

Nietzsche

Les philosophes sont-ils plus intéressants que leur philosophie ?

Le statut du penseur et le sens de son questionnement
selon Nietzsche

Patrick Wotling

Philopsis : Revue numérique
<http://www.philopsis.fr>

Les articles publiés sur Philopsis sont protégés par le droit d'auteur. Toute reproduction intégrale ou partielle doit faire l'objet d'une demande d'autorisation auprès des éditeurs et des auteurs. Vous pouvez citer librement cet article en en mentionnant l'auteur et la provenance.

C'est une constante de la réflexion nietzschéenne que la dévalorisation de la critique. Proclamation qui, pour être récurrente, ne laissera pas d'intriguer le lecteur puisqu'il n'est pourtant guère de philosophe qui ne se trouve mis en accusation, et guère de doctrine philosophique qui ne soit réfutée par l'auteur de *Par-delà bien et mal*. Au point que c'est l'idée même de philosophie qui menace de s'effondrer sous les coups répétés de ce penseur qui n'en soutient pas moins simultanément qu'il est un affirmateur. Descartes : un penseur superficiel¹ ; Spinoza : supercherie² ; Kant : un tartufe³, voire pire : « le plus contrefait des estropiés du concept »⁴ ; et la déclaration même, précoce, par laquelle Nietzsche définit sa pensée comme un « platonisme inversé »⁵ n'indiquerait-elle pas finalement que c'est bien malgré tout un geste critique qui commande l'élaboration de son questionnement ? A moins qu'elle ne veuille signifier, Platon jouant alors comme paradigme de la philosophie tout entière, la mise à l'écart définitive de celle-ci ? Que reste-t-il en effet chez Nietzsche du projet philosophique ?

Sans doute n'est-ce pas fortuit : c'est justement le même Platon que Nietzsche prend pour référence dans une étrange déclaration qui laisse supposer que le problème est

¹ *Par-delà bien et mal*, § 191. Les textes de Nietzsche sont cités d'après la version française de l'édition Colli-Montinari : Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes* (Paris, Gallimard, 1968-1997), à l'exception des textes suivants : *Le gai savoir*, *Par-delà bien et mal*, *Éléments pour la généalogie de la morale*, et *Crépuscule des idoles*, cités dans notre propre traduction (resp., Paris, GF, 1997 ; Paris, GF, 2000 ; Paris, Livre de poche, 2000 ; Paris, GF, 2005). Les *Fragments posthumes* sont désignés par l'abréviation FP, suivie de l'indication du tome dans l'édition des *Œuvres philosophiques complètes*.

² *Par-delà bien et mal*, § 5.

³ Ibid.

⁴ *Crépuscule des idoles*, "Ce qui abandonne les Allemands", § 7.

⁵ FP de *La naissance de la tragédie*, 7 [156] : « Ma philosophie, *platonisme inversé* : plus on est loin de l'étant véritable, plus pur, plus beau, meilleur c'est. La vie dans l'apparence comme but ».

moins simple qu'il n'y paraît : « Platon vaut mieux que sa philosophie »⁶. Et de fait, on remarque sans peine la présence d'un autre trait déroutant. Si Nietzsche est prompt à mettre à l'écart les doctrines philosophiques, il prête en revanche la plus grande attention aux philosophes qui les ont conçues et soutenues. Comme si sous l'angle strictement philosophique, c'était l'homme plutôt que sa pensée qui offrait un réel intérêt. A tel point que si les doctrines sont généralement traitées comme des erreurs et écartées, la personnalité qui en est porteuse est tout au contraire hautement célébrée comme « cette part d'irréfutable et d'indiscutable que l'histoire se doit de préserver »⁷. Et c'est bien dès ses premiers textes, en particulier dans *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*, que Nietzsche opère ce déplacement inattendu de la vérité, introuvable sur le terrain de la pensée, et dont le lieu authentique serait bien le penseur lui-même :

« [...] les systèmes philosophiques ne sont tout à fait vrais que pour ceux qui les ont fondés : les philosophes ultérieurs n'y voient tous habituellement qu'une seule et monumentale erreur [...] En revanche, celui que réjouit la fréquentation des grands hommes se réjouit également au contact de ces systèmes, fussent-ils même tout à fait erronés. Car, néanmoins, ils renferment quelque point absolument irréfutable, une tonalité, une teinte personnelles qui nous permettent de reconstituer la figure du philosophe comme on peut conclure de telle plante en tel endroit au sol qui l'a produite. En tout cas, *cette manière particulière de vivre et d'envisager les problèmes de l'humanité a déjà existé ; elle est donc possible* ».

En vient-on donc à considérer que la philosophie, histoire d'une erreur diversement et fastueusement déclinée, doit prendre pour objet le philosophe, irréfutable, et non la pensée, toujours défaillante ? Et si tel est bien le cas, il reste toutefois malaisé de comprendre en quoi cette position surprenante permet d'accéder enfin à ce que Nietzsche nomme « l'idée authentique de philosophe »⁸. Que signifie donc cette dépréciation appuyée de la réfutation ? Quelle tâche, d'autre part, peut-il encore assigner à la philosophie, s'il est vrai que l'idée même n'en est pas emportée avec les décombres des systèmes ? La particularité de la réflexion nietzschéenne tient précisément à ce que ces deux problèmes s'éclairent mutuellement. Et pour comprendre la logique qui l'anime, il est nécessaire de se pencher sur les reproches adressés aux problématiques essentielles dans lesquelles la philosophie s'est reconnue jusqu'à présent.

Et d'abord la problématique, fondatrice, de la recherche du vrai, qui constitue le socle commun de l'activité philosophique depuis vingt-cinq siècles, en deçà des constantes divergences doctrinales qui donnent à ces efforts l'aspect déjà remarqué par d'autres penseurs d'un champ de bataille. Si c'est cette exigence qui, poussée à l'extrême, fonde la radicalité distinctive de la philosophie — ne rien admettre dont la validité ne soit démontrée dans sa nécessité contraignante —, l'entreprise s'avère d'emblée contradictoire, à tout le moins pratiquement contredite, puisqu'elle ne peut se déployer qu'à la faveur du maintien arbitraire d'un présupposé : la croyance au caractère légitime de la volonté de vérité, qui échappe, elle, de fait, à toute enquête légitimante. C'est en effet un trait frappant que ce consensus dans l'opinion, qui représente presque le signe de reconnaissance du philosophe, et que Nietzsche dénonce à de nombreuses reprises : « Que l'on considère, s'agissant de cette question, les philosophies les plus anciennes et les plus récentes : aucune n'a la moindre conscience du degré auquel la volonté de vérité elle-même requiert d'abord une justification, il y a là une lacune de toute philosophie »⁹. Si la philosophie est radicalité de questionnement, alors pourquoi néglige-t-elle de soumettre à l'examen cette préférence radicale qu'est la condamnation forcenée du faux, de l'erreur ou encore de l'illusion ? Et du même coup la passion débridée qu'elle s'autorise tout en revendiquant l'emploi exclusif de procédures légitimantes purement rationnelles et démonstratives ? Plutôt qu'à critiquer à proprement parler, le premier geste de Nietzsche

⁶ *FP X*, 26 [355].

⁷ *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*.

⁸ *FP X*, 26 [452].

⁹ *La généalogie de la morale*, III, § 24. Voir encore le très important premier paragraphe de *Par-delà bien et mal*.

consistera le plus souvent à prendre au mot les philosophes pour signaler des possibilités qu'ils refusent aveuglément d'envisager, bien que l'examen et la récusation en soient impérativement requis pour que leur propre position devienne recevable. Ainsi, dans le cas présent, comment justifier par exemple le partage exclusif du vrai et du faux, faute duquel la volonté de vérité n'a plus de sens ? Et en l'attente d'une telle justification, pourquoi donc se dispenser d'envisager que la vérité conspire avec l'erreur, voire même qu'elle n'en soit qu'une espèce particulière ?

L'idée d'absolu s'avère justiciable du même traitement. Pourquoi en effet faudrait-il nécessairement inférer de l'existence du relatif à son autre ? N'y aurait-il pas dans ce cheminement la marque d'un simple conditionnement de pensée particulier plutôt qu'une invincible nécessité logique ? L'hypothèse que dans la postulation de l'absolu se fasse entendre un besoin spécifique dont le philosophe serait à son insu le porte-parole ne peut être écartée par principe — un besoin qui pourrait relever de la paresse, ou d'une habitude d'obéissance aveugle devenue comme une seconde nature¹⁰.

Et quant à la connaissance, pièce maîtresse, elle aussi, du dispositif philosophique, rejeton de la problématique de la vérité et de la notion d'absolu, tient-elle davantage ses promesses d'objectivité et de radicalité ? On peut en douter si l'on remarque que son opération consiste généralement à ramener l'inconnu au bien connu, à l'exclusion de toute autre chose. Pourquoi considère-t-on le but comme atteint — et s'épargne-t-on alors toute enquête supplémentaire — lorsqu'un sentiment de satisfaction se fait jour à la faveur de l'apparition d'un schéma familier ? Nouvelle hypothèse :

« Le connu, cela veut dire : ce à quoi nous sommes suffisamment habitués pour ne plus nous en étonner, notre quotidien, une règle quelconque dans laquelle nous sommes plongés, absolument tout ce en quoi nous nous sentons chez nous : — comment ? notre besoin de connaître n'est-il justement pas ce besoin de bien connu, la volonté de découvrir dans tout ce qui est étranger, inhabituel, problématique, quelque chose qui ne nous inquiète plus ? Ne serait-ce pas l'*instinct de peur* qui nous ordonne de connaître ? La jubilation de l'homme de connaissance ne serait-elle pas justement la jubilation du sentiment de sécurité retrouvée ? ... »¹¹

Au demeurant l'idée que la connaissance soit une activité *sui generis*, faisant totalement abstraction du conditionnement humain, et des modalités gouvernant sa mise en relation avec l'extérieur ne reçoit guère plus d'attention de la part des philosophes, ce qui autoriserait de nouvelles voies d'exploration :

« On doit trouver “connaître en soi” tout aussi contradictoire que cause “première” et que “chose en soi”. *L'appareil de la connaissance* comme appareil de rapetissement : comme appareil de réduction dans tous les sens du mot. Comme moyen de l'appareil de la *nutrition* »¹².

Poussant l'analyse quelques étapes plus loin, Nietzsche sera vite en mesure de conclure : « on ne peut pas connaître du tout »¹³.

La philosophie n'a ainsi cessé de trahir sa propre exigence : l'analyse des schèmes de pensée constamment mis en œuvre par la réflexion philosophique révèle systématiquement la présence de préférences fondamentales laissées à l'écart de toute légitimation. Ce sont bien ces choix, désormais intériorisés si profondément qu'ils sont masqués à la conscience et agissent en quelque sorte à la manière de réflexes qui conditionnent les modes d'exercice de la pensée philosophique. Cette dernière ne possède donc pas la neutralité qu'elle revendique ordinairement, en s'opposant par exemple à la croyance, même

¹⁰ Voir par exemple *FP d'Aurore*, 3 [162], où Nietzsche applique cette hypothèse à l'impératif catégorique kantien.

¹¹ *Le gai savoir*, § 355.

¹² *FP X*, 25 [377].

¹³ *FP XII*, 2 [140].

s'il est vrai qu'avec ces préférences fondamentales, c'est un tout autre type de croyance que l'on rencontre. Il en résulte que l'idée de philosophie a fini par se trouver brouillée du fait de ces distorsions et de ces contradictions. L'appauvrissement de la notion est telle que le philosophe se voit couramment réduit à un savant ou un ascète — et tel est avant tout le fait que déplore Nietzsche :

« Superstition au sujet du philosophe : on le confond avec *l'homme de science*. Comme si les valeurs étaient cachées au sein des choses et qu'il suffisait de les établir ! Dans quelle mesure leurs recherches sont guidées par des valeurs *reçues* (leur haine de l'apparence, du corps, etc.). [...] À la fin la confusion va si loin qu'on considère le darwinisme comme une philosophie ; et maintenant la domination est du côté des hommes *de science* »¹⁴.

Il est vrai qu'à cet égard, le conditionnement propre à une culture de coloration foncièrement ascétique, dominée par la survalorisation du suprasensible, ne pouvait que freiner le libre développement de l'exigence philosophique véritable. Les distorsions fatales déjà notées furent pour une part le prix à payer pour que la figure du philosophe soit tolérée :

« La position d'écart spécifique du philosophe, niant le monde, hostile aux sens, refusant d'accorder foi aux sens, désensibilisée, qui s'est maintenue jusqu'à l'époque la plus récente et qui ce faisant a presque réussi à se faire passer pour *l'attitude de philosophe en soi*, — elle est avant tout une conséquence de la situation critique caractérisant les conditions dans lesquelles, de manière générale, la philosophie est apparue et a subsisté : en ceci que, pendant la période la plus longue, la philosophie *n'aurait pas été possible du tout* sur terre sans une enveloppe et un habillage ascétique, sans une mécompréhension ascétique d'elle-même. Pour l'exprimer de manière claire et évidente : c'est le *prêtre ascétique* qui a offert jusqu'à l'époque la plus récente la forme de chenille, repoussante et ténébreuse, sous laquelle seule on permit à la philosophie de vivre et de ramper ... »¹⁵.

On comprend mieux dès lors le sens de la position nietzschéenne. La récusation constante des doctrines ne s'oppose en rien à la défense acharnée de l'idée de philosophie : loin de rejeter cet idéal, Nietzsche accuse les philosophes de ne pas l'avoir accompli jusqu'ici, de sorte que son ambition déterminante est bien d'en réaliser effectivement l'exigence. Contre les compréhensions affadies de la tâche philosophique, qui finissent par vider le mot de toute substance, il prend soin de rappeler la valeur de cette mission et l'inévitable rareté de sa réalisation :

« Je ne veux engager personne à se mettre à la philosophie : il est inévitable, il est peut-être également souhaitable, que le philosophe soit une plante *rare*. Rien ne m'est plus odieux que la réclame académique en faveur de la philosophie, comme chez Sénèque ou même Cicéron. La philosophie a peu à faire avec la vertu. [...] Ce que je souhaite, c'est que l'idée authentique de philosophe ne vienne pas à disparaître complètement en Allemagne. Il y a tant de demi-existences de toute sorte en Allemagne qui aimeraient cacher leur ratage sous un si noble nom »¹⁶.

Le philosophe véritable, cet « homme à la plus vaste responsabilité »¹⁷ dont le travail s'avérera vital pour l'avenir de la civilisation, n'est encore qu'une belle promesse, et c'est ce qu'indique tout d'abord la qualification de sa figure authentique comme « philosophe de l'avenir »¹⁸. Mais comme le suggère simultanément cette formule, l'heure a peut-être sonné où les conditions de son apparition deviennent possibles, du fait d'une

¹⁴ *FP XI*, 35 [44]. Voir également *FP X*, 26 [452] : « même l'homme de science est quelque chose de fondamentalement différent du philosophe ».

¹⁵ *La généalogie de la morale*, III, § 10.

¹⁶ *FP X*, 26 [452].

¹⁷ *Par-delà bien et mal*, § 61.

¹⁸ *Par-delà bien et mal*, § 44. Voir aussi les §§ 42 et 43 notamment.

évolution de la culture contemporaine que Nietzsche croit déceler et sur laquelle nous reviendrons. La question sur laquelle se clôt le paragraphe 10 du troisième traité des *Éléments pour la généalogie de la morale*, qui brosse le portrait de ce philosophe, laisse entendre que nous ne sommes pas dans le cadre d'une sorte d'attente messianique :

« 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 ? ...* »¹⁹

Mais cette défense de l'idée du philosophe semble elle aussi faire problème. Quoi qu'il en soit en effet de l'origine des distorsions que Nietzsche dénonce, ne conduisent-elles pas à conclure que le philosophe ne se distingue finalement pas de l'homme du commun, et que l'un comme l'autre sont guidés par les mêmes préjugés populaires, ainsi que le suggèrent maintes déclarations ? On imaginerait mal dans ces conditions qu'un renversement de tendance puisse s'opérer. La proximité est incontestable ; un point les sépare toutefois :

« L'effort des philosophes tend à *comprendre* ce que leurs contemporains se contentent de vivre. En même temps qu'ils interprètent leur existence et en comprennent les dangers, ils donnent à leur peuple l'interprétation de sa propre existence./Le philosophe veut substituer à *l'image populaire du monde* une *image nouvelle* »²⁰.

Cette déclaration est aussi décisive que délicate pour la compréhension de la voie d'investigation suivie par Nietzsche. C'est bien de l'organisation de l'existence qu'il s'agit quand le philosophe entre en scène. Mais ce n'est cependant pas par l'aptitude à théoriser ce que le commun des mortels vit sans le comprendre que se distingue celui-là. Bien au contraire, les philosophes connus jusqu'à présent, aveuglés par le prestige de la rationalité et de ce fait enclins à absolutiser l'activité théorique, n'ont justement pas compris ce qu'ils faisaient : la manipulation des concepts n'est pas assimilable à une simple opération théorique. C'est du reste le clivage opposant le pratique et le théorique qui est tout entier illégitime²¹.

Il ne s'agit donc pas seulement de penser la vie, mais de comprendre que la pensée est toujours déterminée par la vie et les formes qu'elle peut prendre, de sorte que le problème qui se pose au philosophe est celui de la possibilité d'agir sur l'orientation de la vie. Revenons en effet un instant sur les résultats précédents de l'enquête : l'examen des modalités de mise à l'écart de la problématique de la vérité, de l'idée d'absolu ou de l'idée de connaissance conduit toujours à la découverte d'un reste inanalysé, de présupposés révélant des préférences sourdes. Mais dans cette perspective, ce sont bien plus les conditions qui ont rendu possible l'adhésion si entière à ces thèses intenable que les thèses elles-mêmes, qui intriguent Nietzsche, d'où la promotion de la figure du philosophe, plus déterminante que le contenu de ses doctrines. L'identification des présupposés inanalysés justifierait de définir le philosophe par une série de préjugés, comme il le fait parfois. Mais plus profondément encore, elle permet de remonter à une série de déterminations psychologiques : manque de prudence, manque de liberté d'esprit, manque de probité. Comme l'indique en détail l'examen mené d'un bout à l'autre de la première section de *Par-delà bien et mal*, « Des préjugés des philosophes », les philosophes ont toujours été le jouet de pulsions particulières qu'ils ne reconnaissaient pas. Derrière les faux pas théoriques, résultant de ces préjugés, ce sont bien des régulations inconscientes qui sont à l'œuvre : « la plus grande part de la pensée consciente d'un philosophe est

¹⁹ *La généalogie de la morale*, III, § 10.

²⁰ *FP des Considérations inactuelles* III-IV, 6 [37].

²¹ Voir par exemple *FP* XIV, 14 [107] : « *Dangereuse distinction entre « théorique » et « pratique »*, par exemple chez Kant, mais aussi chez les Anciens/ — ils font comme si c'était la pure intellectualité qui leur présentait les problèmes de la connaissance et de la métaphysique [...] Ne pas vivre avec deux poids et deux mesures !... Ne pas séparer théorie et pratique ! »

clandestinement guidée et poussée dans des voies déterminées par ses instincts »²². C'est là ce qui explique que Nietzsche se soucie tant de caractériser la psychologie du philosophe, c'est-à-dire d'identifier les pulsions qui doivent être encouragées, développées et éduquées pour que devienne possible un esprit vraiment philosophique : probité, courage, prudence, et par-dessus tout indépendance²³.

Peut-on alors préciser le statut de ce reste que nous avons désigné par le terme de préférences ? Et s'agit-il de les neutraliser, voire de les éliminer, faute de quoi l'idéal philosophique traditionnel de pensée désintéressée semblerait dangereusement compromis ? Le point décisif de l'analyse nietzschéenne tient ici à la découverte de la portée pratique de ces préférences : avant d'avoir affaire à la pensée théorique, ce sont bien elles qui organisent et guident notre existence en régulant constamment notre agir par la mise en jeu de besoins impérieux. Le sens de ce que nous avons évoqué jusqu'à présent par la formule de « préférences fondamentales » est essentiellement pratique, et à ces instances auxquelles s'avère s'ordonner l'existence humaine, Nietzsche donne le plus souvent le nom d'évaluations, de valeurs, parfois aussi de vénération²⁴. Il relève ainsi leur extraordinaire puissance impérative, leur capacité à promouvoir certains types d'actions et à en prohiber d'autres sur un mode que nous ressentons comme le « devoir », la condition de cette autorité impérative étant l'inconscience, résultat de l'intériorisation, que Nietzsche entend comme le fait d'être passé dans la vie du corps, d'être devenu « chair et sang », et de n'avoir plus désormais besoin du contrôle de la conscience pour se déclencher. Seul ce qui est inconscient est parfait, comme le souligne en particulier *Le cas Wagner*.

Si ces préférences paraissent d'une remarquable invariance dans l'univers de la pensée philosophique depuis le platonisme — donc dans un cadre relativement restreint géographiquement et historiquement —, l'examen d'autres modes de pensée et d'autres cultures indique tout au contraire leur extrême variété. Plus encore, l'étude de l'histoire, même restreinte au cadre culturel dont nous sommes les héritiers, montre l'existence de bouleversements et de substitutions au sein de ces préférences. Cette situation est celle que vise la formule célèbre mais difficile de « renversement des valeurs », dont l'histoire humaine est ponctuée : le platonisme fut un tel renversement ; le triomphe du christianisme sur le monde romain, étudié dans le premier traité des *Éléments pour la généalogie de la morale*, est allé dans le même sens et est parvenu à imposer durablement la révolution amorcée par Platon. La préférence pour le vrai, alliée à l'horreur du faux, est pour nous une telle valeur fondamentale. De même la croyance dualiste à l'opposition d'un bien en soi et d'un mal en soi.

Ces valeurs sont donc bien des croyances, mais elles se distinguent de ce que désigne ordinairement cette notion, les croyances conscientes : certes pas en ce qu'elles seraient plus objectives, mais en ce qu'elles font l'objet d'un attachement infiniment plus profond et plus puissant, qui les place hors de portée de toute mise en question. On peut bien douter de ses croyances ou de ses opinions, mais on ne doute pas de ses valeurs, du moins tant que leur puissance régulatrice est intacte, donc tant qu'elles possèdent bien le statut de valeurs pour notre existence. Le fait que les esprits les plus pénétrants puissent par exemple interroger, voire remettre en cause la notion de vérité, autorité déterminante dans l'aire culturelle européenne héritière du platonisme — ce que fait Nietzsche dans le premier paragraphe de *Par-delà bien et mal* en particulier —, est justement l'indice d'un effritement de son autorité, c'est-à-dire de sa dévalorisation. Ce serait ici le lieu de souligner la signification dramatique que possédera dans ces conditions le constat de l'effondrement des valeurs qui caractérise la phase dans laquelle aux yeux de Nietzsche est entrée l'Europe contemporaine : ce ne sont pas simplement des activités intellectuelles qui sont mises en jeu par le nihilisme, puisque tel est le nom officiel de ce processus, mais bien la possibilité même de poursuite de notre existence du fait que ses équilibres

²² *Par-delà bien et mal*, § 3.

²³ Voir par exemple *Le gai savoir*, § 98, ou *Par-delà bien et mal*, en particulier les sections I, II et VII.

²⁴ Voir notamment *Le gai savoir*, § 346 *in fine* : « supprimez ou bien vos vénération, ou bien — vous-mêmes ! »

fondamentaux se trouvent rompus. On comprend aussi pourquoi, recherchant les raisons qui expliquent la possibilité de cette récente mutation à l'égard de la problématique de la vérité qui en rend possible la remise en cause, Nietzsche, pourtant si accoutumé à prononcer son éloge, ne revendique pas une quelconque forme de supériorité ou de génie personnel. Ce sont bien les conditions mêmes du déploiement progressif du nihilisme qui expliquent en réalité l'apparition de cette possibilité, que Nietzsche saura en revanche exploiter. Confondre les valeurs avec des essences fut ainsi l'erreur déterminante de la tradition philosophique, et c'est avant tout pour l'indépendance dont il fit preuve à cet égard, amorçant une compréhension plus satisfaisante du philosophe, et non pour le contenu de ses doctrines, que Schopenhauer retient l'attention de Nietzsche et se voit promu au rang d'interlocuteur privilégié. Si inaboutie que fût sa réflexion, encore captive d'autres préjugés, elle n'en indiquait pas moins la bonne direction :

« Avec Schopenhauer, on voit poindre la tâche du philo<sophe> : définir la *valeur*, mais toujours sous la domination de l'eudémonisme (dérision à l'égard de Hartmann) l'idéal du pessimisme »²⁵.

C'est dans cette perspective que le sens de la notion authentique du philosophe peut être compris avec précision. Non seulement les valeurs particulières, exprimant les régulations et les priorités devenues indispensables à la perpétuation de l'existence sous une forme particulière, représentent bien des conditions de vie, mais en sens inverse, elles rendent possibles, en même temps que des types de vivants à chaque fois différents (le philosophe étant l'un de ces types), des modalités de pensée spécifiques, et par voie de conséquence d'interprétation de la réalité dans son ensemble. On ne saurait trop le souligner : le tournant capital de la compréhension de la philosophie ne tient pas simplement au fait de détecter la présence de valeurs à la source de toute pensée, dissipant ainsi le mythe de son autonomie, mais bien plutôt au fait de ne pas traiter ce fond nouveau de manière théorique : de reconnaître qu'il ne relève pas de la logique du connaître — sans quoi la valeur ne serait rien de plus qu'un nouveau fondement. Au contraire, la position de Nietzsche est neuve en ce qu'elle permet d'interroger l'idée qui veut que la logique de la philosophie soit une logique de principe ou de fondation.

Dès lors, la logique à laquelle obéit la réflexion nietzschéenne s'éclaire : le rejet des doctrines des philosophes indique que ceux-ci n'ont pas su réaliser l'idéal de la philosophie ; la dévalorisation simultanée de la critique indique qu'ils ont survalorisé à tort le théorique ; l'intérêt pour la personne des philosophes indique enfin qu'ils incarnent à chaque fois une forme déterminée de vie, et que c'est justement là qu'est le problème spécifique de la philosophie. Quelle peut être, dans ces conditions, la tâche du philosophe véritable ? Nietzsche s'est longuement expliqué à ce sujet, tout particulièrement dans *Par-delà bien et mal*, entre autres dans les paragraphes 210 à 213.

La préférence pour le théorique fut à la source de la distorsion de point de vue qui a toujours marquée la compréhension que les philosophes se sont faite de leur propre activité, et décalé leur réflexion par rapport à leur pratique, prétendant que la philosophie a affaire à un problème de vérité alors qu'il s'agit d'un problème d'éducation et de sélection appliqué à l'homme. Si le théorique n'est qu'une manifestation particulière du pratique, les concepts comme les doctrines apparaissent de fait comme des moyens d'imposer une contrainte à visée formatrice et non comme des outils de connaissance désintéressée. Car contrairement à des essences suprasensibles, les valeurs représentent bien la logique du vivant, et leurs possibilités de variation des possibilités de modification du type d'exigences, et avec elles de forme d'existence, imposées à ces vivants. Si les valeurs sont à l'origine des manières de penser et des interprétations de la réalité, inversement, l'habitude de se conformer sur une longue durée à des règles invariantes d'interprétation et de penser en fonction de certains concepts induit à terme une modification du système de valeur en vigueur, entraînant du même coup une modification du sys-

²⁵ *FP XI*, 35 [44].

tème pulsionnel qui traduit ces valeurs et leurs demandes. En d'autres termes, les philosophes n'ont pas su comprendre, en règle générale, à quel jeu ils jouaient vraiment, ni quelles possibilités leur étaient ouvertes par les instruments qu'ils manipulaient. C'est avant tout sur ce point qu'il convient de rétablir la réalité : « [...] il faut considérer les divers systèmes philosophiques comme des *méthodes d'éducation* de l'esprit : ils ont de tout temps *cultivé* de préférence une faculté particulière de l'esprit : en exigeant avec partialité de voir les choses précisément de telle façon et non de telle autre »²⁶.

Vivre sous l'autorité constante de certaines idées influence à terme la forme prise par celui qui fréquente ces idées. Les idées sont plus que des idées, donc. Et c'est de cela que les philosophes ne sont pas conscients. C'est pour cette raison, la vérité n'étant qu'une valeur parmi bien d'autres possibles, que l'exigence philosophique de radicalité impose désormais que la problématique de la valeur se substitue à la problématique de la recherche du vrai, ainsi que le soulignent plusieurs textes posthumes : « La question des valeurs est *plus fondamentale* que la question de la certitude : cette dernière ne devient sérieuse qu'à condition que la question de la valeur ait déjà trouvé réponse »²⁷. Mais dans ces conditions, un ultime retour sur la question du statut de la vérité s'avère nécessaire. Ce n'est pas uniquement en effet en raison de son caractère contradictoire que la problématique de la recherche de la vérité pose problème, raison qui nous laisserait nous aussi captifs de la sphère théorique : c'est bien davantage en raison de son caractère nocif, qui nous impose de condamner et de fuir l'illusion et l'erreur dont une analyse attentive nous montre pourtant qu'elles constituent la texture même de notre vie²⁸. A quoi tend alors cette préférence accordée par les philosophes à la non-illusion, sinon à protester, pratiquement, contre les conditions mêmes de notre existence ? Et là se découvre bien le soupçon le plus inquiétant : « Sans doute: il nous faut ici poser le problème de la véracité : s'il est vrai que nous vivions grâce à l'erreur, que peut être en ce cas la « volonté de vérité » ? Ne devrait-elle pas être une « volonté de mourir » ? — L'effort des philosophes et des hommes de science ne serait-il pas un symptôme de vie déclinante, décadente, une sorte de dégoût de la vie qu'éprouverait la vie elle-même ? *Quaeritur* : et il y a de quoi en rester rêveur »²⁹.

Le problème de la valeur impose en effet à la philosophie non pas une simple expertise des différents modes d'organisation de la vie humaine, mais bien une action réformatrice dans les cas — tel celui de l'Europe contemporaine — où le diagnostic révèle la présence d'une évolution hostile à la vie et la volonté paradoxale du vivant qui l'incarne de mettre un terme à une existence ressentie comme ennemie. En identifiant très tôt le philosophe à un médecin de la culture, Nietzsche défendait cette idée que la radicalité de l'exigence philosophique ne conduisait pas à la construction spéculative mais à l'« élévation du type 'homme' »³⁰. Les analyses ultérieures ne cesseront de confirmer cette conclusion : « Le point de vue de la 'valeur' est le point de vue des *conditions de conservation et d'intensification* eu égard à des formations complexes d'une relative durée de vie au sein du devenir »³¹. La mission du philosophe sera ainsi d'intensifier les lignes de vie ascendantes, en d'autres termes de repérer et d'étudier ces facteurs prépondérants de l'évolution de l'humanité — ou plutôt des différentes communautés humaines — que sont les multiples systèmes de valeur, afin d'examiner leurs effets à long terme sur l'intensification ou la dépression de la forme qu'elles proposent à la vie humaine, et surtout d'être en mesure de guider l'évolution de cette vie, livrée jusqu'alors aux hasards heureux ou malheureux. Ainsi se révèle la nature du philosophe authentique ; loin d'en faire un savant universel ou un ascète hors du commun, et encore moins un critique, sa

²⁶ *FP XI*, 34 [247].

²⁷ *FP XII*, 7 [49].

²⁸ Voir par exemple le § 34 de *Par-delà bien et mal* : « Quel que soit le point de vue philosophique que l'on adopte aujourd'hui : de tout endroit, c'est encore le *caractère erroné* du monde dans lequel nous croyons vivre qui constitue ce que notre œil peut saisir de plus assuré et de plus ferme ».

²⁹ *FP XI*, 40 [39].

³⁰ *Par-delà bien et mal*, § 257.

³¹ *FP XIII*, 11 [73].

tâche implique qu'il soit législateur et travaille à créer les valeurs propices à l'épanouissement de l'homme, comme y insiste *Par-delà bien et mal* : « *Mais les philosophes véritables sont des hommes qui commandent et qui légifèrent* : ils disent « il en sera ainsi ! », ils déterminent en premier lieu le vers où ? et le pour quoi faire ? de l'homme et disposent à cette occasion du travail préparatoire de tous les ouvriers philosophiques, de tous ceux qui se sont rendus maîtres du passé, — ils tendent une main créatrice pour s'emparer de l'avenir et tout ce qui est et fut devient pour eux, ce faisant, moyen, instrument, marteau. Leur « connaître » est un *créer*, leur créer est un légiférer, leur volonté de vérité est — *volonté de puissance* — Existe-t-il de tels philosophes aujourd'hui ? A-t-il déjà existé de tels philosophes ? Ne faut-il pas *nécessairement* qu'existent de tels philosophes ? »³².

Platon est plus intéressant que sa philosophie, affirmait Nietzsche. Et il précisait : « Non pas le bien, mais *l'homme* supérieur ! »³³. La compréhension du statut du philosophe permet à présent de saisir le sens de cette formule surprenante. Car, exemple rare chez les philosophes, Platon a été vraiment législateur, comme en témoigneraient suffisamment et sa biographie, et ses préoccupations « politiques », tout spécialement sa (probable) dernière œuvre, *Les lois* — sa (ou ses) doctrine(s) n'étant sans doute, aux yeux de Nietzsche, qu'un moyen au service d'une réforme profonde mais de nature essentiellement pratique. « Mais le succès lui fit défaut : il conserva ainsi une réputation de rêveur et d'utopiste, — les épithètes plus dures ont péri avec l'ancienne Athènes »³⁴. Mais peut-être aussi, jusqu'à ce que la phase ultime du nihilisme fissure la fascination pour la vérité, la compréhension authentique du philosophe.

³² *Par-delà bien et mal*, § 211.

³³ *FP X*, 26 [355].

³⁴ *Aurore*, § 496.