Ἐπέκεινα
International Journal of Ontology
History and Critics

Cristina Rodriguez Marciel

Jean-Luc Nancy et la vérité impérative

Epekeina, vol. 3, n. 2 (2013), pp. 201-229

ISSN: 2281-3209
DOI: 10.7408/epkn.v3i2.64

Published on-line by:
CRF – Centro Internazionale per la Ricerca Filosofica
Palermo (Italy)
www.ricercafilosofica.it/epekeina

This work is licensed under a Creative Commons
Attribution-NonCommercial-NoDerivs 3.0 Unported License.

Jean-Luc Nancy et la vérité impérative

Cristina Rodriguez Marciel

> Le nihilisme nous dit [...] sa vérité dernière et assez atroce : il dit l'impossibilité du nihilisme.
> Maurice Blanchot, *L'Entretien infini*

> Toujours en quelque manière et sous toutes les figures, un savoir de non-savoir ou un savoir de rien fut présent au plus intime des croyances, et peut-être comme *leur ultime et souveraine vérité*. Le nihilisme n'a pas simplement dépeuplé le ciel et désertifié la terre : il a aussi exposé cette vérité plus ancienne que lui-même. Il l'a mis à nu : et cette nudité est comme la nouvelle figure de cette vérité, sans qu'il soit possible de dire si elle en est ainsi la dernière.
> Jean-Luc Nancy, *La Pensée dérobée*

Une ultime et souveraine vérité

Dans son article intitulé «*Une expérience au cœur*» [1] – dont le titre fait allusion à un certain «état du cœur» qui pour Nietzsche est le «royaume des cieux» [2] – Nancy commence par déclarer qu'il ne veut parler ni de Nietzsche ni d'aucun motif de sa pensée, mais qu'il veut tout simplement répondre à la question : «"Que nous dit Nietzsche, aujourd'hui ¿'». Il ne s'agit là d'aucune coquille typographique qui, d'une manière indue, aurait incorporé à cette phrase un cortège de guillemets. La question à laquelle Nancy déclare vouloir répondre est entre guillemets, mais aucune note en bas de page ne va nous livrer une piste concernant sa provenance pas plus qu'elle ne va nous apprendre quoi que ce soit au sujet de la raison pour laquelle cette phrase est flanquée de ces guillemets. Ceux-ci constituent cependant une façon à peine perceptible d'attirer l'attention, à savoir, la sollicitation inaudible

1. «Une expérience au cœur», in Nancy 2005. Cet article est paru pour la première fois in Nancy 2002.

2. «Le «royaume des cieux» est un état du cœur et non pas quelque chose qui arrive «au-dessus de la Terre» ou «après la mort» [...] le «règne de Dieu» n'est rien que l'on puisse attendre ; il n'a ni hier, ni après-demain, il ne viendra pas dans «mille ans» – c'est l'expérience d'un cœur : il est partout, il n'est nulle part [...]» (Nietzsche 1974).

qui fait trembler la phrase, et tout le texte avec – lors d'une première lecture, ces guillemets pourraient très bien ne pas être remarqués et la question serait perçue, par conséquent, comme une question *de* Nancy. En fait, dépourvus comme nous l'étions de tout indice, ce n'est que quelque temps plus tard, de façon anecdotique et par hasard, que nous avons appris finalement que cette phrase était bien une citation, une citation qui, dans son éventualité présumée, livre et abrite, tout en les cachant en partie seulement, de grands évènements auxquels celle-ci fait allusion d'une façon non explicite. Si nous parlons de grands évènements c'est bien parce que, d'abord, la citation fait signe vers un certain *Nietzsche, aujourd'hui*, titre d'un des chapitres de l'immense livre de Blanchot, *L'Entretien infini*, publié chez Gallimard en 1969. Dans la première phrase de ce chapitre, après le titre, Blanchot reprend ces propres paroles pour poser la question : «Qu'en est-il de Nietzsche, aujourd'hui ?» [3] afin d'appliquer aussi par la suite, vis-à-vis de sa propre question, une mensuration :

> Cette question est d'abord anecdotique : elle intéresse l'histoire et la *petite* histoire. Elle vise ensuite les interprètes et les interprétations de Nietzsche, tels que nous les trouvons en Allemagne ou en France : il s'agit, notons-le, toujours des plus *grands* noms, Jaspers, Heidegger, Lukács, Karl Löwith, Bataille, Jean Wahl, plus récemment Fink et, en France, Foucault, Deleuze, Klossowski. [4]

Trois ans après la publication de son livre, certains de ces *grands* noms justement ainsi que d'autres de même envergure (notons que c'est de la question de la taille et de différentes tailles, de la question de la taille philosophique, dont il s'agit donc encore) ne figurant pas sur la liste dressée par Blanchot – en 1972 Jaspers, Lukács et Bataille étaient déjà décédés (Bataille était mort en 1962 et Jaspers en 1969, la même année de la publication de *L'Entretien infini*) – se sont réunis au mois de juillet, à Cerisy-la-Salle, afin de discuter autour de la question posée par Blanchot. Ce colloque portait comme titre une interrogation très brève : *Nietzsche, aujourd'hui ?*. [5] Sous la direction de Maurice Gandillac et de Bernard Pautrat, et ainsi que bien d'autres philosophes, Gilles Deleuze, Jacques Derrida, Eugen Fink, Pierre Klossowski, Sarah Kof-

3. Blanchot 1969, 201.
4. Blanchot 1969, 201. C'est moi qui souligne.
5. De Gandillac et Pautrat 2011.

man, Philippe Lacoue-Labarthe, Karl Löwith, Jean-François Lyotard, Jean-Luc Nancy [...] ont fait partie de ce colloque. S'il y avait assisté, Blanchot aurait pu constater que – pour des raisons très différentes aussi à celles qu'il avait lui-même signalées – sa question était de nouveau anecdotique puisque celle-ci impliquait également l'histoire et la petite histoire et qu'elle concernait, en effet, les plus grands interprètes et les interprétations de Nietzsche en Allemagne et en France. Nonobstant, Blanchot n'est pas allé à Cerisy car, à ce moment-là, «Maurice Blanchot, romancier et critique» avait déjà pris la décision de passer à l'action, c'est-à-dire, de passer de la vie à l'écriture, avec l'inébranlable obstination d'écrire sa vie et de vivre son écriture, se transformant ainsi en l'absent, le grand absent, l'invisible fantôme, des cercles intellectuels français, pour se consacrer à «écrire» son retrait, ce *retrait* de la vie, l'effacement qui va nous empêcher de savoir, en ce qui concerne Blanchot, si c'est sa vie qui précède son œuvre ou si c'est, au contraire, son œuvre qui précède sa vie ; ce que lui-même anticipait déjà très longtemps à l'avance, à la troisième personne, lorsqu'il insérait dans ses livres une seule note biographique moyennant laquelle il a imposé son absence de biographie : «Sa vie est entièrement vouée à la littérature et au silence qui lui est propre». [6]

Un elliptique syntagme interrogatif, qui passe donc tel un témoin, tel un dispositif indicateur, entre Blanchot et Nancy : *Nietzsche, aujourd'hui ?*, réclame quelque chose qui doit être ravivée. Pour Jean-Luc Nancy, c'est de la première constatation du sens dont il s'agit là : le fait de continuer à nommer «Nietzsche» aujourd'hui, une signature de l'histoire de la philosophie – même s'il ne s'agit plus peut-être tout simplement ni de l'histoire ni de la philosophie –, est-ce que cela a un sens, alors que «tout le sens est à l'abandon» ? [7] Nous allons voir tout de suite que bien que Nancy, dans l'article que nous avons cité plus haut, déclare qu'en posant cette question il ne traite aucun motif de la pensée de Nietzsche, la question anecdotique qui revient à lui, en provenance de Blanchot, met bien en jeu cependant d'elle-même un motif

6. Placée en exergue à ses livres, à partir de *L'Espace littéraire*, publié en livre de poche chez Folio-Essais en 1959, la formule : «Maurice Blanchot, romancier et critique, est né en 1907. Sa vie est entièrement vouée à la littérature et au silence qui lui est propre», remplace laconiquement la notice biographique habituelle de l'auteur.

7. Nancy 1993, 11.

de la pensée de Nietzsche, un problème qui non seulement englobe paradoxalement, dans le cas de Nancy, un motif mais un problème qui, de plus, finit par s'y glisser de façon à envahir toute sa pensée. Nous parlons, évidemment, de la pensé du nihilisme. Peut être que la pensée de Nancy n'est que la tentative inébranlable, puissante et inlassable d'affronter le nihilisme *au sein même* de nos sociétés contemporaines, c'est-à-dire, de penser le nihilisme là où celui-ci trouve sa forme la plus extrême et où, partant, il *s'excède* lui-même. Et ce, nous allons le constater, non pas afin de nous mettre à couvert du nihilisme ni afin de chercher à le «dépasser», mais en s'impliquant et en nous impliquant dans un nouveau geste en tant que résistance militante, un nouvel enjeu philosophique qui pourrait être perçu comme la voie pour «frayer le chemin de la sortie du nihilisme». [8] Une voie peut-être frayée depuis toujours, car seule «la croissance même du désert» pourrait nous offrir «un espace inconnu, une aridité inconnue» [9] contenant et renfermant son propre excès. Dans la pensée de Nancy, il n'y a donc que la *praxis* d'un cheminement lent et ininterrompu vers le sommet même du nihilisme afin d'y rencontrer cette «sortie», [10] cette voie qui, nous le savons, «est étroite et difficile, mais elle est ouverte». [11] Moyennant cette ouverture, le nihilisme nous aura fourni une vérité, une vérité énigmatique qu'il nous livre et qui est plus ancienne que celui-ci. Notre but, dans ce texte, c'est par conséquent d'ébaucher les traits de la nouvelle figure de cette vérité «ultime et souveraine» esquissée par Nancy ; une «*passio nova*», la passion d'une vérité dont, nous le verrons, on ne peut pas mettre Nietzsche à l'écart ; une vérité au sujet de laquelle Blanchot nous aura donné une indication qui nous guide à l'aide d'une drôle de litote manifestant que cette vérité ultime est

8. Nancy 2008, 42.

9. Nancy 1993, 44.

10. En ce qui concerne la façon dont Jean-Luc Nancy aborde le problème du nihilisme, Federico Ferrari signale qu'«il ne s'agit ni de dépasser le nihilisme ni d'y rester emprisonnés. Il s'agirait plutôt d'ouvrir dans le nihilisme un trou tellement profond qu'il arriverait jusqu'à son intimité, laquelle se révélerait non plus comme un vide qui engloutit tout mais comme une ouverture qui laisse apparaître une nouvelle expérience de la présence et de son sens. C'est comme si Nancy nous suggérait de cheminer vers l'autre extrémité d'un trou noir, là où la matière engloutie renaît à une nouvelle vie [...]» (Ferrari 2009, 285).

11. Nancy 2008, 21.

«assez atroce» et qu'elle a dû naître du fait, justement, que c'est bien le nihilisme qui se renverse et qui, en confrontation avec lui-même, peut montrer sa propre impossibilité, se mettre à l'envers et affirmer cette vérité.

Car cette question anecdotique, écrit encore Blanchot en 1969, pouvait aussi très bien nous aider à considérer pourquoi *la pensée du nihilisme*, «bien que, historiquement, politiquement et littérairement, elle garde toute sa vigueur», nous semble «presque naïve». Mais si celle-ci semble telle, si cette pensée *aujourd'hui* nous semble presque naïve, c'est, précisait Blanchot, «à cause même des *vérifications* qu'elle reçoit du temps». [12] Cette phrase nous indiquerait, bien entendu, ce que nous pouvons *vérifier aujourd'hui* par nous-mêmes et que nous éprouvons sans cesse : que le néant devient plus radical, que «le désert s'accroît», que tel est le climat le plus familier de notre temps et que cette pensée garde, en effet, «historiquement, politiquement et littérairement» aujourd'hui, de même qu'en 1969, toute sa vigueur. Dans *La Pensée dérobée*, en 2001, Nancy écrivait en ces termes :

> «L'absence de sens et de but», voilà la caractéristique du nihilisme. [...] Cette absence, nous la connaissons désormais comme le climat le plus familier du monde que nous habitons en nous demandant chaque jour si nous «habitons» encore et s'il y a véritablement un «monde». Même les représentations qui se veulent positives sont des pensées de ce qui ne va nulle part : les grands espaces de la «communication», les réseaux du «savoir généralisé», les trajectoires du «toujours plus loin, plus vite». Quant aux autres représentations, elles se complaisent à déplorer ou à faire peur en décrivant et en dénonçant un énorme système de pouvoir adonné au contrôle général de la vie, de la conscience, du discours et de la conduite sans aucun autre but que le double accroissement indéfini du profit de la capacité technique [...]. On emploie pour cela volontiers des termes approximatifs, dont le concept risque de se réduire à leur résonance inquiétante, tels que «biopouvoir», «anthropotechnie» ou «pouvoir médiatique», tous dessinant un monstre froid qui se dévore lui-même dans l'irréalité de l'argent, dans celle d'une simulation ou d'une falsification du réel, et enfin dans une domination pas même pourvue de gloire mais seulement de plus-value. [13]

12. Blanchot 1969, 201. C'est moi qui souligne.
13. Nancy 2001, 160.

Bien entendu, ces représentations sont très précises et très justifiées, quoique Nancy se soit toujours montré très critique à l'égard de ces discours qui, se bornant à être une «dénonciation conjuratoire», se contentent de *vérifier* et demeurent pourtant soumis à la même logique qu'ils dénoncent.

> Si les dénonciations ainsi répétées ne sont certes pas sans objet, ces registres de discours ne font pas encore une pensée. Tout d'abord, ils ignorent ou ils évitent de reconnaître ce qui, dans le processus global qu'on accuse, porte de plus en plus au jour, de manière paradoxale, une auto-dénonciation du processus, le témoignage de son errance indéfinie et de son incapacité à penser sa propre contradiction (puisqu'il fut toujours porté par une culture des fins, des projets et des accomplissements, comment soutient-il son inaboutissement constitutif ?). Mais de manière plus fondamentale encore, de pareils discours accusateurs (et nostalgiques) ne se mettent pas à l'épreuve de la vérité : c'est-à-dire qu'on ne s'y confronte pas avec la véritable destination de la pensée, qui est toujours d'affronter la limite où cesse tout «objet» de pensée, et où une existence s'éprouve [...]. En ce sens, la pensée a toujours affaire à l'une ou à l'autre forme d'un «rien» – là où l'on croit le plus souvent et bien trop facilement avoir affaire à quelque donné disponible auquel on pourrait s'adosser, comme une «nature», une «authenticité» ou bien des «valeurs». [14]

Sans doute, les *vérifications* que le nihilisme reçoit du temps portent à considérer ce nihilisme-ci comme une naïveté, mais elles n'en font pas encore une pensée car, comme nous allons voir tout de suite, penser *obéit* à une intimation secrète moyennant laquelle la pensée devient à son propre égard quelque chose de méconnaissable. Afin de faire face au véritable destin de la pensée, tout comme l'indique Nancy, le discours doit se soumettre à «l'épreuve de la vérité, le discours doit toucher à la limite où cesse tout «objet» de pensée et où «une existence s'éprouve». La pensée a toujours inéluctablement affaire à son exposition à «rien». Ce n'est donc pas de sa *vérification* portant sur l'état de choses réelles que le nihilisme tire sa vérité ou qu'il peut constituer une *pensée* mais bien, comme nous verrons plus tard, de son exposition à «rien» *de la pensée*, c'est-à-dire, de sa confrontation avec lui-même ainsi que de sa contradiction intime, alors que la pensée touche à un point où il lui faut retourner sur ses pas, faire demi-tour, voire se confronter à elle-même

14. Nancy 2001, 160.

afin de montrer ce qui fait de la pensée une pensée et non pas seulement ce qui la fait penser. C'est ainsi que le «réel» ne sera plus l'«objet» de la pensée mais deviendra explicitement le «sujet» de celle-ci. Est-ce que nous avons, par conséquent, *pensé* le nihilisme ? Est-ce que nous avons soumis le nihilisme à l'épreuve de la vérité, lui justement qui déploie «la ruine des architectoniques de vérité et ouvre sur un désert de sens» ? Avons-nous donc *pensé* tout court ? Nancy se demanderait ce que Blanchot signalait déjà avec sa phrase et que nous pouvons présenter sous la forme d'une aporie : parce qu'il est *vérifié* par le temps, c'est-à-dire, parce que le temps nous permet d'une part de constater et d'analyser une vérité du nihilisme, parce que le temps le *vérifie* et en fait ainsi *une vérité* vérifiable, le nihilisme nous semple presque naïf et «comme le rêve encore tranquille d'une "meilleure" époque». [15] Le nihilisme nous fournit donc une vérité comme *correspondance*, comme *adæquatio rei et intellectus*, comme l'adéquation d'un jugement ou d'un énoncé avec quelque chose de réel, avec un état de choses ; et bien que cette vérité puisse donc se montrer encore à nous sous la paisible naïveté d'une *verificatio*, c'est pourtant d'une *tout autre vérité* dont il s'agirait – peut-être déjà point du tout paisible ou naïve –, une tout autre vérité qui se livrerait à nous en même temps que celle-là, une vérité qui d'une certaine façon *différerait* indéfiniment la référence de sa véracité et de sa vérification, une vérité en retrait du tout-puissant empire de la vérité : «qu'il ne s'agisse pas d'une *substitution* d'une vérité à une autre, ou de la non-vérité à la vérité, mais bien d'une *extraction* d'elle-même hors d'elle-même». [16] Ce qui est donc ici en jeu, concernant une autre des interprétations de Nietzsche, celle de Jean-Luc Nancy à l'égard de la pensée du nihilisme, c'est que, d'une part, à renfermer sa propre contradiction, à se retourner contre lui-même – «le nihilisme est ambigu», [17] d'après la conceptualisation nietzschéenne si bien connue –, son mouvement même nous livre son propre excès, il nous fournit de lui-même cette «sortie» qui nous permettrait de laisser de côté les opiniâtres aspirations de dépassement et, d'autre part, grâce à sa capacité même de se retourner contre soi, le nihilisme peut également nous livrer cette vérité plus vieille qui déclare son impossibilité. Nous

15. Blanchot 1969, 201.
16. Nancy 1983, 90.
17. Nietzsche 1997, 42.

avançons également ce qui pour le moment, sans autre explication, ne peut se montrer que sous la forme d'une provocation : que cette vérité est d'«essence morale», qu'elle a un «sens moral», qu'il s'agit d'une «vérité morale». Cette vérité ne sera plus essentiellement articulée comme un pouvoir, comme une vérité toute-puissante, mais comme ce qui de la vérité *ne se laisse pas savoir* et qui pourtant s'impose ; comme ce qui ne se laisse pas savoir, «un savoir de non savoir ou un savoir de rien», et qui, pourtant, va s'imposer, qui va s'imposer en tant que vérité et «parce que *c'est* la vérité», afin de le dire avec Nancy, parce que la vérité n'est pas seulement la vérité, c'est plus que la vérité et une tout autre chose différente d'elle-même.

> Cet autre de la vérité dans la vérité même, je l'appelle donc «la vérité impérative» parce que je voudrais essayer de montrer que c'est sous la forme de l'*impératif* [...] que cette «autre» vérité *s'extrait* – ou peut-être faudrait-il dire *commence à s'extraire*, mais aussi a toujours-déjà commencé de s'extraire – de la vérité au sens que nous lui donnons toujours, c'est-à-dire en son sens théorique, philosophique aussi bien que scientifique, ou que théologique : bref, en reprenant le concept de Heidegger, de la vérité de l'onto-théo-logie. [18]

1. La vérité impérative

Et c'est là qu'entrent en jeu les réflexions nancyennes sur un *impératif* qui, comme l'écrit Nancy, est catégorique puisque l'impératif «*catégorise son destinataire*». En «catégorisant» son récepteur, l'impératif lui «affirme sa liberté, lui impute le mal, et le destine ou l'abandonne à la loi» ; et c'est ainsi, sous cette triple injonction, que «l'impératif catégorise dans l'excès de toute catégorie» pour faire de nous des «êtres-obligés» et c'est là, là où de façon paradoxale cette obligation semblerait heurter de front notre auto-détermination, que cet impératif prête nonobstant à ce que surgisse notre autonomie étant donné que c'est dans cette hétéronomie que celle-là trouve sa seule possibilité. Une exigence qui, en fin de compte, est étrangère à notre *ethos* moderne et qui constitue l'étrangeté la plus radicale. L'«impératif» entraîne la prescription absolue, le geste coercitif ainsi que ce qui en constitue la contrepartie : l'obéissance et la soumission, «antithèses manifestes

18. Nancy 1983, 90.

et inadmissibles de la liberté», de la liberté à travers laquelle nous nous définissons. L'*impératif* supprimerait donc ainsi la liberté d'initiative et l'impératif *catégorique* supprimerait la liberté de délibération. Et, tous les deux à l'unisson supprimeraient par ailleurs la liberté de l'auto-détermination. L'impératif de nos impératifs devrait consister, par conséquent, dans le fait que les véritables impératifs ne *doivent* pas contenir les traits «de la contrainte, de l'extériorité», ni être reliés à l'exercice d'une «injonction», d'une sommation ou de sa docile obéissance. Il ne s'agira donc pas de réactiver l'impératif catégorique mais de montrer et de démontrer l'«insistance», pour notre pensée, de cet impératif.

Et c'est dans le sens de cette étrange étrangeté que Nancy nous rappelle que, dans son éloignement, l'impératif se rapproche au plus près de nous en constituant notre «*hantise*». *Hanter*, en français, est un terme amphibologique qui, d'une part, signifie la fréquentation de ce qui nous est familier et quotidien et qui, d'autre part, se fait l'écho de ce qui fréquente l'esprit afin de le hanter et de le troubler sans répit, telle une obsession, semblable à ce que la langue allemande décrit comme *unheimlich* : l'inquiétante quotidienneté, l'étrangeté familière. Cette *hantise* fait que l'impératif s'impose à nous non pas sous l'emprise d'un commandement pas plus qu'il ne nous rattache donc à celui-ci sous les traits d'une subordination. D'une certaine façon, l'obsession, le harcèlement, la façon dont l'impératif se manifeste en tant que notre *hantise* fait de celui-ci quelque chose de semblable à un *impératif sauvage* :

> Il ne peut s'agir d'apprivoiser l'étrangeté de l'impératif, ni d'apaiser sa hantise. [...] L'impératif ne se domestique pas – et c'est aussi la marque de la hantise : elle est par définition la chose domestique impossible à domestiquer. Elle ne rentre pas dans l'économie qu'elle hante. [...] Nous ne demeurons pas *dans* l'impératif, mais nous demeurons *sous* lui. [19]

L'impératif catégorise son destinataire, il le place sous sa loi en ce sens que ce destinataire est un récepteur qui peut être seulement «*catégorisé* par l'autre», *catégorisé* à partir de l'altérité de l'autre. C'est à cela que Nancy fait allusion lorsqu'il parle de la provenance étymologique du terme grec *kategorein* qui signifie «accuser», «dire la vérité accusa-

19. Nancy 1983, 11.

trice de quelqu'un, et de là affirmer, imputer et attribuer». Retenons maintenant, pour plus tard, que nous savons bien déjà quelque chose au sujet de la vérité que nous poursuivons : la vérité est accusatrice, et c'est ainsi qu'elle se «révèle», se «découvre» et se «manifeste» – autant de significations encore de ce verbe grec –, elle est accusatrice et elle a la forme d'un impératif ; par conséquent, cette *autre vérité de la vérité* que Nancy cherche pourra se dégager non seulement, en général, de la vérité de l'onto-théo-logie mais, plus précisément, de l'impératif catégorique, de la vérité de l'impératif catégorique. Dans son article «La vérité impérative», Nancy s'applique à nous montrer que c'est sous la forme d'un impératif que cette «autre» vérité peut être extraite.

> Cette extraction doit être rigoureuse, radicale, elle doit arracher «vraiment» la vérité à elle-même, et ainsi l'arracher au pouvoir, au régime de pouvoir auquel elle est liée. Le simple mot d'impératif peut déjà, par anticipation et par provision, nous servir de guide : l'impératif n'est pas l'impérieux ni l'impérialiste. [20]

Il faut préciser, cependant, que la désobéissance n'est pas la manière dont cette autre vérité va se dégager de l'empire de la vérité car une vérité qui échappe à la vérité est une fausseté. Au lieu d'obéir à la loi du vrai, c'est la vérité qui fait la loi, une loi qui est antérieure à la loi impérialiste du vrai. Cette vérité demeure en retrait, en arrière de la vérité impériale et toute-puissante : «cette vérité serait moins soustraite à l'empire du vrai qu'*en retrait* sur cet empire», écrit Nancy. Que la vérité soit *en retrait*, cela signifie qu'elle est «retirée», mais en même temps ce «*retrait*» renvoie aux ressources exploitées par Derrida dans «Le retrait de la métaphore», [21] texte dans lequel le mot français «*retrait*» fait aussi allusion de façon indirecte au terme «*trait*». En ce sens, «*retrait*» veut dire aussi un double trait : «re-trait», et Nancy joue souvent avec cette indication qui introduirait une certaine ambiguïté dans le mot «retrait» pour dire qu'il faut un «retrait» exigeant à la fois un «retrait», une nouvelle prise de position. C'est ce traitement-là que Nancy applique à la vérité : que la vérité reste en «retrait», voilà aujourd'hui notre horizon de pensée ainsi que celui du monde dans lequel nous agissons ; voilà ce que vit notre époque ; mais voilà justement quelque chose qui peut être tiré de ce retrait : une *autre*

20. Nancy 1983, 91.

21. «Le retrait de la métaphore», in Derrida 1987.

vérité encore énigmatique.

Il ne s'agit évidemment pas de déclarer que Nancy veut *dire* la vérité au sujet de la vérité – c'est en cela même qu'aurait consisté l'opération formelle que la *theoria* aurait accompli d'une façon traditionnelle – ; ce que Nancy se propose de faire c'est de montrer que cela est impossible et que cette impossibilité, précisément, nous fait frôler la vérité. L'impératif ne veut pas *dire* la vérité, l'impératif c'*est* la vérité.

> L'impératif ne veut précisément pas dire. De même qu'il excède les catégories de l'énoncé, il excède celles de la volonté. Il prescrit le vouloir et le sens de la loi, sans lui-même la vouloir dire. Les questions qui dès lors surgissent ont toutes les chances d'être de ces questions qui précèdent, dans l'ordre du discours et dans celui de l'histoire, la possibilité même de les poser, de les articuler. Ce ne sont pas non plus des énigmes, ni des mystères : ce sont des «questions» pour une pensée tout autre que pour la nôtre, c'est-à-dire tout autre que la pensée de la vérité – et du pouvoir.
>
> Je m'en tiendrai donc à ceci : si l'impératif est bien ce qui surgit dans le retrait de la vérité [...] , cette vérité impérative surgit dans le retrait du Vrai-Sujet, et comme son retrait. La question de l'impératif [...] ne porte donc pas sur sa vérité. Le vrai sur le vrai est là impossible, et pourtant, en même temps, ce n'est plus le lieu d'une *skepsis*. [...] Il n'y a pas de problème critériologique au sujet de la vérité impérative. Le *factum rationis* est une vérité *indiscutable et invérifiable* : mais c'est cela même qui nous reste à penser [...]. [22]

Nous ne nous engagerons pas dans le parcours, très complexe, que Nancy développe avant d'en arriver à cette conclusion : que l'impératif n'est pas un pouvoir parce qu'il n'a pas de sujet, qu'il ne relève d'aucun sujet, que ce n'est pas l'impératif d'un sujet mais qu'il est au contraire énoncé à partir du retrait du sujet et qu'il ne se rapporte pas au sujet de son énoncé. L'impératif se manifeste «à cet événement permanent de la raison, qui *fait* que la raison tombe en elle-même», qu'elle retombe sur elle-même et qu'elle se heurte à un fait, à un *factum rationis* ; et ce fait de la raison, soustrait à toute légitimation, c'est le fait de l'impératif catégorique. Il n'en est pas moins vrai que, en tant que résultat d'une *insistance* persévérante et obstinée, nous pensons, nous pensons quelque chose, et ce comme s'il s'agissait d'«une prescription inconditionnelle». C'est ainsi que l'impératif survient, qu'il nous tombe dessus, qu'il est

22. Nancy 1983, 111-112.

le fait même de sa survenue. C'est pourquoi Nancy peut écrire que l'impératif «appartient ainsi au groupe des adresses», se manifestant à la raison comme une évidence, comme une «patence», une *patefactio* accompagnant la vérification, mais qui n'est plus vérification pas plus qu'elle n'en relève.

> Le *factum* est le mode pratique de ce don préalable ; l'antériorité de ce don est irréductible, et excède absolument toute position-de-soi de la raison, toute représentation-de-soi et toute maîtrise-de-soi. Il est donc aussi le mode pratique de l'*être-affecté* de la raison. L'impératif affecte la raison [...] Cela signifie qu'il lui vient, comme à une matière passive, du dehors d'elle-même, d'un dehors excédant toute passivité, et ne se confondant pourtant pas avec l'activité (car l'activité est prescrite, elle est la fin). [23]

C'est en ce sens que la raison est obligée et qu'elle est affectée moins par l'effet d'une imposition que par l'effet d'une *constitution* qui fait de nous des êtres-obligés ontologiquement. Nous ne devons pas penser, néanmoins, que Nancy fait allusion à une rationalité en tant que «fait», en tant qu'une rationalité bien établie ou disponible, alors que c'est du *factum rationis* que parle Nancy. Car, loin de là, le *factum rationis*, propose Nancy, «désigne une factualité hétérogène et incommensurable à la raison au sein de laquelle, néanmoins, elle surgit. Cet incommensurable nous mesure : il nous oblige». Et il nous oblige à respecter la loi. Nous l'avons déjà signalé : obligés non pas par l'effet d'un ordre autoritaire avec sa contrepartie de soumission, mais par une constitution. En tant que telle, en tant que *raison pure* pensée à partir de son *être-pratique*, la raison *doit* agir : «Agis [...]», voilà l'impératif qui affecte la raison tout comme on affecte une matière passive, «agis [...]», voilà l'impératif qui atteint la raison du dehors d'elle-même. Agir, voilà la prescription, agir en tant que raison pure, voilà la prescription de prescrire, de faire la loi, de légiférer en l'absence de toute loi, car si la législation était déjà donnée, l'impératif ne pourrait rien prescrire.

> Il y a la loi de légiférer dans cette absence de loi. C'est-à-dire la loi de faire un monde éthique, de former un monde éthique. Comme s'il pouvait être une nature [...]. Pour la formation de ce monde éthique – de ce monde sous des lois morales –, il n'y a pas de loi, sinon la loi

23. Nancy 1983, 21-22.

de le former. [24]

2. «*Unsere Redlichkeit !*». «Sur la vérité au sens moral» chez Nietzsche

C'est paradoxalement avec cette exigence «morale» que Nietzsche entre en jeu, puisque c'est une certaine «*passio nova*» énoncée par Nietzsche qui va permettre à Nancy de prouver que cette autre vérité qui nous occupe est une «*vérité au sens moral*» étant donné que celle-ci consiste justement en ce dessein impératif et normatif de se rapporter à une valeur. Néanmoins, le titre de Nietzsche, sous la forme d'une exclamation, évoque une «vérité morale *tout autre*» : «Notre probité !». Ce titre reprend un aphorisme de Nietzsche très connu. En confirmant la lecture que Heidegger fait de Nietzsche, [25] Nancy affirme que, tout comme Heidegger l'a montré, la pensée de Nietzsche reste soumise au régime de la valeur ; que la «vérité nietzschéenne» est bien de nature absolument morale et que, en tant que telle, elle ne transgresse en rien «la détermination métaphysique de la morale», mais qu'elle l'accomplit et la culmine. Heidegger avait bien compris la vérité nietzschéenne non plus comme «adéquation», mais comme *évaluation*, et ce n'est pas à l'aide d'un «renversement» des valeurs morales chez Nietzsche qu'il avait pu atteindre cette conclusion dans son analyse mais, pour employer les termes de Nancy, «par une traversée atteignant le fond de toute morale, de l'assignation de *la* valeur dans le sujet même de l'évaluation, et de l'assignation corrélative de ce sujet dans le devenir et dans le chaos (c'est-à-dire encore dans la *volonté* comme cela même par quoi devenir et chaos ont rapport à soi, c'est-à-dire sont *sujets*)».

> Prolongeant à peine à Heidegger on peut alors dire : l'*homoiôsis* nietzschéenne – la vérité comme assimilation et assimilation-à-soi – accomplit absolument l'essence *morale* de la vérité telle que Nietzsche lui-même l'a mise au jour dans la métaphysique. Elle l'accomplit en manifestant que l'idéal comme tel – et d'abord l'idéal de vérité – n'est en dernière instance que l'évaluation de l'évaluateur lui-même ; et en assignant l'*Être* dans cette auto-évaluation. [26]

24. Nancy 1983, 28.
25. Heidegger 1971.
26. Nancy 1983, 65.

Dans sa lecture, Nancy montre de quelle façon la probité, la *Redlichkeit*, mot avec lequel «on pourrait baptiser la vérité ontologique de Nietzsche», ce motif si persistant et si marqué dans les textes nietzschéens, peut indiquer cette «vérité au sens moral» toute autre ; et il le fait en analysant le *déplacement* auquel est soumise la vérité lorsque celle-ci est énoncée, précisément, *comme évaluation*, même si c'est bien comme cela, tout comme le propose Heidegger, que s'est accomplie la détermination morale de la métaphysique. Certes, il ne s'agit pas de l'évaluation d'un sujet, d'un homme, de Monsieur Nietzsche dans ce cas ; si la probité «dit le vrai sur la vérité», alors la probité est à son tour une évaluation :

> [...] La probité est la reconnaissance absolue et dernière de l'évaluation, par-delà tout évaluateur : *elle est elle-même* l'auto-évaluation. On pourrait dire : la probité est le caractère le plus propre de l'Être nietzschéen, en tant qu'il est évaluation et évaluation de l'évaluation. La probité est alors *le* caractère ontologique, ou l'ontologie comme caractère moral. [27]

Mais l'analyse de Nancy le conduit à signaler que, de cette façon, nous aurions gagné seulement un «mot», *Redlichkeit*, pour nommer l'auto-évaluation fondamentale, et que ce mot, ce mot qui est «moral», ne ferait que confirmer le même résultat atteint par Heidegger. Nous allons voir nonobstant comment *la probité*, telle que Nancy la met en marche, «excède ou dérange peut-être l'*homoiôsis* à laquelle pourtant elle répond». La *Redlichkeit excède* la vérité entendue comme «accord», «adéquation» ou «correspondance», mots par lesquels Heidegger traduit le terme latin *adæquatio* ainsi que son homologue grec, *homoiôsis* ; mais la *Redlichkeit* excède également la vérité que Heidegger situe dans l'*aletheia*. [28] C'est peut-être le mot probité qui va donc nous permettre de nous rapprocher de cette «*constitution*» qui fait de nous des êtres-obligés «ontologiquement» envers une vérité impérative. La *Redlichkeit* serait, par conséquent, ce *factum rationis* d'une vérité *indiscutable et invérifiable*. Affirmer ceci maintenant, sans plus, c'est trop affirmer pour le moment, mais ce que nous savons présentement c'est que la vérité cache une *évaluation*, que dans sa secrète injonction il y a aussi une évaluation ; mais nous allons voir tout de suite qu'il s'agit là

27. Nancy 1983, 67.
28. Cf. «La vérité impérative», in Nancy 1983, 87-112.

d'une évaluation sans mesure, à savoir, l'évaluation de l'inévaluable, et que cette vérité est axiologique quoique, contre toute axiologie, ce que celle-ci nous fournit est une valeur absolue.

Nancy poursuit sa lecture en traçant deux voies afin de montrer comment et pourquoi la *Redlichkeit* met en jeu cette autre vérité, au sens moral, «tout autre». La première voie situe certaines occurrences de la *Redlichkeit* dans le texte nietzschéen pour marquer, par la suite, le rôle précis que ce mot joue dans un texte de Nietzsche consacré justement à la morale. Ce qu'il faut signaler d'abord, même si Nancy n'insiste pas trop là-dessus, c'est que nous avons affaire ici à l'un de ces termes nietzschéens qui, malgré leur récurrence ou, plus précisément, à cause de celle-ci, ne nous permettent jamais trop bien de savoir à quoi nous en tenir : [29] tantôt nous rencontrons la *Redlichkeit* comme l'une des vertus caractérisant Dionysos, le «génie du cœur», tantôt nous la rencontrons déguisée en quelque sorte en un mot pompeux, essentiel à la vieille panoplie de mensonges, auquel il faut faire face à l'aide de cette «sincérité excessive» propre aux esprits libres. Nous pouvons rencontrer ce terme en tant que «la plus récente des vertus», en tant que la plus jeune des vertus ou en tant que l'un de ces mensonges qu'il faut dénoncer. Cela va sans dire qu'il s'agit là de l'un de ces mots dont la contextualisation discursive fait trembler les traducteurs : «honnêteté», «sincérité», «probité», etc.

Dans son texte Nancy signale quelques-unes de ces occurrences qui vont lui permettre de caractériser petit à petit la *Redlichkeit* : par exemple, l'occurrence qui fait de celle-ci une «vertu en devenir», «à peine consciente d'elle-même» et qui, d'après Nietzsche, «ne fait partie ni des vertus socratiques, ni des vertus chrétiennes». [30] La probité

29. Nous pouvons trouver une bonne indication des occurrences de la «*Redlichkeit*» dans le texte nietzschéen in Launay 2009, 39-44.

30. Nancy écrit que, dans le paragraphe 456 d'*Aurore*, Nietzsche y déclare que les assurances données par les morales antique et chrétienne sur les liens du bonheur et de la vertu n'ont jamais été *probes*, bien qu'elles n'aient pas non plus relevé d'une falsification délibérée : simplement, dit-il, quand on se sent désintéressé, on traite la vérité à la légère, et on se contente de «ce niveau de véracité». En revanche, ajoute-t-il : «Remarquons bien que la probité ne fait partie ni des vertus socratiques, ni des vertus chrétiennes ; c'est l'une des plus récentes vertus, encore peu mûre, encore souvent confondue et méconnue, encore à peine consciente d'elle même, – une chose en devenir que nous pouvons encourager ou entraver, selon notre sentiment» (Nietzsche 1980,

est alors une vertu-en-devenir, «vertu, précisément, de l'inlassable réévaluation qui est la vertu "même"». Cette indication, nous le voyons, est double : d'une part, elle permet, en effet, d'identifier, en somme ou en dernière instance, la *Redlichkeit* au devenir même «comme vertu» mais, d'autre part, elle transforme aussi cette *Redlichkeit* en une étrange probité «qui précéderait en quelque sorte la vérité dont elle devrait être le respect ou le témoin», une étrange probité-*en-devenir* jamais atteinte qui «précéderait ou qui différerait indéfiniment la *référence* de sa véracité».

Une autre occurrence que Nancy tient à signaler, c'est celle qui fait de la *Redlichkeit* «la probité première de la pensée», laquelle incite «chaque jour» à «mener aussi campagne contre toi-même». [31] Ce qui pourrait sembler une simple «recette psychologique, hygiénique», ne consiste que en «la nécessité, pour la pensée nietzschéenne, de se *contre-dire*» résolument et incessamment, «de ne pas s'adosser à elle-même, de ne pas faire fond sur sa propre vérité, et *pas même sur sa vérité morale déposée comme évaluation de l'évaluation*», à l'aide, dans le cas qui nous occupe, d'une vertu qui à son tour a le don, la vertu, de *se retourner contre elle-même*, «probité à l'égard de la probité», [32] *la probité contre la probité*. Comme nous l'avons déjà indiqué, l'aptitude de la vertu à se retourner contre elle-même, sa capacité de retournement, de revirement, de retour, de retour sur soi-même et contre soi-même, est désignée également par son manque d'homogénéité conceptuelle, manque que nous constatons aussi lorsque c'est Nancy lui-même qui s'en sert.

> La *Redlichkeit* nomme peut-être chez Nietzsche *à la fois* la vérité morale ultime de la métaphysique et quelque chose qui emporte cette vérité hors d'elle-même. Si la probité consiste d'abord dans la reconnaissance de l'être comme devenir, elle consiste ensuite dans la reconnaissance du devenir de la probité elle-même. Sans doute alors s'approprie-t-elle l'essence du devenir de la manière plus fondamentale. Mais le «fondamental», ici, s'ouvre sur son propre effondrement. La probité envers la probité, la probité *contre* la probité, c'est-à-dire

§ 456, cité par Nancy 1983, 69).

31. «Ne jamais réprimer ni te taire à toi-même une objection que l'on peut faire à ta pensée ! Fais-en le vœu ! Cela fait partie de la probité première de la pensée. Tu dois chaque jour mener aussi campagne contre toi-même». (Nietzsche 1980, § 370).

32. Nietzsche 1977, Fragment 1[42], juillet-août 1882.

> la probité contre l'*homoiôsis* du devenir dans sa présence [...].
> La *Redlichkeit* doit peut-être affronter ce qui à la fois *confère et retire sa vérité à la vérité* : c'est-à-dire aussi ce qui, dans toute pensée, confère et retire à la fois la pensée : non pas un «impensé» que l'on pourrait cerner et s'approprier, mais si j'ose dire l'«impensement», disons l'égarement de la pensée en elle-même [...].
> La probité est probité devant la nature *insoutenable* de la pensée de la vérité [...].
> La probité se mettrait alors à désigner moins l'auto-évaluation que l'impossible, l'impensable «soi» de l'évaluation, la perte sans retour de soi et du Soi dans l'évaluation même. Et si l'évaluation suppose bien, dans le sujet évaluateur, une essentielle *volonté*, la *Redlichkeit* fait peut-être *la volonté de la volonté qui avoue ne pas se vouloir elle-même*, ne pas pouvoir se vouloir, ou plutôt ne pas vouloir se vouloir. [33]

La dernière occurrence du terme que Nancy tient à analyser, c'est celle qu'il prélève de sa provenance étymologique : *Rede* (le compte, la *Rechnung*), c'est le compte exact de l'honnêteté commerciale ; il s'agit du compte bien rendu, de la conformité au calcul, de la conformité à l'*arithmos* et au *logos*. *Rede*, c'est la conformité scrupuleuse à la loi. En ce qui concerne le discours, *Rede* veut dire un propos, en somme, qui est bien conforme à ce qu'il dit. *Relich*, c'est alors, en ce sens, l'énoncé qui se correspond bien à ce dont on rend compte. «C'est un discours adéquat, un *logos homoios* : le discours de la vérité en quelque sorte», écrit Nancy. Mais «la qualité de la *Redlichkeit*, qui est celle d'une personne avant d'être celle d'un discours» ainsi que celle d'un énoncé conforme et homologué, «implique que je peux être sûr de ce qui est dit» et que «je n'ai pas à le soupçonner». Traduisible aussi par «loyauté», le mot *Redlichkeit* fait intervenir la parole dont on ne peut pas douter. *Redlichkeit* suppose donc aussi qu'il s'agit là d'une parole évidente qui ne relève pas de l'ordre du savoir ou de la croyance, mais d'une vérité, de la vérité même qui se porte elle-même au-devant et dont on n'a pas à *vérifier* la véracité : *veritas se ipsam patefacit*.

> La *Redlichkeit* n'est pas en ce sens la véracité. [...] Elle est en quelque sorte la parole qui ne vaut que comme la parole, mais qui vaut absolument et sans vérification. En cela, parole à la limite de la parole : c'est une *vertu*, non un *discours*. [...] La *Redlichkeit* fait au moins signe vers quelque chose d'avant la vérité, et d'avant le sujet. Ou bien encore,

33. Nancy 1983, 70-72.

> elle fait signe vers *la vérité* elle-même en tant que la loi absolue de la parole. [...]. Cette vérité – *la* vérité – n'est pas une *homoiôsis* : la loi n'est pas que la parole dise le vrai *sur* quelque chose. Mais la loi est que la parole seule installe ou déclenche la possibilité de la vérité. [34]

Il y a, cependant, une autre occurrence du terme *Redlichkeit* que Nancy ne signale pas et qu'il nous semble, néanmoins, important de noter dans la mesure où il s'agit de l'exemple de ce double mouvement «pour» et «contre soi» du terme. La *Redlichkeit* n'est pas seulement l'une des plus jeunes vertus, selon Nietzsche, c'est aussi une *passion*, une nouvelle passion. Il s'agit de trois fragments posthumes consistant en trois titres moyennant lesquels Nietzsche avait décidé d'écrire une «histoire de la probité». L'un de ces fragments consiste en une brève «*Passio nova* ou de la passion de la probité». [35] La probité, c'est donc aussi une passion, une passion qui n'en est pas une avec elle-même, mais une tension double qui peut être dirigée contre soi. Nancy parle très souvent de cette tension en tant qu'élan, *impetus*, désir, pulsion... Il en est même venu à «séculariser» le terme «vertu» afin de le transcrire, en le dépouillant de sa teneur religieuse, comme «pulsion». [36] Lorsque Nietzsche construit un titre à l'aide de cette passion de la probité et lorsqu'il fait allusion, en même temps, à une «probité même [...] contre la passion, probité même à l'égard de la probité même», [37] la *Redlichkeit* n'évoquera pas seulement une nouvelle vérité mais encore une nouvelle passion, la nouvelle *passion de la vérité* et la nouvelle passion pour la vérité.

34. Nancy 1983, 75.

35. Nietzsche 1977. Cf. les fragments 6. NV4, automne 1880, 6[457], 6[459], 6 [461], p. 679.

36. Nancy 2010, 68 sq.

37. Cf. Nietzsche 1977, fragment 1[42]. Il n'est pas insignifiant que ce texte fasse partie de ceux que Nietzsche avait prélevés pour faire connaître sa doctrine à Lou Salomé. Tout comme Derrida nous le rappelle : «La femme (la vérité) ne se laisse pas prendre» car, si la femme est la vérité, elle sait qu'il n'y a pas la vérité. Et cette passion qui se retourne contre elle-même va entraîner que, désormais, la nouvelle figure de la vérité, loin d'être représentée par le corps nu d'une femme (la vérité était représentée dans la tradition, par exemple dans l'art pictural, comme un corps nu de femme dont nous avons maints exemples possibles. Entre autres, un très beau : La Vérité que nous voyons dans *La calomnie d'Apelle* de Botticelli), puisse désormais être représentée par une Lucrèce brandissant un poignard contre elle-même», (Derrida 1978, 43).

Finalement, parmi les occurrences du terme, Nancy choisit, pour faire partie de son titre,[38] celle du paragraphe 335 du *Gai Savoir* qui s'intitule «Vive la physique !»[39] et dont le texte finit ainsi : «et vive encore plus ce qui nous y *contraint* – notre probité !». Nancy reprend, comme nous l'avons déjà avancé, un texte que Nietzsche consacre à la morale, et il renoue avec le dessein de l'aphorisme nietzschéen qui n'est autre que la *critique du jugement moral* : il s'agit – écrit Nancy – «d'une critique de l'acte et de la forme de l'évaluation morale». Dans ce paragraphe, l'attaque nietzschéenne est divisée en deux moments que Nancy signale afin de les renverser : la critique de la voix de la conscience et la critique de l'impératif catégorique kantien. En ce qui concerne la première partie de la réprobation nietzschéenne, Nancy affirme que la probité, dans cet aphorisme, ne consiste pas en cette indication de se soumettre à la physique au détriment de la morale, car la soumission, l'injonction proposée n'est pas physique mais morale. Ce qui nous oblige à dire : «Vive la physique !» est une évaluation à laquelle nous procédons moyennant la probité. Dans ce contexte, sans plus, la probité est «l'obéissance à [...] une conscience morale» ; c'est «un jugement de valeur qui nous fait reconnaître et louer "la physique"». Si nous suivons cependant les indications de Nancy, contrairement à ce que nous pouvions croire au premier abord, «l'acte de juger est ici épuré de la conscience d'où il procède pour le moraliste». L'allusion nietzschéenne à une «conscience intellectuelle» fait de notre probité «une conscience de derrière la conscience», une sorte de «*conscience morale intellectuelle*» qui n'est plus la conscience d'un sujet se rapportant à un idéal mais une conscience épurée de toute «conscience de soi». Selon Nancy, la *Redlichkeit* est la *vérité physique* qui se laisse «connaître et reconnaître à partir d'ailleurs que d'un sujet».

> *Notre probité*, c'est cette conscience de derrière la conscience. C'est la «conscience intellectuelle» de la physiologie de la conscience morale. En ce sens, la *Redlichkeit* est épurée de la «conscience» comme intimité et certitude d'un sujet qui se rapporte – sans connaitre la loi de ce rapport – à un idéal. La probité est épurée de la conscience comme

38. «Notre probité ! Sur la vérité au sens moral chez Nietzsche», in Nancy 1983, 61-86.
39. «Vive la physique !» (*Hoch die Physik !*), mais il finit ainsi : «*Hoch die Physik ! Und hörer noch das, was uns zu ihr* zwingt – *unsere Redlichkeit !*» (et vive encore plus ce qui nous y *contraint* – notre probité !).

> conscience de soi, comme conscience de Soi en tant que celui-ci rendrait un témoignage moral. La *Redkichkeit* relève de la «conscience intellectuelle», mais celle-ci [...] c'est un savoir, un *Wissen* (le mot n'y est pas, mais bien le concept, par exemple dans l'accusation de l'ignorance – *Unkenntnis* – de la physique chez les moralistes). C'est le *Wissen* de la nécessité, et c'est ainsi la *vérité physique* qui se fait reconnaître dans la *Redlichkeit*. Et elle se fait connaître et reconnaître à partir d'ailleurs que d'un sujet, à partir d'ailleurs que d'une conscience de soi.
>
> Mais en même temps ce savoir de la nécessité, de la vérité de la nécessité, se fait connaître comme un *Gewissen* : c'est le mot que Nietzsche emploie pour la «conscience intellectuelle», et ce mot désigne toujours avant tout une conscience morale. Pour être claire et exacte, la traduction devrait écrire : «N'as-tu aucune notion d'une *conscience morale intellectuelle* ?» La *Redlichkeit* est une conscience morale qui ne consiste en rien d'autre que dans la conformité à la loi de la *physis*. Le caractère *moral* s'y évanouit ou s'y sublime – ou peut-être s'y transvalue-t-il lui-même – en un savoir de la loi de la nature, un savoir qui se donne immédiatement comme évaluation, comme *Gewissen* évaluant ce *Wissen* de la législation universelle. La physiologie se fait axiologie – mais contre toute axiologie. Telle est la *Redlichkeit*. [40]

3. L'impératif catégorique *au cœur* de la *Redlichkeit*

Arrivés à ce point, nous avons encore affaire à l'impératif catégorique, lequel finalement, comme nous l'avons déjà annoncé, va nous fournir la clé au sujet de cette ultime et souveraine vérité qui nous a entraînés jusqu'ici, puisque, nous dit Nancy, «le seul moyen de pénétrer de manière satisfaisante à l'intérieur de la *Redlichkeit*» c'est de «lire Kant dans Nietzsche», autrement dit, d'introduire par conséquent l'impératif catégorique dans la *Redlichkeit*. L'impératif catégorique, c'est connu, est assez bien considéré par Nietzsche (Nietzsche avait fait l'éloge de Kant, du «vieux renard», dont la «force et intelligence» avaient tiré celui-ci d'une cage qu'il avait pu *forcer* à l'aide de l'impératif catégorique, lequel lui avait permis de «se fourvoyer», bien que Kant soit retourné, la queue entre les jambes, s'enfermer de nouveau dans sa cage avec «Dieu, l'âme, la liberté et l'immortalité»), loué comme étant

40. Nancy 1983, 78.

le seul cas de morale qui ne présente rien d'autre, en ce qui concerne le contenu, que l'impératif lui-même, et qui n'offre rien d'autre que la *forme* du jugement moral, un jugement moral avec ses desseins d'universalité et d'absoluité. Nonobstant, plus précisément, «Nietzsche s'en prend donc à l'impératif catégoriques parce qu'il exhibe à nu, comme prescription morale, l'acte même du jugement moral».

> Avec l'impératif catégorique, Nietzsche s'en prend [...] à l'exhibition de l'essence du jugement évaluant [...]. Mais vous avez remarqué que l'impératif catégorique se trouve en même temps dans une situation qui ressemble de façon troublante à celle de la probité. Dans les deux cas, c'est la même épuration et la même radicalisation qui sont en jeu ; dans les deux cas, on se trouve en face d'une «morale» dont le contenu n'est rien d'autre que la forme de l'évaluation elle-même. [41]

Selon Nancy, c'est à un Kant assez mal connu que Nietzsche s'en prend ; la «morale kantienne», objet de ses accusations, correspond à un moralisme kantien qui est bien loin de pouvoir «*rendre compte* des véritables enjeux de sa pensée». Nancy écrit :

> Nietzsche ne méconnaît d'ailleurs pas tout à fait ces enjeux [...]. Il n'en reste pas moins prisonnier d'une lecture qui ressemble plus à celle des kantiens de seconde ou de troisième génération qu'à celle, par exemple, de Hegel. (A moins, autre hypothèse qu'il ne faut pas non plus refuser, que tout se passe comme si Nietzsche, à la limite, faisait exprès de détourner l'impératif catégorique de sa position kantienne la plus stricte, afin de pouvoir en faire le repoussoir [...] de son propre impératif de probité !). [42]

Ça alors, quel autre vieux renard encore ! Nietzsche doit être «*improbe*» à l'égard de Kant pour transformer l'impératif catégorique en contrepoint de son impératif de probité. Quelle étrange emprise ! Dans son texte Nancy analyse trois considérations que fait Nietzsche dans cet aphorisme et qui, à son avis, ne sont pas du tout conformes à l'impératif catégorique. Selon Nietzsche, l'impératif était la «punition» réservée au «vieux Kant» pour avoir «épié» et «happé» la «chose en soi». Il est inutile d'insister sur ce point puisque nous savons parfaitement que Heidegger a montré d'une façon très nette que Kant ne «capte» pas et «ne gobe» pas la chose en soi. Bien entendu, Nancy prend les devants

41. Nancy 1983, 77.
42. Nancy 1983, 80.

du reproche qu'on pourrait lui faire : Nietzsche n'avait évidemment pas lu Heidegger ; mais ce que nous pouvons affirmer c'est qu'en revanche il avait lu Schopenhauer, et le moins que l'on puisse dire c'est qu'il aurait pu retenir de celui-ci autre chose au sujet de la «chose en soi». Pour ce, il suffit de se rapporter au début de la «Critique de la philosophie kantienne», à la fin de *Le Monde comme volonté et comme représentation.* [43]

Le manque de probité de Nietzsche à l'égard de Kant, lorsqu'il écrit que Kant, «dans son cœur, en vint à se f*ourvoyer de nouveau* du côté de "Dieu", de l'"âme", de la "liberté" et de l'"immortalité", pareil à un renard qui se fourvoie à nouveau dans sa cage», devient encore plus évident. Le fait de «passer sous silence le statut des *postulats* de la raison pratique» implique refuser la lecture la plus simple de Kant. Nancy se demande alors : «par quelle erreur ou par quelle malice peut-on faire comme si les postulats avaient quelque chose de commun avec l'établissement de l'impératif catégorique, lequel en est totalement à l'écart (il n'y a qu'à lire les *Fondements de la métaphysique des mœurs*) ?». [44]

Finalement, nous allons nous arrêter un peu plus longuement à la troisième des considérations dont parle Nancy car c'est elle qui va nous rapporter directement à la «vérité» qui nous intéresse ici. Lors de ce troisième point, Nancy reproche à Nietzsche d'avoir défini l'impératif comme le «sentiment que "en cela tous les autres doivent juger comme moi"», alors que l'impératif, justement, n'a strictement rien à voir avec ces formules d'un égoïsme «*impérialiste*». Lorsque l'impératif prescrit : «N'agis que selon une maxime telle que par elle tu peux en même temps vouloir qu'elle devienne une loi universelle», celui-ci n'indique pas que chacun doit ressentir «son jugement propre comme une loi universelle» ; loin de là, l'impératif signale le contraire, «l'*inverse*», qui consiste à n'accepter comme un jugement qui m'est propre que ce qui peut se présenter comme loi universelle. La conclusion de Nancy est tranchante et convaincante : «Nietzsche se laisse prendre au piège d'une erreur», celle qui «consiste justement à ramener l'impératif catégorique sous la loi commune d'une "conscience morale" du sujet, et du caractère précisément subjectif de son évaluation. Or c'est à cette

43. «Appendice. Critique de la philosophie kantienne», in Schopenhauer 1913, 3 sq.
44. Nancy 1983, 83.

subjectivité de l'évaluation que l'impératif catégorique se soustrait absolument».

A partir de là, quelle est l'opération à laquelle nous devrons dire que Nietzsche se consacre dans le texte de cet aphorisme ? Nietzsche se consacre à l'opération de récuser «le pseudo-Kant d'une morale du sujet» et «il réinscrit» à ses risques et périls «dans la *Redlichkeit*, l'essence de l'impératif catégorique». Car «que dit la *Redlichkeit* en effet ? Qu'il nous *faut* – car elle nous contraint [...] – reconnaître la loi de la *physis*, c'est-à-dire la seule nécessité qui échappe à l'arbitraire et à l'inconscience de la "conscience morale"». Et d'autre part, «Que dit l'impératif catégorique ? Qu'on ne doit reconnaître qu'une maxime qui implique l'idée de son universalité» ; et, c'est bien connu, dans le deuxième énoncé, cette idée «se déterminera, selon ce que la deuxième *Critique nommera* le "type" de la loi morale, en idée de "loi universelle de la nature"». Évidemment, la *physis* chez Nietzsche et la nature chez Kant ne sont pas pareilles. Bien entendu, les conditions de production de l'impératif catégorique et de la *Redlichkeit* sont très différentes : l'impératif catégorique prétend relever d'un témoignage de la conscience commune alors que la «probité» s'oppose violemment à la conscience commune de la moralité.

Nous avons été témoins, par conséquent, de la manière dont l' «improbe» Nietzsche conteste Kant et «réinscrit» à ses risques et périls «dans la *Redlichkeit*, l'essence de l'impératif catégorique». Cette analyse de Nancy le conduit à se demander si la probité nietzschéenne n'aura pas consisté à affirmer, justement, ce qui motive aussi Kant, «mais que Kant jusqu'à un certain point dissimule (ou se dissimule à lui-même)». Maintenant, c'est au tour du manque de probité chez Kant, de son manque de probité à son propre égard ainsi qu'à l'égard des autres, lequel consiste à se dissimuler que ce qui le motive c'est justement «la *dévaluation* générale de toute morale en tant que fondée sur la représentation d'un idéal, d'une valeur et d'une fin (c'est-à-dire, en termes kantiens, fondée dans le régime de l'impératif hypothétique)». Et cela, nous le savons déjà, reçoit le nom de nihilisme : «Que signifie le nihilisme ? : *que les valeurs suprêmes se dévalorisent*». [45] C'est la *Redlichkeit*

45. «Nihilisme, un état NORMAL. Nihilisme : il manque le but ; il manque la réponse au «pourquoi ?» Que signifie le nihilisme ? : *que les valeurs suprêmes se dévalorisent.* Nihilisme. Il est ambigu : A) Le nihilisme comme signe de la force accrue de l'esprit :

qui permet alors de mieux comprendre l'impératif catégorique, lequel à son tour rend possible le véritable régime de la probité. Pourquoi ? Parce que, comme nous l'avons indiqué, l'impératif n'est pas l'énoncé d'un sujet mais, au contraire, il s'impose à celui-ci du dehors, «d'un dehors si absolument dehors qu'en lui se mêlent la *physis* de Nietzsche et la "raison" de Kant». Et si le nihilisme est une *dévaluation*, cette nouvelle vérité impérative et probe sera par conséquent évaluation, réévaluation, laquelle ne consiste plus en l'évaluation relative d'un sujet mais se transforme en l'évaluation qui impose une valeur absolue, hors de toute équivalence et qui ne peut plus se mesurer à quoi que ce soit. Si le nihilisme c'est la vérité *en retrait*, et si ce qui jaillit lors de ce retrait de la vérité c'est l'impératif, nous pourrons nous risquer à affirmer, en faisant appel à une certaine loi de la transitivité, que ce n'est qu'en ayant recours au nihilisme, au *nihil*, que peut surgir quelque chose comme un impératif catégorique. Or, si la probité chez Nietzsche consiste à «avouer qu'il affronte à son tour la vérité que Kant a commencé d'affronter», celle qui «s'extrait» de la fin de la vérité, «de la fin du «monde-vérité», cette vérité incommensurable qui ne relève plus d'aucune *homoiôsis*, cette «"vérité impérative" d'une *éthique* qui n'a rien d'homologue, rien d'adéquat», est-ce que Kant ne se trouve pas, par conséquent, devant ce même abîme livrant au nihilisme tous ceux qui sont capables de reconnaître «l'abandon du sens» ?

> Cette vérité – impérative et probe – n'est plus une valeur, ne relève plus de notre évaluation. Car elle n'est plus ce qu'un sujet peut «tenir pour vrai» selon ses besoins et ses intérêts. C'est plutôt elle qui *tient* le sujet – et elle ne le tient pas pour vrai, si je puis dire [...] elle le tient *sous sa loi*. Et si la valeur comme telle est toujours de l'ordre de ce que Kant appelle le *prix*, c'est-à-dire la valeur *relative* à une évaluation, alors la vérité de la *Redkichkeit* – de cette probité impérative – n'a pas une valeur relative, mais, toujours dans les termes de Kant, une «valeur intrinsèque, c'est-à-dire une *dignité* (*Würde*)». La dignité, ou valeur absolue, échappe à toute évaluation.
>
> La dignité (ou la noblesse, ou l'excellence) c'est bien au fond ce que Nietzsche n'a cessé de chercher à penser. [46]

le nihilisme actif. [...] B) Le nihilisme comme déclin et régression de la puissance de l'esprit : le nihilisme passif», (Nietzsche 1997, 42).

46. Nancy 1983, 85.

Ce que nous voulons également signaler c'est, d'une part, que Kant, quoique manquant de la probité de celui qui le dissimule, partage avec Nietzsche la tâche du «penseur actif du nihilisme» [47] et, d'autre part, que la pensée qui se met en marche, conformément à cette tâche, est débordante puisqu'elle renferme son propre excès. Le nihilisme ne consiste plus partant en un simple recours au néant, pas plus qu'il ne consiste à opposer le néant au sens mais, en revanche, il s'implique dans un mouvement contre son propre mouvement, lequel n'est que le mouvement de confrontation avec «rien», un mouvement dans lequel la pensée s'engage fermement du moment qu'elle se soustrait à des données, à des supports ou à des certitudes.

> L'*excès* du nihilisme veut dire ici : d'une part comment il va jusqu'à l'extrémité terrible de l'anéantissement, d'autre part comment il sort lui-même et ouvre sur un des deux côtés du nihilisme [...] ne renvoie pas à une articulation dialectique. L'ouverture du nihilisme sur un dehors ne procède pas de la négation de la première négation, et il ne s'agit pas de retrouver le sens, le but ou la vérité tombés en déshérence. [48]

Pour répondre à cette question dont Nancy se fait l'écho : «Comment le nihilisme recèle son propre excès ?», il faut que le nihilisme éprouve un tournant, un virage, un mouvement de retournement contre lui-même, un *retour*. Un mouvement qui ne consiste plus à regarder en arrière, puisque «le penseur actif du nihilisme ne doit pas se retourner», écrit Nancy : regarder en arrière nous paralyse tout simplement et nous transforme en cette statue de sel qui est celle de Loth lorsque celui-ci regarde Gomorrhe. Non, ce n'est pas au philosophe de se retourner, c'est bien le nihilisme lui-même qui «fait le demi-tour». Il s'agit, par conséquent, d'un mouvement de *retour*, de «retour éternel», le seul mouvement capable de faire face au nihilisme.

Tout comme a écrit Blanchot et tout comme l'entend également Nancy, la pensée du nihilisme ne peut être lue qu'en allant de compagnie avec la pensée du retour éternel, qui «est la pensée nihiliste par excellence, celle où le nihilisme se dépasse absolument en se rendant définitivement indépassable». Blanchot et Nancy ont souvent repris ce même aphorisme de Nietzsche :

47. Nancy 2001, 161.
48. Nancy 2001, 161.

> Pensons cette pensée sous sa forme la plus redoutable : l'existence, telle qu'elle est, sans sens et sans but, mais revenant inéluctablement, sans un *finale* dans le néant : «*le retour éternel*». –
>
> C'est la forme la plus extrême du nihilisme : le néant («le dépourvu de sens») éternellementt ! [49]

Pour Blanchot, la pensée du retour éternel peut nous éclairer en ce qui concerne le piège qu'est le nihilisme. Le retour éternel consiste en l'exigence d'une rupture vis-à-vis de la pensée en tant que pouvoir et en tant que savoir.

> L'expérience de l'éternel retour entraîne un renversement de toutes les perspectives. Le vouloir qui veut le néant devient la volonté voulant l'éternité et en laquelle l'éternité sans vouloir et sans but retourne à elle-même. La toute-puissance personnelle et subjectivité se transforme dans l'impersonnelle nécessité de «l'être» [...].
>
> Le nihilisme nous dit donc ici sa vérité dernière et assez atroce : il dit l'impossibilité du nihilisme [...].
>
> Mais que signifie cela, ce retour ? Ce qu'il affirme : que la pointe extrême du nihilisme est précisément là où il se renverse, qu'il est le retournement même, l'affirmation qui, dans le passage du Non au Oui, le réfute, mais ne fait rien que l'affirmer et, dès lors, l'étendre à toutes les affirmations possibles. [50]

Cette affirmation cependant, Nancy l'a parfaitement vu, ne consiste pas en une acceptation de tout ce qui arrive, comme si tout était digne d'être affirmé. La tâche de la pensée active du nihilisme est «d'arracher l'existant à l'anéantissement *final*» pour l'exposer à ce rien éternel que signale justement ce «sans un *finale* dans le néant» de Nietzsche : ni catastrophique, ni apocalyptique ; ni but, ni fin du monde. Peut-être le contraire : «l'existence sans réserves et *en ce sens sans fin*». [51] La pensée du nihilisme affrontée à l'aide du retour éternel et confrontée à celui-ci permet de «penser» un savoir qui se sait être un non savoir, un savoir qui sait aussi se tourner contre lui-même. En ce sens, nous l'avons déjà signalé, c'est également une passion, *passio nova*, la tension moyennant

49. Nietzsche 1977, n° 5[71], 6 : «*Denken wir diesen Gedanken in seiner furchtbarsten Form : das Dasein, so wie es ist, ohne Sinn und Ziel, aber unvermeidlich wiederkehrend, ohne ein Finale ins Nichts : «die ewige Wiederkehr». / Das ist die extremste Form des Nihilismus : das Nichts (das "Sinnlose") ewig !*».

50. Blanchot 1969, 224-225.

51. Nancy 2001, 162.

laquelle la pensée devient le récepteur de son propre élan, de son envoi, de son désir, de son envie de soi.

> Mais en venant, de cette façon, jusqu'à sa propre extrémité de pensée et en éprouvant la difficulté de son geste, elle sait aussi qu'elle touche à la vérité. De cette vérité, l'affirmation se dérobe dès qu'on y touche, et c'est en cela qu'elle est vraie. [52]

L'«existence sans réserves» et «sans fin», c'est l'existence qui, dans le monde, fait l'épreuve de ce qui n'est pas de ce monde sans être nonobstant au-delà du monde : «c'est l'expérience d'un cœur : il est partout, il est nulle part [...]». Cette expérience est celle du sens et celle de la valeur ; puisque la valeur est du même ordre que le sens : valoir, c'est avoir du sens (quoique non pas forcément signifiant) et avoir du sens, c'est valoir. Dans cette «existence sans réserves» et «sans fin», il y a une partie incalculable étrangère à n'importe quelle exigence d'une culture du calcul général. Si notre monde s'est développé dans le contexte de l'équivalence générale, si celui-ci est «avant tout, dans son principe, le choix d'un mode d'évaluation : par l'équivalence», notre destin est relié par conséquent à un changement de paradigme de l'équivalence : «introduire une inéquivalence nouvelle, qui ne soit [pas], bien entendu, celle de la domination économique». Ce n'est que moyennant cette expérience que nous pourrions aspirer à trouver une sortie du nihilisme : non pas en *réactivant* des valeurs mais en apprenant à penser que le *néant* signifie que nous avons tous une valeur incommensurable, absolue et infinie : «Jamais [...] un "tout se vaut" [...]. Chacun [...] est unique d'une unicité, d'une singularité qui *oblige* infiniment et qui *s'oblige* elle-même à être mise en acte». [53] Une fois de plus, il s'agit d'un *impératif*, de notre impératif, de l'impératif de nos impératifs. Nous devrons conquérir un sens de l'évaluation, une affirmation évaluatrice qui fournisse à chaque geste évaluateur la possibilité de ne pas être mesuré d'avance par un système déterminé. Ce n'est qu'ainsi que l'on peut sortir du nihilisme car celui-ci n'est que l'anéantissement des différences, c'est-à-dire, l'anéantissement des sens et des valeurs. Nous devrons apprendre à affirmer et à nous affirmer au moyen d'une «valeur» unique, incomparable, irremplaçable. Comme écrit Nancy, «entrer dans cette pensée, c'est agir déjà. C'est être dans

52. Nancy 2001, 163.
53. Nancy 2008, 47.

la praxis lors de laquelle se produit un sujet transformé plutôt qu'un produit conformé, un sujet infini plutôt qu'un objet fini». [54] Lorsque la valeur se tourne *contre elle-même*, lorsque la valeur *oblige* et *s'oblige*, il s'ensuit que celle-ci est une valeur absolue, la *dignité* et la *probité* que Kant et Nietzsche, et Nancy avec, n'ont jamais cessé de penser.

Cristina Rodriguez Marciel
Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED)
Departamento de Filosofía-Facultad de Filosofía
crmarciel@fsof.uned.es

Références

Blanchot, M. 1969, *L'Entretien infini*, Gallimard, Paris.
De Gandillac, M. et B. Pautrat éds. 2011, *Nietzsche aujourd'hui ?*, Hermann Editeurs, Paris. Première édition en 1973.
Derrida, J. 1978, *Éperons. Les styles de Nietzsche*, Flammarion, Paris.
— 1987, *Psyché. Inventions de l'autre*, Flammarion, Paris.
Ferrari, F. 2009, « Une distinction aristocratique », in *Europe*, 960, p. 284–289.
Heidegger, M. 1971, *Nietzsche*, trad. par P. Klossowski, Gallimard, Paris.
Launay, M. 2009, « La "probité", une vertu singulière », in *Contre Attaques*, 1, p. 39–44.
Nancy, J.-L. 1983, *L'Impératif catégorique*, Flammarion, Paris.
— 1993, *Le Sens du monde*, Galilée, Paris.
— 2001, *La Pensée dérobée*, Galilée, Paris.
— 2002, « Une expérience au cœur », in *Lignes*, 7.
— 2005, *La Déclosion (Déconstruction du christianisme, 1)*, Galilée, Paris.
— 2008, *Vérité de la démocratie*, Galilée, Paris.
— 2010, *L'Adoration (Déconstruction du christianisme, 2)*, Galilée, Paris.
Nietzsche, F. 1965, *Le Gai savoir*, trad. par P. Klossowski, Club français du livre, Paris.
— 1974, « L'Antéchrist », in *Œuvres philosophiques complètes*, trad. par J.-C. Hémery, Gallimard, Paris, vol. VIII.
— 1977, « Fragments posthumes », in *Œuvres philosophiques complètes*, trad. par J.-C. Hémery, Gallimard, Paris, vol. IX.
— 1980, « Aurore. Pensées sur les préjugés moraux suivi de Fragments posthumes », in *Œuvres philosophiques complètes*, trad. par J. Hervier, Gallimard, Paris, vol. XII.
— 1997, *Le Nihilisme européen*, trad. par A. Kremer-Marietti, Kimé, Paris.

54. Nancy 2008, 58.

Schopenhauer, A. 1913, *Le Monde comme volonté et comme représentation*, trad. par A. Burdeau, Félix Alcan, Paris, vol. II.