »¹

C'est ici et non dans l'inversion des valeurs ni dans le platonisme inversé que réside la fondation d'une nouvelle « morale ». La promesse constitue le phénomène moral par excellence de façon tout aussi centrale que le contrat, qui résulte de la faculté de promettre, constitue le phénomène politique central. (Il est tout à fait remarquable que Nietzsche, après avoir explicitement envisagé la promesse comme un phénomène positif dans *La Généalogie de la morale*, ait pu s'exprimer de façon aussi négligente et méprisante à propos de la théorie du contrat.) C'est ici que se trouve également le lien authentique, et non pas « historico-mondial », entre l'histoire et la politique ; dans la mesure où la promesse est la « mémoire de la volonté », elle fonde l'histoire. La mémoire du futur, qui garantit au futur le présent et le passé sur le mode du ne-pas-vouloir-oublier.

Cependant, contrairement à Nietzsche, il est essentiel de ne se représenter ni soi-même ni les circonstances comme susceptibles d'« être calculés » ; ce qui est magnifique dans la promesse, c'est qu'elle établit quelque chose sur quoi on peut compter précisément dans le domaine de l'incalculable. L'essentiel de toute morale devrait consister dans le fait que seules les promesses ont de la valeur dans un monde où on s'en tient par principe à ce qui est « incalculable », « irrégulier », « non nécessaire » ; au sein du monde des hommes, cela signifie qu'en dehors de la promesse il ne devrait y avoir aucune « moralisation », que ce qui est spontané ne peut trouver sa limite que dans la promesse, et que d'un autre côté cette limite doit être absolue. C'est en ce sens uniquement qu'il faut comprendre également ce qui suit : « Cet homme devenu libre qui peut vraiment promettre, ce maître de la volonté libre, ce souverain — comment pourrait-il ignorer quelle supériorité il possède ainsi sur tout ce qui ... ne peut pas se porter

garant de soi ... L'homme « libre », fort d'une volonté durable et inébranlable, trouve aussi dans cette possession l'étalon de ses valeurs. »²

La fierté (l'honneur de l'homme) consiste précisément dans le fait d'assumer la réponse incalculable, le « fier savoir ... de cet empire sur lui-même et sur le destin »³.

[17]

Sur la critique des actions :

(Morale) : est bonne pour l'éthique de la responsabilité¹ une action qui, indépendamment de tout mobile, s'adapte au « monde », s'insère en lui, et qui accomplit en lui ce dont elle avait l'intention. Elle présuppose, et ce en toute innocence, que l'homme s'adapte au monde, qu'il en fait partie, et que ce qu'il veut peut être accompli. Ou bien, à un niveau antérieur, « plus primitif » (et toute « morale primitive » est une éthique de la responsabilité, est pragmatique), on présuppose que les choses dépendent uniquement de la structure juste du monde, et que ce qui est injuste est la faute objective, criticable, commise de façon volontaire ou involontaire, contre cette structure dans laquelle l'homme est inséré. Toute éthique de la responsabilité est en ce sens mondaine et pragmatique.

En Amérique, le pragmatisme doit sa naissance au sentiment de responsabilité, et non l'inverse. L'impiété en Amérique, qui a si peu à voir avec l'athéisme européen, est étroitement liée aux deux, et n'a pas d'autre signification que celle d'une résolution d'être-de-ce-monde. À vrai dire pas — ou plus — au sens d'un être inséré dans un monde qui existe et qui est donné préalablement, mais au sens d'assumer-la-responsabilité-pour-le-monde. Le mal n'est par conséquent jamais « wickedness », méchanceté, ce à quoi on ne croit pas en Amérique, mais « evil », le mal moral tel qu'on le trouve objectivement aussi bien dans la nature que dans la nature de l'homme et qui

doit être éliminé du monde en tant que composante établie de façon objective.

La mauvaise conscience est la mauvaise conscience de notre propre défaillance, non pas la « faute », ce n'est pas un doute quant à nos mobiles propres, elle est expression de la faiblesse plutôt que « faute ». — La foi dans l'être-inséré dans ce monde est remplacée par la confiance dans la force humaine pour venir à bout du monde tel qu'il est donné, ainsi que du mal moral.

L'éthique de la conviction ne critique pas en général les actions particulières, mais seulement la volonté qui les suscite. Étant donné que l'homme n'est pas de ce monde, il ne peut accomplir par ses actions que ce qu'il n'a pas vraiment voulu, et, du fait de ses actions, il se trouve empêtré dans le monde, dans ce qui lui est étranger et dans la faute. Même si l'homme n'est pas de ce monde, il ne peut connaître et critiquer que les choses de ce monde, fût-ce provisoirement. Il ne connaît pas sa propre patrie. C'est à partir de cette conviction qu'on a découvert les « ténèbres du cœur humain ». À vrai dire, l'homme ne peut pas non plus critiquer sa propre volonté ; mais lui seul est susceptible d'être jugé ; ce jugement est réservé à Dieu. Le Jugement dernier est fondamentalement le jour où nous saurons enfin en quoi consistaient le juste et l'injuste.

La méfiance justifiée à l'encontre de toute moralisation ne provient pas tant de la méfiance à l'égard des normes du bien et du mal que de la méfiance à l'égard de la capacité de l'homme au jugement moral, c'est-à-dire à critiquer les actions du point de vue de la morale. Le tenant de l'éthique de la responsabilité et le pragmatiste ne s'intéressent pas aux mobiles, et le représentant de l'éthique de la conviction ne peut pas les connaître. Autrement dit, le pragmatiste n'a besoin d'aucun jugement moral parce qu'il est convaincu de l'origine non humaine, « naturelle », « innocente » du mal moral, et le représentant de l'éthique de la conviction ne peut jamais appliquer concrètement ses normes.

À l'époque moderne, trois issues à ce dilemme ont été proposées par Kant, Hegel et Nietzsche.

La grandeur de la solution de Kant consiste en ce que l'impératif catégorique — agis de telle sorte que les principes de ton action puissent devenir une loi universelle — soustrait la question morale à la question de la conscience morale de l'individu (vis-à-vis de Dieu) pour la placer au sein de la pluralité des hommes. Et ce, même si, chez Kant également, la causalité amorcée par l'homme et par sa volonté agit au sein d'une causalité de la nature qui lui est par principe étrangère, qui dénature toute action et qui frustre tout accomplissement. Mais, du fait que Kant pose ici les hommes, c'est-à-dire l'humanité, à la place de l'homme, il indique la possibilité d'un monde opposé au monde donné. Ce n'est pas l'homme mais les hommes qui ne sont pas de ce monde — et qui sont ainsi capables d'ériger leur propre monde « moral » dans et contre le monde.

La peur qu'inspire la solution kantienne consiste en ce qu'ici les hommes ne sont ni de ce monde-ci ni de ce monde-là, mais qu'ils sont les habitants d'un monde à venir, qui est pour ainsi dire pour eux une patrie, dans la mesure où la patrie qui retient toujours l'origine passée s'est dérobée sous leurs pieds.

Hegel : l'issue de Hegel modifie le sens du jugement en général et ses disciples ont rabaissé la critique des actions au rang de la « moralisation ».

L'issue que propose Hegel est rigoureusement opposée à la solution kantienne. Il reprend à Kant la divergence entre vouloir et accomplir, laquelle n'est pas tant abandonnée dans l'advenir en tant qu'il est la révélation de soi de l'Esprit, c'est-à-dire Dieu, que bien plutôt privée de sa signification. Étant donné que les actions humaines n'acquièrent leur sens que de la tapisserie que tisse l'Esprit à partir de l'advenir, où elles sont complètement utilisées à titre de matériau, le sens visé, le sens voulu par l'homme est moralement neutre. Le bien et le mal apparaissent, ils sont utilisés sur le pattern de la tapisserie où tout a du sens, et où par conséquent tout est bon. Ainsi le jugement est-il expulsé de l'histoire. Dieu lui-même ne pourrait plus juger. Dieu se révèle, et l'homme se réjouit du spectacle. Il n'y a de sens que pour la

contemplation; toute intention de sens n'est qu'illusion. Si tout être est en vérité devenir, alors toute action est en vérité advenir. Ce n'est pas Nietzsche mais Hegel qui a éliminé la morale.

Nietzsche suit Hegel et dédaigne Kant parce qu'il veut en finir avec la morale. Mais on ne peut en finir avec la morale que si on élimine l'action. Nietzsche inverse Hegel dans la mesure où, chez lui, ce n'est plus l'homme qui contemple le spectacle divin de la révélation de soi de l'Esprit, mais Dieu qui contemple le spectacle humain de l'« éternel retour ». L'« éternel retour », c'est le « circulus vitiosus deus », le spectacle éternellement répété de l'advenir humain, pour lequel crier « da capo » est divin, une preuve de la participation au divin; une représentation théâtrale qui se répète toujours, parce qu'il y a quelqu'un qui « veut la revoir *telle qu'elle fut et telle qu'elle est*, pour toute l'éternité ... qui a besoin de ce spectacle et le rend nécessaire » (*Par-delà bien et mal*, § 56) ². C'est là la preuve de Dieu pour Nietzsche! — Comment? À une représentation aussi grandiose que celle de l'histoire de l'homme, aucun spectateur ne devrait assister dans la salle de spectacle, si ce n'est l'acteur dans les coulisses de la scène? Le « Surhomme », dont le signe essentiel est l'« amor fati », est l'homme divin, qui est capable de tenir compagnie à Dieu dans la salle de spectacle. Telle est l'issue que propose Nietzsche au « nihilisme » dont l'unique définition radicale énonce : « Sacrifier Dieu au néant, ce mystère paradoxal de la suprême cruauté, était réservé à la génération qui grandit maintenant » (*ibid.*, § 56) ³.

Toutes les nouvelles « valeurs » de Nietzsche sont les qualités qu'aurait dû posséder le dieu pour pouvoir se réjouir du spectacle, et celles que le « Surhomme » doit « cultiver ». C'est pourquoi la pitié est également le plus grand danger, du fait qu'en restant accrochée aux détails elle incite à omettre l'aspect grandiose de la totalité. Le désespoir de Nietzsche consiste en ce qu'il doute qu'il y ait un Dieu qui contemple. Mais s'il y a un spectateur, le sens du spectacle, le sens de ce qui arrive sur terre est sauvé. Dans la mesure où l'Éternel Retour est en fait le point où le devenir se rapproche le plus de l'être, le spectateur qui crie « da

capo » serait « dans l'être », c'est-à-dire que son cri « da capo » délivrerait le devenir de l'être.

Il est évident qu'il ne peut plus être question ici de porter un jugement. L'appel au spectateur qui doit en même temps rendre témoignage — et telle est la véritable raison de la haute estime dans laquelle Nietzsche tient l'art qui est jugé par l'artiste (le spectateur, celui qui se contente d'accepter l'expérience de l'expérience et qui jauge toute chose à partir d'elle, ne juge pas) — a pour origine une solitude telle qu'on n'en avait jamais fait l'expérience auparavant et dans laquelle seulement la négligence fondamentale de la pluralité des hommes par la philosophie occidentale a pu devenir extrêmement pernicieuse.

La solitude n'est radicale que lorsque ni Dieu, ni les dieux, ni son « œuvre » (ou bien la représentation de l'humanité, de la postérité, etc., à laquelle il avait quelque chose à dire), ni son propre soi ne tiennent plus compagnie à l'homme. Dans la philosophie de Nietzsche, le soi se dissout dans la nostalgie du Surhomme; c'est dans cet abandon de soi qu'apparaît pour la première fois la phénoménologie moderne de la solitude.

Si l'historisme a dissous ce qu'on appelle les valeurs, et s'il a ainsi dérobé à la faculté de juger son propre sol dont elle n'avait pas conscience, ou plutôt s'il lui a dérobé sa force particulière, il ne faut plus alors considérer l'appel de Nietzsche au spectateur-Dieu que comme l'ultime conséquence de l'historisme.

Avec la dissolution du soi, l'invention diabolique du désintéressement moderne se met en place, car sans le moi un contact avec les autres n'est tout simplement plus possible. (C'est ainsi que ce qu'on a appelé le désintéressement chrétien n'a pu fonctionner que parce qu'il était centré sur le souci suprême de soi en vue du salut de sa propre âme.) L'absence de contact est l'état psychologique dans lequel tous les autres sont devenus superflus.

Il est néanmoins énigmatique que seul Kant ait eu l'idée de s'occuper de la faculté de juger comme d'une faculté séparée.