

Université de Montréal

Le concept de responsabilité chez Nietzsche

par
Karine Lacroix-Pelletier

Département de philosophie
Faculté des arts et sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de Maître ès arts (M. A.) en philosophie
option philosophie au collégial

novembre 2004

© Karine Lacroix-Pelletier, 2004



B

29

U54

2005

V.002

AVIS

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

NOTICE

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :

Le concept de responsabilité chez Nietzsche

présenté par

Karine Lacroix-Pelletier

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Jean Grondin
président-rapporteur

Iain Macdonald
directeur de recherche

Yvon Gauthier
membre du jury

Résumé

Le concept de responsabilité se présente chez Nietzsche de façon singulière et tout à fait déroutante : comment interpréter sa pensée quand, d'un côté, il dénonce la responsabilité comme une invention des prêtres visant à asseoir leur domination sur le peuple et que, de l'autre, il la considère comme une marque de noblesse, allant même jusqu'à en faire la détermination principale des « philosophes de l'avenir » ? Nous proposons une voie d'interprétation fondée sur l'hypothèse que la critique, chez Nietzsche, n'est jamais une finalité mais qu'elle constitue une sorte de propédeutique pour redéfinir les concepts et favoriser des interprétations qui affirmeraient la vie et libéreraient l'homme du ressentiment. La critique de la responsabilité, élaborée dans le second traité de *La généalogie de la morale*, ouvre ainsi à la possibilité de penser une responsabilité qui serait non plus *réactive* (selon la terminologie de Deleuze), mais au contraire *active* : une responsabilité essentiellement créatrice, tournée vers l'avenir et libérée du concept de faute et de la pensée du "révolu" et de l'"irréparable". La redéfinition nietzschéenne de la responsabilité s'inscrit dans une critique de la philosophie et une redéfinition de la tâche du philosophe, où la responsabilité se confond avec l'exercice de la pensée. Elle consiste alors à produire des interprétations qui soient fidèles à la vie, à créer des valeurs nouvelles, bref : à libérer l'homme et à préparer le surhumain.

Mots clés :

Philosophie – Nietzsche – Responsabilité – Morale – Liberté – Généalogie – Critique –
Interprétation – Volonté de puissance – Philosophes de l'avenir

Abstract

Nietzsche's approach of responsibility may appear disconcerting : how can someone understand his reasoning when, on the one hand, he denounces responsibility as an artifact created by the priesthood in order to consolidate their power over the masses and, on the other hand, he presents it as noble and even makes it an important quality of the philosophers. We propose an interpretation based on the assumption that the Nietzschean critique is never a goal in itself but a way to prepare the redefinition of concepts and favor guilt-free interpretations. The critical approach of responsibility, developed in the second part of "*On the Genealogy of Morals*" opens the door to a new responsibility, not *reactive* (according to Deleuze's terminology) but, on the contrary, *active* : a responsibility essentially creative, turned toward the future and freed from the concept of guilt. The Nietzschean redefinition of responsibility is inscribed in a critical approach of philosophy and a redefinition of the philosopher's role, where responsibility merges with thought. Responsibility, then, produces new interpretations and new values, which are more faithfully accurate to life. In one word, it is step toward the freedom of man and the coming of the *Übermensch*.

Key Words :

Philosophy – Nietzsche – Responsibility – Liberty – Genealogy – Critic –
Interpretation – Will to power – Morals

Table des matière

Résumé.....	iii
Abstract.....	iv
Liste des abréviations.....	vi
Dédicace.....	vii
Remerciements.....	viii
1- DE LA CRITIQUE À L'INTERPRÉTATION.....	1
2- DE LA VOLONTÉ DE VÉRITÉ À LA VOLONTÉ DE PUISSANCE.....	8
2. 1 LA CRITIQUE DE LA VÉRITÉ.....	9
2.2 L'HYPOTHÈSE DE LA VOLONTÉ DE PUISSANCE.....	12
3- LA CRITIQUE DE LA RESPONSABILITÉ.....	20
3.1 CONTEXTE GÉNÉRAL : SPÉCIFICITÉ DU CONCEPT NIETZSCHÉEN DE RESPONSABILITÉ.....	21
3.2 LA FACULTÉ DE PROMETTRE.....	23
3.3 GÉNÉALOGIE DE LA RESPONSABILITÉ.....	27
3.4 LE PROCESSUS DE CULPABILISATION	31
3.5 RESPONSABILITÉ RÉACTIVE ET RESPONSABILITÉ ACTIVE.....	36
4- LA PHILOSOPHIE COMME EXERCICE DE RESPONSABILITÉ.....	38
4.1 LA CRITIQUE DE LA PHILOSOPHIE.....	39
4.2 LE SURHUMAIN.....	42
4.3 LA TÂCHE DES PHILOSOPHES	44
BIBLIOGRAPHIE	48

Listes des abréviations

<i>A</i>	<i>Aurore</i>
<i>AC</i>	<i>L'Antéchrist</i>
<i>CI</i>	<i>Crépuscules des idoles</i>
<i>EH</i>	<i>Ecce Homo</i>
<i>FP</i>	<i>Fragments Posthumes</i>
<i>GS</i>	<i>Le gai savoir</i>
<i>GM</i>	<i>La généalogie de la morale</i>
<i>PBM</i>	<i>Par-delà bien et mal</i>
<i>VM</i>	<i>Vérité et mensonge au sens extra-moral</i>
<i>VP</i>	<i>La volonté de puissance</i>
<i>Z</i>	<i>Ainsi parlait Zarathoustra</i>

**Pour Jean-Pierre Lorange,
en reconnaissance de dette**

Remerciements

Je tiens d'abord à remercier mon directeur, Iain Macdonald, pour ses lumières, l'intérêt manifesté pour mes recherches et la très grande pertinence de ses commentaires.

Un grand merci également à Jocelyne Doyon pour son soutien, son grand sourire et sa bonne humeur. Que d'allègement tu prodigues dans ce département !

Merci enfin à Christian Amauger, sans qui... eh bien, rien. Merci pour les longues discussions, les lectures attentives, les encouragements.

1- De la critique à l'interprétation

La critique occupe une place importante sinon prépondérante dans l'œuvre de Nietzsche, qui dit pourtant être *un esprit positif*, «qui ne se livre à la critique et à la contestation qu'indirectement et à contrecœur¹. » Une telle affirmation a de quoi surprendre, quand elle n'apparaît pas carrément suspecte : Nietzsche n'est-il pas connu et reconnu pour sa pensée critique –critique du christianisme, de la métaphysique, de la tradition philosophique ? Ne doit-il pas sa renommée et sa postérité à son style incisif, sa plume irrévérencieuse, ses écrits impétueux ? Soit. Mais l'aspect critique des textes, pour important et imposant qu'il soit, ne doit pas distraire du sens profond, presque caché, de la critique nietzschéenne et de sa visée propre. La critique chez Nietzsche –c'est notre hypothèse de départ- est finalisée : elle n'est jamais qu'un moyen, un passage en quelque sorte obligé dans la poursuite d'un but qui dépasse la réfutation et la condamnation. Et ce but, si l'on nous permet ici un raccourci et une réduction un peu grossière, ce but n'est autre que l'affirmation de tout ce qui est, le "dire oui" au monde, « *das ungeheure unbegrenzte Ja- und Amen-sagen*² ».

Qu'une pensée positive et affirmative s'élabore dans la négation et la destruction, ce n'est pas le moindre des paradoxes nietzschéens. La question demeure : pourquoi Nietzsche consacre-t-il une si large part sinon la majorité de ses écrits à la critique ? Y aurait-il tant à nier et si peu à affirmer ?

L'ampleur et la prépondérance de la critique dans l'œuvre tiennent d'abord à ce que Nietzsche ne sépare ni n'oppose la négation et l'affirmation, qu'il pense au contraire comme deux concepts solidaires –la pensée de Nietzsche récuse tout dualisme et s'attache passionnément à dissoudre les couples d'oppositions de la pensée métaphysique : bien/mal, amour/haine, corps/âme, etc. C'est toujours une même volonté qui se déploie tant dans la destruction et la négation que dans l'affirmation : la philosophie à coups de marteau est une philosophie qui fracasse et qui construit, qui

¹ *CJ*, « Ce qui manque aux allemands », §6.

² *Z III*, « Avant l'aurore », p. 344.

fracasse pour se construire, qui dit “non” pour dire “oui” : « Une des conditions essentielles de l’affirmation », dit Nietzsche, « c’est la négation et la destruction³ ». La négation n’est pas le contraire de l’affirmation ; elle en est un moment, une phase préalable.

Nier une chose, c’est la dévaloriser, lui retirer toute valeur et toute validité ; à l’inverse, affirmer c’est accorder de la valeur à une chose. Si l’on peut nier sans rien affirmer – c’est le Nihilisme⁴ – l’affirmation quant à elle ne va pas sans négation : elle est position, choix, préférence : « Pour pouvoir ériger un sanctuaire, *il faut jeter à bas un sanctuaire* : c’est la loi – que l’on me montre le cas où elle n’est pas vérifiée !...⁵ »

Par ailleurs, la lecture nietzschéenne de la tradition philosophique comme histoire du Nihilisme – négation du monde réel en tant que monde des “apparences” et affirmation parallèle et subséquente d’un autre monde, d’un monde “Vrai” et rationnellement accessible – procède de cette conception d’une solidarité entre négation et affirmation : la négation du monde réel étant ici condition de l’affirmation d’un “Monde Vrai”. L’histoire de la pensée occidentale est alors conçue par Nietzsche comme une sorte de “critique” du monde réel à partir de laquelle on construit ou, si l’on préfère, « on érige un sanctuaire » à un monde autre, idéal, qui possède les attributs manquants au premier : stabilité, sens, certitude. Le même constat s’applique à l’histoire de la morale (judéo-chrétienne) qui se résume pour Nietzsche à un déni du corps et à une “critique” des instincts conduisant à la valorisation concomitante d’une attitude “raisonnable” et détachée. Toute l’entreprise critique de Nietzsche vise au fond à démontrer l’aberration que constitue une telle “critique” : à repérer et à invalider ses fondements et à tenter de comprendre l’émergence et la généralisation de ces jugements qui, affirmant la valeur supérieure du stable et de l’immuable, ou du détachement et de la désensualisation ascétique, dévaluent le monde réel, foncièrement changeant, incertain, dépourvu de sens et fauteur de souffrances.

Si la dimension critique demeure prépondérante chez Nietzsche, c’est que cette tâche est colossale et que les fondements auxquels il faut s’attaquer ont des ramifications

³ *EH*, « Pourquoi je suis un destin », §4

⁴ Ou Nihilisme « complet », à distinguer du Nihilisme « historique » auquel nous référons au paragraphe suivant, qui indique un processus de négation toujours grandissant. Le Nihilisme « complet », où tout est dévalorisé, représente le terme de ce processus.

⁵ *GM II*, §24.

complexes et profondes, qui plongent dans les modes de pensée, qui sous-tendent et orientent les manières de juger, d'appréhender, bref de connaître le monde. Il s'agit dès lors de montrer et surtout de convaincre le lecteur que ces jugements qui contestent et condamnent le monde réel sont sans valeur propre, qu'ils ne sont pas exclusifs et que d'autres manières de juger sont possibles, valables et même nécessaires. Il faut donc non seulement démontrer l'impropriété de ces jugements mais démontrer également leur effet délétère et tenter d'autres interprétations pour favoriser de nouvelles façons de juger qui s'accordent et qui abondent dans le sens du monde, «dans le sens de la terre » comme dira Zarathoustra.

Le projet dépasse ainsi le strict cadre théorique : si Nietzsche ne pense pas l'affirmation comme foncièrement distincte de la négation, il récuse également la distinction entre théorie et pratique. Le projet nietzschéen a une visée pratique : il s'agit non seulement de repérer et de démontrer les erreurs de jugement, mais également de rectifier ces erreurs et d'amener des changements au niveau des modes de pensée. C'est pourquoi la critique est insuffisante et qu'elle n'est pas finale. Il ne suffit pas de démontrer l'improbité et le caractère erroné d'une doctrine ou d'une croyance pour l'extraire des modes de pensée : « Car l'homme est ainsi fait : on peut bien lui avoir réfuté à mille reprises un article de foi, à supposer qu'il lui soit nécessaire, il continuera toujours à le tenir pour "vrai"⁶ ». Il ne s'agit donc pas de récuser les doctrines philosophiques et les valeurs morales mais bien de travailler à une nouvelle hiérarchisation, à la transvaluation des valeurs, à des jugements nouveaux : « Nous devons *changer notre façon de juger*, –afin de parvenir finalement, et peut-être très tard, à mieux encore : *changer notre façon de sentir*.⁷ » Ce pour quoi la critique devient incontournable.

Il y a à l'œuvre dans la critique nietzschéenne un véritable effort d'émancipation : la critique, avec ce qu'elle implique de négation et de destruction, prend tout son sens dans ce mouvement de libération. Le motif de la libération est récurrent chez Nietzsche, qui l'a en quelque sorte scénarisé dans le chapitre intitulé « Des trois

⁶ GS, §347.

⁷ A, §103.

métamorphoses », qui ouvre *Zarathoustra*. La libération y est représentée sous forme d'allégorie, où l'esprit opère trois métamorphoses : d'abord en chameau, puis en lion et, finalement, en enfant. Transformé en chameau, l'esprit se charge d'un fardeau et entreprend la traversée du désert. Là, il devient lion, acquérant ainsi la force nécessaire pour se défaire de son fardeau et pour combattre ce qui pourrait encore le contraindre, lui dicter sa conduite, lui imposer sa loi ; après quoi, libéré, il devient enfant : innocent, créateur, souverain. La critique équivaut bien sûr au deuxième temps de l'allégorie, à l'étape du lion, qui est celle de la libération préalable à l'acte créateur et véritablement libre. Dans l'esprit nietzschéen, la libération est inséparable de la contestation et de la destruction, et la liberté est affaire de conquête. Mais si le lion correspond à la libération, l'étape précédente, celle du chameau, n'est pas pour autant celle d'un asservissement de l'esprit. Il faut le dire et le redire : la pensée de Nietzsche rejette tout dualisme. Loin de signifier l'asservissement, la métamorphose de l'esprit en chameau constitue, à travers l'épreuve de force et la discipline, une sorte d'apprentissage de la liberté. L'étape du chameau représente plutôt un degré de la liberté, et pas nécessairement le degré le plus bas.

Si, comme on l'a dit, l'horizon de la pensée nietzschéenne est l'affirmation, la tâche de la critique consiste à jeter les bases d'une réinterprétation *affirmative* du monde en établissant en quelque sorte *a contrario* de nouveaux critères, de nouvelles valeurs, une nouvelle hiérarchisation. La réinterprétation, en tant que création et affirmation, correspond à la troisième métamorphose et à la figure de l'enfant ; le travail critique en est une sorte de propédeutique.

À la lumière de l'allégorie des « Trois métamorphoses de l'esprit », le sens de la critique apparaît comme celui de conquérir, par la contestation et la destruction, le droit de créer, de réinterpréter. La critique répond alors à un besoin, ainsi que Nietzsche le déclare expressément à propos de la morale, d'une part, et de la vérité, d'autre part, en deux endroits de la *Généalogie de la Morale* :

« (...) nous avons besoin d'une *critique* des valeurs morales, il faut *remettre une bonne fois en question la valeur de ces valeurs elle-même* (...) ⁸ » ;

« La volonté de vérité requiert une critique [...] il *faut* faire la tentative de *remettre* pour une fois *en question* la valeur de la vérité... ⁹ »

⁸ GM, « Préface », §6.

Nous voilà au cœur de la critique nietzschéenne : la vérité et la morale sont en effet les principales cibles de la critique, en même temps que les plus générales. Les deux critiques se recourent et demeurent solidaires l'une de l'autre, la morale faisant son lit dans celui de la vérité, et la vérité –c'est là une des grandes "découvertes" de Nietzsche– s'appuyant sur un fond moral.

La vérité et la morale apparaissent de façon significative dans le texte «Des trois métamorphoses» : l'esprit-chameau se chargeant d'un fardeau pour ensuite «gagner son désert» n'est en effet rien d'autre qu'une métaphore de ce que Nietzsche nommera, dans *La Généalogie de la morale*, «l'idéal ascétique», soit la valorisation de tout ce qui marque l'abstraction ou le détachement du monde réel, et la conquête concomitante d'une connaissance qui transcende celui-ci. La renonciation ascétique passe nécessairement par une forme de mortification, d'où le fardeau, qui désigne la croyance en cet idéal et qui n'est autre que la croyance à la vérité, conçue comme "bien suprême" et située "hors du monde". C'est pour atteindre la vérité que l'esprit veut se mortifier et porter un fardeau ; il s'en débarrassera quand, devenu lion, il aura découvert «l'illusion et l'arbitraire au fond même de ce qu'il y a de plus sacré au monde¹⁰». Quant au dragon qui lui barre la route, à l'esprit devenu lion, et qui oppose à son « Je veux » un rutilant « Tu dois », inscrit en lettres d'or sur chacune des écailles de son corps, il représente la croyance en la morale et en son impératif (le «Tu dois») dont il faut encore se libérer après s'être libéré de la vérité. L'étymologie, comme souvent chez Nietzsche, s'avère éclairante : le mot français «dragon», et sans doute le mot allemand «*Drache*» proviennent du nom grec *Drakôn*, nom d'un législateur d'Athènes célèbre pour la sévérité du code pénal qu'il y institua¹¹. La figure du dragon souligne ainsi le caractère "inventé" et insensé de la morale : invention chimérique mais implacable ; irréelle et pourtant contraignante, effarante.

La critique de la morale pointe spécifiquement vers cette conception dualiste et exclusive de la morale, fondée sur la croyance en un "bien" en soi et un "mal" en soi ;

⁹ GM III, §24.

¹⁰ Z I, «Des trois métamorphoses», p. 87.

¹¹ Cf. *Le Robert. Dictionnaire historique de la langue française.*

la critique vise alors principalement la morale judéo-chrétienne, que Nietzsche désigne d'ailleurs comme «la morale» (*die Moral*), pour en souligner le caractère exclusif. Les principaux griefs de Nietzsche envers la volonté de vérité et les valeurs morales concernent cette attitude foncièrement négatrice de la vie, de même que cette prétention à l'exclusivité, qui interdit de fait toute autre interprétation, qui invalide par avance toute interprétation qui ne se plierait pas aux normes de la vérité et de la morale. C'est en ce sens, parce qu'il conteste l'autorité de la morale, que Nietzsche peut, non sans ironie, se dire «immoraliste»; quiconque se dresse contre une morale dualiste et exclusive devient *ipso facto* immoral, ce qui est tout de même fort différent que d'être *a-moral*. Car Nietzsche ne récuse ni l'utilité ni la nécessité de la morale et reconnaît, au contraire, qu'elle réponde à un besoin; il nie cependant que cette morale, dominante en Occident, soit la seule morale et la seule valable. Autrement dit, il nie que cette morale soit indiquée pour répondre au besoin de morale; c'est pourquoi on a besoin d'une critique de la morale, pour faire place à d'autres morales, à d'autres interprétations morales. De même pour la vérité: Nietzsche ne nie pas la nécessité pour l'homme d'avoir quelques certitudes sur lesquelles s'appuyer; il conteste la réduction de la vérité à cette forme particulière de la connaissance, et conteste également que cette forme de connaissance réponde adéquatement, c'est-à-dire en l'élevant et en le fortifiant, au besoin de connaissance qui anime l'homme.

La critique nietzschéenne s'articule autour du constat selon lequel la conception classique de la vérité ainsi que la morale dominante relèvent d'une même attitude négatrice à l'égard de la vie: la vérité comme négation de la diversité et du caractère irréductible des choses, la morale comme condamnation —et condamnation absolue— des instincts. À ce constat s'adjoint la conviction toute nietzschéenne que cette dévalorisation de la vie et de la vie du corps sont les symptômes d'une dégénérescence, d'une nature faible, d'un manque de force.

Vérité et morale sont, pour Nietzsche, symptomatiques d'une volonté faible —l'adjectif «faible» signifiant le manque de force, l'incapacité à assumer et à supporter la vie dans tous ses aspects et dans ses aspects les plus durs. C'est précisément parce qu'on ne peut assumer la vie qu'on la condamne et parce qu'on ne peut assumer ses passions qu'on les dénie —il s'agit toujours de nier, de mortifier, de bannir, d'extirper les

passions plutôt que de les maîtriser. La morale constitue une sorte de remède à ce mal de vivre, à cette faiblesse constitutive ; la morale est, pour le faible, le moyen de se venger de la vie, en la dépréciant¹². Il s'agit bien sûr d'un faux remède qui n'agit, pour ainsi dire, que sur les symptômes – par la morale, le “faible” peut se sentir “fort” – mais pas sur le mal, qui demeure et qui perdure : la « moraline » ne rend pas la vigueur. Et là est précisément la tâche, le but ultime du projet philosophique et critique : trouver les moyens de rendre la vigueur, de remédier à cette faiblesse, de fortifier la volonté fatiguée de l'homme en produisant de nouvelles interprétations qui inverseraient ce penchant dégénéré. C'est à ce point précis qu'intervient la notion de responsabilité, au sein même de l'entreprise nietzschéenne, qui apparaît alors comme un exercice de responsabilité, comme sa mise en œuvre même.

Sans anticiper sur nos recherches, on peut cependant dès ici dégager, sinon une conception proprement nietzschéenne de la responsabilité, du moins un contenu de responsabilité proprement nietzschéen. La responsabilité s'y présente en effet comme une lutte active contre toute forme de nihilisme, comme la recherche de remèdes à l'affaiblissement de l'homme, comme antidote à l'épuisement du sens. C'est à ce niveau que Nietzsche place la responsabilité, la sienne propre mais également celle de la philosophie – lui qui désignera le philosophe comme « l'homme à la plus vaste responsabilité¹³ ». C'est donc dire que Nietzsche associe “responsabilité” et “exercice de la pensée” ; qu'il conçoit, en somme, la philosophie comme exercice de responsabilité *par excellence*.

La critique de la vérité fonde la responsabilité : si rien n'est vrai, et si la vérité constitue le fondement du sens donné à l'existence, alors plus rien n'a de sens, et la pensée et ses forces créatrices s'abîment dans cette béance. La responsabilité est liée à la création du sens et à la réinterprétation du monde. Il s'agit de fonder le sens sur autre chose que la vérité : sur la création ou, c'est *idem*, sur l'interprétation.

¹² « Définition de la morale : l'idiosyncrasie des *décadents*, avec l'arrière-pensée (couronnée de succès!) de se venger de la vie. » *EH*, « Pourquoi je suis un destin », §7.

¹³ *PBM*, §61.

2- De la volonté de vérité à la volonté de puissance

L'enjeu de la critique de la vérité est de démontrer que tout est interprétation, que l'absolu n'est jamais en soi qu'interprétation, ceci afin de favoriser l'émergence de nouvelles valeurs et de nouvelles interprétations. Ce qui pose un nouveau problème : comment déterminer *la valeur des valeurs* ? Et tout aussi bien : à partir de quel(s) critère(s) construire des interprétations ?

Les valeurs ne sont pas pour Nietzsche des concepts neutres auxquels l'homme adhère de façon libre et rationnelle ; elles sont bien plutôt la somme, pour le dire en termes nietzschéens, des "oui" et des "non" de ceux qui les conçoivent, la somme des jugements qu'ils portent sur l'existence et qui sont directement liés aux besoins d'un type de vivant. C'est pourquoi les valeurs en disent toujours plus sur ceux qui les brandissent que sur le monde lui-même. C'est pourquoi, également, elles ne peuvent être réfutées –on ne peut réfuter des conditions d'existence :

« Des jugements, des jugements de valeur sur la vie, pour ou contre la vie, ne peuvent en fin de compte jamais être vrais : ils ne valent que comme symptômes, ils ne méritent d'être pris en considération que comme symptômes, car en soi, de tels jugements ne sont que sottises.¹ »

Les valeurs sont donc l'expression des conditions de vie d'un type particulier et Nietzsche les tient donc comme des symptômes, qui permettent d'ausculter – d'évaluer– l'état de santé ou de morbidité de l'organisme qui les manifeste. Pour déterminer la valeur d'une valeur ou d'une interprétation, il faut voir si celle-ci a un effet bénéfique et tonifiant sur l'homme ou, au contraire, si son effet est délétère, si la valeur conforte l'homme dans un état de faiblesse. C'est précisément dans la force –la vigueur, la puissance– que Nietzsche tient ce qui sera un critère pour déterminer *la valeur des valeurs* et des interprétations.

Ainsi se déploie la critique de la vérité, ainsi se déploie aussi la critique de la morale et de la responsabilité. Dans tous les cas, il s'agit d'évaluer l'effet de ces systèmes de

¹ CI, « Le problème de Socrate », §2.

pensée sur l'évolution de l'homme, de comprendre quels besoins les ont fait naître et de voir si la croyance à la vérité, à la morale et à la responsabilité ont fortifié l'homme ou si elles l'ont affaibli ; si elles ont prodigué courage et appétit pour la vie ou, au contraire, si elles n'ont entraîné que dégoût et nihilisme. Dans tous les cas, le diagnostic est le même ; la croyance à la vérité, à la morale et à la responsabilité briment les forces actives de l'homme, le maintiennent dans un état de faiblesse et perpétuent sa dégénérescence.

La force – la vie, la puissance– contenue dans les systèmes de valeurs constitue donc le critère d'évaluation de ces mêmes valeurs ; ce sera également le fil conducteur de cette interprétation nouvelle, la volonté de puissance, que Nietzsche tente et propose en lieu et place du système de pensée fondé sur la vérité. Dans les pages qui suivent, nous examinerons d'abord les grandes lignes de la critique nietzschéenne de la vérité, pour bien comprendre le changement de perspective philosophique opéré par Nietzsche, et pour comprendre également le rôle du concept de volonté de puissance dans cette pensée.

2. 1 La critique de la vérité

Si Nietzsche revendique son appartenance à la tradition philosophique, son inscription au sein de celle-ci est de l'ordre de la rupture. Le problème de la valeur se pose précisément en lieu et place du questionnement traditionnel sur les essences et marque un déplacement et une radicalisation² du questionnement philosophique, qui interroge pour ainsi dire *en amont* du questionnement traditionnel, au niveau des critères, de cela même qui définit le "vrai" et qui le distingue de "l'apparence" et de "l'erreur". Car tel est bien le problème de la vérité : que l'on n'ait jamais interrogé ces critères mais néanmoins pensé à partir d'eux, comme s'ils allaient de soi, ce qui pour Nietzsche constitue un manque flagrant de probité.

Le problème de la vérité vient donc de ce qu'on ne la considère pas comme problème, tout au contraire : la vérité, depuis Platon du moins, est considérée comme donnée.

² Cf. Wotling, dans ses deux « Introductions » à la *Généalogie de la morale et Par-delà bien et mal*.

D'ailleurs, la tradition philosophique³, toute à la recherche de vérités, de fondations et de certitudes, n'a jamais douté de la vérité ; car douter du fait qu'on puisse atteindre la vérité –comme par exemple dans le scepticisme– cela constitue encore une manière de croire à la vérité et à sa valeur. Nul doute, on sait ce qu'est la vérité : est vrai ce qui demeure stable, immuable, identique à soi-même. La question posée apparaîtrait presque naïve si elle n'était pas aussi déconcertante : pourquoi veut-on la vérité ? « À supposer que nous voulions la vérité, *pourquoi pas plutôt* la non-vérité ? Et l'incertitude ? Même l'ignorance ?⁴ » Et pourquoi veut-on la vérité quand le monde réel apparaît comme celui de la tromperie, de la dissimulation, de l'illusion, de l'incertain, bref comme l'opposé de ce qu'on désigne comme vérité ?

Si la vérité se définit par opposition au monde réel, la volonté de vérité exprime alors une préférence pour un monde autre, en l'occurrence "idéal". Mais si la vérité est objet de préférence, elle perd du coup sa prétention objective : la vérité n'est pas *par essence* préférable à l'erreur ; elle ne l'est que de façon subjective, donc partielle. Qui plus est, toute préférence étant par définition discriminatoire, la vérité constitue un jugement de valeur porté sur le monde sensible et renvoie ainsi à la sphère morale. De fait, les critères qui décident du vrai et du bien sont essentiellement les mêmes : le bien se trouve du côté de la raison, opposée aux passions et aux sens ; le vrai, du côté de l'intelligible, opposé au sensible. D'un côté : l'intelligible et le raisonnable, qui caractérisent respectivement le vrai et le bien ; de l'autre : le sensible et le corps, qui représentent l'erreur et le mal.

La vérité n'est donc pas neutre : elle procède bel et bien d'un refus, d'une condamnation, bref d'une critique du monde réel fondée sur une évaluation préséquente et inaperçue. Loin d'être une essence neutre, la vérité relève plutôt d'une dévaluation du monde réel, et la volonté de vérité apparaît alors comme la volonté de faire d'un monde que l'on réprouve un monde digne d'être voulu. Nous voilà donc au cœur de l'interprétation : le monde vrai et ses différents avatars –le Royaume des cieux

³ Une précision s'impose ici : la "tradition philosophique" désigne un certain courant philosophique identifié par Nietzsche comme dominant et déterminant la pensée occidentale. Ce courant part de Platon, se perpétue dans le christianisme et, par une sorte d'atavisme, aboutit au rationalisme pour se prolonger dans le positivisme, le kantisme et jusqu'au pessimisme de Schopenhauer (cf. *CI*, «comment, pour finir, le "monde vrai" devint fable»). Il s'agit bien sûr d'une généralisation à laquelle on ne saurait réduire la tradition philosophique.

⁴ *PBM*, §1.

aussi bien que la science moderne— s'avèrent en fait des interprétations du monde, mais des interprétations dénigrantes, fondées sur un jugement moral dévaluatif.

Résumons et tirons les conséquences de la critique qui s'ébauche ici : la vérité, loin d'être absolue, renvoie à un jugement préférentiel, donc moralisant, qui en est le fondement véritable. Et si la vérité n'est pas absolue, tout alors est interprétation : la vérité, la réalité, le monde, la vie elle-même. C'est là la première conséquence de cette critique, qui ramène le concept de vérité au rang de simple valeur. Si, ensuite, la vérité repose sur un jugement de valeur, si elle s'avère non pas déterminante mais déterminée, le problème de la vérité se révèle alors secondaire ; le véritable problème étant plutôt celui du jugement de valeur et, de façon plus générale, celui de l'interprétation.

Le principal problème d'une philosophie de l'interprétation est sans conteste l'établissement de critères permettant d'éviter l'écueil du relativisme. C'est à l'opposé de la vérité, à la vie donc, que revient le statut de critère. La volonté de puissance se substitue ainsi au concept de vérité comme point nodal de l'interprétation et comme instrument d'évaluation des interprétations. Le caractère interprétatif de la volonté de puissance est indissociable de sa fonction évaluative : interpréter c'est d'abord et avant tout évaluer, juger, préférer. Nous insisterons tout particulièrement sur cet aspect de la volonté de puissance dans la prochaine section (2.2).

La critique de la vérité jette les bases et les conditions de la réinterprétation : il s'agit d'éviter les erreurs et les errances engendrées par la croyance à la valeur supérieure de la vérité, à commencer par l'erreur que constitue la condamnation du monde réel et la valorisation de ce qu'il n'est pas. Le concept de vérité, pour Nietzsche, constitue paradoxalement une erreur, qu'il faut rectifier ; la vérité est une erreur parce qu'elle s'oppose aux composantes essentielles de la vie et parce qu'elle fausse l'interprétation du monde réel en y introduisant des éléments qui lui sont étrangers. Les concepts de stabilité, d'immuabilité, d'identité, etc. sont un pur produit de l'intellect, une falsification nécessaire à la survie de l'homme⁵, qui ont sans doute une grande valeur

⁵ Notons que l'intellect, chez Nietzsche, n'est jamais qu'un auxiliaire de survie : « [l'intellect] n'a été donné que pour servir précisément d'auxiliaire aux êtres les plus défavorisés, les plus vulnérables et les plus éphémères[...] » *VM*, p. 278.

pour celui-ci mais qui n'existent pas en dehors de l'intellect qui les conçoit, qui ne font pas partie du monde réel. En interprétant la réalité à partir de ces critères, on a élevé nos conditions de vie au rang de vérités absolues et évalué la vie et le monde à partir d'eux : « L'humanité a répété sans cesse la même erreur : d'un moyen au service de la vie elle a fait une *mesure* de la valeur de la vie [...]»⁶ ». Le principal reproche de Nietzsche envers la tradition philosophique concerne d'ailleurs cette erreur fondamentale, en laquelle il dénonce un manque de « probité » (*Redlichkeit*) presque constitutif de l'histoire de la philosophie. La probité, c'est-à-dire l'esprit de rigueur et la fidélité dans l'interprétation seront donc les conditions premières de la réinterprétation.

La probité est avant tout la reconnaissance du caractère radicalement interprétatif de toute pensée, la reconnaissance de l'évaluation comme élément premier et irréductible de la pensée. Plus qu'un critère, c'est une nouvelle valeur, une nouvelle vertu⁷ qui point ici et qui consiste, dans l'interprétation, à demeurer fidèle, loyal, respectueux envers la chose interprétée ; ne pas lui préférer des arrière-mondes inventés, ne pas la calomnier quand elle ne répond pas à nos espérances, mais calomnier plutôt nos espérances : « ô mes frères », exhortait Zarathoustra, « *demeurez fidèles à la Terre* »⁸ ».

2.2 L'hypothèse de la volonté de puissance⁹

Le concept de volonté de puissance s'oppose à celui de vérité et aux concepts connexes de stabilité, d'identité, etc. ; il désigne l'essence de la vie, non pas, cela va de soi, comme son noyau stable et immuable mais comme un processus, une lutte des différentes instances pour l'accroissement et la prépondérance. La volonté de puissance se veut une interprétation plus fidèle, plus probe et réfère ainsi aux pulsions internes du vivant, à ce qui le meut, ce qui le fait être, agir et mourir ; la volonté de puissance est le flux qui traverse le vivant et qui le dépasse : « [...] en vérité, quand on

⁶ *VP* II, livre III, §432.

⁷ Zarathoustra désigne en effet la « probité » (*Redlichkeit*) comme « la plus jeune des vertus » (Z I, « Des visionnaires de l'au-delà » : « [...] *jene jüngste der Tugenden, welche heisst : Redlichkeit.* », p.98)

⁸ *Z*, « Prologue », §3, p. 59.

⁹ Le titre de cette sous-section est emprunté à P. Wotling (voir *Nietzsche et le problème de la civilisation*, « L'hypothèse de la volonté de puissance », p. 51-82).

voit mourir les êtres et tomber les feuilles, c'est que la vie se sacrifie –pour l'amour de la puissance¹⁰ ». Cependant, si la vie est volonté de puissance, celle-ci n'est pas l'apanage du vivant. La volonté de puissance n'est pas "vivante" ; c'est une force, qui traverse tant la vie organique que le monde inorganique, qui détermine le vivant mais qui n'est pas déterminée par lui.

On demandera sans doute comment Nietzsche peut-il prétendre, en toute probité, à une interprétation "fidèle" ? Poser une interprétation comme "fidèle", n'est-ce pas prétendre à un savoir, à une forme de vérité ? Il faut voir, d'une part, que la volonté de puissance constitue une hypothèse et non pas, cela va de soi, un nouvel absolu¹¹ ; les efforts nietzschéens de réinterprétations sont autant d'essais, de tentatives et de mises à l'épreuve de cette hypothèse. Il ne s'agit pas, pour celui qui a démontré le caractère interprétatif de toute pensée, de poser son interprétation comme une vérité nouvelle mais plutôt d'en éprouver la valeur, de tester ses limites et de mesurer l'étendue de son application. D'autre part, et c'est ce qui nous intéresse ici, il importe de bien comprendre que Nietzsche ne réfère jamais au monde réel en tant que réalité donnée *mais bien en tant que produit de l'interprétation*. La première conséquence de la critique de la vérité est, comme on l'a dit, que tout est interprétation : elle montre que l'en-soi des choses ne nous est pas seulement inaccessible mais qu'il n'existe pas, que la seule réalité qui nous soit accessible est une réalité toujours déjà interprétée. Il n'est pas de réalité objective : la réalité est un ensemble de phénomènes choisis et rassemblés par un être interprétant, à partir de ses pulsions propres. Au fondement de toute réalité se trouve donc une interprétation, et celle-ci provient de préférences axiologiques fondamentales.

L'hypothèse de la volonté de puissance est une sorte de mise en abyme de l'interprétation : c'est une interprétation qui englobe les autres interprétations et qui rend compte de la création de celles-ci. La volonté de puissance est le concept central de la philosophie de l'interprétation ; plus précisément, elle pointe un aspect essentiel de la vie, qui est celui de l'interprétation. La vie, chez Nietzsche, est pensée comme un processus continu d'interprétation : interpréter signifie alors "faire sien",

¹⁰ Z II, « De la maîtrise de soi », p. 251.

¹¹ Cf. P. Wotling, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, « L'hypothèse de la volonté de puissance », p. 51-82.

“s’appropriier”, “maîtriser”, de sorte que l’interprétation coïncide parfaitement avec la conception de la vie comme volonté de puissance¹². Toute interprétation est un mouvement d’appropriation, une tentative d’accroissement, une manifestation de la volonté de puissance :

« La volonté de puissance *interprète* : quand un organe prend forme, il s’agit d’une interprétation ; la volonté de puissance délimite, détermine des degrés, des disparités de puissance. De simple disparités de puissance resteraient incapables de se ressentir comme telles, il faut qu’existe un quelque chose qui veut croître, qui interprète par référence à sa valeur toute autre chose qui veut croître. [...] En vérité, *l’interprétation est un moyen en elle-même de se rendre maître de quelque chose. Le processus organique présuppose un perpétuel interpréter.*¹³ »

La fidélité du concept de volonté de puissance envers la vie est en quelque sorte garantie par sa pleine identification à celle-ci. Aucune distance critique ici entre la vie et l’interprétation qui en est faite : chez Nietzsche, c’est la vie qui interprète. Vivre c’est interpréter. Alors que la position d’un monde “vrai” connotait un jugement dévaluatif sur la vie, l’interprétation du monde comme volonté de puissance, quant à elle, n’exprime pas une préférence pour la vie¹⁴ : la volonté de puissance est la vie, c’est elle qui crée les valeurs, qui accorde des préférences, qui valorise et qui déprécie : « Quand nous parlons de valeurs, nous parlons sous l’inspiration, dans l’optique même de la vie : c’est la vie qui nous force à poser des valeurs, c’est la vie qui “valorise” à travers nous *chaque fois* que nous posons des valeurs...¹⁵ ».

¹² Peut-être, la pensée de Nietzsche pose-t-elle ici problème. Après la critique de la métaphysique, Nietzsche ne peut, en toute rigueur, poser la volonté de puissance comme « essence du monde » ; il n’en demeure pas moins que, malgré son statut d’hypothèse, malgré sa définition comme processus (à l’inverse des essences métaphysiques définies comme entités stables et immuables), malgré enfin l’abolition du dualisme essence/apparence, la volonté de puissance, comme interprétation maximale et englobante, conserve une consonance métaphysique. La solution à ce problème, que nous ne pouvons résoudre ici, réside sans doute dans l’élucidation de la définition nietzschéenne de la métaphysique.

¹³ *FP XII, 2 [148]*. Cité par P. Wotling in *Nietzsche et le problème de la civilisation*, p. 79.

¹⁴ Le concept de volonté de puissance est moralement neutre : il se situe avant tout jugement moral. La volonté dont il est question dans la périphrase “volonté de puissance” est une volonté sans sujet et sans objet non plus –la puissance n’étant pas conçue comme extérieure à la volonté. Ce n’est pas la vie qui veut la puissance ; c’est la volonté de puissance qui traverse la vie, qui fait la vie telle qu’elle est. La volonté de puissance est un concept réflexif et désigne un processus d’auto-intensification, un propension à “être plus” qui, en soi, est amoral. La volonté de puissance équivaut alors au « Deviens qui tu es », périphrase tout aussi réflexive que la première, qui pourrait bien être l’impératif d’une morale « par-delà bien et mal ».

¹⁵ *CI*, « La morale, une anti-nature », §6.

C'est à partir d'une force ou d'une faiblesse constitutive que l'homme pose ses valeurs et qu'il articule sa pensée, sa compréhension, son interprétation du monde –en un mot : sa connaissance. Les valeurs et les interprétations sont en *continuum* avec le corps interprétant et expriment la faiblesse ou la force, selon qu'elles proviennent d'un *type faible* ou d'un *type fort*. Autrement dit, un type d'homme "faible" produit nécessairement des interprétations de type "faible", tandis que les valeurs d'un type "fort" expriment la vigueur et l'abondance de force. On comprend dès lors le travail généalogique, qui consiste précisément à retracer la provenance des valeurs pour en identifier les sources productrices et déterminer à quel type de vivant –"fort" ou "faible"– elles correspondent. La volonté de puissance n'est pas, comme on pourrait le croire, l'apanage du "fort" ; la volonté de puissance, comme on l'a dit, est la source productrice du jugement de valeur et produit les valeurs qui permettront au vivant qu'elle porte de « devenir qui il est » : faible ou fort. La volonté de puissance est soit ascendante ou déclinante ; dans les deux cas, elle pousse le vivant à être plus fort ou plus faible. Les valeurs sont alors les instruments de la volonté de puissance, qui la confortent dans sa direction originale, ascendante quand elle est portée par des valeurs fortes et affirmatives, ou déclinante quand ces valeurs sont faibles et négatives.

Tout ce qui s'accorde à la vie et exalte ses déterminations fondamentales exprime la force ; à l'inverse, ce qui la condamne et la nie dénote une incapacité à assumer sa démesure et à supporter ses aspects les plus durs, trahissant ainsi une faiblesse constitutive. La force est le symptôme d'une volonté de puissance ascendante et la faiblesse, le symptôme d'une volonté de puissance descendante. La morale judéo-chrétienne, qui condamne le corps et combat les instincts, est une morale de type "faible", "déclinante", "réactive" –une morale d'esclaves– parce qu'elle prône l'ablation et l'extirpation des instincts de type "fort" (les pulsions sexuelles, les instincts de vengeance, l'agressivité, etc.). Une morale "forte", portée par une volonté de puissance "ascendante" ou "active" –une morale de maître, comme Nietzsche aime à la caractériser– serait, par exemple, une morale qui prônerait non pas la suppression mais plutôt la maîtrise, la spiritualisation de ces mêmes instincts.

L'adjectif "faible" désigne ce qui s'oppose à la vie, ce qui veut la réprimer et réprimer aussi les manifestations de la force ; l'adjectif "fort", désigne ce qui manifeste et qui

affirme son abondance et sa puissance. Quelques mots concernant le choix de ces termes, qui n'est pas innocent, bien sûr : la polarité « fort/faible » et celles, équivalentes, de « maître/esclave », « ascendant/déclinant », « actif/réactif » répondent à l'esprit de provocation de l'auteur. Rappelons que Nietzsche cherche à convaincre et qu'il use des termes comme d'autant d'éléments séducteurs. Plus fondamentalement, il faut garder à l'esprit que ces termes, fortement connotés, ne sont pas chez Nietzsche des termes moraux –du moins pas au sens judéo-chrétien. Les mots “faiblesse”, “faible”, “esclave”, “décadent”, etc., abondamment utilisés par Nietzsche au long de sa critique de la morale, ne portent pas en eux de condamnation. Il faut le croire quand il affirme que ceux-ci sont dé-moralisés :

« [...] j'ai soulevé le voile qui recouvrait la *dépravation* de l'homme. Ce mot, dans ma bouche, est au moins au-dessus d'un soupçon : celui de contenir une mise en accusation morale de l'homme. Il est –je tiens à le souligner une fois de plus– “garanti sans *moraline*”[...] ¹⁶»

La puissance se veut donc, à l'inverse de la vérité, un critère moralement neutre, et c'est pourquoi la volonté de puissance constitue une interprétation plus fidèle et plus probe. Car, si l'on a *besoin d'une critique*, ce n'est pas tant en vertu du caractère erroné de la vérité mais bien en raison de la condamnation morale qu'elle véhicule de manière implicite. Que la vérité soit fondée sur une erreur, cela ne constitue pas un argument contre elle¹⁷ ; la probité consiste justement à reconnaître l'erreur comme une condition de vie. Là où l'erreur devient problème, c'est lorsque la simplification nécessaire à la vie devient idéale, bonne en soi et absolument préférable ; lorsqu'elle devient négation et condamnation du monde réel. Le problème de la vérité, c'est le jugement moral qu'elle porte sur la vie et sur le monde, jugement dépréciatif qui trahit –ou qui, à terme, induit– une incapacité fondamentale, une inadaptation, voire une impuissance.

La volonté de puissance se situe en amont du jugement moral : c'est elle qui produit la morale, elle qui crée les valeurs morales. Mais si la puissance est un critère neutre, Nietzsche ne prétend pas à la neutralité pour autant : la polarité faible/fort exprime certes une nette préférence. Cependant, c'est en médecin plutôt qu'en théologien –en

¹⁶ AC, §6.

¹⁷ Cf. PBM, §4 : « La fausseté d'un jugement ne suffit pas à constituer à nos yeux une objection contre un jugement [...] »

curateur plutôt qu'en curé— qu'il regarde la faiblesse ; alors, celle-ci ne constitue pas un état condamnable et répréhensible mais un signe, un *symptôme* de dégénérescence. Et le problème n'est pas de punir le malade —nul ne peut être tenu responsable de sa maladie— mais de l'engager sur la voie de la guérison. Telle est du moins la tâche que Nietzsche assigne désormais à la philosophie, qui donne au philosophe, « l'homme à la plus vaste responsabilité, détenteur de la conscience soucieuse du développement de l'homme dans son ensemble¹⁸ », un rôle s'approchant de celui du médecin : qui en fait un « médecin de la culture¹⁹ ».

C'est bien en médecin de la culture que Nietzsche pose un diagnostic sur la civilisation occidentale qui lui est contemporaine : il s'agit d'une civilisation déclinante, en perte de vigueur, dégénérescente. Et l'un des principaux symptômes de cette dégénérescence est justement donné par cette *volonté de vérité*²⁰ qui anime, au mépris de la probité, les différents systèmes de pensée, tant ceux de la morale que ceux de la science. La volonté de vérité, pour Nietzsche, est l'expression d'une volonté de puissance "faible", "descendante", caractérisée par la préséance de l'intellect sur les instincts, par le besoin de certitudes et d'explications, par la peur ou la négation de l'inconnu et de l'incertain. La volonté de vérité équivaut au désir de se soumettre, d'être commandé, de se faire dire le sens des choses et dicter la conduite à adopter ; car la vérité, donnant par avance un sens à la vie et au monde, dispense celui qui y croit d'en créer un pour soi-même. Or, c'est à la faculté de créer du sens et de se donner des buts propres que Nietzsche évalue la force —ou la liberté, c'est *idem*— de l'esprit ; à sa volonté également de congédier toute croyance et tout désir de certitude²¹. Une volonté forte « se mesure au degré jusqu'où l'on peut se dispenser de sens dans les

¹⁸ *PBM*, §61.

¹⁹ Cf. Patrick Wotling, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, p. 111 sq.

²⁰ En fait, plus précisément, le principal symptôme de la dégénérescence est le nihilisme, soit la dévaluation des valeurs courantes menant à l'épuisement et la perte du sens. Le nihilisme est, dans la perspective nietzschéenne, l'aboutissement logique, naturel de la négation du monde réel et de la valorisation du monde "vrai".

²¹ Cf. *GS*, §347 : "Là où un homme parvient à la conviction fondamentale qu'on *doit* lui commander, il devient "croyant" ; à l'inverse, on pourrait penser un plaisir et une force de l'autodétermination, une *liberté* de la volonté par lesquelles un esprit congédie toute croyance, tout désir de certitude, entraîné qu'il est à se tenir sur des cordes et des possibilités légères et même à danser jusque sur le bord des abîmes. Une tel esprit serait l'*esprit libre* par excellence. »

choses, jusqu'où l'on supporte de vivre dans un monde dépourvu de sens : parce que l'on organise soi-même un petit fragment de celui-ci²² ».

La volonté de vérité est donc une volonté impuissante, qui maintient l'homme dans la dépendance par rapport aux théologiens et autres "détenteurs de vérités" quant au sens à donner aux choses et la conduite à adopter. La critique de la vérité a donc le sens d'une libération, et libère effectivement l'interprétation des rets de la vérité, rendant ainsi possibles d'autres interprétations, en même temps qu'une libération encore plus grande : celle de l'homme. Car l'avenir de l'homme, pour Nietzsche, dépend de la force de sa volonté. Il faut voir l'hypothèse de la volonté de puissance comme une tentative pour transformer –pour guérir– une volonté malade, en changeant l'objet de son vouloir : il s'agit de passer de la volonté de vérité à la volonté de puissance. On découvre ici, revenant à l'allégorie « Des trois métamorphoses » qui ouvre *Zarathoustra*, le sens précis de la métamorphose de l'esprit-chameau en lion : le chameau, docile et respectueux, figurant la volonté de vérité et le lion, qui « entend conquérir sa liberté et être le roi de son propre désert²³ », figurant la volonté de puissance :

« Créer des valeurs nouvelles, le lion lui-même n'y est pas encore apte ; mais s'affranchir afin de devenir apte à créer des valeurs nouvelles, voilà ce que peut la force du lion. Pour conquérir sa propre liberté et le droit sacré de dire non, même au devoir, pour cela, mes frères, il faut être lion.²⁴ »

Le passage de la volonté de vérité à la volonté de puissance constitue un affranchissement à l'égard des valeurs anciennes et à la "force de loi" de ces valeurs, représentée dans l'allégorie par le dragon. Ce passage en prépare un autre : la métamorphose du lion en enfant, de l'esprit destructeur en esprit créateur. Mais pour acquérir le droit de créer de nouvelles valeurs, l'esprit doit d'abord se libérer d'une puissance qui le domine et affronter le dragon, figure du devoir : « Le nom du grand dragon c'est "Tu-dois". Mais l'âme du lion dit : "Je veux !" »²⁵. Par ce « Je veux », l'esprit affirme sa volonté propre : il n'obéit plus, il commande et exerce ainsi sa puissance, non plus seulement sur lui-même –comme l'esprit-chameau qui, afin de

²² *FP XIV*, 9[60].

²³ *Z I*, « Des trois métamorphoses », p. 87.

²⁴ *id.*

²⁵ *id.*

« jouir de sa force²⁶ », réclame de lourds fardeaux– mais il l'exerce dorénavant sur l'extérieur, et d'abord par un geste de destruction.

C'est donc une libération que cette critique de la vérité, et c'est aussi un accroissement et un renforcement de la volonté. Dans le passage de la volonté de vérité à la volonté de puissance, l'esprit ne s'est pas simplement *libéré de* (la vérité), il s'est *libéré pour*, *en vue* d'autre chose ; en vue précisément d'une tâche –d'une responsabilité– nouvelle, qui est effectivement autre chose que la vérité : qui est l'autre de la vérité. La responsabilité prend acte et sens à partir de la déroute du sens : à partir de la faillite de la vérité et de la position de l'interprétation comme fondement de la réalité et de la pensée. Rien n'est vrai, tout est interprétation, et la responsabilité –en premier lieu celle du philosophe– est liée à cette tâche d'interprétation : responsabilité du sens à donner à l'existence et responsabilité conjointe de produire des interprétations qui puissent stimuler et renforcer la volonté de l'homme.

²⁶ *ibid.*, p. 85.

3- La critique de la responsabilité

La position de Nietzsche sur la responsabilité est pour le moins déroutante. Comment comprendre sa pensée quand, d'un côté, il fustige la responsabilité comme une invention des prêtres visant à asseoir leur domination sur le peuple et que, de l'autre, il la désigne comme l'un des plus beaux fleurons acquis par l'homme au cours de son développement ? Quand tantôt il porte un jugement critique, dénonçant la responsabilité comme une erreur et une grossière imposture, clamant même l'irresponsabilité foncière de l'homme, et quand tantôt il en fait la principale détermination du philosophe de l'avenir ? S'il nous apparaît indéniable qu'une conception de la responsabilité proprement nietzschéenne existe et puisse être dégagée des textes, celle-ci demeure latente, presque insoupçonnée, recouverte par les nombreux passages où Nietzsche réfute explicitement l'existence de la responsabilité et affirme avec force l'irresponsabilité, en appelant même à une nouvelle doctrine qui en répandrait la croyance.

La critique de la vérité nous fournit quelque indication quant à la façon d'aborder la problématique : Nietzsche ne nie pas la réalité psychologique de la responsabilité mais il nie que celle-ci repose sur une vérité, qu'il y ait "en vérité" quelque raison de se sentir responsable. La responsabilité est d'abord et avant tout une interprétation : une interprétation moralisante d'un phénomène psychique¹ dont il s'agit de déterminer la valeur, d'où le besoin d'une critique.

La critique de la responsabilité prend la forme d'une enquête généalogique qui consiste, dans un premier temps, à faire l'histoire de la provenance de la responsabilité et de ses mutations de formes et de significations afin, dans un second temps, d'identifier les forces à l'œuvre dans ces interprétations successives et de déterminer la valeur de notre interprétation moderne de la responsabilité. Autrement dit, il s'agit d'évaluer le type de volonté de puissance –ascendant ou déclinant ; actif ou réactif– qui s'est investi du concept : de déterminer, par exemple, si notre concept de

¹ Cf. *PBM* §108 : « Il n'y a pas de phénomènes moraux du tout, mais seulement une interprétation morale de phénomènes... »

responsabilité favorise une interprétation affirmative du monde ou s'il correspond à une interprétation nihiliste ? Si la responsabilité augmente le sentiment de puissance de l'homme et sa force créatrice ou, au contraire, si elle l'infirmes ? Il est clair, pour Nietzsche, que notre interprétation moderne de la responsabilité est nihiliste mais cette critique a son pendant positif puisque l'enquête généalogique, qui permet d'affirmer que la responsabilité moderne correspond à une volonté de puissance *réactive*, permet également de concevoir une responsabilité *active*².

3.1 Contexte général : spécificité du concept nietzschéen de responsabilité

De quelque perspective qu'on l'aborde, le concept de responsabilité est toujours lié à une certaine idée de la liberté : c'est parce qu'il est "libre", quelle que soit la signification que l'on donne à ce mot, que l'homme est "responsable", et le sens, l'étendue, la limite de sa responsabilité sont donnés par la conception de la liberté qui lui est adjointe. La liberté fonde la responsabilité, en donne la tâche et l'orientation. Et inversement : la responsabilité balise la liberté et limite son champ d'application. Traditionnellement, le concept de responsabilité comporte l'idée d'une obligation, d'un devoir pour lequel il faudra rendre compte. L'étymologie du mot, tant en allemand qu'en français, renvoie d'ailleurs à l'idée de "réponse" : "responsabilité", en effet, provient du mot latin *respondere* ("répondre"), et l'on identifie facilement le mot *Antwort* ("réponse") dans la composition du mot allemand *Verantwortlichkeit* ("responsabilité"). Le responsable est celui qui peut *répondre* de ses actes, sous-entendant ainsi un sujet libre et conscient de son agir.

L'originalité de Nietzsche sera de penser la responsabilité non plus sur le modèle de la *réponse* mais sur celui de la *promesse* : l'homme responsable, chez Nietzsche, est celui qui peut promettre ou, si l'on préfère, qui peut répondre de lui-même *comme avenir*. Une analyse étymologique plus approfondie atteste d'ailleurs ce sens un peu moins courant : le mot *spondere*, qui compose *respondere*, signifie "promettre", "se porter

² La polarité actif/réactif, présente chez Nietzsche, a cependant été popularisée par Deleuze dans *Nietzsche et la philosophie*, chapitre II, notamment.

garant”³. Le concept de promesse semble également inclus dans le terme allemand, de par le mot *Wort* (qui compose *Antwort*), qui signifie “mot” ou “parole” (*sein Wort geben* : “donner sa parole”). En mettant l’accent sur l’idée de la promesse, Nietzsche rompt de façon radicale les liens qui unissent traditionnellement la responsabilité avec un passé quelconque –qu’il soit à-venir ou révolu. La responsabilité porte alors sur l’avenir –non plus sur un avenir dont il faudra éventuellement rendre compte mais sur un avenir qu’il s’agit de créer, et de créer *librement*, dans l’innocence et la bonne conscience, libéré du sentiment de la faute et de la peur de “mal” faire. La responsabilité correspond ainsi à la troisième et dernière libération de l’esprit : la figure de l’enfant, empruntée à Héraclite⁴, représente la pureté et l’innocence, précisément parce que l’enfant n’est qu’avenir, parce qu’il est sans passé et donc sans faute.

Le concept moderne de responsabilité s’apparente au concept d’imputabilité et, par extension, à celui de culpabilité : selon cette conception, le responsable est l’éventuel porteur de blâme –le coupable potentiel–, celui qui *doit* ou qui *devra* répondre de ses actes, particulièrement si ceux-ci sont jugés répréhensibles : « Chaque fois que l’on cherche à “établir les responsabilités”, c’est habituellement l’instinct de *vouloir punir et juger* qui est à l’œuvre⁵ ». La notion courante de responsabilité, de même que le concept de liberté (libre-arbitre) qui l’accompagne ont donc comme sens l’attribution d’une faute, voire la condamnation. C’est là le principal grief de Nietzsche et le point nodal autour duquel s’organise la critique : rien ni personne n’est la cause d’un événement ou d’un état d’être. On ne peut condamner une action, un être, une chose sans condamner le tout, car tout est intriqué, nécessaire, fatal – innocent. Condamner un seul fait, c’est condamner tout ce qui est venu avant et tout ce qui viendra après ; isoler un fait de la mouvance dans laquelle il s’inscrit, c’est nier cette dernière et s’illusionner quant à notre réel pouvoir d’action sur le monde. Rien ni personne n’est la “cause” de rien et on ne peut assigner une “cause”, un motif, une raison d’être à quoi que ce soit sans sombrer dans l’erreur et dans l’arbitraire :

³ cf. *Le Robert. Dictionnaire historique de la langue française.*

⁴ Voir Héraclite, fragment 52 (éd. Diels-Kranz) : « Le temps de notre vie est un enfant qui joue et qui pousse des pions. C’est la royauté d’un enfant ».

⁵ *CI*, « Les quatre grandes erreurs », §7.

« Que personne ne soit plus tenu pour responsable, que le mode d'être ne puisse plus être ramené à une *prima causa*, que le monde, ni en tant que *sensorium*, ni en tant qu'«esprit», ne soit une unité : c'est cela et cela *seulement qui est la grande libération* –c'est par là, et par là seulement, qu'est restaurée *l'innocence du devenir*⁶. »

La croyance à la responsabilité, l'instinct qui pousse à identifier des causes et des raisons pour ce qui advient et à associer ceux-ci à des actes de volonté fait partie intégrante du nihilisme et constitue une négation de la nécessité qui régit le monde. Assimiler un événement ou un phénomène à un acte de volonté, c'est assumer que les choses puissent –et même devraient– être autrement, c'est-à-dire conformes aux espérances et préférences spécifiques de celui qui juge. *Restaurer l'innocence du devenir* constitue donc la tâche la plus immédiate de la critique nietzschéenne, s'il est vrai, comme nous le déclarions en ouverture, que le but dernier de celle-ci est l'affirmation totale, le « dire-oui » à tout ce qui est. On comprend dès lors l'importance de la critique de la responsabilité, à laquelle Nietzsche consacre par ailleurs le second traité de *La généalogie de la morale*. C'est également dans la croyance à l'innocence du devenir que Nietzsche entrevoit ce qui pourrait être un remède à la faiblesse de l'homme moderne : dans la croyance à sa complète irresponsabilité en regard du passé et, plus généralement, dans la croyance à sa complète irresponsabilité en regard du Bien et du Mal. Conséquemment, c'est dans le sentiment de culpabilité et dans les dispositifs de culpabilisation que Nietzsche voit l'une des principales causes, sinon de cette faiblesse, à tout le moins du maintien et de la prospérité d'un type d'homme faible.

3.2 La faculté de promettre

La critique de la responsabilité prend acte de la critique de la vérité : la responsabilité n'est pas un « donné » mais elle est plutôt le fruit d'une interprétation, c'est-à-dire d'une force interprétative qui, s'étant emparée du concept, lui impose forme et sens. Parce qu'elle n'est pas « donnée », la responsabilité est difficile à définir ; toute définition n'est valable que pour une période d'histoire donnée. Comme l'écrit

⁶ *CI*, « Les quatre grandes erreurs », §8.

Nietzsche : « [...] tous les concepts dans lesquels se récapitule sémiotiquement un processus dans son ensemble échappent à la définition : seul est définissable ce qui n'a pas d'histoire⁷ ». C'est donc l'histoire qui donne son sens à la responsabilité ; l'histoire qui rend compte du développement des concepts moraux et des forces interprétatives à l'œuvre dans ce développement. L'originalité de Nietzsche, encore une fois, est de penser la responsabilité d'un point de vue tout à la fois pré-moral et extra-moral, qui définit la responsabilité non pas comme un sentiment d'obligation – définition donnée dans n'importe quel dictionnaire et qui n'identifie pas la source productrice de l'interprétation– mais comme une faculté : la faculté de *promettre*, c'est-à-dire le pouvoir de faire et de tenir des promesses, la capacité de poser un idéal et de s'en porter garant, l'aptitude à répondre de soi comme avenir. Pour rendre compte du concept de responsabilité dans sa réalité historique, il faut d'abord le dé-moraliser, le dépouiller de son affublement moral. L'enquête généalogique consiste alors à retracer et identifier quelles forces se sont emparées de cette faculté, pour voir de quelle façon elles l'ont interprétée et utilisée à leur avantage.

Si, pour Nietzsche, la responsabilité se résume à la faculté de promettre, ce n'est pas en vertu du seul argument étymologique mais justement parce que le mot porte en lui les traces de son histoire : l'étymologie donne une indication sur la provenance du concept de responsabilité. On se reporte alors au tout début de la civilisation, aux premiers temps de la culture et de la socialisation, dans l'ère pré-morale, quand l'homme s'est trouvé pour la première fois dans l'obligation de promettre –et devant la tâche conséquente de convaincre ou de contraindre celui qui promet à tenir parole. C'est dans la sphère du commerce et du droit des obligations, plus précisément dans la relation contractuelle entre créancier et débiteur –et non pas dans la sphère morale– qu'apparaît le concept de faute. Encore une fois, Nietzsche s'appuie ici sur l'étymologie : dans le mot allemand *Schuldner*, signifiant « débiteur », on reconnaît le mot *Schuld* qui signifie « dette⁸ » aussi bien que « faute ». La langue française offre également un exemple semblable d'une origine commerciale : le mot « faute », dont la racine latine « *fallita* » a également donné « faillite »⁹.

⁷ GM II, §13.

⁸ Il faut cependant préciser que l'usage courant préfère le pluriel *Schulden* (« dettes »).

⁹ Cf. *Le Robert. Dictionnaire historique de la langue française*.

La caractérisation de la responsabilité comme capacité de promettre nous donne le sens réel, historique de la responsabilité (opposé à son sens « moral », lié quant à lui aux concepts de réponse et d'obligation) et fournit en même temps une indication sur sa provenance et sur le besoin qui l'a fait naître : celui de rendre l'homme prévisible, fiable, régulier, apte à tenir ses promesses. « Élever un animal qui *soit en droit de promettre* –n'est-ce pas là justement la tâche paradoxale que la nature s'est fixée eu égard à l'homme ? n'est-ce pas le véritable problème *de l'homme* ?...¹⁰ » Tâche paradoxale en effet, puisqu'elle consiste à lutter contre un penchant tout naturel : la tendance à l'oubli, désignée par Nietzsche comme une véritable force régulant l'appareil psychique, une sorte de ménagère de la conscience qui permet de désencombrer celle-ci et de la garder toute disponible pour les fonctions vitales de calcul et de prévoyance. On comprend dès lors que la lutte contre cette tendance à l'oubli ne s'est pas résolue de douce manière : « [...] peut-être [...] n'y a-t-il, dans toute la préhistoire de l'homme, rien de plus terrible ni de plus inquiétant que sa *mnémotechnique*.¹¹ » C'est à coups de châtiments et de sévices corporels qu'on a forgé une mémoire à l'homme ; c'est à coups de menaces qu'on lui a rappelé sa promesse et à coups de punitions qu'on a signalé sa faute, le fait qu'il ait failli à sa promesse. L'histoire du châtiment, de la sévérité et de la dureté avec laquelle on a puni les « fautifs » au travers des différentes époques est coextensive à l'acquisition de la mémoire et à l'efficacité avec laquelle l'homme tenait ses promesses :

« Plus l'humanité a été mauvaise "en mémoire", plus ses usages ont eu, à chaque fois, un aspect terrifiant ; la dureté des lois relatives aux châtiments, en particulier, fournit un critère permettant de mesurer la peine qu'elle avait à remporter la victoire sur la tendance à l'oubli et à maintenir *présents* chez ces esclaves de l'affect et du désir réduit à l'instant quelques exigences primitives de la vie sociale commune.¹² »

La tendance à l'oubli n'est pas pour Nietzsche une activité passive mais au contraire une fonction active. De même, la faculté contraire qui consiste, dans les cas où l'on se trouve dans l'obligation de promettre, à suspendre la tendance à l'oubli n'est pas non plus passive et s'apparente même plutôt à un acte de volonté :

¹⁰ *GM* II, §1.

¹¹ *GM* II, §3.

¹² *Id.*

« non pas simplement un ne-plus-pouvoir-se-débarrasser, passif, de l'impression, une fois celle-ci gravée, non pas simplement l'indigestion causée par une parole donnée dont on ne parvient plus à venir à bout, mais au contraire un ne-plus-vouloir-se-débarrasser actif, un vouloir encore-et-toujours ce qu'on a voulu autrefois, une véritable *mémoire de la volonté* : de sorte qu'entre le "je veux", "je ferai" originel et la véritable décharge de la volonté, son *acte*, peut s'interposer sans susciter de trouble un monde de choses, de circonstances, et même d'actes de volonté nouveaux, étrangers, sans que cette longue chaîne de vouloir ne se rompe.¹³ »

Élever un animal qui puisse promettre c'est donc un travail, pour ainsi dire, contre nature –un travail de la culture– accompli par l'homme sur lui-même afin de se doter d'une mémoire qui lui permette, en quelque sorte, de prolonger sa volonté et de pouvoir tenir ses promesses. « C'est justement cela qui constitue la longue histoire de la provenance de la *responsabilité*.¹⁴ » : un travail de l'homme sur sa propre volonté, une tentative pour modeler celle-ci et pour lui imposer des objets choisis, non par la nature mais bien par l'homme lui-même. L'enquête généalogique sur la provenance de la responsabilité permet de mettre à jour la capacité d'autodétermination de l'homme : une faculté plastique en quelque sorte, grâce à laquelle il peut donner forme à la volonté elle-même. L'homme, cet « [...] *animal qui n'est pas encore fixé de manière stable*¹⁵ » est à lui-même une promesse, celle de sa propre souveraineté. S'il est vrai qu'il a pu s'imposer une telle discipline et se doter d'une faculté qu'il ne possédait pas, alors il peut légitimement se porter garant de son développement futur, alors il peut inverser le courant déclinant de la volonté de puissance : « Les promesses que la vie nous a faites, c'est à nous –de les lui tenir.¹⁶ »

L'histoire de la responsabilité ne se termine pas avec l'homme moderne, c'est du moins le souhait de Nietzsche et c'est sans doute le sens de la critique de la responsabilité que d'en appeler à une poursuite de ce travail de l'homme sur lui-même afin d'accroître sa puissance et sa liberté et de devenir « individu souverain ». Entre l'homme moderne, le « dernier homme », fatigué et satisfait de lui-même, et cet individu souverain, l'histoire qu'il reste à écrire est celle de la libération. L'homme doit encore se libérer de la morale. Pourquoi ? simplement parce qu'il n'en a plus

¹³ GM II, §1.

¹⁴ GM II, §2.

¹⁵ PBM §62.

¹⁶ Z III, « Des tables anciennes et nouvelles » §5, p.417.

besoin –au même titre qu'on n'a plus, aujourd'hui, *besoin* des châtiments atroces par lesquels on a forgé sa mémoire à l'homme. C'est peut-être là l'argument ultime et décisif de Nietzsche contre la morale : la morale n'est pas une fin mais un moyen, un instrument de culture qui a servi à modeler l'homme pour en faire un animal apte à la vie civile, un *animal qui soit en droit de promettre*. Aujourd'hui, alors que le problème est en grande partie résolu, que l'homme est effectivement cet animal régulier, fiable et prévisible qu'on a *voulu*, la morale ne sert plus à rien, et même, selon Nietzsche, ne peut qu'être nuisible. Les progrès du nihilisme militent en faveur de cet argument : la dévalorisation des valeurs montre que la morale n'est plus propre à prodiguer du sens et surtout à susciter l'adhésion envers le monde qu'elle propose. La morale a éduqué l'homme mais, une fois éduqué, l'homme n'a plus besoin de cette morale ; il est désormais capable de créer un sens pour lui-même, capable de se dicter sa propre ligne de conduite, son propre bien et son propre mal. La croyance à la morale constitue alors un obstacle à sa souveraineté, qu'il doit abattre. Pour reprendre la métaphore des « Trois métamorphoses », l'esprit doit passer de l'obéissance au « Tu dois » à l'obéissance à soi-même (« Je veux »). Pour cela, il lui faut se libérer de ses anciennes croyances et conquérir son indépendance, le droit de dire « Je veux ». L'esprit-lion doit terrasser le dragon, symbole d'une force étrangère qui oblige à promettre, pour enfin promettre de lui-même, selon sa volonté propre.

3.3 Généalogie de la responsabilité

Pour retracer la provenance de la responsabilité, entendue ici comme sentiment de faute ou de culpabilité, il faut chercher à rendre compte du contexte dans lequel la mauvaise conscience a pu émerger. Pour Nietzsche, la mauvaise conscience n'origine assurément pas d'une quelconque « conscience de la faute » : au contraire, la mauvaise conscience précède le concept de faute. L'apparition du sentiment de culpabilité présuppose l'existence d'une forme d'intériorité, dont il faut rendre compte et qui ne se développe que tardivement. Pendant longtemps, le fautif n'était pas un « coupable » : il n'était pas puni parce qu'on le considérait coupable mais simplement pour dédommager le créancier lésé, en accordant à celui-ci le droit, à son tour, de causer un

dommage (un dommage physique, le plus souvent, selon cette croyance qu'un dommage peut être compensé par une douleur infligée). On ne punissait pas un coupable, on compensait un dommage :

« [...] en fait, durant la période la plus longue, la conscience de ceux qui jugent et qui châtent eux-mêmes ne fut *nullement* effleurée par l'idée que l'on ait affaire à un « coupable ». Mais au contraire à un instigateur de dommages, à une parcelle de fatalité irresponsable. Et celui sur qui s'abattait ensuite le châtement, de nouveau comme une parcelle de fatalité, n'éprouvait à cette occasion nulle autre "souffrance intérieure" que celle que suscite l'irruption brutale de quelque chose qui n'a pas été calculé, d'un événement naturel terrifiant, d'un roc qui s'écrase, qui broie, contre lequel il n'y a plus à lutter.¹⁷ »

Ainsi, les punitions infligées à celui qui causait dommage, le soi-disant "fautif", n'avaient pas pour but de contaminer sa conscience et d'éveiller le sentiment de sa culpabilité mais plutôt de dédommager le créancier. Ou de mettre celui qui cause un dommage hors d'état de nuire. Ou de forger une mémoire, à celui-ci ou à ceux venus assister au châtement. Le paragraphe §13 du second traité de *La généalogie de la morale* dresse une liste non exhaustive mais assez longue des raisons pour lesquelles on a pu châtier dans les temps les plus reculés dont on conserve encore quelques traces ; en nulle part, il n'est question de susciter des remords de conscience. Ce n'est donc pas sur le terrain de la faute ni sur celui des châtements qu'apparaît la mauvaise conscience. Nietzsche énonce l'hypothèse suivante : qu'elle soit apparue suite à la fondation nécessairement soudaine et violente du premier « État ». Il est clair en tout cas que cet État ne s'est pas instauré selon les termes d'un contrat négocié mais qu'il s'est d'abord présenté sous la forme d'une tyrannie impitoyable, infligée par une organisation guerrière sur une masse de population plus grande en nombre mais dénuée de structure. Une tyrannie dont le but, justement, est d'imposer une structure, de donner forme, de créer une organisation. Pour Nietzsche, la fondation du premier État est véritablement un acte de création –celui d'une volonté de puissance forte, *active*– où les tyrans sont les artistes et la population, le matériau brut :

« [...] –là où ils se trouvent, il ne tarde pas à surgir quelque chose de nouveau, une configuration de domination qui *vit*, dans laquelle les parties et les

¹⁷ GM II, §14.

fonctions sont délimitées et coordonnées, dans laquelle rien ne trouve place qui n'ait d'abord été investi d'un « sens » par rapport au tout.¹⁸ »

La mauvaise conscience n'est pas apparue chez ces premiers tyrans qui, au contraire, agissaient en toute innocence, avec autant de dureté que de bonne conscience. Elle apparaît cependant “à cause” ou “grâce” à eux, au sein des premiers hommes “civilisés”, prisonniers d'un joug fait de contraintes nouvelles, drastiques et dramatiquement subites, comme conséquence d'une complète inadaptation, en réaction à un changement trop soudain pour qu'il soit possible de s'y adapter. La mauvaise conscience provient de la rupture brutale de l'homme avec son passé animal et de sa précipitation dans la civilisation, dans l'État. Elle émerge dans l'esprit de ces hommes, hier encore vagabonds et insoucians qui, du jour au lendemain, se sont trouvés forcés de vivre selon des règles nouvelles et mal comprises, forcés de parler un langage inconnu, forcés enfin de marcher en cadence. Et c'est une véritable machine à broyer, que cet État : les châtiments, tortures et exécutions n'ont d'autres sens que celui d'une guerre ouverte adressée aux instincts, particulièrement aux instincts “asociaux”. D'un coup, les instincts qui régulaient l'homme depuis toujours, et *qui faisaient sa force* – les instincts de l'homme demi-animal, libre et sauvage : les instincts d'agression, de cruauté, de plaisir – se trouvèrent non seulement entravés mais interdits de cité.

Quelques mots pour situer le concept d'instinct dans la pensée de Nietzsche. L'instinct est conçu comme une expression particulière de la volonté de puissance : c'est une force interprétative et contraignante, une force créatrice donc, liée aux besoins et qui cherche à prédominer sur les autres forces en imposant sa volonté et son interprétation¹⁹. La vie, comme processus d'interprétation, est ainsi conçue comme une lutte des instincts pour la prédominance. Dans *La généalogie de la morale*, particulièrement dans le second traité, Nietzsche utilise l'expression générique « instinct de liberté », qu'il identifie de façon explicite à la volonté de puissance²⁰, pour désigner ces instincts propres à l'homme non encore civilisé. C'est que, chez

¹⁸ GM II, §17.

¹⁹ « Ce sont nos besoins *qui interprètent le monde* : nos instincts, leur pour et leur contre. Chaque instinct est un certain besoin de domination, chacun possède sa perspective qu'il voudrait imposer comme norme à tous les autres instincts. » FP XII, 7 [60]. Cité par P. Wotling in *Le vocabulaire de Nietzsche*, p. 34.

²⁰ Cf. GM II, §18 : « [...] cet *instinct de liberté* précisément (pour le dire dans mon langage : la volonté de puissance) [...] »

Nietzsche, sentiment de puissance et sentiment de liberté sont une seule et même chose : être libre, c'est être en mesure d'exercer sa force, de commander, bref, d'agir sur le monde²¹.

L'instinct de liberté désigne cette forme *active* de la volonté de puissance, qui cherche naturellement à se décharger en s'emparant d'un objet. Chez les fondateurs de l'État, c'est la masse de population qui sert de décharge à cet instinct de liberté ; qu'advient-il de ce même instinct chez les premiers civilisés ? « Tous les instincts qui ne se déchargent pas vers l'extérieur *se tournent vers l'intérieur* [...]»²² ». On comprend dès lors comment la mauvaise conscience a pu voir le jour : quand l'instinct de liberté s'intériorise et se retourne en quelque sorte contre son possesseur, exerçant sur celui-ci sa force sauvage, contraignante, tyrannique :

« Cet *instinct de liberté* rendu latent par la violence [...], cet instinct de liberté refoulé, rentré, incarcéré dans l'intériorité et qui finit par ne plus se décharger et se déchaîner que sur lui-même : c'est cela, rien que cela, à ses débuts, la *mauvaise conscience*.²³ »

L'intériorisation de l'instinct de liberté signifie d'abord pour l'homme la perte effective de sa liberté et de sa puissance sur les choses, mais seulement au sein de la cité à laquelle il appartient. Les instincts d'agression et de domination trouvaient, *extra muros*, une voie de décharge au sein des cultures guerrières. Cette intériorisation signifie ensuite le début d'une longue maladie, qui ira croissant à travers l'histoire : le début d'une souffrance nouvelle, intérieure : « la souffrance suscitée en l'homme *par l'homme, par lui-même*²⁴ ». Non pas une souffrance passive, subie par une force extérieure mais une souffrance active, de soi à soi : une volonté de se faire mal, de se contraindre et de se donner à soi-même une forme. Une volonté qui s'accompagne du plaisir de vaincre les difficultés et les résistances, et qui les vainc effectivement : tout le développement des facultés psychologiques de l'homme, dont la faculté de promettre, résulte de ce travail de l'homme sur lui-même.

²¹ « Nous sommes des êtres *agissants*, des forces [...]. *Libre*, cela signifie "ni heurté ni poussé", sans aucun *sentiment* de contrainte. Quand nous rencontrons une résistance à laquelle nous devons céder, nous ne nous sentons plus libres ; si nous ne cédon pas, si nous l'obligeons à céder, nous nous sentons libres. » *VP* II, livre III, §463.

²² *GM* II, §16.

²³ *GM* II, §17.

²⁴ *GM* II, § 16.

« Cette secrète violence exercée contre soi, cette cruauté d'artiste, ce plaisir de se donner à soi-même, matière difficile, résistante, souffrante, une forme, de se marquer au fer rouge d'une volonté, d'une critique, d'une contradic[tion], d'un mépris, d'un non, ce travail inquiétant et effroyablement délectable d'une âme toute disposée au désaccord avec elle-même qui se fait souffrir par plaisir de faire souffrir, toute cette mauvaise conscience *active* a fini [...], en véritable sein maternel des événements idéaux et imaginatifs, par mettre au monde aussi une profusion de beauté et d'acquiescements nouveaux et insolites [...]»²⁵ »

L'apparition de la mauvaise conscience inaugure non pas un affaiblissement de l'homme mais la mise en latence, ou plutôt en gestation de ses forces actives. Au terme du processus d'intériorisation de sa liberté, l'homme devrait acquérir une liberté nouvelle, une force *intérieure*, plus profonde : une liberté d'esprit, une faculté de spiritualisation, de contrôle de soi. Bref, la mauvaise conscience, du moins dans sa version *active*, constitue un premier pas vers une puissance accrue et inédite. En tant que volonté de se donner à soi-même une forme, volonté de détruire l'ancien soi animal, de contraindre ce qu'il y a de "nature" en soi pour s'incorporer dans la culture et répondre à ses exigences, la mauvaise conscience *active* représente une tentative pour se rendre soi-même apte à promettre. « C'est une maladie que la mauvaise conscience, cela ne fait aucun doute, mais une maladie comme la grossesse est une maladie²⁶ » ; ses douleurs sont celles de l'enfantement, et l'enfant à naître est nul autre que l'individu souverain.

3.4 Le processus de culpabilisation

Dans l'enquête généalogique sur la provenance de la responsabilité, Nietzsche cherche d'abord à élucider le contexte d'apparition de la mauvaise conscience ; il découvre alors deux types de mauvaise conscience : l'une *active* et l'autre *réactive*. La première apparaît, comme on vient de le voir, suite à la fondation du premier État, comme un mal nécessaire à la civilisation. La seconde est le fait de l'accession au pouvoir de la caste sacerdotale. Elle est donc ultérieure à la première et, comme celle-ci, elle apparaît suite à un changement plus ou moins brutal : le « renversement juif des valeurs », qui

²⁵ GM II, 18.

²⁶ GM II, §19.

se traduit d'abord par l'invalidation des valeurs guerrières et la répression des instincts dits « méchants » (les instincts de liberté), ensuite par la valorisation des instincts opposés et la promotion des valeurs de renoncement, de pitié, de bonté, etc.

À partir de ces hypothèses sur l'apparition des concepts de faute et de mauvaise conscience, on peut déduire deux types de responsabilité différents : une responsabilité exprimant une volonté *forte* –affirmative et active– et une responsabilité exprimant une volonté *faible* –nihiliste et réactive. La première provient de la mauvaise conscience *active* et tend, comme on vient de le décrire, vers un accroissement de force et de liberté. La seconde provient quant à elle d'une mauvaise conscience *réactive* et tend à affaiblir l'homme, à l'asservir même, en étouffant ses forces actives. C'est sur ce processus, que Nietzsche attribue à la moralisation du concept de faute, que nous nous pencherons à présent pour comprendre le sens de cette responsabilité *réactive*, que Deleuze désignait par l'expression « responsabilité-culpabilité²⁷ ».

La responsabilité, même réactive, n'a pas poussé sur le terrain du droit des obligations et des châtiments mais sur celui de la mauvaise conscience qui, elle, s'est développée tout à fait indépendamment d'un quelconque sentiment de faute. Si la mauvaise conscience, comme on l'a démontré plus haut, n'est pas apparue chez le « fautif », on doit donc chercher la provenance du sentiment de faute –de culpabilité– ailleurs. C'est dans le domaine religieux que Nietzsche croit pouvoir le retracer, et c'est dans cette sphère également qu'il rendra compte du processus de moralisation de la faute. Car religion et morale, pour Nietzsche, sont à l'origine deux choses distinctes. Les religions dites « primitives » sont éloquentes sur ce point : les dieux des mythologies grecques ou mésopotamiennes, par exemple, n'étaient pas des parangons de vertus, ne prescrivaient pas le bien et le mal, n'avaient rien à voir avec la morale. Aux débuts de la civilisation, la morale ou, si l'on préfère, la « moralité des mœurs²⁸ » concernait les relations des hommes entre eux, à l'intérieur des cités ; la religion concernait les relations avec la divinité. C'est de l'emmêlement de ces deux sphères, donc de la moralisation du phénomène religieux, qu'est né la culpabilité. Et c'est avec celle-ci

²⁷ Chez Deleuze, la responsabilité active est appelée « responsabilité-dette » et la responsabilité réactive « responsabilité-culpabilité ». Cf. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, p. 161-164.

²⁸ La « moralité des mœurs » désigne la morale en tant qu'instrument de culture ; Nietzsche utilise parfois cette périphrase pour la distinguer de la morale dominante.

que commence la maladie de la volonté qui ira croissant dans l'histoire de la civilisation occidentale.

Le rapport de l'homme avec la divinité est de même nature que celui qui s'établit entre débiteur et créancier, l'homme s'étant de tout temps senti en dette par rapport au dieu et en devoir de rembourser cette dette. Les offrandes et les sacrifices n'ont d'autres sens que de témoigner de sa reconnaissance et de compenser sa dette, avec l'espoir de s'en acquitter et la crainte de ne pas donner assez, d'être toujours en faute par rapport à la divinité. Pendant des millénaires, le sentiment de faute envers la divinité n'a cessé de croître, jusqu'à atteindre cet apogée avec l'apparition du dieu chrétien, sorte de dieu « maximal ». Le christianisme porte en effet ce sentiment de faute à son paroxysme en imaginant une dette si grande qu'il faille que Dieu lui-même se sacrifie pour qu'elle puisse être rachetée.

Logiquement, dans l'époque moderne désenchantée, ce sentiment de faute devrait aller s'épuisant et mourir de concert avec Dieu lui-même. Or, « Dieu est mort » et la faute demeure, inexpiable ou tout comme. Pourquoi ? Parce qu'entre-temps, avec l'accession au pouvoir de la caste sacerdotale, le concept de faute s'est moralisé, c'est-à-dire intériorisé, incorporé, rejeté dans la mauvaise conscience où il agit désormais comme une force interprétative à part entière, comme une volonté de se trouver coupable, condamnable, perpétuellement châtié. Si la mauvaise conscience *active* résulte de l'intériorisation de l'instinct de liberté, la mauvaise conscience *réactive* provient quant à elle de l'intériorisation de la faute, qui se retourne alors contre les instincts et contre leur possesseur. :

« C'est là une espèce de folie délirante de la volonté en matière de cruauté mentale qui est absolument sans égale : la *volonté* humaine de se trouver coupable ou condamnable à un point inexpiable, sa *volonté* de se penser comme châtié sans que le châtiment puisse jamais devenir équivalent à la faute, sa *volonté* d'infecter et d'empoisonner le fondement ultime des choses grâce au problème du châtiment et de la faute, afin de se couper une bonne fois pour toutes la retraite conduisant hors de ce labyrinthe d' "idées fixes", sa *volonté* d'ériger un idéal –celui du "Dieu saint"–, et face à lui, d'avoir la certitude palpable de son absolue indignité.²⁹ »

²⁹ GM II, §22.

C'est également une volonté créatrice que cette mauvaise conscience *réactive* mais une volonté créatrice d'idéaux négatifs. C'est à celle-ci qu'on doit les interprétations culpabilisantes de l'homme (« Adam et Ève » ; « le péché originel »...). À celle-ci également qu'on doit les interprétations diffamantes du monde réel (le monde conçu comme châtiment ; la vie terrestre conçue comme une épreuve ; la « diabolisation de la nature » ; la dévalorisation du devenir) et les idéaux supra-terrestres (« Vérité » ; « Bien » ; « Monde intelligible » ; « Royaume des cieux »)³⁰. C'est donc à celle-ci qu'on doit la maladie de la volonté diagnostiquée par Nietzsche et qui n'a cessé de croître jusqu'à nous, qui la portons comme un héritage axiologique. Et c'est à celle-ci, enfin, qu'on doit la croyance à la responsabilité – la croyance que tel dommage ou malheur est imputable à une faute commise, qui aurait pu ne pas se produire – qui *n'aurait pas dû* se produire.

Le sentiment de culpabilité existait avant que la caste sacerdotale n'accède réellement au pouvoir et ne l'institutionnalise, en quelque sorte. C'est néanmoins aux prêtres que revient l'invention de ce remède contre la souffrance qui s'avèrera, au mieux un narcotique, au pire un poison corrosif. Le génie du prêtre, cet « artiste en matière de sentiments de culpabilité³¹ », est d'avoir su utiliser ce sentiment pour le faire fleurir et fructifier. Avec lui, la culpabilité devient un véritable système d'interprétation (*réactif*), qui pose la mauvaise conscience comme la résultante d'un « péché ».

Cette idée de « péché » trouve son prolongement dans notre concept moderne de responsabilité, qui constitue une version laïcisée du concept judéo-chrétien de culpabilité. Le responsable moderne est le pécheur de la religion ; tous deux étant les éventuels fautifs au sein d'un ordre établi, Dieu ou la morale dominante. Dieu n'est pas mort, il se porte même très bien. Du point de vue de la morale, il n'aura été qu'un moyen pour amender l'homme, le dresser, le dompter, bref le moraliser ; une fois cette tâche accomplie, Dieu peut être supprimé. Le prêtre s'est servi de Dieu comme d'un moyen pour asseoir son autorité, sa domination sur la masse de population : « Psychologiquement parlant, dans toute société à organisation sacerdotale, les "péchés" sont indispensables : ils sont les véritables leviers du pouvoir, le prêtre *vit* des

³⁰ Cf. *GM II*, §22.

³¹ *GM III*, §20.

péchés, il a besoin que des “péchés” soient commis³². » Son système interprétatif lui procure une autorité de sens, d’autant plus grande qu’il vient combler une lacune et un besoin criants : l’homme qui s’en remet à lui souffre et souffre d’abord et avant tout de ne pas comprendre pourquoi : ce dont il a besoin, c’est de comprendre le sens de cette souffrance. Et pour cela, le prêtre a une explication :

« L’homme, souffrant de lui-même, d’une manière ou d’une autre, physiologiquement en tout cas, un peu comme un animal mis en cage, sans arriver à comprendre pourquoi, en vue de quoi ?, avide de raisons –les raisons soulagent–, avide aussi de remèdes et de narcotiques, finit par consulter quelqu’un qui connaît jusqu’aux choses cachées –et tiens, tiens, il reçoit une indication, il reçoit de son magicien, le prêtre ascétique, la première indication relative à la “cause” de sa souffrance : il est tenu de la chercher en *lui-même*, dans une *faute*, dans une partie du passé, il doit comprendre sa souffrance même comme un *état de châtement*...³³ »

En tant que “pécheur”, l’homme a besoin du prêtre pour être guidé, puni, racheté ; pour faire pénitence et “sauver son âme”, mais c’est avant tout le prêtre qui a besoin de “pêcheurs” et qui doit convaincre l’homme de sa peccabilité. Dès lors se met en branle une véritable stratégie de culpabilisation : avec l’instauration du pouvoir sacerdotal, tout bonheur, désormais, est interprété comme une rétribution, et tout malheur comme une punition³⁴. Et dans ce processus de culpabilisation, le concept de libre arbitre occupe l’avant-plan. Le libre arbitre n’a certes pas été inventé par les prêtres mais ceux-ci se sont emparé du concept et l’ont réinterprété dans le but, notamment, de décharger Dieu du mal et des malheurs qui sont le lot de l’existence terrestre, afin qu’Il ne soit pas responsable du mal commis ici-bas –afin que l’homme seul en soit responsable. On voit dès lors poindre l’intérêt caché derrière cette volonté qui pose l’existence du libre arbitre : l’homme n’a été conçu “libre” qu’à seule fin d’être mieux contrôlé :

« Nous n’avons maintenant plus aucune indulgence pour la notion de “libre arbitre” ; nous ne savons que trop ce que c’est –le plus suspect des tours de passe-passe des théologiens, aux fins de rendre l’humanité “responsable”, au sens où ils l’entendent, c’est-à-dire de *la rendre plus dépendante des théologiens*³⁵. »

³² AC, §26.

³³ GM III, §20.

³⁴ Cf. AC, §26.

³⁵ CI, « Les quatre grandes erreurs », §7.

Ouvrons ici une parenthèse : si le libre arbitre constitue bel et bien un « tour de passe-passe » de théologien, il ne faut pas y voir un dessein perfide ou machiavélique, une conspiration concertée de la classe sacerdotale pour s’asservir le peuple. S’il s’agit d’une ruse, nul doute qu’elle ait été instaurée de bonne foi, par des hommes qui croyaient “bien” faire et qui, à n’en pas douter, se sentaient eux-mêmes “libres” et “responsables”. Instituée par une classe dominante qui y voyait son signe distinctif et sa supériorité sur la masse, la doctrine du libre arbitre constitue en fait une sorte d’auto-acquiescement : celui d’une classe dirigeante, fière d’elle-même, qui met son honneur dans ce à quoi elle excelle (ou croit exceller) –l’éradication de ses instincts sauvages– et qui, au bout du compte, se pose naturellement comme modèle de vertu et perfection du genre humain. Tout cela dans la bonne conscience et la certitude d’être dans le “vrai” ; si ceux-là se trompaient, à tout le moins, ce n’était pas leur “faute”...

3.5 Responsabilité réactive et responsabilité active

La critique de la responsabilité procède en deux temps : il s’agit d’abord de retracer, *via* les analyses étymologiques et les recherches historiques, la généalogie du concept. Il s’agit ensuite, à la lumière des résultats de l’enquête généalogique, d’évaluer la valeur de la responsabilité, en considérant d’abord ses sources productrices, les raisons qui l’ont instituée et en évaluant ensuite quel effet elle a sur l’homme, du point de vue de ses forces actives : la croyance à la responsabilité accroît-elle les capacités actives de l’homme ou les diminue-t-elle ? L’enquête généalogique montre que notre concept moderne de responsabilité provient d’une volonté *faible* et *réactive* : c’est à seule fin de pouvoir le punir et le châtier que l’homme a été conçu “libre” et “responsable”. Pour Nietzsche, la force qui doit asservir pour dominer est une force de nature déclinante, quand l’autonomie et l’indépendance manifestent, à l’inverse, une force ascendante, *active*. La faiblesse engendre la faiblesse : la responsabilité dont les sources productrices sont réactives est instituée pour affaiblir l’homme, et l’affaiblit effectivement. L’accession de la caste sacerdotale au pouvoir signifie l’aggravation de la maladie de la volonté dont souffre l’homme : pénétrés du sentiment de leur

légitimité et de leur « bonté », les prêtres travaillent à rendre l'homme semblable à eux, c'est-à-dire, dans la perspective nietzschéenne, à en faire un animal maladif.

Le but de la critique de la responsabilité n'est pas d'accuser ou de montrer du doigt les coupables. Il s'agit bien plutôt, suivant la responsabilité *active*, de proposer une autre voie possible, une autre interprétation et de concevoir une responsabilité qui ne serait pas réactive. L'enjeu pour Nietzsche est de penser le moyen de libérer à nouveau l'instinct de liberté intériorisé et de rendre à l'homme ses facultés créatrices. Pour cela, il en appelle à des « philosophes nouveaux », des philosophes d'une autre nature, dont la tâche consistera à prendre littéralement la place des prêtres dans le rôle de guides spirituels et de pourvoyeurs de sens. C'est aux philosophes, hommes *forts* et esprits libres, qu'il revient désormais de prendre en charge la direction de l'État et le développement de l'homme, afin de le rendre semblable à eux-mêmes et de faire de l'homme un animal non plus *réactif* mais créateur et souverain.

La critique de la responsabilité permet donc de dégager deux types de responsabilité : l'une *active* et l'autre *réactive*. La responsabilité *réactive* est liée aux concepts de faute et de culpabilité : elle affaiblit l'homme en lui imposant de modeler sa conduite selon une conception prédéterminée du bien et du mal, lui interdisant d'emblée de créer pour lui-même ce bien et ce mal. Elle l'affaiblit aussi parce qu'elle porte en elle une accusation de la vie, un ressentiment envers le fait passé et révolu. L'impossibilité de revenir en arrière pour corriger les "fautes" mine le présent et le futur du responsable. La responsabilité *active* est tout entière tournée vers l'avenir, affranchie du concept de faute et liée, comme nous le verront dans notre dernier chapitre, à l'interprétation.

4- La philosophie comme exercice de responsabilité

« Existe-t-il dès aujourd'hui assez d'orgueil, de sens du risque, de courage, d'assurance, de volonté de l'esprit, de volonté de responsabilité, de *liberté de la volonté* pour que désormais sur terre, le "philosophe" soit vraiment – possible ?...¹ »

Parmi les conséquences de la critique de la vérité figure la nécessité de repenser la philosophie et, avec elle, la tâche du philosophe. La "vraie" philosophie pour Nietzsche, c'est-à-dire la philosophie libérée du préjugé moral et de la croyance à la vérité, n'existe pas encore. La philosophie n'a été jusqu'à présent que tentative de fondation théorique, exercice de démonstration, spéculation : une forme savante et raffinée de la croyance à la vérité. Elle n'a jamais été créatrice, n'a jamais été première, n'a jamais été *souveraine*. Et les philosophes n'ont jamais été que des ouvriers à l'emploi de la morale dominante, des valets au service d'une erreur qu'ils ont contribué à perpétuer, démontrant par le fait même un manque de force et de probité. Il faut alors non seulement corriger la philosophie mais également assigner une nouvelle tâche au philosophe. Celle-ci se résume en trois mots : Créer. Légiférer. Régner : « *Mais les philosophes véritables sont des hommes qui commandent et qui légifèrent [...]. Leur "connaître" est un créer, leur créer est un légiférer, leur volonté de vérité est –volonté de puissance²* ».

La responsabilité de ces philosophes diffère éminemment de celle de leurs prédécesseurs : elle concerne l'interprétation, le sens à *donner* à l'existence –et non l'interprétation d'un sens d'ores et déjà *donné*. Interpréter, cela veut dire *créer* : de nouvelles valeurs, de nouveaux systèmes de valeurs, de nouvelles interprétations du monde, quand les philosophes ont longtemps considéré comme leur tâche et leur

¹ *GM III*, §10.

² *PBM*, §211. On notera dans cette citation le rapprochement explicite entre le concept de volonté de puissance (*Wille zur Macht*) et le verbe "créer" (*Schaffen*), rapprochement appuyé par l'utilisation des caractères italiques.

responsabilité propres de fonder, de prouver, de démontrer, c'est-à-dire non pas créer mais perpétuer un système de valeurs donné. Dans la perspective nietzschéenne, les penseurs occidentaux ont, des millénaires durant, pensé à seule fin de prouver quelque chose³ : l'existence de Dieu, l'universalité de la morale, etc. Le résultat de leur méditation était connu à l'avance et initiait cette méditation, en était comme le premier moteur, en quoi la tradition trahit à tout le moins sa partialité et son manque de rigueur, mais surtout son assujettissement, une inaptitude à régner et à affirmer par elle-même, cherchant dans l'au-delà ou l'absolu une caution et une légitimité. Inaptitude ou encore immaturité : car peut-être, et c'est la thèse exposée dans le §188 de *Par-delà bien et mal*, ces ornières et cet itinéraire imposés à la méditation ont-ils éduqué l'esprit ; peut-être est-ce au creux de ceux-ci que l'esprit européen s'est finalement affiné et approfondi, au point d'y puiser une force et une liberté inédites, celles-là mêmes qui rendent les philosophes « nouveaux » non seulement possibles mais *nécessaires* ?

4.1 La critique de la philosophie

Le concept de responsabilité, c'est ce que démontrait le chapitre précédent, est traditionnellement lié aux notions de bien et de mal et demeure ainsi redevable à la morale dominante. La responsabilité nietzschéenne, à l'instar de la volonté de puissance dont elle est l'expression, n'est pas un concept moral –là réside sans doute l'intérêt et l'originalité du concept nietzschéen ; étant liée à la création des valeurs, la responsabilité se situe *de facto* en amont de toute morale et *par-delà le bien et le mal*. Dans cette perspective, la responsabilité n'est ni obligation ni devoir ni impératif ; elle est d'abord et avant tout une manifestation de force, un exercice de puissance et de liberté créatrice –sans doute la forme la plus noble, la plus achevée et de loin la plus intéressante qu'ait prise la volonté de puissance chez l'homme, raison pour laquelle Nietzsche en fait la principale détermination des philosophes « nouveaux ». Ces derniers ne sont évidemment pas les seuls ayant-droits au titre, mais la responsabilité

³ Cf. *PBM*, §188 : « Que, des millénaires durant, les penseurs européens n'aient pensé que pour prouver quelque chose [...], que pour eux, le résultant *devant* être produit par leur méditation la plus rigoureuse fût toujours établi d'avance [...]. »

n'est pas non plus ni également donnée à tous : elle est distinction et, en ce sens, privilège. Pour prétendre à la responsabilité, il faut avoir traversé les trois métamorphoses, il faut avoir l'esprit libre, libéré de ses anciennes valeurs et de ses anciennes croyances : il faut avoir été chameau, il faut avoir été lion, avoir vaincu le dragon et acquis suffisamment de force pour « jouer le jeu des créateurs⁴ » et, sur les ruines d'un monde révolu, construire un monde *à sa mesure* : « [...] l'esprit à présent veut *sa propre* volonté ; ayant perdu le monde, il conquiert *son propre* monde⁵ ». La responsabilité équivaut à la troisième et dernière métamorphose, celle du lion en enfant, où la critique et la contestation font place à l'affirmation et à la création.

⁴ Z I, « Des trois métamorphoses », p. 87.

⁵ *ibid.*, p. 89 (traduction modifiée).

dans une certaine mesure : *l'idéal ascétique* a longtemps servi de forme de manifestation, de présupposé d'existence au philosophe, –il lui fallait le *représenter* pour pouvoir être philosophe, il lui fallait y *croire* pour pouvoir le représenter.⁷ »

L'idéal ascétique, dont dérive la volonté de vérité, a longtemps constitué l'«essence» de la philosophie ; Nietzsche montre qu'il n'en constitue pas la fin, au contraire. Comme nous le mentionnions au tout début de nos recherches, l'entreprise critique de Nietzsche est finalisée : son but n'est pas de détruire mais de repositionner, de rectifier, de redéfinir. Nietzsche récuse la définition de la philosophie comme recherche de fondements : la philosophie est plutôt une activité interprétative, et donc foncièrement subjective, de la réalité. La critique de la philosophie ne vise pas du tout à récuser et à rejeter la tradition philosophique mais, à partir des acquis de celle-ci, à l'emmener plus loin, qu'elle devienne enfin « ce qu'elle est », pour reprendre l'impératif nietzschéen, c'est-à-dire qu'elle s'affranchisse d'un idéal en quelque sorte emprunté pour imposer son propre «idéal» et devenir souveraine. Il s'agit en quelque sorte d'orchestrer le dépassement de la philosophie par la philosophie. Ce n'est pas le mépris de la tradition qui motive la critique mais son potentiel, les espoirs qu'elle autorise ; c'est pour concrétiser ces espoirs –et pour comprendre comment les concrétiser– que Nietzsche déploie cette critique de la tradition philosophique. L'allégorie « Des trois métamorphoses » illustre ce scénario de concrétion de l'idéal de souveraineté, qui passe d'abord par un renforcement (métamorphose de l'esprit en chameau) puis par une libération (métamorphose de l'esprit en lion) et, enfin, par la création (métamorphose de l'esprit en enfant) qui constitue l'acte souverain par excellence.

La philosophie peut et doit désormais se donner un autre but et se métamorphoser dans la poursuite de celui-ci. Mais les philosophes « nouveaux », capables de créer de nouvelles valeurs, n'existent pas encore ; il faut donc les rendre possibles, ce qui constitue la tâche des philosophes actuels, que Nietzsche nomme les « ouvriers de la philosophie » :

« Ces ouvriers philosophiques répondant au noble modèle de Kant et de Hegel ont à établir et réduire en formules tous les grands faits relatifs aux évaluations –c'est-à-dire aux *fixations* de valeurs, aux créations de valeurs opérées

⁷ GM III, §10.

autrefois, qui en sont venues à dominer et ont été appelées pour quelque temps “vérités”–, que ce soit dans le domaine du *logique*, ou du *politique* (du moral) ou de l'*artistique*. Il incombe à ces chercheurs de permettre d’embrasser du regard, d’embrasser par la pensée, de saisir, de manipuler tout ce qui s’est produit et a été apprécié jusqu’à présent, d’abrèger tout ce qui est long, jusqu’au “temps” lui-même, et de *se rendre maîtres* de tout le passé [...].⁸ »

⁸ *PBM*, §211. On notera au passage la redéfinition du concept de vérité.

c'est-à-dire le sens du nihilisme. Il incombe aux philosophes de l'avenir d'inverser le courant nihiliste et, tirant parti des études préparatoires effectuées par les ouvriers philosophiques, tenant compte des indications qu'elles contiennent sur la fixation des valeurs, d'entreprendre une véritable rééducation de la volonté de l'homme pour favoriser l'apparition du surhumain et contrebalancer la prospérité du dernier homme.

Quelques mots à propos du surhumain, concept pour le moins difficile de la pensée nietzschéenne et qui a donné lieu à maintes interprétations –et à maintes fabulations, également. Le surhumain n'est autre qu'un type d'homme supérieur, un *type fort* et non pas un type supérieur à l'homme –la nuance est importante. Le surhumain est un type d'homme caractérisé par une volonté plus forte, par une puissance supérieure à celle du type d'homme que l'on connaît, l'Occidental moderne, duquel il se distingue de par l'altérité et l'hétérogénéité de ses valeurs. La distinction entre l'homme moderne et le surhumain –entre le surhumain et le dernier homme– est d'abord et avant tout axiologique. Le surhumain, par ailleurs, n'est pas à proprement parler un type « nouveau » puisque l'histoire et les différentes civilisations ont déjà produit quelques spécimens de ce type supérieur :

« [...] il y a constamment des cas isolés de réussite, dans les endroits les plus différents de la terre, à partir des cultures les plus diverses ; cas par lesquels c'est en fait un *type supérieur* qui se manifeste, quelque chose, qui, comparé à l'ensemble de l'humanité, est une sorte de surhumain.¹⁰ »

Cependant, le type supérieur n'a jamais été qu'une exception : il apparaît comme une tombée de foudre, une sorte de fulgurance, un hasard heureux, trop fortuit pour qu'on puisse espérer sa répétition. C'est pour contrer cette « loi d'absurdité régissant l'économie d'ensemble de l'humanité¹¹ », qui veut que le type fort soit l'exception qui

¹⁰ AC, §4. Traduction modifiée : nous préférons, avec Wotling, traduire *Übermensch* par « surhumain » ; le terme « surhomme » laisse en effet entendre quelque chose qui serait au-dessus de l'homme, comme une espèce ou un type supérieur, alors qu'il est plutôt question de hiérarchie et de degré de puissance supérieur. L'homme ne se situe pas, par rapport au surhomme, à un stade inférieur de l'évolution ; le texte cité juste après appuie par ailleurs cette thèse (nous soulignons) : « La question que je pose ici *n'est pas de savoir ce qui doit prendre la relève de l'humanité dans la succession des êtres (car l'homme est une fin)* [...] » (AC, §3). Enfin, on notera que, dans ce §4, c'est l'humanité entière, et non la seule civilisation occidentale, qui se trouve ici considérée comme élément de comparaison auquel rapporter le surhumain. Si Nietzsche concentre l'essentiel de ses analyses et de ses critiques à la civilisation occidentale (européenne), il n'en demeure pas moins qu'il considère que l'humanité entière souffre d'une faiblesse de la volonté, dans la mesure où partout règnent de ces religions négatrices et « souveraines ».

¹¹ PBM, §62.

« La question que je pose ici n'est pas de savoir ce qui doit prendre la relève de l'humanité dans la succession des êtres (car l'homme est une *fin*), mais bien quel type d'homme il faut *élever*, il faut *vouloir*, comme le plus riche en valeurs supérieures, le plus digne de vivre, le plus assuré d'un avenir.¹² »

4.3 La tâche des philosophes

Soumettre le devenir, contraindre le hasard, ne pas *laisser faire* mais agir, user de sa puissance, vouloir et créer : c'est là l'une des grandes passions de Nietzsche, qui constitue également le fil conducteur de sa conception de la responsabilité, envisagée ici comme la maîtrise de soi et des événements. La tâche des philosophes de l'avenir est d'orchestrer le dépassement de l'homme par l'homme, de contrer le rapetissement de l'humanité en élevant un type supérieur. Pour ces philosophes, la responsabilité signifie donc rien moins que la prise en charge du destin et du développement de l'humanité ; il s'agit de parvenir à soustraire celle-ci à la loi d'absurdité et au hasard qui ont de tout temps présidé à son développement –étant admis que « Dieu est mort » et qu'aucune puissance supérieure ne décide de la destinée humaine. L'appel à des philosophes nouveaux contient l'espoir que l'humanité puisse prendre elle-même en charge sa destinée. L'homme, tel qu'on le connaît, dans ce qu'il a de grand autant que dans sa petitesse, n'a jamais été que le fruit du hasard et de l'arbitraire, ne s'est jamais développé que de façon absurde, aléatoire et totalement dénuée de sens, ou alors sous la poigne *irresponsable* d'hommes à la vue courte et à la volonté faible qui n'ont fait que perpétuer un type d'homme affaibli et dégénéré. Pour redonner à l'homme une force et une liberté perdues, pour retrouver les promesses dont l'homme est porteur, pour croire enfin en l'homme, il faut de nouveaux dirigeants et de nouvelles responsabilités :

« [...] à quoi devons-nous avoir recours, avec nos espérances ? –À *des philosophes nouveaux*, il n'y a pas d'autres choix ; à des esprits assez forts et originaires pour imprimer un mouvement conduisant à des évaluations opposées et pour renverser les “valeurs éternelles” ; à des précurseurs, à des hommes d'avenir qui nouent dans le présent la contrainte et le nœud qui contraindront la volonté de millénaires à suivre des *voies nouvelles*. Pour enseigner à l'homme que l'avenir de l'homme est sa *volonté*, dépend d'une volonté humaine, et pour préparer de grandes entreprises pleines de risque et

¹² AC, §3.

des tentatives globales de discipline et d'élevage dans le but de mettre ainsi un terme à cette effroyable domination de l'absurdité et du hasard qui s'est appelé jusqu'à présent "histoire" –l'absurdité du « plus grand nombre » n'en est que la forme la plus récente– : il faudra pour cela à un moment ou à un autre, une espèce nouvelle de philosophes et d'hommes qui commandent en comparaison desquels tout ce que la terre a connu d'esprits cachés, terribles et bienveillants paraîtra pâle et rabougri.¹³ »

¹³ *PBM*, §203.

même temps que les potentialités, aussi bien néfastes que bénéfiques, qu'une telle indétermination recèle. La tâche du philosophe se déduit presque *a contrario* à partir du travail effectué par le prêtre ascétique : *élever* l'homme signifie favoriser l'apparition de pulsions spécifiques, propres à un type fort, quand le prêtre s'évertuait à le *dresser*, à domestiquer ses pulsions, à le rendre inoffensif.

Aux yeux de Nietzsche, le christianisme¹⁶ compte parmi les principales causes sinon de la dégénérescence de l'homme, du moins de son manque d'élévation et de son maintien à un degré de puissance modeste : le christianisme aura perpétué un type qu'il aurait fallu laisser mourir, les hommes faibles et souffrants, pour qui la vie est une souffrance. Voilà une thèse pour le moins difficile, voire choquante, que Nietzsche formule toujours de manière très abrupte. Il faut la lire en relation avec la problématique de l'élevage : qui dit élevage dit sélection –sélection d'un type particulier. Le problème avec le christianisme, c'est son parti pris systématique pour les faibles et pour ceux qui souffrent, préférence fondamentale qui ne s'actualise qu'*au détriment* des forts et des natures vigoureuses. Et qui, également, ne s'actualise qu'à l'encontre de la vie et en réaction profonde par rapport à ses déterminations fondamentales. Il en résulte un type affaibli, inapte à la vie mais néanmoins prospère et bien portant : le dernier homme, exemple parfait d'un élevage qui, faute de vision, rate et tourne en lénifiant dressage :

« [...] le christianisme a été jusqu'à présent le genre le plus funeste de présomption. Des hommes ni assez élevés ni assez durs pour avoir le droit de donner forme à l'*homme* en artistes ; des hommes ni assez forts ni capables de voir assez loin pour *laisser* prévaloir, au prix d'une sublime soumission de soi-même, la loi primordiale des milles ratages et destructions ; des hommes pas assez nobles pour voir la hiérarchie et le clivage hiérarchique d'une diversité abyssale entre l'homme et l'homme : – ce sont de *tels* hommes qui, avec leur "égaux face à Dieu" ont régné jusqu'à présent sur le destin de l'Europe, jusqu'à ce qu'ils aient fini par élever une espèce rapetissée, presque risible, un animal de troupeau, quelque chose de docile, maladif et médiocre, l'Européen d'aujourd'hui...¹⁷ »

¹⁶ Le christianisme, mais aussi toutes les religions que Nietzsche désignent comme « souveraines » : « [...] –le prix à payer est toujours lourd, terrible, lorsque des religions *ne* sont *pas* des moyens d'élevage et d'éducation entre les mains des philosophes, mais qu'au contraire elles règnent par elles-mêmes et de manière *souveraine*, lorsqu'elles veulent être elles-mêmes des fins ultimes et non des moyens parmi d'autres moyens. » *PBM*, §62.

¹⁷ *PBM*, §62.

Les propos de Nietzsche sont certes très durs et il est clair, quant à lui, qu'il prend systématiquement le parti des forts : ce sont eux, après tout, les victimes de cette entreprise chrétienne de dressage. Mais Nietzsche se montre aussi en maints endroits fort admiratif et reconnaissant face à l'Église et à ses prêtres¹⁸. La critique chez Nietzsche n'est jamais –probité oblige– un rejet en bloc, et si Nietzsche se veut l'ennemi le plus virulent et le plus redoutable du christianisme, ce n'est pas sans reconnaître la valeur du travail effectué par l'Église sur l'homme, sans lequel l'homme ne serait pas ce qu'il est...

¹⁸ Pour n'en citer qu'un, voir ce même *PBM*, §62, un peu plus haut : « Ce qu'on leur doit est inestimable ; et y a-t-il quelqu'un d'assez riche en reconnaissance pour ne pas se trouver pauvre face à tout ce que, par exemple, les "hommes d'Église" du christianisme ont fait pour l'Europe ! »

BIBLIOGRAPHIE

I - ŒUVRES DE NIETZSCHE

NIETZSCHE, F., *Œuvres philosophiques complètes* (textes et var. G. Colli et M. Montinari), Paris, Gallimard, "NRF", 1968-1997, 18 volumes.

NIETZSCHE, F., *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, München-Berlin-New York, DTV-Walter de Gruyter, 1980, 15 volumes.

----- *Le gai savoir*, traduction et présentation de P. Wotling, Paris, GF Flammarion, 2000, 439 pages.

----- *Ainsi parlait Zarathoustra*, traduction de G. Bianquis, Paris, Aubier, "Domaine allemand bilingue", 1992, 687 pages.

----- *Par-delà bien et mal*, traduction et présentation de P. Wotling, Paris, GF Flammarion, 2000, 385 pages.

----- *Éléments pour la généalogie de la morale*, traduction et introduction de P. Wotling, Paris, LGF, "Livre de poche", 2000, 311 pages.

----- *La volonté de puissance*, traduction de G. Bianquis, Paris, Gallimard, "tel", 1995, 2 volumes.

II- MONOGRAPHIES

BLANCHOT, Maurice, *L'entretien infini*, Paris, Gallimard, "NRF", 1969, 640 pages.

DELEUZE, Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1988, 232 pages.

GADAMER, Hans-Georg, *Nietzsche l'antipode. Le drame de Zarathoustra*, traduction de Christophe David, Paris, éditions Allia, 2000, 68 pages.

HAAR, Michel, *Nietzsche et la métaphysique*, Paris, Gallimard, "tel", 1993, 293 pages.

----- *Par-delà le nihilisme*, Paris, PUF, "Perspectives Critiques", 1998, 273 pages.

KLOSSOWSKI, Pierre, *Nietzsche et le cercle vicieux*, Paris, Mercure de France, 1991, 367 pages.

NANCY, Jean-Luc, *L'impératif catégorique*, Paris, Flammarion, "La philosophie en effet", 1983, 153 pages.

VALADIER, Paul, *Nietzsche. Cruauté et noblesse du droit*, Paris, Michalon, "Le bien commun", 1998, 123 pages.

WOTLING, Patrick, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, Paris, "PUF", "Questions", 1995, 384 pages.

----- *Le vocabulaire de Nietzsche*, Paris, Ellipses, 2001, 62 pages.

III- AUTRE OUVRAGE

HÉRACLITE, PARMÉNIDE, EMPÉDOCLE, *Trois contemporains : Héraclite, Parménide, Empédocle*, traduction de Yves Battistini, Paris, Gallimard, "essais", 1955, 202 pages.

IV- ARTICLES

BIRAULT, Henri, « "En quoi, nous aussi, nous sommes encore pieux." (Nietzsche) », in *Lectures de Nietzsche* (sous la direction de J.-F. Balaudé et P. Wotling), Paris, LGF, Livre de poche, 2000, p. 408-467.

BLONDEL, Éric, « Les guillemets de Nietzsche : philologie et généalogie », in *Lectures de Nietzsche* (sous la direction de J.-F. Balaudé et P. Wotling), Paris, LGF, Livre de poche, 2000, p. 71-101 .

CONSTANTINIDÈS, Yannis, « Nietzsche législateur », in *Lectures de Nietzsche* (sous la direction de J.-F. Balaudé et P. Wotling), Paris, LGF, Livre de poche, 2000, p. 208-282.

DESCOMBES, Vincent, « Le moment français de Nietzsche », in *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens* (ouvrage collectif), Paris, Grasset, "Le collège de philosophie", 1991, p.99-128.

EWALD, François, « L'expérience de la responsabilité », in *"De quoi sommes-nous responsables ?" Huitième forum Le Monde-Le Mans* (textes réunis et présentés par T. Ferenczi), Paris, Le Monde-Éditions, 1997, p. 11- 36.

FOUCAULT, Michel, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire » in *Lectures de Nietzsche* (sous la direction de J.-F. Balaudé et P. Wotling), Paris, LGF, Livre de poche, 2000, p. 102-130.

NANCY, Jean-Luc, « Répondre de l'existence », in “*De quoi sommes-nous responsables ?*” *Huitième forum Le Monde-Le Mans* (textes réunis et présentés par T. Ferenczi), Paris, Le Monde-Éditions, 1997, p. 37-50.

WOTLING, Patrick, « Affectivité et valeurs » et « La morale sans métaphysique », in *Lectures de Nietzsche* (sous la direction de J.-F. Balaudé et P. Wotling), Paris, LGF, Livre de poche, 2000, p. 131-160 et p. 351-396.

V- OUVRAGE DE RÉFÉRENCE

Le Robert. Dictionnaire historique de la langue française (sous la direction de A. Rey), Paris, Dictionnaires LE ROBERT, 1998, 3 volumes.