

# "Notre probité!" : Sur la vérité au sens moral chez Nietzsche

Autor(en): **Nancy, Jean-Luc**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **30 (1980)**

Heft 4

PDF erstellt am: **11.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381184>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

« NOTRE PROBITÉ! »

(sur la vérité au sens moral chez Nietzsche)\*

JEAN-LUC NANCY

Je voudrais essayer — un peu brutalement peut-être, c'est-à-dire sans toutes les analyses et justifications souhaitables — d'avancer une affirmation au sujet de Nietzsche.

Cette affirmation, je la mettrai sous le patronage, si je puis dire, d'une affirmation de Thomas Mann à propos de Nietzsche:

« Celui qui se qualifie d'immoraliste est en réalité le moraliste le plus sensible qui ait jamais existé, un être possédé par l'exigence morale, un frère de Pascal. »

C'est en effet une affirmation de cet ordre — de l'ordre concernant une « exigence morale » — que je voudrais au moins esquisser. Ou encore, je voudrais préciser et fonder le propos de Thomas Mann, qui reste, tel quel, sur un registre intuitif, global et paradoxal, voire sur le registre d'une provocation, qui appelle donc une réponse.

La première précision à apporter — et à apporter d'urgence, afin que nous ne nous engageons pas sur un malentendu — serait celle-ci: je ne sais comment Thomas Mann entend ici « moraliste », mais le tour de sa phrase (bâtie sur un simple retournement des apparences, ou des idées reçues, ou encore sur un retournement de l'affirmation par Nietzsche de son « immoralisme ») pourrait ne nous laisser entendre que de deux choses l'une:

- ou bien que Nietzsche est un moraliste au sens de toute la tradition morale, disons le tenant d'une vertu socratique, ou chrétienne, ou des deux à la fois;
- ou bien que Nietzsche n'est immoraliste qu'au regard de toute cette tradition, mais que contre elle c'est une autre *morale*, encore, qu'il propose.

\* Conférence présentée en janvier 1980, à la Philosophische Fakultät I de Zurich, au sein du séminaire du Professeur Jean-Pierre Schobinger, consacré pour ce trimestre à Nietzsche et plus particulièrement à *Sur la vérité et le mensonge au sens extra-moral*. Le texte reproduit l'exposé oral, à peine modifié. Pour cette raison, on groupera ici les quelques précisions bibliographiques appelées au cours de l'exposé: HEIDEGGER, *Nietzsche*, trad. P. Klossowski, 2 vol., Paris, 1971; SARAH KOFMAN, *Nietzsche et la métaphore*, Paris, 1972; *Nietzsche aujourd'hui?* (actes du colloque de Cerisy), 2 vol., Paris, 1973; PHILIPPE LACOUÉ-LABARTHE, *Le sujet de la philosophie*, Paris, 1979.

Or, je ne veux rallier ni l'une ni l'autre de ces interprétations. Mais il faut encore préciser. Car la seconde hypothèse peut elle-même s'entendre de deux façons:

— ou bien Nietzsche serait le moraliste d'une anti-morale, disons pour faire vite d'une morale des valeurs « basses » (« sensibles ») opposée à celle des valeurs « hautes » et « idéales »; ce serait le Nietzsche d'un simple « renversement » du platonisme, celui que Heidegger a mis au jour *mais aussi* celui dont Heidegger marque qu'à travers lui se fraye la voie d'une tout autre pensée, qui n'est plus renversement du schème « sensible/supra-sensible », mais qui revient à « transformer du tout au tout le vieux schème » (*Nietzsche*, I, p. 189-190).

Donc, et quoi qu'il en soit des conclusions propres de Heidegger, ce n'est pas à une « morale renversée » de Nietzsche que je veux m'adresser;

— ou bien Nietzsche serait le moraliste d'une *tout autre* morale, qui n'aurait plus à faire au couple de valeurs sensible/non-sensible. Mais qui serait encore une morale: c'est-à-dire, qui serait le propos impératif et normatif de se rapporter à une valeur.

En disant cela, je serre de beaucoup plus près, vous le savez, le véritable propos de Nietzsche: ce que nous avons à faire, dit-il au § 335 du *Gai Savoir* (entre mille autres citations possibles), c'est « créer de nouvelles et propres tables de valeurs ».

C'est ici que l'opération que je vous propose commence à devenir délicate. La « création de valeurs » est le vrai sens de l'« *Umwertung aller Werte* ». Mais du même coup, la pensée de Nietzsche reste soumise au régime de la *valeur* comme telle. C'est donc bien une *morale*, mais en tant que telle elle ne transgresse en rien, fondamentalement, la détermination métaphysique de la morale, ni la détermination morale de la métaphysique. Elle l'*accomplit* plutôt. Cet accomplissement *intégral*, c'est ce que Heidegger a su lire dans Nietzsche.

Je rappelle en quelques mots ce que cela implique:

1) de penser la *vérité* de la métaphysique non plus comme adéquation à une réalité, mais comme *évaluation* (« tenir-pour-vrai », « *fürwahrhalten* ») de ce qui est nécessaire à la vie;

2) de penser la *vie* comme cela précisément qui *évalue*; et par conséquent la valeur suprême (selon laquelle évaluer) se trouve dans l'évaluation même;

3) de penser que la vie évalue de deux façons: selon la « vérité », c'est-à-dire selon le mensonge de tenir-pour-vrai ce qui stabilise la vie — et selon l'« art », c'est-à-dire la « transfiguration poétifiante » comme le dit Heidegger, ou la vie elle-même comme création, création-évaluation incessante de perspectives sans cesse nouvelles (ces mêmes perspectives que stabilise

chaque fois un tenir-pour-vrai, et que chaque fois bouscule le devenir de la vie créatrice);

4) de penser que cette double évaluation n'en fait qu'une, qui est l'évaluation fondamentale de Nietzsche: par la fixation en vérité qui donne toujours quelque chose à surpasser, et par le surpassement créateur incessant, le *vivant* acquiert sa pleine *consistance*, ou encore, selon un fragment cité par Heidegger à la fin du cours de 1939 (ibid. p. 509), «le devenir (se trouve) empreint du caractère de l'Être». Mais ainsi l'évaluation de l'évaluation (c'est-à-dire la volonté de puissance comme volonté de volonté) fait accéder le *devenir* à sa pleine *présence*, ou *assimile* le *chaos* à la vie humaine qui le fixe et qui le transfigure; ainsi s'accomplit la vérité comme *homoiosis*.

Prolongeant à peine Heidegger, on peut alors dire: l'*homoiosis* nietzschéenne — la vérité comme assimilation et assimilation-à-soi — accomplit absolument l'essence *morale* de la vérité telle que Nietzsche lui-même l'a mise au jour dans la métaphysique. Elle l'accomplit en manifestant que l'idéal comme tel — et d'abord l'idéal de vérité — n'est en dernière instance que l'évaluation de l'évaluateur lui-même, et en assignant *l'Être* dans cette auto-évaluation.

Tel est donc — trop rapidement résumé — le premier sens que l'on peut donner à la formule que j'ai inscrite comme sous-titre de cet exposé: «la vérité au sens moral chez Nietzsche». Au terme de l'analyse heideggerienne, qui reste sans doute incontournable, la vérité nietzschéenne apparaît d'essence absolument morale — et ce n'est pas en effet d'un «renversement» simple des valeurs morales qu'il s'agit, c'est, par une traversée atteignant le fond de toute morale, de l'assignation de *la* valeur dans le sujet même de l'évaluation, et de l'assignation corrélatrice de ce sujet dans le devenir et dans le chaos (c'est-à-dire encore dans la *volonté* comme cela même par quoi devenir et chaos ont rapport à soi, c'est-à-dire sont *sujets*).

Mais je n'ai pas donné ce sous-titre pour seulement rappeler la lecture heideggerienne. Je l'ai donné parce qu'on peut l'entendre autrement. Non pas au sens où les mêmes mots peuvent prendre des sens tout à fait différents, mais au sens où *la même chose* — et donc si vous voulez le même *sens* — peut, tout en restant le même, pourtant s'entendre autrement. Je l'ai donné parce qu'il me semble que dans l'accomplissement *moral* de la métaphysique par Nietzsche, dans ce *même* accomplissement se met *aussi* en jeu *l'autre* de ce même — une altérité plus radicale si l'on peut dire que la *mêmeté* du même, plus «*abgründlich*» (et qui pourtant *constitue* sans doute, ici comme ailleurs — je veux dire, partout où il s'agit de «*mêmeté*» —, la *mêmeté* la plus intime du même: la constitue en la destituant en quelque sorte).

Cette *autre* vérité et cette *autre* morale du *même* Nietzsche, c'est alors ce qu'évoque le titre que j'ai choisi: *Notre probité!* — *Unsere Redlichkeit!* (avec

un point d'exclamation: je prends ces deux mots à la fin du § 335 du *Gai Savoir*; nous allons venir à ce texte).

La probité, la Redlichkeit, ce motif si constant et si souligné chez Nietzsche indique peut-être cette autre, tout autre morale. Mais comment?

Je ne vais pas vous faire un traité de la probité nietzschéenne. Il y faudrait plus de temps et de compétence. Je rappellerai d'abord — et très vite — que la probité commande toute l'opération nietzschéenne que je viens de rappeler: il faut commencer par reconnaître, sans feinte et sans détour, l'évaluation cachée, l'intérêt secret de la vérité, de toutes nos vérités, pour pouvoir commencer à reconnaître la vérité nietzschéenne. Toute l'entreprise amorcée en particulier par *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinn*, en 1873, repose là-dessus: il faut avoir la probité d'avouer le mensonge du concept, le mensonge du langage en général. Et tout est déjà là: par cette probité, nous désignons le mensonge (c'est-à-dire le savoir, la vérité) et nous libérons aussi ce même mensonge — celui de «l'instinct faiseur de métaphores» — comme la créativité du mythe et de l'art.

Mais de quelle probité s'agit-il? ou de quoi s'agit-il chez Nietzsche avec la probité?

Certes, en 1873 — mais aussi dans bien d'autres textes plus tardifs — tout porte à croire que cette probité consiste dans la *reconnaissance de la réalité*: les choses ne sont pas ce que nos concepts en font, ni ce que nos mythes en disent. Leurs infinies singularités sont justement ce que nous laissons échapper, ce par rapport à quoi nous *mentons*. *Donc*, la probité consiste à ce compte dans la reconnaissance de la vérité, de la vérité plus vraie que celle de nos mensonges.

Vous savez qu'il est facile de chercher alors à «coincer» Nietzsche, qui ne parlerait qu'au nom d'une vérité-adéquation de plus, ou plutôt de la toujours identique vérité-adéquation. Vous savez aussi, Heidegger l'a montré, que celui qui pense dire ainsi la vérité sur Nietzsche — pour le dénoncer — prétend lui-même à son tour à la vérité de son discours sur Nietzsche. Or s'il veut prendre Nietzsche en défaut au nom de la proposition que la vérité est illusion, il tombe à son tour sous le coup de l'accusation, etc. — Laissons donc cela. (Cf. Heidegger, *ibid.* p. 390-391.)

Ce qui déplace tout autrement le problème, c'est que précisément la vérité est énoncée *comme évaluation*. Si la probité dit le vrai sur la vérité, la probité est à son tour une évaluation. Certes, ce n'est pas l'évaluation de Monsieur Nietzsche. La probité est au contraire ce qui dit: «Mais laissons là Monsieur Nietzsche!» (Avant-propos du *Gai savoir*.) La probité est la reconnaissance absolue et dernière de l'évaluation, par-delà tout évaluateur: *elle est elle-même* l'auto-évaluation. On pourrait dire: la probité est le caractère le plus propre de l'Être nietzschéen, en tant qu'il est évaluation et évaluation de l'évaluation.

La probité est alors *le* caractère ontologique, ou l'ontologie comme caractère moral. — Nous avons ainsi seulement gagné un *mot* pour nommer l'auto-évaluation fondamentale — un mot *moral* et qui confirmerait donc le résultat antérieur.

Mais — qu'est-ce qu'une probité sans vérité, ou, ce qui revient au même, en guise de vérité? Qu'est-ce que la probité de quelqu'un qui n'a que des informations erronées? C'est seulement de la *sincérité*, et le caractère ontologique en question devient alors tout platement un caractère subjectif au sens psychologique, anthropologique du mot. On retomberait dans l'opinion de Monsieur Nietzsche...

Si Nietzsche donne à ce mot un tel relief, d'une part, et si d'autre part l'analyse de Heidegger est exacte, c'est peut-être que ce mot, par lequel en effet on pourrait baptiser la vérité ontologique de Nietzsche, reste malgré tout à interroger. La probité excède ou dérange peut-être l'*homoiosis* à laquelle pourtant elle répond. Elle mettrait en jeu, dans l'identité morale de la métaphysique nietzschéenne, une «tout autre» morale.

Comment et pourquoi? c'est ce que je voudrais essayer de montrer.

D'abord, en encadrant ce mot de «probité» de quelques indications générales. Ensuite, en allant examiner la fonction précise qu'il joue dans un texte consacré à la morale.

Les indications sont au nombre de quatre:

La première indication aura, dans le contexte de cet exposé, une portée relativement limitée. Mais elle serait de plus grande conséquence si nous nous mettions à «traiter» vraiment de la probité chez Nietzsche.

Il s'agit de constater que la probité est sans doute pour Nietzsche un motif qui ne fut d'abord ni philosophique ni même moral, mais «scientifique»: la *Redlichkeit* caractérise l'attitude du *philologue*. Le vrai philologue est «*ein redlicher Philolog*», comme Nietzsche le nomme dans *Homère et la philologie classique*. Ou plus exactement peut-être, si la philologie, dont il est inutile de rappeler ici le rôle historique et théorique dans la pensée de Nietzsche (cf. Sarah Kofman, *Nietzsche et la métaphore*, et dans *Nietzsche aujourd'hui*, actes du colloque de Cerisy de 1972, les communications de Eric Blondel et de Heinz Wisman; cette dernière, notamment, a précisément pour titre et pour objet *Nietzsche et la philologie*), — si la philologie ne fournit pas le modèle entier de la *Redlichkeit* tel que nous allons le voir se tracer, elle figure du moins, face au mensonge de la morale, l'*honnêteté* dont parle, par exemple, le § 84 d'*Aurore*. Et elle nomme, beaucoup plus tard, dans un fragment posthume (n° 479 de WM), l'expérience la plus exigeante: «pouvoir lire un texte *comme texte*, sans interposer d'interprétation, est la forme la plus tardive de «l'expérience intérieure» — peut-être une forme à peine possible...». Sans plus développer, contentons-nous de cette première

indication: la probité est d'abord la vertu philologique du face-à-face avec une parole nue, affrontée sans détours.

Les deux indications suivantes sont prises dans deux passages où Nietzsche caractérise la probité de la façon la plus marquée (il y en a d'autres, bien sûr: par exemple, *Zarathoustra*, IV, Des hommes supérieurs, 8; *Aurore* § 482; *Par-delà* § 227).

Tout d'abord, le § 456 d'*Aurore*. Nietzsche y décrit que les assurances données par les morales antique ou chrétienne sur les liens du bonheur et de la vertu n'ont jamais été *probes*, bien qu'elles n'aient pas non plus relevé d'une falsification délibérée: simplement, dit-il, quand on se *sent* désintéressé, on traite la vérité à la légère, et on se contente de « ce niveau de véracité ». En revanche, ajoute-t-il:

« Remarquons bien que la *probité* ne fait partie ni des vertus socratiques, ni des vertus chrétiennes: c'est l'une des plus récentes vertus, encore peu mûre, encore souvent confondue et méconnue, encore à peine consciente d'elle-même, — une chose en devenir que nous pouvons encourager ou entraver, selon notre sentiment. »

La probité est donc une vertu d'après les vertus, une vertu encore à venir. On ne saurait par conséquent la régler sur aucune vérité donnée, et sa véracité — sa *Wahrhaftigkeit* — est d'un « niveau » plus radical que celui des vérités morales. Ce qui signifie ici tout spécialement que cette véracité doit se soustraire à la liaison de la vertu et du bonheur (de la béatitude, de la récompense ou de la satisfaction en général: accent *kantien* que je vous prie de remarquer et de garder en mémoire). — Et la probité est *en devenir* (c'est le titre de l'aphorisme: *eine werdende Tugend*): non seulement peut-être parce qu'elle a encore à s'accomplir, mais parce qu'elle est essentiellement vertu-en-devenir, vertu, précisément, de l'inlassable ré-évaluation qui est la vertu « même ».

Cette seconde indication, vous le voyez, est double: 1) elle permet bien d'identifier la *Redlichkeit* avec le devenir lui-même « comme vertu », en somme, ou à la limite; — 2) mais elle fait aussi de cette *Redlichkeit* une étrange probité, qui précéderait en quelque sorte la vérité dont elle devrait être le respect ou le témoin, qui précéderait ou qui différerait indéfiniment la *référence* de sa véracité.

Ensuite — troisième indication —, le § 370 d'*Aurore*:

« Ne jamais réprimer ni te taire à toi-même une objection que l'on peut faire à ta pensée! Fais-en le vœu! Cela fait partie de la probité première de la pensée. Tu dois chaque jour mener aussi campagne contre toi-même. »

En ce sens précis, et bien connu chez Nietzsche du « penser contre soi-même », la probité apparaît peut-être le plus purement dans son essence de devenir. C'est-à-dire que si nous ne faisons pas de ce précepte une simple recette psychologique, hygiénique, et si nous n'en faisons pas non plus une simple sentence morale (car dans ce cas elle opposerait seulement *la vérité*

absolue à ma pensée limitée), alors il se pourrait bien que ce précepte signifie la nécessité, pour la pensée nietzschéenne, de se *contre-dire* résolument et incessamment, de ne pas s'adosser à elle-même, de ne pas faire fond sur sa propre vérité, et *pas même sur sa vérité morale déposée comme évaluation de l'évaluation*.

Autrement dit, à travers cette indication et la précédente, la *Redlichkeit* nomme peut-être chez Nietzsche à la fois la vérité morale ultime de la métaphysique et quelque chose qui emporte cette vérité hors d'elle-même. Si la probité consiste d'abord dans la reconnaissance de l'être comme devenir, elle consiste ensuite dans la reconnaissance du devenir de la probité elle-même. Sans doute alors s'approprie-t-elle l'essence du devenir de la manière la plus fondamentale. Mais le «fondamental», ici, s'ouvre sur son propre effondrement. La probité envers la probité, la probité *contre* la probité, c'est-à-dire la probité contre l'*homoiosis* du devenir dans sa présence, est-ce que cela permet encore de faire une «vérité», et d'appuyer la *Redlichkeit* sur une *Wahrhaftigkeit*?

Est-ce que cela n'indique pas plutôt un effondrement du sol métaphysique, non pas au sens d'une pure et simple ruine pour cause d'achèvement, mais au sens d'un affrontement inouï de ce qui, dans toute vérité, fait son fond? La *Redlichkeit* doit peut-être affronter ce qui à la fois *confère et retire sa vérité à la vérité*; c'est-à-dire aussi ce qui, dans toute pensée, confère et retire à la fois la pensée: non pas un «impensé» que l'on pourrait cerner et s'approprier, mais si j'ose dire l'«impensement», disons l'égarement de la pensée en elle-même — bref, cette *folie* que Nietzsche, malgré tout, affronte (et même si cet affrontement n'est pas simple, et si la façon dont Heidegger l'oblitére en lisant Nietzsche n'est pas simple non plus: je renvoie là-dessus à *L'oblitération* de Philippe Lacoue-Labarthe, dans *Le sujet de la philosophie*).

Or il se trouve que la *Redlichkeit*, c'est aussi le regard porté sans feinte ni concessions sur l'universalité «du délire et de l'erreur»: c'est ainsi que la caractérise le § 107 du *Gai Savoir*. Elle est la vision implacable, cruelle, de l'aberration «fondamentale» (cf. *Zarathoustra*, IV, La sangsue).

C'est cette folie que *Ecce Homo* (qui pourrait bien être le livre de la *Redlichkeit* par excellence) affronte en la jouant mais joue aussi en l'affrontant. Car ce que ce livre affronte — brutalement — c'est au fond l'impossibilité de désigner à l'humanité, à la pensée humaine, l'acte de sa *Selbstbesinnung* (ainsi que l'*Umwertung* s'y trouve qualifiée; cf. *Pourquoi je suis une fatalité*, I) sans lui retirer toute assise, tout appui, tout fondement et tout *selbst* pour cette «Selbstbesinnung» — ne lui proposant, du coup, que le «selbst» de Nietzsche lui-même, autant dire (car cette exhibition n'a rien de subjectiviste, on ne revient pas à «Monsieur Nietzsche»), rien, un *guignol*, et pourtant ainsi, justement ainsi, le premier «honnête homme», le premier homme *anständig*, ce qui doit bien impliquer quelque *Redlichkeit*.



Pour préciser encore: la probité qui aboutit à *Ecce Homo*, c'est celle qui passe par l'exhibition d'un sujet — et par une exhibition d'histrion, sans en exclure le cabotinage — en tant que vérité de l'évaluateur à l'œuvre dans toute évaluation; mais c'est une exhibition forcenée — au sens le plus fort et le plus *fou* du mot — parce que ce qui est ainsi évalué n'est jamais le sujet, ni ce sujet — M. Nietzsche — ni le Sujet, et parce que la vérité évaluante, ici, fait bien plutôt littéralement voler en éclats la subjectivité du sujet à laquelle pourtant elle renvoie. La probité est probité devant la nature *insoutenable* de la pensée de la vérité. (Comme telle, et aussi dans sa proximité avec la folie, elle entretient sans doute un troublant rapport de *double* avec la *franchise* de Descartes, avec cette évaluation principielle de la franchise qui commande le *Discours* et le fait s'ordonner tout entier en une « fable de la franchise ».)

La probité se mettrait alors à désigner moins l'auto-évaluation que l'impossible, l'impensable « soi » de l'évaluation, la perte sans retour de soi et du Soi dans l'évaluation même. Et si l'évaluation suppose bien, dans le sujet évaluateur, une essentielle *volonté*, la *Redlichkeit* fait peut-être la *volonté de la volonté qui avoue ne pas se vouloir elle-même*, ne pas pouvoir se vouloir, ou plutôt ne pas vouloir se vouloir (cf., pour un rappel lapidaire: « Vouloir est un préjugé », fragment posthume d'*Aurore* 5 (47), et *Aurore* § 124) — et qui avouerait ainsi *devoir* ce non-vouloir, cet égarement de soi.

Mais n'allons pas trop vite.

Mettons en place la quatrième indication sur la *Redlichkeit*.

Elle ne vient pas de Nietzsche, mais de la langue, de ce mot de *Redlichkeit*. (Ce sera donc une indication *philologique*, ce qu'il faut entendre aussi sur le mode *witzig* que Nietzsche a lui-même requis dans la philologie; cf. mon exposé *La thèse de Nietzsche sur la téléologie* au colloque de Cerisy).

Qu'est-ce que la *Redlichkeit*? C'est d'abord, conformément à l'un des tout premiers sens de *Rede* (le compte, la *Rechnung*), l'honnêteté commerciale, le compte exact ou bien rendu, la conformité au calcul, à l'*arithmos* et au *logos*. C'est la conformité scrupuleuse à la loi. En tant que discours, que *Rede* (vous remarquez que ce mot a presque toutes les propriétés de *logos*, et que *redlich*, à ce compte, c'est presque *logikos*...), c'est un propos en somme qui est bien conforme à ce qu'il dit. Est *redlich* l'énoncé qui correspond bien à ce dont on rend compte. C'est un discours adéquat, un *logos homoios*: le discours de la vérité en quelque sorte. Sans doute, mais avec, si je peux m'exprimer ainsi, quelque chose en plus. La qualité de la *Redlichkeit*, qui est celle d'une personne avant d'être celle d'un discours, implique que je peux être sûr de ce qui est dit, que je n'ai pas à le soupçonner. La *Redlichkeit*, c'est ce dont on n'a pas à *vérifier* la véracité. C'est moins une adéquation avec quelque chose qui demeure ailleurs, derrière le discours, qu'un discours qui est par lui-même la restitution — non pas au sens de la reproduction, mais bien au sens de la restitution d'un dépôt, exemple canonique de

probité —, ou la re-présentation (et non l'*homoiosis*) d'un compte, d'un calcul, d'un «logos». C'est une vérité qui n'est pas soumise au contrôle de son adéquation, ou dont l'adéquation — si le concept a encore un sens ici — est immédiate, évidente, donnée avec l'énoncé lui-même. La *Redlichkeit*, que l'on traduit en français par «probité» mais aussi par «loyauté», est une parole qui ne peut être mise en doute: et cette impossibilité ne vient pas d'une autorité, ni d'une vérification quelconque. Cela ne relève pas de l'ordre du savoir, et pas non plus de la croyance. Ici encore, si vous voulez, la *Redlichkeit* ressemble à un *cogito*, sans *cogitatio* et peut-être, nous le verrons, sans *ego*.

On pourrait chercher à en donner l'équivalent psychologique et moral dans l'exemple de ce qu'on appelle «une personne d'une probité — ou d'une loyauté — à toute épreuve». Mais cet équivalent suppose précisément l'épreuve faite, la vérification opérée, par l'expérience, de la véracité constante de cette personne, ou de son constant respect de la loi et de la parole, ou de la loi de la parole. La *Redlichkeit* en elle-même, détachée de toute psychologie morale, apparaît en revanche comme une parole *par elle-même légale*, ou loyale. Et ce qui fait l'insuffisance d'une équivalence psychologique fait aussi qu'aucune véracité métaphysique ne peut être identique à la *Redlichkeit* comme telle: toute vérité implique précisément sa vérification, ou s'implique elle-même comme auto-vérification. Même la véracité du Dieu de Descartes implique l'épreuve et la preuve que Dieu ne peut être trompeur, assurance sur laquelle Descartes insiste même lourdement.

La *Redlichkeit* n'est pas en ce sens la véracité. Elle ne consiste pas dans l'*homoiosis* d'un énoncé (ou des intentions de l'énonciateur: j'ai déjà tout à l'heure écarté la sincérité de la probité) à quelque réalité. Elle est en quelque sorte la parole qui ne vaut que comme parole, mais qui vaut absolument et sans vérification. En cela, parole à la limite de la parole: c'est une *vertu*, non un *discours*. Ou bien encore, parole aussi bien toute puissante que parfaitement démunie.

La probité est ou fait ce qu'indique le mot de probité (*probus*): ce qui est par soi-même et à soi-même son épreuve et sa preuve, ce qui est «de soi» probant; ou encore, dans ce qu'indique la *loyauté*, une présence de la loi nue, de la loi comme telle, à travers un sujet mais en somme malgré lui, en tout cas indépendamment de lui. La *Redlichkeit* fait au moins signe vers quelque chose d'avant la vérité, et d'avant le sujet.

Munis de ces indications, adressons-nous à un texte de Nietzsche que la *Redlichkeit* commande — c'est le cas de le dire, comme vous le verrez — de manière absolument essentielle, bien que ce ne soit pas un texte *sur* la *Redlichkeit*.

C'est le § 335 du *Gai Savoir*.

Il est intitulé *Vive la physique! — Hoch die Physik!* —, mais il se conclut ainsi: «Hoch die Physik! Und höher noch das, was uns zu ihr *zwingt* — unsere Redlichkeit!»

Comment en vient-on à cette conclusion, qui se présente donc comme une évaluation suprême de la probité, voire comme l'évaluation de la probité comme valeur suprême?

L'objet de l'aphorisme est une critique du jugement moral: c'est-à-dire non pas de la morale ou de telle morale dans son contenu, ses critères et ses valeurs, mais de l'*acte* du jugement moral pris pour lui-même, ou encore de la nature de la déclaration «ceci est juste»/«c'est ce qu'il faut faire» prise pour elle-même. Autrement dit, il s'agit d'une critique de l'acte et de la forme de l'évaluation morale.

Cette critique passe par deux grands moments: la critique de la «voix de la conscience» en général, et la critique de l'impératif catégorique de Kant. Après quoi Nietzsche en appelle à «nous autres qui voulons devenir (...) ceux-qui-se-crésent-eux-mêmes, et qui pour cela doivent devenir «les meilleurs inventeurs de tout ce qui est conforme à la loi et à la nécessité dans le monde», qui doivent donc «être des physiciens pour pouvoir être des créateurs». Ainsi, «Vive la physique!», et, ou mais, *coda*: «Mais vive encore plus ce qui nous y *contraint* — notre probité!»

Ce schéma grossier de l'aphorisme correspond à quelque chose de trop classique chez Nietzsche pour avoir besoin de commentaire: à l'évaluation morale qui ne soupçonne pas une minute que son jugement sur le «bien» «pourrait toujours être une preuve de misère personnelle, d'impersonnalité, d'entêtement ou d'incapacité à concevoir de nouveaux idéaux», Nietzsche oppose la «création de nouvelles tables» par ceux qui se font «les meilleurs disciples» de la «nécessité» de la vie, par des «physiciens» donc, qui tout d'abord — c'est implicite — auront su reconnaître la physique et la physiologie du jugement moral, de l'évaluation («Ton jugement «voilà qui est juste» a une préhistoire dans tes impulsions, tes penchants, tes répulsions, tes expériences, tes manques d'expérience.»).

Ce qui est en revanche moins évidemment «classique», c'est précisément ce qui déborde un peu ce schéma, et qui tient dans la *coda* ou dans la pointe de l'aphorisme: Vive la physique! Mais surtout, vive notre probité! — «Vive la physique!» est une évaluation. Mais ce qui a plus de valeur encore, c'est ce qui nous fait porter cette évaluation, c'est notre probité, qui nous oblige, nous force à dire «vive la physique!».

Cette probité a donc toute l'allure d'un jugement moral, ou plutôt de ce qui le commande, d'une voix de la conscience ou d'un sentiment moral. Mieux encore, elle semble flanquée de tous les attributs du sentiment moral tel qu'il a été critiqué: la conscience de sa «solidité», de sa «force», la soumission totale qu'il entraîne à sa prescription, etc. — Il ne sert à rien de faire remarquer que la probité consiste ici justement à se soumettre à la phy-

sique contre la morale: ce qui compte, c'est que cette soumission, elle, *n'est pas physique* mais morale. Il y faut de la probité, il y faut *notre* probité, qui n'est sans doute pas celle de celui qui écoute la voix de sa conscience morale (mais celui-là, précisément, manque de probité...), mais qui est sans doute *la* probité par excellence — et du coup, de quelque manière qu'on veuille tourner la chose ou tourner autour d'elle, l'obéissance à... une conscience morale, du moins dans ce contexte et sans autres explications.

En vérité, le surgissement *in fine* de cette probité ressemble tellement à l'assurance et à la suffisance du jugement moral incriminé, qu'on est en droit d'y voir une ironie: comme si Nietzsche, à la limite, déclarait, anéantissant son propos, « mais moi aussi, moi tout le premier, j'obéis à ma certitude morale » (et si nous apprenons avec Nietzsche à penser contre lui, il ne faut même pas exclure cette leçon); mais aussi, et de façon plus aisément déchiffrable, comme s'il disait: « je peux, parce que j'ai reconnu la physiologie du jugement moral, m'appuyer avec une certitude absolue sur le jugement de ma probité, qui comporte d'abord le jugement du jugement, et je m'approprie à bon droit la « force morale » que je vous ai déniée ». L'ironie n'en subsiste pas moins: car ce à quoi fait place la critique féroce du jugement moral, ce n'est pas la positivité d'une conformité à la nature — ce n'est pas un jugement d'existence en place d'un jugement de valeur, et ce n'est pas une vérité qui serait adéquation à la *physis*: c'est un jugement de valeur qui nous fait reconnaître et louer la « physique ». Il nous la fait reconnaître, certes, comme le lieu ou le régime d'une « conformité à la loi et à la nécessité dans le monde », conformité dont nous devons être « les meilleurs disciples », mais il nous fait reconnaître et choisir cette « physique » comme le lieu même de la création de nouvelles valeurs, car nous avons aussi à être « les meilleurs inventeurs » de cette légalité et de cette nécessité.

Créer des valeurs, c'est en somme créer — re-crée — la nécessité du monde, c'est s'identifier à sa loi comme à l'évaluation même, comme à la véritable physique et physiologie de l'évaluation. La probité, c'est de se soumettre à la nécessité de cette *physis* évaluante; ou plutôt, c'est là l'effet de la probité.

Car la probité *comme telle*, en tant que vertu et acte de cette vertu, c'est l'évaluation reconnaissante de la *physis* évaluante et législatrice. Cet acte vertueux, c'est l'acte même d'un jugement moral, d'une certitude et d'une discipline intimes, et l'affirmation puissante de leur force de conviction. C'est un tel acte entièrement épuré, si l'on peut dire, reconduit à sa *forme*, à son *geste* purs, à ce qu'on pourrait appeler *le schème de probité de toute décision évaluante*. Cet acte est ici débarrassé de tout contenu — il n'en a d'autre que « la nécessité et la loi du monde »: mais en cela il est encore formellement (or il ne reste que la forme...) semblable au jugement moral critiqué, car la critique n'a pris en considération aucun contenu moral défini. Elle ne s'en est prise qu'à l'acte de juger.

Mais « notre probité » figure cet acte épuré d'autre chose encore que de son contenu moral. Contrairement à ce que nous pouvions croire au premier abord, l'acte de juger est ici épuré de la *conscience* d'où il procède pour le moraliste.

Car Nietzsche a demandé à ce moraliste: « Pour ta *croyance* (c'est-à-dire, une fois que tu crois à ton jugement, une fois que tu as obéi à ta conscience morale) il n'y aurait donc plus de conscience? N'as-tu aucune notion d'une conscience intellectuelle? D'une conscience derrière ta « conscience »? » *Notre probité*, c'est cette conscience de derrière la conscience. C'est la « conscience intellectuelle » de la physiologie de la conscience morale. En ce sens, la *Redlichkeit* est épurée de la « conscience » comme intimité et certitude d'un sujet qui se rapporte — sans connaître la loi de ce rapport — à un idéal. La probité est épurée de la conscience comme conscience de soi, comme conscience du Soi en tant que celui-ci rendrait un témoignage moral. La *Redlichkeit* relève de la « conscience intellectuelle », mais celle-ci n'est pas un « *Selbstbewusstsein* », ni même un « *Bewusstsein* », c'est un savoir, un *Wissen* (le mot n'y est pas, mais bien le concept, par exemple dans l'accusation de l'ignorance — *Unkenntnis* — de la physique chez les moralistes). C'est le *Wissen* de la nécessité, et c'est ainsi la *vérité physique* qui se fait reconnaître dans la *Redlichkeit*. Et elle se fait connaître et reconnaître à partir d'ailleurs que d'un sujet, à partir d'ailleurs que d'une conscience de soi.

Mais *en même temps* ce savoir de la nécessité, de la vérité de la nécessité, se fait connaître comme un *Gewissen*: c'est le mot que Nietzsche emploie pour la « conscience intellectuelle », et ce mot désigne toujours avant tout une conscience morale. La *Redlichkeit* est une conscience morale qui ne consiste en rien d'autre que dans la conformité à la loi de la physis. Le caractère *moral* s'y évanouit ou s'y sublime — ou peut-être s'y transvalue-t-il lui-même — en un savoir de la loi de la nature, savoir qui se donne immédiatement comme évaluation, comme *Gewissen* évaluant ce *Wissen* de la législation universelle. La physiologie se fait axiologie — mais contre toute axiologie. Telle est la *Redlichkeit*.

Aussi singulière que soit cette construction, elle se laisserait pourtant à son tour ramener à quelque modèle métaphysico-moral (d'un type stoïcien peut-être). Aussi n'est-ce pas encore cela qui introduit l'altérité décisive de la « morale » nietzschéenne. Pour approcher cette altérité, nous devons encore considérer la critique de l'impératif catégorique — que mon commentaire a jusqu'à présent contournée.

L'impératif catégorique constitue dans cet aphorisme le seul cas de morale spécifiée que Nietzsche envisage.

Pourquoi? parce que *cette* morale — disons, la morale kantienne — ne présente rien d'autre, au titre du contenu, que l'impératif lui-même (dans

son premier énoncé, pur et essentiel; or Nietzsche ne dit rien ici des énoncés suivants, il ne parle donc pas, en particulier, de «l'homme comme fin»; mais il ne parle pas non plus du second énoncé, qui détermine ou qui exemplifie la «loi universelle» comme «loi universelle de la nature», c'est-à-dire, en précipitant un peu les choses, comme... physiologie...). Et l'impératif lui-même n'offre rien d'autre que la *forme*, tout justement, du jugement moral, sa «solidité», son «absoluité» ou son «inconditionnalité», et sa visée de l'universalité. Nietzsche s'en prend donc à l'impératif catégorique parce qu'il exhibe à nu, comme prescription morale, l'acte même du jugement moral. Nietzsche s'en prend à une évaluation qui est l'évaluation du jugement évaluant lui-même — et peut-être l'évaluation du *jugement* pris absolument dans l'universalité de sa prétention ou de sa visée (essentielle déjà, chez Kant, au jugement de connaissance, ainsi que le prouve l'*Usage régulateur des idées de la raison*) érigée en universalité de droit, et d'un droit qui se présente immédiatement, dans l'impératif, comme valeur absolue.

Avec l'impératif catégorique, Nietzsche s'en prend donc en effet à l'exhibition de l'essence du jugement-évaluant, et la seconde partie de l'aphorisme, au lieu de passer à l'examen d'un cas particulier, radicalise l'attaque à laquelle se livrait la première partie. Mais vous avez remarqué que l'impératif catégorique se trouve en même temps dans une situation qui ressemble de façon troublante à celle de la probité. Dans les deux cas, c'est la même épuration et la même radicalisation qui sont en jeu; dans les deux cas, on se trouve en face d'une «morale» dont le contenu n'est rien d'autre que la forme de l'évaluation elle-même.

Faut-il donc mettre ou lire Kant dans Nietzsche — au moins dans le Nietzsche de cet aphorisme? C'est en effet ce que je crois indispensable, et non pas comme une opération sophistiquée (et sophistique), mais bien comme le seul moyen de pénétrer de manière satisfaisante à l'intérieur de la *Redlichkeit*.

L'introduction de Kant dans Nietzsche n'est ici provocatrice ou paradoxale qu'à un niveau très superficiel. En effet — et pour donner une première raison, d'ordre historique —, c'est à un Kant assez mal connu, et connu à travers des interprétations très limitatives, que Nietzsche s'en prend ici (et il en va de même, on peut le montrer, en plus d'un autre passage). La «morale kantienne» qu'il vise — ou pis encore, le moralisme kantien —, s'ils correspondent bien à une strate et à un ton du discours de Kant, sont loin de rendre compte des véritables enjeux de sa pensée. Nietzsche ne méconnaît d'ailleurs pas tout à fait ces enjeux, puisque ce passage est aussi l'un des rares qui contienne un hommage à Kant («c'est pourtant lui qui avait brisé la cage» de la métaphysique, du théologisme, et par conséquent du moralisme). Il n'en reste pas moins à une lecture qui ressemble plus à celle des kantien de seconde ou de troisième génération qu'à celle, par

exemple, de Hegel. (A moins, autre hypothèse qu'il ne faut pas non plus refuser, que tout se passe comme si Nietzsche, à la limite, faisait exprès de détourner l'impératif catégorique de sa position kantienne la plus stricte, afin de pouvoir en faire le repoussoir... de son propre impératif de probité!).

En effet, l'impératif catégorique est ici présenté sous trois motifs qui ne lui conviennent à aucun titre:

1) L'impératif est la « punition » réservée au « vieux Kant » pour avoir « épié et happé » (*erschlichen*) la « chose en soi ». — Inutile d'insister, du moins dans cet exposé: Heidegger, Granel, d'autres encore nous ont assez appris que Kant ne « capte » ni ne « gobe » la « chose en soi ». Vous me direz que Nietzsche n'avait pas lu Heidegger — mais il avait lu Schopenhauer, c'est le moins qu'on puisse dire, et il avait pu en retenir autre chose à propos de la « chose en soi » (je vous renvoie simplement au début de la *Critique de la philosophie kantienne* à la fin du *Monde*). S'il y a bien, selon la formule de Granel, une « équivoque ontologique » de Kant, le côté de cette équivoque selon lequel la chose en soi est l'indice négatif d'une pure phénoménalité pouvait déjà être accessible à Nietzsche. Mais, là encore, ne voudrait-il pas réduire Kant à son « autre côté » — et cela en raison même d'une trop grande proximité de sa propre pensée avec celle de Kant?

2) Kant, écrit Nietzsche, « fut à son tour épié et surpris par l'« impératif catégorique », et, dans son cœur, en vint à se *fourvoyer de nouveau* du côté de « Dieu », de l'« âme », de la « liberté » et de l'« immortalité », pareil à un renard qui se fourvoie à nouveau dans sa cage — or c'était *sa force* et *son intelligence* qui avaient *brisé* cette cage!»

Ici la cécité — ou le manque de probité — devient encore plus flagrante. Car c'est vraiment se refuser à la plus simple lecture de Kant que de mettre ensemble la liberté et les simples *postulats* de la raison pratique, d'oublier que ces postulats ne sont *que* postulats (fictions régulatrices, selon une expression de Nietzsche lui-même), et que la liberté, quant à elle, est en revanche aussi inconnaissable que certaine. Mais surtout, par quelle erreur ou par quelle malice peut-on faire comme si les postulats avaient quelque chose de commun avec l'établissement de l'impératif catégorique, lequel en est totalement à l'écart (il n'y a qu'à lire les *Fondements de la métaphysique des mœurs*).

3) Enfin, Nietzsche caractérise ainsi l'impératif lui-même: il serait le « sentiment que « en cela tous les autres doivent juger comme moi » ». Et Nietzsche d'ironiser sur l'« absoluité » d'un pareil jugement, en s'écriant: « Admire plutôt ici ton *égoïsme*! L'aveuglement, la mesquinerie et le manque d'exigence de ton *égoïsme*! »

Mais l'énoncé de l'impératif catégorique n'a strictement rien à voir avec ces formules, qui sont en effet celles d'un égoïsme totalitaire, *impérialiste* et non impératif au sens de Kant. Car l'impératif s'énonce:

« n'agis que selon une maxime telle que par elle tu peux en même temps vouloir qu'elle devienne une loi universelle ».

L'impératif ne consiste donc pas du tout, pour citer encore Nietzsche, à « éprouver son jugement propre comme une loi universelle ».

Il consiste exactement dans l'*inverse*: à n'accepter comme jugement mien (comme maxime) que ce qui peut se présenter comme loi universelle. Car c'est la maxime elle-même qui doit pouvoir me déterminer à la vouloir comme loi universelle, et ce n'est pas moi, surtout pas moi (surtout pas ce « moi » pathologique, aurait dit Kant), qui peux la déterminer comme telle. Le texte de Kant est formel: « nach derjenigen Maxime, *durch die* du zugleich wollen kannst... ». — Certes, cela ne se comprend pas facilement, et c'est bien pourquoi certains éditeurs des *Fondements* ont pu proposer de corriger en: « ... Maxime, *von der* du zugleich wollen kannst... » (« maxime *de laquelle* tu peux vouloir » au lieu de « *par laquelle* »; au fait, quelle édition avait lue Nietzsche, s'il en a lu une?). Mais une telle correction manque fondamentalement la *pensée*, la difficile pensée de l'impératif. Elle rend l'universalité hétérogène à la maxime, et appliquée sur la maxime par une volonté arbitraire — ou du moins par une volonté dont on se demande où elle peut prendre le critère de son vouloir. Nietzsche se laisse prendre au piège d'une erreur, et d'une erreur qui n'est si répandue, si insistante dans l'interprétation (même là où on ne va pas jusqu'à corriger le texte de Kant) que parce qu'elle consiste justement à ramener l'impératif catégorique sous la loi commune d'une « conscience morale » du sujet, et du caractère précisément subjectif de son évaluation. — Or c'est à cette subjectivité de l'évaluation que l'impératif catégorique se soustrait absolument.

(Je laisse de côté le commentaire qu'il faudrait encore ajouter sur un autre passage de l'aphorisme: Nietzsche revendique la nature *inconnaissable* des actes moraux en général. Rien de plus facile que de reconnaître là un motif propre à Kant...)

Dès lors, à quelle opération devons-nous dire que se livre, sinon Nietzsche, du moins le texte de cet aphorisme?

A celle-ci: il récuse le pseudo-Kant d'une morale du sujet, et il réinscrit pour son propre compte, dans la *Redlichkeit*, l'essence de l'impératif catégorique.

Que dit la *Redlichkeit*, en effet? qu'il nous *faut* — car elle nous contraint, elle nous *zwingt* — reconnaître la loi de la physis, c'est-à-dire la seule nécessité qui échappe à l'arbitraire et à l'inconscience de la « conscience morale ». Que dit l'impératif catégorique? qu'on ne doit reconnaître qu'une maxime qui implique l'idée de son universalité — et comme vous le savez, dans le deuxième énoncé de l'impératif, cette idée se déterminera, selon ce que la deuxième *Critique* nommera le « type » de la loi morale, en idée de « loi universelle de la nature ».



Que la physis de Nietzsche et la nature de Kant ne soient pas identiques, sans doute (encore faudrait-il y regarder de près). Que les conditions de production de l'impératif catégorique et de la *Redlichkeit* soient bien différentes, sans doute encore: le premier prétend être puisé dans un témoignage de la conscience commune, la seconde s'oppose avec violence à la commune conscience de la moralité. Mais là encore, il faudrait y voir de plus près: et il faudrait se demander si la *probité* nietzschéenne ne consiste pas justement à affirmer avec brutalité ce qui motive Kant, mais que Kant jusqu'à un certain point dissimule (ou se dissimule à lui-même), à savoir la *dévaluation* générale de toute morale en tant que fondée sur la représentation d'un idéal, d'une valeur et d'une fin (c'est-à-dire, en termes kantien, fondée dans le régime de l'impératif hypothétique).

A ce compte, c'est la *Redlichkeit* qui permettrait d'entendre au mieux l'impératif catégorique. Mais ce serait cet impératif qui donnerait le vrai régime de la probité.

Et il le donnerait essentiellement par ceci: l'impératif n'est pas l'énoncé du sujet, ni d'aucun sujet. L'impératif — ce mode verbal dont Benveniste a montré qu'il n'était *pas* verbal et qu'il n'était *pas même* énoncé: personne ne le *prononce* — s'impose au sujet, il le «*zwingt*», du dehors, d'un dehors si absolument dehors qu'en lui se mêlent la «*physis*» de Nietzsche (car d'où vient la *Redlichkeit*, d'où parle sa *Rede*, sinon de la nature même en son chaos?) et la «*raison*» de Kant (qui en somme se reçoit elle-même en elle-même *du dehors* lorsqu'elle reçoit l'impératif).

Alors, entre Kant et Nietzsche, quelque chose de tout autre travaille en effet la mêmeté de la morale. Car Nietzsche accomplit ce qui pointe avec Kant comme la résorption de la valeur dans l'évaluation, et dans la volonté de l'évaluation (ce qui mesure la maxime, c'est qu'elle me fasse la *vouloir* comme loi: c'est qu'elle soit la loi du vouloir de la loi). Ainsi s'accomplit la morale de la subjectivité, ou la subjectivité *en tant que* morale. Mais ce *même* geste extrême — qui réduit tout au *geste*, en effet, à l'acte de juger, d'évaluer, à un «*évaluer*» absolu et sans sujet parce que *c'est lui le Sujet* —, ce même geste pourtant est emporté hors de lui-même:

l'impératif n'est prononcé par personne — la *Rede* de la *Redlichkeit* n'est la voix de personne, la voix ni le discours d'aucune conscience; elle est ce qui bien en deçà ou au-delà de toute parole *vérifiable* s'impose, contraignante, et pourtant ne se justifie pas, ne s'authentifie pas. Elle «*tombe*» sur le sujet, elle lui arrive sans qu'il puisse la maîtriser. Tout l'aphorisme est construit pour manifester cette «*chute*». La probité, c'est l'aveu de ceci: que la loi nous arrive, et que nous n'en donnons pas la mesure. *Ecce Homo* voudra dire *aussi* cet extrême dénuement, cet être-démuni de celui qui reçoit la loi. Et Nietzsche aura pu écrire dans la préface d'*Aurore* (§ 4): «*cela ne fait aucun doute, à nous aussi s'adresse encore un «tu dois», nous aussi nous obéissons à une loi rigoureuse qui nous domine*».

La probité de Nietzsche, c'est d'avouer qu'il affronte à son tour la vérité que Kant a commencé d'affronter — tout en la recouvrant de « physique » comme Kant l'avait recouverte, en effet, de « morale » —, cette vérité qui s'extrait de la *fin* de la vérité, de la fin du « monde-vérité » (cf. *le Crépuscule des idoles*), la vérité incommensurable, imprésentable (c'étaient les termes de Kant) de ce qui ne relève plus d'aucune *homoiosis*. La vérité impérative d'une *éthique* qui n'a rien d'homologue, rien d'adéquat, rien de conforme dans aucune morale.

Cette vérité — impérative et probe — n'est plus une valeur, ne relève plus de notre évaluation. Car elle n'est plus ce qu'un sujet peut « tenir pour vrai » selon ses besoins ou ses intérêts. C'est plutôt elle qui *tient* le sujet — et elle ne le tient pas pour vrai, si je puis dire... elle le tient *sous sa loi*. Et si la valeur comme telle est toujours de l'ordre de ce que Kant appelle le *prix*, c'est-à-dire la valeur *relative* à une évaluation, alors la vérité de la *Redlichkeit* — de cette probité impérative — n'a pas une valeur relative, mais, toujours dans les termes de Kant, une « valeur intrinsèque, c'est-à-dire une *dignité* (Würde) » (*Fondements*). La dignité, ou valeur absolue, échappe à toute évaluation.

La dignité (ou la noblesse, ou l'excellence), c'est bien au fond ce que Nietzsche n'a cessé de chercher à penser. Tout ce que j'ai essayé de vous dire aujourd'hui se résume dans ce passage de *l'Etat grec* (l'une des *Cinq préfaces à des livres non écrits*):

« chaque homme n'a de dignité que pour autant qu'il est, consciemment ou inconsciemment, instrument du génie; d'où il faut tirer tout de suite la conséquence éthique que l'« homme en soi », l'homme absolu, n'a ni dignité, ni droits, ni devoirs: ce n'est qu'en tant qu'être entièrement déterminé, au service de fins inconscientes, que l'homme peut excuser son existence. »

Le « génie » pourrait bien être dans l'impératif catégorique. Il aurait alors, selon la troisième formulation de l'impératif, « l'humanité comme fin ». Sans doute. Mais cette humanité n'est pas celle de « l'homme en soi ». Kant n'a jamais su ce qu'était l'« homme en soi ». Il nous a plutôt, avec Nietzsche, préparé la tâche redoutable de penser l'homme par-delà l'essence et par-delà la valeur. La probité de la pensée consiste à ne rien céder de cette inévaluable dignité.