

Université de Montréal

Nietzsche, la pulsion, l'histoire

par

Lukas Soderstrom

Département de philosophie

Faculté des arts et sciences

Thèse présentée en vue de l'obtention du grade de Ph. D.
en philosophie

Septembre, 2015

© Lukas Soderstrom, 2015

RÉSUMÉ

Cette étude vise à comprendre le rôle de l'histoire dans la philosophie de Nietzsche et à faire ressortir son lien étroit avec l'articulation du corps vivant comme fil conducteur philosophique. Notre objectif principal est de montrer comment cette philosophie aphoristique a su maintenir les préoccupations historiographiques de jeunesse en permutant leur sens à l'aune de la pulsionnalité interprétative du corps. Prenant notre départ des considérations critiques écrites lors de son professorat à Bâle, nous démontrons que le sens historique se manifeste alors comme une sensibilité historique déterminée par une saisie intuitive, mais existentiellement difficile, du passé. Nous procédons ensuite à décrire comment le renouveau philosophique de sa période intermédiaire peut être vu comme une réduction pathologique de l'histoire de la métaphysique qui emprunte ses éléments critiques au scepticisme de Michel de Montaigne, à l'évolutionnisme naissant et au développement du néo-kantisme. Cette réduction, qui ramène l'expression des valeurs morales et métaphysiques au corps vécu (*Leib*). Par sa déconstruction de la subjectivité au profit d'une réalité pulsionnelle primordiale, mais irréductible, nous démontrons ensuite comment Nietzsche a su réinterpréter l'hérédité biologique comme une mémoire physiologique incorporée dont l'expression première est la reconduction de la notion d'espèce à celle de type. Enfin, par un retour à la sensibilité historique et notre analyse du phénomène historique en tant que tel, nous proposons de comprendre l'articulation ultime de la philosophie nietzschéenne comme une philosophie historique qui ne cherche pas à comprendre ou à expliquer le devenir, mais en opérer la synthèse par le truchement de « l'instant décisif ».

Mots-clés : Philosophie, Nietzsche, Histoire, corps, pulsion, hérédité.

ABSTRACT

This study aims to understand the role played by history in Friedrich Nietzsche's philosophy and its underappreciated relation to the introduction of the body (*Leib*) as its philosophical red-thread. Our main goal is to show how his philosophy was able to preserve the historiographical interests on his early period by transforming history's importance in accordance with the body's constitutive forces. Starting with his critical discussion of history during his professorship in Basel, we demonstrate how he understood the historical sense as a form of historical sensibility determined by an intuitive yet existentially demanding grasp of the past. We then describe the philosophical renewal of his middle period as a reduction of the history of metaphysics to pathological states that owes much to Michel de Montaigne's skepticism, nascent evolutionary biology and the burgeoning neo-Kantian movement. By bringing moral and metaphysical values to determinate bodily states, Nietzsche introduces the body as philosophically significant. By a careful reading of contemporary science and its influence on Nietzsche's thinking, we show how the deconstruction of human subjectivity into its primordial physiological existence culminates in a reinterpretation of biological heredity as a form of incarnate memory, which reduces the concept of biological species to that of morphological types. Finally, we return to our initial discussion of our historical sensibility in order to demonstrate how Nietzsche's philosophy is through and through historical and seeks not to understand Becoming but to decisively synthesise and decide our historical destiny.

Keywords : Philosophy, Nietzsche, History, Body, Drives, Heredity.

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ	I
ABSTRACT	II
TABLE DES MATIÈRES	III
LISTE DES TRADUCTIONS	VI
REMERCIEMENTS	IX
INTRODUCTION	1
CHAPITRE 1 : DU SENS À LA SENSIBILITÉ	12
1. Le sens historique	12
1.1 L’histoire inactuelle	12
1.2 L’hypertrophie du sens historique	18
2. L’histoire.....	23
2.1 Arthur Schopenhauer	23
2.2 La conscience réfléchie.....	25
2.3 Jacob Burckhardt	28
2.4 L’intuition historique	31
3. La sensibilité	34
3.1 La temporalité individuelle	34
3.2 « Naturbeschreibung »	36
3.3 La sensibilité historique	40
CHAPITRE 2 : LA RÉDEMPTION HISTORIQUE	42
1. L’élément historique	42
1.1 La typologie historique	42
1.2. L’hypothèse artistique.....	44
1.3 « L’historique » et le « non-historique ».....	47
2. La mémoire	51
2.1 « Idéalisme matériel ».....	51
2.2 Idéalisme sensible	54
2.3 Mémoire et inscription.....	57

2.4 Mémoire inconsciente.....	60
3. Le souvenir.....	63
3.1 « das „historische“ Urphänomen »	63
3.2 L'être irrécupérable du souvenir.....	67
3.3 Histoire et rédemption.....	72
CHAPITRE 3 : LA « PHILOSOPHIE HISTORIQUE »	80
1. Rupture et rejet de la philosophie métaphysique	80
1.1 Le « positivisme » de la « période intermédiaire ».....	82
1.2 Montaigne et le scepticisme.....	87
1.3 « L'observation psychologique ».....	94
2. Le phénoménalisme de Nietzsche.....	99
2.1. Le rejet de l'idéalisme philosophique	99
2.2 L'absence de rapport entre l'en soi et le phénomène.....	103
3. Historicisation et philosophie	108
3.1 Histoire et philosophie	108
3.2 Préhistoire	110
3.3 Survivance.....	114
3.4 La nouvelle « méthode » philosophique	119
CHAPITRE 4 : LE CORPS	128
1. Le fil conducteur du corps	128
2. La lutte des parties dans l'organisme.....	134
3. De la psychologie à la physiologie	142
4. La psychologie physiologique	149
5. Organisation pulsionnelle	153
CHAPITRE 5 : LA PULSION ÉPIGÉNÉTIQUE	160
1. La pulsion en tant que volonté de puissance.....	160
2. La puissance.....	167
3. « Le caractère intelligible ».....	171
4. « Wohin ».....	177
5. La succession épigénétique.....	182

CHAPITRE 6 : L'HERMÉNEUTIQUE PHYSIOLOGIQUE.....	187
1. L'unité du fil conducteur	187
2. Phénoménalité et pulsion	190
3. Sémiotique et interprétation.....	193
4. Penser, vouloir, sentir	200
5. La textualité du corps.....	206
CHAPITRE 7 : LE CORPS HISTORIQUE	214
1. La reproduction des corps.....	214
1.1 Incorporation et mémoire.....	214
1.2 Incorporation et histoire.....	217
1.3 L'hérédité entre phylogenèse et ontogenèse	221
1.4 L'idioplasme	229
2. La typique des corps	243
2.1 Corps et organisme	243
2.2 Le type	248
2.3 Morphologie et types	255
2.4 Morphologie et histoire.....	261
CHAPITRE 8 : LA PHILOSOPHIE SOUS LA COUPE DE L'HISTOIRE.....	267
1. Le problème de l'histoire	267
2. Le concept de généalogie.....	273
3. La dramatisation.....	281
4. La décision	286
CONCLUSION	294
BIBLIOGRAPHIE	I

LISTE DES TRADUCTIONS

- La naissance de la tragédie* (1873) *Œuvres philosophiques complètes*, trad. Philippe Lacoue-Labarthe, Paris, Gallimard, 1977, vol. 1, p. 37- 156.
- La philosophie à l'époque tragique des Grecs* *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*, trad. Michel Haar et Marc B. de Launay, Paris, Gallimard, 1975, p. 7-73.
- De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie* (1874) *Œuvres philosophiques complètes*, trad. Pierre Rusch, Paris, Gallimard, 1988 [1968], vol. II/1, p. 91- 169.
- Humain, trop humain* (1878) *Humain, trop humain*, trad. Robert Rovini, Paris, Gallimard, 1988 [1968].
- Opinions et sentences mêlées* (1879) *Œuvres philosophiques complètes*, trad. Robert Rovini, Paris, Gallimard, 1988 [1968], vol. III/2, p. 23-167.
- Le voyageur et son ombre* (1880) *Œuvres philosophiques complètes*, trad. Robert Rovini, Paris, Gallimard, 1988 [1968], vol. III/2, p. 169-324.
- Aurore* (1881) *Œuvres philosophiques complètes*, trad. Julien Hervier, Paris, Gallimard, 1988 [1970], p. 11-289.
- Le gai savoir* (1882) *Le gai savoir*, trad. Patrick Wotling, Paris, GF Flammarion, 2000.
- Ainsi parlait Zarathoustra* (1883-1885 [1891]) *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. Geneviève Bianquis, Paris, GF Flammarion, 2006 [1969].
- Par-delà bien et mal* (1886) *Par-delà bien et mal*, trad. Patrick Wotling, Paris, GF Flammarion, 2000.

De la généalogie de la morale (1887)

La généalogie de la morale, trad. Isabelle Hildenbrand et Jean Gratiien, Paris, Gallimard, 1971.

Le crépuscule des idoles (1888 [1889])

Le cas wagner et Le crépuscule des idoles, trad. Patrick Wotling, Paris, GF Flammarion, 2005, p. 117-225.

L'Antéchrist (1888 [1895])

L'Antéchrist suivi de *Ecce homo*, trad. Jean-Claude Héméry, Paris, Gallimard, 1974, p. 11-90.

Ecce homo (1888 [1908])

L'Antéchrist suivi de *Ecce homo*, trad. Jean-Claude Héméry, Paris, Gallimard, 1974, 91-195.

À Thomas,

REMERCIEMENTS

Je tiens tout premièrement à remercier Mme Bettina Bergo qui a toujours su accueillir et encourager mes réflexions avec enthousiasme et sérieux. Si j'ai pu mener à bien ce projet, qui semblait parfois dépasser mes aptitudes philosophiques, c'est largement à cause de son support constant et indéfectible tout au long de mon cheminement académique à l'Université de Montréal. Je veux aussi prendre l'occasion pour remercier M. Didier Franck qui, malgré les distances impliquées, a aimablement accepté d'agir en tant que codirecteur et a su aiguillonner ma compréhension de la philosophie nietzschéenne, et de la philosophie en général, par ses questions précises et ses commentaires incisifs.

Je souhaite également souligner la patience et l'encouragement donnés par ma chère épouse, Sophie Bousquet, qui a trouvé le moyen de me supporter lors de mes moments ténébreux et de rétablir ma confiance lors des passages plus difficiles. Je veux aussi prendre l'occasion de remercier mon fils, Thomas, qui a enduré l'absence de son père avec grâce, compréhension et bonne humeur. Je dois en outre souligner l'incalculable aide apportée par mes parents, Mary et Lee Soderstrom, et ma sœur, Elin et sa fille Jeanne, qui ont dû apprendre à endurer mes débordements philosophiques. Je ne peux passer sous silence la part qui revient à mes amis, Gabriel Bélanger, Shen Dikijian, Bart Kasowski et Marc Zilbert, qui ont tous, de leur façon et en leur temps, soutenu impeccablement l'écriture de la thèse ; ainsi que la participation non négligeable de Mme Laurence Fredette-Lussier qui m'a été d'une aide précieuse et rassurante.

Enfin, je voudrais remercier le département de philosophie de l'Université de Montréal pour sa contribution financière ainsi que celle fournie par le *Fonds québécois de recherche en science et culture* (FQRSC)

INTRODUCTION

« Le sentiment d'*absence de valeur* s'est fait jour lorsqu'on a compris que le caractère de l'existence dans son ensemble ne saurait être interprété ni par le concept de "*fin*" ni par le concept d'"*unité*", ni par le concept de "*vérité*". On n'aboutit à rien ni n'atteint rien, de la sorte ; il manque dans la pluralité de l'événement l'unité qui la dépasse et l'englobe : le caractère de l'existence n'est pas d'être "vrai", elle est fausse... On n'a simplement plus aucune raison de s'imaginer un monde vrai...¹ »

C'est ainsi que Friedrich Nietzsche (1844-1900) résume le sens du « nihilisme », cette préférence à « vouloir le néant que *ne pas* vouloir² » qui caractérise la « crise³ » de l'existence européenne dans le sillage de « la mort de Dieu⁴ ». Si cette notion est malheureusement devenue un lieu commun philosophique presque indissociable de la personne de Nietzsche lui-même et l'objet de multiples interprétations, d'aucuns seraient portés à nier toutefois l'importance de son verdict prononcé il y a maintenant plus de cent ans. Cette crise des valeurs et des idéaux occidentaux qui s'impose d'elle-même comme la révélation que toutes nos valeurs « ne sont que les résultats de certaines perspectives de l'utilité propres à maintenir et à accroître des formations de domination humaine : et rien que fallacieusement *projetée* dans l'essence des choses ». Cette perte du centre s'inscrit *historiquement* comme « l'histoire du nihilisme européen⁵ » et la

¹ *FP* 1887, 11 [99] (KSA 13, p. 46). Nous citerons dans ce qui suit le texte posthume de Nietzsche d'abord en sa traduction française des *Œuvres philosophiques complètes*, qu'on représente par l'abréviation (*FP*), et enfin en allemand en donnant la référence dans *Kritische Studienausgabe* (KSA).

² *De la généalogie de la morale*, III, § 28 (KSA 5, p. 412).

³ *FP* 1887, 9 [1] (KSA 12, p. 339).

⁴ Cf. *Le gai savoir*, § 125 (KSA 3, p. 480-482).

⁵ *FP* 1886-1887, 5 [75] (KSA 12, p. 218) ; 1886-1887, 6 [26] (KSA, p. 243) ; 1886, 7 [8] (KSA 12, p. 291) ; 1887, 9 [1] (KSA 12, p. 339) ; 1887, 11 [150] (KSA 13, p. 71) ; 1887, 11 [328] (KSA 13, p. 140) ; 1888, 14 [114] (KSA 13, p. 291) ; 1888, 18 [17] (KSA 13, p. 538).

« conséquence nécessaire des idéaux prévalents jusqu'alors⁶ », c'est-à-dire comme le destin intime de la pensée philosophique⁷.

Or ce destin n'a rien d'inéluctable ou d'inévitable. Si « l'histoire du nihilisme » ne se réduit pas à la nostalgie d'une époque révolue et à un désespoir pessimiste quant à l'avenir, c'est qu'elle s'accompagne de l'espoir en « des esprits assez forts et originaires pour imprimer un mouvement conduisant à des évaluations opposées et pour renverser les “valeurs éternelles” ; à des précurseurs, à des hommes d'avenir qui nouent dans le présent la contrainte et le nœud des voies nouvelles⁸. » *Cette destinée n'est donc pas tant celle du nihilisme lui-même que celle de la décision que son histoire nous impose. C'est dire que l'interpellation de l'historique, comme celle du nihilisme, n'est pas une détermination unilatérale de notre avenir : « l'homme est un pont, écrit-il dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, et non un terme⁹ ». Si le nihilisme nous condamne à vouloir le « dernier homme [...] l'homme méprisable entre tous¹⁰ », il s'accompagne de l'*Über-mensch*, c'est-à-dire du « coup de cloche du midi et de la grande décision, qui libère la volonté, qui restitue à la terre son but et à l'homme son espérance, cet antéchrist et cet antinihiliste, ce vainqueur de Dieu et du néant — *il doit venir un jour...*¹¹ ». L'enseignement du*

⁶ *FP* 1887, 11 [99] (KSA 13, p. 46).

⁷ Cf. Martin HEIDEGGER, *Nietzsche*, vol. 2, trad. Pierre Klossowski, Paris, Gallimard, 1971, p. 72 : « Le nihilisme dès lors n'est plus un processus historique auquel nous assisterions en spectateurs le voyant se dérouler face à nous, hors de nous, voire déjà derrière nous ; le nihilisme se révèle en tant que l'histoire de notre propre époque, histoire qui lui forme et dégage son propre champ d'action et par laquelle nous sommes requis. Nous ne nous tenons point dans cette histoire comme dans un espace neutre où nous pourrions occuper des points de vue et des positions à notre gré. Cette histoire est elle-même la manière dont nous nous tenons, la manière dont nous marchons, la manière dont nous *sommes*. »

⁸ *Par-delà bien et mal*, § 203.

⁹ *Ainsi parlait Zarathoustra*, III, « Des tables anciennes et nouvelles », § 3.

¹⁰ *Ainsi parlait Zarathoustra*, « avant-propos », § 5 (KSA 4, p. 190).

¹¹ *De la généalogie de la morale*, II, § 24 (KSA 5, p. 336).

Surhomme, cette figure étrange et malencontreusement choquante, qu'annonce Nietzsche par la bouche de Zarathoustra, ne représente peut-être pas l'aboutissement de notre humanité, mais la découverte de la décision *historique* inscrite comme notre possibilité la plus intime.

« Nous, hommes du présent, commençons tout juste à forger la chaîne d'un sentiment à venir très puissant, maillon après maillon, — nous savons à peine ce que nous faisons. Nous avons presque l'impression qu'il ne s'agit pas d'un sentiment nouveau, mais d'un dépérissement de tous les sentiments anciens : — le sens historique est encore quelque chose de si pauvre et de si froid, et il en saisit beaucoup comme un coup de gel, et les rend encore plus pauvres et plus froids¹². »

Nous n'abordons pas cette question dans la perspective des grandes fresques de l'Histoire universelle ou dans l'espoir de démontrer toute vérité à propos du destin propre à la pensée philosophique et à l'histoire « européenne » en général. En relevant ainsi l'importance historique du nihilisme, nous proposons, en lieu d'un espoir naïf de déceler une quelconque prophétie nietzschéenne et ainsi découvrir un passage par-delà le nihilisme, de comprendre l'articulation essentielle de la temporalité anticipative, prospective, qui anime l'espoir nietzschéen en l'avenir. Cette étude vise ainsi à relever et décrire la dimension historique décisive qui, si elle demeure largement invisible et implicite, anime néanmoins le sens premier des réflexions philosophiques de Nietzsche. Nous montrerons que le sens historique n'appartient pas aux seules considérations historiographiques, mais décrit les contours essentiels d'une pensée de la corporéité, une pensée incorporée. En effet, si Nietzsche conçoit notre destin nihiliste comme une décision, c'est que la philosophie ne peut plus être un discours *sur* le devenir, c'est-à-dire une réflexion qui se situe à l'extérieur de celui-ci. Avec Nietzsche

¹² *Le gai savoir*, § 337 (KSA 3, p. 565).

désormais « le corps philosophe¹³ », car à l'instar du corps vécu (*Leib*), toute synthèse et toute justification du devenir se présente comme une synthèse autoaffective qui s'articule comme son propre advenir. Autrement dit, une telle philosophie n'est pas la réduction physiologique d'une subjectivité ou d'une égologie à une incarnation plus originaire, mais une reprise de la pensée moderne — sa transvaluation pourrait-on dire — qui procède d'abord de sa propre prodigieuse diversité. Instable et momentanée, toute synthèse du corps est ainsi la présentification d'une réalité pulsionnelle interprétative inexonible et constamment renouvelée. Dès lors, la philosophie ne serait plus la recherche d'une permanence rassurante ou des vérités ultimes et absolues, mais l'amour du lointain, de ce qui n'est pas. Cette nouvelle manière de philosopher selon le corps demeure un élément important des études nietzschéennes en langue française depuis quelque temps déjà¹⁴. Nous visons alors à approfondir ces recherches par le truchement négligé de la place qui revient à l'histoire par l'introduction du corps comme fil conducteur philosophique. Nous abordons donc le texte de Nietzsche dans l'espoir d'y trouver un nouveau type de lecture, forcément historique, dont le sens premier serait un rachat du passé. Nous proposons dans ce qui suit que si désormais le corps philosophe, cette nouvelle manière de concevoir le projet philosophique soit fondamentalement historique, ou elle n'est pas.

Toute lecture de Nietzsche est confrontée à l'inévitable nuée de problèmes philologiques qui marque le texte de Nietzsche, peut-être plus que d'autres, d'une impénétrabilité presque

¹³ *FP* 1882, 5 [32] (KSA 10, p. 226).

¹⁴ Nous pensons, entre autres, à Didier FRANCK, *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, Paris, PUF, 1998 ; Éric BLONDEL, *Nietzsche, le corps et la culture : la philosophie comme généalogie philologique*, Paris, PUF, 1986 ; Barbara STIEGLER, « Mettre le corps à la place de l'âme, qu'est-ce que cela change? Nietzsche entre Descartes, Kant et la biologie », *Philosophie*, 2004, no. 82, p. 77-93.

tragique à laquelle se bute toute première lecture. Il est vrai que le style aphoristique impertinent et intempestif de son écriture rend toute compréhension ardue, mais l'ultime embûche à une compréhension des profondeurs de la pensée nietzschéenne demeure, du reste, l'existence d'une importante œuvre posthume au statut pour le moins embrouillé. En effet, en plus d'une œuvre publiée composée d'une douzaine de livres, toute lecture sérieuse doit faire face à une série d'ébauches, de livres, d'essais et de notes qu'il aura jugées, pour diverses raisons, indignes de publications. Ses notes, qui remplissent une demie douzaine de volumes, furent l'objet d'une célèbre édition préparée sous la supervision de sa sœur vraisemblablement inspirée d'un projet avorté par Nietzsche lui-même portant de titre *La volonté de puissance* et qui est devenu l'ouvrage de référence pour plusieurs interprétations canoniques. Cet assemblage de textes tirés de ses carnets de notes a joui d'une place importante indéniable, car elle permettait de saisir la véritable étendue des réflexions de Nietzsche et semblait, au lecteur démuné de l'appareil critique nécessaire, préciser le sens de certains aphorismes nébuleux. Même aujourd'hui, alors que de nombreux problèmes philologiques ont été résolus par la parution en 1968 d'une édition critique de ses œuvres complètes, le lecteur est toujours confronté au problème en apparence insoluble de la priorité des textes.

Notre rapprochement des réflexions historiques et de l'importance indéniable du corps doit donc prendre en compte cette imposante division qui traverse le corpus nietzschéen en entier. Plutôt que d'établir la préséance des textes publiés sur les écrits posthumes, ou l'inverse, nous procédons en introduisant une mesure, parfois étrangère au texte lui-même, mais susceptible d'offrir un nouvel éclairage capable, non pas de résoudre les contradictions inhérentes aux livres de Nietzsche, mais d'offrir une perspective aussi inédite que fertile. Nous n'abordons donc pas le texte dans une visée simplement explicative par une analyse textuelle et

par une explicitation de ses concepts clés. Nous choisissons plutôt de *dépeindre* le texte nietzschéen en empruntant le truchement *expérimental* de ses lectures et influences notables, autant philosophiques (tels que Arthur Schopenhauer, Michel de Montaigne, et African Spir) qu'historiques (dont Jacob Burckhardt, Hippolyte Taine, et Leopold von Ranke) et scientifiques (notamment Wilhelm Roux, Théodule Ribot, Wilhelm Wundt, Carl von Nägeli et Johann Wolfgang von Goethe). L'influence de certains de ces auteurs a déjà été l'objet de recherches sérieuses, mais d'autres, que Nietzsche ne cite jamais explicitement comme Théodule Ribot ou Wilhelm Wundt, demeurent à la marge des études nietzschéennes. Il n'en demeure pas moins que leurs ouvrages, et leurs idées, apportent non seulement un nouvel éclairage sur le développement de la philosophie de Nietzsche, mais ils donnent également une perspective autrement inaccessible dans la mesure qu'ils permettent de réunir ce qui peut paraître de prime abord comme des éléments disparates sans commune mesure et ainsi mieux cerner le sens et la teneur philosophiques de certaines notions.

Or nous n'espérons ainsi produire ni une description du contexte de ses écrits ni un inventaire simplement indicatif de ses lectures ni même opérer un rapprochement avec ses contemporains, car ainsi confronté aux nombreuses difficultés du texte de Nietzsche, nous résistons à la tentation de nous comporter en simple historien de la pensée et de substituer une description des auteurs ayant eu un effet notable sur son développement à une véritable compréhension du contenu elliptique, ésotérique, et parfois opaque d'une œuvre philosophique majeure. Puisque nous ne pouvons, ni ne souhaitons, résoudre l'énigme de la priorité des œuvres de Nietzsche, nous préférons introduire cette mesure afin d'agir sur le texte lui-même pour en faire l'*expérience* et ainsi rendre une interprétation qui ne pourrait se faire jour autrement. Notre recours aux lectures de Nietzsche se propose donc comme moyen de dépeindre une pensée qui

résiste toujours aux déterminations d'une volonté simplement explicative. Notre *lecture expérimentale* se comprend à l'aune des réflexions de Claude Bernard comme une série de variations ou de troubles « *intentionnellement* apportés par l'investigateur¹⁵ », c'est-à-dire l'introduction de notions parfois absente du texte de Nietzsche, « *dans le but de faire naître une idée*¹⁶. » En procédant ainsi en tant que lecteur *actif* du corpus nietzschéen, nous ne cherchons certainement pas à lui faire violence en introduisant un sens qui lui est totalement étranger, car notre espoir est de faire apparaître une dimension inédite de sa pensée par un maniement actif du texte plutôt qu'une simple réception passive d'un contenu anticipé selon les codes habituels.

Il s'agit donc en toute vérité d'une *herméneutique expérimentale* qui ne cherche pas à se satisfaire d'une compréhension du texte, mais tente de passer par-delà une visée simplement indicative et explicative afin de rendre visible une nouvelle interprétation. « L'expérience que nous faisons d'un autre objet modifie notre savoir antérieur et son objet. On possède alors un savoir différent et meilleur, ce qui veut dire que l'objet lui-même “ne tient pas”. C'est le nouvel objet qui contient la vérité de l'ancien¹⁷. » C'est ainsi que nous justifions aussi le rapprochement entre ses considérations au sujet de l'histoire des historiens et le destin explicitement historique de ses réflexions philosophiques. En soulignant l'importance persistante du sens historique, nous décrivons comment Nietzsche a su employer cette historicité foncière de notre regard pour opérer une réduction sceptique de nos valeurs métaphysiques et morales à des états pathologiques et ainsi comprendre le corps comme une synthèse instable de pensées incorporées

¹⁵ Claude BERNARD, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, Paris, Flammarion, 1984, p. 37.

¹⁶ BERNARD, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, p. 51.

¹⁷ Hans-Georg GADAMER, *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, trad. Pierre Fruchon, Jean Grondin et Gilbert Merlio, Paris, Seuil, 1996, p. 377.

et de pulsions interprétatives afin de se doter de la capacité de voir le monde « de l'intérieur¹⁸ ». Puis en appréciant cette découverte du fil conducteur du corps à lumière des théories de l'hérédité biologique, exercice sans précédent, nous exposons la manière dont les notions orthogénétiques du développement organique, notamment celle que l'on retrouve chez Carl von Nägeli, donnent lieu à un approfondissement de l'historicité du corps, selon le déploiement particularisant du concept de type emprunté à Goethe, qui se résout en phénotype par phénoménalisation de l'héritage incorporé pulsionnel et phylétique.

Ainsi l'intention principale de cette thèse, par-delà toute considération étroitement liée aux études nietzschéennes, vise à décrire et à comprendre l'irrésolution foncière de l'histoire. Nous ne cherchons toutefois pas à pallier l'absence de but(s) et de sens, ni même présenter une quelconque philosophie de l'histoire nietzschéenne. Nous commençons notre étude pour cette raison par l'examen des réflexions proprement historiographiques du jeune Nietzsche et sa critique de l'emploi du savoir historique privilégié par les historiens, philologues et philosophes sous l'influence notable de Schopenhauer et Jacob Burckhardt. Cette description de ce qu'il nomme « la maladie historique » suggère toutefois une temporalité individuelle qui se montre comme une coordination de sensations qui fonde et précède notre rapport au passé par une saisie préconceptuelle de la phénoménalité historique. L'articulation de cette sensibilité nous permet ensuite de montrer comment la tripartition des emplois de l'histoire (monumentale, antiquaire, critique) préfigure une forme de rédemption, car celle-là trahit la reconnaissance d'une puissance historique primordiale qui point dans le retour inopiné du passé. À la différence de la

¹⁸ *Par-delà bien et mal*, § 36 (KSA 5, p. 55).

simple rétention mimétique, notre interprétation du ressouvenir transforme la temporalité historique révélée par la découverte de la sensibilité en une *transfiguration présentificatrice* du passé qui l'arrache au flux du devenir en l'inscrivant au sein de l'instant présent.

Nous relevons au chapitre 3 comment le renouvellement philosophique, qui fait suite aux *Considérations inactuelles*, déploie un emploi sceptique de l'histoire et dessine les assises d'une *philosophie historique*. L'affranchissement de cette période « intermédiaire » se présente d'abord comme une mise en suspens de la puissance effective des concepts et valeurs métaphysiques. Évitant ainsi les embûches d'une critique de la pensée philosophique, Nietzsche s'enquiert de l'apparition de ces valeurs en écartant la réalité d'un monde en soi, source de nos impressions, afin d'atteindre leur manifestation originelle en tant que l'articulation synchronique d'une diachronie constitutive. Cet exposé sceptique de la réalité immanente à la philosophie elle-même ne prétend pas fournir une explication de la genèse de celle-ci, mais débouche sur la nécessité d'une *enquête physiologique*.

Or si nous pouvons parler d'une « physiologie nietzschéenne », c'est uniquement au sens d'une découverte de la signifiante philosophique du corps vivant (*Leib*). En adoptant celui-ci comme le fil conducteur de ses réflexions à partir de 1884, Nietzsche entame non seulement une déconstruction de la primauté de la substance-sujet, mais procède également au dévoilement de la priorité du corps pulsionnel. En suivant le développement de ce dernier, nous procédons, dans un premier temps au chapitre 4, à la description de ce corps comme l'autostructuration hiérarchique pulsionnelle dont l'autoaffectation constitue la source de sa non-identité interprétative. Poursuivant ensuite notre analyse de la pulsion au chapitre 5, cette fois comme *volonté de puissance*, on découvre alors son pouvoir créateur, qui révèle le « monde extérieur » comme un événement transitoire du corps, c'est-à-dire comme configuration ou disposition des

pulsions du corps. Cette interprétation de la pulsion comme source de l'extériorité prend place comme le « caractère intelligible » immanent au monde, c'est-à-dire comme le « monde vu de l'intérieur » qui supprime d'emblée toute séparation entre sujet et objet, et assimile dès lors toute perception à un état du corps. La frontière formelle entre le corps et le monde ainsi tombée, nous proposons de comprendre les états intentionnels du corps comme une succession épigénétique qui transforme toute altérité en représentation autoaffective et non-identique de la pulsionnalité incorporée. Comme nous le montrons au chapitre 6, cette incorporation de la pulsion signifie d'abord que la hiérarchie structurante du corps s'articule de manière endogène selon ses propres rapports de forces et de puissances. Par conséquent, si toute perception relève d'un état du corps, elle se manifeste alors comme une sémiotique pulsionnelle, un langage imagé des affects, qui détermine toute phénoménalité en tant que signe. Et puisque derrière l'apparente intention pulsionnelle se terre une réalité intensive inaccessible et imperméable à la conscience, on ne saurait donc produire une connaissance définitive du corps pulsionnel.

Mais si le corps est composé d'une multitude de pulsions, chacune étant associée à l'incorporation d'une évaluation, d'une expérience, nous ne pouvons ignorer sa dimension historique. C'est ainsi qu'au terme d'un examen de la notion d'hérité au chapitre 7, il appert que Nietzsche récuse d'emblée toute détermination univoque posée par le passé, ce qui se traduit par la reconnaissance du *type* comme configuration pulsionnelle capable de faire apparaître le divers, le multiple, là où règne le semblable. L'histoire se transforme par la suite en capacité à se concevoir différemment et de penser quelque chose comme une *philosophie historique* qui excède les limites d'un discours des origines et permet, à l'instar du *type*, la projection d'un avenir par-delà le nihilisme. Nous concluons donc notre étude en interprétant le sens de la rédemption historique qui point, d'abord, au cours de sa période de jeunesse sous la guise d'une

typologie des emplois du savoir historique, mais s'affermit après l'introduction du corps comme fil conducteur philosophique. En démontrant *in fine* comment l'histoire du corps donne lieu à une réassimilation *décisive* du passé par l'enfantement phénotypique et la particularisation interprétative du passé, nous sommes à même de comprendre le rachat du passé comme le renouvellement de l'innocence sous la forme d'un dépassement de ce qui était et par l'affirmation du caractère irrésoluble de l'histoire.

— Chapitre 1 —

DU SENS À LA SENSIBILITÉ

1. LE SENS HISTORIQUE

1.1 L'histoire inactuelle

La deuxième *Considération inactuelle : de l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie* (1874) est le seul ouvrage de Nietzsche dont la réflexion essentielle porte d'abord sur l'histoire. De tous ses écrits de « jeunesse », mis à part *La naissance de la tragédie*, aucun texte de cette période n'a été autant discuté et estimé par ses commentateurs¹⁹, et ce, malgré son désaveu ultérieur des concepts majeurs qui y sont développés. « Je veux expressément déclarer aux lecteurs de mes précédents ouvrages, écrit-il en 1877, que j'ai abandonné les positions métaphysico-esthétiques qui y dominent essentiellement²⁰ ». Ni les forces historique, anhistorique et suprahistorique, ni sa célèbre tripartition des utilisations possibles de l'histoire (monumentale, traditionnelle, critique) ne figurent comme telles dans ses autres écrits. La domination apparente de ces conceptualités « métaphysico-esthétiques » dans la deuxième

¹⁹ Jörg SALAQUARDA, « Studien zur zweiten Unzeitgemässen Betrachtung », *Nietzsche-Studien* vol. 14 (1984), p. 1. Citons en appui à l'affirmation de Salaquarda, l'exemple de Martin Heidegger : de tous les écrits publiés de Nietzsche, seule la deuxième *Inactuelle* a été honorée par son propre séminaire. Énigmatique mais facile d'accès, cet ouvrage mérite une plus grande attention de la part des commentateurs.

²⁰ Friedrich NIETZSCHE, *Fragments Posthumes*, trad. Robert Rovini, Paris, Gallimard, 1988, 1876-1877, 23 [159] (*Kritische Studien Ausgabe*, hrsg. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin, de Gruyter, 1988, vol. 8, p. 159. Dans ce qui suit nous citons le texte des fragments posthumes en français dans l'édition des œuvres complètes publiée chez Gallimard. Nous donnons en référence, selon la tradition dans les études nietzschéennes, la date du carnet de note ainsi que son numéro. Nous ajoutons à cela une référence au texte allemand qui se trouve dans la *Kritische Studienausgabe* (dorénavant KSA) en citant la page et le volume.

Inactuelle cache une compréhension du phénomène historique d'une grande richesse philosophique et « laisse présumer qu'il comprenait plus qu'il n'en disait²¹ ». En effet, derrière les velléités historiographiques d'un texte « facile à lire mais difficile à interpréter²² » se profile une description du phénomène historique inédite et largement ignorée que nous nous efforcerons d'exposer dans les deux prochains chapitres.

Nous entreprendrons notre description du phénomène historique en exposant d'abord les principales objections adressées par Nietzsche à l'orientation scientiste et historiciste des études historiques. Ayant écarté de ce fait toute considération chronologique et diachronique qui pourrait motiver l'édification d'une philosophie de l'histoire nietzschéenne, nous proposerons en contrepartie une lecture de la deuxième *Inactuelle*, laquelle, appuyée d'un examen de l'influence notable de Arthur Schopenhauer et Jacob Burckhardt, procédera à une réduction de l'histoire à une forme de perception intuitive [*Anschauung*] d'où procéderait la constitution phénoménale de l'histoire. Ensuite, par une brève analyse du lexique kantien employé par Nietzsche pour décrire l'intention sous-jacente à sa condamnation des prétendues sciences historiques, nous montrerons que cette phénoménalité historique renvoie d'emblée à une sensibilité qui fonde le sens historique et, partant, l'histoire elle-même. Cette interprétation servira alors de point de commencement à l'élaboration d'une compréhension de la manifestation du phénomène historique au prochain chapitre.

²¹ Martin HEIDEGGER, *Être et temps*, trad. Emmanuel Martineau. Samisdat. 1984, p. 272 (*Sein und Zeit*, p. 396). Il est à noter cependant que nous ne suivrons pas dans ce qui suit la lecture heideggérienne de cet ouvrage. Nous partageons toutefois son soupçon au sujet du véritable sujet de cette *Inactuelle*.

²² Wolfgang MÜLLER-LAUTER, *Nietzsche. His philosophy of Contradictions and the contradictions of his Philosophy*, trad. David J. Parent, Urbana, University of Illinois Press, 1999, p. 24. Nous traduisons de l'anglais.

Dans son bref résumé des quatre *Considérations inactuelles* que l'on retrouve dans *Ecce homo*, Nietzsche écrit que « la deuxième *Inactuelle* met en lumière ce en quoi notre style d'activité scientifique est dangereux, grignote et contamine la vie²³. » À cette barbarie alexandrine, qui empoisonne l'esprit scientifique allemand, Nietzsche opposait en 1874 la nécessité d'une « hygiène de la vie » par laquelle la science serait « surveillée et contrôlée²⁴ ». Une « instance supérieure », qui n'est jamais clairement définie dans le texte, déterminerait alors un asservissement vital de l'histoire qui s'articulerait, au dire de Nietzsche, selon trois modes d'utilisation qui rappellent nos besoins de vénération, d'inspiration et de libération. Ces trois modalités sont les suivantes: d'abord, l'histoire traditionnelle [*antiquarisch*], qui représente notre besoin de conserver le passé et permet d'établir une continuité par-delà notre existence éphémère ; ensuite, l'histoire monumentale, qui le prend en exemple et s'emploie à provoquer de nouvelles grandeurs ; et, enfin, l'histoire critique, qui travaille à extirper nos racines et nous délivrer des contraintes imposées par ce qui nous précède.

« Tels sont les services que l'histoire peut rendre à la vie ; tout homme, tout peuple, a besoin, selon ses buts, ses forces, ses manques, de posséder une certaine connaissance du passé [...] Mais ce besoin d'histoire n'est pas celui d'une nuée de purs penseurs qui ne font qu'assister en spectateurs à la vie, ni celui d'individus qui ne connaissent d'autre soif et d'autre satisfaction que le savoir, d'autre but que l'augmentation des connaissances ; [...] la connaissance du passé n'a de tout temps été désirée que pour servir l'avenir et le présent, non pour affaiblir le présent et pour couper les racines d'un avenir vigoureux²⁵. »

²³ *Ecce homo*, pourquoi j'écris de si bons livres, « Les inactuelles », § 1, p. 145 (KSA 6, p. 316)

²⁴ « De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie », *Œuvres philosophiques complètes*, trad. Pierre Rusch, Paris, Gallimard, 1988, vol. II/1, § 10, p. 166-167 (KSA 1, p. 331).

²⁵ *De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie*, *op. cit.*, § 4, p. 114-115 (KSA 1, 271).

Or, l'affirmation de cette tripartition programmatique des emplois de l'histoire, aussi déterminante puisse-t-elle paraître au premier regard, s'appuie sur une réflexion encore plus incisive qui nous mène au cœur véritable du texte. Si toute écriture historique relève de l'une de ces trois typiques et si notre connaissance du passé est déterminée d'abord par nos visées conservatoires, monumentale et critique, le passé comme tel n'intervient uniquement que dans la mesure où elle peut s'y conformer. Toute connaissance du passé ne doit donc pas accueillir indifféremment les traces du passé. Elle doit opérer une sélection qui conserve certains événements alors que d'autres sont délaissés ou altérés. En ce sens, l'histoire dépend tout autant de l'oubli que de la mémoire, qui sont « également nécessaires à la santé d'un individu, d'un peuple, d'une civilisation²⁶. » Mais alors une question s'impose : comment doit-on se figurer notre relation au passé et, partant, le passé lui-même, si la connaissance que nous en avons en modifie la composition essentielle par une sélection interprétative ?

Afin de répondre à cette question, il faut tout d'abord comprendre le sens que Nietzsche accorde au terme *histoire*. En annonçant une étude sur « l'utilité et les inconvénients de l'histoire pour la vie », le titre lui-même nous offre une première esquisse. On se rappellera que le mot français *histoire* est traduit en allemand soit par *Historie*, qui figure dans le titre, soit par *Geschichte*, et que ces deux expressions dénotent une conception différente de notre relation au passé. Le choix du terme allemand *Historie* n'est donc pas sans incidence sur l'intention qui oriente le texte. Sans procéder à une analyse sémantique et étymologique, il est néanmoins

²⁶ *De l'utilité et des inconvénients...*, § 1, p. 98 (KSA 1, p. 252). Nous reviendrons, dans le prochain chapitre, à ces deux éléments (historique et non historique) afin de comprendre comment ils s'articulent et fondent notre perception du passé.

indiqué de relever les traits essentiels de cette distinction terminologique. Alors que *Geschichte*, qui est dérivé du verbe *geschehen* (se passer, advenir, se produire), désigne les événements, le déroulement de l'histoire, *Historie*, du mot latin *Historia*, renvoie au verbe grec ἱστορέω (être témoin, enquêter, s'informer, interroger)²⁷ et représente la connaissance que nous pouvons en avoir. Or cette distinction n'est pas aussi élégante qu'elle puisse paraître au premier regard, puisque *Geschichte*, qui s'est imposée comme le terme de prédilection depuis 1750²⁸, en est venu à recouvrir le sens de *Historie* et désigne désormais à la fois les événements historiques et le récit qu'on en fait. Ce mot à consonance moderne s'est aussi vu attribuer le sens d'une unité événementielle ou d'un « collectif singulier qui caractérise l'ensemble des histoires particulières en tant que « quintessence de tout ce qui s'est passé dans le monde²⁹ ». L'histoire est ainsi devenue « une espèce de catégorie transcendantale³⁰ », « un concept englobant et suprascientifique qui contraint à réintégrer l'expérience moderne d'une histoire autonome dans la réflexion des hommes qui l'accomplissent ou la subissent³¹. » Ainsi, en tant que *Geschichte*, l'histoire serait l'horizon transcendantal, ou l'unité apriorique, qui détermine la possibilité de tout événement. Par la marche régulière, prévisible, voire rationnelle, de sa trame, elle serait la détermination primordiale de l'historicité.

²⁷ C.f. Pierre CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, Klincksieck, 1968-1980, vol. III, p. 779. Le grec ἱστορία est dérivé du parfait archaïque οἶδα (savoir), selon Chantraine, et il est apparenté à ἱστόριον (témoignage) et au le verbe ἱστορέω (être témoin, enquêter, s'informer, interroger).

²⁸ Reinhart KOSELLECK, « *Historia magistra vitae* », *Le futur passé : contribution à la sémantique des temps historiques*, trad. Jochen Hoock et Marie-Claire Hoock, Paris, Éditions de l'école des hautes études en sciences sociales, 1990, p. 43

²⁹ Reinhart KOSELLECK, « Le concept d'histoire », trad. Alexandre Escudier, *L'expérience de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1997, p. 21.

³⁰ Reinhart KOSELLECK, « Le concept d'histoire », *op. cit.*, p. 35.

³¹ KOSELLECK, *Ibid.*, p. 36.

Autrement dit, le choix du terme *Historie* entraîne certaines conséquences notables et déterminantes pour la compréhension du texte. En préférant un terme démodé et *inactuel* qui le positionne en porte-à-faux par rapport à ses contemporains, Nietzsche annonce clairement son intention de traiter de notre rapport au passé et non du passé en tant que tel. Et puisqu'il restreint la portée de ses réflexions à notre représentation du passé, le fait que celui-ci soit soumis à une déformation ne lui pose pas problème ; il évacue le concept même d'une histoire en soi dont l'existence serait indépendante de son récit. Le sujet premier de cette considération est ainsi la *constitution* de l'historicité, c'est-à-dire la constitution de l'historique en tant que tel, plutôt que l'historicité elle-même³². D'ailleurs, comme nous allons l'exposer dans ce chapitre, son choix de locution réintroduit aussi en sous-main la catégorie transcendantale associée à *Geschichte*, mais cette fois déduite du concept de *Historie*. Cette réinterprétation du mot *Historie* opère une « dés-historicisation de l'existence³³ », c'est-à-dire une réduction de la puissance déterminante de l'historicité collective à l'existence historique individuelle originaire qui fonde toute forme d'historicité. En rejetant l'existence d'une histoire en soi — « *wie es eigentlich gewesen* », comme l'exprime la célèbre formule de Leopold von Ranke — sous l'influence des philosophies antihistoricistes de Schopenhauer et Jacob Burckhardt, Nietzsche ramène le « sens historique »

³² En fait, le terme *historicité* [*Geschichtlichkeit*] n'appartient pas au lexique nietzschéen. La seule occurrence que nous avons pu trouver de cette expression date du printemps 1888, cf. 1888, 15 [19] (KSA 13, p. 417).

³³ Fabio MERLINI, « Pathologie de l'histoire et thérapie de la mémoire : l'inscription historicisante de la vie », trad. Adèle Thorens, in *Nietzsche*, Paris, Éditions de l'Herne, 2000/2005, p. 214. Voir aussi p. 210 où il écrit : « Nietzsche parvient ainsi non seulement à saisir l'existence individuelle sous le règne d'une histoire propre, indépendante de l'historicité du processus du monde — une historicité que le poids de l'Histoire maintenait scellée, mais il parvient également à assurer une opportunité d'emploi différente au mot rédemption. »

à une *sensibilité historique* qui surgit de la pérennité interprétative d'une histoire inéluctablement inscrite au sein même de toute individualité vivante.

1.2 *L'hypertrophie du sens historique*

Nietzsche commence l'exposition de sa thèse en avertissant le lecteur qu'il se montrera « indigne du puissant courant historiciste qui [...] s'est particulièrement développé chez les Allemands depuis deux générations³⁴. » Malgré ce que l'on peut inférer de cette opposition notoire à l'orientation historiciste des études historiennes, Nietzsche n'écrit pas sa deuxième *Considération inactuelle* pour rendre compte d'une déformation ou d'une corruption des études historiques afin d'en indiquer l'origine et ainsi expédier l'application du correctif nécessaire. *De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie* n'est pas la « critique de la raison historique³⁵ ». « Je me suis efforcé de dépeindre un sentiment [*Empfindung*] qui m'a bien souvent tourmenté³⁶ », écrit-il dans la préface : « nous sommes tous rongés de fièvre historique³⁷ ». En procédant ainsi à la description de ce qu'il appelle une « vertu hypertrophiée³⁸ » — le sens historique [*historischer Sinn*] —, Nietzsche fait un pas en arrière et se soustrait à l'orthodoxie historiciste des *Alterthumswissenschaften*³⁹, qu'une critique ne saurait

³⁴ *De l'utilité et des inconvénients...*, p. 94 (KSA 1, p. 246). Le lecteur se souviendra qu'en plus des quatre considérations publiées qui suivirent la parution de *La naissance de la tragédie*, Nietzsche avait projeté d'en écrire une douzaine en tout (cf. 1873-1874, 30 [38] ; KSA 7, p. 744) et même de consacrer presque l'ensemble de la décennie à cette entreprise (cf. 1875, 1 [3-5] ; KSA 8, p. 9).

³⁵ Cf. Wilhelm DILTHEY, « Entwürfe zur Kritik der historischen Vernunft », *Gesammelte Schriften Bd. VII: Der Aufbau der Geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. Karlfried Gründer ed., Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1992, p. 189 sq.

³⁶ *De l'utilité et des inconvénients...*, p. 93 (KSA 1, p. 246).

³⁷ *De l'utilité et des inconvénients...*, p. 94 (KSA 1, p. 246).

³⁸ *Ibid.*

³⁹ Il est à noter que Nietzsche se positionne alors en porte-à-faux par rapport à la renaissance de la Grèce classique promise par les réformes initiées par Wilhelm Humboldt qui aiguillonnaient l'espoir d'une nouvelle

remettre en question. Les expressions « vertu hypertrophiée » et « fièvre historique », qui cachent à peine l'hostilité avec laquelle Nietzsche aborde le recours immodéré à l'histoire, soulignent aussi, et surtout, l'ambivalence foncière du « sens » historique et rappellent que la science historique ne peut à elle seule légitimer son savoir. Plutôt que de reconduire les modalités actuelles du savoir historique en opérant une simple critique de ses fondements, Nietzsche, tout en développant la tripartition de ses utilisations possibles, se saisit de cette ambivalence comme la possibilité de s'extraire des attitudes philologiques régnantes et, de ce fait, de défaire l'effectivité du concept d'une historicité unique et collective.

La nécessité de rappeler l'ambivalence primordiale du sens historique découle des conséquences pernicieuses du recours exagéré au savoir historique qui est inhérent, selon Nietzsche, à l'historicisme allemand. En effet, né de la découverte de l'historicité des sciences de l'esprit et renforcé par les méthodes critiques développées dans le sillage de l'essor de la philologie allemande, l'historicisme se saisit alors de l'histoire comme l'unique horizon explicatif permettant une compréhension rigoureuse du phénomène humain et de son développement. Or en abordant toute chose par le truchement exclusif de son histoire, l'historicisme équivaut selon Nietzsche à une surestimation délétère du savoir historique qu'il qualifie de « maladie⁴⁰ ». « [C]'est là un phénomène dont il est désormais nécessaire [...] de

germanité, prétendument héritière de l'Antiquité. Citons, à titre d'exemple, *La naissance de la tragédie* qui, malgré sa position iconoclaste et son exposition parfois maladroite, s'inscrit néanmoins dans le sillon du classicisme de Weimar et cultive l'espoir d'un hellénisme allemand. « Que nul ne cherche à diminuer notre foi dans la renaissance prochaine de l'antiquité hellénique : car c'est en elle, et en elle seule, que réside tout l'espoir que nous avons d'un renouveau et d'une purification de l'esprit allemand par le jeu magique de la musique. » (*La naissance de la tragédie*, § 20, p. 134 ; KSA 1, p. 131).

⁴⁰ *De l'utilité et des inconvénients...*, § 10, p. 165, 166, 167, 168 (KSA 1, p. 329, 331, 332) ; 1872, 19 [330] (KSA 7, p. 520) ; 1873, 27 [81] (KSA 7, p. 611) ; 1873, 29 [38] (KSA 7, p. 640-641)

prendre conscience⁴¹ ». « Dès qu'on abuse de l'histoire [*Historie*] ou qu'on lui accorde trop de prix, explique-t-il, la vie s'étiole et dégénère⁴² ». Ce malaise tient à une survalorisation du sens historique et se manifeste par la recherche et la conservation effrénées de chaque petit fait. Cette collection insensée de connaissances offerte « comme la dernière épice au palais blasé des assoiffés d'histoire⁴³ » provoque *l'hypertrophie du sens historique*.

« Le savoir historique, alimenté par des sources intarissables, inonde et envahit toujours davantage, [on] est assailli de faits inconnus et incohérents, la mémoire ouvre toutes ses portes et n'est pas encore assez grande ouverte, la nature fait tout son possible pour accueillir, placer et honorer ces hôtes étrangers, mais ceux-ci sont en conflit les uns avec les autres, et il semble nécessaire de les maîtriser et de les contrôler, si l'on ne veut pas être soi-même victime de leurs luttes⁴⁴. »

Cette accumulation inlassable de tout fragment d'histoire « accorde donc à toute chose une égale importance, et trop d'importance à chaque chose particulière. Elle ne dispose alors, pour juger le passé, d'aucune échelle de valeurs et de proportions qui tienne réellement compte des rapports des choses entre elles⁴⁵. » De ce fait, « le présent se trouve isolé⁴⁶ » et il « réduit l'histoire à sa propre mesure⁴⁷ ». Cet entassement de faits sert à l'éclosion d'une érudition vide et sans efficacité qui mène lentement à « la mort de toute civilisation⁴⁸ ». Se confirmant soi-même comme stade final de l'histoire universelle dont l'unique tâche consiste à en dresser le bilan⁴⁹, le présent s'abstrait du devenir afin d'asseoir la légitimité de son jugement, ce qui endigue la

⁴¹ *De l'utilité et des inconvénients...*, « préface », p. 93 (KSA 1, P. 245).

⁴² *De l'utilité et des inconvénients...*, « préface », p. 93 (KSA 1, P. 245).

⁴³ *De l'utilité et des inconvénients...*, p. 122 (KSA 1, p. 279).

⁴⁴ *De l'utilité et des inconvénients...*, p. 115 (KSA 1, p. 272).

⁴⁵ *De l'utilité et des inconvénients...*, p. 111.

⁴⁶ *FP 1873*, 29 [29] (KSA 7, p. 636).

⁴⁷ *FP 1873*, 29 [51] (KSA 7, p. 647).

⁴⁸ 1872-1873, 19 [198] (KSA 7, p. 480).

⁴⁹ Cf. *De l'utilité et des inconvénients...*, § 5, p. 121 (KSA 1, p. 279).

possibilité de tout développement subséquent⁵⁰. L'historien historiciste ne sait que faire du devenir historique et s'en tient à une attitude de « vieillard » qui s'octroie le droit de juger l'ensemble de l'histoire mondiale et « rejette d'un haussement d'épaules tout ce qui est en devenir, et l'enveloppe dans l'indifférence propre aux épigones tard-venus qui naissent avec les cheveux gris⁵¹. » En s'efforçant ainsi de saisir toute chose par son histoire seule afin d'en saisir la singularité, l'historicisme réintroduit en sous-main ce qu'il cherchait justement à écarter :

« Ces historiens naïfs appellent “objectivité” le fait de mesurer des opinions et des actes passés aux opinions courantes du moment présent, où ils trouvent le canon de toute vérité ; leur travail est d'accommoder le passé à la trivialité actuelle⁵². »

Du reste, relever les défaillances et les dangers de l'approche historiciste demeure un exercice préliminaire et accessoire à l'objet principal de la deuxième *Considération inactuelle*. La « maladie historique » ne découle pas du surdéveloppement vicieux d'une infection ou d'une débilité culturelle, mais d'une vertu — le sens historique — dont son « époque se glorifie à juste titre⁵³ » et qu'il n'hésitera pas à qualifier plus tard de « sixième sens⁵⁴ » européen. En effet, bien

⁵⁰ Leopold von Ranke est un exemple éloquent de la réconciliation aporétique de la contingence des événements individuels avec la nécessité d'éviter toute forme de relativisme à l'aide de principes extrahistoriques lorsqu'il écrit : « ... l'histoire reconnaît quelque chose d'infini dans chaque existence [*erkennt die Historie in jeder Existenz ein Unendliches an*] » (« Idee der Universalhistorie (1831) », *Historische Zeitschrift*, vol. 178, no. 2 (1954), p. 295) ou encore : « chaque époque est immédiate à Dieu [*jede Epoche ist unmittelbar zu Gott*]. » (« *Über die Epochen der neueren Geschichte* (1854) », *Weltgeschichte. Neunter Theil, zweite Abtheilung : Ueber die Epochen der neueren Geschichte*, Leipzig, Dunder & Humboldt, 1888, p. 5). Voir à ce sujet, entre autres, Christian J. EMDEN. *Friedrich Nietzsche and the Politics of History*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, p. 135-136; Georg G. IGGERS, *The German Conception of History: The National Tradition of Historical Thought from Herder to the Present*, Middletown, Wesleyan University Press, 1968, p. 77-80; Peter KOSLOWSKI, « Absolute Historicity, Theory of the Becoming Absolute, and the Affect for the Particular in German Idealism and Historicism », *The Discovery of Historicity in German Idealism and Historicism*. Peter Koslowski ed., Berlin, Springer, 2005, p. 1 sqq.

⁵¹ *De l'utilité et des inconvénients...*, § 8, p. 144 (KSA 1, p. 305).

⁵² *De l'utilité et des inconvénients...*, § 6, p. 130 (KSA 1, p. 289)

⁵³ *De l'utilité et des inconvénients...*, « préface », p. 94 (KSA 1, p. 246).

⁵⁴ *Par-delà bien et mal* § 224.

que « la culture historique représente un grisonnement congénital⁵⁵ », elle porte aussi en elle « l'esprit “des temps nouveaux” » et l'espoir d'une nouvelle civilisation au diapason de la Grèce archaïque⁵⁶. C'est dire que la valeur du sens historique est équivoque. Sous la forme pathologique d'une surconsommation de tous faits historiques, il est « nuisible et dangereux pour la vie⁵⁷ », mais par un emploi réfléchi, déterminé par les formes d'utilisation que nous avons décrites en ouverture, le sens historique pourrait devenir la vertu d'une civilisation⁵⁸ et un stimulant à « la vie et l'action⁵⁹ ». Si Nietzsche s'oppose au renforcement de cette culture historique et à l'importance démesurée accordée à la philologie, c'est donc d'abord pour dénoncer cette démesure — ou le manque de mesure — et non pour exprimer la nécessité de son abandon. « Ainsi, la science a besoin d'être surveillée et contrôlée par une instance supérieure : il faut étroitement associer à la science une *hygiène de la vie* [...] antidote naturel à l'envahissement de la vie par l'histoire, à la maladie historique⁶⁰. »

Ambivalente, l'histoire ne peut à elle seule décider de sa mesure et elle doit s'en remettre à une « instance supérieure » afin d'en établir le critère. Or ce critère, à l'aune duquel Nietzsche pourrait juger de sa valeur et de son sens, demeure largement absent de cette *Inactuelle*. Certes, il affirme qu'une telle détermination relève de ce qu'il appelle « la vie », mais il ne fournit aucune explication supplémentaire. Ainsi, pour comprendre comment l'histoire contribue à la

⁵⁵ *De l'utilité et des inconvénients...*, § 8, p. 143 (KSA 1, p. 303).

⁵⁶ *De l'utilité et des inconvénients...*, § 8, p. 145 (KSA 1, p. 306).

⁵⁷ *Ibid.*, § 5, p. 121 (KSA 1, p. 279).

⁵⁸ Voir, par exemple, 1873-1874, 30 [2] (KSA 7, p. 725) où il est question de l'histoire comme une spécificité occidentale au regard de l'existence anhistorique supposée des habitants du sous-continent indien.

⁵⁹ *De l'utilité et des inconvénients...*, p. 93 (KSA 1, p. 245)

⁶⁰ *De l'utilité et des inconvénients...*, § 9, p. 166-167 (KSA 1, p. 331).

santé « d'un individu, d'un peuple, d'une civilisation », nous est-il nécessaire d'aborder les influences majeures que sont Arthur Schopenhauer (1788-1860) et Jacob Burckhardt (1818-1897). Critiques de l'hégélianisme endémique au monde germanique du milieu du XIX^e siècle et de l'historicisme qui se développa sur son sol fertile, Schopenhauer et Burckhardt fournirent un tel critère en déterminant l'histoire comme la « conscience réfléchie » d'une individualité, ce qui introduit les premiers éléments nécessaires à notre compréhension de la *sensibilité historique*.

2. L'HISTOIRE

2.1 Arthur Schopenhauer

Selon Schopenhauer, « l'histoire [*Geschichte*] n'a proprement pour objet que le particulier [et] ne nous montre partout que la même chose, sous des formes diverses⁶¹ ». L'étude du passé ne peut cependant devenir une science, car elle ne possède aucun concept général sous lequel subsumer adéquatement les événements particuliers.

« La matière de l'histoire [...] c'est le fait particulier dans sa particularité et sa contingence, c'est ce qui existe une fois et n'existe plus jamais ensuite, ce sont les combinaisons passagères d'un monde humain aussi mobile que les nuages au vent, et qu'en mainte occasion le moindre hasard suffit à bouleverser et à transformer⁶². »

Au-delà du « particulier dans sa particularité », l'histoire n'offre que la simple *coordination* de faits, c'est-à-dire une connaissance générale mais superficielle qui n'approfondit pas notre

⁶¹ Arthur SCHOPENHAUER, *Le monde comme volonté et représentation*, trad. A. Burdeau (Paris, PUF : 2004 [1966]), p. 1181. Il est à noter que Schopenhauer utilise systématiquement le terme *Geschichte* pour désigner à la fois les événements passés et leur narration. Il n'utilise *Historie* qu'une fois, au § 48.

⁶² *Le monde comme volonté et comme représentation*, II : p. 1181-1182.

connaissance du sens du devenir⁶³. Le mouvement que présuppose la succession des événements ne réalise aucun dessein et ne manifeste aucun processus susceptible d'être abstrait du fait particulier en tant que tel : « l'histoire n'est en fait que le long rêve, le songe lourd et confus de l'humanité⁶⁴. » Or si l'histoire échappe à la saisie conceptuelle, il n'en demeure pas moins qu'elle permet une compréhension de l'expérience humaine, mais une compréhension seulement « selon l'Idée⁶⁵ ». Contrairement au concept, qui est l'unité abstraite d'une pluralité, l'idée schopenhauerienne est « l'unité qui se transforme en pluralité par le moyen de l'espace et le temps », elle est « *unitas ante rem*⁶⁶ ». Elle précède ses représentations, qui ne peuvent épuiser son sens. Elle est « comme un organisme vivant, croissant et prolifique, capable en un mot de produire ce que l'on n'y a pas introduit⁶⁷. » Mais pour connaître ainsi le sens ultime de l'histoire, il faut « dépouiller toute volonté, toute individualité, et s'élever à l'état de sujet connaissant pur ; autant dire qu'elle est cachée à tous, si ce n'est qu'au génie et à celui qui, grâce à une exaltation de sa faculté de connaissance pure [...] se trouve dans un état voisin du génie⁶⁸ ». Mais si l'histoire se distingue de la science par le fait qu'elle permet de comprendre l'expérience humaine selon l'idée, elle n'appartient pas pour autant au domaine artistique — le domaine idéal par excellence selon Schopenhauer —, car elle ne peut égaler la poésie, qui, elle, est en mesure

⁶³ *Le monde comme volonté et comme représentation*, p. 1179-1180.

⁶⁴ *Le monde comme volonté et comme représentation*, II : p. 1183.

⁶⁵ SCHOPENHAUER, *Le monde comme volonté*, p. 313. Il va sans dire évidemment que Schopenhauer, à l'instar d'Aristote, ne classe pas l'histoire et la poésie au même niveau, puisque cette dernière « a un caractère plus élevé que l'histoire. » Cf. ARISTOTE, *Poétique* IX, 1451 b 5 cité par Schopenhauer dans *Le monde comme volonté*, op. cit. p. 1178.

⁶⁶ *Le monde comme volonté et comme représentation*, I : p. 302.

⁶⁷ *Le monde comme volonté et comme représentation*, I : p. 302.

⁶⁸ *Le monde comme volonté et comme représentation*, I : p. 301.

d'atteindre la vérité de l'Idée⁶⁹. L'histoire en tant qu'ensemble d'événements est donc exclue du domaine de la représentation scientifique, l'accès à la vérité de l'art étant lui aussi interdit ; elle est, pour ainsi dire, une connaissance orpheline dépourvue d'un sens propre.

2.2 La conscience réfléchie

Or à défaut d'être un *savoir* pouvant faire le récit historique définitif, l'histoire est la « conscience réfléchie de l'humanité », explique Schopenhauer⁷⁰.

« Seule l'histoire, écrit-il, donne à un peuple une entière conscience de lui-même. L'histoire peut donc être regardée comme la conscience raisonnée de l'espèce humaine ; elle est à l'humanité ce qu'est à l'individu la conscience soutenue par la raison, réfléchie cohérente, dont le manque condamne l'animal à rester enfermé dans le champ étroit du présent intuitif⁷¹. »

L'histoire est ce par quoi l'humanité devient consciente d'elle-même en tant que pluralité dont le sens et la valeur ne se limitent pas au présent de la génération actuelle⁷². La connaissance historique est donc la représentation réflexive de l'humanité, par laquelle celle-ci prend conscience de la continuité diachronique qui l'anime et qui fonde son individualité par-delà le particulier dans sa particularité. Si le matériau de l'histoire refuse toute saisie conceptuelle, et si le récit historique ne peut atteindre la vérité de l'Idée, l'histoire en tant que conscience réfléchie

⁶⁹ *Le monde comme volonté et comme représentation*, I : p. 313-314.

⁷⁰ *Le monde comme volonté et comme représentation*, II : p. 1186. Cette évaluation positive du travail de l'historien qui détonne par rapport à celle que l'on retrouve au § 51 se trouve au chapitre XXXVIII de la deuxième partie de *Le monde comme volonté et comme représentation* ajoutée comme supplément au premier livre dans la deuxième édition. Il commence le chapitre par le commentaire suivant : « Dans le passage ci-dessous indiqué du premier volume j'ai longuement montré comment et pourquoi la poésie sert plus que l'histoire à la connaissance de la nature humaine ... Mais pour éviter tout malentendu sur la valeur de l'histoire, je veux exprimer ici ce que j'en pense. » (*Le monde comme volonté et comme représentation*, II : p. 1178).

⁷¹ *Le monde comme volonté et comme représentation* II : p. 1185.

⁷² Cf. *Le monde comme volonté et comme représentation*, *Ibid.*

élève néanmoins l'individu à la contemplation de soi-même en tant que membre d'une individualité supérieure. L'écriture historique « sert à rétablir l'unité dans cette conscience du genre humain brisée et morcelée sans cesse par la mort [...] elle remédie à la dissolution du genre humain et de sa conscience en un nombre infini d'individus éphémères, et elle brave ainsi le temps qui s'envole dans une fuite irrésistible avec l'oubli son compagnon⁷³. » C'est en ce sens que nous devons comprendre l'apport essentiel de Schopenhauer à la pensée nietzschéenne de la deuxième *Inactuelle*. En rejetant les velléités conceptuelles des philosophes et les ambitions scientistes des historiens, Schopenhauer libère l'histoire de ses uniques œillères rétrospectives. Le regard de l'historien devient dès lors réflexif en prenant conscience de lui-même en tant que représentant de l'humanité.

La dévaluation du savoir historique et l'affirmation de l'idéalité esthétique ne sont pas sans rappeler la position du jeune Nietzsche. Emboitant vraisemblablement le pas à Schopenhauer⁷⁴, Nietzsche affirme en effet que « le passé et le présent sont une seule et même chose, à savoir un ensemble immobile de types éternellement présents et identiques à eux-mêmes [...] une structure d'une valeur immuable et d'une signification inaltérables⁷⁵. » Il serait cependant hâtif de réduire la deuxième *Inactuelle* à la condamnation d'inspiration schopenhauerienne des ambitions philosophiques des Idéalistes et des prétentions scientistes des

⁷³ *Le monde comme volonté et comme représentation*, II : p. 1186.

⁷⁴ On se rappellera l'affirmation qui ouvre *La naissance de la tragédie* et qui fait dépendre notre connaissance de l'origine du tragique, et le développement de l'art, de « l'immédiate certitude intuitive » (*NdT*, § 1, p. 41 ; KSA 1, p. 25). Sur l'importance esthétique de l'intuition (*Anschauung*) pour les réflexions au sujet de l'histoire de Schopenhauer et celles de Nietzsche dans *NdT*, voir Anthony K. JENSEN, *Nietzsche's Philosophy of History*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, p. 57-81.

⁷⁵ *De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie*, § 1, p. 101 (KSA 1, p. 256).

historiens. Si Nietzsche déploie « un effort systématique de désintégration des thèmes mobilisés par les philosophies de l'Histoire⁷⁶ », cet effort ne prend pas l'unique forme d'une apparente fuite hors de l'histoire par l'affirmation d'une perspective *supra*-historique⁷⁷. En effet, selon Nietzsche, « tout homme, tout peuple a besoin, selon ses buts, ses forces, ses manques, de posséder une certaine connaissance du passé⁷⁸ ». Or cette connaissance n'est pas celle du récit des origines et de l'évolution d'un peuple, qui dissout une culture en ses multiples sources. Elle est l'organisation réflexive de ces mêmes sources, du chaos interne de formes et d'idées, qui, en se réfléchissant soi-même, crée l'unité culturelle d'un peuple ou d'un individu⁷⁹. Pour Nietzsche, à l'instar de Schopenhauer, l'histoire en vient à outrepasser les limites du présent immédiat et son objectivation en autres modalités temporelles (passé, avenir). Dès lors, le présent ne projette plus des rapports artificiels à des moments qui lui sont extérieurs : il prend

⁷⁶ Gérard LEBRUN, *L'envers de la dialectique : Hegel à la lumière de Nietzsche*, Paris, Seuil, 2004, p. 316.

⁷⁷ Nietzsche nomme le point de vue qui se détourne du devenir historique pour le porter « vers ce qui donne à l'existence son caractère d'éternité et de stabilité, vers l'art et la religion » (*De l'utilité et des inconvénients...*, § 10, p. 166 (KSA I, p. 330)) le *supra-historique* [*überhistorisch*]. Ce regard sur « ce qui est toujours et ne devient jamais » (*Le monde comme volonté et comme représentation*, II : p. 1184.), pour reprendre l'expression de Schopenhauer, est la position de l'être du devenir (historique) (Cf. Wolfgang MÜLLER-LAUTER, *Nietzsche: his philosophy of contradictions and the contradictions of his philosophy*, trad. David J. Parent, Urbana, University of Illinois Press, 1999, p. 27) et se prête aisément à un rapprochement avec la « métaphysique d'artiste » que l'on retrouve dans *La naissance de la tragédie*.⁷⁷ (Cf. Walker KAUFMANN, *Nietzsche : philosopher, psychologist, antichrist*, Princeton, Princeton University Press, 1974, p. 152 et suiv. Voir aussi Gérard Lebrun qui écrit dans *L'envers de la dialectique : Hegel à la lumière de Nietzsche*, Paris, Seuil, 2004 qu'il est question de « revenir au projet qui animait la métaphysique : l'Art en offrira le moyen, et permettra à l'homme moderne de ne plus se tenir pour le jouet de l'«éternel devenir». » (p. 52)).

Malgré la tentation de réduire la pensée nietzschéenne de cette période à l'apologie d'une métaphysique pessimiste d'inspiration schopenhauerienne, l'exposé de cette puissance *supra*-historique ne résume pas pour autant la pensée essentielle de la deuxième *Considération inactuelle* :

« [L]aissons aux hommes *supra*-historiques ... leur sagesse : aujourd'hui, écrit Nietzsche, nous voulons au contraire nous réjouir de notre manque de sagesse, et nous donner du bon temps comme gens d'action et de progrès. Comme adorateur du processus. » (*De l'utilité et des inconvénients...*, § 1, p. 102 (KSA I, p. 256), trad. mod.)

⁷⁸ *De l'utilité et des inconvénients...*, § 4, p. 114 (KSA I, p. 271).

⁷⁹ Cf. *De l'utilité et des inconvénients...*, §10, p. 168-167 (KSA I, p. 333-334).

conscience du passé et de l'avenir comme les modalités qui lui sont constitutives. Nous ne pouvons comprendre le passé sans être « les architectes du futur et les interprètes du présent⁸⁰ », écrit-il, car le présent est toujours déjà animé par sa relation essentielle au passé et au futur dont il ne peut s'extraire. Écrire l'histoire ne peut donc se réduire à la représentation de moments discrets, mais équivaut, par sa conscience de la distension de tout instant, à dépeindre l'horizon de l'avenir du même coup que celui du passé. L'histoire est une « simultanéité intemporelle » dans laquelle s'abîme l'individualité de l'instant et provoque, de ce fait, l'éclosion d'autres instants.

2.3 Jacob Burckhardt

Cette conscience historique au cœur des réflexions de Nietzsche est approfondie dans les écrits de l'historien bâlois Jacob Burckhardt. Collègue de Nietzsche à l'université de Bâle et partisan prudent du pessimisme schopenhauerien⁸¹, Burckhardt récuse aussi la primauté du récit chronologique et rejette d'emblée tout recours à une philosophie de l'histoire qui s'affaire uniquement à faire ressortir un sens de la *progression événementielle* du devenir historique. Pour Burckhardt comme pour Schopenhauer, l'histoire n'est jamais Histoire : *l'enchaînement* des événements ne forme pas en soi un récit possédant une signification et un sens sans position

⁸⁰ *De l'utilité et des inconvénients...*, § 6, p. 135 (KSA 1, p. 294).

⁸¹ Nietzsche assiste au cours de Burckhardt de l'hiver 1870-1871 qui est la base de ses fameuses *Considérations sur l'histoire universelle* auxquelles nous nous référerons dans ce qui suit. Dans une lettre à son ami Carl von Gersdorff, datée du 7 novembre 1870, Nietzsche écrit : « Je suis un cours hebdomadaire qu'il donne sur l'étude de l'histoire, et je pense bien être le seul parmi ses soixante auditeurs à saisir, dans les étranges réfractions et les détours qu'elle comporte lorsqu'elle effleure un point délicat, les profonds méandres de sa pensée ... c'est le genre de cours que je pourrais donner *moi-même*, si j'avais quelques années de plus. » (*Briefwechsel : kritische Gesamtausgab, Abt. I, Bd. 1 : Briefe von Friedrich Nietzsche, April 1869- Mai 1872*, G. Colli et M. Montinari (dir.), Berlin, de Gruyter, 1975).

philosophique. La trame historique est un ensemble soumis à *l'interprétation*, qui ne peut échapper ni à une détermination préalable ni à l'introduction d'un sens extérieur aux événements eux-mêmes. Même l'analyse étiologique dont dépend une coordination chronologique des faits manifeste une décision qui est trop souvent passée sous silence et qui se cache sous « l'objectivité » de l'historien. Connaître le passé n'équivaut pas pour Burckhardt à une accumulation de faits par un spectateur indifférent. Toute connaissance requiert la participation active de l'esprit qui ne fait pas que recevoir et classer passivement les faits historiques. Il extrait, réduit et condense ce qu'il s'affaire à connaître « afin [d'en] saisir la quintessence⁸² ». Mais à l'inverse, si l'objet historique est d'emblée informé par sa transformation en connaissance, c'est également le cas pour l'historien, explique Burckhardt : « les savants eux-mêmes sont toujours désorientés [...] par les formes extérieures du passé et ils doivent accomplir tout un travail pour se les assimiler⁸³. » S'affairant à l'interprétation de la trace fugace et éphémère du passé, l'historien l'accorde au diapason de sa nature, mais, ce faisant, celle-ci est altérée par son assimilation du passé. Cette digestion du vécu par laquelle l'esprit et le passé interagissent produit quelque chose de qualitativement nouveau et implique la transfiguration de l'histoire et de l'historien.

« De nature idéale, alors que les choses, dans leur enveloppe concrète, ne le sont pas, il ressemble à l'œil qui, pour voir le soleil, doit être fait de la même substance que lui. Notre esprit doit s'incorporer les souvenirs que laisse en nous son expérience du passé. Ce qui fut autrement joie ou douleur doit se muer en connaissance⁸⁴. »

⁸² Jacob BURCKHARDT, *Considérations sur l'histoire universelle*, trad. Sven Stelling-Michaud, Paris, Allia, 2001, p. 13.

⁸³ *Considérations sur l'histoire universelle*, p. 22.

⁸⁴ *Considérations sur l'histoire universelle*, p. 13-14.

Mais cette « union chimique⁸⁵ » [*chemische Verbindung*] ne constitue pas du reste l'essence de la connaissance historique. Tout en étant dépourvu d'une signification intrinsèque, le passé n'est jamais un ensemble désordonné en attente d'une interprétation et d'un sens : il est la manifestation d'expériences révolues « dont la continuité spirituelle constitue notre bien le plus précieux⁸⁶. » Ce « masque de la tradition⁸⁷ » est le pôle « intentionnel » qui anime le désir de connaître et aiguillonne l'intérêt du sujet connaissant. Toute visée historique est assujettie à une intention héritée de la tradition qui détermine préalablement ses possibilités interprétatives. En ce sens, la tradition fonde l'« objectivité » historique, car elle détermine la participation de l'historien en établissant préalablement un domaine d'objet duquel il ne peut s'extirper⁸⁸. La signification historique n'est ni l'apanage des événements eux-mêmes ni celui de la législation libre du sujet. L'historien appartient toujours déjà à un continuum qui, des temps anciens jusqu'à nous et « à travers un nombre infini d'incarnations successives », constitue « une métempsychose ininterrompue de l'homme⁸⁹ ». C'est dire que l'« union chimique » qui caractérise la rencontre de l'historien et de l'historique est, avant toute chose, « un témoignage de la continuité et de l'immortalité de l'esprit⁹⁰. » Mais cet « esprit, écrit-il, est dès le départ [*schon früh*] achevé⁹¹ » : il ne se déploie pas par l'instrumentalisation progressive d'une

⁸⁵ *Considérations sur l'histoire universelle*, p. 24. Cf. Gottfried BOEHM, « La critique de l'historicisme par Jacob Burckhardt : genèse et validité », *Revue germanique internationale*, 2 (1994), p. 78 ; Gilbert MERLIO, « Burckhardt éducateur », *Études germaniques*, 2 (2000), p. 206.

⁸⁶ *Considérations sur l'histoire universelle*, p. 13.

⁸⁷ *Considérations sur l'histoire universelle*, p. 15.

⁸⁸ Cf. Gottfried BOEHM, « La critique de l'historicisme par Jacob Burckhardt : genèse et validité », *Revue germanique internationale*, 2 (1994), p. 75 sq.

⁸⁹ Jacob BURCKHARDT, *Fragments historiques*, trad. Maurice Chevallier, Genève, Librairie Droz, 1965, p. 1-3.

⁹⁰ *Considérations sur l'histoire universelle*, p. 21.

⁹¹ *Considérations sur l'histoire universelle*, p. 251, traduction modifiée. Cf. Gilbert MERLIO, « Burckhardt éducateur », p. 207-208.

succession d'événements historiques. Pessimiste quant au progrès moral⁹², l'enchaînement chronologique n'épuise pas le sens du témoignage historique. Burckhardt se démarque par là des philosophies de l'histoire pour qui l'universel et toute conscience de celui-ci se révèlent par l'unique truchement de la succession diachronique des événements historiques.

« Les philosophes de l'histoire, écrit-il, considèrent le passé par opposition au présent et font du premier un stade préparatoire de notre état actuel de développement. Nous, au contraire, nous cherchons ce qui se répète, ce qui est typique et constant dans les choses, ce qui est accordé au diapason de notre nature et qui est compréhensible⁹³. »

En outre, « si les documents étaient assez nombreux, l'histoire de toutes les époques nous enseignerait la même chose⁹⁴. » Puisqu'il s'agit de la continuité de l'esprit humain, ou de sa métempsychose historique, aucune différence spécifique ne peut départager les époques ou les instants historiques au regard de leur importance pour notre compréhension. L'esprit est toujours le même : achevé et indifférent au temps. Aucune position historique n'offre une perspective privilégiée ou un accès plus assuré au sens de l'histoire. Ni un commencement hypothétique ni une fin ultime supposée ne peuvent servir de point d'ancrage pour une perspective unique accédant à la Vérité de l'Histoire. « Au contraire, le monde — et nous y compris — existe en premier lieu pour lui-même, ensuite pour ce qui l'a précédé, enfin seulement pour nous et pour l'avenir⁹⁵. »

2.4 L'intuition historique

⁹² *Considérations sur l'histoire universelle*, p. 9.

⁹³ *Considérations sur l'histoire universelle*, p. 9.

⁹⁴ *Considérations sur l'histoire universelle*, p. 20.

⁹⁵ *Considérations sur l'histoire universelle*, p. 9.

Mais que reste-t-il de l'histoire dès lors que l'on a réduit sa trame à une série d'instantants indifférents quant à leur sens et écarté toutes considérations chronologiques et diachroniques ? D'abord, l'implication foncière de l'historien, qui caractérise essentiellement son mode d'être, est beaucoup plus que la rencontre du présent et du passé. Elle témoigne de la présentification⁹⁶ par laquelle le passé s'actualise et se détermine dans toute interprétation historique. De plus, aux « coupes longitudinales⁹⁷ » des chronologies philosophiques, Burckhardt oppose ses coupes « transversales⁹⁸ ». Il conçoit l'histoire sur le mode de la saisie imagée de phénomènes synchrones et substitue une représentation interprétative empruntée de la projection artistique de l'expérience immédiate du monde pour l'explication historique traditionnelle fondée sur la compréhension d'une succession causale.⁹⁹ Il ne valorise donc pas tant l'étude de l'Histoire en tant que telle [*das Geschichte*] que celle de « l'historique » [*das Geschichtliche*]¹⁰⁰. En cherchant avec ses coupes transversales « ce qui se répète, ce qui est typique et constant dans les choses¹⁰¹ », Burckhardt fige et soustrait l'instant au temps afin de donner parole au particulier¹⁰². Or cette approche n'a évidemment rien d'une démarche conceptuelle et

⁹⁶ Nous employons l'expression *présentification et représentation*, que Nietzsche n'emploie jamais par ailleurs, afin de distinguer ses réflexions non seulement de celles de Schopenhauer mais aussi pour éviter tout malentendu lié à l'idée d'une représentation historique.

⁹⁷ *Considérations sur l'histoire universelle*, p. 8.

⁹⁸ MERLIO, « Burckhardt éducateur », p. 205. Cf. *Considérations sur l'histoire universelle*, p. 7.

⁹⁹ John R. HINDE, *Jacob Burckhardt and the Crisis of Modernity*, Montreal, McGill-Queens press, 2000, p. 203 sq.

¹⁰⁰ *Considérations sur l'histoire universelle*, p. 21.

¹⁰¹ *Considérations sur l'histoire universelle*, p. 9.

¹⁰² Siegfried Kracauer exprime bien ce rejet chez Burckhardt du sens primordial accordé à l'écoulement du temps par les philosophes de l'histoire au profit d'une conception de l'époque comme tout permettant une interprétation plus perspicace de l'histoire : « ... Burckhardt brings time to a standstill and, having stemmed its flow, dwells in the cross-section of immobilized phenomena which then presents themselves for scrutiny. His account of them is a morphological description, not a chronological narrative. » Siegfried KRACAUER, *History: the last things before the last*, Princeton, Marcus Wiener, 1995 [1965], p. 151.

explicative, car « l'historique » ne peut être perçu qu'à la faveur d'une *vision* historique propre à l'historien, qui, explique Burckhardt, « peut être maîtrisé seulement par *Anschauung*¹⁰³. » L'historique, explique-t-il, apparaît par l'entremise d'une intuition qui précède, et fonde, toute explicitation du passé, et appartient de ce fait au domaine de la sensibilité, ce qui transforme les modalités de notre relation au passé.

En tant qu'*Anschauung*, l'historique participe ainsi à une esthétique d'*artiste*¹⁰⁴ — une esthétique qui repose sur la création de sens et non sa compréhension — et traduit les visées dialogiques de « l'union chimique » en une transcription du passé. Cette transcription implique une reformulation de la participation historique, car elle rattache l'historique au domaine de la représentation artistique et la soustrait à toute visée simplement herméneutique. Alors que l'herméneute contemple l'histoire en *spectateur* — activement certes, mais toujours avec l'intention de comprendre quelque chose qui demeure transcendant —, l'historien, selon Burckhardt, doit désirer donner forme à une expérience qui précède toute compréhension. Il nous livre ainsi une description de la conscience réflexive de Schopenhauer. L'*Anschauung* produit une perception présentificatrice de ce qui n'est plus et impose à l'historien la conscience que le passé est désormais *son* passé. De là procède ensuite la compréhension historique proprement dite. Il ne s'agit donc pas de retenir quelque chose malgré l'écoulement du temps

¹⁰³ BURCKHARDT, *Briefe. Erster Band: Jugend und Schulzeit, erste Reisen nach Italien, Studium in Neuenburg, Basel, Berlin und Bonn, 1818 bis Mai 1843*, Basel, Benno, 1949, p. 208: "Die Geschichte ist und bleibt mir Poesie im größten Maßstabe [...] An diesem Rande der Welt bleibe ich stehen und steckte meine Arme aus nach dem Urgrund aller Dinge, und darum ist mir die Geschichte lauter Poesie, die durch Anschauung bemeistert werden kann." À ce sujet voir, John R. HINDE, *Jacob Burckhardt and the Crisis of Modernity*, Montreal, McGill-Queens press, 2000, p. 203-206.

¹⁰⁴ Cf. *De la généalogie de la morale*, III : § 6.

ou se le figurer encore une fois malgré sa disparition. L'historien *ressuscite* les moments déchus et leur accorde une pleine présence. Or, puisque l'intuition historique ne manifeste pas le passé comme tel, mais le « passé additionné¹⁰⁵ » livré par la tradition, ce qui apparaît et retrouve ainsi une présence n'est pas *une* représentation du passé parmi d'autres ; c'est le passé lui-même. Il n'y a donc plus de distinction à faire entre le passé tel qu'il est en soi et tel qu'il se révèle à l'historien. L'Histoire [*Geschichte*] se dissout en histoire [*Historie*]. Désormais, les événements historiques n'appartiennent plus au passé, mais au présent, de sorte que « l'attitude de chaque siècle en face de cet héritage représente également un phénomène nouveau que la génération suivante devra surmonter et s'incorporer comme un fait historique¹⁰⁶. »

3. LA SENSIBILITÉ

3.1 La temporalité individuelle

Ce détour par les écrits de Schopenhauer et Burckhardt nous aura permis de penser la possibilité d'une dé-historicisation de l'existence. En écartant du domaine historique toutes considérations étrangères à notre expérience immédiate du passé, notre existence mondaine, individuelle et quotidienne est arrachée aux déterminations historico-philosophiques, voire ontologiques, sur lesquelles s'appuyaient jusqu'alors toute interprétation historique et toute philosophie de l'histoire. Cette lecture de Schopenhauer et Burckhardt, en ramenant notre expérience de l'histoire à une intuition présentificatrice qui développe une conscience

¹⁰⁵ *Considérations sur l'histoire universelle*, p. 31.

¹⁰⁶ *Considérations sur l'histoire universelle*, p. 13.

inélucltable du passé, permet de situer les assises de la position nietzschéenne telle qu'on la retrouve dans sa deuxième *Considération inactuelle*.

Ainsi, si Nietzsche arrive à la conclusion que l'écriture historique est louable uniquement dans l'étroite mesure où elle cautionne la vénération des origines, inspire l'élévation de l'esprit et permet de se libérer d'un passé aride, c'est que le présent détermine désormais le passé, et non l'inverse. Son rejet de l'historicisme comme position philosophique, qui pourrait signaler l'abandon de toute ambition philologique, annonce plutôt l'élaboration d'une nouvelle compréhension de l'histoire qui repose sur cette inversion du lien de dépendance entre les modalités temporelles. Au demeurant, une telle refonte échappe d'emblée à la connaissance historique en tant que telle : « la compréhension historique consiste exclusivement à interpréter des faits donnés à partir de présupposés philosophiques », explique Nietzsche dans son cours de l'été 1871 intitulé *Introduction aux études de philologie classique*¹⁰⁷. Une critique du savoir historique — au double sens du génitif — ne pourrait à elle seule éclairer ses propres fondements, car elle ne saurait aborder la constitution de son objet sans compréhension préalable de son essence : l'histoire ne peut être déterminée historiquement¹⁰⁸. Comment Nietzsche envisage-t-il alors de procéder à la détermination préalable de l'essence des études historiques ?

« Je ne tenterai pas de me disculper en cachant que j'ai le plus souvent emprunté à moi seul les expériences qui furent à l'origine de ces sentiments torturants [...] Il est

¹⁰⁷ *Introduction aux études de philologie classique*, trad. Françoise Dastur et Michel Haar (Paris : Encre Marine, 1994), p. 93 (*Werke : Kritische Gesamtausgabe, Abt. II, Bd. 3 : Vorlesungsaufzeichnungen, 1870-1871*, G. Colli et M. Montinari (dir.), Berlin, de Gruyter, 1993, p. 344).

¹⁰⁸ Voir à ce sujet le commentaire de Martin Heidegger (HEIDEGGER, *Interprétation de la Deuxième considération intempestive de Nietzsche*, trad. Alain Boutot, Paris, Gallimard, 2009, p. 24) : « Ce qu'est la science historique ne se laisse en aucune manière déterminer historiquement parce que aucune science n'est capable de produire les moyens qu'il faut à chaque fois mettre en œuvre pour déterminer sa propre essence. De plus, l'histoire, la connaissance historique, ne peut être elle-même caractérisée comme science de l'*Histoire* qu'à partir de l'essence de l'*Histoire*. »

également vrai que je suis le disciple d'époques plus anciennes, notamment de l'Antiquité grecque, et que c'est seulement dans cette mesure que j'ai pu faire sur moi-même, comme fils du temps présent, des découvertes aussi inactuelles¹⁰⁹. »

C'est donc par la description de ses propres expériences que Nietzsche prévoit atteindre une détermination essentielle du phénomène historique. En procédant par l'exposition de ses « sentiments torturants », Nietzsche s'en tient à son expérience individuelle seule, ce qui interdit d'emblée toute généralisation au sujet de toute structure événementielle de la trame historique ou de la formation de notre connaissance du passé. La deuxième *Considération inactuelle* prolonge donc la position déjà esquissée par Burckhardt et Schopenhauer. Elle développe une explicitation du phénomène historique primordial qui surgit du fossé qui sépare le « fils du temps présent » du « disciple d'époques plus anciennes » et fonde le développement subséquent du savoir historique et son abstraction en Histoire. Elle se démarque aussi dès lors d'une hypothétique *critique de la raison historique*, car en prenant ses expériences (philologiques) comme unique point de départ, Nietzsche redécouvre la temporalité individuelle d'où procède la constitution originaire de l'historique et en fait dépendre le sens fondamental de l'histoire.

3.2 « *Naturbeschreibung* »

La redécouverte d'une temporalité individuelle originaire est étroitement liée à la singulière logique descriptive que Nietzsche annonce dans la préface. Après avoir avoué son intention de « dépeindre un sentiment » qui le rendra « indigne du puissant courant historiciste », il précise sa pensée en annonçant que cette description prendra la forme d'une

¹⁰⁹ *De l'utilité et des inconvénients...*, « préface », p. 94 (KSA 1, p. 247).

« physiographie » [*Naturbeschreibung*] ¹¹⁰. Cette expression, qui est inusitée chez Nietzsche sans être un hapax ¹¹¹, détermine la structure des arguments de la deuxième *Inactuelle* et mérite d'être analysée. Elle apparaît pour la première fois dans le lexique philosophique allemand dans les écrits d'Emmanuel Kant ¹¹². Elle fait référence initialement à une volonté simplement descriptive qui relève les analogies anatomiques entre classes d'organismes ¹¹³, qu'elle utilise ensuite comme fondements d'une classification des êtres vivants similaire à celle que l'on retrouve dans le « système scolastique ¹¹⁴ » hérité des Anciens.

Ce qui peut apparaître au premier regard comme une approche dépassée appartenant à un monde révolu ¹¹⁵ est en fait une attitude descriptive qui n'est pas sans intérêt philosophique. En divisant la science de la nature selon que ses principes sont rationnels (*a priori*) ou

¹¹⁰ *De l'utilité et des inconvénients...*, « préface », p. 94 (KSA I, p. 246).

¹¹¹ Bien qu'il ne s'agisse pas d'un hapax, Nietzsche l'utilise seulement quatre fois, et seulement dans ses écrits et notes de jeunesse. Mise à part cette son utilisation dans la deuxième *Considération inactuelle*, on le retrouve aussi dans *La philosophie à l'époque tragique des grecs*, trad. Michel Haar et Marc de Launay (Paris : Gallimard, 1975), p. 37 et dans deux notes : 1872-1873, 19 [62][72].

¹¹² Cf. Jacob GRIMM, Wilhelm GRIMM. « Naturbeschreibung » in *Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm*, Leipzig, Hirzel, 1889, vol. 7, p. 443. Cette expression apparaît pour la première fois dans un texte écrit à la suite du tremblement de terre de Lisbonne de 1755, « *Geschichte und Naturbeschreibung der merkwürdigsten Vorfälle des Erdbebens, welches an dem Ende des 1755sten Jahres einen großen Theil der Erde erschüttert hat* » in *Kants gesammelte Schriften*, Berlin, Académie des sciences de Berlin, 1902-, vol. I, p. 430. On le retrouve ensuite dans plusieurs de ses textes, notamment dans *Des différentes races humaines (Von den verschiedenen Racen der Menschen, 1775-1777* : AK II, p. 434, 443), *Fondements métaphysiques de la science de la nature (Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, 1786* : AK IV, p. 468, 471), *Sur l'emploi des principes téléologiques dans la philosophie (Über den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie, 1788* : AK VIII, p. 161 ff.) ; dans ses *Réflexions sur la Logique* (AK XVI, p. 623) et *Réflexions sur la métaphysique* (AK XVII, p. 544) et enfin dans le *Opus postumum* (AK XXII, p. 307).

¹¹³ KANT, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, AK IV, p. 468 : « ... Naturbeschreibung, als einem Classensystem derselben nach Ähnlichkeiten, und Naturgeschichte, als einer systematischen Darstellung derselben in verschiedenen Zeiten und Örtern, bestehen würde ... ».

¹¹⁴ KANT, « Des différentes races humaines », *Opusculs sur l'histoire*, trad. Stéphane Piobetta, Paris, Flammarion, 1990, p. 55n1 (AK II, p. 443).

¹¹⁵ Cf. Silvestro MACUCCI, « Naturbeschreibung und Naturgeschichte bei Kant. Einige Überlegungen zum Verhältnis von Popper und Kant », trad. Norbert Hinske, in *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 68/2 (1986), p. 177.

empiriques (*a posteriori*)¹¹⁶, Kant regroupe la *Naturbeschreibung* avec l'histoire naturelle [*Naturgeschichte*] en tant que les composantes empiriques essentielles à la doctrine historique de la nature [*historische Naturlehre*]. Cette *Naturgeschichte* procéderait, selon Kant, à l'analyse étiologique et génétique des êtres vivants afin de réduire « une foule d'espèces différenciées en apparence à des races de mêmes espèces¹¹⁷ » et ainsi produire une présentation *systematique* des êtres naturels selon l'espace et le temps¹¹⁸. Elle proposerait « un système physique à l'usage de l'entendement¹¹⁹ » qui pourrait satisfaire « le désir de connaître *ce* [que les espèces] *ont été auparavant*, et par quelle série de changements elles sont passées pour en arriver à leur état présent¹²⁰. » En revanche, la *Naturbeschreibung* ne considérerait un objet naturel [*Naturdinge*] uniquement qu'en tant qu'il est « dans son état actuel¹²¹ » sans référence à une quelconque organisation systématique ou génétique des phénomènes et sans le concours des lois de l'expérience ou des principes *a priori*. Elle évacuerait donc tout élément n'appartenant pas à la sensation elle-même (lois, principes, etc.) pour ne garder que l'objet de l'intuition empirique, c'est-à-dire le phénomène en tant que tel. La *Naturbeschreibung* serait la description d'un

¹¹⁶ KANT, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, AK IV, p. 468-469.

¹¹⁷ KANT, « Des différentes races humaines », *Opuscules sur l'histoire*, trad. Stéphane Piobetta, Paris, Flammarion, 1990, p. 55n1 (AK II, p. 443).

¹¹⁸ KANT, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, AK IV, p. 468. Il est à noter que cette distinction claire entre une histoire naturelle et une description de la nature disparaît au fil des réflexions de Kant et les termes deviennent synonymes dans la troisième critique. Cf. *Critique de la faculté de juger*, trad. Alain Renaut (Paris : Flammarion, 1995), §82, p. 425 (AKV, p. 428) : « Si le nom qui s'est trouvé admis d'*histoire de la nature* [*Naturgeschichte*] doit demeurer pour désigner une description de la nature [*Naturbeschreibung*] ... » Pour une discussion du développement du lexique utilisé par Kant, voir Bernhard Fritscher, « Kant und Werner. Zum Problem einer Geschichte der Natur und zum Verhältnis von Philosophie und Geologie um 1800 » in *Kant-Studien*, 83/4 (1992), p. 417-435.

¹¹⁹ Kant, *Ibid.*

¹²⁰ Kant, p. 55 (AK II, 444). Cf. p. 443

¹²¹ Kant, « Des différentes races humaines », *op. cit.*, p. 55n1 (AK II, p. 443).

phénomène dépourvue de toute volonté systématique susceptible d'ordonner les objets de l'expérience selon un principe extrinsèque à la sensibilité elle-même. Elle ne fait référence à aucune réalité extérieure autre que celle qu'elle peut établir par analogie entre deux sensations foncièrement hétérogènes.

Quelle est donc l'importance de ce philosophème pour l'économie générale de la deuxième *Inactuelle* ? De prime abord, cette expression paraît avoir un intérêt limité, sans incidence véritable pour notre compréhension de la pensée nietzschéenne, mais un examen plus attentif révèle son importance. En effet, Nietzsche emploie le terme *Naturbeschreibung*, plutôt que de parler simplement de description, pour signaler son intention de réduire l'histoire à sa structure phénoménale la plus simple. Puisque la *Naturbeschreibung* ne présuppose aucun fil conducteur capable d'unifier la multiplicité d'objets naturels, de sorte à fournir une « systématisation à l'usage de l'entendement », elle ne détient aucune notion préliminaire qui pourrait permettre une division des phénomènes selon les domaines de savoir préétablis. Le portrait qu'offre Nietzsche n'admet donc aucune détermination apriorique du domaine historique et ne préjuge donc pas le travail de ses contemporains selon une division des champs d'application de ce type de savoir. En ce sens, la « maladie historique » et l'hypertrophie du sens historique ne tiennent pas à une transgression des limites légitimes du regard historique. En outre, il ne présume pas l'existence d'un domaine de connaissance historique circonscrit préalablement et il ne postule pas l'existence d'un objet (historique) qui précéderait logiquement la sensibilité historique. Puisque, chez Kant, la *Naturbeschreibung* considère un phénomène

uniquement tel qu'il est « dans son état actuel¹²² », elle ne procède à aucune analyse génétique qui pourrait éclairer et expliquer la manifestation de « l'historique » en tant que tel. Cette absence de considérations étiologiques détermine aussi la nature du phénomène historique lui-même. Car si cette description ne prend pas en compte l'existence (possible) du devenir et du changement comme fondements ontologiques de l'Histoire et n'aborde le phénomène historique qu'uniquement tel qu'il se manifeste à présent, elle écarte alors l'existence d'un monde historique événementiel en soi qui pourrait être la détermination essentielle de l'« historique ». Autrement dit, puisque la *Naturbeschreibung* ignore tout de l'existence d'un en soi historique dont le phénomène historique serait la représentation, elle ne peut faire intervenir l'existence, réelle ou supposée, d'un monde constitué d'événements passés. Ce philosophème annonce ainsi la mise hors circuit de toute référence à une existence historique collective en soi.

3.3 La sensibilité historique

La description du sentiment nietzschéen de la « maladie historique » comprend donc une intelligence particulière de l'objet de l'étude du passé historique. Plutôt que de procéder par l'examen exclusif de la disposition interne de ces études (valeurs, méthodes, etc.) et de prendre son objet (l'Histoire) comme une donnée, ou encore d'interroger d'abord la constitution objective de ce dernier et d'en déduire l'essence de l'historique en tant que tel, Nietzsche commence son exposition de *l'historique* sans référence à un quelconque mode d'être (connaissance ou complexe événementiel) afin de le saisir comme une intuition non constituée.

¹²² KANT, « Des différentes races humaines », p. 55n1 (AK II, p. 443).

On reconnaît aisément par là l'influence de Burckhardt et Schopenhauer. On peut également apercevoir la perspicacité de Nietzsche. Non seulement son utilisation de l'expression kantienne signale son acceptation des analyses de ses célèbres devanciers, elle indique aussi la modalité de l'apparition de l'historique. Certes, *l'écriture* historique appartient au domaine des arts et « sa valeur consiste [...] à varier ingénieusement un thème connu [...] [et à] faire ainsi sentir dans l'original tout un monde de profondeur, de puissance et de beauté¹²³. » Mais l'histoire, avant d'être une connaissance ou une œuvre d'art, est la *coordination de sensations* et relève d'abord de la *sensibilité*. Elle découle de l'oubli et du ressouvenir, c'est-à-dire de notre capacité de *ressentir* à nouveau les événements passés. Si l'histoire est la conscience réfléchie de l'humanité, c'est que le passé a inscrit sa trace de sorte à réapparaître, à resurgir, dans les générations subséquentes. Le sens historique et, partant, toute signification historique, renvoie d'emblée à la capacité de ressentir « l'histoire ». L'hypertrophie du sens historique est donc la saturation de notre sensibilité historique et toute conscience historique n'est donc qu'un épiphénomène qui dissimule la capacité d'être affecté par le passé. C'est donc à partir de cette sensibilité historique nouvellement découverte que nous pouvons enfin comprendre la constitution originiaire de notre relation au passé et, par conséquent, l'apparition de l'historique en tant que tel à partir de cette sensibilité sous-jacente à l'histoire elle-même.

¹²³ *De l'utilité et des inconvénients...*, § 6, p. 133 (KSA 1, p. 292).

— Chapitre 2 —

LA RÉDEMPTION HISTORIQUE

1. L'ÉLÉMENT HISTORIQUE

1.1 *La typologie historique*

Ayant réduit au chapitre précédant le sens historique à une forme de sensibilité et l'histoire au surgissement intuitif de l'historique en tant que tel [*das Historische*], reste maintenant à comprendre la constitution affective du phénomène historique. Notre conscience de l'histoire, écrit Nietzsche, est si profondément ancrée dans notre existence humaine que le sens historique ne peut être laissé sans entrave, ni le passé transformé en pur phénomène cognitif, sans porter atteinte au développement « d'un individu, d'un peuple ou d'une civilisation¹²⁴ ». « Certes, nous avons besoin de l'histoire, avertit-il, mais nous en avons besoin autrement que le flâneur raffiné des jardins du savoir¹²⁵. » Les connaissances historiques sont « salutaires et porteuses d'avenir¹²⁶ » uniquement lorsqu'elles sont subordonnées à « une force supérieure¹²⁷ », c'est-à-dire à la vie : « cette puissance obscure, entraînant, insatiablement assoiffée d'elle-même¹²⁸ » qui s'en empare dans sa poursuite d'un but, pour conserver et vénérer ce qui a été, ou pour se délivrer de l'emprise du passé¹²⁹. Cet asservissement vital éloigne alors l'histoire d'une pure forme de connaissance et lui impose trois formes de représentation

¹²⁴ *De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie*, § 1, p. 97 (KSA 1, p. 250).

¹²⁵ *Ibid.*, « préface », p. 93 (KSA 1, p. 245).

¹²⁶ *Ibid.*, § 1, p. 102 (KSA 1, p. 257).

¹²⁷ *Ibid.*, § 1, p. 103 (KSA 1, p. 257).

¹²⁸ *Ibid.*, § 3, p. 113 (KSA 1, p. 269).

¹²⁹ *Ibid.*, § 2, p. 103 (KSA 1, p. 258).

historique possibles — l’histoire monumentale, traditionaliste et critique —, et ce, selon la triple détermination de notre distension temporelle.

Dès la première note vraisemblablement écrite en préparation de la deuxième *Inactuelle*¹³⁰, Nietzsche esquisse l’idée que toute expression du phénomène historique doit être déterminée au préalable par des types ou des formes extrinsèques aux événements eux-mêmes. C’est ainsi qu’il décrit les traits essentiels de ce qui sera l’histoire traditionaliste, qui aborde « le passé comme passé, sans le déformer, sans l’idéaler¹³¹ », et l’histoire monumentale, qui enseigne comment les grandeurs de jadis ont « été *possibles* » et seront « sans doute possibles à nouveau¹³² ». À ces deux formes d’expression vient s’ajouter l’histoire critique, libératrice : « une tentative pour se donner *a posteriori* le passé dont on voudrait être issu, par opposition à celui dont on est réellement issu¹³³ ». Cette typologie détermine non seulement les types d’historiographie, mais dispose également de leurs éléments principaux selon le sens essentiel de notre facticité temporelle. Alors que l’histoire traditionaliste représente notre rapport au passé et l’histoire monumentale les possibilités d’action au présent, l’histoire critique renvoie aux possibilités de ce qui reste à venir. Ensemble, elles reprennent la tripartition du temps en passé,

¹³⁰ Cf. 1873, 29 [29] (KSA 7, p. 636).

¹³¹ *FP* 1873, 29 [29] (KSA 7, p. 636).

¹³² *De l’utilité et des inconvénients...*, § 2, p. 105 (KSA 1, p. 260). Trad. mod.

¹³³ *Ibid.*, § 3, p. 114 (KSA 1, p. 270). Alors que l’histoire monumentale et l’histoire traditionaliste sont sujets de longs développements, l’histoire critique est traitée en un long paragraphe qui ne fait qu’esquisser ses traits généraux. Dans son étude de la deuxième *Inactuelle*, Jörg Salaquarda affirme qu’il s’agit d’une addition tardive au texte, Cf. Jörg SALAQUARDA, « Studien zur der Zweiten Unzeitgemäßen Betrachtung », *Nietzsche-Studien*, no. 12 (1984), p. 28-30, surtout note 62.

présent et futur, et l'impriment au cœur même de l'histoire afin d'accorder notre savoir historique au diapason de notre historicité essentielle¹³⁴.

1.2. L'hypothèse artistique

Cette tripartition des formes possibles d'histoire n'épuise pas, du reste, la teneur philosophique de la deuxième *Inactuelle*. Ce qui peut, au premier regard, sembler être une division programmatique à l'intention d'une réforme ultérieure des études historiques est en fait la forme apparente d'un examen des éléments fondamentaux constitutifs de notre rapport au passé. Comme nous l'avons vu au chapitre précédent, si Nietzsche se permet de proposer ces types d'histoire comme remèdes nécessaires à l'hypertrophie du sens historique, c'est parce que l'Histoire [*Geschichte*] — c'est-à-dire le passé en tant que tel — n'a aucune réalité en dehors de la représentation que l'on en fait.

« Penser objectivement l'histoire, tel est le travail secret du dramaturge : tout rassembler par la pensée, rapporter chaque événement particulier à l'ensemble du tissu, en se basant sur l'hypothèse artistique qu'il s'y trouve un plan, une cohésion : hypothèse qui n'a aucune base empirique ou historique et qui contredit toute "objectivité", telle qu'on l'entend habituellement. C'est l'instinct artistique, non l'instinct de vérité, qui pousse l'homme à étendre sa toile sur le passé et à s'en rendre maître.¹³⁵ »

¹³⁴ Martin HEIDEGGER, *Être et temps*, trad. Emmanuel Martineau, Samisdat, 1984, p. 272 (*Sein und Zeit*, p. 396) : « La triplicité de l'enquête historique est pré-dessinée dans l'historicité du *Dasein*, et celle-ci permet en même temps de comprendre dans quelle mesure l'enquête authentique doit nécessairement être l'unité facticement concrète de ces trois possibilités. » Nous partons de cette lecture de la typologie historique de Nietzsche, dont nous ne contestons pas la validité, mais tirons en revanche une conclusion différente : l'historiographie est indissociable d'une forme de rédemption qui annonce l'importance de la transvaluation que l'on retrouve dans les écrits de Nietzsche de la période tardive. L'histoire serait donc résolument rétrospective, du moins dans la deuxième *Inactuelle*.

¹³⁵ *FP* 1873, 29 [96] (KSA 7, 673-676). Cf. *De l'utilité et des inconvénients...*, § 6, p. 131 (KSA 1, p. 290).

L'écriture historique serait ainsi animée d'une intention ordonnatrice fondamentale qui imposerait une unité *esthétique* aux événements conformément à ses aspirations, ses douleurs et ses piétés. Nous devons redévelopper « un instinct de connaissance sélectif », écrit-il¹³⁶. La nécessité d'une « hypothèse artistique » — l'imposition d'une ligne directrice étrangère au passé lui-même — dénote à la fois l'absence de toute cohésion propre au passé et l'obligation de découvrir son sens en nous, plutôt que dans son contenu événementiel.

Cette injonction principielle d'une lecture *artistique* du passé prolonge la description du sens historique que nous avons proposée au chapitre dernier comme capacité de *ressentir* et de rassembler en nous les événements passés. Mais elle suggère également que l'historique en tant que tel [*das Historische*] se présente à nous d'abord comme une multiplicité indifférenciée dont l'affectivité est au diapason d'un sens historique finement accordé. L'importance du recours à un instinct sélectif, qui anime le premier niveau de lecture de la seconde *Inactuelle*, répondrait donc en fait à une situation précise : l'insensibilité de l'historien virtuose « d'aujourd'hui » qui a « développé en lui une telle sensibilité que rien d'humain ne lui reste étranger¹³⁷ ». Cette immodestie de l'historien¹³⁸ impose la nécessité d'astreindre sa rétrospection à une forme de représentation qui rend justice et signification au cours des événements passés¹³⁹.

¹³⁶ *De l'utilité et des inconvénients...*, § 6, p. 131 (KSA 1, p. 290). Cf. *FP* 182-1873, 19 [196] (KSA 7, p. 479) : « Nous devons apprendre à la manière dont les Grecs apprenaient de leur passé [...] pour *vivre*, en faisant un tri rigoureux et en utilisant immédiatement toute chose apprise comme point d'appui pour progresser [...] Donc pas en savants! »

¹³⁷ *De l'utilité et des inconvénients...*, § 6, p. 131 (KSA 1, p. 290), § 6, p. 129 (KSA 1, p. 288).

¹³⁸ Cf. *Ibid.*, § 6, p. 131 (KSA 1, p. 290), § 6, p. 130 (KSA 1, p. 288) : « C'est comme si l'on tirait de la *Symphonie héroïque* un arrangement pour deux flûtes, à l'usage des fumeurs d'opium. »

¹³⁹ *Ibid.*

L'hypertrophie du sens historique se présente alors comme une indifférence inculquée par la survalorisation de l'histoire.

« On sent [*fühlt*] bien que ceci ne sonne pas comme cela, que ceci ne produit pas la même impression que cela : mais le sens historique, la culture historique consistent précisément à perdre peu à peu ce sentiment [*Gefühl*] d'étrangeté, à ne plus s'étonner de rien, à tout supporter. Pour le dire sans apprêt : la jeune âme est soumise à un tel déferlement de faits étranges, barbares, brutaux, "fondus en blocs hideux", qu'il ne lui reste qu'à se réfugier dans une insensibilité [*Stumpfsinn*] délibérée¹⁴⁰. »

À la lumière de cette insensibilité savante, l'incompatibilité apparente d'une lecture active du passé et de notre capacité à l'éprouver passivement s'estompe. La maladie historique équivaut donc à l'insensibilité délétère d'une capacité affective surchargée. Autrement dit, l'énumération des emplois sains du savoir historique répond à l'absence de principe ordonnateur propre à l'histoire. Ainsi la prescription nietzschéenne d'une lecture sélective du passé est-elle animée par l'opposition entre « le savoir et la sensibilité [*Wissen und Empfinden*] historiques¹⁴¹ » et tend à renforcer celle-ci au détriment de celui-là. Par conséquent, « l'hypothèse artistique » ne serait pas à comprendre comme une injonction à produire cyniquement un savoir ou à se fabriquer une origine, mais connote l'importance foncière d'entretenir et de cultiver sa sensibilité historique comme la source de notre rapport au passé.

Comme nous le verrons dans ce qui suit, Nietzsche propose en effet une refonte de notre compréhension des structures fondamentales de notre expérience du passé et, partant, du sens historique et de l'histoire, à partir de la *sensation* et de la *sensibilité*, tel qu'exposé au chapitre dernier. Il s'agira de montrer comment l'historiographie est une réaction à la charge affective

¹⁴⁰ *Ibid.*, § 7, p. 139 (KSA 1, p. 299).

¹⁴¹ *Ibid.*, § 1, p. 98 (KSA 1, p. 252).

constitutive du phénomène l'historique. Notre exposé procédera, dans un premier temps, à la description de notre rapport au passé par la conjoncture de ce qu'il appelle l'élément « historique » — notre capacité d'être affecté par le passé — et l'élément « non historique » — l'oubli actif qui façonne l'effectivité du passé. Cette distinction initiale, qui réduit la mémoire à une propriété commune à tout corps organisé, nous permettra alors d'identifier l'élément « historique » au souvenir. Enfin, par une description de l'épreuve du souvenir, nous montrerons comment Nietzsche reconduit l'histoire à la rédemption de sa charge affective par une incorporation historiographique de « l'historique ».

1.3 « L'historique » et le « non-historique »

L'importance que Nietzsche accorde à l'oubli est sans contredit le principal élément perturbateur de la deuxième *Considération inactuelle*. Le rappel de son importance fonde et justifie à la fois son développement des trois types d'histoire et son opposition à l'historicisme ambiant. Il introduit cette notion, trop souvent ignorée par les historiens et philosophes, comme contrepoint à l'importance débridée de l'anamnèse historique de ses contemporains, qui découle du désir historiciste de connaître le passé « *wie es eigentlich gewesen*¹⁴² ». À la valorisation démesurée de la mémoire qui est submergée « par le flot de tout ce qui a jamais été¹⁴³ », Nietzsche répond : « la faculté d'ignorer, jusqu'à un certain point, la dimension historique des

¹⁴² Tel que l'exprime la fameuse expression de Leopold Ranke que l'on retrouve dans la préface à la deuxième édition de son *Histoire des peuples romain et germanique*. Cf. Leopold Ranke, *Sämtliche Werke*, Leipzig, 1874, vol. 33, p. VII. Mais cette attitude historienne n'est pas unique à Ranke ; pareille expression se retrouve également chez Lucien de Samosate dans *Comment il faut écrit l'histoire* : « L'unique devoir de l'historien, c'est de dire ce qui s'est fait. » *Œuvres complètes de Lucien de Samosate*, trad. Eugène Talbot, Paris, Hachette, 1912, vol. 1, p. 372.

¹⁴³ *Ibid.*, § 4, p. 115 (KSA 1, p. 272).

choses [est] la plus importante et la plus profonde des facultés, car en elle réside le seul fondement sur lequel peut croître quelque chose de bon, de sain, de grand¹⁴⁴ ». L'histoire ne se limiterait donc pas à la seule rétention du passé et n'épouserait pas la mémoire comme son unique détermination. Au péril de voir « tout se dissoudre en une multitude de points mouvants », l'histoire doit se réclamer de l'oubli. « Il est possible de vivre, et même de vivre heureux, presque sans aucune mémoire [...] ; mais il est absolument impossible de vivre sans oubli¹⁴⁵. »

Du reste, dire qu'il est « absolument impossible de vivre sans oubli¹⁴⁶ », rappeler le besoin de « sentir les choses [...] en dehors de toute perspective historique¹⁴⁷ », et affirmer la nécessité de l'oubli n'équivaut pas à une dépréciation catégorique du rôle historique de la mémoire et du souvenir. En effet, il écrit : « c'est précisément là le principe auquel le lecteur est convié à réfléchir : *l'élément historique et l'élément non historique sont également nécessaires à la santé d'un individu, d'un peuple, d'une civilisation*¹⁴⁸. » Il cherche non pas à faire l'apologie de l'oubli mais à renforcer l'équilibre entre l'oubli du passé, « l'élément non historique », et son souvenir, « l'élément historique ». Or s'il est l'éperon polémique du texte, l'oubli n'est pas pour autant le sujet véritable de la deuxième *Inactuelle*, mais recouvre une interprétation inédite de l'élément historique et, partant, de l'histoire¹⁴⁹. Et puisque ces deux éléments sont enchevêtrés,

¹⁴⁴ *Ibid.*, § 1, 98-99 (KSA 1, p. 252).

¹⁴⁵ *Ibid.*, § 1, 97 (KSA 1, p. 250).

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 97 (KSA 1, p. 250).

¹⁴⁷ *Ibid.*, § 1, p. 96 (KSA 1, p. 250).

¹⁴⁸ *Ibid.*, § 1, p. 98 (KSA 1, p. 252).

¹⁴⁹ Nous nous opposons par conséquent à la lecture courante de cette *Inactuelle*, qui réduit son contenu philosophique à une apologie de l'oubli. Pour autant qu'un tel argument puisse se trouver dans le texte — et c'est certainement le cas —, son importance prend sa source d'abord dans une compréhension, difficilement repérable

il nous est permis de rejoindre ce fondement inavoué par le truchement préliminaire de leur intrication.

Nietzsche aborde initialement le diptyque historique/non-historique en comparant la temporalité humaine à celle de la bête de troupeau [*Heerde*]¹⁵⁰. Cette comparaison, qui sert premièrement à relever le caractère non historique de la vie animale, introduit aussi le souvenir [*Erinnerung*] en tant que spécificité de la vie humaine¹⁵¹. Alors que l'animal « ne sait ce qu'est hier ni aujourd'hui, il gambade, broute, se repose, digère, gambade à nouveau, et ainsi du matin au soir et jour après jour, [il est] étroitement attaché [...] au piquet de l'instant¹⁵² », l'homme, qui pourtant regarde le troupeau « du haut de son humanité », envie la quiétude de l'existence animale. Contrairement à la bête qui habite un éternel maintenant, l'humain est douloureusement conscient de l'écoulement du temps. Or il ne convoite pas tant le calme de l'existence de la bête que sa capacité à l'oubli immédiat, à se délester *instantanément* de ses expériences. Tandis que l'animal « se résout entièrement dans le présent » et « oublie immédiatement » le moment précédent, l'homme est « prisonnier du passé » : l'instant « aussi vite arrivé qu'évanoui, aussitôt échappé du néant que rattrapé par lui, revient cependant comme

à une première, voire à une deuxième lecture, de la nature même de «l'historique» en tant que fondement pré-conceptuel de l'histoire.

¹⁵⁰ Il est à noter que cette comparaison est fortement inspirée du poème de Giacomo Leopardi *Canto notturno di un pastore errante dell'Asia* qu'il lut en allemand dans la traduction de R. Hamerling, *Gedichte von G. Leopardi*, Hildburghausen, 1866. Cf. *FP* 1873, 29 [97-98] (KSA 7, p. 676-677). Voir aussi Jörg SALAQUARDA, « Studien zur zweiten *Unzeitgemässen Betrachtungen* », *Nietzsche-Studien* 12 (1984), p. 27.

¹⁵¹ Nous suivons librement la lecture de Martin Heidegger qui, dans son *Interprétation de la Deuxième considération intempestive de Nietzsche*, observe à juste titre que « la question de l'histoire ... n'est en aucun cas celle où se joue la différenciation de l'homme et de l'animal, mais cette question concerne uniquement l'essence de l'homme... » Martin HEIDEGGER, *Interprétation de la Deuxième considération intempestive de Nietzsche*, trad. Alain Boutot, Paris, Gallimard, 2009, p. 68.

¹⁵² *De l'utilité...*, § 1, p. 95 (KSA 1, p. 248).

un fantôme troubler la paix d'un instant ultérieur¹⁵³. » Bien que l'humain « s'étonne [...] de ne pouvoir apprendre à oublier », et envie la tranquillité de l'existence *non historique* [*unhistorisch*] de la bête¹⁵⁴, c'est d'être contraint au souvenir qui cause son plus grand malheur. Si, à la vue du troupeau, l'homme déplore le fait de ne pouvoir vivre une vie de bonheur tranquille et souhaite s'affranchir du temps, ce désir tient tout d'abord au fait qu'il est sans cesse troublé par le retour des événements passés et « s'arc-boute contre la charge toujours plus écrasante du passé¹⁵⁵ ». Il est inquiet avant toute chose par ses réminiscences involontaires et son aspiration à l'oubli est donc une réaction au retour des moments passés¹⁵⁶.

L'être humain se distingue donc par le fait qu'il ne peut se tenir « au seuil de l'instant » comme la bête de troupeau. Il ne peut se délester du passé, qu'il est contraint à revivre comme le rappel d'un bonheur impossible. Nietzsche énonce ainsi la première caractéristique essentielle de notre expérience de « l'historique » : il ne se vit pas uniquement comme une succession continue de moments singuliers, mais aussi comme la réapparition inopinée de moments révolus. Or cette spécificité historique de la conscience humaine comprend deux modalités distinctes mais complémentaires. Nous éprouvons l'histoire par la rétention du passé et par son

¹⁵³ *Ibid.* (KSA 1, p. 249).

¹⁵⁴ *Ibid.*

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 95-96 (KSA 1, p. 249).

¹⁵⁶ Ainsi, ce que Nietzsche relève à l'aide cette comparaison est le fait que l'être humain est *contraint au souvenir* et non, comme prétendent certains commentateurs récents, l'importance de l'oubli animal. Voir notamment Vanessa LEMM, *Nietzsche's Animal Philosophy: culture, politics, and the animality of the human being*, New-York, Fordham University Press, 2009, p. 86 sq. Lemm développe une interprétation de cette *Inactuelle* qui souligne l'importance de l'oubli et en fait la thèse essentielle du texte : « My interpretation of "On the Use and Disadvantage of History for Life" is new in a sense that it is centered on forgetfulness rather than memory. I contend that the novelty of Nietzsche's essay is contained in his assertion that animal forgetfulness is prior and primordial to human memory, and that life is historical through and through because it is forgetful through and through. » (p. 86-87)

retour. Par la première, Nietzsche fait référence à la *mémoire*, c'est-à-dire à la faculté par laquelle certains instants sont enregistrés et conservés, définissant ainsi le contenu du « passé ». L'autre dénote le *souvenir*, par lequel un événement passé inscrit en mémoire redevient présent, produisant ainsi l'apparence d'une succession passée dont l'être humain, contrairement à la simple créature, peut avoir conscience. Ensemble, la mémoire et le souvenir circonscrivent les modalités de notre rapport aux moments passés (conservation, retour), mais seul le souvenir relève de ce que Nietzsche nomme « l'historique ».

2. LA MÉMOIRE

2.1 « *Idéalisme matériel* »

La différence entre la conscience historique humaine et l'oubli de la bête de troupeau n'exclut pas pour autant l'existence possible d'une mémoire animale. En effet, dans une série de notes de lecture¹⁵⁷ écrites peu avant la rédaction de la deuxième *Inactuelle*, et qui témoignent

¹⁵⁷ Cf. le cahier de note de l'été 1872 au début 1873 (P I 20b) classé par Colli et Montinari 1872-1873, 19, voir aussi les cahiers 27 (U II 1, Printemps-automne 1873) et 29 (U II 2, Été-automne 1873). Il va sans dire que l'influence de Friedrich Albert Lange, qui oriente sa compréhension des débats en science naturelle, est prépondérante durant cette période, cf. Friedrich A. LANGE, *Histoire du matérialisme et critique de son importance à notre époque*, trad. B. Pommerol, Paris, Coda, 2004, p. 369-435, p. 482-524, 719-741. Ces notes se laissent aussi lire comme une appropriation critique des idées avancées par Eduard von Hartmann dans la troisième partie de son grand ouvrage *Philosophie de l'Inconscient* intitulé « Métaphysique de l'Inconscient », voir Eduard von HARTMANN, *Philosophie de l'inconscient*, trad. D. Nolen, Paris, Librairie Germer Baillière, 1877, p. 79-153. En plus de l'influence notable de Lange et Hartmann, ces notes font aussi état de l'influence du livre peu connu de Johann Carl Friedrich ZÖLLNER, *Über die Natur der Cometen. Beiträge zur Geschichte und Theorie der Erkenntniss*, Leipzig, Wilhelm Engelmann, 1872, dans lequel on trouve une brève discussion des thèses de Ewald Hering au sujet de la mémoire (voir p. xv-xvi). Zöllner y cite le discours de Hering à l'Académie des sciences de Vienne du 30 mai 1870 (*Ueber das Gedächtniss als eine allgemeine Function der organisierten Materie*) qui eut une influence notable sur les premières recherches physiologiques au sujet de la mémoire. En traduction anglaise, Ewald HERING, « Memory as a General Function of Organised Matter », *On Memory and the Specific Energies of the Nervous System*, Chicago, Open Court, 1897, p. 2-27. Au sujet de Nietzsche et la mémoire, voir notamment Christian J. EMDEN, *Nietzsche on Language, Consciousness, and the Body*, Urbana, University of Illinois Press, 2005, p. 145 sqq.

de son intention de comprendre les soubassements physiologiques de la sauvegarde des expériences passées, Nietzsche en vient à concevoir spéculativement une forme de rétention partagée par toutes les formes de vie : « Et si la mémoire [*Gedächtniß*] et la sensation [*Empfindung*] étaient le *matériau* des choses ^{158!} » Ces réflexions inédites permettent de différencier la mémoire, capacité de la matière animée à recevoir l'inscription événementielle, et le souvenir, processus proprement humain qui caractérise essentiellement « l'historique ».

La réduction de la mémoire à son support matériel traduit la voie médiane entre le matérialisme et l'idéalisme tracée par le néokantien Friedrich Albert Lange dans son ouvrage *Histoire du matérialisme et critique de son importance à notre époque*¹⁵⁹. Tout en reprenant les grandes lignes de la philosophie transcendantale de Kant, Lange réinterprète « l'idéalisme formel¹⁶⁰ » kantien pour lui donner une base physiologique qui inscrit l'intellect au sein même du monde phénoménal. Sa refonte matérialiste de la philosophie transcendantale kantienne peut se résumer en trois propositions essentielles :

- « I. Le monde des sens est un produit de notre organisation.
- II. Nos organes visibles (corporels) ne sont, comme toutes les autres parties du monde des phénomènes, que des images d'un objet inconnu.
- III. Le fondement transcendant de notre organisation nous reste donc inconnu aussi bien que les choses qui ont de l'action sur nos organes. Nous n'avons jamais devant nous que le produit des deux facteurs¹⁶¹. »

Selon les deux premiers énoncés de son « idéalisme matériel¹⁶² », le monde empirique de l'expérience sensible est déterminé exclusivement par notre organisation sensorielle. Il

¹⁵⁸ *FP* 1872-1873, 19 [165] (KSA 7, p. 471) ; voir aussi *FP* 1872-1873, 19 [147] [160-164] (KSA 7, p. 465-471).

¹⁵⁹ George STACK, *Lange and Nietzsche*, New York, Berlin, Walter de Gruyter, p. 97.

¹⁶⁰ LANGE, *Histoire du matérialisme*, *op. cit.*, p. 395.

¹⁶¹ LANGE, *Histoire du matérialisme*, p. 731. Cf. p. 407 et suiv.

¹⁶² LANGE, *Histoire du matérialisme*, p. 395.

maintient donc la barrière infranchissable entre les phénomènes, sujets de la connaissance, et la chose en soi inconnaissable. Notre corps, ainsi que les autres objets perçus, ne sont que manifestations apparentes de choses dont la réalité nous échappe. Seule la sensibilité permet un rapport médiat, et conceptuellement indéterminé, au monde extérieur de sorte que le monde nouménal demeure complètement étanche et dépourvu de tout rapport certain à notre intellect. Dans un premier temps, Lange proscrit toute tentative d'outrepasser les limites de notre sensibilité et conserve, en outre, la structure de notre entendement comme détermination formelle de toute expérience, et donc de toute phénoménalité.

Or, si les deux premiers énoncés de Lange s'accordent d'une manière générale avec *La critique de la raison pure*, la troisième entame une reformulation des soubassements génétiques du monde phénoménal. En affirmant que « le fondement transcendant de notre organisation nous reste donc inconnu aussi bien que les choses qui ont de l'action sur nos organes », Lange ne fait pas que reprendre les restrictions kantiennees imposées aux prétentions métaphysiques de la raison pure. Il introduit l'idée que notre organisation n'est pas une grandeur fixe mais découle d'une interaction constante avec le monde de la chose en soi. L'idéalité formelle du monde phénoménal kantien se voit ainsi infléchi par l'évolutionnisme matérialiste de Lange. Le phénomène n'est plus la simple apparence d'une chose en soi hypothétique : elle est désormais une conresence historique qui témoigne du rapport réunissant par une projection idéaliste l'intériorité productrice de formes à la force effective, mais inconnaissable, du monde extérieur.

2.2 Idéalisme sensible

L'importance du matérialisme de Lange pour la jeune philosophie nietzschéenne est bien connue¹⁶³, mais celle de son « idéalisme matériel¹⁶⁴ » pour la deuxième *Inactuelle* demeure, elle, largement méconnue. Sous l'influence de ses lectures répétées de l'œuvre de Lange¹⁶⁵, Nietzsche en arrive à dissocier le souvenir [*Erinnerung*] de la mémoire [*Gedächtniß*]. Alors que celle-ci est réduite à une caractéristique élémentaire de la matière organisée inextricablement liée à la sensation [*Empfindung*], le souvenir, en tant que processus de rappel qui relie la rétention du passé (la mémoire) à son expression consciente, devient *le processus interprétatif fondamental* qui détermine la spécificité historique de l'être humain.

Nietzsche ramène d'abord la constitution du monde phénoménal à celle de notre organisation physiologique. « Pour la plante, le monde est fait de telle et telle manière — pour nous, de telle autre manière. Si nous comparons les deux forces de perception, notre conception du monde nous paraît plus exacte, c'est-à-dire plus conforme à la vérité¹⁶⁶. » Or ni la perception

¹⁶³ Dans une lettre à Hermann Muschacke écrite en novembre 1866 peu après la découverte de l'ouvrage de Lange en 1866, Nietzsche décrit *Histoire du matérialisme* comme « l'œuvre philosophique la plus importante des dix dernières années ». Son enthousiasme ne se dément pas lorsqu'il écrit à son ami Carl von Gersdorff à la mi-février 1866 afin de lui partager sa découverte d'un « véritable trésor » de connaissances scientifiques et matérialistes (Cf. *Briefwechsel : kritische Gesamtausgabe, Abt. I, Bd. 2 : Briefe, September 1864-April 1869*, G. Colli et M. Montinari (dir.), Berlin, de Gruyter, 1975, p. 184, p. 156-161).

¹⁶⁴ LANGE, *Histoire du matérialisme*, p. 395.

¹⁶⁵ Nietzsche découvre l'œuvre de Lange en 1866, la même année qu'il lit Schopenhauer pour la première fois. Il relit l'ouvrage en 1868 et ensuite en 1882 et 1887. À ce sujet voir, Thomas H. BROBJER, *Nietzsche's Philosophical Context : An intellectual biography*, Urbana, University of Illinois Press, 2008, p. 32-36. George Stack (*op. cit.*, p. vi) décrit son influence ainsi : « If Schopenhauer was Nietzsche's inspirational *Erzieher* or "teacher" of pessimistic wisdom, then Lange was his critical *Forscher* who taught him the importance of empirical knowledge, the value of the methods of the exact sciences, who opened up the world of the independent sciences to a young philologist turned philosopher. »

¹⁶⁶ *FP 1872-1873*, 19 [158] (KSA 7, p. 468-469). La réalisation que le monde perçu peut varier d'une espèce à l'autre avait déjà fait impression sur le jeune Nietzsche lors de ses études universitaires, notamment par la lecture des recherches de Karl Ernst von Baer. Voir sa conférence de 1862 : Karl Ernst VON BAER, *Welche Auffassung der lebendigen Natur ist die richtige ? Festrede zur Eröffnung der russischen entomologischen Gesellschaft in Mai 1860* (Berlin, 1862). En traduction anglaise : *What Conception of Living Organisms is the Correct One ? A*

végétale ni la perception humaine ne peuvent prétendre à un accès privilégié à la vérité du monde : « Pour la plante, le monde entier est plante, pour nous, il est tout entier homme¹⁶⁷. » Les déterminations et les qualités du monde « ne nous importent pas en elles-mêmes, mais seulement pour autant qu'elles agissent sur nous¹⁶⁸. » Puisque l'apparition phénoménale se produit *en nous*, ce qui se montre dans un premier temps — la multiplicité informe de l'intuition sensible — relève originairement des déterminations posées par notre capacité affective. Autrement dit, avant même d'être mise en rapport avec les catégories de l'entendement, la sensibilité impose déjà sa mesure et délimite les possibilités de toute connaissance qui pourrait s'en suivre¹⁶⁹. La sensibilité serait donc « le seul fait cardinal dont nous ayons connaissance, la seule véritable qualité¹⁷⁰. »

En s'enfonçant ainsi dans une intériorité circonscrite par la sensation, source de la manifestation de tout phénomène, Nietzsche affirme aussi l'idéalité du monde *sensible* comme « la réalité la plus palpable, la seule réalité¹⁷¹. » Si l'apparence du monde procède uniquement de nos sens, dont la genèse ultime et le fondement transcendantal ne peuvent être connus, nous devons alors imputer à notre organisation seule l'origine du réel et reconnaître la césure féconde entre cette intériorité, lieu du surgissement phénoménal, et l'extériorité putative qu'elle projette.

Lecture delivered before the Russian Entomological Society in October 1860, trad. H. B. Adelman, Ithaca, New York, 1953, p. 25 sqq.

¹⁶⁷ *Ibid.* trad. mod.

¹⁶⁸ *FP* 1872-1873, 19 [156] (KSA 7, p. 468).

¹⁶⁹ *FP* 1872-1873, 19 [146][155][156] (KSA 7, p. 465, 467, 468).

¹⁷⁰ *FP* 1873, 27 [37] (KSA 7, p. 598). Cf. *FP* 1873, 27 [37] (KSA 7, p. 598) : « On ne peut expliquer la sensation à partir d'autre chose, parce qu'on ne dispose de rien d'autre. » Dans un autre passage écrit durant la période, Nietzsche affirme : « Le choc, l'action d'un atome sur l'autre, suppose de même la *sensation*. Deux choses fondamentalement étrangères ne peuvent agir l'une sur l'autre. » (*FP* 1872-1873, 19 [159] ; KSA 7, p. 469).

¹⁷¹ *FP* 1873, 27 [37] (KSA 7, p. 598).

Puisque notre sensibilité ne peut passer outre les phénomènes et rejoindre le monde de la chose en soi, toute description de la réalité revient à en dépeindre la constitution sensible¹⁷². Mais cela n'équivaut pas à décrire l'organisation physiologique de nos organes de sens, car la sensation, fait cardinal de toute connaissance, n'est irréductible ni à une cause externe ni à une cause interne : elle surgit d'elle-même et projette en même temps l'existence d'un monde déjà constitué. Ainsi la sensation, et donc le phénomène, possèdent-ils une existence immédiate et autonome.

Mais alors que Kant s'en tiendrait au sens formel de la structure transcendantale de la pensée et à une description de la forme de l'idéalité d'un monde entièrement déterminé par les concepts purs de l'entendement, la signification de cette idéalisation est autre pour Nietzsche. D'une part, le surgissement phénoménal renvoie à la constitution de la sensation elle-même en tant qu'idéalisation, et donc à son organisation eidétique. D'autre part, une telle description ne pourrait éviter de prendre en compte la plasticité et la malléabilité de cette même organisation — notre « force plastique », dira-t-il dans la deuxième *Inactuelle*. Les principes de la connaissance *a priori* et les concepts purs de l'entendement seraient, en ce sens, autant les produits d'un lent développement que nos organes sensoriels¹⁷³. Or ces figures catégoriques héréditaires ne sont pas d'immuables images profondément ancrées en nous. Par un raffinement progressif, elles en viennent à réfléchir *notre* monde d'une manière « toujours plus nette¹⁷⁴ ». Le monde idéal projeté par la sensation dans son apparition consciente n'est donc pas une pure

¹⁷² Cf. *FP* 1872-1873, 19 [153] (KSA 7, p. 467).

¹⁷³ Cf. *FP* 1872-1873, 19 [153] (KSA 7, p. 467) : « Les *formes* de l'intellect sont issues de la matière, très progressivement. »

¹⁷⁴ *FP* 1872-1873, 19 [158] (KSA 7, p. 468-469). Cf. *FP* 1872-1873, 19 [140][144] (KSA, p. 464-465).

construction instantanée, mais le produit du développement génétique de la sensibilité. Cet aspect développemental de la pensée nietzschéenne trahit non seulement l'influence de Lange et son matérialisme transformiste¹⁷⁵, mais, aussi, l'inscription de la mémoire organique ou physiologique comme substrat héréditaire et condition de possibilité de toute évolution.

2.3 Mémoire et inscription

Une sensation n'existe jamais seule. Elle existe toujours en relation avec d'autres sensations, explique Nietzsche, puisqu'elle projette d'emblée « des formes qui produisent à leur tour de nouvelles sensations¹⁷⁶ ». Avant même d'être soumis à la forme de l'intuition sensible, le sensible en tant que tel est pourvu d'une organisation immanente. « La sensation la plus simple est une histoire composée d'une infinité d'éléments : pas un phénomène primaire¹⁷⁷. » Bien qu'elle se manifeste comme une expérience simple et immédiate, la sensation est toujours déjà un complexe d'impressions¹⁷⁸ dont la simplicité n'est qu'apparence. Cette façade traduit, en fait, une interrelation sous-jacente qui détermine les associations de sensations et leur action réciproque. Ainsi l'idéalisation du monde découle-t-elle de l'organisation inhérente à la sensation, qui projette par-delà elle-même une figure préalable, et préconsciente, d'une extériorité putative.

¹⁷⁵ LANGE, *Histoire du matérialisme*, op. cit., p. 592 : « Un petit nombre de modifications favorables à l'être en question dans la lutte pour l'existence, écrit Lange, se maintiennent et acquièrent de la fixité par la sélection naturelle et par l'hérédité. »

¹⁷⁶ *FP* 1872-1873, 19 [84] (KSA 7, p. 448).

¹⁷⁷ *FP* 1872-1873, 21 [17] (KSA 7, p. 528).

¹⁷⁸ Cf. *FP* 1872-1873, 19 [210] (KSA 7, p. 484) : « Excitation et activité associée : comment cela se fait, nous n'en savons rien, nous ne comprenons aucune causalité particulière, mais nous en faisons l'expérience immédiate. »

Or cette familiarité intrinsèque à la sensibilité, qui est au cœur de l'idéalisation sensible, signifie que « la *mémoire* doit alors être inscrite dans la nature même de la *sensation*, donc être une propriété originelle des choses¹⁷⁹. » Cette mémoire n'est cependant pas une reproduction ou un calque du contenu originel de la sensation. Elle est composée d'une série de transpositions *esthétiques* qui n'ont aucune commune mesure avec les expériences originelles et absolument singulières à qui elles sont redevables de leur apparition¹⁸⁰. Il s'agit en fait de sauts métaphoriques, explique-t-il dans un passage célèbre : « Transposer une excitation nerveuse en image ! Première métaphore ! L'image à son tour transformée en un son ! Deuxième métaphore ! Et à chaque fois, saut complet d'une sphère à une autre, tout à fait différente et nouvelle¹⁸¹. » Nous ne pouvons donc « conclure d'une excitation nerveuse à une cause première extérieure à nous », écrit-il¹⁸². Comme les images de Chladni¹⁸³, qui représentent par une image dessinée les vibrations acoustiques d'une corde et apparaissent comme par magie au spectateur sourd¹⁸⁴, les images, ou figures, inscrites à même la sensation renvoient, sans s'y réduire, à une activité sous-jacente et à peine perceptible dont elles sont l'interprétation locale.

« Mais il me semble que la perception juste — ce qui signifierait l'expression adéquate d'un objet dans le sujet — est une absurdité pleine de contradictions : car entre deux sphères absolument distinctes comme le sujet et l'objet, il n'y a aucun lien de causalité, aucune exactitude, aucune expression possible, mais tout au plus un rapport *esthétique*, c'est-à-dire à mon sens une transposition approximative, une traduction balbutiante dans une langue tout à fait étrangère¹⁸⁵. »

¹⁷⁹ *FP 1872-1873*, 19 [161] (KSA 7, p. 470).

¹⁸⁰ Cf. *Vérité et mensonges au sens extra-moral*, p. 211 (KSA 1, p. 879).

¹⁸¹ *Vérité et mensonge au sens extra-moral*, p. 210 (KSA 1, p. 879).

¹⁸² *Vérité et mensonges au sens extra-moral*, p. 210 (KSA 1, p. 878).

¹⁸³ Cf. *FP 1872-1873*, 19 [79][140][237] (KSA 7 p. 446, 464, 494).

¹⁸⁴ *Vérité et mensonge au sens extra-moral*, p. 210 (KSA 1, p. 879).

¹⁸⁵ *Vérité et mensonge au sens extra-moral*, p. 215 (KSA 1, p. 884).

La transposition d'une sphère à une autre serait donc un processus d'abstraction par lequel la sensation, l'impression originelle, est isolée et déterminée à nouveau en fonction des schèmes déjà existants. Ainsi cette « mémoire » opère comme une glose organique qui traduit les sensations éprouvées sous la forme d'une « appropriation d'une impression étrangère¹⁸⁶. Malgré leur incommensurabilité, les structures qui composent un corps peuvent néanmoins se stimuler réciproquement tout en interprétant ces stimuli selon leurs propres schèmes. La sensation est le noyau interprétatif primordial : « Identifier le semblable avec le semblable — découvrir quelque ressemblance entre une chose et une autre, c'est là le processus originel¹⁸⁷. » Entre la sphère de la pensée et celle de la sensation, et entre celle-ci et celle de la chose en soi, il existe à chaque fois un voile opaque, mais perméable à l'excitation — une interface, pourrait-on dire —, qui permet de très brèves fulgurations affectives qui stimulent les foyers interprétatifs affiliés¹⁸⁸. Ainsi chaque saut ne se dérobe pas à la possibilité d'une explication causale. Simplement, la sensation ne répond qu'à ses propres critères dont le sens leur est toujours immanent et elle est donc irréductible à quelque autre instance.

Cette inscription de formes et d'images au sein même de la sensibilité en tant que composantes essentielles généralise la mémoire comme propriété de tous les êtres organisés. Mais, puisqu'elles relèvent d'une certaine coordination interprétative de l'inapparente activité

¹⁸⁶ *FP* 1872-1873, 19 [227] (KSA 7, p. 490).

¹⁸⁷ *FP* 1872-1873, 19 [217] (KSA 7, p. 487). Cf. *FP* 1872-1873, 19 [179] (KSA 7, p. 475) : « Le semblable rappelle le semblable et se compare à lui : c'est cela la connaissance, la rapide subsumption de ce qui est de même nature. »

¹⁸⁸ Nietzsche n'approfondit pas cette idée durant sa période de jeunesse, mais comme nous verrons aux chapitres 5-6 l'assimilation et l'excitation sont des concepts fondamentaux de sa compréhension du corps durant sa période tardive.

sous-jacente, nous devons comprendre ces images comme des « surfaces » qui se manifestent en recouvrant ce bouillonnement affectif et qui provoquent du coup l'apparition de nouvelles images¹⁸⁹. Tout en étant une projection de leur soubassement affectif, ces surfaces apparaissent comme des intuitions, qui, tels des signes sans signifiés ou contenus propres, ne renvoient à aucune cause externe mais provoquent l'apparition d'autres images et leur transfiguration par l'imposition d'une identité étrangère¹⁹⁰. À la longue, par des comportements spécifiques aux mêmes organismes, aux mêmes individus¹⁹¹, certaines images deviennent associées à d'autres et forment des complexes habituels ou des mouvements réflexifs¹⁹². C'est le cas même chez les plantes, comme le *Mimosa pudica* qui réagit aux sensations par des mouvements réflexes¹⁹³. Ces comportements démontreraient, selon Nietzsche, la présence d'une forme de mémoire, réflexive et inconsciente, voire pulsionnelle, inséparable du vivant.

2.4 Mémoire inconsciente

Nietzsche distingue ensuite cette mémoire *inconsciente*, qui se développe à partir des processus organiques partagés par une lignée phylétique, d'une mémoire consciente et individuée produite par les forces culturelles et sociales œuvrant sur l'individu, à laquelle

¹⁸⁹ Cf. *FP* 1872-1873, 19 [66][79][140] (KSA 7, p. 440, 446, 464).

¹⁹⁰ Cf. *FP* 1872-1873, 19 [107] (KSA 7, p. 454).

¹⁹¹ Cf. *FP* 1872-1873, 19 [187] (KSA 7, p. 477).

¹⁹² *FP* 1872-1873, 19 [164] [187] (KSA 7, p. 471, 477).

¹⁹³ *FP* 1872-1873, 19 [161] (KSA 7, p. 470). Il est intéressant de noter ici que Nietzsche utilise un exemple tiré du livre de Hartmann (*Philosophie de l'inconscient, op. cit.*, t. II, p. 92 et suiv.). Or, contrairement à Hartmann qui emploie l'exemple de la *Mimosa pudica* pour introduire et ultimement défendre l'idée que les plantes sont pourvues d'une conscience décentralisée (Hartmann, p. 116-117), Nietzsche suit la tradition philosophique pour qui la conscience est la propriété exclusive de l'être humain. Schopenhauer donne l'exemple en affirmant : « nous attribuons la vie aux plantes, mais non pas la conscience. » SCHOPENHAUER, *Le monde comme volonté et comme représentation*, trad. A. Burdeau, Paris, PUF, 2004 [1966], p. 84.

appartient la conscience réflexive de l'humanité dont il était question au chapitre dernier¹⁹⁴. La première est partagée en commun par tout le vivant, alors que l'autre appartient en propre à l'être humain. C'est cette différence entre une mémoire commune aux êtres organisés et la mémoire consciente des êtres humains qui nous permet d'approfondir le sens qu'il donne à l'élément historique et à l'élément non historique. Alors que « l'élément non historique » se manifeste au premier regard comme l'oubli salutaire de l'animal, à la lumière de ce que nous avons relevé dans ses notes, il est patent que l'oubli seul ne peut épuiser le sens du « non-historique ». Tel qu'il figure dans la comparaison de l'homme et de la bête, l'oubli exprime premièrement le fait que la bête de troupeau ne peut conserver *consciemment* les instants révolus emportés par le cours du temps. L'arrivée d'un nouvel instant efface le précédent, de sorte que la simple créature existe toujours dans un présent immédiat et éternel. L'oubli serait le mécanisme par lequel l'animal se maintient en toute quiétude « au seuil de l'instant » et accéderait par là à une forme de bonheur interdite à l'humain. Or il appert à la lecture des notes de Nietzsche que l'animal n'est pas indifférent au passage du temps, il n'en est tout simplement pas conscient. Puisque le *non-historique* signifie avant toute chose l'absence de toute conscience de la succession des événements sans pour autant sous-entendre l'évacuation instantanée et complète de chaque moment vécu, le sens de « l'élément non historique » ne pourrait se résumer à l'affirmation d'une perspective atemporelle soustraite au temps et déterminée par l'oubli seul.

¹⁹⁴ Cette différenciation démontre, en plus de l'apport considérable de Schopenhauer, l'influence des thèses de Ewald Hering qui exprimèrent les différentes formes de mémoire de la manière suivante : « La mémoire consciente de l'homme disparaît à sa mort ; mais la mémoire inconsciente de la nature est fidèle et indestructible. » Ce passage est cité dans le texte de ZÖLLNER, *Über die Natur der Cometen. Beiträge zur Geschichte und Theorie der Erkenntniss. Op. cit.*, p. xvi.

« L'élément non historique » comme tel désigne la puissance animale de maîtriser la temporalité par une assimilation complète et inconsciente des instants révolus, sans s'extraire pour autant de toute forme de temporalité, de sorte que le passé demeure éternellement dans l'ombre de la conscience.

Cette identification du caractère spécifique de ce que Nietzsche appelle le « non-historique » permet alors de jeter un éclairage nouveau sur le sens de son complément : « l'élément historique ». À la lumière de cet examen de la mémoire animale inconsciente, l'opposition entre l'élément historique et l'élément non historique ne peut se réduire à une opposition entre la rétention du passé et son oubli. « L'historique » ne peut se résumer à la simple accumulation d'expériences, car la rétention appartient à l'animalité partagée de l'être humain et de la bête de troupeau en tant que propriété du vivant en général. Alors, si la mémoire n'épuise pas le sens de « l'élément historique », c'est que cet élément désigne à la fois la conservation des événements et leur retour. En effet, « l'historique » correspond plus précisément au processus de rappel par lequel les figures inscrites dans la mémoire reviennent à la conscience. « L'historique » est l'équivalent du souvenir [*Erinnerung*]¹⁹⁵. Ainsi :

« La gaieté, la bonne conscience, l'activité joyeuse, la confiance en l'avenir — tout cela dépend, chez l'individu comme le peuple, de l'existence d'une ligne de démarcation entre [...] la faculté d'oublier opportunément aussi bien que de se souvenir [*erinnert*] à propos¹⁹⁶... »

¹⁹⁵ Que l'élément historique désigne le souvenir, et non simplement la mémoire, est évident si l'on analyse le lexique employé dans la deuxième *Inactuelle*. Nietzsche emploie le terme souvenir [*Erinnerung*] ou le verbe *erinnern* 10 fois dans la deuxième *Inactuelle*. La moitié de ces occurrences ont le sens d'un rappel sans référer au souvenir en tant que tel ; mais les cinq autres, dont quatre au § 1, se rapportent explicitement au souvenir du passé et sont employées en opposition à l'oubli salutaire de l'animal. Le mot mémoire [*Gedächtniß*] apparaît six fois et fait référence, à chacune de ces occurrences, à la simple faculté de préserver le vécu. Ces remarques, en dépit de leur importance limitée, confirment le fait que ce n'est pas tant la conservation du passé qui l'objet de la critique nietzschéenne, mais bien le fait que nous sommes contraints à revivre le passé, bien malgré nous.

¹⁹⁶ *De l'utilité et des inconvénients...*, § 1, p. 95 (KSA 1, p. 252).

Cette « ligne de démarcation » qui tracerait la frontière entre « la faculté d'oublier opportunément » et la conscience du passé, « de se souvenir à propos », n'est pas sans rappeler l'affirmation que nous avons citée selon laquelle « l'élément historique et l'élément non historique sont également nécessaires¹⁹⁷. » Par conséquent, la typologie des emplois de l'histoire, que Nietzsche présente comme un remède à son utilisation délétère, ne relève pas d'une intention de façonner, ou de créer, le passé lui-même à l'instar d'une œuvre de fiction, mais de maîtriser le retour inopiné des événements révolus.

3. LE SOUVENIR

3.1 « *das „historische“ Urphänomen* »

Ayant démontré que « l'historique » [*das Historisch*] est propre à l'humain et doit se comprendre comme souvenir, revenons à la question de son emploi afin de mieux cerner le sens de la distinction que nous venons d'opérer entre mémoire [*Gedächtniß*] et souvenir [*Erinnerung*]. À la lumière de cette différence, tout examen de la valeur de l'histoire doit à présent dépasser les limites étroites des considérations méthodiques liées à son utilisation. S'en tenir à reconnaître les modalités défectives d'une approche historique, qu'elle soit historiciste ou autre (théologique, spéculative, etc.), prescrire les correctifs appropriés, et ainsi croire

¹⁹⁷ *Ibid.*, § 1, p. 98 (KSA 1, p. 252).

résoudre le « problème de l'histoire¹⁹⁸ » relèverait donc d'une incompréhension foncière de la nature de « l'historique » en tant que telle. Bien que la culture historique hypertrophiée soit pour Nietzsche un « luxe coûteux et superflu¹⁹⁹ » qui « nuit à l'être vivant²⁰⁰ », il n'en demeure pas moins que « nous avons besoin de l'histoire²⁰¹ ». Ce n'est donc pas tant l'exposition typologique des emplois possibles de ce savoir (monumentale, traditionnaliste et critique) qui aiguillonne véritablement la deuxième *Considération inactuelle*, mais plutôt le besoin vital qui lui est sous-jacent. Comprendre « le problème de l'histoire » et la tripartition didactique de l'asservissement de « l'historique » signifie dès lors comprendre pourquoi « nous avons besoin de l'histoire ». Une réponse à cette question se dessine au fil de l'examen de la structure phénoménale du souvenir, qui, par le retour involontaire des moments révolus, vient déranger la quiétude du moment présent en accablant l'individu d'un fardeau qui ne peut être allégé.

Avant toute chose, le souvenir constitue la conscience de l'enchevêtrement des instants vécus qui permet l'identification de deux moments jusqu'alors distincts. Sa structure essentielle est celle d'une comparaison qui identifie un « maintenant » à un « avant », un présent à un passé. Le souvenir présuppose donc la mémoire comme sa condition sans toutefois s'y réduire : il est l'acte par lequel un événement passé inscrit en mémoire redevient présent et s'impose à l'esprit de manière incontournable. En ce sens, le souvenir s'insère entre la mémoire et la prise de conscience de ce qui y est enregistré. La réflexion consciente du passé qui s'en suit n'est jamais

¹⁹⁸ *Ibid.*, § 8, p. 145 (KSA 1, p. 306).

¹⁹⁹ *Ibid.*, « préface », p. 93 (KSA 1, p. 245).

²⁰⁰ *Ibid.*, §2, p. 103 (KSA 1, p. 258).

²⁰¹ Cf. *De l'utilité et des inconvénients...*, « préface », p. 93 (KSA, p. 245). Voir aussi *Ibid.*, § 2, p. 103 (KSA, p. 258) et § 4, p. 114 (KSA, p. 271) où Nietzsche affirme que « la vie a besoin du service de l'histoire. »

immédiate, comme l'explique Nietzsche dans une note rédigée lors de la préparation de la deuxième *Inactuelle* :

« Tout souvenir est une comparaison, c'est-à-dire une identification. Chaque concept nous le dit ; c'est le phénomène "historique" primordial [*das „historische“ Urphänomen*]. La vie exige donc qu'on identifie le présent avec le passé, de sorte qu'une certaine violence, une certaine déformation sont toujours liées à la comparaison²⁰². »

De même que le concept « surgit de la postulation de l'identité du non-identique²⁰³ », le souvenir est la coïncidence de deux moments dissemblables et non simultanés. Cette identification signifie d'abord que le souvenir provoque la déformation des éléments de comparaison, réduit les différences et écarte tout aspect étranger. Le souvenir serait donc la médiation *présentificatrice* du passé vécu, c'est-à-dire sa réitération médiate par laquelle on en devient conscient.

Or cette comparaison n'ouvre pas un accès au passé comme tel. S'efforcer de saisir « le passé en tant que passé », c'est-à-dire l'aborder « sans le déformer », explique Nietzsche, fait de ce qui a été, « une réalité individuelle » isolée des autres moments²⁰⁴. Notre conscience des instants révolus par le souvenir ne réduit pas le temps vécu à la concaténation de points discrets sans rapports mutuels. La « vie exige » l'identification des moments. Une démarche qui s'appliquerait à préserver la singularité des instants passés relèverait d'une objectivité classificatoire de thanatologue qui endiguerait toute interrelation vitale du passé avec le présent.

« Un phénomène historique, exactement et entièrement connu, totalement transformé en phénomène cognitif, est pour celui qui le connaît un objet mort [...]. L'histoire, conçue

²⁰² *FP* 1873, 29 [29] (KSA 7, p. 636).

²⁰³ *Vérité et mensonge au sens extra-moral*, § 1, p. 211. L'exemple de Nietzsche est celui du concept de feuille qui rassemble toutes les feuilles en un même concept bien qu'elles soient toutes différentes les unes des autres.

²⁰⁴ *FP* 1873, 29 [29] (KSA 7, p. 636). Trad. mod.

comme science pure et souveraine, serait pour l'humanité une sorte de conclusion et de bilan de l'existence²⁰⁵. »

L'opposition nietzschéenne à l'historicisme²⁰⁶ est donc beaucoup plus qu'une simple objection aux prétentions scientistes de ceux qui cherchent à ériger le passé en un « phénomène cognitif » : l'historique en tant que tel n'appartient pas au domaine intellectuel mais relève d'abord d'une incorporation du passé. Puisque chaque événement n'a d'existence qu'en relation aux autres, le passé — tel que nous le révèle le souvenir — possède d'emblée une organisation propre qui se manifeste par son retour. En ce sens, le souvenir détermine la constitution même de l'historique en tant que tel. L'irruption du passé à la conscience, qui distingue le souvenir de la simple mémoire, impose à la conscience l'existence de « l'historique ». Par sa comparaison du passé au présent, le souvenir détermine le sens du phénomène historique sans aucune référence au passé lui-même, qui est ensuite reconstruit rétrospectivement à partir de celui-là et reçoit l'appellation d'histoire.

On reconnaît aisément le rôle central de la sensibilité historique, dont il était question au premier chapitre, comme condition de l'apparition du phénomène historique comme tel. L'histoire tire sa source primordiale d'une capacité affective à reconnaître spontanément et identifier sans concept deux instants temporels distincts non simultanés. Mais on découvre également l'existence au sein d'une individualité déjà constituée d'une intériorité préconsciente qui précipite le souvenir, et avec lui l'histoire. Autrement dit, si le souvenir est un phénomène involontaire, voire regretté — nous le verrons —, par lequel un événement passé, et retenu par

²⁰⁵ *De l'utilité et des inconvénients...*, § 1, p. 102 (KSA 1, p. 257).

²⁰⁶ Voir chapitre 1.

la mémoire, redevient conscient et subit une médiation, nous devons admettre que le surgissement du souvenir trahit l'existence d'une capacité plastique intussusceptive qui permet toute comparaison et toute recombinaison historique par son incorporation des événements passés. Pour Nietzsche, cette force intérieure se nomme la *force plastique* [*die plastische Kraft*], à savoir :

« cette force qui permet à quelqu'un de se développer de manière originale et indépendante, de transformer et d'assimiler les choses passées ou étrangères, de guérir ses blessures, de réparer ses pertes, de reconstituer sur son propre fond les formes brisées²⁰⁷. »

Ainsi, puisqu'il dénature d'emblée toute référence à une réalité extérieure, le phénomène historique primordial ne relève pas du passé lui-même et l'histoire ne peut se rapporter au passé comme sa représentation ou sa reproduction médiante. Or, de par le fait qu'il emprunte cette nébuleuse force plastique²⁰⁸ comme support à son identification du passé et du présent, le souvenir, et, partant, l'histoire, appartient en propre à une individualité déjà constituée, mais pulsionnellement ouverte.

3.2 L'être irrécupérable du souvenir

Le souvenir, c'est d'abord *se souvenir*, c'est-à-dire une action qui prend son sujet comme objet. L'individu nominal qui *se souvient* est réfléchi comme l'objet de son souvenir. Le souvenir est donc indissociable de la personne qui se souvient. Bien qu'il puisse être

²⁰⁷ *Ibid.*, § 1, p. 97 (KSA 1, p. 251).

²⁰⁸ L'expression est propre à la deuxième *Inactuelle*, où elle n'est jamais clairement définie, et ne se retrouve, à proprement parler, dans aucun autre texte publié. Comme le remarque Wolfgang Müller-Lauter, cette expression annonce l'importance du corps et de la physiologie que l'on retrouve dans ses ouvrages et notes à partir de 1880. Cf. Wolfgang MÜLLER-LAUTER, *Physiologie de la volonté de puissance*, trad. Jeanne Champeaux, Paris, Allia, 1998, p. 116.

communiqué, le souvenir demeure la propriété non transférable d'une personne. Qu'elles soient heureuses ou malheureuses, toutes remémorations confrontent l'individu à une image de lui-même dont il ne peut ne pas prendre conscience. Se ressouvenir, c'est se reconnaître. Or cette reconnaissance qui nous confronte à nous-mêmes est une prise de conscience involontaire que l'on éprouve comme « un obscur et invisible fardeau²⁰⁹ », écrit Nietzsche. Dans la comparaison de l'homme et l'animal qui ouvre la deuxième *Inactuelle*, l'éruption spontanée du passé, par laquelle un événement redevient conscient, échappe au contrôle du sujet : « aussi loin, aussi vite qu'il court, sa chaîne court avec lui²¹⁰ ». Ce n'est donc pas le simple rappel du passé qui pousse l'homme à s'émeouvoir « comme s'il pensait à un paradis perdu » à la vue de « l'enfant qui n'a pas encore un passé à nier et qui joue, aveugle et comblé, entre les barrières du passé et de l'avenir²¹¹. » L'être humain envie l'existence animale car il s'émeut à l'idée qu'il est condamné à un éternel retour à soi qu'il ne pourra fuir. La réapparition d'un événement ou d'une expérience jusqu'alors enfouie dans la mémoire inconsciente et animale d'un individu signifie d'abord une prise de conscience de soi soudaine et irraisonnée qui trouble le calme salutaire d'un bref moment « au seuil de l'instant²¹² » et nous replonge dans le « torrent du devenir²¹³ ».

Cette manifestation incontrôlable de soi à soi qui constitue à la fois la spécificité temporelle de l'humain et son fardeau le plus intime est d'emblée aporétique : reconnaître son humanité en éprouvant sa capacité au souvenir s'exprime par le désir impossible de ne plus être

²⁰⁹ *Ibid.*, § 1, p. 96 (KSA 1, p. 249).

²¹⁰ *De l'utilité et des inconvénients...*, § 1, p. 95 (KSA 1, p. 248).

²¹¹ *Ibid.*, § 1, p. 96 (KSA 1, p. 249), trad. mod.

²¹² *Ibid.*, § 1, p. 96 (KSA 1, p. 250).

²¹³ *Ibid.*, p. 97 (KSA 1, p. 250).

contraint par ce retour du passé et d'échapper à son humanité pour retrouver le calme de son innocence puérile²¹⁴. Cependant, l'expérience du retour à soi, propre au souvenir et qui exclut toute identité du passé et du présent, implique non seulement la déformation comparative des instants, mais, plus fondamentalement encore, celle du sujet qui projette cette comparaison. La conscience de soi spontanée et involontaire spécifique au souvenir ne correspond pas à une adéquation réflexive de soi à soi, car la reconnaissance de soi qui marque la propriété de chaque souvenir déforme aussi celui qui se souvient. Se reconnaître ainsi équivaut à se connaître à nouveau. Si la comparaison rétrospective du souvenir provient d'un sujet présent qui *se* souvient en se prenant pour objet, et si, comme nous l'avons déjà relevé, le souvenir correspond à une comparaison et à une déformation, alors le « sujet », d'où émane cette rétrospection et qui se reconnaît dans son souvenir, se rend méconnaissable à lui-même. Se reconnaître équivaut à se transformer.

À cet égard, dans une longue ébauche de la première section de la deuxième *Inactuelle*, Nietzsche écrit : « nous souffrons de ce reste obscur et indissoluble que laisse ce qui a été, nous sommes autre chose que ce que nous paraissions être²¹⁵... ». Le « reste obscur et indissoluble que laisse ce qui a été » resurgit à l'esprit par le souvenir et perturbe le calme d'un moment ultérieur. Ce surgissement spontané et incontrôlable du passé agit sur l'individu en nous rappelant que « nous sommes autre chose que ce que nous paraissions être ». Si l'homme envie la tranquillité animale, c'est qu'il désire échapper au souvenir qui ne le laisse jamais indifférent

²¹⁴ Cf. Jean-Marie PAUL, « *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* : De l'histoire à la morale », *Études germaniques*, 2000, 55 (2), p. 241.

²¹⁵ *FP* 1873-1874, 30 [2] (KSA 7, p. 726). Cf. aussi *FP* 1873, 29 [98] (KSA 7, p. 678).

par son rappel de notre non-identité ou de notre existence factice²¹⁶. Malgré tous les efforts déployés pour nier notre condition historique, l'individu ne peut échapper à celle-ci ; même l'enfant est éventuellement contraint au souvenir.

« Il faudra pourtant que son jeu soit troublé, et ne viendra que trop tôt l'arracher à son inconscience. Il apprendra alors à comprendre le mot "c'était" [*es war*], formule qui livre l'homme aux combats, à la souffrance et au dégoût, et lui rappelle que son existence [*Dasein*] n'est au fond rien d'autre qu'un imparfait jamais accompli [*nie zu vollendendes Imperfectum*]. Lorsqu'enfin, la mort apporte l'oubli désiré, elle supprime également le présent et l'existence [*Dasein*], scellant ainsi cette vérité, qu'"être" [*Dasein*] n'est qu'un continuel "avoir été" [*Gewesensein*], une chose qui vit de se nier et de se consumer, de se contredire elle-même²¹⁷. »

Alors que l'enfant finit par prendre conscience de lui-même en tant qu'une réalité contingente et inachevée — un projet en devenir —, l'adulte en vient à concevoir la présence à soi que présuppose une telle prise de conscience comme une opération vouée à l'échec, puisque nous ne sommes jamais *immédiatement* présents à nous-même. Prendre conscience de notre existence — se saisir en tant qu'être existant — implique toujours un décalage par lequel nous nous rendons manifestes à nous-mêmes comme un autre. Contrairement à la bête « qui se résout entièrement dans le présent [...] sans laisser de reste singulier, [et] ne sait simuler, ne cache rien et, apparaissant à chaque seconde tel qu'il est, ne peut donc être que sincère²¹⁸ », l'homme, pour qui « exister n'est qu'un continuel avoir été », est incapable de se tenir « au seuil de l'instant », car dans l'acte même d'être conscient d'exister — d'être conscient de lui-même en tant qu'être existant — il est ramené inéluctablement en arrière, à ce qu'il était.

²¹⁶ Cela explique pourquoi les deux options présentées par Nietzsche, outre l'existence historique que nous connaissons, c'est-à-dire l'existence entièrement non historique de l'animal et l'existence supra-historique accessible au sage et à l'artiste, reposent sur la dénégation de la valeur d'une existence historique.

²¹⁷ *De l'utilité et des inconvénients...*, p. 96 (KSA 1, p. 249).

²¹⁸ *De l'utilité et des inconvénients...*, p. 95 (KSA 1, (249)).

Ces considérations servent à détailler la logique de l'expérience historique proprement humaine. Si l'homme envie la tranquillité de la vie animale, c'est d'abord que l'être humain — sa présence à lui-même ou la supposée permanence de cette présence — est à comprendre comme une chose « qui vit de se nier et de se consumer, de se contredire elle-même. » L'homme « est » car il était ; et puisqu'il était, l'homme se nie en tant que quelque chose qui est. Et ainsi Nietzsche peut dire « qu'“être” [*Dasein*] n'est qu'un continuuel “avoir été” », c'est-à-dire un fait passé. Nous sommes déterminés par le décalage, la distance qui nous sépare de nous-mêmes. La conscience de soi qui point dans le ressouvenir ne saurait être immédiate, puisque ce n'est que par le témoignage du temps que je peux penser quelque chose comme mon existence, ou mon « être ». Or cette saisie de soi, cette conscience de soi-même en tant qu'existant, n'est jamais vécue comme des retrouvailles heureuses, car elle est éprouvée comme la reconnaissance radicale de notre passage inéluctable ; et c'est assurément pour cette raison que nous avons le droit d'envier la tranquillité de l'existence bête de l'animal.

En effet, selon Nietzsche, nous nous arc-boutons contre la charge écrasante du passé. Notre être est inlassablement troublé par le passé, et ce, de deux manières : d'abord, comme nous venons de le voir, par le rappel du gouffre, de l'abîme, qui nous sépare de nous-mêmes et qui constitue une saisie temporelle de notre propre phénoménalité et, ensuite, du fait que cette conscience implique nécessairement la prise en compte de soi comme quelque chose qui est toujours déjà accompli et en cours. Si nous avons conscience de nous-mêmes uniquement *a posteriori*, toute manifestation de notre agir se révèle alors comme l'accomplissement d'un acte révolu et irrévocable. Le passé est donc un fardeau pour l'homme car s'il est, c'est qu'il était : sa volonté est enchaînée à ses expériences passées, à ses actes révolus, qui ne peuvent être changés. Et, par conséquent, notre volonté est confrontée à la réalité que notre être ne peut être

autre. Avoir-été se donne donc à voir comme l'impuissance de ne pouvoir-être-autrement ; c'est le roc que nous ne pouvons déplacer.

3.3 Histoire et rédemption

La révélation du caractère irrécupérable de nos actions porte néanmoins en elle la découverte de la puissance agissante de notre volonté et sa capacité à poser ses propres déterminations historiques. Si nous regrettons la nature irrécupérable du passé et de notre être, c'est que nous nous croyons néanmoins en mesure d'affecter le sens des événements et d'échapper à la contrainte posée par une force extérieure à notre agir. Alors que l'animal serait entièrement dépendant de causes externes, auxquelles il répondrait de manière réflexive et inconsciente, l'être humain, même douloureusement conscient du temps et impuissant devant le fardeau du passé, se reconnaît une liberté d'action, fut-elle bafouée. Cette plasticité du pouvoir historique, que l'historicisme recouvre par un déluge de « petits faits », se manifeste là même où surgit le souvenir.

L'implacable réalité de l'histoire signifie que le passé constitue notre incontournable destin : nous ne pouvons échapper ni à ce qui a été ni à son rappel. « “Sentir les choses de manière historique”, cela signifie savoir qu'on est de toute façon nés pour souffrir, et que tout notre travail ne servira, dans le meilleur des cas, qu'à faire oublier cette souffrance²¹⁹. » Mais ce « meilleur des cas », précise-t-il, ne correspond pas pour autant à une forme d'apathie historique. Oublier la souffrance peut aussi signifier s'en fortifier.

²¹⁹ *FP* 1873, 29 [172] (*KSA* 7, p. 703).

« Nous *devons* donc étudier et supporter le passé — tel est le destin de l’homme. Il ne sera épargné à personne de s’endurcir sous ce joug de fer ; et quand l’un ou l’autre sera très endurci, il parviendra peut-être même à louer la destinée de l’homme pour cette incapacité d’oublier, justement parce que le passé ne peut mourir en nous et, comme une goutte de sang étranger inoculée dans nos veines, nous pousse inlassablement à monter toute l’échelle de ce que les hommes appellent grand, merveilleux, immortel, divin²²⁰. »

Confronté au fardeau du souvenir, Nietzsche ne prône donc pas une insensibilité à l’histoire ou un retour à une animalité indifférente au temps. « Le passé ne peut mourir en nous », écrit-il. Il est incontournable, implacable. Nous devons alors apprendre à régler sa transmission et décider « ce qui, dans le passé, vaut d’être su²²¹. » Nous devons apprendre à contrôler notre « force plastique » et diriger l’incorporation du passé afin d’en faire la manifestation affective de notre destin intime. Or maîtriser de la sorte la transmission de l’histoire nous ramène à la nécessaire préséance de la sensibilité sur le savoir historique et sur la typologie tripartite des emplois de l’histoire qui répond de cette nécessité.

Chaque type d’histoire (monumentale, traditionnaliste, critique) décrit un emploi possible du passé réglé soit par le désir d’action, soit par la vénération des origines, soit par le besoin de délivrance²²². À la lumière de notre examen de « l’élément historique » et du souvenir, la triplicité de l’enquête historique dépasse les limites d’un exercice classificatoire à l’intention d’une nouvelle discipline méthodologique et s’inscrit comme la transfiguration présentificatrice du passé. En effet, comprise selon la manifestation du passé par le souvenir, l’histoire détermine non seulement le tracé affectif de l’horizon historique mais rachète également l’implacable

²²⁰ *FP* 1873-1874, 30 [2] (KSA 7, p. 726).

²²¹ *FP* 1873, 29 [96] (KSA 1, p. 675).

²²² *De l’utilité et des inconvénients...*, § 2, p. 103 (KSA 1, p. 258).

réalité de notre « avoir-été » et introduit la *rédemption* comme concept fondamental de la philosophie historique de Nietzsche.

Bien que la tripartition des emplois authentiques de l'historiographie renvoie à notre constitution historique, à notre historicité, et arrime le savoir historique à la triplicité de notre horizon temporel (passé, présent, futur), cette subordination à notre temporalité vitale, de laquelle découle une refonte des intentions sous-jacentes à la connaissance historique, procède en fait de la révélation de la structure phénoménale de la manifestation de l'historique en tant que tel. Ainsi, pour reprendre l'exposé que nous en avons fait au premier chapitre, il se trouve qu'à défaut d'une intelligence événementielle susceptible de fournir une explication étiologique du devenir historique, l'histoire se révèle d'abord selon « *l'historique* », c'est-à-dire par l'entremise d'une intuition qui précède et oriente toute explication et toute compréhension. L'histoire serait donc à comprendre comme une sensibilité dont la perception offrirait une coordination immédiate du surgissement de « *l'historique* » et, avant toute re-présentation et toute exégèse, elle déploierait une capacité présentificatrice par laquelle le passé reprend vie et devient désormais partie intégrante et indissociable du présent.

En outre, même si elle implique une forme de mémoire comme source de ses affects, c'est-à-dire une certaine rétention épisodique, le pouvoir esthétique de la coordination historique ne peut s'y réduire. Puisque l'appareil perceptif de tout corps organisé implique, selon Nietzsche, une forme de mémoire incorporée, et qu'il exclut d'emblée toute histoire animale²²³,

²²³ Ce qui n'exclut évidemment pas l'existence d'une histoire naturelle, ou une histoire des animaux. Simplement, l'animal n'a aucune conscience de son histoire.

« l'historique » ne peut donc se résumer à la représentation d'une trace laissée par les événements passés. « L'historique » serait plutôt à comprendre comme le redéploiement affectif du passé, du rappel soudain et du retour inéluctable de ce qui fut. Or le souvenir possède une structure phénoménale propre qui se résume à deux caractéristiques essentielles. D'abord, le souvenir nous confronte à nous-mêmes comme quelque chose de révolu et ouvre, de ce fait, un décalage entre le présent et le passé qui rend toute identité durable impossible. Cette impossible présence à soi signifie dès lors que toute saisie de notre « être » est vouée à l'échec et que nous sommes un éternel « avoir-été ».

La deuxième *Considération inactuelle* n'est donc pas écrite seulement en réponse à une utilisation « inauthentique » de l'histoire et à l'insensibilité malade de notre sens historique. Les trois types d'historiographie déterminent ensemble le sens de l'apparition de « l'historique » par lequel le passé devient présent et s'incorpore à la vie présente. Ainsi, malgré les rapprochements possibles avec l'impératif historiciste et son désir d'une conservation absolue du passé, l'histoire traditionaliste n'aspire pas à une reconstruction du passé comme tel, mais à son appropriation afin de s'élever « au-dessus de cette chose éphémère et surprenante qu'est la vie individuelle²²⁴ ». Voulant « conserver pour ceux qui naîtront après lui les conditions dans lesquelles il est lui-même né²²⁵ », l'historien en vient à considérer le passé uniquement en tant qu'il se rapporte à lui, car sa sensibilité ignore la plupart des phénomènes « et le peu qu'elle en perçoit, elle le perçoit de trop près et de façon trop fragmentaire²²⁶. » Le passé est donc contraint

²²⁴ *De l'utilité et des inconvénients...*, § 3, p. 110 (KSA 1, p. 265).

²²⁵ *Ibid.*, § 3, p. 109 (KSA 1, p. 265).

²²⁶ *Ibid.*, § 3, p. 111 (KSA 1, p. 267).

à témoigner dans l'unique et étroite mesure où son témoignage dissout les particularités du présent, qui devient alors l'unique incarnation de son passé.

Or, contrairement à l'histoire traditionaliste qui « ne sait en effet que *conserver* l'histoire, non pas l'engendrer²²⁷ », l'histoire monumentale projette résolument l'espoir de re-crée l'histoire. Son appropriation créative du passé reconnaît d'emblée la différence essentielle qui distingue le présent du passé, de sorte que son désir de s'inscrire dans une continuité historique s'accompagne d'une reconnaissance de la différence et de la distance qui permet l'exemplarité de ce qui fut²²⁸. L'inspiration qu'elle tire des grandeurs passées escamote dès lors tout espoir de voir renaître le passé tel qu'il fut et se satisfait d'en extraire l'essentiel : « elle rapprochera, généralisera et finalement identifiera des choses différentes, toujours elle atténuera la diversité des mobiles et des circonstances, pour donner une image monumentale, c'est-à-dire exemplaire et digne d'imitation²²⁹ ». Elle privilégie, de ce fait, les « *effectus* au détriment des *causae*²³⁰ » et concerne donc « non pas le véritable nœud historique de causes et d'effets²³¹ », mais « des effets sans cause suffisante²³² » qui sont conservés comme « une collection des “effets en soi”, des

²²⁷ *Ibid.*, § 3, p. 112 (KSA 1, p. 268).

²²⁸ L'idée d'une telle forme d'histoire apparaît conjointement avec celle d'une histoire traditionaliste dans les premières notes écrites en vue de la rédaction de la deuxième *Inactuelle* où elle figure en tant que l'instinct classique [*Trieb nach dem Klassischen*]. Par cette désignation, que l'on ne retrouve pas le texte publié, Nietzsche ébauche son caractère essentiel « J'appelle cet instinct l'instinct de ce qui est classique, de ce qui possède une valeur exemplaire : le passé sert de modèle au présent. » [*FP 1872-1873*, 29 [29] *sqq.* (KSA 7, p. 636 *sqq.*)]. Cf. Christian EMDEN, « The Invention of Antiquity : Nietzsche on Classicism, Classicality, and the Classical Tradition », *Nietzsche and Antiquity*, dir. Paul Bishop, Rochester, Camden House, 2004, p. 375: « At the center of *classicus* stands the structural distinction between “us” and “them,” which is increasingly converted into the conceptions of historical difference and, at the same time, the need for cultural continuity. »

²²⁹ *De l'utilité et des inconvénients...*, § 2, p. 106 (KSA 1, p. 261).

²³⁰ *Ibid.*, § 2, p. 106 (KSA 1, p. 261).

²³¹ *Ibid.*, § 2, p. 106 (KSA 1, p. 262)..

²³² *Ibid.*, § 2, p. 107 (KSA 1, p. 263).

événements qui feront toujours de l'effet²³³. » Le présent se fortifie donc de l'exemplarité du passé, qu'il décontextualise, et s'incorpore de sorte que notre sensibilité ne ressent qu'une inspiration.

Enfin, alors que les histoires antiques et monumentales sont l'œuvre d'une utilisation sélective de « l'historique », elles en préservent néanmoins les contours essentiels. L'histoire critique, au contraire, relève d'une volonté libératrice qui brise et dissout le passé afin de « lui faire subir un sévère interrogatoire et enfin le condamner²³⁴ ». Œuvre humaine, l'histoire ne peut perdurer « sans que l'on porte le fer à ses racines, qu'on passe cruellement outre à toutes les piétés²³⁵. » Mais cet exercice critique ne se réduit pas à une intention cynique : « C'est pour ainsi dire une tentative pour se donner *a posteriori* le passé dont on voudrait être issu, par opposition à celui dont on est réellement issu²³⁶ ». L'histoire critique développe donc un oubli créatif, qui, en réponse à un passé nocif, ou simplement moribond, déploie une nouvelle nature et un nouveau passé²³⁷. Le passé est entièrement déterminé par le présent et ne conserve une existence effective qu'uniquement par implication au présent.

On reconnaît l'importance non négligeable de l'oubli pour ces trois formes d'historiographie. Il serait cependant imprudent de conclure de là à son importance prépondérante : si l'omission historiographique est un élément essentiel à l'histoire, son importance est d'abord une réaction au pouvoir perturbateur du souvenir. Déterminer la

²³³ *Ibid.*, § 2, p. 106 (KSA 1, p. 261-262).

²³⁴ *Ibid.*, § 3, p. 113 (KSA 1, p. 269).

²³⁵ *Ibid.*, § 3, p. 113 (KSA 1, p. 270).

²³⁶ *Ibid.*, § 3, p. 114 (KSA 1, p. 270).

²³⁷ *Ibid.*, § 3, p. 114 (KSA 1, p. 270). Cf. *FP* 1873, 29 [179] (KSA 7, p. 705-706).

puissance effective de l'élément historique, par omission ou par le rejet de pans entiers du passé, revient à concilier le présent avec le caractère irrécupérable de son passé. Ainsi, puisque le passé n'a d'existence en dehors de la coordination présentificatrice de l'intuition historique, et que les trois types d'histoire déterminent ensemble l'horizon affectif du passé, et donc la constitution de tout phénomène historique, l'apparente implacabilité du passé, qui point dans le souvenir, appartient dès lors au présent et notre « avoir-été » se révèle de ce fait dissoluble et malléable. L'histoire devient rédemption différée²³⁸. Du fait que la constitution affective ultime de « l'historique » est à jamais indéfinie, notre « avoir-été » trouve son salut et renouvelle son affectivité par la transfiguration présentificatrice de l'histoire. Notre « avoir-été » en apparence irrécupérable demeure donc éternellement en suspens et à refaire, libérant ainsi les possibilités de l'à-venir de la surcharge affective du passé.

La découverte de la plasticité fondamentale de notre passé entraîne deux conclusions aussi importantes que déterminantes pour notre compréhension de la philosophie nietzschéenne. Comprise selon la nature intime de l'élément historique — c'est-à-dire par le truchement du surgissement inopiné du passé sous la forme d'une intuition préconceptuelle —, l'histoire revêt les caractéristiques de la sensibilité et se manifeste d'abord dans l'intimité de notre être solitaire

²³⁸ Il est important de noter que l'expression « rédemption » [*Erlösung*] est absente de la deuxième *Inactuelle*. Cependant, comme le remarque Hans Hübner dans son livre *Nietzsche und das neue Testament*, la manière dont le passé est présent pour Nietzsche laisse à penser un rapprochement, non sans conséquence, avec la figure salvatrice du salut chrétien. « Das Ereignis des soteriologischen Heils zum Leben in der Vergangenheit ist das Ereignis des kerygmatisch bewirkten Heils zum Leben in der Gegenwart. Vergangenheit wird Gegenwart, Geschichte wird Gegenwart, vergangenes Leben wird gegenwärtiges Leben. » Hans HÜBNER, *Nietzsche und das Neue Testament*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2000, p. 109. Il cite ensuite (p. 113) l'épître au Colossiens (Chapitre 3, v. 9-10) : « Vous vous êtes dépouillés du vieil homme avec ses agissements, et vous avez revêtu le nouveau, celui qui s'achemine vers la vraie connaissance en se renouvelant à l'image de son Créateur. » Nous introduisons ici cette idée, mais nous la retrouverons dans les prochains chapitres.

sans égard pour le passé en tant que tel ou pour la réalité d'une histoire universelle. L'histoire et l'historique nous habitent donc autrement qu'une simple connaissance du passé ou un discours sur le devenir et le développement individuel ou collectif, car leur présentification du passé transforme ce qui était en une composante essentielle de ce qui est. De ce fait, l'histoire ressuscite le passé pour lui accorder une pleine présence et renverse ainsi l'apparente irrévocabilité de ce qui a été en posant à nouveau les déterminations essentielles de son affectivité. Nous ne sommes plus tenus dès lors d'opposer le passé au présent et d'entendre l'interpellation nihiliste comme l'appel assourdissant d'une destinée irrévocable, car notre plasticité nouvellement découverte esquisse aussi une rédemption historique et une transvaluation des valeurs. Mais pour comprendre cela nous devons d'abord comprendre comment Nietzsche a su irrévocablement arracher le passé de ses déterminations principales métaphysiques et reformuler son emploi de l'histoire selon une logique sceptique pour opérer une « réduction pathologique²³⁹ » et introduire le corps (*Leib*) comme fil conducteur philosophique.

²³⁹ Nous empruntons l'expression à Jean VIOLAC, « La réduction pathologique. Le statut philosophique de l'expérience de la maladie dans la pensée de Nietzsche », *Laval théologique et philosophique*, vol. 67, no. 2, 2011. 281-307.

— Chapitre 3 —

LA « PHILOSOPHIE HISTORIQUE »

1. RUPTURE ET REJET DE LA PHILOSOPHIE MÉTAPHYSIQUE

« Le “vrai monde” — une idée qui ne sert plus à rien, ne fait même plus obligation, — une idée devenue inutile, superflue, *par conséquent* une idée réfutée : supprimons-la²⁴⁰. »

Ce verdict imparable prononcé par Nietzsche dans un très célèbre passage du *Crépuscule des idoles*, et qui résume en quelques mots l’apport essentiel de ses réflexions, a sa source dans les bouleversements majeurs qui accompagnèrent la rédaction de *Humain, trop humain* dix plus tôt. Sous la pression conjointe de la maladie et de la désillusion, le jeune professeur de philologie, disciple de Wagner et de Schopenhauer, se transforma en « anachorète » maniant de concert le mépris, le soupçon, le courage, et la témérité²⁴¹. Les changements de cette période « intermédiaire²⁴² » témoignent d’un affranchissement et dépeignent un renouveau philosophique incompatible avec ses positions antérieures. Or si *Humain, trop humain* est effectivement le testament d’une réorientation de sa pensée, cette nouvelle disposition intellectuelle conserve néanmoins une certaine communauté de pensée avec la deuxième *Considération inactuelle*. Alors qu’il avait précédemment réfléchi en philologue au sort des

²⁴⁰ *Le crépuscule des idoles*, « Comment le “vrai monde” finit pas tourner à la fable », § 5 (KSA 6, p. 81).

²⁴¹ *Humain, trop humain*, « préface », § 1 et 2 (KSA 2, p. 13-15).

²⁴² Il est coutumier de diviser le corpus nietzschéen en trois périodes. La première, dite « de jeunesse », regroupe tous ses écrits d’étudiants ainsi que les ouvrages rédigés lors de son professorat à Bâle et se clôt par la quatrième *Considération inactuelle*. La deuxième, la période « intermédiaire », commence avec la parution du premier volume de *Humain, trop humain* et se termine avec celle des quatre premiers livres du *Gai savoir*. Enfin, on nomme la période débutant par la rédaction du premier livre de Zarathoustra jusqu’à la fin de sa vie active, la période « tardive ».

études historiques, la philosophie qui point en 1876, et qui se prolonge dans tous ses écrits subséquents, est, elle, résolument *historique*²⁴³ et réduit l'histoire de la métaphysique, et sa détermination historique, à une configuration de forces incorporées.

« Les philosophes occupés à voiler et occulter le monde, c'est-à-dire tous les métaphysiciens au grain plus ou moins fin ou grossier, sont pris de maux d'yeux, d'oreilles et de dents dès qu'ils commencent à se douter qu'il y a quelque chose de vrai dans la thèse selon laquelle toute la philosophie est désormais tombée sous la coupe de l'histoire²⁴⁴. »

Si ce « marteau de l'intuition historique²⁴⁵ » qui promet la suppression de la pensée métaphysique présuppose la description du phénomène historique dont nous avons fait l'exposé aux deux derniers chapitres, la nouvelle philosophie historique est cependant plus qu'une critique historique et ne se limite pas à la découverte des origines humaines, trop humaines, des conceptions philosophiques fondamentales. En effet, la suppression de toute perspective métaphysique sous l'influence du pyrrhonisme de Montaigne conduit Nietzsche à réduire l'idée du suprasensible inconditionné à une figure ou une disposition intellectuelle héritée et déterminée historiquement. La découverte de ce caractère évolutif renvoie non pas à l'affirmation du pouvoir explicatif de l'histoire mais à l'articulation d'une perspective philosophique historique dont la reconnaissance de l'intrication temporelle conduit à la suspension de toute détermination suprasensible et à la corporéité de notre engagement mondain. Ce troisième chapitre extirpe ainsi notre sensibilité historique de son contexte

²⁴³ Cf. *Humain, trop humain*, § 2 (KSA 2, p. 25).

²⁴⁴ *Opinions et sentences mêlées*, § 10 (KSA 2, p. 384).

²⁴⁵ *Ecce homo*, « Humain, trop humain », § 6 (KSA 6, p. 328).

historiographique originel et le reconduit à la proximité immédiate de notre expérience incorporée en tant propédeutique à l'introduction du fil conducteur du corps au chapitre suivant.

1.1 Le « positivisme » de la « période intermédiaire »

« Au milieu du martyr que m'infligeaient des migraines ininterrompues de trois jours consécutifs, accompagnées de pénibles pituites, j'étais en possession d'une clarté de dialecticien poussée à l'extrême, et je réfléchissais avec beaucoup de sang-froid à des choses pour lesquelles, en temps normal, je ne suis ni assez casse-cou, ni assez raffiné, ni assez froid²⁴⁶. »

C'est ainsi que Nietzsche résume la crise décisive de l'été 1876, qui marque le début de sa rupture définitive avec le wagnérisme et la métaphysique de la volonté de Schopenhauer qui marquaient sa période « de jeunesse ». Mais pour autant que cet éloignement puisse marquer le début de sa période dite « de l'esprit libre » et le premier pas vers une philosophie proprement « nietzschéenne », la distance prise avec ses maîtres à penser n'est pas le témoignage d'une réaction à leur position philosophique.

« Je fus saisi d'une véritable *irritation* contre moi-même, je perdis patience : je vis qu'il était pour moi grand temps de revenir à moi. D'un seul coup, je compris avec une terrible évidence combien de temps j'avais déjà gaspillé [...] Dix ans derrière moi, où, littéralement, mon esprit avait cessé de *se nourrir*, où j'avais rien appris d'utile ». ²⁴⁷

Devant la réalité du wagnérisme à Bayreuth — ou plutôt face au spectacle du triomphe public de ce « romantique désespéré et pourrissant²⁴⁸ » —, Nietzsche n'avait pas de choix de confesser

²⁴⁶ *Ecce homo*, « pourquoi je suis si sage », § 1, p. 100-101 (KSA 6, p. 265).

²⁴⁷ *Ecce homo*, « Humain, trop humain », § 3, (KSA 6, p. 324-325).

²⁴⁸ *Opinions et sentences mêlées*, « préface », § 3 (KSA 2, p. 372).

l'indigence de son espoir en la renaissance d'une nouvelle Germanité²⁴⁹. « [Je] me rendais compte que j'avais radicalement dévié de mon instinct profond²⁵⁰ », écrit-il. Son désenchantement se traduit par une « cure intellectuelle²⁵¹ » et la découverte du « privilège périlleux de vivre à titre d'expérience²⁵² ». Parler de rupture n'est donc qu'un pis-aller, un clin d'œil à la tradition qui a toujours lu *Humain, trop humain* comme le monument d'un tournant dans sa pensée, car si l'orientation nouvelle qui sourd de cet « affranchissement » détonne par rapport à sa « métaphysiques d'artiste²⁵³ », elle témoigne aussi, et surtout, d'une « grossesse inconsciente²⁵⁴ ».

« — Une soif ardente s'empara littéralement de moi ; depuis lors, je ne suis en fait plus occupé de rien d'autre que de physiologie, de médecine et de sciences naturelles, — je ne suis même revenu à des études proprement historiques [*historischen Studien*] que lorsque ma tâche m'y obligeait impérativement. »²⁵⁵

Nous ne devons alors pas nous en tenir à décrire une philosophie simplement antimétaphysique, car même s'il est indéniable que son hostilité envers « l'Alexandrin au fond bibliothécaire et correcteur d'épreuve²⁵⁶ », typique de l'essor des sciences positives qu'il avait jusqu'alors vilipendées, se transforma en une surprenante valorisation de la certitude scientifique, cette nouvelle appréciation du savoir positif des sciences n'est en fait que la traduction apparente d'une prise de position plus fondamentale. Délaissant progressivement la

²⁴⁹ Cf. *La naissance de la tragédie*, § 19, p. 131 (KSA 1, p. 128) : « Que nous suggère cette mystérieuse unité de la musique allemande et de la philosophie allemande, si ce n'est une nouvelle forme de l'existence dont nous ne pouvons pressentir le contenu qu'à partir d'analogie tirée du monde grec ? »

²⁵⁰ *Ecce homo*, « Humain, trop humain », § 3 (KSA 6, p. 324-325).

²⁵¹ *Opinions et sentences mêlées*, « préface », § 2 (KSA 2, p. 371).

²⁵² *Humain, trop humain*, « préface », § 4, (KSA 2, p. 18).

²⁵³ *Naissance de la tragédie*, « essai d'autocritique », § 2 (KSA 1, p. 13).

²⁵⁴ *Humain, trop humain*, « préface », § 7 (KSA 2, p. 21).

²⁵⁵ *Ecce homo*, « Humain, trop humain », § 3, (KSA 6, p. 325).

²⁵⁶ *La naissance de la tragédie*, § 18 (KSA 1, p. 120).

philologie à la faveur d'une existence solitaire qui marquera la prochaine décennie, Nietzsche s'adonna effectivement à des lectures qui détonnent par rapport à ses positions précédentes. Il s'initie à l'évolutionnisme anglais naissant, sous l'influence notable de son nouveau compagnon Paul Rée²⁵⁷, par la lecture, en traduction allemande, d'ouvrages d'auteurs contemporains tels que Herbert Spencer (*The Data of Ethics*)²⁵⁸, John Lubbock (*The Origin of Civilisation and the Primitive Condition of Man*)²⁵⁹ et Edward Burnett Tylor (*Primitive Cultures*)²⁶⁰. Par leur positivisme anthropologique, ils infléchirent son regard philologique vers une analyse *historique* des valeurs morales et métaphysiques, sans qu'il adhère pour autant à leur espoir en l'esprit scientifique. Son enchantement pour les « méthodes de connaissance les plus rigoureuses²⁶¹ » est certainement l'un des plus importants aspects de la « période intermédiaire » mais n'équivaut pas du reste à une nouvelle foi positiviste²⁶².

²⁵⁷ Cf. Robin SMALL, *Nietzsche and Rée*, Oxford, Oxford University Press, 2005, p. 72, 83-84 ; Brendan DONNELLAN, « Friedrich Nietzsche and Paul Rée : Cooperation and Conflict », *Journal of the History of Ideas*, vol. 43 (1982), p. 597-598 ; Patrick WOTLING « Moral sans métaphysique », *Lectures de Nietzsche*, Paris, Librairie générale française, 2000, p. 351 ; Charles ANDLER *Nietzsche, sa vie et sa pensée : tome II. le pessimisme esthétique de Nietzsche -- La maturité de Nietzsche*, Paris, Gallimard, 1958, p. 305.

²⁵⁸ L'influence qu'a pu exercer Herbert Spencer est bien connue, il est mentionné nommément dans *De la généalogie de la morale* et *Le crépuscule des Idoles* pour ne nommer que ceux-là. Cf. Gregory MOORE *Nietzsche Biology and Metaphor*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 61 ; Gregory MOORE, « Nietzsche, Spencer, and the Ethics of Evolution », *Journal of Nietzsche Studies*, vol. 23 (2002), p. 3-4, 19 ; Thomas BROBJER, « Nietzsche's Reading of Natural Science », *Nietzsche and Science* p. 36 ; Patrick WOTLING, « La morale sans métaphysique », *op. cit.*, p. 352. Puisque nous avons déjà traité de l'influence de Spencer sur Nietzsche dans notre mémoire de maîtrise, nous nous n'attarderons pas à ce sujet dans la présente thèse. Cf. Lukas SODERSTROM, *Nietzsche's Physiology of History*, Université de Montréal, 2008, p. 44-72.

²⁵⁹ Cf. David S. THATCHER, « Nietzsche's Debt to Lubbock », *Journal of the History of Ideas*, vol. 44, no. 2 (1983) ; Thomas BROBJER, *Nietzsche's Philosophical Context. An Intellectual Biography*. Urbana, University of Illinois Press, 2008, p. 64.

²⁶⁰ Cf. Christian J. EMDEN, *Friedrich Nietzsche and the Politics of History*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, p. 188 sqq.

²⁶¹ *Humain, trop humain*, § 272 (KSA 2, p. 225).

²⁶² Il est commun de comprendre la période intermédiaire comme sa période « positiviste. Cette lecture est l'une des plus anciennes. Voir, par exemple, la description qu'en fait Lou Andreas-Salomé : « De ce fait l'ensemble de sa philosophie prit une orientation nouvelle, écrit Lou Andreas-Salomé de lui, et se transforma en une analyse des erreurs et des préjugés humains ; le métaphysicien se mua en psychologue et en historien, et se plaça dorénavant

Cette nouvelle perspective informée par l'ethnologie apparaît dès l'ouverture de *Humain, trop humain* lorsqu'il aborde la question apparemment insoluble de la provenance des concepts philosophiques : « comment quelque chose peut-il naître de son contraire²⁶³ » ? En reprenant ainsi, après un hiatus de quelque deux millénaires, « la même forme interrogative qu'il y a deux mille ans²⁶⁴ », non seulement écarte-t-il d'emblée toute origine miraculeuse « issue du vif et de l'essence de la “chose en soi”²⁶⁵ », Nietzsche apprend également à reposer la question de *l'apparition* des « choses estimées supérieures²⁶⁶ » : la raison, le sensible, la logique, etc. Si, en effet, nous posons que toutes « choses supérieures » ont une origine, ne devons-nous pas alors admettre qu'il est impossible d'en concevoir l'origine sans référence à son contraire ? La logique provient de l'illogique, la vérité de l'erreur, et ainsi de suite. Or cette manière de comprendre l'origine des principes fondamentaux de la philosophie comme l'indissoluble entrelacement des choses avec leur contraire fait appel à une analyse génétique des concepts philosophiques qui ne saurait procéder, explique Nietzsche, sans reconnaître la part essentielle « des sublimations dans lesquelles l'élément fondamental semble presque volatilisé et ne trahit plus son existence qu'à l'observation la plus fine²⁶⁷. » Les « choses supérieures » n'auraient donc pas une existence discrète, dont la genèse pourrait être identifiée à un instant précis ou à un sens déterminé.

sur le terrain d'un positivisme sobre et rigoureux. » Lou ANDREAS-SALOMÉ, *Friedrich Nietzsche à travers ses œuvres*, trad. Jacques Benoist-Méchin, Paris, Bernard-Grasset, 1992, p. 94.

²⁶³ *Humain, trop humain*, § 1 (KSA 2, p. 23).

²⁶⁴ *Humain, trop humain*, § 1 (KSA 2, p. 23).

²⁶⁵ *Ibid.*

²⁶⁶ *Humain, trop humain*, § 1 (KSA 2, p. 24).

²⁶⁷ *Humain, trop humain*, § 1 (KSA 2, p. 24).

« Il se pourrait même encore que ce qui constitue la valeur de ces choses bonnes et vénérées tienne précisément à ce qu'elles sont apparentées, liées, entrelacées de manière insidieuse à ces choses mauvaises qui leur sont en apparence opposées, à ce qu'elles sont peut-être même d'essence identique²⁶⁸. »

Ainsi la *philosophie historique* — « la plus récente de toutes les méthodes philosophiques, qui ne peut plus se concevoir du tout séparée des sciences de la nature²⁶⁹ » — ne saurait être une simple description de la succession temporelle des notions philosophiques. Elle est en fait l'expression d'une position philosophique plus fondamentale qui ne relève pas de la seule reconnaissance soudaine de la puissance explicative du savoir positif.

Tout se passe comme si les réflexions historiques de ses écrits antérieurs, qui trahissaient alors l'influence de la philosophie schopenhauerienne et celle de Jacob Burckhardt²⁷⁰, se délestaient de toute référence à un principe transcendant mais conservent la description du phénomène historique lui-même. Conservant sa description de l'historique comme la manifestation *présentificatrice* d'une chose inscrite en mémoire, Nietzsche écarte d'emblée toute affirmation principielle afin de considérer la chose uniquement par son apparition historique. La puissance effective des « choses supérieures » est dès lors réduite à « de prompts et familières associations de sentiments et d'idées » qui sont « en vérité des fleuves avec des centaines de sources et d'affluents²⁷¹ ». Cette « réduction pathologique²⁷² » qui accompagne sa

²⁶⁸ *Par-delà bien et mal*, § 2 (KSA 5, p. 17). Ce passage de l'ouvrage de 1886, se lit comme un retour au problème soulevé dans *Humain, trop humain*.

²⁶⁹ *Humain, trop humain*, § 1.

²⁷⁰ Cf. Chapitre 1. Voir également Anthony K. JENSEN, *Nietzsche's Philosophy of History*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, p. 61-75.

²⁷¹ *Par-delà bien et mal*, § 14 (KSA 5, p. 28).

²⁷² Jean VIOLAC, « La réduction pathologique. Le statut philosophique de l'expérience de la maladie dans la pensée de Nietzsche », *Laval théologique et philosophique*, (2011), vol. 67, no. 2, p. 287 *sqq.* Cf. p. 291 : « Le phénomène pathologique est ainsi un état de la vie dans lequel c'est *la vie elle-même qui opère la réduction*, elle est un comportement par lequel le vivant se ressaisit : elle répond à l'exigence d'une réduction inconditionnée.

crise de 1876 et marque la période de « l'esprit libre » entamée par l'écriture de *Humain, trop humain* signifie dès lors que le penseur « ne devrait pas penser selon des fins, c'est-à-dire qu'il ne devrait pas chercher, ne rien vouloir ni réfuter, mais se contenter d'*écouter*, comme on écoute un morceau de musique²⁷³. » Ce premier pas vers une philosophie historique prend donc la forme d'une écoute du passé : la découverte de notre capacité à ressentir à nouveau ce qui fut, qui était seulement esquissée dans ses écrits antérieurs, devient le moyen même de rétablir la vue de la normalité et du pathologique afin de rendre possible une « autorévélation²⁷⁴ » du corps.

1.2 Montaigne et le scepticisme

« *Humain, trop humain* est le monument commémoratif d'une crise [...] — par ce livre je me suis débarrassé de ce qui était *incompatible* avec ma nature. [...] Les erreurs, l'une après l'autre, sont ignorées avec un mépris glacial, l'idéal n'est pas réfuté — il gèle [...] presque partout se congèle "la chose en soi"²⁷⁵. »

Si la philosophie historique de *Humain, trop humain* signale un changement de perspective, elle se signale d'abord par un regard froid qui suspend l'effectivité des notions à l'étude. Ce n'est pas une critique de la métaphysique que propose Nietzsche, mais sa mise à l'écart au profit de l'expérience immédiate de la réalité phénoménale. Au regard de « l'observation psychologique²⁷⁶ » — le véritable noyau programmatique de sa nouvelle orientation — il appert que l'influence la plus marquante est celle des moralistes français, qui, par la précision de leur

L'événement immanent de la maladie opère l'*ἐποχή* la plus radicale, dans et par laquelle le moi superficiel de la conscience est lui-même mis entre parenthèses avec toutes ses « facultés », pour mettre au jour le moi réel de l'immanence vitale que la conscience tournée vers le monde ordinairement recouvre. »

²⁷³ FP 1880, 4 [73] (KSA 9, p. 117).

²⁷⁴ Cf. VIOLAC, *op. cit.*, p. 290.

²⁷⁵ *Ecce homo*, « Humain, trop humain », § 1 (KSA 6, p. 323).

²⁷⁶ Cf. *Humain, trop humain*, §§ 35-38 (KSA 2, p. 57-62).

observation, « ressemblent à des tireurs qui visent juste et mettent régulièrement dans le noir, — mais dans le noir de la nature humaine. »²⁷⁷

« À lire Montaigne, La Rochefoucauld, La Bruyère, Fontenelle (surtout les *Dialogues des morts*), Vauvenargues, Chamfort, on est plus près de l'antiquité qu'avec n'importe quel groupe de six auteurs pris dans les autres nations [...] Leurs livres s'élèvent au-dessus des variations du goût national et des nuances philosophiques dont s'irise ordinairement tout ouvrage de nos jours [...] ils contiennent plus d'*idées réelles* que tous les livres des philosophes allemands ensemble »²⁷⁸

L'admiration que Nietzsche voue à ces auteurs ressort de leur incisive perspicacité à décrire et distinguer les motivations apparentes et d'en faire apparaître le portrait « psychologique » qui rend manifeste les véritables mobiles de la conduite morale, souvent inavouées et toujours passées sous silence. Il admire l'image qu'ils dressent de leurs contemporains non pas pour ce qu'ils y révèlent de la nature abstraite et générale de la moralité qui se cache derrière les apparences particulières, mais justement *pour ce qui y apparaît et y devient manifeste*. Sans formuler de philosophie au sens strict, ces auteurs en viennent à définir une approche d'une fertilité philosophique sans pareille²⁷⁹. Leur méthode descriptive, sans arrière-pensée systématique, et indissociable de leur acuité psychologique, qui anime sa reprise de leur « art de l'analyse de la combinaison psychologique²⁸⁰ », s'impose à Nietzsche dans l'espoir de contourner les lieux communs de la pensée métaphysique.

²⁷⁷ *Humain, trop humain*, § 36 (KSA 2, p. 59).

²⁷⁸ *Le voyageur et son ombre*, § 214 (KSA 2, p. 647).

²⁷⁹ « Le remplacement de la philosophie première par cette sorte de psychologie s'explique principalement par la primauté de la question « psychologique » d'une orientation fondamentale et toujours présumée de vie, d'une orientation qui fait que les choses dans une vie importent ou non. [...] C'est une position ou une orientation que ni un argument, ni la philosophie systématique, ni une révélation ne pourraient aborder, ou au moins séparément, car cela supposerait déjà l'importance prééminente d'un argument, d'un système ou d'une révélation. » Robert PIPPIN, *Nietzsche moraliste français, la conception nietzschéenne d'une psychologie philosophique*, trad. Isabelle Wiemand, Paris, Odile Jacob, 2006, p. 42.

²⁸⁰ *Humain, trop humain*, § 35 (KSA 2, p. 57).

Les *Essais* de Michel de Montaigne (1533-1592), qu'il lut en traduction allemande²⁸¹, se distinguent assurément des autres textes du genre par leur remarquable effet stylistique — l'introduction de l'aphorisme — et par leur hypotypose d'une pratique philosophique sceptique. Mais, c'est par l'introduction du *doute sceptique*, en tant qu'articulation de sa position philosophique fondamentale, que l'on reconnaît l'influence particulière de Montaigne sur Nietzsche²⁸². « Quel mol oreiller que le doute pour une tête bien faite ! »²⁸³, écrit-il en reprenant un mot de Montaigne. Ce doute, loin d'être le « doux charmant, berçant pavot »²⁸⁴ décrié dix ans plus tard dans *Par-delà Bien et Mal*, allume en Nietzsche l'espoir d'une position tierce, ni métaphysique ni scientifique, pouvant supprimer la transcendance du sujet connaissant afin d'en décrire les ramifications essentielles de ses structures de pensée. Autrement dit, la mise en suspens de toute position métaphysique principielle trahit l'influence du pyrrhonisme de Montaigne et souligne l'effort considérable déployé par Nietzsche dans un premier temps pour circonscrire la phénoménalité propre aux processus intellectuels.

Il importe de clairement distinguer le sens de ce doute philosophique afin de cerner la manière dont les *Essais* ont contribué au développement de la philosophie *historique* de

²⁸¹ La date exacte de sa première lecture des *Essais* est difficile à déterminer. Thomas BROBJER (*Nietzsche's Philosophical Context : an intellectual biography*, Urbana, University of Illinois Press, 2008, p. 57) soutient qu'il reçut une copie de Cosima Wagner en cadeau pour le Noël 1870. Pour sa part, Brendan Donnellan affirme qu'il s'agissait d'une version française et que Nietzsche possédait déjà une traduction allemande bien avant 1870 (Cf. Brendan DONNELLAN, « Nietzsche and Montaigne », *Colloquia Germanica*, vol. 19 (1986), p.18n2).

²⁸² Brendan Donnellan résume ainsi les formes diverses de l'influence de Montaigne (« Nietzsche and Montaigne », *op. cit.*, p. 1) : « The varied facets of Montaigne's attraction for Nietzsche can be categorized in the following roles : as one of the greatest figures of the Renaissance; as a model of the contemplative life; as a radical sceptic; as a writer with an unprecedented capacity for revealing himself with confessional frankness; and not least as an outstanding model of the aristocratic French moralistic culture... ».

²⁸³ *Aurore*, § 46 (KSA 3, p. 53).

²⁸⁴ *Par-delà Bien et Mal*, § 208 (KSA 5, p. 137).

Nietzsche. Dans son ouvrage *Les sceptiques grecs*, que Nietzsche qualifia de « remarquable étude²⁸⁵ », Victor Brochard définit le sceptique comme suit :

« Le vrai sceptique n'est pas celui qui doute de propos délibéré et qui réfléchit sur son doute ; ce n'est pas même celui qui ne croit à rien et affirme que rien n'est vrai, autre signification du mot qui a donné lieu à bien des équivoques : c'est celui qui de propos délibéré et pour des raisons générales doute de tout, excepté des phénomènes, et s'en tient au doute. »²⁸⁶

On peut en outre diviser les formes de ce scepticisme selon l'interprétation de la manière de douter de « tout²⁸⁷ ». D'abord, le « scepticisme phénoméniste²⁸⁸ » qui conçoit le « tout » comme une totalité inconnaissable, sans toutefois contester son existence possible. S'il doute de notre capacité à connaître le « tout », et ses concepts correspondants (l'Être, les essences vraies, etc.), il ne fait que *suspendre* toute interrogation ontologique pour ne porter son attention qu'aux phénomènes. L'autre, le « pyrrhonisme²⁸⁹ », plus ancien et plus classique, aborde l'existence de ce « tout » dans sa particularité même et se méfie de l'évidente réalité de toute chose. S'il s'en tient aussi aux phénomènes seuls, contrairement au simple phénoménisme qui demeure au niveau de l'apparition des phénomènes et suspend toute considération de leurs essences réelles, quoiqu'inapparentes, sans douter toutefois de leur existence possible, le pyrrhonisme, lui, plus radical mais aussi plus ferme, se défait résolument de toute considération liée au « tout » et s'abstient de formuler la moindre affirmation. Le pyrrhonisme substitue donc à l'espoir de saisir l'être dans sa pureté celui « de voir toutes choses dans leur juste importance, à leur juste valeur,

²⁸⁵ *Ecce homo*, « pourquoi je suis si avisé », § 3 (KSA 6, p. 284).

²⁸⁶ Victor BROCHARD, *Les sceptiques grecs*, Paris, Imprimerie nationale, 1887, p. 2. Cf. Marcel CONCHE, *Montaigne et la philosophie*, Paris, Mègare, 1987, p. 28 sq.

²⁸⁷ Marcel CONCHE, *Montaigne et la philosophie*, *op. cit.*, p. 29 sqq.

²⁸⁸ CONCHE, *Montaigne et la philosophie*, p. 29.

²⁸⁹ Jean-Paul DUMONT, *Le scepticisme et le phénomène*, Paris, Vrin, 1985, p. 41 sqq.

étant entendu que ces valeurs n'appartiennent pas aux choses "en elles-mêmes", mais aux choses *se réfléchissant*, c'est-à-dire inséparables de leur réflexion dans un regard²⁹⁰ ».

La redécouverte de l'importance du regard, de la perspective, pour le scepticisme de Pyrrhon est l'élément principal que Nietzsche emprunte à Montaigne. Dans *Apologie de Raymond Sebond*, Montaigne expose son scepticisme radical en expliquant que toute connaissance relève d'abord du sujet et de son expérience sensible. Il ne peut donc y avoir une forme de connaissance inconditionnée ou essentielle, indépendante de la corporéité individuelle.

« Tout ce qui se connaît, il se connaît sans doute par la faculté du connaissant : car puisque le jugement vient de l'opération de celui qui juge, c'est raison que cette opération il la parfaisse par ses moyens et volonté, non par la contrainte d'autrui, comme il adviendrait, si nous connaissions les choses par la force et selon la loi de leur essence. Or toute connaissance s'achemine en nous par les sens, ce sont nos maîtres...²⁹¹ »

L'importance de nos sens ne se réduirait donc pas au simple mode d'appréhension des choses.

« C'est le privilège des sens, d'être l'extrême borne de notre apercevance, écrit-il : il n'y a rien au-delà d'eux, qui nous puisse servir à les découvrir, voire ni l'un sens n'en peut découvrir l'autre²⁹². » Puisque notre sensibilité n'a pas d'accès aux choses mêmes, telles qu'elles sont en soi, mais uniquement aux données sensibles, elle impose une limite à notre connaissance : les sens « sont nos maîtres ». Qui plus est, cette limite est le lot de l'homme, explique-t-il : « je mets en doute, que l'homme soit pourvu de tous sens naturels²⁹³. » Mais cette délimitation de notre savoir n'est pas du reste une détermination apriorique des conditions de possibilité de la connaissance en tant que telle : « nous ne savons plus quelles sont les choses en vérité : car rien

²⁹⁰ CONCHE, *Montaigne et la philosophie*, p. 41.

²⁹¹ MONTAIGNE, *Essais*, Paris, Gallimard, 2009, vol. 2, p. 374.

²⁹² *Essais*, vol. 2, p. 376.

²⁹³ *Essais*, p. 375.

ne vient à nous que falsifié et altéré par nos sens²⁹⁴. » L'objet et sa perception sont deux choses distinctes, qui ne peuvent être réduites l'une à l'autre. Ou, plutôt : il n'y a pas d'objet pour nous indépendamment de nos sens.

« Notre imagination ne s'applique pas aux choses étrangères, mais elle est conçue par l'entremise des sens, et les sens ne comprennent pas l'objet extérieur, mais seulement leurs propres passions : et par ainsi la fantaisie et apparence n'est pas de l'objet, mais seulement de la passion et souffrance des sens, laquelle passion, et objet, sont choses diverses²⁹⁵. »

Le sensualisme de Montaigne ne peut donc donner lieu à aucune certitude sensible. « L'incertitude de nos sens rend incertain, tout ce qu'ils produisent »²⁹⁶. Il n'y a donc pas de point archimédien à partir duquel nous puissions déduire ou mesurer toute chose : même le fait de douter ne peut suffire.

« Pour juger des apparences que nous recevons des sujets, il nous faudrait un instrument judicatoire : pour vérifier cet instrument, il nous y faut de la démonstration : pour vérifier la démonstration, un instrument, nous voilà notre rouet. »²⁹⁷

Ni notre être, ni les choses ne peuvent fournir un étalon suffisant, ni même la certitude d'être incertain ne peut suffire.

« Finalement, il n'y a aucune constante existence, ni de notre être, ni de celui des objets : et nous, et notre jugement, et toutes choses mortelles, vont volant et roulant sans cesse : ainsi il ne se peut établir rien de certain de l'un à l'autre, et le jugeant, et le jugé, étant en continuelle mutation et branle. Nous n'avons aucune communication à l'être, parce que toute humaine nature est toujours au milieu, entre le naître et le mourir, ne baillant de soi qu'une obscure apparence et ombre, et une incertaine et débile opinion²⁹⁸. »

²⁹⁴ *Essais*, p. 393.

²⁹⁵ *Essais*, p. 394. Trad. mod. Il s'agit en fait d'une traduction d'un passage de Sextus Empiricus.

²⁹⁶ *Essais*, p. 393.

²⁹⁷ *Essais*, p. 394.

²⁹⁸ *Essais*, p. 395.

Quel est le sens de la récupération nietzschéenne du scepticisme de Montaigne ? S'il est évident que Nietzsche et Montaigne partagent une résistance, voire une opposition, à la philosophie dogmatique, leur rejet commun de la pensée métaphysique ne peut être motif suffisant pour relever leur filiation de pensée. Pour Montaigne, le doute ne découle pas de la simple reconnaissance des limitations de notre appareil perceptif. De même, Nietzsche fait peu de cas des limitations que notre organisation nous impose. Reconnaître une limite, une borne, ou un horizon demeure d'ailleurs l'apanage de la pensée métaphysique dans la mesure qu'elle renvoie, en sous-main, à ce qui lui échappe : la supposée plénitude de l'être du « tout ». L'attrait du scepticisme ne peut découler du doute seul, qui ne peut agir de certitude première. Puisqu'il est en devenir et changeant, même celui qui doute peut être sujet du doute. « L'étalon qui nous sert à mesurer, notre être, n'est pas une grandeur invariable²⁹⁹ », écrit Nietzsche à l'instar de Montaigne. Nous sommes privés d'un étalon à l'aune duquel nous pourrions évaluer et connaître tout ce qui est. L'importance de Montaigne ne tient donc pas à son scepticisme comme tel, car il introduit une position philosophique qui, par-delà ses caractéristiques formelles (doute, certitude, etc.), reconnaît que dans un monde en devenir, tout regard est radicalement individualisé. La saisie d'une chose, la chose « elle-même » et le regard dont procède cette saisie ne sont d'aucune manière des éléments distincts et définitifs. « Il faut, si l'on vise à la connaissance, explique Nietzsche, savoir utiliser tour à tour ce courant intérieur qui nous porte vers une chose et puis cet autre qui nous en éloigne au bout d'un certain temps. »³⁰⁰

²⁹⁹ *Humain, trop humain*, § 32 (KSA 2, p. 51).

³⁰⁰ *Humain, trop humain*, § 500.

1.3 « L'observation psychologique »

L'importance de Montaigne, et des autres « moralistes », pour notre compréhension de l'intention directrice de *Humain, trop humain* se révèle clairement à la lecture du noyau théorique contenu dans les premiers paragraphes de la deuxième section : *Pour servir à l'histoire des sentiments moraux*. Du § 35 au § 38, Nietzsche y expose ce qu'il nomme « la réflexion sur l'humain, le trop humain » ou « l'observation psychologique »³⁰¹. L'organisation elle-même de ce passage constitue le plus grand témoignage de l'influence du scepticisme de Montaigne. En effet, tout en présentant les jalons et la justification essentiels à ce mode d'observation philosophique, Nietzsche structure son exposé de manière à y faire succéder, d'abord, ses avantages (§ 35), les objections possibles (§ 36), et termine en repoussant toute considération liée à l'utilité d'une telle démarche (§ 37-38). Il en ressort que l'utilité, ou l'avantage, de ce qu'il appelle « l'observation psychologique » ne peut être sans ses désavantages. Cette équivocité évidente constitue le premier élément du phénoménalisme historique nietzschéen.

Nietzsche conçoit ses observations comme un dépassement des généralités *psychologiques* réductibles à une réalité intelligible ou métaphysique. Il s'agit, nous dit-il, d'exposer et d'affermir la proposition de son ami Paul Rée, selon lequel : « L'homme moral n'est pas plus près du monde intelligible que l'homme physique³⁰². » Il veut mettre en lumière

³⁰¹ *Humain, trop humain*, § 35.

³⁰² Paul RÉE, *Der Ursprung der moralischen Empfindungen*, Chemnitz, 1877, p. VIII. Cité par Nietzsche dans : *Humain, trop humain*, § 37.

la contingence et la contrainte qui gisent derrière les motifs de l'agir moral et ainsi réduire l'autonomie morale à l'hétéronomie des intentions : « l'histoire des sentiments moraux est l'histoire d'une erreur [...] l'erreur de la liberté de la volonté³⁰³. » À cette fin, Nietzsche s'emploie à décrire le particulier dans sa particularité sous forme aphoristique³⁰⁴, laquelle, par sa concision et sa brièveté, confine ses observations des caractères « humains, trop humains » à une perspective rigoureusement circonscrite et évite du coup toute réification philosophique et hypostase conceptuelle, qui pourraient transformer ses réflexions en vérités générales ou en catégories transcendantes. Puisqu'il s'agit avant tout d'*observer*, plutôt que d'expliquer ou de raisonner, « la réflexion sur l'humain, le trop humain » prend son départ de l'homme tel qu'il est dans sa solitude individuelle afin de dénuder et d'isoler ses motifs et ses intentions qui aiguillonnent véritablement ses agissements.

« Moins les hommes sont liés par la tradition, plus aussi s'amplifie le branle intérieur de leurs motifs, comme à leur tour s'amplifient parallèlement l'agitation extérieure, l'enchevêtrement des courants humains, la polyphonie des aspirations³⁰⁵. »

En délaissant ainsi toute référence aux catégories existantes, cet « art de l'analyse et de la combinaison psychologique » réduit les hommes à l'homme dans sa facticité mondaine. Il concentre son regard sur ce résidu individuel pour formuler une description non pas de l'Homme en tant que tel, généralisé à partir *des* hommes, mais de l'homme — l'individu humain — tel qu'il se montre et se manifeste à lui-même.

³⁰³ *Humain, trop humain*, § 39.

³⁰⁴ Au sujet de l'aphorisme nietzschéen, voir, entre autres, Babette BABICH, « The Genealogy of Morals and Right Reading. On the Nietzschean Aphorism and the Art of the Polemic », *Nietzsche's On the Genealogy of Morals: Critical essays*, Lanham, Rowan and Littlefield, 2006, p. 178 *sqq* ; Brendan DONNELLAN, *Nietzsche and the French Moralists*, Bonn, Bouvier, 1992, p. 120 *sqq*.

³⁰⁵ *Humain, trop humain*, § 23 (KSA 2, p. 44).

Malgré l'intérêt évident d'un examen des motivations psychologiques, il n'en demeure pas moins un danger pour l'estime accordée à l'homme. Le regard froid et dépourvu de toute velléité métaphysique, qui s'efforce à mettre en lumière les intentions humaines, ne peut éviter de se heurter aux susceptibilités du spectateur animé par « l'amour des hommes et non par l'esprit de la science »³⁰⁶.

« Il se peut en fait qu'une certaine foi aveugle en la bonté de la nature humaine, une répugnance inculquée pour l'analyse des actions humaines, une sorte de pudeur en matière de nudité de l'âme, soient vraiment choses plus désirables pour la somme de bonheur que cette pénétration psychologique³⁰⁷. »

En effet, l'aveuglement volontaire est une chose désirable « pour la bonne marche de la société³⁰⁸ », remarque-t-il, « ne faut-il pas être quasiment déshumanisé pour sentir le penchant opposé ?³⁰⁹ » Dénuder l'illogique au cœur « de l'art, la religion, et généralement de tout ce qui confère quelque valeur à la vie » serait un tort qui ne pourra que « gâter ces belles choses irréparablement³¹⁰. » L'observation psychologique serait ainsi un danger pour la pérennité des valeurs humaines.

« Un désavantage essentiel que comporte l'abolition des perspectives métaphysiques, c'est que l'individu restreint son horizon à sa brève existence et ne reçoit plus d'impulsions assez fortes pour œuvrer à des institutions durables, bâties pour des siècles ; il veut cueillir lui-même le fruit de l'arbre qu'il plante, et n'a donc plus envie de planter de ces arbres qui exigent une culture régulière durant des siècles et sont destinés à donner leur ombre à de longues suites de générations³¹¹. »

³⁰⁶ *Humain, trop humain*, § 36 (KSA 2, p. 59).

³⁰⁷ *Humain, trop humain*, § 36 (KSA 2, p. 58).

³⁰⁸ *Humain, trop humain*, § 36 (KSA 2, p. 59).

³⁰⁹ *Humain, trop humain*, § 1 (KSA 2, p. 24).

³¹⁰ *Humain, trop humain*, § 31 (KSA 2, p. 51).

³¹¹ *Humain, trop humain*, § 22 (KSA 2, p. 43).

Au demeurant, ni les avantages de sa perspicacité ni le danger de son regard dissolvant ne peuvent justifier ou condamner « la réflexion sur l'humain, le trop humain ». « Quoiqu'il en soit de nos supputations pour et contre [...] la renaissance de l'observation psychologique est devenue nécessaire et l'on ne peut plus épargner à l'humanité la vue cruelle de la table de dissection, de ses scalpels et de ses pinces³¹². » D'une légitimité foncièrement indécidable — « bénédiction plutôt que malédiction pour la prospérité générale, qui pourrait le dire ?³¹³ » —, sa nécessité ne peut découler de son utilité seule. « [L]a question de savoir si l'apport de l'observation psychologique est plutôt un avantage ou un inconvénient pour les hommes peut, quoi qu'il en soit, rester en suspens³¹⁴ ». La justification philosophique d'une telle entreprise doit nous échapper nécessairement, car l'intervention d'un principe justificatif introduirait une mesure étrangère. Elle se transformerait de ce fait en restauration de cela même que Nietzsche veut éviter : une réflexion principielle et transcendantale. Nietzsche s'abstient de toute évidence de poser un jugement et se borne à relever et décrire les phénomènes tels qu'ils se présentent à lui. Ainsi la valeur de son *epochè* sceptique repose-t-elle dans la découverte de l'origine des valeurs morales dans leur manifestation phénoménale dans l'espoir d'y retrouver non pas ce qui s'y cache, mais ce qui s'y montre.

Or telle retenue méthodologique implique une certaine réserve, mais également une capacité d'introspection aiguisée. Savoir reconnaître l'apport étranger introduit par nos propres observations est un élément essentiel de la « réflexion sur l'humain, le trop humain ».

³¹² *Humain, trop humain*, § 37 (KSA 2, p. 59).

³¹³ *Humain, trop humain*, § 37 (KSA 2, p. 61).

³¹⁴ *Humain, trop humain*, § 38 (KSA 2, p. 61).

« En outre, de même que certains individus et certains peuples trop austères ont besoin de frivolités [...] ne nous serait-il pas nécessaire de recourir à tous les moyens existants, extincteurs et réfrigérants, afin de garder au moins autant de constance, de candeur et de mesure qu'il nous en est resté, et de prouver ainsi notre utilité en servant de miroir à ce siècle et de conscience à sa réflexion sur lui-même [...]»³¹⁵ »

La mesure doit donc nous appartenir en propre. Puisqu'il ne propose aucune nouvelle connaissance de la nature humaine, mais une simple description, le portrait qu'il produit est consciemment une réflexion de lui-même.

« De tout temps, les philosophes se sont approprié les thèses des psychologues (moralistes) et les ont *viciées* en les prenant absolument, en voulant prouver la nécessité de ce qui n'était, dans l'esprit de ceux-ci, que l'indication approximative ou vérité bonne pour une dizaine d'années en tel pays ou telle ville... »³¹⁶ »

Cette réduction de l'analyse philosophique à l'observation psychologique signifie à la fois la mise à l'écart de son ancienne philosophie avec ses velléités métaphysico-esthétiques et la conquête d'une nouvelle perspective donnant plein droit à l'expérience vécue. Une telle opération se justifie par la suspension de l'effectivité de la pensée métaphysique dont l'impuissance libère le phénomène de sa détermination apriorique. L'apport du pyrrhonisme de Montaigne et de « l'observation psychologique » sert donc à détailler comment Nietzsche s'ouvre un espace ne pouvant répondre aux aspirations explicatives de l'ancienne philosophie, ce qui, du coup, permet un nouveau regard sur l'émergence des concepts philosophiques. En reconduisant ainsi l'Humain (l'Homme) à l'homme, Nietzsche est en mesure de saisir la part conditionnée, mais non moins essentielle de la détermination de ce que nous appelons « monde ». Il peut dès lors décrire l'existence d'un principe premier inconditionné comme une

³¹⁵ *Humain, trop humain*, § 38 (KSA 2, p. 62).

³¹⁶ *Opinions et sentences mêlées*, § 5 (KSA 2, p. 541).

position de notre intellect — comme un *phénomène* intellectuel —, ce qui a comme effet de faire un premier pas vers une compréhension du « sujet » par l’entremise de l’autorévélation du corps.

2. LE PHÉNOMÉNALISME DE NIETZSCHE

2.1. *Le rejet de l’idéalisme philosophique*

Si *Humain, trop humain* marque une transformation de la philosophie nietzschéenne, qui se caractérise par l’introduction des « méthodes de connaissance les plus rigoureuses³¹⁷ », l’ouvrage se présente également comme le détournement de l’idéalisme philosophique qui avait marqué ses écrits antérieurs. « Là où *vous autres* voyez des choses idéales, écrit-il dans *Ecce homo*, moi je vois des choses humaines, hélas, bien trop humaines !...³¹⁸ » Alors que son analyse de la mémoire l’avait précédemment conduit à ce que nous avons appelé un idéalisme matériel³¹⁹ sous la guise d’une barrière imperméable entre le monde interne de la sensation et celle d’une externalité putative source des impressions sensibles, l’affirmation du caractère humain des « choses idéales » réduit dès lors la transcendance métaphysique à l’expression d’une compréhension défaillante du flux des sensations.

« Les philosophes prennent d’habitude devant la vie et l’expérience — devant ce qu’ils appellent le monde phénoménal — la même attitude que devant un tableau déployé une fois pour toutes et qui montre toujours le même déroulement [*Vorgang*] immuablement fixé ; c’est ce déroulement [*Vorgang*], opinent-ils, qu’il faut interpréter correctement afin de conclure de là à l’être qui serait à l’origine du tableau : à la chose en soi, qui est

³¹⁷ *Humain, trop humain*, § 272 (KSA 2, p. 225).

³¹⁸ *Ecce homo*, « *Humain, trop humain* », § 1 (KSA 6, p. 322).

³¹⁹ Voir chapitre 2.

toujours considérée d'habitude comme la raison suffisante du monde des phénomènes³²⁰. »

À partir du vécu mondain, « les philosophes » découvrent, ou projettent, une régulation principielle comme condition de la vérité derrière toute apparence. Toute intelligence véritable du monde serait donc médiatisée par l'existence présumée d'une chose en soi, inaccessible et inconnaissable. Ce portrait sans grande originalité de l'impulsion métaphysique reprend les grandes lignes de la scission du réel telle qu'exprimée par Kant³²¹. Nietzsche infléchit cependant l'image habituelle de l'origine du monde métaphysique inconditionné par l'introduction d'un « déroulement immuable » source de l'idée du suprasensible. Tout se passe comme si le caractère changeant du monde sensible, qui rendait nécessaire jadis l'existence du monde immobile de l'être, s'était effacé au profit d'une régularité fixe propre au sensible. La question primordiale ne serait pas tant celle des transformations subies par les objets sensibles, mais les fulgurances de régularité qui trahissent l'existence d'un principe ordonnateur propre au monde « nouménal ». Ainsi, sous l'influence de scepticisme de Montaigne, qui permet la suspension de l'effectivité des concepts métaphysiques, Nietzsche remplace la question de la provenance des impressions sensibles — la chose en soi —, par celle de leur raison. Et, en reconnaissant

³²⁰ *Humain, trop humain*, § 16 (KSA 2, p. 36).

³²¹ Cf. Emmanuel KANT, *La critique de la raison pure*, trad. Alain Renaut, Paris, GF Flammarion, 2001, p. 80 (B XX) : « ...l'inconditionné devrait pas être trouvé dans les choses en tant que nous les connaissons (telles qu'elles nous sont données), mais en tant que nous ne les connaissons pas, comme choses en soi [...] ». Du reste, sa fascination pour la chose-en-soi durant cette période se rapproche beaucoup plus du néo-kantisme que du positivisme. Cf. Steven GALT CROWELL, « Nietzsche among the Neo-Kantians : or, the Relation between Science and Philosophy », *Nietzsche, Theories of Knowledge, and Critical Theory: Nietzsche and the Sciences*, ed. Babette Babich, Boston, Kluwer, 1999, p. 77-86. Selon Crowell, Nietzsche s'apparente beaucoup plus au néo-kantisme naissant qu'au positivisme du type anglais ou français de l'époque : « If in the then-current French or English sense of the word "positivism" included a *weltanschaulich* realism, commitment to mechanistic explanation, a view of science as consisting of facts, and a social optimism and liberalism embracing scientific social engineering, then Nietzsche was never a positivist. »

que « c'est l'intellect humain qui a fait apparaître le phénomène³²² », il ne s'attarde pas à décrire les structures internes qui régularisent le flux sensible, mais cherche à découvrir l'origine ou la provenance de cette apparition.

Cet examen de la régularité des apparences le conduit non seulement à consulter les sciences naturelles, notamment les jeunes sciences évolutionnistes, et l'histoire de la genèse et du développement de la pensée³²³. Il commente aussi l'interprétation du monde phénoménal proposée par le néo-kantien d'origine russe, Afrikan Spir (1837-1890). Dans son opus de 1873, *Denken und Wirklichkeit : Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie*³²⁴, Spir y défend la thèse que la seule tâche proprement philosophique est la recherche d'un principe inconditionné : le principe d'identité (A=A). « Le concept de l'inconditionné ou de la substance, écrit Spir, n'est à proprement parler rien d'autre que le concept d'un objet qui possède un être qui lui est propre et qui est identique avec lui-même³²⁵. » À l'aide de cette définition, Nietzsche procède provisoirement à une division stricte du conditionné (sensible) et de l'inconditionné

³²² *Humain, trop humain*, § 16.

³²³ Nietzsche utilise les expressions *Entwicklungsgeschichte* (histoire du développement) et *Entstehungsgeschichte* (histoire de la genèse), cf. *Humain, trop humain*, §§ 10 et 16, respectivement (KSA 2, p. 30, 37).

³²⁴ Afrikan SPIR, *Denken und Wirklichkeit: Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie*, Leipzig, Findel, 2 volumes, 1873 (pour la première édition), 1877 (pour la seconde). La troisième édition sera traduite en français : *Pensée et réalité : essai d'une réforme de la philosophie critique*, Paris, Felix Alcan, 1896. Nous utiliserons dans ce qui suit la traduction en prenant soin de donner le passage équivalent dans la deuxième édition allemande. Nietzsche découvre Spir en 1869 lorsqu'il achète un premier ouvrage (*Forschung nach der Gewissheit in der Erkenniss der Wirklichkeit*). Cf. Paolo D'IORIO, « La superstition des philosophies critiques », *Nietzsche-Studien*, vol. 22 (1993), p. 257-258. Il emprunte la première édition de *Denken und Wirklichkeit* à la bibliothèque de Bâle en 1873 et se procure la deuxième édition, qui demeure dans la *Nietzsche-Archiv*. Il relira l'ouvrage en 1881 et 1885 (D'IORIO, p. 277 sqq).

³²⁵ *Pensée et réalité*, *op. cit.*, p. 8.

(suprasensible), ce qui permet de récuser toute détermination conceptuelle, ou suprasensible, de la régularité phénoménale et ainsi donner pleine autonomie aux phénomènes eux-mêmes.

« ... après avoir strictement constaté l'identité du concept de métaphysique et de celui d'inconditionné, d'inconditionnant aussi, écrit Nietzsche reprenant la thèse de Spir, par voie de conséquence, des logiciens plus rigoureux [NB. Spir] ont contesté tout lien possible entre l'inconditionné (le monde métaphysique) et le monde qui nous est connu : tant et si bien que dans le phénomène ce n'est justement *pas* du tout la chose en soi qui apparaît, et qu'il convient de rejeter toute conclusion de celui-ci à celle-là³²⁶. »

S'inscrivant dans la continuité du vénérable Kant, Spir distingue le monde sensible de l'apparition phénoménale du monde nouménal de la chose en soi. « La vraie chose en soi ou noumène, la vraie substance, l'inconditionné qui existe indépendamment de nous et de notre manière de comprendre [...] est au fond de toute réalité³²⁷ ». L'inconditionné est absolu « quant à son existence, c'est-à-dire qu'il existe par soi³²⁸ ». Son essence « lui est propre, non empruntée du dehors et, par suite, indépendante de toute chose étrangère³²⁹ ». La notion de « chose en soi » n'est rien d'autre, selon Spir, que « la pensée d'un objet qui n'a pas hors de lui la raison de son existence et sa nature est la seule où nous pouvons nous arrêter, qui ne laisse à poser ni pourquoi ni comment³³⁰. » Limite extrême de la pensée, la chose en soi inconditionnée échappe donc à toute explication et à toute démonstration empirique. Elle est « l'unité du réel en soi³³¹ », écrit-il, c'est-à-dire l'être simple et unique toujours identique à lui-même qui rend possible toute pensée. Cette détermination réflexive de l'en soi, que Nietzsche retrouve chez Spir, figure dans

³²⁶ *Humain, trop humain*, § 16 (KSA 2, p. 36).

³²⁷ SPIR, *Pensée et réalité*, op. cit., p. 261 (*Denken und Wirklichkeit*, vol. I, p. 311).

³²⁸ *Pensée et réalité*, p. 118 (*Denken und Wirklichkeit*, I, p. 174).

³²⁹ *Pensée et réalité*, p. 121 (*Denken und Wirklichkeit*, I, p. 177).

³³⁰ *Pensée et réalité*, p. 121 (*Denken und Wirklichkeit*, I, p. 177).

³³¹ *Pensée et réalité*, p. 243 (*Denken und Wirklichkeit*, I, p. 297).

Humain, trop humain comme « la loi générale, originelle, du sujet connaissant », c'est-à-dire la « nécessité intérieure de reconnaître tout objet en soi, dans son essence propre, pour un objet identique à soi-même, donc existant par lui-même et demeurant au fond toujours pareil et immuable, bref pour une substance³³². » Ainsi l'opposition nietzschéenne à la pensée métaphysique n'est-elle pas une entreprise de démystification cherchant à exposer les fumisteries du genre, mais la reconnaissance du caractère immanent de la pensée inconditionnée. L'inconditionné n'est pas déduit de l'apparente régularité du monde sensible, mais de notre pensée elle-même lorsqu'elle pense quelque chose. Plutôt que s'en tenir à une compréhension convenue de la pensée métaphysique comme dédoublement du réel, Nietzsche emprunte à Spir cette compréhension de l'en soi comme principe inconditionné au sein même de notre esprit pour en faire la pensée constitutive du sujet connaissant.

2.2 L'absence de rapport entre l'en soi et le phénomène

L'impuissance de la chose en soi n'échappera pas à Nietzsche, ni même à Spir, qui refuse tout rapport entre l'inconditionné et le conditionné : « Si la méthode des philosophes critiques part de la vraie notion de l'inconditionné, écrit Spir, elle conduit à ce résultat que l'inconditionné n'a aucune analogie avec aucun objet empirique et ne peut contenir ni la raison suffisante ni la condition du conditionné³³³. » En ce sens, si l'inconditionné est sans condition et l'expérience relève de notre sensibilité, alors l'inconditionné ne peut être sujet à l'expérience, car il ne peut dépendre de la sensibilité. Nous ne pouvons découvrir l'existence d'un inconditionné

³³² *Humain, trop humain*, § 18 (KSA 2, p. 38-39) (*Denken und Wirklichkeit*, II, p. 177).

³³³ *Pensée et réalité*, p. 240 (*Denken und Wirklichkeit*, I, p. 293-294).

empiriquement ou par analogie, car « l'expérience [...] ne nous présente pas les choses comme elles sont en soi, c'est-à-dire qu'elle contient des éléments qui sont étrangers à la nature des choses en soi et qui par conséquent ne peuvent avoir en elles leur raison³³⁴. » Puisque l'intuition sensible introduit des éléments étrangers à l'objet perçu et puisque l'expérience présuppose à la fois la forme de la sensibilité (espace et temps) et les concepts purs de l'entendement comme sa condition, tout objet dont on peut avoir connaissance est d'emblée médiatisé par notre capacité à la connaître. Il est donc impossible, selon Spir, de passer du conditionné à l'inconditionné : celui-ci ne peut être déduit de celui-là.

En outre, puisque la chose en soi est toujours identique à elle-même et contient sa vraie et propre essence, elle ne peut être la raison suffisante du monde sensible. Le monde sensible est un monde dans lequel tout « est traîné en sens contraires, constamment en mouvement, mêlé de mal et d'imperfection et conditionné par une illusion³³⁵ », écrit Spir. Or un principe inconditionné toujours égal à lui-même ne peut contenir ni son opposé ni un quelconque élément étranger ; et même si la chose en soi était la raison suffisante du monde conditionné, elle ne serait alors plus « en soi », mais pour autre chose. En ce sens, l'inconditionné n'est pas la condition du conditionné : « elle exprime le concept primitif, non dérivé, que nous avons *a priori* sur l'essence de la réalité, explique Spir, et dont la vérité brille immédiatement à notre conscience³³⁶ ». Un tel concept ne pourrait donc ni se déduire de l'expérience sensible ni en être la condition. Spir distingue donc de ce fait soigneusement, d'une part, l'unité formelle de la

³³⁴ *Pensée et réalité*, p. 230 (*Denken und Wirklichkeit*, I, p. 302).

³³⁵ *Pensée et réalité*, p. 238. Ce passage est un ajout de la troisième édition et ne se retrouve donc pas dans celle utilisée par Nietzsche.

³³⁶ *Pensée et réalité*, p. 189 (*Denken und Wirklichkeit*, I, p. 237-238).

réalité dépourvue de tout contenu, qui appartient à la conscience comme principe de toute connaissance, et de l'autre, le monde sensible composé d'une intrication presque infinie de conditions dont nous pouvons avoir conscience.

Ces déterminations du monde sensible et du principe inconditionné permettent d'approfondir notre conclusion provisoire. L'argument de Spir, repris par Nietzsche, ne doit pas être compris comme une réfutation de l'inconditionné, et du monde métaphysique. Il s'agit en fait d'une *banalisation*, et non d'une critique, de cette manière à penser. En isolant de la sorte le monde métaphysique, et en soustrayant le monde sensible de tout principe inconditionné, Nietzsche en suspend la puissance permettant ainsi un pas en retrait sans encourir le risque de s'embourber dans une critique de l'idéalisme.

« Il est vrai qu'il pourrait y avoir un monde métaphysique ; la possibilité absolue n'en est pas contestable. [...] Et quand bien même l'existence de ce monde serait on ne peut mieux prouvée, il n'en serait pas moins certain que cette connaissance serait justement de toutes la plus indifférente : plus indifférente encore que ne l'est nécessairement au marin menacé par la tempête la connaissance de l'analyse chimique de l'eau³³⁷. »

L'importance philosophique de cette séparation de la chose en soi inconditionnée et du conditionné sensible ne se résume pas, du reste, ni à reconnaître « la loi originelle du sujet connaissant » ni encore à miner la puissance de la pensée métaphysique. En banalisant ainsi l'existence d'un principe premier, Spir délivre également le phénomène dans l'espoir de saisir la manifestation immédiate de son existence préconceptuelle. Mais la dévalorisation de la chose en soi ne saurait à elle seule donner pleine autonomie au phénomène, car si l'on peut réduire l'objet sensible à son expression phénoménale, celle-ci se comprend toujours comme simple

³³⁷ *Humain, trop humain*, § 9.

apparence. Or, explique Spir, « l'apparence consiste [...] en ce qu'un objet nous apparaît comme quelque chose qu'il n'est pas. »³³⁸ La berge qui semble se mouvoir lors de notre passage en bateau ou l'image du stéréoscope qui a un aspect de profondeur alors qu'il est imprimé sur une surface plane sont autant d'apparences pour Spir. Il importe donc de distinguer l'apparence et le phénomène. Si apparence signifie « attribuer aux objets ou à en affirmer quelque chose qui, en fait, leur est étranger³³⁹ », toute idée serait une apparence, puisque cette définition ne fait aucune distinction entre l'objet sensible et sa représentation. Mais une idée n'est certainement pas uniquement la représentation d'un objet ; elle est aussi un fait réel et incontournable pour une conscience. « Par le fait même que quelque chose, en effet, peut apparaître, conclut Spir, les idées dans lesquelles seule se produit l'apparence doivent exister très réellement³⁴⁰. » Qu'une idée rende manifeste l'objet dont elle est la représentation n'empêche pas qu'elle puisse également posséder une réalité propre irréductible à cet objet représenté. « Nos idées, comme les objets empiriques connus de nous, sont donc, en tant qu'elles existent réellement, des phénomènes³⁴¹. » Phénomène et apparence ne sont donc pas des notions interchangeables. Alors que l'apparence trompe en introduisant un élément étranger, le phénomène rend manifeste un objet qui lui est extérieur, mais *seulement en apparence*. Par conséquent, « le donné lui-même, c'est-à-dire nos sensations ne sont pas du tout une apparence, mais des objets réels dont nous

³³⁸ *Pensée et réalité*, p. 255 (*Denken und Wirklichkeit*, I, p. 325).

³³⁹ *Ibid.*

³⁴⁰ *Pensée et réalité*, p. 256 ; *Denken und Wirklichkeit*, I, p. 307).

³⁴¹ *Pensée et réalité*, p. 256 ; (*Denken und Wirklichkeit*, I, p. 306).

pouvons avoir une connaissance parfaitement vraie et objectivement valable, pourvu qu'on les prenne pour ce qu'ils sont³⁴² ».

Le tournant entamé par *Humain, trop humain* ne peut donc se comprendre uniquement comme le rejet de la philosophie métaphysique. En effet, si Nietzsche renonce à sa « métaphysique d'artiste », et s'affranchit de la philosophie schopenhauerienne et du romantisme wagnérien, il ne propose pas pour autant de remplacer un système philosophique par un autre. La dissociation du conditionné et de l'inconditionné, développée à l'instar des réflexions d'Afrikan Spir, libère la phénoménalité entièrement de toute référence au suprasensible à l'avant-plan. L'unité du « monde » est déterminée d'abord par l'application d'un principe inconditionné appartenant exclusivement à la pensée. La réalité sensible ne serait donc pas l'apparition de quelque chose en soi qui se tenait en retrait, mais posséderait d'elle-même un sens autonome. Or cette nouvelle dignité accordée au phénomène n'est en vérité qu'une étape préalable dans l'élaboration de ce que Nietzsche nomme une *histoire de la genèse de la pensée*, c'est-à-dire une description des structures constitutives de la pensée, dont la proposition essentielle serait : « ce que nous appelons actuellement le monde est le résultat d'une foule d'erreurs et de fantasmes qui ont pris progressivement naissance au cours de l'évolution globale des êtres organisés, se sont accrus en s'enchevêtrant et nous sont maintenant légués à titre de trésor accumulé de tout le passé³⁴³ ». La découverte de la phénoménalité de la pensée permet

³⁴² *Pensée et réalité*, p. 257-258 (*Denken und Wirklichkeit*, I, p. 308).

³⁴³ *Humain, trop humain*, § 16 (KSA 2, p. 37).

une analyse historique et demande une analyse génétique, voire généalogique, des acquis que nos erreurs nous ont procurés³⁴⁴.

3. HISTORICISATION ET PHILOSOPHIE

3.1 Histoire et philosophie

L'unité du réel, « la loi générale, originelle, du sujet connaissant », pour reprendre l'expression de Nietzsche, n'a aucune réalité en dehors de la pensée. S'il suit ainsi l'analyse logique de Spir, il ne s'en tiendra pas à la découverte de l'immanence du principe inconditionné.

« Cette loi, qui est dite ici “originelle”, a eu elle aussi une histoire : on montrera un jour que cette tendance prend peu à peu naissance dans les organismes inférieurs, que les faibles yeux de taupe de ces organismes ne voient d'abord rien que toujours l'identique [...] La croyance première de tout le règne organique est peut-être même depuis le commencement que le reste du monde est tout entier un et immobile³⁴⁵. »

Défaire la puissance de l'emprise de la métaphysique en réduisant le « suprasensible » à la constitution même de la pensée n'est pas un but en soi. Une telle opération ne peut être que l'impulsion première à la reconnaissance du caractère *historique* de la pensée.

« Car le commandement revient ici à cette science qui s'enquiert de l'origine et de l'histoire [*Geschichte*] des sentiments moraux, comme on les appelle, et dont la tâche, au fur et à mesure qu'elle progresse, est de poser et de résoudre les complexes problèmes sociologiques ; l'ancienne philosophie, elle, ignore complètement ces derniers et a toujours esquivé par de piètres faux-fuyants l'étude de l'origine et de l'histoire des sentiments moraux³⁴⁶. »

La plus importante conséquence de la dissociation du conditionné et de l'inconditionné serait donc la transformation du privilège accordé à notre constitution apriorique. Si le sensible

³⁴⁴ Cf. *Humain, trop humain*, § 20 (KSA 2, p. 41-42).

³⁴⁵ *Humain, trop humain*, §18 (KSA 2, p. 39).

³⁴⁶ *Humain, trop humain*, § 37 (KSA 2, p. 59-60).

et le suprasensible sont réciproquement imperméables et existent, pour ainsi dire, séparément, alors notre sensibilité et avec elle, notre capacité à connaître, ne peuvent être déterminées par un principe inconditionné. Libérés de toute détermination suprasensible, l'entendement et la raison perdent leur priorité métaphysique comme structures essentielles du sujet connaissant. Ni l'unité putative de l'Être ni celle de l'aperception ne peuvent intervenir en tant que déterminations essentielles de la connaissance, car l'unité du réel ne découle d'abord que de notre organisation. C'est dire que le fondement idéal de notre connaissance ne relève pas d'une réalité sous-jacente dont elle serait le reflet, voire l'explicitation. Et même notre capacité à connaître — la « Raison » —, qui renvoie nécessairement à une limite infranchissable au-delà de laquelle nous ne pouvons projeter l'existence de quelque chose sans toutefois en savoir davantage, cède sa place dans l'explication de notre monde à la description de sa propre constitution. Notre savoir n'est plus phénoménal : il est lui-même phénomène.

Cette mise en lumière de la phénoménalité intrinsèque à la sensibilité et de notre savoir n'est pas sans justifier la forme positive d'une philosophie historique, « la plus récente des méthodes philosophiques³⁴⁷ ». Puisque le phénomène ne manifeste aucune réalité suprasensible — elle n'est pas apparence —, mais renvoie, pour peu qu'on puisse en identifier la source ultime, à la constitution de notre sensibilité et donc à notre organisation humaine, l'existence supposée d'une réalité en soi relève elle aussi de notre constitution humaine, trop humaine. Or cette humanité n'est pas une grandeur fixe : « l'homme est le résultat d'un devenir [...] la faculté

³⁴⁷ *Humain, trop humain*, § 1 (KSA 2, p. 23).

de connaître l'est aussi »³⁴⁸. L'erreur — le « péché originel de tous les philosophes », selon l'expression de Nietzsche — serait donc de prendre l'humain tel qu'il est maintenant comme « un homme *éternel* sur lequel toutes les choses du monde sont naturellement alignées depuis le commencement. »³⁴⁹ Par conséquent, toute philosophie qui cherche véritablement à *éviter* les formes interrogatives millénaires et pour ne pas devenir une simple « apologie de la connaissance³⁵⁰ » se doit d'être une *philosophie historique*³⁵¹.

Comprendre l'origine de la logique, de la raison, du sensible signifie avant toute chose comprendre leur mode d'apparition *historique*. Mais une telle compréhension ne peut se réduire à identifier le moment originaire de leur première manifestation. Elle doit, explique Nietzsche, savoir reconnaître comment « les couleurs les plus magnifiques sont obtenues à partir de matières viles, voire méprisées³⁵². » L'implication directe d'une telle « chimie des concepts, des représentations et sentiments moraux, religieux, esthétiques³⁵³ » n'est pas d'un intérêt anthropologique seul, car une description des fondements prosaïques des « concepts supérieurs » équivaut aussi à reconnaître l'enchevêtrement primordial de leurs composants comme source première de leur existence effective.

3.2 *Préhistoire*

³⁴⁸ *Humain, trop humain*, § 2 (KSA 2, p. 24).

³⁴⁹ *Humain, trop humain*, § 2 (KSA 2, p. 24).

³⁵⁰ *Humain, trop humain*, § 6 (KSA 2, p. 28).

³⁵¹ Cf. *Humain, trop humain*, § 2 (KSA 2, p. 25) : « C'est par suite la *philosophie historique* qui nous est dorénavant nécessaire, et avec elle la vertu de modestie. »

³⁵² *Humain, trop humain*, § 1 (KSA 2, p. 23).

³⁵³ *Humain, trop humain*, § 1 (KSA 2, p. 24).

La découverte de la provenance vulgaire des concepts fondamentaux va de pair avec celle d'une humanité préhistorique. En effet, « *l'essentiel* de l'évolution humaine s'est déroulé dans la nuit des temps, affirme Nietzsche, bien avant ces quatre mille ans que nous connaissons à peu près ; l'homme n'a sans doute plus changé beaucoup au cours de ceux-ci³⁵⁴. » Non seulement nos structures à penser proviennent de notre organisation, mais son origine échappe également à l'histoire proprement dite.

« ... ce que nous appelons actuellement le monde est le résultat d'une foule d'erreurs et de fantasmes qui ont pris progressivement naissance au cours de l'évolution globale des êtres organisés, se sont accrus en s'enchevêtrant et nous ont maintenant légués à titre de trésor accumulé de tout le passé³⁵⁵ ».

Comprendre l'origine de notre monde, et de « l'humain, le trop humain » requiert donc une connaissance de son émergence préhistorique.

Cette expression « préhistoire » [*Vorgeschichte*] tient une place importante mais mésestimée dans le lexique nietzschéen. Il désigne en fait deux idées. Comme le terme plus rare « *prähistorische*³⁵⁶ », le mot *Vorgeschichte* désigne littéralement le temps précédant l'ère historique que l'on associe habituellement au néolithique. Mais si Nietzsche utilise quelquefois cette expression dans son sens indicatif³⁵⁷, on le retrouve plus fréquemment dénotant une

³⁵⁴ *Humain, trop humain*, § 2 (KSA 2, p. 25).

³⁵⁵ *Humain, trop humain*, § 16 (KSA 2, p. 37).

³⁵⁶ Cf. *Par-delà bien et mal*, § 32 (KSA 5, p. 50-51) où il est question de la « *prähistorische Zeit* ». On retrouve également l'expression « *Vorhistorische Zeitalter* » (FP 1876, 19 [89] ; KSA 8, p. 352) mais il s'agit de la seule occurrence. De même pour le mot « *Vorperiode* » (FP 1881, 11 [334] ; KSA 8, p. 572).

³⁵⁷ Voir notamment *Aurore* § 31 (KSA 3, p. 41) ou encore *De la généalogie de la morale*, II, § 14 (KSA 5, p. 318-320).

origine³⁵⁸, ou encore un simple antécédent³⁵⁹. Par cet emploi, Nietzsche souligne le fait qu'une chose, un usage, une coutume, présupposent d'emblée des antécédents, une provenance, qui se manifeste comme l'expression synchronique d'une diachronie constitutive.

Ces deux emplois ne sont pas sans rapport commun. Elles découlent d'un emprunt conceptuel aux débats scientifiques au cours du XIX^e siècle. Bien que la philosophie moderne, et la modernité elle-même, se soit développée en rapport étroit avec une certaine conception d'une ère « antédiluvienne », précédant la nôtre et habitée par une humanité « sauvage » dépourvue d'attributs de la civilisation, ce n'est qu'au milieu du XIX^e siècle que cet « état de nature » devient une réalité à part entière, autonome et dépourvue de toute conjecture et spéculation philosophiques. L'expression « préhistoire » est absente du lexique savant et n'apparaît qu'en 1851 lorsque Daniel Wilson emploie le terme *prehistoric* pour décrire l'origine des nombreux vestiges archéologiques découverts en Europe³⁶⁰. L'introduction de ce néologisme, qui se répand rapidement à travers la communauté scientifique européenne³⁶¹, rapproche implicitement les peuples dits civilisés des nations modernes et leur troublant doublet

³⁵⁸ Le fameux passage de *Humain, trop humain* intitulé « Double préhistoire du bien et du mal » (§ 45 ; KSA 2, p. 67-68) en est un exemple frappant. On y retrouve l'expression *Vorgeschichte* non pas au sens d'un état moral précédent la nôtre, mais au sens d'une origine conceptuelle.

³⁵⁹ Cf. *FP* 1879, 42 [62] (KSA 8, p. 606-607); *Le voyageur et son ombre* § 24 (KSA 2, p. 555-557); *Aurore* § 71 (KSA 3, p. 69-70), § 312 (KSA 3, p. 226); *FP* 1882, 1[12] (KSA 10, p. 11); *Le gai savoir* § 300 (KSA 3, p. 539), 335 (KSA 3, p. 560-564), 348 (KSA 3, p. 583-585), 361 (KSA 3, p. 608-609); *FP* 1883, 7 [172] (KSA 10, p. 297); 1885, 34 [167] (KSA 11, p. 476-477); *FP* 1885, 40 [34][54] (KSA 11, p. 645-644, p. 655); *FP* 1886, 7 [6] (KSA 12, p. 273-283); *FP* 1887, 9[45] (KSA 12, p. 358); *Antéchrist* § 42, 57 (KSA 6, p. 215-217, p. 241-244). Pour ne nommer que ceux-là.

³⁶⁰ Donald R. KELLEY, « The Rise of Prehistory », *Journal of World History*, vol. 14, no. 1 (2003), p. 22. Cf. Daniel WILSON, *The Archeology and Prehistoric Annals of Scotland*, Edinburgh, 1851.

³⁶¹ L'expression « préhistorique » apparaît en français 1865 et « préhistoire » en 1871. L'étymologie allemande de l'expression « prähistorische » est plus nébuleuse. Le terme semble avoir été introduit par calque de l'anglais et date de la fin du XIX^e siècle.

sauvage que sont les étranges tribus aborigènes des Amériques, de l'Asie et de l'Afrique. En effet, tant qu'ils étaient rencontrés en territoire éloigné, ces groupements tribaux pouvaient être décrits comme des types humains inférieurs ou déçus sans lien commun avec l'Européen. Mais confrontée à l'évidente existence de peuplades originelles en Europe par l'accumulation de débris et de reliquats n'appartenant à aucune culture connue, la supériorité jusqu'alors obvie et innée des chrétiens occidentaux fut tempérée et relativisée. La découverte d'une Europe primitive dont le développement culturel et technologique pouvait ressembler à celui des indigènes d'outre-mer transforma le caractère civilisé éternel des nations européennes en un acquis dont l'exclusivité était le symptôme de son parcours historique et dont l'étrange primitif était un stade de développement arriéré, ce qui imposait une certaine continuité, souvent implicite, entre le « sauvage » et le « civilisé ».

Cette conciliation conceptuelle du sauvage et du civilisé à des fins explicatives n'est pas sans importance pour la philosophie historique de Nietzsche, car la logique qui désigne l'homme primitif comme un stade préalable de l'homme cultivé, qui l'habite toujours, s'applique également à la question en ouverture de *Humain, trop humain* : « comment quelque chose peut-il naître de son contraire ? » Dès que l'on reconnaît la communauté d'espèce qui lie le « moderne » et le « barbare », on articule de ce fait une nouvelle conception de l'origine des concepts philosophiques (nobles) à partir de notions plus simples (et basses) sans recours à une quelconque origine miraculeuse et subite. Cette description *généalogique* des concepts philosophiques permet de saisir les caractères essentiels de ces conceptions comme « des sublimations dans lesquelles l'élément fondamental semble presque volatilisé et ne trahit plus

son existence qu'à l'observation la plus fine³⁶². » L'apparition des concepts devient donc l'affaire d'une transmission et d'une transfiguration graduelle des différences. Ainsi, tout comme le caractère civilisé était désormais reconnu pour une transformation d'un état antérieur, l'opposition entre le grossier et le noble se révèle-t-elle une transfiguration par laquelle la provenance prosaïque survit comme une expérience révolue, sublimée et modifiée qui ne se manifeste plus qu'au regard d'une perspective historique, ou préhistorique. Tout comme la préhistoire n'est pas la cause de l'histoire, mais son antécédent effectif, l'opposition essentielle qui caractérise l'émergence d'une chose estimée supérieure se révèle une relation constitutive plutôt que causale³⁶³. La provenance « préhistorique » d'une chose ne s'en détache donc pas, mais l'habite et *survit* en elle. Poursuivant de la sorte la suspension du « monde », Nietzsche se tourne ainsi à la compréhension de la manifestation effective des concepts philosophiques.

3.3 *Survivance*

La perspective « préhistorique » introduite dans les premières sections de *Humain, trop humain* ne se réduit pas à l'affirmation d'une prédétermination préhistorique de l'histoire humaine. La succession des stades évolutifs est relativement fluide et les frontières qui départagent l'historique et le préhistorique sont floues, voire inexistantes, car elles existent uniquement au regard d'une reconstruction rétrospective. Le sens philosophique premier du

³⁶² *Humain, trop humain*, § 1 (KSA 2, p. 23-24).

³⁶³ En effet, dans son retour à la question des origines dans *Par-delà Bien et Mal* (§ 3 ; KSA 5, p. 17-18), Nietzsche dira : « On est en effet en droit d'avoir des doutes sur la question de savoir, en premier lieu s'il y a des oppositions en général, et en second lieu, si ces évaluations et oppositions de valeurs populaires sur lesquelles les métaphysiciens ont apposé leur sceau ne seraient pas de simples appréciations de surfaces, de simples perspectives provisoires... »

recours à une analyse préhistorique découle d'une compréhension de la transmission historique comme un enchaînement filial, *généalogique*, qui rejette d'emblée toute notion d'origine absolue.

L'origine véritable, mais voilée, de la philosophie ne se terre donc pas dans un passé éloigné qui précède les « quatre mille ans que nous connaissons à peu près », car si l'ère historique prolonge le préhistorique, celle-ci n'épuise pas le sens de celle-là. La notion de préhistoire jette un éclairage nouveau sur le sens donné aux « sublimations dans lesquelles l'élément fondamental semble presque volatilisé »³⁶⁴ et qui servent de noyaux essentiels aux analyses nietzschéennes. Si la notion de sublimation en tant que telle figure dans quelques passages pour relever le fait que le passé (préhistorique) *survit* sous une forme atténuée, supprimée, et méconnaissable³⁶⁵, elle n'est pas utilisée pour autant à grand effet. Il préfère une expression empruntée à l'ethnographie anglaise : *survivance*. Alors que « sublimation », qui vient de la terminologie employée en chimie, dénote un certain effacement ou un refoulement, c'est-à-dire une transformation de l'apparence d'une chose, la notion de « survivance » suggère au contraire son maintien par un transfert de sens, ou sa réévaluation.

Nietzsche découvre cette notion marquante de l'anthropologie naissante, formulée pour la première fois par l'anthropologue et théoricien de l'évolutionnisme culturel Edward Burnett Tylor (1832-1917) dans son ouvrage de 1871 *Primitive Culture*, lorsqu'il emprunte la traduction

³⁶⁴ *Humain, trop humain*, § 1 ((KSA 2, p. 24).

³⁶⁵ Cf. *Humain, trop humain*, § 1 (KSA 2, p. 23-24), *Voyageur et son ombre*, § 181 (KSA 2, p. 629-630). Voir aussi *FP* 1878, 32 [22] (KSA 8, p. 563).

allemande à la bibliothèque de l'université de Bâle au cours de l'été 1875³⁶⁶. Il utilise même à deux reprises l'expression anglaise durant cette période³⁶⁷, mais c'est la prolifération d'expressions analogues (*Überbleibsel*, *Überlebsel*, *Überreste*) qui témoigne, du moins, d'une communauté de pensée entre Nietzsche et Tylor. Tylor définit son néologisme, *survivances* [*survivals*], comme les « procédés, coutumes, opinions, etc., qui ont été maintenus par habitude et inclus dans un état de la société différent de l'origine, et qui demeurent ainsi comme les preuves et exemples d'une culture à partir de laquelle la plus récente a évolué. »³⁶⁸ Il n'y aurait au sein du concept de survivance aucune opposition entre l'état d'origine et son existence actuelle, puisqu'il relie explicitement un état passé à un état présent sans introduire de synthèse significative. En ce sens, une survivance est le témoignage d'une continuité diachronique formant un complexe de significations dont l'expression est (partiellement) synchronique.

La notion de survivance est l'élément essentiel du cadre conceptuel des analyses génétiques, car elle permet de comprendre la transmission des valeurs, coutumes, procédés et opinions sans interpréter l'apparition de nouvelles valeurs à partir d'anciennes comme une

³⁶⁶ Bien que nous ne puissions confirmer l'emprunt du livre au cours de cet été, il est néanmoins possible d'identifier l'influence de Tylor par le changement de terminologie employée par Nietzsche. Alors qu'au printemps 1875 il préfère *Überbleibsel* au cours des mois suivant il en vient à utiliser *Überlebsel*, qui est le terme utilisé dans la traduction allemande de l'œuvre de Tylor. Cf. Andrea ORSUCCI, *Orient-Okzident: Nietzsches Versuch einer Loslösung vom europäischen Weltbild*, Berlin, de Gruyter, 1996, p. 33-35; Edward Burnett TYLOR, *Die Anfänge der Culture: Untersuchungen über die Entwicklung der Mythologie, Philosophie, Religion, Kunst, und Sitte*, trad. Johann Wilhelm Spengler et Friedrich Poske, Leipzig, Winter, 1873. Voir aussi Christian J. EMDEN, *Friedrich Nietzsche and the Politics of History*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, p. 188, p. 201.

³⁶⁷ Cf. *Humain, trop humain*, § 64 (KSA 2, p. 79); 1877, 24 [2] (KSA 8, p. 477).

³⁶⁸ Edward Burnett TYLOR, *Primitive Culture: researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom*. 2 vols., Londres, 1871, p. 15 : « ... processes, customs, opinions, and so forth, which have been carried on by force of habit into a new state of society different from that in which that had their original homes, and they thus remain as proofs and examples of an older condition of culture out of which a newer has been evolved. »

synthèse. Plutôt que de procéder à une historicisation de la métaphysique et de la morale — une démarche qui ne peut produire qu'une connaissance ou une narration de la succession de systèmes, et ce, sans grande importance *philosophique* —, la philosophie historique de Nietzsche reprend l'histoire de la philosophie non pas comme une trame d'événements successifs, mais comme une interrelation d'éléments dont la constitution effective est historique. Il renoue avec sa description du phénomène de l'historique qu'il avait esquissée dans sa deuxième *Considération inactuelle*³⁶⁹. Les survivances sont une juxtaposition et une superposition d'éléments, d'évaluations et de jugements hérités, qui composent un flux de sensations. « Toute transmission est une conservation par sélection, explique-t-il dans un cours de 1875, la plus grande partie de l'ancien est conservée et un élément nouveau, analogue est adjoint seulement à titre d'addition. »³⁷⁰ L'historique est ainsi une somme d'éléments conservés qui préserve la trace des étapes et des stades de développements parcourus. Il ne s'agit pas d'une suppression [*Aufhebung*] des expériences « originaires », mais d'une stratification d'interprétations qui s'adjoignent successivement de sorte qu'il devient impossible d'en extraire les composantes individuelles sans en transformer le sens essentiel.

« Dans les choses juridiques, morales et religieuses, c'est le côté le plus extérieur, le concret, donc l'usage, le geste, la cérémonie, qui ont le plus de *durée* : c'est le *corps*, auquel vient toujours s'adjoindre une *âme* nouvelle. Le culte ne cesse d'être réinterprété, comme un texte à la lettre sûre ; les idées et sentiments sont l'élément fluide, les mœurs la partie dure. »³⁷¹

³⁶⁹ Cf. chapitres 1 et 2.

³⁷⁰ *Le service divin des Grecs*, p. 90 (*Werke: Kritische Gesamtausgabe. Abt. II, Bd. 5.*, G. Colli et M. Montinari (dir.), Berlin, de Gruyter, 1968, p. 415).

³⁷¹ *Le voyageur et son ombre*, § 77 (KSA 2, p. 587).

Ainsi une chose, une coutume, etc., est une unité *historique* dont la synchronie de ses composantes réfléchit sa composition diachronique. L'apparente immobilité des valeurs morales, et métaphysiques, recouvre en fait une foisonnante réalité sous-jacente constituée de la réunion actuelle de son passé entier. Si une véritable compréhension des origines historiques des problèmes philosophiques fondamentaux renvoie nécessairement à la préhistoire, cette référence préhistorique n'est en rien la reconduction d'une réalité présente à une expérience originelle d'une ancienneté insaisissable. Pour Nietzsche, le sens premier de son recours à une analyse préhistorique relève d'abord d'une description sobre de l'interpénétration interprétative des stades de développement afin d'en révéler la coordination synchronique (les forces actuelles) de sa diachronie constitutive (son passé).

« Ce qu'il y a de meilleur en nous, nous l'avons peut-être hérité de sentiments qui appartiennent à ces siècles passés et auxquels nous ne pouvons plus guère accéder maintenant par une voie directe ; le soleil s'est déjà couché, mais le ciel de notre vie est toujours embrasé et illuminé, bien que nous ayons cessé de le voir³⁷². »

Ce rapprochement implicite de l'élément historique et de la notion de survivance est l'élément fondamental de ce qu'il appellera plus tard « le principe essentiel de la méthode historique³⁷³ ». L'existence d'une chose, peu importe son origine, « est toujours interprétée d'une façon nouvelle par une puissance supérieure qui s'en empare, la réélabore et la transforme en l'adaptant à un nouvel usage³⁷⁴ ». On peut donc se permettre de comprendre la philosophie historique, et la généalogie qui en découle, comme la description du parcours, du devenir, d'une chose, qui s'est inscrite à même son sens et sa signification comme une superposition d'éléments

³⁷² *Humain, trop humain*, § 223 (KSA 2, p. 186).

³⁷³ *De la généalogie de la morale*, II, § 13 (KSA 5, p. 316).

³⁷⁴ *De la généalogie de la morale*, II, § 12 (KSA 5, p. 314).

« fluides³⁷⁵ », dont l'unité synchronique apparente n'est pas le *produit* d'une évolution, mais sa récapitulation, son incarnation.

3.4 La nouvelle « méthode » philosophique

Revenons maintenant au sens historique [*historischer Sinn*] dont l'absence, explique Nietzsche, est « le péché originel de tous les philosophes³⁷⁶ ». Ce besoin impératif d'introduire une perspective historique en philosophie, signifie la reconnaissance que « tout ce qui arrive s'enchaîne indissolublement à tout ce qui arrivera [...] tout ce qui a jamais suscité quelque branle est, comme un insecte dans l'ambre, pris et éternisé dans la totalité complexe de l'État³⁷⁷. » Puisque nos sentiments moraux et religieux, ainsi que nos concepts métaphysiques et, partant, notre être même, « sont en vérité des fleuves avec des centaines de sources et d'affluents », il est impossible, explique-t-il, de trouver ne serait-ce qu'une seule vérité éternelle et d'en faire « une réalité stable dans le tourbillon de tout³⁷⁸ ». Par conséquent, si elle ne veut se métamorphoser en « apologie de la connaissance³⁷⁹ », la philosophie ne peut se désolidariser du fait que nous sommes des « concrétions de ce passé tout entier »³⁸⁰, elle ne peut désormais ignorer sciemment l'apport fondamental du devenir historique (et préhistorique). La philosophie est historique, ou elle n'est pas.

³⁷⁵ *De la généalogie de la morale*, II, § 13 (KSA 5, p. 316).

³⁷⁶ *Humain, trop humain*, § 2 (KSA 2, p. 24).

³⁷⁷ *Humain, trop humain*, §208 (KSA 2, p. 171).

³⁷⁸ *Humain, trop humain*, § 2 (KSA 2, p. 24).

³⁷⁹ *Humain, trop humain*, § 6 (KSA 2, p. 28).

³⁸⁰ *Humain, trop humain*, § 452 (KSA 2, p. 293).

Cette philosophie historique n'accorde pas pour autant une puissance productrice au devenir. « La déification du devenir est une perspective métaphysique ³⁸¹», écrit-il, car l'histoire serait la seule véritable réalité dont dépend l'existence de toute chose et on n'aurait que transféré la détermination suprasensible d'un « au-delà » à un « auparavant ». L'histoire n'est pas l'analogie nietzschéen d'une métaphysique transmuée en science du devenir. Elle est d'abord une « méthode philosophique », une mise en perspective qui permet la vue de ce qui demeure autrement invisible.

« Les études historiques [*historischen Studien*] développent l'aptitude à cette sorte de peinture, elles qui, à propos d'une tranche d'histoire [*Geschichte*], de la vie d'un peuple ou d'un individu, nous invitent constamment à nous représenter un horizon de pensées bien défini, une force déterminée de sentiments, la prédominance de ceux-ci, le recul de celles-là. Être capable de reconstruire rapidement, à l'aide de certaines données, de tels systèmes d'idées et de sentiments, comme on reconstitue la vue d'un temple d'après quelques colonnes et pans de murs restés debout par hasard, c'est en cela que consiste le sens historique [*historische Sinn*]³⁸². »

Cette forme de « peinture », explique-t-il, « exige du spectateur qu'il n'y regarde pas de trop près, avec trop d'acuité, elle le force à prendre un certain recul pour considérer son œuvre de loin³⁸³ ». La reconstruction du passé se fait afin de mettre en valeur et d'isoler « un horizon de pensée [...] une force déterminée de sentiments » et d'en saisir l'agencement essentiel aux autres composants du système. La description historique de la philosophie s'impose comme l'articulation manifeste des rapports constitutifs de la coordination actuelle de ses composantes essentielles, lesquelles existent comme les survivances d'un passé lointain, et peut-être inaccessible. Le sens historique est indissociable du présent et procède par une saisie

³⁸¹ *Humain, trop humain*, § 238 (KSA 2, p. 200).

³⁸² *Humain, trop humain*, § 274 (KSA 2, p. 226).

³⁸³ *Humain, trop humain*, § 279 (KSA 2, p. 229).

reconstructive du passé qui l'habite et qui traverse ses éléments particuliers. Autant dire que cette réhabilitation de l'histoire ne reflète pas une intention de remplacer la philosophie métaphysique par une connaissance des origines et du devenir de ses concepts essentiels.

En outre, la découverte de la coordination synchronique essentielle à la philosophie renvoie toute phénoménalité à sa diachronie historique sous-jacente qui en conditionne le mode d'apparition, ce qui, du coup, fait de l'histoire une analyse de l'architecture de la pensée. Cette déconstruction restitutive n'est pas d'une importance strictement indicative. Elle est au cœur même du projet philosophique de Nietzsche. « Notre tâche : *inventorier* et *réviser* toutes choses héritées, traditionnelles, devenues inconscientes, écrit-il, en examiner l'origine et l'utilité, en rejeter beaucoup, en laisser subsister beaucoup³⁸⁴. » Cette réduction philosophique rendue possible par la « peinture » historique permet de prendre conscience de l'enracinement profond de toute réalité actuelle. Puisque le passé est une composante effective du présent, et non sa cause, il est possible, selon Nietzsche, d'identifier la manière dont il s'impose comme une détermination fatale de notre être. « L'observation directe de soi-même ne suffit pas pour se connaître, explique-t-il, nous avons besoin de l'histoire, car le courant aux cent vagues du passé nous traverse [...] La connaissance de soi devient ainsi connaissance universelle des temps révolus³⁸⁵ ». Comprendre l'apport du passé revient à comprendre soi-même et ses semblables comme autant de « représentants de cultures diverses, c'est-à-dire comme autant de nécessités, mais variables³⁸⁶. » Une analyse psychologique ne pourrait suffire à elle seule, car elle ne serait

³⁸⁴ 1879, 41 [65] (KSA 8, p. 593). Cf. 1876-1877, 23 [85] (KSA 8, p. 433-434).

³⁸⁵ *Opinions et sentences mêlées*, § 223 (KSA 2, p. 477). Cf. 1876-1877, 23 [48] (KSA 8, p. 421) ; ORSUCCI, *Orient-Okzident*, *op. cit.*, p. 49.

³⁸⁶ *Humain, trop humain*, § 274 (KSA 2, p. 226).

pas en mesure de rendre compte de l'influence prédominante des phases d'évolution qui habitent et déterminent encore le comportement des individus. Autrement dit, il est impossible de véritablement déchiffrer les comportements moraux, et, partant, la moralité elle-même, sans avoir compris d'abord comment nos actions sont le reflet d'un « attachement à une tradition³⁸⁷ » fondée en ancienneté. « Les bonnes actions sont de mauvaises actions sublimées, écrit-il ; les mauvaises, de bonnes actions tournées à la grossièreté, à la bêtise³⁸⁸. » La mise en perspective historique qui donne à voir la contribution essentielle des survivances permet ainsi d'isoler artificiellement les éléments qui constituent les caractéristiques nécessaires du comportement moral individuel.

Mais une fois cette composante fatale, historique, identifiée et isolée, notre regard est ramené à soi où il redécouvre les « choses les plus proches³⁸⁹ ». Par-delà les « erreurs éblouissantes, dispensatrices de bonheur, qui nous viennent des siècles et des hommes d'esprit métaphysique et artiste », derrière l'imposition historique d'une fatalité déterminante, se tiennent des petites vérités discrètes « modestes, simples, froides, voire décourageantes en apparence³⁹⁰ ». Une fois les grands principes, les impératifs nobles, et les sublimes symboles religieux réduits à des formes héritées, historiques, il reste un monde de petites choses, méprisées pour leur petitesse, mais qui révèlent désormais leur réelle puissance : ce sont les composantes essentielles de toutes expériences qui ne se révèlent seulement que lors de la

³⁸⁷ *Humain, trop humain*, § 96 (KSA 2, p. 93).

³⁸⁸ *Humain, trop humain*, § 107 (KSA 2, p. 104).

³⁸⁹ *Humain, trop humain*, préface, §5 (KSA 2, p. 19) ; *Le voyageur et son ombre*, §§ 5-6 (KSA 2, p. 541-543), 16. Cf. 1879, 40 [16][22][23] (KSA 8, p. 581-583); 1879, 41 [31] (KSA 8, p. 588).

³⁹⁰ *Humain, trop humain*, § 3 (KSA 2, p. 25).

suspension de toutes les explications par lesquelles leur singularité est apprivoisée. C'est ce domaine inavoué que Nietzsche veut redécouvrir par sa philosophie historique. Comprendre l'influence du devenir et de l'évolution n'est qu'un moyen pour retrouver la source de toute manifestation. Les transcendants (le Vrai, le Beau, le Bien) ne sont pas issus d'une origine miraculeuse, ils ne sont que les résultats « d'une foule d'erreurs et de fantasmes qui [...] se sont accrus en s'enchevêtrant et nous sont maintenant légués à titre de trésor accumulé de tout le passé³⁹¹ ». Mais si elles sont ainsi, c'est n'est pas par manque d'exactitude ou d'ardeur métaphysique et religieuse.

« Qui explique tel passage d'un auteur plus "profondément" qu'il n'était conçu aura, non pas éclairé, mais *obscurci* l'auteur. Nos métaphysiciens font ainsi avec le texte de la nature ; et même pis encore. Car pour pouvoir placer leurs profondes explications, ils commencent souvent par arranger le texte dans ce sens, c'est-à-dire qu'ils le *corrompent*. »³⁹²

Si la philosophie historique s'accompagne, comme l'affirme Nietzsche, de « la vertu de modestie³⁹³ », celle-ci est à comprendre comme la reconnaissance que « nous ne sommes pas l'œuvre de nous-mêmes³⁹⁴ ». Nous sommes, il est vrai, les confluents d'innombrables sources cachées qui ont concouru à notre développement individuel et collectif. Mais nous sommes aussi déterminés par ces « petites vérités discrètes » qui ne trahissent leur existence qu'à la faveur d'une observation patiente empreinte d'une finesse du regard, tellement elles sont évidentes et faciles à méconnaître. Autrement dit, la modestie essentielle de la nouvelle philosophie historique introduit le soupçon comme véritable fil conducteur méthodologique, et n'a que faire

³⁹¹ *Humain, trop humain*, § 16 (KSA 2, p. 37).

³⁹² *Le voyageur et son ombre*, § 16 (KSA 2, p. 550).

³⁹³ *Humain, trop humain*, § 2 (KSA 2, p. 25).

³⁹⁴ *Humain, trop humain*, § 588 (KSA 2, p. 338).

des fioritures explicatives mais fixe son regard sur ce qui se montre³⁹⁵. L'historicisation de la métaphysique, de la morale et de la religion n'a sens pour Nietzsche que dans la mesure où elle opère leur mise en perspective, ou la mise hors circuit de leur efficace, qui permet, en fin de compte, de prendre conscience de la puissance des « petites choses » et des « petites vérités discrètes ».

« De ce monde de la représentation, la science exacte ne peut effectivement nous délivrer que dans une mesure restreinte [...] pour autant qu'elle est incapable de briser pour l'essentiel la puissance d'habitudes archaïques de la sensibilité : mais elle peut très progressivement et graduellement éclairer l'histoire de la genèse de ce monde comme représentation — et pour quelques instants au moins nous élever au-dessus de son déroulement tout entier. »³⁹⁶

Il est là le sens ultime de la philosophie historique : le détachement sans reste d'une réalité inatteignable, mais pensée. Découvrir l'histoire de la philosophie, et avec elle de la métaphysique et de la morale, signifie s'en distancer de la même manière qu'il décrit son expérience valétudinaire qui coïncide avec sa rupture avec Wagner et la philosophie schopenhauerienne.

« La maladie *me détacha lentement* de tout ; elle m'épargna toute rupture, toute démarche brutale et choquante. La maladie me donnait [...] droit à une inversion complète de toutes mes habitudes [...] Ce moi profond, quasi enseveli, quasi réduit au silence par l'obligation constante d'écouter d'autres "moi" (et lire, est-ce autre chose ?), ce moi donc se réveilla lentement, timidement, douteusement, mais à la fin, il retrouva la parole. »³⁹⁷

³⁹⁵ Cf. Gérard LEBRUN, *L'envers de la dialectique*, Paris, Seuil, 2004, p. 131 : « Le soupçon laisse à la critique le soin de percer ce que dissimulait les concepts (intérêts de classe, sentiments invouables, « impensé ») ; il a trop à faire avec *ce qui va sans dire* au cœur du texte. »

³⁹⁶ *Humain, trop humain*, § 16 (KSA 2, p. 37-38), cf. 1877, 23 [125] (KSA 8, p. 447-448).

³⁹⁷ *Ecce homo*, « Humain, trop humain », § 4 (KSA 2, p. 326).

Le parcours intellectuel du temps de la rédaction de *Humain, trop humain*, tel que Nietzsche le raconte dans *Ecce homo* et la préface de la deuxième édition (1886), laisse peu de doute sur la puissante transformation que subit alors son orientation philosophique. Malgré l'importance de son abandon des « positions métaphysico-esthétiques³⁹⁸ » de sa jeunesse pessimiste, la rédaction de *Humain, trop humain* est surtout le monument au cheminement vers une parole proprement nietzschéenne qui s'érige sur la base d'une compréhension de la contribution essentielle de notre passé et de l'importance philosophique d'une perspective historique.

En s'attaquant de front au concept d'inconditionné, il marquait non seulement son affranchissement de l'influence, jadis prépondérante, de la philosophie schopenhauerienne, mais aussi la suspension de toute interrogation des premiers principes. La conséquence évidente et voulue de cette mise à l'écart du suprasensible était la redécouverte du « monde » comme l'expression phénoménale de notre esprit. Sans réfuter l'existence, ou la possibilité, d'une vérité transcendante ou d'une explication métaphysique, Nietzsche revendiquait un accès à la constitution humaine « de ce que nous appelons actuellement monde ». Cette ouverture prit la forme d'une philosophie historique dont l'*historicisation*³⁹⁹ des concepts et notions fondamentales de la pensée en constitue la modalité formelle. Or la recherche historique des origines des notions philosophiques et l'affirmation concomitante de la puissance créatrice du devenir par la découverte des sources préhistoriques des erreurs héréditaires qui déterminent essentiellement l'histoire de la philosophie, ne se réduisent pas, nous l'avons vu, au déplacement

³⁹⁸ 1876-1877, 23 [159] (KSA 8, p. 463).

³⁹⁹ Il est à noter que l'expression « historicisation » n'appartient pas au lexique nietzschéen en tant que tel, mais Nietzsche nous a permis à penser une telle opération et à la rattacher d'une manière essentielle à la philosophie.

de l'apparition miraculeuse des principes métaphysiques à un temps immémorial. L'historicisation nietzschéenne se résume à l'isolement des éléments historiques qui informent subrepticement le présent et déterminent fatalement certains aspects indissolublement liés à la réalité actuelle de sorte à faire ressortir les « choses les plus proches ». En ce sens, la réduction historique de la nébuleuse parure symbolique d'une époque, ou d'un individu, révèle l'intime détermination des « petites choses » qui permet l'expression mondaine et effective du symbolisme. Cette révélation, qui ne limite pas à une critique ou une réaction contre le symbolisme religieux et artistique, permet au philosophe de s'élever momentanément au-dessus de toute réalité déjà constituée et de se mettre ainsi à l'écart du monde : « qui est *au-dessus* des choses n'est pas *dans* les choses — donc pas même *en soi* ! »⁴⁰⁰ Ainsi la philosophie historique, esquissée dans *Humain, trop humain*, mène-t-elle Nietzsche à reconnaître non seulement l'évidente instabilité de toute position philosophique fondée sur l'expérience indubitable de notre conscience réflexive, mais aussi le puissant engagement corporel qui détermine d'emblée le sens de toute mondanité. Cette historicisation est ainsi partie prenante de qu'on peut appeler une réduction *patho-logique*, c'est-à-dire une réduction des phénomènes à certaines configurations du corps, qui seront l'objet des quatre prochains chapitres.

« Cette réduction mise en œuvre *par la maladie* qui révèle l'essence de l'être *comme pathos*, c'est ce qu'il faut nommer *réduction pathologique*. La réduction pathologique réduit, non pas à l'*ego* transcendantal, ni à l'existant (*Dasein*), mais à la chair [*Leib*] ; elle ne donne pas des objets, ni des étants, mais des valeurs, elle ne déploie pas l'horizon de l'objectivité, ou du sens, mais celui de la santé. Une telle réduction ouvre l'accès à un monde originaire, constitué, non par des relations objectives téléologiquement

⁴⁰⁰ 1876, 17 [33] (KSA 8, p. 303).

systematisées par l'idéal de vérité, mais par les affections subjectives de la vie organisées dans l'immanence de sa volonté de santé⁴⁰¹. »

⁴⁰¹ VIOULAC, « La réduction pathologique », *op. cit.*, p. 297-298.

— Chapitre 4 —

LE CORPS

1. Le fil conducteur du corps

La suspension de la pensée métaphysique par l'introduction d'une philosophie historique que nous avons relevée au chapitre précédent n'est en vérité qu'un stade provisoire de la réflexion nietzschéenne. En se tenant aux « choses les plus proches », Nietzsche écarte non seulement l'intervention « miraculeuse » des notions « humaines, trop humaines » issues d'un passé préhistorique et immémorial, il tient aussi à saisir le gond autour duquel s'articulent métaphysique, théologie et science. Or loin de fournir le fondement inviolable tant recherché par la philosophie depuis Descartes, le doute sceptique qu'il déploie ne découvre aucun véritable soubassement indubitable capable d'offrir le soutien nécessaire à un système philosophique. La convalescence de Nietzsche se manifeste, au demeurant, positivement par la redécouverte de la puissance philosophique du corps et la destitution de l'esprit comme point de départ à la réflexion.

« On n'a encore rien vu de bon résulter de la contemplation de l'esprit dans son miroir. C'est seulement maintenant où l'on suit le fil conducteur du corps [*am Leitfaden des Leibes*] pour essayer de se renseigner aussi sur tous les processus de l'esprit [...] qu'on commence à avancer⁴⁰². »

⁴⁰² *FP* 1884, 26 [374] (KSA 11, p. 249) trad. mod. Il s'agit de la première occurrence de l'expression « le fil conducteur du corps », mais on retrouve d'autres formules semblables dans des notes antérieures, cf. 1884, 25 [115].

L'importance de ce nouveau fil conducteur philosophique⁴⁰³ ne doit pas être mésestimée : la nouvelle perspective transforme non seulement l'articulation essentielle de sa pensée, mais inaugure aussi une radicale refonte de son projet philosophique en entier. Désormais, c'est « le corps qui philosophe⁴⁰⁴ », annonce-t-il. Mais si prendre le corps vivant (*Leib*) comme fil d'Ariane signifie en disposer comme quelque chose de compréhensible afin d'expliquer tout le reste⁴⁰⁵, cette insigne valeur méthodologique ne découle cependant pas de son évidente compréhensibilité ou de sa distincte simplicité. La présence du corps tient initialement à son existence manifeste et incontestable : « Il n'est jamais venu à l'esprit de personne de considérer son estomac comme un estomac étranger, voire divin ; mais sentir ses pensées pour [...] “souffler par Dieu” [...] c'est chez l'homme un penchant et un goût dont il existe des témoignages à tous les âges de l'humanité⁴⁰⁶. » Contrairement à nos idées et à nos mobiles dont la source et l'origine nous échappent, il est impossible d'ignorer la réalité incontournable de notre corps. « [L]a croyance au corps est provisoirement encore une croyance plus forte que la croyance à l'esprit⁴⁰⁷ », écrit-il.

Or cette présence du corps au regard de l'esprit n'est qu'une considération intérimaire et n'épuise en rien son sens comme nouveau fil conducteur. L'intrication presque indescriptible

⁴⁰³ L'expression « *am Leitfaden des Leibes* » apparaît en 1884, Cf. *FP* 1884, 26[374][432] (KSA 11, p. 249, 266) ; 1884, 27[27][70] (KSA 11, p. 282, 292) ; 1885, 34[46] (KSA 11, p. 434) ; 1885, 36 [35] (KSA 11, p. 565) ; 1885, 37 [4] (KSA 11, p. 578) ; 1885, 39 [13] (KSA 11, p. 623) ; 1885, 40 [15] (KSA 11, p. 635) ; 1885, 42 [3] (KSA 11, p. 692) ; 1885-1886, 2 [68][70][91] (KSA 12, p. 92, 92, 106) ; voir aussi 1886-1887, 5[56] (KSA 12, p. 205).

⁴⁰⁴ *FP* 1882-1883, 5 [32] (KSA 10, p. 226).

⁴⁰⁵ *FP* 1884, 25 [445] (KSA 11, p. 131-132).

⁴⁰⁶ *FP* 1885, 36 [36] (KSA 11, p. 565).

⁴⁰⁷ *FP* 1885, 36 [36] (KSA 11, p. 565).

de la corporéité introduit une « complexité indicible⁴⁰⁸ », « plus riche, plus distinct[e], plus saisissable⁴⁰⁹ » dont la constitution changeante donne accès à une compréhension du corps comme un devenir, un événement, plutôt qu'un être⁴¹⁰.

« Partir du *corps* et de la physiologie : pourquoi? — Nous obtenons ainsi une représentation exacte de la nature de l'unité subjective, fait d'un groupe de dirigeants à la tête d'une collectivité, ni "âmes" ni "forces vitales", nous comprenons comment ces dirigeants dépendent de ceux qu'ils régissent, et comment les conditions de la hiérarchie et de la division du travail rendent possible l'existence des êtres parcellaires et du tout : comment les unités vivantes naissent et meurent sans cesse et comment l'éternité n'est pas un attribut du "sujet"; comment la lutte s'exprime même dans l'échange du commandement et de l'obéissance et comment une délimitation toujours flottante de la puissance est inhérente à la vie⁴¹¹. »

Le corps vivant est ainsi une unité synthétique déterminée par une pluralité d'êtres antagonistes organisée en une communauté hiérarchisée instable et momentanée. La « synthèse conceptuelle⁴¹² » que nous appelons librement « moi » se révèle ainsi au regard d'une analyse physiologique comme le déplacement différentiel d'une pluralité de centres de force et son unité apparente cède sa primauté à la pluralité d'esprits⁴¹³, de pulsions⁴¹⁴, de forces⁴¹⁵, d'âmes⁴¹⁶, qui annonce par là le morcellement des processus conscients et supprime toute position transcendantale unique.

⁴⁰⁸ *FP* 1885, 34 [46] (KSA 11, p. 434).

⁴⁰⁹ *FP* 1886-1887, 5 [56] (KSA 12, p. 205-206).

⁴¹⁰ Cf. Didier Franck, *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, Paris, PUF, 1998, p. 183 : « l'unité du corps [...] ne doit pas être pensée comme un état ou un être, mais comme un événement ou un devenir. »

⁴¹¹ *FP* 1885, 40 [21] (KSA 11, p. 638). Cf. 1885, 37 [4] (KSA 11, p. 576-579).

⁴¹² *FP* 1885-1886, 1 [87] (KSA 12, p. 84).

⁴¹³ 1882-1883, 4 [207] (KSA 10, p. 169).

⁴¹⁴ 1884, 27 [59] (KSA 11, p. 289).

⁴¹⁵ 1885, 34 [123] (KSA 11, p. 461).

⁴¹⁶ *Par-delà bien et mal*, § 19 (KSA 5, p. 33).

Il ne s'agit donc pas de simplement remplacer l'unité égologique par celle du corps. Pour Nietzsche, formuler l'interrogation philosophique selon les indications du corps signifie procéder en tenant la complexité souterraine de notre conscience comme ouverture à l'autoaffection pulsionnelle⁴¹⁷, source de tout être et de tout événement. Puisque « tout ce qui arrive en tant qu'unité à la conscience est déjà monstrueusement compliqué⁴¹⁸ », s'en tenir aux « données » de la conscience équivaut à une simplification hâtive qui recouvre l'ensemble des interactions inconscientes. « *Le monde vrai des causes nous est caché* : il est indiciblement plus complexe. L'intellect et les sens sont avant tout un appareil de *simplifications*⁴¹⁹. » Sous l'épiderme consciente de notre existence réfléchie et intentionnelle se terre une réalité abyssale, toujours inconnue et inconnaissable, produit des pulsions inconscientes et pré-textuelles, qui alimentent notre esprit et posent leurs déterminations avant toute saisie consciente.

La reconnaissance de la complexité inhérente des données de conscience, ainsi que du rôle important de l'appareil neuro-cérébral n'équivaut cependant pas à une réduction du « sujet », et ses processus intellectuels, à son soubassement physiologique. « Quelle différence entre le corps que nous éprouvons, voyons, sentons, redoutons, admirons et le “corps” que nous enseigne l'anatomiste⁴²⁰. » Alors que le corps (*Körper*) que nous fait découvrir la science

⁴¹⁷ Nous reprenons l'expression de Michel Henry, voir Michel HENRY, *La généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu*, Paris, PUF, 1985, p. 278.

⁴¹⁸ *FP* 1886-1887, 5 [56] (KSA 12, p. 206). Cf. *Le gai Savoir* § 333 (KSA 3, p. 559) : « [C]e n'est qu'aujourd'hui que nous voyons poindre la vérité à savoir que la plus grande partie de notre activité intellectuelle se déroule sans que nous en soyons conscients, sans que nous la percevions ».

⁴¹⁹ *FP* 1885, 34 [46] (KSA 11, p. 434).

⁴²⁰ *FP* 1881, 14 [2] (KSA 9, p. 623). Cf. Jean VIOLAC, « De Nietzsche à Husserl. La phénoménologie comme accomplissement systématique du projet philosophique nietzschéen », *Les études philosophiques*, (2005), 73, p. 221.

étiologique est toujours la représentation d'un objet étranger, générique et inerte, le corps vivant (*Leib*) s'en distingue par l'immédiateté de son vécu subjectif. Déjà, Arthur Schopenhauer avait esquissé l'importance et la valeur philosophique de ce corps vécu (*Leib*) en signalant qu'il est « un objet immédiat, c'est-à-dire [...] la représentation qui sert de point de départ au sujet dans la connaissance⁴²¹ ». Mais ce corps, dont je puis me faire une représentation, n'est pas qu'une représentation parmi tant d'autres, il est aussi, et surtout, le corps que je suis. Il est non seulement la représentation immédiate de moi-même, mais aussi l'objet de mon expérience subjective et donc le lieu où s'articule ma volonté, qui n'en est aucunement séparée.

« Le sujet de la connaissance, par son identité avec le corps, devient un individu ; dès lors, ce corps lui est donné de deux façons toutes différentes ; d'une part comme représentation dans la connaissance phénoménale, comme objet parmi d'autres objets et comme soumis à leurs lois ; et d'autre part, en même temps, comme ce principe immédiatement connu de chacun, que désigne le mot *Volonté*⁴²². »

Le corps se situe à la coïncidence de la science et de la métaphysique, le gond négligé autour duquel doit se conjuguer la philosophie entière. Mais alors que Schopenhauer retient l'incarnation du sujet pour en faire le fondement à une philosophie de la Volonté (nouménale), Nietzsche en vient à interpréter l'immédiate incorporation de la volonté selon les modalités interprétatives de la pluralité pulsionnelle au cœur de la corporéité elle-même.

Il ne s'agit donc pas simplement de reconduire l'unité subjective de l'*ego* à celle du corps, mais de comprendre celui-ci à la lumière de l'organisme dévoilé par la physiologie pour

⁴²¹ Arthur SCHOPENHAUER, *Le monde comme volonté et comme représentation*, trad. A. Burdeau, Paris, PUF, 1966, p. 44. Pour ce qui est de la philosophie du corps schopenhauerien et de son importance pour le développement du fil conducteur nietzschéen, nous renvoyons le lecteur aux analyses de Didier Franck (*Nietzsche et l'ombre de Dieu*, p. 107-118).

⁴²² SCHOPENHAUER, *Le monde comme volonté et comme représentation*, loc. cit., p. 141.

ainsi apprendre à reconnaître sa non-identité foncière. Prendre le corps comme fil conducteur philosophique signifie donc non seulement remplacer l'esprit, la pensée, l'*ego* par un phénomène plus complexe, plus immédiat, mais transformer le regard philosophique lui-même. Si le sujet, ou l'*ego*, rassemble diversement le multiple sensible et le ramène, en simplifiant, à son unité originare, le corps organique, en tant que multiplicité fonctionnelle, éprouve le divers « sensible » d'abord comme une « auto-affection⁴²³ ». À la fois passif (irritable) et actif (assimilateur), le corps est indissociable de sa propre synthèse constitutive. L'advenir de tout vécu est ainsi immanent à son expérience subjective. Il n'y aurait donc pas d'accident pour le corps vivant, car non seulement « l'advenir devient le destin même du corps⁴²⁴ » — c'est-à-dire qu'il change et se transforme sans cesse et ne reste jamais égal à lui-même —, mais l'advenir lui-même est constitutif de son vécu. Il n'y a aucun fond immuable ni aucune substance essentielle capable d'une permanence à l'épreuve de toute transformation. Le corps vivant, vécu, n'est pas une monade incorporée, mais existe uniquement en tant que « processus », « devenir » et « affection »⁴²⁵. Il exclut toute distinction entre l'événement et son occurrence, car le survenir événementiel advient par et dans le corps de sorte que *ce qui arrive* et *celui à qui arrive* sont inextricablement intriqués⁴²⁶.

⁴²³ Michel HENRY, *La généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu*, loc. cit. p. 278. Nous cautionnons le commentaire de Barbara Stiegler au sujet de cette expression, voir Barbara STIEGLER, « Mettre le corps à la place de l'âme, qu'est-ce que cela change ? », *Philosophie*, (2004), 82, p. 86 : « L'«énorme diversité» qui affecte la chair doit s'interpréter comme une diversité interne, et la sensation du divers comme une sensation de soi. » Voir aussi p. 86 n 25.

⁴²⁴ STIEGLER, loc. cit., p. 91.

⁴²⁵ *FP* 1885-1886, 2 [151] (KSA 12, p. 140).

⁴²⁶ Cf. Claude ROMANO, « Au-delà du sujet : remarques sur Nietzsche et la métaphysique », *Philosophie*, (1998), 58, p. 82.

2. La lutte des parties dans l'organisme

La découverte de la multiplicité du corps, qui introduit « l'individu comme pluralité⁴²⁷ », ne peut être abordée sans référence à l'influence attestée de Wilhelm Roux. Entre 1881 et 1884, Nietzsche lut et relut⁴²⁸ l'ouvrage aujourd'hui peu connu de Roux *Der Kampf der Theile im Organismus : ein Beitrag zur Vervollständigung der Mechanischen Zweckmässigkeitslehre*⁴²⁹. L'influence de ce livre est déjà bien documentée⁴³⁰ et a été l'objet d'analyses aussi notables que profondes⁴³¹. Il n'en demeure pas moins que ces recensions se sont bornées à comprendre l'importance de Roux à la seule lumière de la Volonté de puissance⁴³². Bien qu'une telle lecture soit certainement justifiée, elle ignore tout du fil interprétatif qui relie Roux à l'introduction du corps comme fil conducteur et à l'élaboration de ce que nous nommons le « corps pulsionnel ». Par conséquent, nous procéderons, dans ce qui suit, à l'exposé des traits principaux de la théorie de Roux afin de saisir les contours essentiels de la pulsionnalité du corps.

⁴²⁷ *FP* 1883, 7 [273].

⁴²⁸ On retrouve plusieurs sections des notes posthumes vraisemblablement consacrées à ses notes de lectures. Cf. *FP* 1881, 11 [128][130][131][132][182][241][243][284] (KSA 9, p. 487, 487-488, 489, 490, 509-512, 532-533, 433, 550) ; *FP* 1883, 7 [86-95][98][174] [178] [190] [194] [196] [197] [211] [273] (KSA 10, p. 272-275, 275-276, 298-299, 300, 302-303, 304, 304, 304, 307-308, 324).

⁴²⁹ Wilhelm ROUX, *Der Kampf der Theile im Organismus: ein Beitrag zur Vervollständigung der Mechanischen Zweckmässigkeitslehre*, Leipzig, Engelmann, 1881. En traduction française : *La lutte des parties dans l'organisme. Contribution pour un perfectionnement de la théorie de la finalité mécanique*, trad. Laure Cohort, Sonia Danizer-Bechet, Ann-Laure Pasco Saligny, Cyrille Thébault, Paris, Éditions Matériologiques (eBook), 2012.

⁴³⁰ L'influence de Wilhelm Roux sur Nietzsche était bien connue déjà au début du XXe siècle, Cf. Claire RICHTER, *Nietzsche et les théories biologiques contemporaines*, Paris, Mercure de France, 1911, p. 36 sq.

⁴³¹ L'étude séminale de Wolfgang Müller-Lauter demeure incontournable. Cf. Wolfgang MÜLLER-LAUTER, « L'organisme comme lutte intérieure », *Nietzsche. Physiologie de la Volonté de puissance*, trad. Jeanne Champeaux, Paris, Allia, 1998, p. 111-164.

⁴³² Cet important et puissant philosophème sera l'objet du prochain chapitre, qui enchaînera sur les analyses du présent chapitre.

Wilhelm Roux (1850-1924) est connu principalement comme le fondateur de la mécanique développementale [*Entwicklungsmechanik*]. Élève, tour à tour, de Rudolph Virchow, d'Ernst Haeckel et de Gustav Schwalbe, Roux incarne le renouveau de la recherche expérimentale en Allemagne en réaction aux spéculations morphologiques idéalistes des générations précédentes⁴³³. Si son legs principal demeure sa revue scientifique, *Wilhelm Roux' Archiv für Entwicklungsmechanik der Organismen* fondée en 1894 et qui existe encore sous le nom *Development, Genes and Evolution*⁴³⁴, son importance philosophique posthume est surtout redevable de la profonde impression laissée par son premier ouvrage sur la pensée de Nietzsche. Bien que l'ouvrage eût une certaine influence sur ses pairs, notamment en contribuant au développement conceptuel de la théorie du plasma germinatif d'August Weismann⁴³⁵, les thèses développementales qui y sont présentées furent rapidement mises au rencart par l'émergence de la théorie de l'hérédité génétique. Mais pour un bref moment avant la redécouverte de la génétique mendélienne, sa contribution à la compréhension de « l'autoformation du caractère

⁴³³ Nous pensons à Johann Friedrich Blumenbach (1752-1840), Carl Friedrich Kielmeyer (1765-1844), Karl Ernst von Baer (1792-1876). Voir à ce sujet les précisions de Timothy Lenoir dans *The Strategy of Life: Teleology and Mechanics in Nineteenth Century German Biology*, Dordrecht, Reidel, 1982.

⁴³⁴ Lynn K. NYHART, *Biology takes Form: Animal Morphology and the German Universities, 1800-1900*, Chicago, University of Chicago press, 1995, p. 388. Roux était un publiciste infatigable et, jusqu'à la parution de sa revue, il ne publia jamais deux fois dans la même revue (NYHART, p. 288). Son *Archiv* changea de nom en 1996, cf. HAMBURGER, « Wilhelm Roux : Visionary with a Blind Spot », *Journal of the History of Biology*, 30 (1997), p. 233.

p. 229.

⁴³⁵ Victor HAMBURGER, « Wilhelm Roux : Visionary with a Blind Spot », *Journal of the History of Biology*, 30 (1997), p. 233.

finalitaire⁴³⁶ » des corps organiques a joui d'une certaine célébrité en tant que le « plus important livre au sujet de l'évolution qui a paru depuis quelque temps⁴³⁷ ».

Le problème essentiel auquel Roux consacre ses réflexions est celui de l'origine et de l'émergence des traits et des dispositions morphologiques d'apparence téléiques, c'est-à-dire « comment quelque chose de finalitaire se crée sans qu'aucune force extérieure n'agisse dans un but précis, pour des raisons purement mécaniques⁴³⁸ ». Écartant d'emblée toute « réalité voulue » et toute « téléologie », Roux affirme la nécessaire origine historique, développementale, du corps organique. « Ce n'est pas ce qui correspondait à un objectif préétabli qui a survécu, mais ce qui possédait les caractères nécessaires les plus à même de permettre sa survie⁴³⁹. » Or si les traits visibles d'un organisme tiennent effectivement leur origine des processus adaptatifs infléchis par sélection naturelle, les formations complexes internes, et non moins finalisées, d'un organisme — la structure cellulaire, l'organisation microscopique des tissus et des organes — ne proviennent pas de la seule compétition interindividuelle telle que décrite par Darwin.

« Toutes ces formations ne peuvent donc pas provenir de la sélection à partir de variations isolées, comme c'est la base de la théorie de Darwin, mais seulement des qualités des tissus en question, qui mettent en place directement les dispositions finalitaires jusque dans la moindre des parties, et ceci de la manière dont nous le décrivons⁴⁴⁰. »

⁴³⁶ ROUX, *La lutte des parties*, loc. cit., p. 49 (*Kampf der Theile*, p. 27). Cf. Barbara STIEGLER, *Nietzsche et la biologie*, Paris, Presses universitaires de France, 2001, p. 49-51 ; Christian J EMDEN, *Nietzsche on Language, Consciousness, and the Body*, Chicago, University of Illinois Press, 2005, p. 139.

⁴³⁷ Charles DARWIN, *The Life and Letters of Charles Darwin, including a biographical Chapter*, vol. 3 ed. Francis Darwin, London, John Murray, 1887, p. 244.

⁴³⁸ ROUX, *La lutte des parties*, p. 31 (*Kampf der Theile*, p. 1).

⁴³⁹ ROUX, *La lutte des parties*, p. 32 (*Kampf der Theile*, p. 2).

⁴⁴⁰ ROUX, *La lutte des parties*, p. 51 (*Kampf der Theile*, p. 30).

Reprenant les idées transformistes de Jean-Baptiste Lamarck, notamment l'importance de l'usage fonctionnel d'un organe pour son développement⁴⁴¹, Roux introduit la « loi physiologique de l'adaptation fonctionnelle » selon laquelle « la performance spécifique de l'organe est accrue par une activité plus intense⁴⁴² ». Par un effet de renforcement hypertrophique, un organe augmente sa vitalité en fonction de son utilisation, de sorte que les parties dont l'usage est fréquent jouissent d'un avantage adaptatif. Ainsi peut-on dire, propose Roux, que « dans presque toutes les parties du corps, il existe des mécanismes d'adaptation fonctionnelle absolument parfaits et capables d'engendrer directement les modifications finalitaires [*zweckmässigen Aenderungen*] nécessaires lorsque des changements surviennent dans l'organisme⁴⁴³ ». Le corps lui-même est source de conditionnement morphologique et doit donc être considéré comme tel avant même de le mettre en relation avec son « milieu » et de le soumettre à la sélection naturelle.

« Dans l'organique, les moellons ne sont pas tous préalablement taillés puis simplement disposés l'un après l'autre, mais les suivants sont toujours les produits, les descendants des moellons précédents. Dans la mesure où ceux qui sont déjà présents ne sont pas semblables entre eux, mais que l'un, favorisé par tel caractère particulier, produit plus que l'autre, celui-là engendrera ainsi plus de descendants et contribuera davantage à la construction. En outre, comme ses descendants auront hérité ce caractère favorable de lui, le plus grand nombre sera à son tour en mesure de prendre part à l'édification de l'ensemble en se multipliant de manière prépondérante⁴⁴⁴. »

La conséquence nécessaire de cet auto-engendrement des composants du corps, soutient Roux, est une inégalité foncière des parties. Puisque « le même phénomène ne perdure pas sans

⁴⁴¹ ROUX, *La lutte des parties*, p. 33 (*Kampf der Theile*, p. 5).

⁴⁴² ROUX, *La lutte des parties*, p. 46 (*Kampf der Theile*, p. 24).

⁴⁴³ ROUX, *La lutte des parties*, p. 59 (*Kampf der Theile*, p. 43).

⁴⁴⁴ ROUX, *La lutte des parties*, p. 77 (*Kampf der Theile*, p. 68).

subir de modification » et que « jamais il ne se répète de manière parfaitement identique⁴⁴⁵ », il est impossible de poser une cellule ou un organe comme parfaitement identique à lui-même, encore moins deux cellules ou deux organes.

« [L]'essence du développement consiste à produire le dissemblable à partir du semblable, le complexe à partir du simple, on conçoit alors aisément que, sous l'effet d'altérations extérieures, ces formations de qualités et de formes différentes varient légèrement et que de nouvelles dissemblances soient toujours produites parmi les parties de l'organisme⁴⁴⁶. »

L'accumulation de dissemblances provoque, à son tour, une inégalité de chances et une lutte pour l'espace et la nutrition disponibles. « L'inégalité des parties devra donc être le fondement de la lutte des parties : c'est d'elle que découle la lutte déclenchée par la croissance et, mentionnons-le dès maintenant, également par le métabolisme⁴⁴⁷. » Cette lutte se ramifie d'emblée à tous les niveaux d'organisation (molécules, cellules, tissus, organes) et se transforme, enfin, en compétition pour les stimuli fonctionnels desquels dépend leur métabolisme⁴⁴⁸, qui donne lieu à une différenciation morphologique, fonctionnelle et progressive des parties du corps.

« [L]'organisme sélectionnera à un certain endroit celles qui se contractent le plus fortement et le plus rapidement, à un autre endroit, celles qui utilisent le mieux un stimulus pour attirer et transformer de la matière à libérer, à un troisième endroit enfin celles qui utilisent le moins le stimulus pour elles-mêmes, mais qui le laissent le mieux passer, qui le conduisent. Ainsi, la lutte des individus formera des muscles, des glandes et des nerfs à partir des processus généralement les plus performants qui ont été retenus par la lutte des parties⁴⁴⁹. »

⁴⁴⁵ ROUX, p. 78 (*Kampf*, p. 69).

⁴⁴⁶ ROUX, p. 79 (*Kampf*, p. 71).

⁴⁴⁷ ROUX, p. 78 (*Kampf*, p. 69).

⁴⁴⁸ Cf. ROUX, p. 85 (*Kampf*, p. 80-81) : « ... la substance recevant le stimulus avec le plus de facilité devrait toujours vaincre et être la seule à subsister dans les cellules ».

⁴⁴⁹ ROUX, p. 88 (*Kampf*, p. 84).

La lutte des parties n'est pas un ersatz ou une version internalisée de la compétition entre individus qui figure dans la sélection naturelle de Darwin. Non seulement est-elle responsable de la différenciation morphologique et de la production de composantes organiques finalisées, mais elle agit différemment selon les niveaux d'organisation. Dans la cellule, les éléments primaires (molécules) subissent tous les mêmes stimuli et rivalisent de sorte à produire une homogénéisation et une régularisation de la performance cellulaire. La lutte entre les cellules produit toutefois une sélection et une différenciation des *lignées cellulaires* et « se différencie de la lutte des molécules par le fait qu'on assiste non seulement à une augmentation de la taille des cellules, mais aussi à leur multiplication⁴⁵⁰ ». Sous l'effet de cette agonistique physiologique, les tissus se forment par un équilibrage non-homéostatique des rapports de force entre cellules : « La lutte des tissus est donc un principe régulateur direct de tous les rapports quantitatifs à l'intérieur du corps, un principe de l'autoformation fonctionnelle des rapports de grandeur finalitaires⁴⁵¹. » Enfin, les organes rivalisent entre eux principalement pour l'espace disponible et déterminent de ce fait la structure morphologique de l'organisme en entier.

On retrouve toutefois un point commun qui traverse les quatre niveaux de lutte. L'adaptation fonctionnelle relève d'abord des caractères essentiels du phénomène organique qui régit la croissance des parties : la surcompensation [*Uebercompensation*] et l'autorégulation [*Selbstregulation*]. Ensemble, elles forment « les caractères fondamentaux et les nécessaires conditions préalables à la vie⁴⁵² ». La croissance végétative des parties du corps à elle seule n'est

⁴⁵⁰ ROUX, p. 92 (*Kampf*, p. 91).

⁴⁵¹ ROUX, p. 100 (*Kampf*, p. 102).

⁴⁵² ROUX, p. 188 (*Kampf*, p. 226).

pas la cause première de leur augmentation : la croissance découle de la « la surcompensation du consommé » lorsque « l'assimilation dépasse la dégradation⁴⁵³ ». C'est dire qu'à la suite de la réception d'un stimulus, une cellule (tissu, organe) ne fait pas que compenser ses pertes, mais *surcompense* de sorte à détenir un excédent qui est utilisé pour augmenter sa taille et son importance relative⁴⁵⁴. C'est ce que Roux nomme « l'effet trophique des stimuli⁴⁵⁵ ». « La viabilité et en particulier l'assimilation est augmentée par l'arrivée de stimuli⁴⁵⁶ », écrit-il, « la substance recevant le stimulus avec le plus de facilité devrait toujours vaincre et être la seule à subsister dans les cellules, puisque cette caractéristique renforcerait sa vitalité et qu'elle devrait donc se multiplier davantage⁴⁵⁷. » Plus la partie est stimulée, plus elle assimile, plus elle croît, plus elle est avantagée dans la lutte avec ses voisins.

« L'usage renforcé d'un organe le rend plus grand et plus fort, et ainsi capable de meilleures performances. Il s'avère en outre qu'un organe auquel le stimulus fonctionnel est nécessaire pour assimiler verra sa nutrition diminuer et verra son volume se réduire en cas d'usage moindre, cette réduction représentant une économie de matériel des plus finalitaires⁴⁵⁸. »

De ce renforcement de la croissance résulte l'autorégulation du corps : « le principe de l'effet trophique du stimulus entraînera le développement par elle-même de l'harmonie nécessaire dans la structure et la fonction des différentes parties de l'organisme⁴⁵⁹. » La lutte pour l'espace et

⁴⁵³ ROUX, p. 82 (*Kampf*, p. 76).

⁴⁵⁴ C'est sur ce point que Wolfgang Müller-Lauter opère un rapprochement entre la physiologie rouxienne et la volonté de puissance, voir Wolfgang Müller-Lauter, *Nietzsche. Physiologie de la volonté de puissance*, trad. Jeanne Champeaux, Paris, Allia, 1998, p. 142 *sqq.*

⁴⁵⁵ Cf. Le titre du Chapitre 3 : « Mise en évidence de l'effet trophique des stimuli fonctionnels. »

⁴⁵⁶ ROUX, p. 84 (*Kampf*, p. 79).

⁴⁵⁷ ROUX, p. 85 (*Kampf*, p. 81).

⁴⁵⁸ ROUX, p. 157 (*Kampf*, p. 183).

⁴⁵⁹ ROUX, p. 172 (*Kampf*, p. 204).

pour la nutrition, qui détermine l'existence individuelle des parties organiques, se transforme en « un principe de l'autoformation fonctionnelle des rapports de grandeur finalitaires⁴⁶⁰ », qui signifie avant toute chose la capacité inhérente aux corps organisés de se différencier morphologiquement sans qu'intervienne un facteur externe.

Il ne s'agit donc pas d'une simple lutte sans reste entre les parties de l'organisme, mais d'une agonistique physiologique qui détermine et structure les rapports fonctionnels les plus appropriés. Toutefois, la position d'une partie et ses rapports avec ses semblables ne découlent pas de son adaptation à son environnement immédiat, mais de sa capacité à intégrer le corps en entier. En ce sens, ce n'est pas la supériorité relative d'une cellule ou d'un organe qui décide de sa survie, mais sa capacité à recevoir des stimuli — et donc à se fortifier par surcompensation. « Les parties de l'organisme ne pourront ainsi se conserver et se former que là où le stimulus agira ; et là où le stimulus prendra une certaine forme, il se produira un arrangement de la forme du stimulus, les organes devant adopter la forme et la structure du stimulus⁴⁶¹. » L'adaptation « fonctionnelle » est donc premièrement une adaptation aux stimuli : « les substances qui réagissent le plus fortement à l'intensité des stimuli présents subissent au fil du temps elles aussi des adaptations particulières à la force des stimuli, pour autant que ceux-ci reviennent régulièrement⁴⁶². » Or, puisque la lutte des parties opère conjointement à plusieurs niveaux d'organisation, chaque stimulus est toujours d'emblée localisé et ne peut être réduit à son effet. « En atteignant un élément de l'organisme, écrit Roux, le stimulus se trouve en outre modifié

⁴⁶⁰ ROUX, p. 100 (*Kampf*, p. 102).

⁴⁶¹ ROUX, p. 109 (*Kampf*, p. 114).

⁴⁶² ROUX, p. 110 (*Kampf*, p. 116).

par lui⁴⁶³. » Autrement dit, « De nombreuses cellules modifieront peu à peu le stimulus à son passage » : l'expression fonctionnelle des parties est elle-même une manifestation de l'agonistique physiologique dans laquelle la « fonctionnalité » n'est qu'un instant incertain suspendu entre « une différenciation toujours plus poussée⁴⁶⁴ » et « une adaptation spécialisée⁴⁶⁵ ».

3. De la psychologie à la physiologie

Inspiré vraisemblablement par sa lecture de Roux, Nietzsche écrit en 1881 : « ce qui se produit réellement au cours de l'activité de nos affects humains, ce sont ces mouvements physiologiques, et les affects [...] ne sont autre chose que des interprétations élaborées de l'intellect qui, là même où il ne sait rien, *prétend* tout savoir⁴⁶⁶. » La lutte des parties rouxiennes ouvre l'accès à une réalité jusqu'alors occultée par notre esprit dont la signification philosophique première est le morcellement des processus conscients et leur réduction au bouillonnement physiologique sous-jacent.

« Derrière tes pensées et tes sentiments, il y a ton corps, et ton soi dans le corps : la *terra incognita*. Dans quel but as-tu telles pensées et tels sentiments ? Ton soi, dans ton corps, veut, par ce biais, quelque chose⁴⁶⁷. »

Reconnaître ainsi que « le corps est une grande raison » dont l'esprit est « l'instrument » signifie, dans un premier temps, la mise en suspens de la « phénoménologie interne » des objets

⁴⁶³ ROUX, p. 110 (*Kampf*, 116) .

⁴⁶⁴ ROUX, p. 87 (*Kampf*, p. 82).

⁴⁶⁵ ROUX, p. 87 (*Kampf*, p. 82).

⁴⁶⁶ FP 1881, 11 [128] (KSA 9, p. 487).

⁴⁶⁷ FP 1882-1883, 5 [31] (KSA 10, p. 225).

de la conscience au profit d'une « phénoménologie externe » des objets de la sensibilité⁴⁶⁸. En évacuant ainsi les objets d'introspection, Nietzsche réduit initialement l'incommensurable opacité des processus mentaux à l'action des processus physiologiques sous-jacents. Cette dévaluation du regard intérieur s'inscrit dans le sillage de la nouvelle « psychologie expérimentale », inaugurée en France par Théodule Ribot (1839-1916) et, en Allemagne, par Wilhelm Wundt (1832-1920), dont le caractère novateur tient à l'analyse des « états psychologiques au dehors, non au-dedans, dans les faits matériels qui les traduisent, non dans la conscience qui leur donne naissance⁴⁶⁹ ».

Le désaveu nietzschéen de l'analyse réflexive psychologique n'est pas étranger à sa découverte de la revue parrainée par Ribot, *Revue philosophique de la France et de l'Étranger* qui fut l'instrument de propagation de la nouvelle science. Dans deux lettres de l'été 1877, qui font suite à sa célèbre rencontre avec l'éditeur de la revue *Mind*, George Croom Robinson⁴⁷⁰, Nietzsche fait mention de la *Revue philosophique* en la qualifiant d'« excellente

⁴⁶⁸ L'expression *phänomenologie* n'appartient pas en propre au lexique nietzschéen. Cependant, dans un bref passage rarement commenté, il écrit : « MÉTHODIQUEMENT : la valeur de la *phénoménologie interne et externe*. [...] la phénoménologie externe nous procure de loin la matière la plus riche et permet une plus grande rigueur d'observation ; tandis que les phénomènes internes sont difficiles à saisir et plus apparentés à l'erreur » (*FP* 1886-1887, 7 [9]) (KSA 12, p. 294).

⁴⁶⁹ Théodule RIBOT, *La psychologie anglaise contemporaine*, 1870, p. 31.

⁴⁷⁰ Leur rencontre au cours de l'été 1877 à Rosenlaubad semble avoir fait bonne impression sur Nietzsche. Il décrit Robertson dans ses lettres de cette période comme « *sehr sympathische Professor der Philosophie an dem Londoner University College Robertson, der Herausgeber der besten englischen Zeitschrift über Philosophie „Mind“, a quarterly review (Williams and Norgate, 14 Henrietta Street, Covent Garden, London). Mitarbeiter sind alle Größen Englands Darwin [...] Spencer Tylor usw.* » (*Briefwechsel : kritische Gesamtausgabe, Abt. II, Bd. 5 : Friedrich Nietzsche Briefe, Januar 1875- Dezember 1879*, G. Colli et M. Montinari (dir.), Berlin, de Gruyter, 1975, p. 265-267).

[*ausgezeichneten*] revue » sans pareil en Allemagne⁴⁷¹. Née d'une impulsion cosmopolite⁴⁷², la *Revue* publie non seulement des articles d'auteurs français (T. Ribot, Hippolyte Taine, Léon Dumont), mais également des traductions de textes d'auteurs Anglais (Herbert Spencer, J.S. Mill, Alexander Bain, G. H. Lewes) et Allemands (Wilhelm Wundt, Edouard Hartmann, Hermann von Helmholtz). Son ambition est d'établir « un terrain neutre⁴⁷³ » où peuvent se rencontrer et s'étudier les diverses doctrines afin « de donner un tableau complet et exact du mouvement philosophique actuel, sans exclusion d'école⁴⁷⁴ ». « La *Revue philosophique* dont nous commençons la publication, écrit Ribot en préface au premier numéro, se propose d'être ouverte à toutes les écoles ; à ce titre, elle n'a aucune profession de foi rigoureuse à faire⁴⁷⁵ ». Ce regroupement d'articles originaux, de traductions, de comptes rendus et d'analyses de livres et de revues étrangères offre un aperçu de l'effervescence intellectuelle du dernier tiers du XIX^e siècle qui donna naissance au transformisme évolutionniste et à la psychologie physiologique.

Nietzsche fût certainement au fait du journal de Ribot, il est cependant difficile d'en démontrer l'influence directe⁴⁷⁶. L'importance accrue du corps comme fil conducteur

⁴⁷¹ *Ibid.*

⁴⁷² Sur l'origine et le développement initial de la *Revue philosophique*, voir Jacqueline THIRARD, « La fondation de la "Revue philosophique" », *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, (oct.-déc. 1976), vol.166, p. 401-413 ; Serge NICOLAS, « "A Big Piece of News" : Théodule Ribot and the Founding of the *Revue philosophique de la France et de l'Étranger* », *Journal of the History of Behavioral Sciences*, (2013), vol 49, no. 1, p. 1-17 ; Laurent MUCCHIELLI, « Aux origines de la psychologie universitaire en France (1870-1900) : enjeux intellectuels, contexte politique, réseaux et stratégies d'alliance autour de la Revue philosophique de Théodule Ribot », *Annals of Science*, (1998), vol., 55, no. 3, p. 263-289.

⁴⁷³ Théodule RIBOT, « préface », *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, tome 1, 1876, p. 1.

⁴⁷⁴ *Ibid.*

⁴⁷⁵ *Ibid.*

⁴⁷⁶ La seule véritable discussion de l'influence de Ribot et de sa *Revue* se trouve dans un article de Hans Erich LAMPL, « Flair du livre : Friedrich Nietzsche und Théodule Ribot », *Nietzsche-Studien*, (1989), vol. 18, p. 573-586.

philosophique révèle toutefois une filiation profonde entre les idées de Nietzsche et celles de Ribot. Si la *Revue philosophique* se voulait un lieu de rencontre et de débat ouvert à tous, elle était tout de même une « œuvre militante⁴⁷⁷ » et le produit d'une réaction à l'éclectisme et au spiritualisme jusqu'alors dominant en France⁴⁷⁸. « [C]e qui nous paraissait assez simple est devenu pour nous un problème très complexe. Nous n'en sommes plus au temps où l'on soutenait que la psychologie était à peu près faite. On n'oserait plus prétendre qu'il suffit pour la faire de s'étudier intérieurement », écrit Ribot⁴⁷⁹. Tout comme le tournant physiologique de la philosophie de Nietzsche est une réaction aux fondements philosophiques de la Modernité, la parution de la *Revue philosophique* marque également une transformation majeure de la psychologie par l'introduction des forces corporelles et de leur rapport à la conscience et à la volonté. Nous procéderons dans ce qui suit à l'exposition des idées de Ribot et de Wundt, essentielles à l'orientation de la *Revue*, sans chercher à présenter l'influence diffuse de la *Revue philosophique*, mais plutôt dans le but de dépeindre le cadre conceptuel en arrière-fond, duquel se détachent les traits essentiels des considérations physiologiques de la philosophie nietzschéenne qui permettent, nous le verrons, d'intégrer le phénomène psychologique aux processus physiologiques.

⁴⁷⁷ Laurent MUCCHIELLI, « Aux origines de la psychologie universitaire en France (1870-1900) : enjeux intellectuels, contexte politique, réseaux et stratégies d'alliance autour de la Revue philosophique de Théodule Ribot », *Annals of Science*, (1998), vol. 55, no. 3, p. 265.

⁴⁷⁸ Cf. Laurent MUCCHIELLI, « Aux origines de la psychologie universitaire en France (1870-1900) », p. 270 sq. ; Serge NICOLAS, « "A Big Piece of News" : Théodule Ribot and the Founding of the *Revue philosophique de la France et de l'Étranger* », p. 3-9.

⁴⁷⁹ RIBOT, « Préface », *op. cit.*, p. 2.

Dans un passage du *Gai savoir* consacré à la « mythologie » de la volonté, Nietzsche écrit : « à l'origine, partout où il voyait se produire quelque chose, l'homme a cru à une volonté entendue comme cause et à des êtres doués d'une volonté personnelle exerçant une action à l'arrière-plan⁴⁸⁰. » En tant que principe agissant au cœur de toute cause, la volonté aurait ainsi représenté l'unité de l'agir et de l'action qui se déploie selon une intention supposée mécanique ou psychologique. Or dans un article consacré à son analyse de la volonté, Ribot se refuse de réduire l'acte volontaire à « la simple transformation d'un état de conscience en mouvement », car, explique-t-il, la volonté n'est pas une conscience, mais « suppose la participation de tout [les] états conscients, ou subconscients, qui constituent le moi à un moment donné⁴⁸¹ ». Elle serait un phénomène de surface, un épiphénomène, sous laquelle se terre une profondeur véritablement agissante plutôt qu'une faculté ou une disposition effective qui détermine l'intention de l'agir. « La volition est un état de conscience final qui résulte de la coordination plus ou moins complexe d'un groupe d'états, conscients, subconscients, ou inconscients (purement physiologiques), qui tous réunis se traduisent par une action ou un arrêt⁴⁸² », précise-t-il dans son ouvrage *Les maladies de la volonté* (1883). Le vouloir se manifeste par la prise de conscience d'une intention sous-jacente à l'agir et ne serait, à vrai dire, « cause de rien⁴⁸³ », c'est-à-dire « un effet sans être une cause⁴⁸⁴ » qui marque une pause « entre la période dite

⁴⁸⁰ *Le gai savoir*, § 127 (KSA 3, p. 482).

⁴⁸¹ Théodule RIBOT, « La volonté comme pouvoir d'arrêt », *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, (1882), vol. 14, p. 78.

⁴⁸² RIBOT, *Les maladies de la volonté*, Paris, 1883, p. 174.

⁴⁸³ RIBOT, *Les maladies de la volonté*, p. 175.

⁴⁸⁴ RIBOT, *Les maladies de la volonté*, p. 175.

d'excitation et la période motrice⁴⁸⁵ » et qui « *constate une situation, mais ne la constitue pas*⁴⁸⁶ ».

La volonté est la manifestation d'un « travail psycho-physique⁴⁸⁷ » et se distingue d'un simple « état de conscience⁴⁸⁸ » dans la mesure où elle n'est pas un « tout constitué » — c'est-à-dire un organe ou une faculté —, mais représente une « activité d'ordre complexe⁴⁸⁹ » qui procède à la « subordination hiérarchique des tendances⁴⁹⁰ ». Elle est en ce sens « une résultante toujours instable, toujours près de se décomposer, et, à vrai dire, un accident heureux⁴⁹¹ ». Comme le corps rouxien, la volonté, telle que Ribot la perçoit, est la conséquence des rapports précaires entre les composants de l'appareil affectif et réflexif d'un corps. « Les faits pathologiques, écrit-il, [...] montrent bien que la volonté n'est pas une entité régnant par droit de naissance⁴⁹² ». L'instabilité foncière de cette coordination se révèle à l'analyse de sa dissolution pathologique qui donne lieu à une activité « indépendante, irrégulière, isolée, anarchique⁴⁹³ ». Sans ordination — cela même qu'on nomme abusivement « volonté » —, il ne peut avoir unité corporelle.

« On peut donc dire qu'elle a pour condition fondamentale *la coordination hiérarchique*, c'est-à-dire qu'il ne suffit pas que des réflexes soient coordonnés avec des réflexes, des désirs avec des désirs, des tendances rationnelles avec des tendances rationnelles ; mais

⁴⁸⁵ RIBOT, *Ibid.*, p. 176.

⁴⁸⁶ RIBOT, *Ibid.*, p. 176. Nous soulignons.

⁴⁸⁷ RIBOT, p. 175.

⁴⁸⁸ RIBOT, p. 175.

⁴⁸⁹ RIBOT, p. 84.

⁴⁹⁰ *Ibid.*, p. 85.

⁴⁹¹ *Ibid.*, p. 84.

⁴⁹² RIBOT, *Les maladies de la volonté*, p. 84.

⁴⁹³ RIBOT, *Les maladies de la volonté*, loc. cit., p. 149-150.

qu'une coordination entre les différents groupes est nécessaire — une coordination avec subordination, telle que tout converge vers un même point unique : le but à atteindre⁴⁹⁴. »

Mais puisque la volonté figure comme le rapport dynamique des divers processus et des composants physiologiques du corps, on ne peut donc supposer au cœur de l'organisme une volonté unique en soi. La volonté est d'abord le rapport entre les parties du corps — leur coordination — qui s'inscrit dans l'effectivité de l'agir comme l'articulation *intentionnelle* des éléments hétérogènes qui aiguillonne leurs finalités respectives. On ne peut donc comprendre la volonté comme une disposition effective du corps ou une force dirigée : bien qu'elle demeure inséparable de l'agir en tant que tel, la volonté ne peut être identifiée ni avec l'acteur ni avec l'acte, elle ne se manifeste que comme l'organisation présupposée par toute intention.

Ainsi la volonté accompagne-t-elle les transformations morphologiques du corps et ce qui paraît être une « direction » ou « fin » imputable à l'efficacité de son agir se révèle comme le résultat d'une coordination d'interactions diverses et multiples liées ensemble en un « accident heureux ». Ces notions relèvent donc, souligne Nietzsche, d'un arbitraire « insignifiant », un « petit accident »⁴⁹⁵. Si la volonté n'est en fait que la *constatation* d'un état transitoire, elle n'est que l'expression secondaire de la décharge d'un « *quantum* de force accumulée⁴⁹⁶ », d'un mouvement qui jaillit des profondeurs pulsionnelles du corps, et la direction, l'intention, se surajoute comme détermination acausale sans incidence véritable sur l'événement pulsionnel lui-même.

⁴⁹⁴ RIBOT, *Les maladies de la volonté*, p. 149.

⁴⁹⁵ *Le gai savoir*, § 360 (KSA 3, 607-608).

⁴⁹⁶ *Ibid.*

4. La psychologie physiologique

La concomitance de cette incorporation de la volonté et le morcellement de l'unité d'action du corps ouvre l'accès à la pulsionnalité du corps qui est préfigurée dans les premiers travaux de Wilhelm Wundt (1832-1920). Bien que sa *Revue* soit assurément responsable d'une certaine collégialité cosmopolite qui fut instrumentale à l'éclosion de la psychologie expérimentale en France, la contribution de Ribot n'en demeure pas moins à l'ombre de celle de Wilhelm Wundt qui, de son laboratoire à l'université de Leipzig, fit de la psychologie une science empirique distincte de la philosophie et de la biologie. S'il est malaisé d'établir son influence directe sur Nietzsche, la contribution importante de ses écrits à la *Revue philosophique* (une trentaine d'articles en 1876 et 1887) est indéniable et son travail nous importe dans la mesure où ses analyses de l'expérience subjective, qui abordaient, sous le signe d'une « psychologie physiologique », le « domaine limitrophe » entre le psychologique et le physiologique et conduisaient « du dehors au-dedans⁴⁹⁷ », approfondissent l'incarnation diffuse de la volonté que l'on retrouve chez Ribot.

Wundt situe tout premièrement la psychologie physiologique à la frontière de la vie interne et externe. Alors que « dans la *psychologie*, l'homme se voit, pour ainsi dire, du *dedans* et cherche à s'expliquer l'enchaînement des faits que lui offre cette observation intérieure⁴⁹⁸ », « la *physiologie* répand sa lumière sur ces phénomènes biologiques que perçoivent nos sens

⁴⁹⁷ Wilhelm WUNDT, *Éléments de psychologie physiologique*, Paris, 1886, tome I, p. 2.

⁴⁹⁸ WUNDT, *Éléments de psychologie physiologique*, I, p. 1.

externes⁴⁹⁹. » Ses analyses abordent ainsi les phénomènes psychologiques d'abord par leurs manifestations extérieures physiologiques pour mieux pénétrer le domaine interne de la psychologie afin de sonder les contours des fictions régulatrices que sont les « faits de conscience » qui apparaissent lors de l'observation intérieure.

Il n'y a pas, écrit-il, « un *organe* de la conscience, distinct, particulier, au sens ordinaire où on l'entend⁵⁰⁰ ». Comme la volonté, elle n'est que l'expression des rapports dynamiques au sein de l'appareil neural et ne peut donc être le privilège des êtres capables de pensées réflexives, car admettant des degrés de développement, stipule Wundt, la conscience se retrouve aussi chez tous les organismes doués d'un système nerveux⁵⁰¹.

« Mais ici il convient de rappeler, que toutes les parties du système nerveux constituent une connexion, dont les éléments sont parfaitement reliés entre eux. La conscience individuelle dépend de cette connexion tout entière ; les impressions, agissant sur les nerfs sensoriels les plus divers, les innervations motrices, et même les effets produits à l'intérieur du système du sympathique, déterminent simultanément son état. C'est toujours la même conscience, à quelque domaine qu'appartiennent les représentations, qui, à un moment donné, existent chez elle⁵⁰². »

Ce qu'on appelle la conscience ne serait donc que la liaison des impressions et des représentations⁵⁰³, c'est-à-dire « un état ou processus, qui, à l'opposé des représentations, se

⁴⁹⁹ WUNDT, *Éléments de psychologie physiologique*, I, p. 1.

⁵⁰⁰ WUNDT, *Éléments de psychologie physiologique*, tome II, p. 221.

⁵⁰¹ « Il est hors de doute que, depuis l'homme jusqu'aux protozoaires, la conscience est une propriété générale des êtres vivants » (WUNDT, *Éléments de psychologie physiologique*, I, p. 23). Cf. WUNDT, II, p. 221-224. « À la vérité, nous devons, dans certains cas, conclure à l'existence de la conscience ; mais, une décision sûre, certaine au sujet de la *non-existence* de la conscience ne sera jamais possible » (*Ibid.* p. 224).

⁵⁰² WUNDT, *Éléments de psychologie physiologique*, tome II, p. 221.

⁵⁰³ En reprenant une « périphrase tautologique » qu'il impute à Johann Friedrich Herbart, Wundt définit la conscience comme « la somme de toutes les représentations réelles ou simultanément présentes » (WUNDT, loc. cit. II, p. 225).

révèle comme un résultat ou produit psychique, différent en soi des représentations⁵⁰⁴. » Elle existerait de ce fait seulement de manière transitive au gré du flux de représentations et d'impressions sensibles. Et si elle se distingue de son contenu représentatif, c'est qu'elle donne forme et détermine ce flux en dirigeant son « champ de regard⁵⁰⁵ » pour fixer certaines représentations. Mais ce n'est que par l'action de la *volonté* que les perceptions sont appréhendées comme telles⁵⁰⁶. Prendre conscience d'une impression ou d'une représentation — ce que Wundt nomme l'aperception⁵⁰⁷ — relève ainsi de la volonté qui oriente le « point de regard interne » et dirige l'attention sur une représentation plutôt qu'une autre. Cette volonté est donc « le fait fondamental, qui constitue d'abord les états de sensibilité de la conscience ; grâce à son influence, ces derniers engendrent les instincts, et les instincts se convertissent en formes toujours plus complexes d'actions volontaires extérieures⁵⁰⁸ ». La volonté supplée la conscience par sa puissance aperceptive⁵⁰⁹ et assure le lien entre le monde interne de la conscience et nos actions extérieures.

« L'action externe de la volonté n'est, d'après son essence primordiale, rien autre chose, qu'une forme spéciale de l'aperception, puisqu'elle est un élément constituant et inséparable de ces aperceptions, qui se rapportent au corps proprement dit de l'être agissant⁵¹⁰. »

⁵⁰⁴ WUNDT, tome II, p. 226.

⁵⁰⁵ WUNDT, II, p. 231.

⁵⁰⁶ WUNDT, II, p. 231.

⁵⁰⁷ Pour Wundt, toute aperception découle de la volonté, même au cas où l'attention portée à une représentation est dite *involontaire*. La différence entre l'attention volontaire (aperception active) et involontaire (aperception passive) relève de l'intensité de la représentation qui s'impose, ou pas, à la volonté. Cf. WUNDT, II, p. 237-238.

⁵⁰⁸ WUNDT, II, p. 437.

⁵⁰⁹ WUNDT, *Ibid.* p. 442 : « l'aperception est l'activité primitive de la volonté. » Cf. p. 443 : « Considérée simplement en qualité de phénomène de conscience, l'action externe de la volonté consiste d'abord dans l'aperception d'une représentation de mouvement ». À ce titre, voir *FP* 1881, 11 (131) (KSA 9, p. 489).

⁵¹⁰ WUNDT, *Ibid.* II, p. 444.

Cette réification apparente de la volonté permet donc à la psychologie physiologique de Wundt de relier les phénomènes observables et imputables au système nerveux à la réalité interne de la conscience. Mais ces analyses dépassent la simple description des processus internes et leurs expressions externes, puisque sa reconstruction spéculative des processus internes nous ramène droit à la volonté en tant que la coordination ordonnatrice d'une pluralité subordonnée.

Puisqu'elle relève en apparence de l'ensemble du réseau nerveux et n'a par conséquent aucune existence substantielle précise, la volonté ne peut être traitée comme organe, faculté, ou autre prédisposition somatique. La volonté est un complexe impulsif immanent au corps qui relève d'abord des processus physiologiques primaires et ne peut donc « émerger de considérations (*Erwägungen*) purement intellectuelles » sans « contradiction psychologique⁵¹¹ », écrit-il dans son *Grundriss der Psychologie* (1897). Ce qui peut revêtir l'unité apparente d'une action délibérée dépend en fait d'un agencement de mobiles et de processus primaires, d'emblée subconscients, qui se conjuguent de sorte à se manifester en tant que l'apparence d'une unité intentionnelle univoque. Or sans communauté originaire, l'instance ordonnante de la vie « psychique » du corps est astreinte de manière primordiale à ce que Wundt nomme le conflit des motifs [*Kampf der Motive*]⁵¹². Indécidable et imperceptible à la réflexion consciente, les interactions des mobiles divergents et antagonistes sous-jacents aiguillonnent *involontairement*, mais de manière décisive et apparemment univoque, les activités volontaires complexes (*Willkürhandlungen*). Contrairement aux pulsions simples [*Triebhandlungen*] qui en

⁵¹¹ Wilhelm WUNDT, *Grundriss der Psychologie*, Leipzig, Engelmann, 1897, p. 219 ; cf. p. 224.

⁵¹² Wundt, *Grundriss*, loc. cit., p. 226. L'expression n'appartient pas à Wundt. On le retrouve notamment chez Nietzsche, cf. *Aurore* § 129 (KSA 3, 118-120).

sont les composantes essentielles, les actions volontaires complexes se caractérisent par une activité sélective [*Wahlhandlung*] à partir de laquelle se déploient « de mobiles simultanés et antagonistes » un « complexe fusionnel de force [*zu einer Totalkraft verschmolzenen Complex*]⁵¹³ ». Enfin, lorsque les conflits particuliers s'amenuisent et les mobiles divergents s'affaiblissent, de sorte que l'activité volontaire devient une simple impulsion à une seule action pulsionnelle [*Triebhandlung*], les complexes de volontés [*Willensvorgänge*] se transforment en procédés purement mécaniques⁵¹⁴. Il se développe l'apparence d'une volonté agissant comme une instance coordinatrice responsable de l'organisation des actions volontaires. Si ce qu'on nomme la volonté est immanent au système nerveux et habite même les éléments et processus primaires du corps, la structure ostensible d'une volonté consciente, elle, relève d'une organisation agonistique des parties de l'organisme qui agit comme *pulsion*.

5. Organisation pulsionnelle

Alors que la psychologie physiologique de Wundt avait distinctement multiplié les foyers de l'action volontaire pour reconduire l'unité *formelle* d'une volonté incarnée à l'articulation de la fonctionnalité physiologique locale, l'auteur de *La lutte des parties dans l'organisme* fonda ses analyses sur l'absence d'une telle unité première et fit ressortir le caractère synthétique de l'autostructuration de l'individualité organique. À Nietzsche donc d'en faire la synthèse :

« En nous guidant sur le corps nous pouvons reconnaître en l'homme une multiplicité d'êtres animés, qui, d'une part, se combattent mutuellement, d'autre part, ordonnés et

⁵¹³ Wundt, *Grundriss*, p. 221.

⁵¹⁴ Wundt, *Grundriss*, p. 226-227.

subordonnés comme ils sont entre eux, font sans le vouloir de l'affirmation de leur être une affirmation aussi de l'ensemble. Parmi ces êtres vivants, il en est qui sont dominants plutôt qu'obéissants, et il y a de nouveau en eux combat et victoire. La totalité qui constitue l'homme a toutes les propriétés de l'organique, qui pour une part nous demeurent inconscientes [*unbewußt*] et pour une part deviennent conscientes sous forme de *pulsions* [*Trieben*]⁵¹⁵. »

Mais si Nietzsche se réclame ainsi du raisonnement rouxien, il ne s'en tient pas à la simple constatation de la structure agonistique de l'organisme. Par un emprunt à la nouvelle psychologie de Wundt, il en vient à comprendre les parties de l'organisme comme *pulsions*.

« De même que, physiologiquement, chaque cellule en jouxte une autre, de même les pulsions [*Trieb*] sont côte à côte. La représentation la plus générale de notre être est celle d'une *communauté sociale de pulsions* animées d'une rivalité continuelle, formant entre elles des alliances particulières⁵¹⁶. »

Le tournant physiologique de la pensée nietzschéenne reprend et généralise l'essentiel de la position de Roux en interprétant non seulement les parties (*Theile*) elles-mêmes comme pulsions, mais également leur organisation en unités d'ordre supérieur. « Les *pulsions* [*Trieb*] sont des *organes supérieurs*, au sens où je l'entends : action, sensations et dispositions affectives entremêlées, s'organisant, se nourrissant⁵¹⁷ ». En reconduisant ainsi la composante organique (molécule, cellule, tissu ou organe) à sa pulsionnalité originare, Nietzsche procède non seulement à une simplification terminologique, il déplace du coup le sens premier de la notion de corps. Ni machine ni assemblage hétéronome, « le corps est une grande raison, une multitude unanime, un état de paix et de guerre, un troupeau et son berger⁵¹⁸ ». La pulsion ne peut se

⁵¹⁵ *FP* 1884, 27 [27] (KSA 11, p. 282).

⁵¹⁶ *FP* 1883, 7 [94] (KSA 10, p. 274).

⁵¹⁷ *FP* 1883, 7 [98] (KSA 10, p. 275).

⁵¹⁸ *Ainsi parlait Zarathoustra* I, « Les contempteurs du corps », p. 72 (KSA 4, p. 37). Canguilem

rapporter uniquement aux objectivations anatomiques, car avant de permettre une description de l'émergence des structures complexes d'apparences à partir d'une agonistique interne, la pulsion rend compte de l'expression de la corporéité elle-même. La lutte des parties, tout comme la lutte des motifs chez Wundt, d'ailleurs, ne constitue pas le processus organique originaire, mais plutôt la manifestation de tendances plus fondamentales.

« Aussi loin que l'on puisse pousser la connaissance de soi, rien pourtant ne peut être plus incomplet que son image de l'ensemble des *pulsions* qui constituent son être. [...] [N]os pulsions ne font [...] rien d'autre qu'interpréter les excitations nerveuses et leur fixer des "causes" adaptées à leurs propres besoins [...] nos appréciations et nos jugements de valeur moraux ne sont également que des images [*Bilder*] et des variations fantaisistes sur un processus physiologique qui nous est inconnu, une sorte de langage convenu [*angewöhnter Sprache*] pour désigner certaines excitations nerveuses [...] toute notre prétendue conscience n'est que le commentaire plus ou moins fantaisiste d'un texte inconnu, peut-être inconnaissable et seulement ressenti⁵¹⁹. »

La pulsion n'est donc pas une interprétation métaphorique de processus physiologiques, mais l'inverse : la physiologie fait emprunt aux notions psychologiques. « Chaque pulsion est un certain besoin de domination, chacun possède sa perspective qu'il voudrait imposer comme norme à toutes les autres pulsions⁵²⁰. » Comme une cellule qui répond à une stimulation par une surcompensation, sous l'« intentionnalité » pulsionnelle se terre une *tension* profonde qui ne cherche qu'à se décharger⁵²¹, à s'exprimer ; la pulsion « assimile ce qu'il y a de plus proche, le transforme en sa propriété⁵²² ». Mais cette subordination tient d'abord au désir d'imposer son évaluation, de commander, c'est-à-dire « une chose excluant les autres en vue, conviction intime

⁵¹⁹ *Aurore*, § 119 (KSA 3, p. 111-113).

⁵²⁰ *FP* 1887, 7 [60] (KSA 12, p. 315).

⁵²¹ Cf. *FP* 1884, 26 [277] (KSA 11, p. 222) ; 1885, 2 [63] (KSA 12, p. 89) ; *Par-delà bien et mal*, § 13 (KSA 5, p. 27-28).

⁵²² *FP* 1881, 11 [134] (KSA 3, p. 491).

de sa supériorité, certitude d'être obéi⁵²³ » et non à la force elle-même, car « *dominer* c'est supporter le contrepoids de la force plus faible, c'est donc une sorte de *continuation* de la lutte. *Obéir* est aussi une lutte : pour autant qu'il *reste* de la force capable de résister⁵²⁴ ». La maîtrise interprétative⁵²⁵ successive des pulsions s'exprime ainsi comme la réciprocité hiérarchique dans laquelle « les asservis ont à leur tour leurs propres asservis⁵²⁶ ».

« Ce qui se subordonne, se métamorphose en *fonction* et renonce presque totalement à nombre de forces originelles et de libertés premières et continue à vivre ainsi — l'*esclavage* est nécessaire à la formation des organismes supérieurs, de même celle des castes⁵²⁷. »

C'est dire que vivre signifie apprécier⁵²⁸ : chaque pulsion se rapporte à sa voisine et, partant, au reste du corps, en tant qu'évaluation, interprétation. La tension inhérente à la pulsion composerait son sens premier : « Toute "pulsion" est pulsion de "quelque chose de bon", d'un point de vue ou d'un autre : il y a un jugement de valeur en cela, et c'est pour cette seule raison qu'il est passé dans la vie du corps. Toute pulsion a été entretenue comme une *condition d'existence* valant pour un certain temps⁵²⁹. » Comme chez Roux, l'assignation de fonction se fait par subordination, qui se ramifie dans le corps tout entier. « La fonction [...] est née [...] dans la lutte avec des forces encore plus faibles. La fonction se conserve elle-même par la contrainte et la souveraineté qu'elle exerce sur des fonctions encore plus basses⁵³⁰ ».

⁵²³ FP 1884, 25 [436] (KSA 11, p. 127).

⁵²⁴ FP 1884, 26 [276] (KSA 11, p. 222).

⁵²⁵ Cf. 1885-1886, 2 [148] (KSA 12, p. 140).

⁵²⁶ FP 1881, 11 [134] (KSA 9, p. 491).

⁵²⁷ FP 1881, 11 [134] (KSA 9, p. 491).

⁵²⁸ FP 1884, 25 [433] (KSA 11, p. 127).

⁵²⁹ FP 1884, 26 [72] (KSA 11, p. 167).

⁵³⁰ FP 1881, 11 [284] (KSA 9, p. 550).

« Avant qu'un connâître [*Erkennen*] soit possible, il faut que chacune de ces pulsions ait d'abord exprimé son point de vue partial sur la chose ou sur l'événement; ensuite est apparue la lutte de ces partialités [*Einseitigkeiten*], et à partir de celle-ci, parfois, un moyen terme, un apaisement, un assentiment concédé à l'ensemble des trois parties, une espèce de justice et de contrat : car, grâce à la justice et au contrat, toutes ces pulsions peuvent s'affirmer dans l'existence et s'imposer mutuellement leur point de vue. Nous, qui ne prenons conscience que des scènes ultimes de réconciliation et de la liquidation finale de ce long processus, nous pensons pour cette raison qu'*intelligere* est quelque chose qui réconcilie, quelque chose de juste, de bon, quelque chose d'essentiellement opposé aux pulsions; alors que c'est seulement un *certain rapport mutuel des pulsions*⁵³¹. »

On ne peut donc parler de la pulsion *en soi*. Elle n'existe qu'en relation avec d'autres et ne peut avoir d'existence indépendamment de son intentionnalité ; de ce vers quoi elle est tendue⁵³². En ce sens, la pulsion n'est ni l'équivalent d'une simple force, psychologique ou physiologique, ni le terme ultime d'une analyse régressive et anatomique. De même que Ribot et Wundt avaient compris la volonté, et le vouloir, comme un principe d'organisation diffus et incorporé, Nietzsche, à la différence de Roux et de Wundt, interprétait l'expression fonctionnelle des parties comme « l'autostructuration fonctionnelle des rapports de force les plus appropriés⁵³³. » L'absence de principe signifie à la fois que « le caractère de machine [*Maschinen-Charakter*] est absolument *absent* dans tout organisme⁵³⁴ » et que « la centralisation n'est pas du tout aussi parfaite que la raison le présume⁵³⁵ ». La coordination hiérarchique qui se manifeste dans l'individualité d'un corps relève d'abord d'une tension

⁵³¹ *Le gai savoir*, § 333 (KSA 3, p. 559).

⁵³² Didier Franck définit la pulsion ainsi : « une poussée vers quelque chose, une force ordonnée et subordonnée à un terme qu'elle vise. » (Didier FRANCK, *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, Paris, PUF, 1998, p. 200.)

⁵³³ *FP* 1883, 7 [190] (KSA 10, p. 303).

⁵³⁴ *FP* 1884, 25 [426] (KSA 11, p. 124).

⁵³⁵ *FP* 1881, 11 [132] (KSA 9, p. 490).

inhérente au « rapport mutuel » de pulsions et ne se manifeste qu'en apparence comme la réconciliation momentanée des intentions pulsionnelles.

L'essentiel de l'interprétation pulsionnelle du corps tient donc non seulement à l'extension de l'activité agonistique des parties de l'organisme aux composantes immatérielles pulsionnelles, mais à la reconnaissance de l'*autostructuration hiérarchique* qui point dans l'action originaire de la pulsion. « [C]e qui voudrait dire, précise Nietzsche, que le développement de l'organique *n'est pas* directement lié à la nutrition, mais au pouvoir de commander et de contrôler : la nutrition est *seulement* un résultat⁵³⁶. » Philosopher à l'aide du corps vivant signifie donc dans un premier temps rendre compte de son inhérente activité inconsciente et préconceptuelle par laquelle les composants élémentaires et matériels sont reliés entre eux et en viennent à former l'activité d'ordre supérieur (instinct, volonté, jugement).

« La splendide cohésion des vivants les plus multiples, la façon dont les activités supérieures et inférieures s'ajustent et s'intègrent les unes aux autres, cette obéissance multiforme, non pas aveugle, bien moins encore mécanique, mais critique [*wählender*], prudente [*kluger*], soigneuse [*rücksichtsvoller*], voire rebelle [*widerstrebender*] — tout ce phénomène du “corps” est, au point de vue intellectuel, aussi supérieur à notre conscience [...] que l'algèbre est supérieure à la table des multiplications.⁵³⁷ »

Tout comme les cellules se regroupent pour former des tissus, et les tissus des organes, la pulsion s'étend au-delà de la matière organique elle-même et se ramifie en affects. « Sur la base des pulsions [*Trieb*], se forment des organes *supérieurs*, et ces organes *luttent* entre eux pour leur subsistance, les excitations [...] *Les parties du corps, liées télégraphiquement — c'est-à-dire*

⁵³⁶ FP 1884, 26 [272] (KSA 11, p. 221).

⁵³⁷ FP 1885, 37 [4] (KSA 11, p. 577).

*pulsions*⁵³⁸. » La pulsion dématérialise les parties (*Theile*) analysées par Roux et permet un rapprochement fertile à partir de leur sens élémentaire avec l'incorporation des processus psychologiques telle qu'elle figure dans les travaux et les écrits de Wundt et Ribot.

Mais si le corps pulsionnel prend place graduellement dans la philosophie nietzschéenne comme « *factum* “en soi”⁵³⁹ », la pulsion n'introduit pas pour autant une « monadologie pulsionnelle⁵⁴⁰ ». La pulsion n'agit pas comme un fondement au monde, car son explication renvoie d'emblée à la non-identité de celui-ci, mais aussi à son caractère foncièrement interprétatif. Pour ces raisons, nous procéderons dans les deux prochains chapitres à l'analyse de la non-identité qui se manifeste par la pulsion et à l'interprétation essentielle à toute pulsion.

⁵³⁸ *FP* 1883, 7 [211] (KSA 10, p. 308).

⁵³⁹ *FP* 1887, 7 [60] (KSA 12, p. 315).

⁵⁴⁰ Cf. Patrick WOTLING, « Le sens de la notion de pulsion chez Nietzsche. “Une facilité que l'on se donne” », *La pulsion*, dir. Jean-Christophe Goddard, Paris, Vrin, 2006, p. 96-97 : « On dépasse en quelque sorte la logique de la combinaison atomique ou la réflexion en termes d'éléments, dont la combinatoire réglée permettrait la saisie objective de la réalité. [...] Il en résulte que la réflexion philosophique n'est pas la traduction consciente d'une combinatoire inconsciente qui constituerait la trame objective de la réalité ».

LA PULSION ÉPIGÉNÉTIQUE

1. La pulsion en tant que volonté de puissance

Nous avons esquivé jusqu'à présent la question de la nature de la succession des événements historiques et délaissé la question de l'interrelation des faits pour mieux cerner l'élément « historique ». Pour importante qu'elle puisse être pour la science historique, la suite des événements qui composent la représentation historique n'appartient pas seulement au domaine de la réflexion historiographique seule, mais relève également d'une réflexion philosophique plus fondamentale. Puisque nous ne pouvons concevoir une succession historique autrement que comme une suite d'idées ou de représentations s'enchaînant sans déterminations externes, l'examen de la nature de la présentification historique renvoie donc à la représentation en tant que telle. Mais après avoir repoussé l'hypothèse d'une Histoire et d'un « monde en-soi » au profit du fil conducteur du corps pulsionnel, le renvoi au caractère représentatif du récit historique doit se faire suivant ce nouveau fil d'Ariane et donc à la lumière de la mise à l'écart de l'interprétation moderne du sujet en tant qu'une instance unique et identique qui s'offre comme fondement certain et inébranlable à la réflexion philosophique :

« Ce qui me sépare le plus radicalement des métaphysiciens, c'est que je ne leur concède pas que le "moi" est ce qui pense : bien plutôt je considère le *moi lui-même comme une construction de la pensée* [...] grâce à laquelle une espèce de permanence, par conséquent de "cognoscibilité" se trouve implantée⁵⁴¹ ».

⁵⁴¹ FP 1885, 35 [35] (KSA 11, p. 526).

Au troisième chapitre, nous avons compris la suspension du « monde en soi », entamée dans *Humain, trop humain* sous l'influence notable du scepticisme de Montaigne, comme la neutralisation de la pensée métaphysique, sans toutefois prétendre à sa réfutation par Nietzsche, ni la démontrer. Cette critique des notions fondamentales de la métaphysique ne se résume pas à la réduction de l'efficacité de l'idée d'un inconditionnel suprasensible à sa véritable constitution « humaine, trop humaine », car, cédant sa place à une philosophie *historique*, le regard philosophique se transforme par là pour retrouver les « choses les plus proches » : les objets immanents à la fatalité inébranlable de notre facticité mondaine. Loin de marquer le début d'une philosophie résolument génétique, voire généalogique, ce retour à notre mondanité immédiate traduit surtout le sens de la nouvelle orientation philosophique de Nietzsche. En procédant désormais selon le fil conducteur du corps, Nietzsche s'efforce en effet de saisir la multiplicité indiciblement complexe et dépourvue d'une identité stable qui s'offre à nous dans l'immédiateté de l'instant dont l'importance philosophique avait déjà été préfigurée dans sa deuxième *Considération intempestive*. Cette multiplicité incalculable et dépouillée de tout caractère essentiel se manifeste désormais comme *pulsion*, c'est-à-dire comme une tension ou une propension dirigée vers une chose à laquelle elle est ordonnée et subordonnée. Mais la découverte de cette intériorité pulsionnelle conduit droit à une difficulté de taille : en écartant l'idée de la réalité suprasensible qui se rend présente comme « monde en soi », Nietzsche est dès lors confronté à l'existence d'une âme ou d'un esprit transcendantal, fondement et sujet inébranlable de toute représentation. « Je re-présente, donc il y a un "être" *cogito ergo est*. —

Que *moi* je sois cet être qui représente, que le représenter soit une *activité du moi*, cela n'est plus certain : pas plus que ne l'est tout *ce* que je représente⁵⁴². »

Alors que la réalité du *représenter* [*Vorstellen*] est indubitable, celle d'une instance responsable des représentations n'est toutefois pas sans problème. Puisque nous ne pouvons passer au-delà du représenter pour connaître l'être insaisissable et inconnaissable qui en serait « l'origine » et l'objet — c'est-à-dire le « monde en-soi » —, nous ne pouvons prétendre découvrir les « prédicats de l'existant⁵⁴³ » autrement que par une analyse de « l'être qui représente » : le sujet connaissant. Mais cet être « qui représente », sujet présumé de la représentation, ne s'accorde toutefois pas avec le représenter en tant que tel, poursuit Nietzsche.

« *Il est clair en soi* que le représenter [*Vorstellen*] n'est rien qui repose sur soi, rien d'immuable, identique à soi-même : donc l'*être*, le seul qui nous soit garanti, est *changeant*, non-identique-à-lui-même, il est *relatif* (conditionné : il *faut* que le penser ait un contenu, pour être une pensée). — Voilà la *certitude fondamentale au sujet de l'être*⁵⁴⁴. »

L'essence putative des choses données par la représentation, et à partir desquelles on pourrait remonter aux choses-mêmes, serait donc « une *affabulation* de l'être qui se représente les choses, sans laquelle il ne saurait rien se représenter⁵⁴⁵ » et qui « *croit* à la persistance 1) d'un moi 2) d'un contenu⁵⁴⁶ ». C'est dire que notre représentation de l'être dans son ensemble ne peut s'accorder avec l'être lui-même; autrement dit, en tant que le fondement de toute perception, et donc de toute représentation, le corps n'offre à voir que le résultat d'une activité interprétative

⁵⁴² *FP* 1881, 11 [330] (KSA 9, p. 569).

⁵⁴³ *FP* 1881, 11 [330] (KSA 9, p. 569).

⁵⁴⁴ *FP* 1881, 11 [330] (KSA 9, p. 570).

⁵⁴⁵ *FP* 1881, 11 [329] (KSA 9, p. 569).

⁵⁴⁶ *FP* 1881, 11 [330] (KSA 9, p. 569-570).

irréductible à sa combinatoire pulsionnelle. Et puisqu'« une connaissance de ce qui est totalement fluide est impossible⁵⁴⁷ », nous devons renoncer non seulement à une connaissance de l'être, mais également à celle de notre flux des représentations. En outre, si une « analytique transcendantale » et une ontologie fondamentale sont d'emblée impossibles, une représentation du représenter (*Vorstellen*) lui-même demeure pareillement hors d'atteinte, car cela signifierait se faire une représentation d'un être *changeant, relatif, conditionné* et donc *non identique*. Par conséquent, « la pensée serait impossible si elle ne *méconnaissait* foncièrement l'essence de l'esse⁵⁴⁸ », conclut Nietzsche. Comprendre l'être de la représentation, saisir le représenter à partir de lui-même, équivaut non pas à simplement déconstruire une simple « croyance erronée⁵⁴⁹ », mais à reconnaître l'*intérieurité* primordiale et constitutive de *notre* représentation. « Nous ne pouvons contourner notre angle du regard⁵⁵⁰ », écrit-il dans *Le gai savoir* : une connaissance du monde, de notre monde, « consiste donc en tout état de cause à *déterminer, définir, rendre conscientes des conditions* (NON à sonder des essences, des choses, des “en-soi”)⁵⁵¹ ».

La reconnaissance de l'immanence du « pouvoir créateur⁵⁵² » qui détermine « pour chacun son “monde extérieur”⁵⁵³ », et donc ce que l'on nomme communément les propriétés de

⁵⁴⁷ *FP* 1881, 11 [330] (KSA 9, p. 570).

⁵⁴⁸ *FP* 1881, 11 [330] (KSA 9, p. 570).

⁵⁴⁹ *FP* 1881, 11 [329] (KSA 9, p. 569).

⁵⁵⁰ *Le gai savoir*, § 374 (KSA 3, p. 626).

⁵⁵¹ *FP* 1885-1886, 2 [154] (KSA 12, p. 142).

⁵⁵² *FP* 1885, 34 [247] (KSA 11, p. 503).

⁵⁵³ *FP* 1885, 34 [247] (KSA 11, p. 503).

l'être⁵⁵⁴, introduit d'emblée les traits essentiels de ce que Nietzsche nomme la *volonté de puissance*⁵⁵⁵. Notoire et d'une renommée contrastée, sinon controversée, ce philosophème demeure cependant incontournable. « Ce monde, écrit Nietzsche, c'est le monde de la volonté de puissance — et nul autre! Et vous-mêmes, vous êtes aussi cette volonté de puissance — et rien d'autre⁵⁵⁶! ». Cette notion, qui prend l'allure d'une « pensée *unique*⁵⁵⁷ » selon certains, suggère, de prime abord, la totalisation du tout et le retour, non sans désenchantement pour nous, à une forme de philosophie désuète qui s'en tiendrait à affirmer que « l'essence la plus intime de l'être est volonté de puissance⁵⁵⁸ ». Mais si quelques passages notables se prêtent effectivement à une telle interprétation, Nietzsche semble néanmoins avoir anticipé cette caractérisation lorsqu'il écrit en 1888 : « — la volonté de puissance, non pas un être, non un devenir, mais un *pathos* est le fait le plus élémentaire⁵⁵⁹ ». La volonté de puissance n'est pas la

⁵⁵⁴ FP 1881, 11 [329] (KSA 9, p. 569).

⁵⁵⁵ Dans son commentaire des passages que nous venons de présenter, Didier Franck écrit : « Considérée dans son incessant changement, au sens verbal, la représentation n'est autre que la relation d'une force à une autre et, par conséquent, un moment constitutif de la volonté de puissance ou de la vie elle-même. Ainsi compris, le représenter, dont le sens se confond pour une part avec celui de la préposition dans l'expression « volonté de puissance », ne cesse de changer et n'implique ni sujet ni objet. » Didier FRANCK, *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, Paris, PUF, 1998, p. 340.

⁵⁵⁶ FP 1885, 38 [12] (KSA 11, p. 611).

⁵⁵⁷ Cf. Martin HEIDEGGER, *Nietzsche*, trad. Pierre Klossowski, Paris, Gallimard, vol. 1, p. 370. « « La “Volonté de puissance” décrit le caractère fondamental de l'étant ; chaque étant est, pour autant qu'il est : Volonté de puissance. Par là il se trouve énoncé quel caractère a l'étant en tant qu'étant » (HEIDEGGER, *Nietzsche*, trad. Pierre Klossowski, Paris, Gallimard, 1971, vol. 1, p. 25). Nous citons Heidegger ici non pas pour commenter ou critiquer son interprétation, mais en reconnaissance de la puissante cohérence de ce qu'il appelle la « métaphysique de Nietzsche » dont il est le chantre aussi inégalé qu'incontournable. Nous souhaitons toutefois esquiver le débat autour du statut métaphysique de la volonté de puissance afin de saisir la chose même telle qu'elle apparaît et se manifeste dans le texte nietzschéen. Nous renvoyons le lecteur à l'ouvrage de Didier FRANCK, *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, qui propose une lecture attentive du texte de Nietzsche à la lumière de la pensée heideggérienne que peu d'auteurs ont su égaler (voir notamment l'introduction, p. 5-52).

⁵⁵⁸ FP 1888, 14 [80] (KSA 13, p. 260).

⁵⁵⁹ FP 1888, 14 [79] (KSA 13, p. 259).

désignation exclusive de la réalité de l'étant, mais le nom intime de l'affectivité *pulsionnelle* primordiale. Nous procéderons donc dans ce qui suit à l'explicitation de l'interprétation nietzschéenne de la pulsion comme volonté de puissance.

Le philosophème se précise si on le pense selon la manifestation première du monde comme un continuum chaotique⁵⁶⁰, car mettre en parallèle le fait que « ce monde, c'est le monde de la volonté de puissance — et nul autre ! » et que le « caractère général du monde » est une « absence d'ordre, d'articulation, de forme⁵⁶¹ », revient à reconnaître que la volonté de puissance renforce le pyrrhonisme de Nietzsche et ouvre accès au « monde vu du dedans⁵⁶² ».

« L'apparence [*Schein*], au sens où je l'entends, est la véritable et l'unique réalité des choses [...] Je ne pose donc pas l'"apparence" en opposition à la "réalité", au contraire, je considère que l'apparence c'est la réalité, celle qui résiste à toute transformation en un imaginaire "monde-vrai". Un nom précis pour cette réalité serait "la volonté de puissance", ainsi désignée d'après sa structure interne et non à partir de sa nature protéiforme, insaisissable et fluide⁵⁶³. »

Ce renforcement du phénoménalisme nietzschéen sous l'appellation « volonté de puissance » nous mène au-delà d'une simple suspension de l'opposition du monde idéal et du monde sensible⁵⁶⁴. Car, comme le rappelle Nietzsche dans un passage célèbre du *Crépuscule des idoles*, si « nous avons supprimé le vrai monde : quel monde reste-t-il? L'apparent, peut-être ? Mais non ! Avec le vrai monde, nous avons supprimé aussi le monde apparent⁵⁶⁵ ! ». Comprendre la

⁵⁶⁰ Cf. *Le gai savoir*, § 109.

⁵⁶¹ *Le gai savoir*, § 109 (KSA 3, p. 468).

⁵⁶² *Par-delà bien et mal*, § 36 (KSA 5, p. 55).

⁵⁶³ *FP* 1885, 40 [53] (KSA 11, p. 654). Cf. *FP* 1885, 40[20] (KSA 11, p. 637-638).

⁵⁶⁴ Cf. Chapitre 3.

⁵⁶⁵ *Crépuscule des idoles*, « comment le "vrai monde" finit par tourner à la fable », § 6 (KSA 6, p. 81).

pulsion comme volonté de puissance signifie donc aborder les choses comme elles se montrent sans toutefois espérer y trouver le fondement définitif.

« Ne serait-il pas assez vraisemblable [...] que ce que l'on parvient à attraper en premier lieu soit précisément ce que l'existence a de plus superficiel et de plus extérieur — ce qu'elle a de plus apparent, sa peau et sa matérialisation? Peut-être est-ce la seule chose que l'on puisse attraper⁵⁶⁶ ? »

Après la réduction du monde externe à une pure représentation « humaine, trop humaine » — c'est-à-dire la constatation de l'humanisation foncière de toute compréhension du monde —, il ne reste qu'une « intériorité », une réalité pulsionnelle circonscrite par le flux sensible et qui est la condition primordiale de toute manifestation présentificatrice. En interprétant le corps pulsionnel par le truchement de la volonté de puissance, nous procéderons dans ce qui suit à une compréhension de l'extériorité comme un *pathos* : une détermination de la réalité « subjective », intérieure, posée à partir d'elle-même de sorte à en renouveler immédiatement l'identité. La volonté de puissance serait, en ce sens et comme le rappelle un des sous-titres proposés à l'ouvrage éponyme, « l'esquisse d'une nouvelle interprétation de tout événement »⁵⁶⁷, c'est-à-dire la tentative (*Versuch*) de décrire l'articulation du processus de la

⁵⁶⁶ *Le gai savoir* § 373 (KSA 3, p. 626). Cf. Patrick WOTLING, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, Paris, PUF, 1995, p. 57.

⁵⁶⁷ *FP* 1885 39 [1] (KSA 11, p. 617). « *Versuch einer Auslegung alles Geschehens* ». Il s'agit en vérité du premier titre de l'ouvrage projeté, cf. 1885, 40 [2] (KSA 11, p. 627) ; 1885, 40 [50] (KSA 11, p. 653) ; 1885, 1 [35] (KSA 12, p. 19). Dans la note 1885, 2 [73] (KSA 12, p. 94), il utilise l'expression « *Welt-Auslegung* » pour l'unique fois. Il emploie ensuite l'expression « *Versuch einer Umwerthung aller Werth* » à partir de *FP* 1885, 2 [100] (KSA 12, p. 109) et jusqu'à la fin 1888, cf. 1886, 5 [75] (KSA 12, p. 218) ; 1887, 9 [164] (KSA 12, p. 432) ; 1887-1888, 11 [411][414] (KSA 13, p. 190, 192) ; *De la généalogie de la morale*, III, § 27 (KSA 5, p. 409) ; *FP* 1888, 14 [78][136][156] (KSA 13, p. 257, 320 et 340) ; 1888, 15 [100] (KSA 13, p. 466) ; 1888, 16 [86] (KSA 13, p. 515) et 1888, 18 [17] (KSA 13, p. 537).

représentation à partir de l'intériorité créatrice immanente au mouvement propre de la succession des événements eux-mêmes, et ce, sans recours à une cause externe⁵⁶⁸.

2. La puissance

Si Nietzsche interprète la pulsion d'abord comme volonté de puissance, on ne peut, du reste, en comprendre le sens uniquement par une description de la volonté seule, car il ne s'agit pas d'une volonté épurée, ou de la forme générale du vouloir lui-même, mais de la volonté *de* puissance. En effet, la nature de la pulsion, telle que Nietzsche nous la fait voir, se présente à nous d'abord au gré de son interprétation, tacite et sous-jacente, du concept de puissance (*Macht*). La pulsionnalité que l'on découvre au gré d'une description des processus physiologiques, comme celle du chapitre dernier, ne se limite pas à un « désir » de vaincre inscrit à même les plus simples formes organiques. La signification de la pulsion ne peut être réduite à celle du vouloir de la volonté de puissance — c'est-à-dire à une intention directrice à la faveur de laquelle une chose est voulue en tant qu'objet —, car la puissance n'est pas le but ou la finalité de la volonté : elle est la détermination de sa non-identité. En ce sens, si la volonté de puissance veut « davantage de puissance⁵⁶⁹ », la « croissance du sentiment de puissance⁵⁷⁰ », c'est qu'elle se veut, mais autrement. Cette orientation ne renvoie donc pas à la puissance comme finalité d'un vouloir quelconque, mais à un désir inséparable de la puissance elle-même et à une forme première du vouloir en tant que tel. La volonté veut car elle *est* puissance. En

⁵⁶⁸ Cf. *FP* 1888, 14 [98] (KSA 13, p. 274-276).

⁵⁶⁹ *FP* 1888, 14 [121] (KSA 13, p. 300).

⁵⁷⁰ *FP* 1888, 14 [174] (KSA 13, p. 362).

tant qu'émanation de la puissance, cette « inlassable volonté de puissance, ou de création continuelle ou de métamorphose, ou de victoire sur soi-même⁵⁷¹ » est l'autodifférentiation affirmative de la puissance.

Cette puissance ne se réduirait donc pas au but ou à la finalité de la volonté. Mais elle est tout aussi peu l'exercice de la violence ou de la domination. En effet, la préposition dative *zur* dénote effectivement la position intentionnelle à partir de laquelle la volonté de puissance veut : la puissance. Cet emploi attributif de la notion de puissance exprime surtout une affectivité immédiate qui informe et détermine les capacités effectives du vouloir. Car si *Macht* désigne le déploiement d'une capacité ou d'une disposition à faire ou à devenir quelque chose et à vaincre les obstacles qui y sont rattachés, l'articulation et l'expression de cette puissance relèvent toujours déjà d'une détermination de ses capacités effectives. Être puissant signifie vouloir. La volonté de puissance se déploie, en outre, tout d'abord selon les modalités du désir et avant celles du besoin ou de la convoitise, car sa force effective est aiguillonnée premièrement par la *recherche* d'obstacles à son vouloir-être. « La volonté de puissance ne peut se manifester qu'au contact de *résistances* : elle recherche ce qui lui résiste⁵⁷² ». Mais si « l'obstacle est le *stimulus* de cette volonté de puissance », explique Nietzsche, non seulement l'objet extérieur est-il le reflet d'une résistance (*Widerstand*) qui se « persuade qu'il *existe* quelque chose, à quoi ici l'on résiste⁵⁷³ », mais cet objet n'existe qu'au regard de « ce jeu de résistances et victoires » qui

⁵⁷¹ *FP* 1885, 35 [60] (KSA 11, p. 538).

⁵⁷² *FP* 1887, 9 [151] (KSA 12, p. 424). Cf. 1884, 26 [275] (KSA 11, p. 222) ; 1887-1888, 11 [75], [77], [89] (KSA 13, p. 37-38, 38, 42).

⁵⁷³ *FP* 1887, 9 [91] (KSA 12, p. 387).

« suscite plus fortement que tout ce sentiment de puissance »⁵⁷⁴. Le vouloir de la volonté de puissance n'est donc pas une réaction à une perturbation étrangère, une tentative d'assimiler l'autre au même⁵⁷⁵, car son désir émane toujours de son sentiment intime, d'un *pathéin*.

En effet, son ascendance étymologique rapproche la puissance (*Macht*) de l'anglais « *may* » ou « *might* » et la distingue de la simple capacité opératoire (« *can*⁵⁷⁶ »). L'expression dénote ainsi une *permission* plutôt qu'une véritable capacité ou aptitude. Vouloir au sens de la volonté de puissance signifie donc, premièrement, disposer, ordonner. Elle ne vise pas simplement l'augmentation de ses possibilités d'actions, de son potentiel effectif. Le vouloir de la volonté de puissance ne relève pas de l'exercice du pouvoir seul, mais présuppose une licence, une contrainte, qui ordonne les possibilités de son action efficace avant toute détermination de ses capacités. « [S]i autrui n'est qu'une forme de *nos sensations*, écrit-il : alors il en découle que la *domination* n'est qu'une forme de notre maîtrise de nous-mêmes⁵⁷⁷ ». Toute position d'une extériorité putative (quelqu'un ou quelque chose) procède d'abord d'une disposition affective préalable pouvant aiguillonner et déterminer la sensibilité en tant que telle. La volonté de puissance est donc une volonté de *se* contraindre — un agir-sur-soi-même — et représente de

⁵⁷⁴ FP 1888, 14 [173]. Nietzsche écrit dans *L'Antéchrist* (§ 2 ; KSA 6, p. 170) : « Qu'est-ce que le bonheur? Le sentiment que la puissance *croît*, qu'une résistance est en voie d'être surmontée. »

⁵⁷⁵ Il est vrai cependant que la volonté de puissance peut prendre la forme d'une force digestive, assimilatrice (Cf. *Par-delà bien et mal*, § 230 ; KSA 5, p. 167-170), mais il s'agit là d'une ramification particulière (la conscience) née de l'impuissance qui ne contredit en rien la présente analyse du caractère *primordial* de la volonté de puissance.

⁵⁷⁶ L'anglais distingue rigoureusement *may* et *can*. Alors que le premier renvoie explicitement à une autorisation (« *may I go to the washroom ?* »), l'autre renvoie à une capacité réelle de mener à bien une action ou une activité (« *I can understand Nietzsche* »).

⁵⁷⁷ FP 1883, 16 [87] (KSA 10, p. 530).

ce fait la « dimension intérieure⁵⁷⁸ » de la force selon laquelle tout effet prend sa source dans l'activité immanente de l'assujettissement contraignant de ses propres possibilités. C'est dire que l'action de la volonté de puissance, la « croissance de son sentiment de puissance » — autrement dit, de sa *force* —, tient avant toute chose à la (perpétuelle) différenciation relative de ses possibilités, à la multiplication des perspectives et à l'augmentation des résistances concomitantes.

Loin d'être une thèse sur la nature de la force ou une ontologie formelle, la volonté de puissance exprime l'ultime phénoménalisme nietzschéen en nous portant au cœur de la réalité de la vie pulsionnelle. L'inscription d'une inégalité constitutive à la faveur de laquelle apparaît quelque chose nous mène au sein d'une intimité primordiale d'où émerge tout sens. Si « la *quantité de puissance* détermine quel *être* a l'autre quantité de puissance : sous quelle forme, avec quelle violence et nécessité, il agit et résiste⁵⁷⁹ », l'opposition de la chose en soi et du phénomène est réduite à une différence de puissance qui se manifeste comme pulsion, ce qui vient confirmer que ni la réalité du monde en soi ni celle du sujet ne pourraient offrir une fondation inébranlable. De son pouvoir de contraindre et d'ordonner ses propres possibilités, la volonté de puissance devient l'unique source et le seul lieu d'où peut surgir quelque chose comme un sens, une signification. Autrement dit, concevoir la pulsion comme une différence

⁵⁷⁸ FP 1885, 36 [31] (KSA 11, p. 563). Dans un passage éclairant, Gilles Deleuze marque la différence entre la force et la volonté par le fait que « la force est ce qui peut, la volonté de puissance est ce qui veut. » (Gilles DELEUZE, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1962, p. 57.)

⁵⁷⁹ FP 1888, 14 [93] (KSA 13, p. 271).

de puissance, comme volonté de puissance, en fait le vecteur primordial du perspectivisme nietzschéen.

3. « *Le caractère intelligible* »

À la lumière de la notion de puissance développée dans ses notes « posthumes », la pulsion s'affranchit des limitations de son sens physiologique initial pour devenir la notion opératoire de l'interprétation nietzschéenne de la phénoménalité. La pulsion signifierait la non-identité à soi du « monde » et de notre existence perspectiviste en déterminant « notre angle du regard⁵⁸⁰ ». Ce retour du phénoménalisme nietzschéen, cette fois sous le couvert de la pulsionnalité corporelle, prolonge non seulement la réduction du « monde en soi » et de l'apparente opposition entre notre sensibilité et notre entendement, mais elle s'avère tout aussi fatale pour le sensualisme d'inspiration néo-kantienne tacitement présent depuis ses écrits de jeunesse⁵⁸¹. Si l'existence putative, projetée, d'une extériorité source des impressions sensibles était jusqu'alors conservée uniquement à titre d'« hypothèse régulatrice⁵⁸² » posée rétrospectivement à partir du sensible lui-même, la suppression du monde en soi, qui se poursuit sous l'égide de la volonté de puissance, vient à radicaliser son pyrrhonisme en écartant d'emblée la nécessité d'établir l'origine des données sensibles. De ce fait et loin d'introduire un nouvel essentialisme en affirmant qu'elle est « l'essence la plus intime de l'être⁵⁸³ », la volonté de

⁵⁸⁰ *Le gai savoir*, § 374 (KSA 3, p. 626).

⁵⁸¹ Voir chapitre 3.

⁵⁸² *Par-delà Bien et Mal*, § 15 (KSA 5, p. 29).

⁵⁸³ *FP* 1888, 14 [80] (KSA 13, p. 260).

puissance s'offre comme « le monde vu du dedans, le monde déterminé et désigné par son “caractère intelligible”⁵⁸⁴ ».

Ce « caractère intelligible » est la suite conséquente d'une suspension définitive de l'idéalisme matériel de jeunesse au profit de la reconnaissance de la source pulsionnelle du représenter. Prenant l'empirisme néo-kantien de sa jeunesse comme « principe heuristique⁵⁸⁵ », Nietzsche en vient à une aporie : soit nos organes des sens, en tant que sources du donné sensible, existent séparément du monde extérieur et en sont le principe déterminant, soit ils ne sont que de simples phénomènes sans réelles conséquences épistémiques. Si nos organes des sens donnent véritablement accès au monde extérieur, remarque-t-il, c'est qu'ils sont la source ultime de notre représentation de ce monde et la détermination première de toute extériorité. En tant que tels, nos organes ne pourraient donc relever d'un autre principe. Mais en tant qu'*organes*, ils appartiennent à notre corps et donc au monde extérieur. Or « que nos organes des sens soient eux-mêmes seulement des phénomènes et des effets de nos sens et que notre organisation corporelle soit un effet de notre organisation me paraît quelque chose de contradictoire ou tout au moins de tout à fait indémontrable⁵⁸⁶ », affirme-t-il. En effet, s'ils étaient la cause effective de ce que nous appelons le « monde extérieur », nos organes, en tant que parties de notre corps, seraient, eux aussi, le produit de nos organes et donc la cause de leur propre existence (*causa sui*⁵⁸⁷). Mais puisque « le concept de *causa sui* [est] quelque chose de

⁵⁸⁴ *Par-delà bien et mal*, § 36 (KSA 5, p. 55).

⁵⁸⁵ *Par-delà Bien et Mal*, § 15 (KSA 5, p. 29).

⁵⁸⁶ *FP 1884*, 25 [310] (KSA 11, p. 92).

⁵⁸⁷ *Par-delà bien et mal*, § 15 (KSA 5, p. 29) ; *FP 1884*, 26 [309] (KSA 11, p. 232).

radicalement absurde⁵⁸⁸ », soutient Nietzsche, nos organes des sens ne peuvent être l'origine du monde extérieur⁵⁸⁹. Cette démonstration par l'absurde de l'impossible adéquation entre notre sensibilité et un monde en soi extérieur et autonome semble conduire à une impasse : isoler ainsi le monde extérieur et notre sensibilité de sorte à récuser tout rapport de l'un à l'autre ne revient-il pas à démentir toute explication de l'existence et de l'origine de nos impressions sensibles ? Comment peut-il à la fois rejeter tout principe inconditionné *et* affirmer l'absurdité du sensualisme ?

L'erreur, explique Nietzsche, est d'avoir « *chosifi*[é] à tort la “cause” et l’“effet” [...] en accord avec la balourdise mécaniste régnante qui fait exercer à la cause ses pressions et ses secousses jusqu'à ce qu'elle produise son effet⁵⁹⁰ ». Il s'agit en fait, explique-t-il, de « purs *concepts*, c'est-à-dire de fictions conventionnelles destinées à désigner, à permettre un accord, *non pas* à expliquer⁵⁹¹. » Prétendre que notre sensibilité est la cause du « monde extérieur » ne signifie pas pour autant que ces éléments sont les produits de nos organes, car si nos organes sont effectivement à la source du flux des impressions sensibles, le « monde » apparaîtrait alors en tant que représentation. « Je veux dire, précise-t-il, non pas en tant qu'illusion, qu’“apparence”, que “représentation” (au sens de Berkeley et de Schopenhauer), mais bien au contraire en tant que possédant le même degré de réalité que notre affect⁵⁹² ». Le monde se présente à nous d'abord comme affect, c'est-à-dire comme *pulsion*. Il est éprouvé

⁵⁸⁸ *Par-delà bien et mal*, § 15 (KSA 5, p. 29).

⁵⁸⁹ *Par-delà bien et mal*, § 15 (KSA 5, p. 29) ; *FP* 1885, 34 [158] (KSA 11, p. 474).

⁵⁹⁰ *Par-delà bien et mal*, § 21 (KSA 5, p. 35) (KSA 5, p. 29).

⁵⁹¹ *Par-delà bien et mal*, § 21 (KSA 5, p. 36). Cf. *FP* 1881, 11 [81] (KSA 9, p. 472).

⁵⁹² *Par-delà bien et mal*, § 36 (KSA 5, p. 54).

originellement comme l'horizon de possibilités indépassable ordonné à la puissance relative d'une perspective, qui précède et détermine toute condition de possibilité. Irréductible à une prétendue extériorité, toute perception relève d'une *perspective* dont les éléments perçus s'imposent à la conscience, non pas en tant que reflets, ou images, d'une réalité autonome, mais comme l'état impressif d'une réalité *interne* plastique et immanente au corps : la pulsion. Autrement dit, « nous appartenons au caractère du monde, cela ne fait pas de doute ! Nous n'avons pas accès à lui, sinon à travers nous⁵⁹³ », affirme Nietzsche. Cette apparence affective par laquelle le monde, en tant que réalité transcendante, se montre à partir du monde, c'est-à-dire à partir de *notre corps*, se ramène nécessairement à la volonté de puissance : « Le monde vu du dedans, le monde déterminé et désigné par son “caractère intelligible” — il serait précisément “volonté de puissance” et rien d'autre⁵⁹⁴. — »

Or cette apparente certitude immédiate — l'existence du monde en tant que réalité affective incontournable — n'en est toutefois pas une, car elle ne désigne pas l'unité de la représentation, mais son hétérogénéité originaire. La volonté de puissance ne peut en effet ni se réduire à une idéalité principielle ni prétendre articuler l'essence du monde par une combinatoire pulsionnelle ou par addition de perspectives.

« Il n'y a *pas* un monde en tant que tel et tel — que les êtres vivants verraient comme il leur apparaît. Mais au contraire : le monde est constitué de ce genre d'êtres vivants, et pour chacun d'eux il y a un certain angle infime, à partir duquel il mesure, perçoit, voit et ne voit pas. L'“être” [*Wesen*] manque : le “devenant”, le “phénoménal” est la seule sorte d'être [*Sein*]⁵⁹⁵ ».

⁵⁹³ Cf. *FP* 1885-1886, 1 [89] (KSA 12, p. 33).

⁵⁹⁴ *Par-delà bien et mal*, § 36 (KSA 5, p. 55).

⁵⁹⁵ *FP* 1887, 7 [1] (KSA 12, p. 249).

En tant que « caractère intelligible », la volonté de puissance désigne non pas l'unité, holistique ou ontologique, du réel, mais la différenciation *pulsionnelle* des perspectives qui précipite la manifestation consciente du phénomène. C'est là « le véritable phénoménalisme et perspectivisme, explique-t-il, le monde dont nous pouvons avoir conscience n'est qu'un monde de surfaces et de signes⁵⁹⁶ ». Sans le secours d'un principe premier, la volonté de puissance n'offre qu'une mise en abîme de toute identité, car le jeu des pulsions ne se fixe jamais de sorte à former une position inébranlable et trahit une profondeur originaire dont la non-identité fatale est véritablement productrice de sens : « le processus *réel* de la “perception” interne, l'*enchaînement causal* entre les pensées, les sentiments, les convoitises, comme celui entre le sujet et l'objet, nous sont absolument cachés — et peut-être pure imagination⁵⁹⁷. » Tout espoir de trouver en la volonté de puissance un nouveau fondement s'évanouit, car le monde se révèle « plus vaste, plus étranger, plus riche, par-delà une surface, un arrière-fond d'abîme derrière tout fond, derrière toute fondation⁵⁹⁸ ».

Malgré la préséance de la pulsion, on ne peut s'appuyer sur l'observation des phénomènes internes, car il n'y a aucun « fait de conscience⁵⁹⁹ », soutient Nietzsche ; ceux-ci sont « d'un bout à l'autre préalablement arrangés, simplifiés, schématisés, interprétés⁶⁰⁰ ». Non seulement ces processus nous échappent-ils, mais « une pensée vient quand “elle” veut, remarque-t-il, et non pas quand “je” veux; de sorte que c'est une *falsification* de l'état de fait

⁵⁹⁶ *Le gai savoir*, § 354 (KSA 3, p. 593).

⁵⁹⁷ *FP* 1887-1888, 11 [113] (KSA 13, p. 53).

⁵⁹⁸ *Par-delà bien et mal*, § 289 (KSA 5, p. 234).

⁵⁹⁹ *FP* 1885, 2 [204] (KSA 12, p. 167) ; 1886-1887, 7 [1] (KSA 12, p. 247).

⁶⁰⁰ *FP* 1887-1888, 11 [113] (KSA 13, p. 53). Trad. mod.

que de dire : le sujet “je” est la condition du prédicat “pense” [...] c’est, pour parler avec modération, simplement une supposition, une affirmation, surtout pas une “certitude immédiate”⁶⁰¹ ». Il est impossible d’établir la cause de la succession des pensées⁶⁰². Le sujet n’est donc ni la cause ni la synthèse de la pensée : il est tout au plus « apparence d’existence⁶⁰³ ». Si nous avons à notre disposition une forte capacité à identifier et à décrire les enchaînements causaux du monde naturel, nous n’avons aucune capacité de saisir les opérations internes, car il n’y a « aucun phénoménalisme dans l’observation de soi⁶⁰⁴ ». L’incertitude foncière du « sens interne » évacue non seulement toute velléité de produire une « critique de la faculté de connaître⁶⁰⁵ » à partir de notre « sens interne », mais elle témoigne aussi du fait que « la plus grande part de la pensée consciente d’un philosophe est clandestinement guidée et poussée dans des voies déterminées par ses instincts⁶⁰⁶ ». Si, comme il l’affirme, « tout ce qui est conscient est un phénomène final, une conclusion — et ne cause rien », alors « toute succession dans la conscience est totalement atomistique »⁶⁰⁷. Ainsi le « caractère intelligible » du monde que l’on désigne comme pulsion n’a donc pas d’identité stable, car elle ne révèle aucune unité primaire, mais seulement une juxtaposition changeante de perspectives et une non-identité produite par l’éclatement et la dissolution de toute nature synthétique.

« [L]e monde, abstraction faite de la nécessité pour nous d’y vivre, le monde que nous n’avons pas réduit à notre “être”, à notre logique, et à nos préjugés psychologiques

⁶⁰¹ *Par-delà bien et mal*, § 18 (KSA 5, p. 31).

⁶⁰² *FP 1885*, 2 [103] (KSA 12, p. 112).

⁶⁰³ *Par-delà bien et mal*, § 54 (KSA 5, p. 73).

⁶⁰⁴ *FP 1885-1886*, 2 [204][103] (KSA 12, p. 167, 112).

⁶⁰⁵ *FP 1885-1886*, 2 [87] (KSA 12, p. 105).

⁶⁰⁶ *Par-delà bien et mal*, § 3 (KSA 5, p. 17).

⁶⁰⁷ *FP 1888*, 14 [152] (KSA 13, p. 334-335).

n'existe *pas* en tant que "monde en soi". Il est essentiellement un monde de relation [*Relations-Welt*] : il peut avoir à l'occasion, vu de chaque point, un *aspect différent* [*verschiedenes Gesicht*] : il pèse sur chaque point, chaque point lui résiste — et, en tout cas, tout cela s'additionnant *ne concorde* [*incongruent*] absolument pas⁶⁰⁸. »

4. « *Wohin* »

L'absence de « faits internes » susceptibles d'offrir un fondement adéquat à la réflexion philosophique transforme en profondeur la teneur philosophique des notions de volonté et de pulsion. Jusqu'alors, explique Nietzsche, « tout ce qui arrive était considéré [...] comme un agir, tout agir comme conséquence d'une volonté, le monde était considéré [...] comme une multiplicité d'agents⁶⁰⁹ ». Ubique et d'une omniprésence anodine, la volonté était donc « quelque chose de simple, du donné, du non-déductible, du compréhensible en soi par excellence⁶¹⁰ » qui rendait compte de tout agir, tout événement, en le réduisant à une intention directrice. Cette interprétation tenait d'abord à la certitude, prétendument donnée dans l'expérience, que « nous croyions être nous-mêmes cause dans l'acte de volonté⁶¹¹ ». Or, si l'on se croit la libre cause de nos pensées, c'est par ignorance de leurs véritables *antécédents*, explique Nietzsche. « [T]oute notre supposée conscience n'est que le commentaire plus ou moins fantaisiste d'un texte inconnu [*ungewussten*], peut-être inconnaissable et seulement ressenti⁶¹² ».

⁶⁰⁸ *FP* 1888, 14 [93] (KSA 13, p. 271).

⁶⁰⁹ *Le crépuscule des idoles*, « Les quatre erreurs », § 3 (KSA 6, p. 91).

⁶¹⁰ *Le gai savoir*, § 127 (KSA 3, p. 482).

⁶¹¹ *Le crépuscule des idoles*, « Les quatre erreurs », § 3 (KSA 6, p. 90).

⁶¹² *Aurore*, § 119 (KSA 3, p. 113). Cf. *Gai savoir*, § 354 (KSA 3, p. 590-593).

Mais reconnaître la superficialité des processus internes n'équivaut pas à rendre la notion de volonté, et celle de pulsion, incertaine ou inopérante. Si les structures de la conscience forment « la partie la plus superficielle, la plus mauvaise⁶¹³ » de la pensée dont « l'enchaînement causal⁶¹⁴ » demeure absolument caché, nous ne pouvons toutefois nier l'intelligibilité des pulsions sous-jacentes. En effet, notre sensibilité, qui se caractérise avant tout par son *ouverture*, renvoie d'emblée à l'excitabilité [*Reizbarkeit*]⁶¹⁵ de notre corps et présuppose la délimitation d'une perspective ou la détermination de sa propre affectivité à partir d'elle-même préalablement à la réception d'un stimulus. C'est dire qu'avant même d'être éprouvée comme le signe d'une effectivité étrangère, toute excitation s'annonce et s'articule par le truchement exclusif de l'affectivité pulsionnelle du corps. Si l'esprit se manifeste par la faculté de « s'approprier ce qui est étranger », c'est-à-dire comme une force digestive qui transforme le nouveau en ancien et vise l'incorporation de l'étranger, elle est tout aussi tributaire d'un « non intime opposé à telle ou telle chose, un refus de se laisser approcher, une espèce d'état de défense à l'égard de tout ce qui peut être connu⁶¹⁶ ». Puisque ce « fatum spirituel⁶¹⁷ », qui, comme un masque, ou un costume, constitue non seulement l'apparence externe, mais décide également de la perspective de son regard⁶¹⁸, l'ouverture de la sensibilité dépend d'abord d'une détermination de la visée spécifique du regard et de ce qui s'y montre. Ainsi, puisque l'affection

⁶¹³ *Le gai savoir*, § 354 (KSA 3, p. 592).

⁶¹⁴ *FP* 1887-1888, 11 [113] (KSA 13, p. 53).

⁶¹⁵ À ce sujet, voir Barbara STIEGLER, *Nietzsche et la biologie*, Paris, PUF, 2001.p. 32 *sqq.*

⁶¹⁶ *Par-delà bien et mal*, § 230 (KSA 5, p. 168).

⁶¹⁷ *Par-delà bien et mal*, § 231 (KSA 5, p. 170).

⁶¹⁸ Cf. *FP* 1885-1886, 2 [131][204] (KSA 12, p. 129-132, 167); 1885, 40 [66] (KSA 11, p. 66-67); *Par-delà bien et mal*, § 223 (KSA 5, p. 157). Il va sans dire que porter un masque ou revêtir un costume ne fait pas que transformer l'apparence extérieure d'une personne, mais impose également une conduite propre à l'accoutrement.

du « monde extérieur » procède d'une prédétermination de l'affectivité pulsionnelle du corps, et donc d'une ordination de toute affection possible, l'affectivité de la pulsion est-elle une « auto-affection⁶¹⁹ ». Comprise à la lumière de cette intrication primordiale du vouloir et du voulu, qui découle de son interprétation en tant que volonté de puissance ou « la forme primitive de l'affect⁶²⁰ », la pulsion se dérobe d'emblée à l'objectivation de la science étiologique et devient indissociable de son intention, de sa direction. Parce qu'il « n'existe point de “vouloir”, mais seulement un *vouloir-quelque chose*⁶²¹ », vouloir signifie toujours vouloir-quelque chose. L'impulsion effective, la volonté de produire un effet, est inextricablement liée à son résultat : « L'action est tout⁶²² », écrit-il. L'éclair est inséparable de la foudre, tout comme la force l'est du produire⁶²³.

« Ma thèse est : que la *volonté* telle que la psychologie l'a jusqu'ici comprise est une généralisation injustifiée, que cette volonté *n'existe absolument pas*, qu'au lieu de saisir la transformation progressive d'une volonté déterminée en de nombreuses formes, on [les psychologues] a *biffé* le caractère de la volonté en en *éliminant* le contenu, la direction [*Wohin*]⁶²⁴ ».

Il n'y aurait donc de volonté en soi inséparable de ce vers quoi elle est tendue et du moment que nous ne distinguons plus l'agir de l'agissant, le besoin de poser « *quelque chose* qui “change”⁶²⁵ » disparaît également. En absence d'un tel fondement substantiel — peu

⁶¹⁹ Cf. Michel HENRY, *La généalogie de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1985, p. 278. Voir aussi Barbara STIEGLER, « Mettre le corps à la place de l'âme, qu'est-ce que cela change? Nietzsche entre Descartes, Kant et la biologie », *Philosophie*, 2004, vol. 82, p. 85-86.

⁶²⁰ *FP* 1888, 14 [121] (KSA 13, p. 300).

⁶²¹ *FP* 1887-1888, 11 [114] (KSA 13, p. 54).

⁶²² *De la généalogie de la morale*, I, § 13 (KSA 5, p. 279).

⁶²³ *Ibid.* 1885-1886, 1 [38-39] (KSA 12, p. 19) ; 1885-1886, 2 [78] (KSA 12, p. 98-99).

⁶²⁴ *FP* 1888, 14 [121] (KSA 13, p. 301).

⁶²⁵ *FP* 1885-1886, 2 [141] (KSA 12, p. 137), Cf. 1885-1886, 2 [139][145] (KSA 12, p. 135-136, 138).

importe qu'il soit âme, esprit, voire corps étendu —, l'apparence d'une succession d'états s'évapore pour ne laisser qu'une interpénétration [*Ineinander*] ou « un processus dans lequel les éléments isolés qui se succèdent ne se déterminent pas comme causes et effets⁶²⁶ ». En réintégrant « l'acteur », « le but, l'intention », « les significations » dans « le faire »⁶²⁷, Nietzsche en vient à concevoir la pulsionnalité de la pulsion comme un *pathos*⁶²⁸ dont l'auto-affection rend manifeste l'autodépassement de la puissance de son vouloir.

On ne peut donc séparer l'action, la chose, leurs causes, et la perspective par laquelle elles apparaissent, comme si elles étaient autant d'éléments autonomes et séparables d'une synthèse momentanée et passagère⁶²⁹. Il faut donc substituer à l'idée d'une théorie ou d'une doctrine de la volonté de puissance celle d'une *morphologie*⁶³⁰, qui, par sa description⁶³¹ des ramifications multiples de la volonté de puissance irréductibles à une séquence étiologique⁶³², nous permet de découvrir « le monde vu du dedans⁶³³ ». Ce dévoilement de la participation foncièrement intéressée au monde de toute perspective signifie qu'il ne peut y avoir de moyen

⁶²⁶ 1885-1886, 2 [139] (KSA 12, p. 136).

⁶²⁷ *FP* 1888, 11 [96] (KSA 13, p. 44-45).

⁶²⁸ Cf. Tracy STRONG, *Friedrich Nietzsche and the Politics of Transfiguration*, Berkeley, University of California Press, 1975, p. 233-234: « The will to power refers then not to an ontological principle, nor to something that has evolved [...] *It is rather the movement itself*, and thus has neither being, nor becoming. It can only be understood of its “whither”. [...] All the forms a thing acquires constitute its *pathos*, its will to power. The various “whithers” [of an organism, eg.] are only manifestations which, in their totality, are the will to power of an organism. »

⁶²⁹ Cf. *FP* 1887, 7 [1] (KSA 12, p. 247 ff.).

⁶³⁰ *Par-delà bien et mal*, §23 (KSA 5, p. 38). C'est ainsi que l'on retrouve dans ses notes la volonté de puissance sous de multiples formes. Voir, par exemple, *FP* 1886-1887, 5 [50][71] (KSA 12, p. 201-204, 211 ff.), 1887, 7 [24] (KSA 12, p. 303) ; 1887, 9 [36] (KSA 12, p. 352) ; 1888 14[71-72] (KSA 13, p. 254) ; 1888, 12 [1] (KSA 13, p. 195-211) ; 1888, 16 [86] (KSA 13, p. 515-516).

⁶³¹ Cf. *FP* 1884, 27 [67] (KSA 11, p. 291) « *Morphologie als Beschreibung* ».

⁶³² Cf. *FP* 1885-1886, 1 [37] (KSA 12, p. 19).

⁶³³ *Par-delà bien et mal*, § 36 (KSA 5, p. 55).

terme [*mezzo termine*]⁶³⁴ qui puisse s'insérer entre la cause et l'effet. La volonté de puissance est toujours *entéléchie*⁶³⁵, c'est-à-dire qu'elle est toujours achevée déjà et portée à terme, de sorte qu'elle tire en tout moment « son ultime conséquence⁶³⁶ ». Elle n'est donc jamais *en puissance* et ne possède aucune virtualité. Elle est en *acte*. Substituant ainsi un dynamisme de perspectives aux considérations ontologiques et mécanistes du causalisme empirique, la morphologie pulsionnelle permet de saisir l'incommensurable particularité dramatique du pathos qui informe toute perspective.

« [I]l ne reste alors pas de “choses”, mais des *quanta* dynamiques, dans un rapport de tension avec tous les autres *quanta* dynamiques : dont l'essence réside dans leur relation avec tous les autres *quanta*, dans leur “action” sur ceux-ci — la volonté de puissance, non un être, non un devenir, mais un *pathos* est le fait plus élémentaire, d'où ne fera que résulter un devenir, un “agir sur”⁶³⁷... »

Ce que nous appelons « chose » n'est donc en fait qu'une relation dynamique, une différence entre deux forces. « [I]l n'y a point de volonté : il y a des projets [*Punktationen*] de volonté qui constamment augmentent ou perdent leur puissance⁶³⁸. » La pulsion se montre ainsi comme une différence d'intensité : une expression de puissance différentielle qui traduit la présence d'une tension sous-jacente. Et puisque « toute unité n'est unité qu'en tant qu'organisation⁶³⁹ » passagère, l'unité apparente d'une pulsion, comme celle de la volonté de

⁶³⁴ FP 1881, 14 [79] (KSA 13, p. 258).

⁶³⁵ Cf. Didier Franck, *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, p. 351.

⁶³⁶ FP 1888, 14 [79] (KSA 13, p. 258).

⁶³⁷ FP 1888, 14 [79] (KSA 13, p. 259).

⁶³⁸ FP 1887-1888, 11 [73] (KSA 13, p. 37).

⁶³⁹ FP 1885-1886, 2 [87] (KSA 12, p. 104). Nous aborderons la question de cette organisation au chapitre suivant.

puissance elle-même, procède de l'organisation instable de ses perspectives par lesquelles elle se montre comme telle.

« Le sens [*Sinn*] précisément, n'est-il pas nécessairement un sens relationnel, une perspective? Tout sens est volonté de puissance (tous les sens relationnels se laissent ramener à elle). Une chose = ses propriétés : mais celles-ci identiques à tout ce qui *nous concerne* de cette chose : une unité dans laquelle nous rassemblons toutes les relations qui *entrent en considération* pour nous (— à l'exclusion de celles que nous ne percevons pas, par ex. son électricité). *In summa* : l'objet est la somme des *inhibitions* [*erfahrenen Hemmungen*] que nous avons éprouvées, dont nous avons pris *conscience*⁶⁴⁰. »

5. La succession épigénétique

La mise en lumière de l'auto-affection pulsionnelle du corps introduit non seulement l'idée d'une morphologie de la volonté de puissance comme substitut analytique à la science étiologique, elle instaure subrepticement une nouvelle logique descriptive qui donne accès à ce que Nietzsche appelle « le monde vu du dedans ». Si le sens primordial de la volonté de puissance diffère expressément du mécanisme causal par lequel nous avons, selon Nietzsche, « perfectionné l'image du devenir » sans toutefois passer « par-delà l'image, ni derrière l'image »⁶⁴¹, la succession des états patho-logiques de la volonté de puissance ne peut être composée d'objets discrets et inertes indissociables des particules élémentaires de la physique atomistique. « Cause et effet : probablement n'existe-t-il jamais une telle dualité, — en vérité nous sommes face à un *continuum* dont nous isolons quelques éléments⁶⁴². » Il s'agit maintenant

⁶⁴⁰ FP 1885-1886, 2 [77] (KSA 12, p. 97-98).

⁶⁴¹ *Le gai savoir*, § 112 (KSA 3, p. 472).

⁶⁴² *Le gai savoir*, § 112 (KSA 3, p. 473).

de conclure notre interprétation de la pulsion comme volonté de puissance en nous tournant à la manière dont Nietzsche a su développer une compréhension inédite de la succession.

La causalité, comme toute forme de mouvement perçu, n'est pour Nietzsche qu'un *signe*⁶⁴³ qui appartient à une « sémiotique des conséquences [*Semiotik der Folgen*]⁶⁴⁴ » qui transpose « de simples séquelles » éprouvées « dans le langage des hommes »⁶⁴⁵. Ce faisant, souligne Nietzsche, « on oublie l'essentiel : *ce qui se passe*⁶⁴⁶ ». En procédant ainsi « selon le schéma de l'effet⁶⁴⁷ », nous nous saisissons de ce qui est connu — l'irruption incontournable de « l'effet » — afin « d'expliquer pourquoi une chose s'est modifiée⁶⁴⁸. » C'est dire que la chose qui « arrive » — l'événement en tant que tel — ne repose pas d'abord sur quelque identité adéquate de la cause et de l'effet, mais se signale par les transformations immédiates et les disparitions imperceptibles qui trahissent l'existence effective d'un mouvement. C'est seulement à partir de cette différence du quantum de puissance que l'on cherche ensuite à égaliser l'inégalité de force en projetant une cause⁶⁴⁹. L'événement, « ce qui se passe », s'annonce ainsi par une différence, pulsionnelle, qui est immédiatement annulée par l'introduction d'un schème déjà connu.

⁶⁴³ *FP* 1886-1887, 7 [9] (KSA 12, p. 294 *sq.*).

⁶⁴⁴ *FP* 1888, 14 [82] (KSA 13, p. 262).

⁶⁴⁵ *FP* 1888, 14 [79] (KSA 13, p. 257 *sq.*).

⁶⁴⁶ *FP* 1888, 14 [81] (KSA 13, p. 261).

⁶⁴⁷ *FP* 1888, 14 [98] (KSA 13, p. 287).

⁶⁴⁸ *FP* 1888, 14 [98] (KSA 13, p. 287).

⁶⁴⁹ *FP* 1888, 14 [98] (KSA 13, p. 287).

Or, précise Nietzsche, ce qui arrive n'est pas un « effet », mais un état « radicalement différent du premier⁶⁵⁰ ». Chaque événement vient troubler l'équilibre pulsionnel du corps dont l'identité est toujours différée. Cette non-coïncidence de soi à soi du corps pulsionnel, sa non-identité absolue, signifie que la pulsion, en tant que volonté de puissance, est dépourvue de toute virtualité et n'a aucune considération pour ce qui est simplement possible ou irréalisé. L'événement *pulsionnel* ne serait donc pas irréductible à une identité stable, à une occurrence parmi d'autres, sans falsification d'un « état ». Il ne se donne pas à voir, mais constitue le voir lui-même. Ainsi, au regard de ce que Nietzsche nomme sa doctrine « ésotérique⁶⁵¹ », il n'y a ni de causalité ni d'effet de volonté à volonté, car elle conçoit l'apparente succession ponctuelle de « phénomènes » comme une inadéquation constamment renouvelée par un mouvement *épigénétique*. Malgré son absence du lexique nietzschéen, cette expression traduit de manière non causale le « mouvement » d'un état à un autre. Construit à l'aide du grec ancien ἐπί + γένεσις⁶⁵², la notion d'*épigénèse* dénote une addition d'éléments à partir d'un autre sans toutefois présupposer la prédétermination de la suite par l'antécédent. L'engendrement des cas qui composent une succession se distingue expressément d'un développement ou d'une évolution, car l'introduction de chaque nouveau terme de la série ne se fait pas en rapport avec les

⁶⁵⁰ *FP* 1888, 14 [95] (KSA 13, p. 273).

⁶⁵¹ Cf. *FP* 1886-1887, 5 [9] (KSA 12, p. 187). Dans cette note, Nietzsche souligne la distinction que nous faisons par une série d'affirmations qui n'ont, d'apparence, aucune communauté de sens, mais dont l'opposition relève uniquement de la perspective adoptée. Ce renvoi à une vision « ésotérique » n'a rien d'un ésotérisme.

⁶⁵² Le terme apparaît d'abord au XVIIe siècle dans les textes médicaux et signifie l'addition d'élément organique par bourgeonnement. Son emploi en biologie fut d'une importance notable pour le rejet final de l'idée de préformation organique (désigné alors comme « évolution »). Mais son utilisation échappe aux bornes des sciences de la vie, puisque dans la *Critique de la raison pure*, Kant se réfère à un « système de l'*épigénèse* de la raison pure » pour désigner l'engendrement des principes de la possibilité de l'expérience en général par les catégories de l'entendement (Cf. *Critique de la raison pure*, trad. Alain Renaut, Paris, Flammarion, 1997, p. 218 ; AK, III, 128).

précédents, mais vient poser une nouvelle détermination du tout. Puisque « tout déplacement de puissance [...] conditionne l'ensemble du système », « à côté de la causalité de *succession*, il y aurait une dépendance de *juxtaposition* et de *conjonction*⁶⁵³. » Ce qui prend la forme d'une suite d'événements est ainsi une *succession épigénétique* qui prolonge et transforme l'état « précédent » en exprimant sa puissance contre une résistance déjà posée par elle-même, ce qui, du coup, conditionne et détermine la série au complet. La multiplicité apparente d'un monde extérieur, ses changements constants, et son unité présumée se montrent dès lors comme l'organisation morphologique dont la composition pulsionnelle de ses rapports constitutifs échappe à toute détermination essentielle et l'identité est irréductible à une combinatoire élémentaire, mais relève de ce Nietzsche nomme une « inlassable volonté de puissance, ou de création continuelle ou de métamorphose⁶⁵⁴. »

Cette exposition de la pulsion par le truchement de la volonté de puissance ouvre non seulement la possibilité d'un regard immanent au monde, mais répond tacitement au problème soulevé au deuxième chapitre. Dans notre analyse du souvenir, dont le sens premier relève de ce que Nietzsche nomme « l'élément historique », nous avons décrit le retour inopiné du souvenir comme l'irruption de notre non-identité et de la non-présence à soi. Entre le souvenir de ce que « j'étais » et ce que je « suis » se creuse une impossible différence dans laquelle s'abîmeraient, selon le jeune Nietzsche, tout espoir, et tout avenir, à défaut de l'application thérapeutique de sa fameuse typologie historiographique. Or, si le vertige philosophique de

⁶⁵³ *FP* 1885-1886, 2 [143] (KSA 12, p. 137).

⁶⁵⁴ *FP* 1885, 35 [60] (KSA 11, p. 538).

notre existence historique posait problème dans les textes écrits lors de son professorat à Bâle, l'articulation de la volonté de puissance et l'introduction du corps comme nouveau fil conducteur imposent une réévaluation de la mise en abîme historique de notre existence. À l'instar du corps pulsionnel, le « monde » se donne à voir désormais comme la représentation de l'auto-affection non-identique pulsionnelle dont l'apparente « succession » d'états relève d'une autodifférenciation inhérente à la puissance elle-même. Mais cette caractérisation de la nature pulsionnelle de l'émergence épigénétique de nos représentations implique, comme nous le verrons dans le prochain chapitre, la textualité du corps et donc l'interprétation comme mode d'être primordial de la pulsion.

L'HERMÉNEUTIQUE PHYSIOLOGIQUE

1. *L'unité du fil conducteur*

Le corps des anatomistes nous a permis de découvrir la foisonnante multiplicité d'intentions divergentes et antagonistes qui se manifestent en apparence comme une unité finalisée. Cette unicité du corps qui se déploie en l'absence d'une instance coordinatrice, que l'on rencontre dans la physiologie rouxienne, traduit non seulement la puissance efficace de l'*agon* organique mais impose également une nouvelle compréhension philosophique de l'organisation corporelle. « Toute unité *n'est* unité *qu'en* tant qu'*organisation* et *jeu d'ensemble* [...] donc le *contraire* de l'*anarchie* atomiste ; et donc une *formation de domination*, qui signifie l'Un, mais *n'est* pas une⁶⁵⁵. » Une telle unité, qui résulte de l'interaction de ses éléments, ne peut agir comme principe premier, car son apparente harmonie de composition transforme la notion de volonté en une multiplicité dont l'unité de sa manifestation procède en tant que corollaire non-intentionnel de sa pluralité constitutive.

« Et même ces êtres vivants microscopiques qui constituent notre corps (ou plutôt dont la coopération ne peut être mieux symbolisée que par ce que nous appelons notre “corps” —) ne sont pas pour nous des atomes spirituels, mais des êtres qui croissent, luttent, s'augmentent ou dépérissent : si bien que leur nombre change perpétuellement et que notre vie, comme toute vie, est en même temps une mort perpétuelle⁶⁵⁶. »

⁶⁵⁵ *FP* 1885-1886, 2 [87] (KSA 12, p. 104). cf. Wolfgang MÜLLER-LAUTER, *Nietzsche, physiologie de la volonté de puissance*, Paris, Allia, 1998 : « La volonté de puissance est la multiplicité des forces dont le mode relationnel est la lutte. L'unité ne peut être entendue dans le domaine de la force lui-même que comme organisation. »

⁶⁵⁶ *FP* 1885, 37 [4] (KSA 11, p. 577). cf. *FP* 1885-1886, 1 [58] (KSA 12, p. 25) : « L'homme en tant que multiplicité de “volontés de puissance” : chacune avec une multiplicité de moyens d'expression et de formes. »

Ces considérations simplement physiologiques permettent non seulement la reconnaissance de la multiplicité régnante au sein du corps mais également celle d'une hiérarchie directrice sans coordination prédéterminée composée d'une multiplicité pulsionnelle.

« La *volonté* la plus déterminée (comme commandement) est une abstraction vague comprenant d'innombrables cas particuliers et par conséquent aussi des voies innombrables menant à ces cas particuliers. Qu'est-ce qui produit donc le *choix* du cas qui arrive réellement ? En fait l'exécution dépend bien d'un nombre illimité d'individus qui sont tous dans un état bien précis puisque l'ordre est donné [...] On présuppose ici que l'organisme entier pense, que toutes les formes organiques ont part au penser, au sentir, au vouloir⁶⁵⁷ ».

Irréductible à une instance directrice, le corps pulsionnel que décrit ainsi Nietzsche reconduit la volonté de puissance à la pulsion. La signification première de cette « réduction de toutes les fonctions organiques fondamentales à la volonté de puissance » est que « notre pensée et nos appréciations de valeurs sont seulement une expression des désirs qui règnent derrière eux. Les désirs se spécialisent de plus en plus : leur unité, c'est *la volonté de puissance*⁶⁵⁸ ». Mais la pulsion est beaucoup plus qu'une simple illustration de cette notion pour le moins difficile à saisir. En l'interprétant à la lumière de la volonté de puissance, Nietzsche rend en effet possible une description de notre unité subjective sans substantifier notre expérience psychique.

« Si j'ai une forme d'unité en *moi*, elle ne repose certainement pas sur le moi conscient et sur le sentiment, la volonté, la pensée [...] Sentir, vouloir, penser ne témoignent partout que de phénomènes terminaux dont les causes me sont tout à fait inconnues [...] en réalité les causes sont peut-être liées entre elles de telle manière que les causes terminales [*End-Ursachen*] me donnent l'*impression* d'une liaison logique ou psychologique⁶⁵⁹. »

⁶⁵⁷ FP 1884, 27 [19] (KSA 11, p. 279-280).

⁶⁵⁸ FP 1885, 1 [30] (KSA 12, p. 17).

⁶⁵⁹ FP 1885, 34 [46] (KSA 11, p. 434).

L'expérience interne donnée que l'on découvre dans l'introspection réflexive n'a donc rien d'une *certitude* immédiate. Car en tant que le produit d'une synthèse inhérente à la pensée elle-même, notre apparente unité subjective se manifeste à nous au détriment d'une activité primitive sous-jacente. Comme nous l'avons déjà relevé, si « c'est une *falsification* de l'état de fait que de dire : le sujet "je" est la condition du prédicat "pense". Ça pense : mais que ce "ça" soit précisément le fameux "je", c'est [...] simplement une supposition, une affirmation, surtout pas une "certitude immédiate"⁶⁶⁰ », ce « je » synthétique ne manifeste pas pour autant une réalité d'ordre supérieur. « Supprimer le *monde vrai*, nous rappelle Pierre Klossowski, c'était aussi supprimer *le monde des apparences* — et avec ceux-ci derechef supprimer les notions de *conscience* et d'*inconscience* — le *dehors* et le *dedans*⁶⁶¹. » En effet, reconnaître l'unité strictement verbale du sujet « je » renvoie d'emblée à l'intrication des éléments divers qui composent et structurent notre pensée sans pour autant procéder à l'objectivation des impulsions et des complexes pulsionnels subjacents.

Prendre le corps comme fil conducteur signifie donc, tout d'abord, renoncer à la recherche et à l'énumération des éléments primitifs, primordiaux, susceptibles de prendre place en tant que principe premier. Mais si le corps vivant (*Leib*) n'offre pas le secours d'un fondement inébranlable, il permet cependant de saisir l'apparition phénoménale sans recouvrir son sens événementiel, car la notion d'une volonté plurielle et incorporée, que nous avons relevée dans la psychologie physiologique de Wilhelm Wundt et les recherches de Théodule Ribot, introduit

⁶⁶⁰ *Par-delà bien et mal*, § 17 (KSA 5, p. 31).

⁶⁶¹ Pierre KLOSSOWSKI, *Nietzsche et le cercle vicieux*, Paris, Mercure de France, 1969, p. 69.

celle d'une sémiotique pulsionnelle dont le corps est l'articulation⁶⁶². À l'instar de leur réinterprétation physiologique de cette ancienne notion, Nietzsche en vient à affirmer que la volonté ne servait « plus qu'à définir une résultante, une sorte de réaction individuelle, qui fait nécessairement suite à une multitude de sollicitations en partie contradictoires, en partie concordantes⁶⁶³. » Mais alors si « toute action que nous “voulons” n'est en effet rien d'autre que l'apparence du phénomène, elle n'est que la représentation que nous en avons⁶⁶⁴ », toute intentionnalité ne saurait être sans référence à une interprétation, à une intensité, correspondante.

2. Phénoménalité et pulsion

Le dernier chapitre s'est clôt par l'exposition de la « succession épigénétique » des impressions, qui constitue, selon notre lecture, le dernier mot de Nietzsche au sujet de l'origine de nos sensations et de leur rapport aux pulsions. La question du statut philosophique de cette notion se pose toutefois, car elle se laisse interpréter diversement comme une affirmation

⁶⁶² Gilles Deleuze a su comprendre cette caractéristique pour le moins originale de la notion de volonté. En effet, il écrit : « Il n'est pas d'objet (phénomène) qui ne soit déjà possédé, puisqu'en lui-même il est non pas une apparence, mais l'apparition d'une force. Toute force est donc dans un rapport essentiel avec une autre force. L'être de la force est le pluriel ; il serait proprement absurde de penser la force au singulier. » (*Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 2003, p. 7) Et encore : « Voilà ce qu'est la volonté de puissance : l'élément généalogique de la force, à la fois différentiel et génétique. *La volonté de puissance est l'élément dont découlent à la fois la différence de quantité des forces mises en rapport et la qualité qui, dans ce rapport, revient à chaque force.* » (*Ibid.*, p. 56). En effet, la volonté de puissance ne peut être considérée dans son individualité mais se rapporte toujours à une force de sorte à imposer presque d'elle-même le corps comme articulation essentielle de la pensée philosophique. Ainsi, comme l'affirme Didier Franck : « La détermination de la volonté de puissance comme “vouloir interne” de la force victorieuse signifie alors que la puissance est ce qui, au sein de la force, veut et est voulu et ce de telle manière qu'elle puisse vaincre d'autres forces. La volonté de puissance est donc ce par quoi les forces se rapportent les unes aux autres en tant que dominantes et dominés et, par conséquent, le principe synthétique qui assure la “réunion prodigieuse” des forces ou volontés constitutives de corps. » (Didier FRANCK, *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, Paris, PUF, 1998, p. 186.)

⁶⁶³ *Antéchrist*, § 14 (KSA 6, p. 180).

⁶⁶⁴ *FP 1883*, 12 [34] (KSA 10, p. 406).

explicative ou une proposition descriptive. Or puisqu'elle interdit d'emblée toute recherche de fondation ultime et se défait de toute velléité causaliste, la pulsion n'est que difficilement appréhendée comme l'expression d'une explication nietzschéenne de notre « appareil » perceptif. Le mouvement incessant au sein de la hiérarchie pulsionnelle du corps engendre non seulement la succession épigénétique des états corporels, mais dément toute identité à soi capable de fonder quelques objectivations de la pulsion elle-même. Ainsi la reconnaissance explicite de « l'homme en tant que multiplicité de “volontés de puissance” : chacune avec une multiplicité de moyens d'expression et de formes⁶⁶⁵ » signifie-t-elle l'absence de perspective ultime capable de fonder une explication générale de notre rapport au monde.

Autrement dit, parce que la pulsion ne peut être érigée en *explanans* sans méconnaître et faire violence à son origine épigénétique, la pulsion doit elle aussi être abordée en tant qu'élément descriptif. « Il n'y a pas d'événement en soi. Ce qui arrive est un ensemble de phénomènes, *choisis* et rassemblés par un être interprétant⁶⁶⁶. » Si Nietzsche affirme de la sorte le caractère interprétatif et perspectiviste de la pulsion, cette affirmation ne peut bien évidemment s'inscrire dans une visée explicative sans démentir ses propres conclusions. Le sens premier du corps pulsionnel ne s'inscrit donc pas dans une démarche « biologisante⁶⁶⁷ » ou une

⁶⁶⁵ *FP* 1885-1886, 1 [58] (KSA 12, p. 25).

⁶⁶⁶ *FP* 1885-1886, 1 [115] (KSA 12, p. 38). cf. *Le gai savoir*, § 374 (KSA 3, p. 626) : « — Savoir jusqu'où s'étend le caractère perspectiviste de l'existence ou bien si elle a encore un autre caractère, si une existence sans interprétation, sans “sens”, si, d'autre part, toute existence n'est pas essentiellement une existence *interprétante* ».

⁶⁶⁷ Il est peut-être sage de se rappeler le commentaire de Martin Heidegger au sujet du prétendu « biologisme de Nietzsche » : « Rien ne serait plus forcé ni plus vain que de chercher à voiler ou seulement édulcorer la terminologie “biologiste” évidente de Nietzsche, comme aussi de vouloir ignorer que pareils termes, loin d'être une pure enveloppe, toute superficielle, renferment nécessairement une façon biologique de penser. Tout de même, l'habituelle caractérisation de la pensée nietzschéenne comme biologisme, justifiée à certains égards, constitue le *principal obstacle* à une pénétration de ses pensées fondamentales. » (Heidegger, *Nietzsche*, trad. Pierre

quelconque philosophie de la vie : indiquer le caractère pulsionnel de la pensée n'est que le prélude d'une description de la *sémiotique* pulsionnelle. La pertinence de cette précision s'annonce d'abord dans le renversement de ce que l'on pourrait nommer à l'aide d'un langage peu nietzschéen « la constitution transcendantale du phénomène » qui préfigure subrepticement l'histoire du corps⁶⁶⁸.

Il est clair à ce stade de notre argumentaire que Nietzsche récuse non seulement l'existence d'un « monde en soi » mais aussi celle de son opposé, l'apparence phénoménale. La découverte du perspectivisme pulsionnel ne peut donc équivaloir à l'incorporation sans reste de la subjectivité transcendantale comme s'il s'agissait de simplement retrouver l'unité subjective perdue dans une identité préconsciente⁶⁶⁹, car une telle reconduction ne ferait que traduire la dichotomie vrai/apparent par l'opposition inconscient/conscient. Si le corps doit être pensé sans faire abstraction du complexe pulsionnel de force instable et protéiforme que cache son apparence extérieure, c'est que chaque disposition affective provient d'une configuration des rapports de force des pulsions et que chaque état affectif, chaque perception, constitue un événement distinct⁶⁷⁰. « À partir de chacune de nos pulsions fondamentales, il existe une

Klossowski, Paris, Gallimard, vol. I, p. 404). S'attarder aux « biologisme » ou au « naturalisme » nietzschéen imposerait un détour indu qui recouvrerait sa pensée proprement philosophique au profit de la grammaire conceptuelle qui lui donne expression.

⁶⁶⁸ cf. Didier FRANCK, « L'objet de la phénoménologie », *La dramatique des phénomènes*, Paris, PUF, 2001, p. 73-74.

⁶⁶⁹ Il est un danger de comprendre l'unité subjective du corps, telle qu'elle se donne à la conscience en tant que synthèse de forces, et le corps en tant que subjectivité incarnée ; c'est là la grande différence qui sépare la philosophie nietzschéenne de toute appropriation par une philosophie d'allégeance « phénoménologique ». cf. Jean VIOLAC, « De Nietzsche à Husserl : la phénoménologie comme accomplissement systématique du projet philosophique nietzschéen », *Les études philosophiques*, (2005), vol. 2, p. 221.

⁶⁷⁰ cf. *FP* 1885-1886, I [128] (KSA 12, p. 127-128) : « ... la multiplicité intime des perspectives qui est elle-même un événement. ». Voir aussi à ce sujet Claude ROMANO, « Au-delà du sujet : remarques sur Nietzsche et la métaphysique », *Philosophie*, (1998), vol. 58, p. 81 et 69 sqq.

appréciation [*Abschätzung*] selon une perspective différente de tout événement et de tout vécu. Chacune de ces pulsions [*Trieb*] se sent, par rapport à chacune des autres, soit entravée, soit encouragée et flattée⁶⁷¹ ». Ce perspectivisme pulsionnel au-delà duquel il ne peut y avoir de « choses » ou d'« objets » signifie donc que le sens de ce qui se « montre », ce qui devient conscient, ne peut s'épuiser par la simple constatation de son origine préconsciente. Le phénomène cède donc devant la pulsion car il ne s'agit plus d'expliquer ou de comprendre la « corporéité ». Nous devons désormais apprendre à lire les corps, en ce sens que « l'analyse constitutive se transforme en morphologie de la volonté de puissance, en généalogie⁶⁷². » Autrement dit, la morphologie de la volonté de puissance est appelée à remplacer la pensée fondamentale, parce qu'elle seule est en mesure de décrire la composition interprétative du corps pulsionnel et d'ainsi saisir le jeu des intensités qui anime et oriente toute intentionnalité.

3. *Sémiotique et interprétation*

« Le sujet est instable, nous ressentons probablement le degré d'intensité des forces et des instincts comme proximité ou éloignement, et nous interprétons pour nous-mêmes sous la forme d'un paysage, d'une plaine, ce qui est en réalité une multiplicité de degrés quantitatifs. L'élément le plus rapproché, nous l'appelons "moi" de préférence à ce qui est plus lointain, et accoutumé à la désignation imprécise "moi et tout le reste, *tu*", nous faisons instinctivement de l'élément l'ensemble des tendances plus faibles dans une perspective *plus lointaine* et nous en faisons un "*Tu*" ou "*Ça*" complet⁶⁷³. »

⁶⁷¹ *FP* 1885-1886, 1 [58] (KSA 12, p. 25).

⁶⁷² Didier Franck, « L'objet de la phénoménologie », loc. cit., p. 74.

⁶⁷³ *FP* 1880, 6 [70] (KSA 9, p. 212). Ce passage antérieur à l'introduction explicite du corps comme fil conducteur philosophique suggère non seulement que l'importance du corps pulsionnel était déjà présente *in nuce* dans ses écrits préalables, mais aussi que l'importance du corps ne tient pas qu'aux sciences elles-mêmes. Néanmoins, il est important de noter à la lecture de l'entièreté de cette note que le sujet préserve une prépondérance.

La différence entre ce que nous appelons communément « intérieur » et « extérieur » serait donc engendrée par une différence d'intensité *interprétée* comme « proximité » et « éloignement ». Mais une telle interprétation ne témoigne cependant pas d'un simple renversement de la notion de phénomène au profit d'une réalité *intensive* plus élémentaire d'où surgirait toute phénoménalité en tant qu'intensité⁶⁷⁴. Si l'appréciation des pulsions par lesquelles quelque chose apparaît se signale toujours comme un état intensif déterminé, alors toute phénoménalité équivaut à la phénoménalisation pulsionnelle du « monde souterrain⁶⁷⁵ » *intensif* du corps. C'est dire que toute intention pulsionnelle (« Wohin ») n'est que la traduction d'une intensité correspondante mais incommensurable. Ce constat n'est pas sans conséquence, comme le rappelle Gilles Deleuze : « Un phénomène n'est pas une apparence ni même une apparition, mais un signe, un symptôme qui trouve son sens dans une force actuelle⁶⁷⁶. » La constitution eidétique d'une chose relève d'un langage des signes [*Zeichensprache*]⁶⁷⁷, dont la sémiotique traduit non pas le fourmillement pulsionnel de notre appareil physiologique mais dessine la

⁶⁷⁴ En effet, Kant, dans la *Critique de la raison pure*, avait déjà esquissé l'idée que toute perception avait une grandeur intensive qui correspond à l'effet que les objets de la perception peuvent avoir en tant que sensation : « ...dans la mesure où la sensation n'est en elle-même pas du tout une représentation objective, et qu'en elle ne se trouvent ni l'intuition de l'espace ni celle du temps, il ne lui appartiendra certes pas de grandeur extensive, mais il lui reviendra cependant une grandeur (et cela à travers son appréhension, où la conscience empirique peut croître, en un certain temps, depuis rien = 0 jusqu'à la mesure qui en est donnée), donc une *grandeur intensive* : relativement à quoi, *une grandeur intensive*, c'est-à-dire un degré d'influence sur les sens, doit être attribuée à tous les objets de la perception, en tant que cette perception contient de la sensation. » (*Critique de la raison pure*, trad. Alain Renaut, Paris, 2001 [1997], p. 243 [AK, III, 152 (B 208)]).

⁶⁷⁵ *De la généalogie de la morale*, II, § 1 (KSA 5, p. 291).

⁶⁷⁶ Gilles DELEUZE, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 2003 [1962], p. 3.

⁶⁷⁷ Nietzsche décrit la morale comme langage des signes, cf. *FP* 1883, 7[47][58][60][76][125][268] (KSA 10, p. 257, 261, 261, 268, 284, 323), 8 [26] (KSA 10, p. 343), 24 [27] (KSA 10, p. 661) ; 1884, 25[113] (KSA 11, p. 43) et *Par-delà bien et mal* § 187 (KSA 5, p. 107), § 196 (KSA 5, p. 117) ; *Antéchrist* § 15 (KSA 6, p. 181-182) ; *Le cas Wagner*, « épilogue » (KSA 6, p. 50-53). Il mentionne également la musique (1883, 7 [62] ; KSA 10, p. 262-264), le mécanisme (1888, 14 [82][122] ; KSA 13, p. 261-262, 302) comme des langages des signes.

surface sur laquelle apparaît notre conscience épiphénoménale : « La pensée n'est pas encore l'événement intérieur lui-même, mais reste un simple langage des signes pour les compromis de puissance entre les affects⁶⁷⁸. »

Cette interprétation de l'apparence comme signe, ou comme quantum de force relevant d'un état momentané et transitoire du corps, renvoie forcément à la volonté de puissance entendue comme *pathos*. En ce sens, le pathos, et non la volonté de puissance, est « le fait le plus élémentaire⁶⁷⁹ », puisque la volonté de puissance n'est qu'une entité nominale qui se limite à nommer la différenciation essentielle à l'origine de la manifestation épigénétique de tout pathos. Celui-ci diffère expressément de la nature (*phusis*) et des dispositions permanentes (*éthos*) d'une chose et, en tant que moment passager, ne fait que décrire une configuration momentanée de force. Cette prolifération de termes peut sembler masquer une nébulosité du commentaire nietzschéen, car nous ne sommes pas mieux servis par l'opacité de la volonté de puissance que par la minceur conceptuelle de ce qu'il appelle pathos. Or si cette notion paraît sombrer dans une équivoque, nous devons toutefois reconnaître que toute disposition auto-affective des pulsions relève d'une puissance réellement *agissante* dont l'exercice dépend de l'*état intensif* de la dimension intérieure de la force : « on devrait parler non pas de causes du vouloir, mais d'excitation du vouloir⁶⁸⁰ », nous rappelle Nietzsche.

⁶⁷⁸ *FP* 1885-1886, 1 [28] (KSA 12, p. 17) ; Cf. 1883, 7 [126] (KSA 10, p. 284-285).

⁶⁷⁹ *FP* 1888, 14 [79] (KSA 13, p. 259).

⁶⁸⁰ *FP* 1884, 25 [436] (KSA 11, p. 127).

Ce pathos déterminant reçoit un nom dans les écrits tardifs : « le pathos de la distance, le sentiment de la différence hiérarchique⁶⁸¹ ». Ainsi, ce n'est pas la simple capacité réceptive du corps qui marque son ouverture et son excitabilité, mais son organisation hiérarchique : « *Vouloir c'est commander* : mais commander est un affect particulier (cet affect est une *soudaine explosion de force*) — tendu, clair, *une* chose excluant les autres en vue, conviction intime de sa supériorité, certitude d'être obéi⁶⁸² ». Fruit peut-être de son engouement pour la Grèce archaïque et de ses lectures de Roux, l'idée qu'une structure puisse émerger de l'*agon* demeure néanmoins une détermination incontournable de la pulsionnalité nietzschéenne. Si, comme nous avons vu⁶⁸³, l'organisation fonctionnelle du corps relève non pas d'une réaction au milieu, d'une adaptation — « une activité secondaire⁶⁸⁴ », dit-il —, mais des différences entre les éléments constitutifs du corps, seule la différence relative des parties est réellement effective. Quelle est la nature de ces différences ? Puisque le corps est organisé selon les disparités de ses composantes de sorte que les parties qui répondent plus facilement aux stimuli sont avantagées et subordonnent les autres, toute différence hiérarchique serait alors le reflet d'une différence de capacité active. Or « toutes les *quantités* ne seraient-elles pas signes de *qualités*⁶⁸⁵? » En effet, soit les qualités traduisent un rapport originaire entre deux pulsions, auquel cas l'intensité serait première, soit la quantité, et donc l'intensité, précède toute qualité. « Les qualités constituent

⁶⁸¹ *FP* 1885-1886, 1 [10] (KSA 12, p. 13).

⁶⁸² *FP* 1884, 25 [436] (KSA 11, p. 127).

⁶⁸³ cf. Chapitre 4.

⁶⁸⁴ *De la généalogie de la morale*, II, § 12 (KSA 5, p. 316). cf. *FP* 1886-1887, 7 [25] (KSA 12, p. 304) : « L'influence de "circonstances extérieures" est surestimée [...] l'essentiel du processus est justement cette monstrueuse puissance formatrice qui, de l'intérieur, est créatrice de forme ». Voir aussi *FP* 1886-1887, 7 [33] (KSA 12, p. 306).

⁶⁸⁵ *FP* 1885-1886, 2 [157] (KSA 12, p. 142).

nos limites infranchissables, explique Nietzsche ; nous ne pouvons nous empêcher de ressentir de simples différences de quantité comme quelque chose de foncièrement distinct de la quantité, à savoir comme des qualités irréductibles les unes aux autres⁶⁸⁶. » La qualité serait alors « une vérité vue [...] selon une *perspective*. » C'est dire qu'il n'y a pas de différence intensive susceptible d'objectivation, car chaque pulsion *interprète* le rapport différemment et impose sa perspective comme la seule possible. Autrement dit, si le phénomène se réduit à une sémiotique pulsionnelle, et que celle-ci se rapporte au pathos de la distance en tant qu'instance véritablement créatrice de sens, alors non seulement le langage imagé (*Zeichensprache*) des pulsions traduit une différence d'intensité, mais « la distance en tant que pathos⁶⁸⁷ » s'exprime différemment chez tous les éléments du rapport pulsionnel. Aucune pulsion ne peut prétendre à l'exclusivité sémiotique.

« L'ensemble du monde organique est un enchaînement d'êtres entourés de petits mondes qu'ils se sont imaginés en projetant en dehors d'eux leur force, leurs désirs, leurs expériences habituelles pour se faire leur *monde extérieur*. [...] Le pouvoir créateur chez tout être vivant, qu'est-il ? — c'est que tout ce qui constitue pour chacun son "monde extérieur" représente une somme d'évaluations ; que vert, bleu, rouge, dur, tendre, sont des *évaluations* héréditaires et le *signe de ces évaluations*⁶⁸⁸. »

Une pulsion n'existe jamais seule. Elle entretient toujours une relation avec un autre. Mais, on l'aura deviné, ce rapport entre pulsions ne se confond pas avec celui du mécanisme. Si les pulsions interagissent avec leurs semblables et en viennent à former un corps, cette interaction est d'abord interprétative, car « tout foyer de force — et pas seulement l'homme —

⁶⁸⁶ *FP* 1886-1887, 6 [14] (KSA 12, p. 238).

⁶⁸⁷ *FP* 1887, 9 [153] (KSA 12, p. 425).

⁶⁸⁸ *FP* 1885, 34 [247] (KSA 11, p. 503).

construit le reste du monde, c'est-à-dire le mesure à sa force, le palpe, lui donne forme⁶⁸⁹ ». Chaque pulsion a « sa perspective [qu'elle] voudrait imposer comme norme à tous les autres instincts⁶⁹⁰ ». L'organisation hiérarchique des pulsions ne procède donc pas par simple subordination fonctionnelle mais au moyen de « tout ce qui consiste à faire violence, arranger, abrèger, omettre, remplir, amplifier, fausser...⁶⁹¹ ». « En vérité, explique-t-il, l'*interprétation est un moyen en elle-même de se rendre maître de quelque chose. (Le processus organique présuppose un perpétuel INTERPRÉTER*⁶⁹². » Mais cette interprétation ne saurait se limiter à une détermination « subjective » de la présence d'un autre et à son adaptation à quelque circonstance extérieure. Car si la notion de hiérarchie nous permet de caractériser les pulsions selon leur position « d'inférieur » et « de supérieur », la différence foncière qui en découle n'existe jamais dans un rapport abstrait mais s'inscrit toujours au sein même des pulsions concernées. La conjugaison pulsionnelle — c'est-à-dire les rapports de puissance en tant que tels — équivaut donc à une interpénétration interprétative par laquelle chaque pulsion « reconnaît » l'existence de l'autre (ou des autres) en tant que sa propre condition d'existence. Se rendre maître, au sens où l'entend Nietzsche, signifie avant toute chose la possibilité de se retrouver par le truchement de l'autre, c'est-à-dire une *assimilation* de l'autre au sens d'un rendre-égal (*ad-similare*). L'interaction pulsionnelle d'où sourde quelque chose comme un langage des signes relève d'une sémiotique dont le code est mouvant et dont le sens ultime demeure toujours différé.

⁶⁸⁹ FP 1888, 14 [186] (KSA 13, p. 373).

⁶⁹⁰ FP 1886, 7 [60] (KSA 12, p. 3150).

⁶⁹¹ *De la généalogie de la morale*, III, § 24 (KSA 5, p. 400).

⁶⁹² FP 1885-1886, 2 [148] (KSA 12, p. 139-140).

« Tout but, toute utilité ne sont cependant que des *symptômes* indiquant qu'une volonté de puissance s'est emparée de quelque chose de moins puissant qu'elle et lui a de son propre chef imprimé le sens d'une fonction ; et toute l'histoire d'une "chose", d'un organe, d'un usage peut être ainsi une chaîne continue d'interprétations et d'adaptations toujours nouvelles, dont les causes ne sont même pas nécessairement en rapport les unes avec les autres, mais peuvent se succéder et se remplacer les unes les autres de façon purement accidentelle⁶⁹³. »

Mais cette chaîne d'interprétations n'a rien d'une parole univoque, puisque la sémiotique pulsionnelle qui en constitue le sens relève d'un mouvement herméneutique dans lequel, nous avertit Nietzsche, « il ne faut pas demander : "qui donc interprète ?", au contraire, l'interpréter lui-même, en tant que forme de la volonté de puissance, a de l'existence (non, cependant, en tant qu'"être" [*Sein*], mais en tant que *processus*, que *devenir*) en tant qu'affection⁶⁹⁴. »

« Le monde vu, ressenti, interprété de telle et telle façon que la vie organique subsiste dans cette perspective d'interprétation. L'homme n'est *pas* seulement un individu mais la totalité-organique continuant à vivre selon une ligne définie. Du fait qu'*il* subsiste, il est prouvé qu'un type d'interprétation a subsisté (même s'il est constamment réaménagé), que le système d'interprétation n'a pas changé⁶⁹⁵. »

Ainsi, si la pulsion est inséparable de ce vers quoi elle est tendue, c'est-à-dire son « *wohin* », le sens de son intensité signale l'incorporation d'une évaluation par laquelle elle a su prendre corps et se conserver comme une histoire « où revit et prend corps tout le passé, le plus lointain et le plus proche, du devenir organique, à travers lequel, par-dessus lequel et au-delà duquel semble couler un immense flux inaudible⁶⁹⁶ ».

⁶⁹³ *De la généalogie de la morale*, II, § 12 (KSA 5, p. 314).

⁶⁹⁴ *FP 1885-1886*, 2 [151] (KSA 12, p. 140). cf. Claude ROMANO, « Au-delà du sujet : remarques sur Nietzsche et la métaphysique », *Philosophie*, (1998), vol. 58, p. 82 : « ce qui advient et celui à qui cela advient interagissent l'un avec l'autre et apparaissent inextricables. » Voir aussi p. 80.

⁶⁹⁵ *FP 1886-1887*, 7 [2] (KSA 12, p. 251).

⁶⁹⁶ *FP 1885*, 35 [35] (KSA 11, p. 526).

4. *Penser, vouloir, sentir*

Le caractère interprétatif de la pulsionnalité manifeste l'existence d'une évaluation incorporée, laquelle est inscrite à même la pulsion et semblerait diriger son expression de son intensité pulsionnelle. Dans un passage de *Par-delà bien et mal* dans lequel il se livre à une « phénoménologie de la volonté⁶⁹⁷ », c'est-à-dire à une description de l'expérience de la volonté en tant que telle, Nietzsche expose l'organisation pulsionnelle sous-jacente à l'intentionnalité⁶⁹⁸, qui relève expressément l'existence et la *préséance* de l'incorporation de la pensée qui trahit la *textualité* essentielle du corps pulsionnel.

En réponse au « préjugé du peuple⁶⁹⁹ » selon lequel la volonté, et *a fortiori* le « libre arbitre », serait une et identique au « concept synthétique “je” » et donc « à proprement parler la seule chose que nous connaissions, que nous connaissions intégralement et complètement, sans perte ni ajout⁷⁰⁰ », Nietzsche avance que vouloir lui « semble avant toute chose quelque chose de *compliqué*, quelque chose qui n'a d'unité que verbale ». En effet, si l'immédiateté apparente du corps ne tient qu'à la fine démarcation entre le non-conscient et la conscience — démarcation qui, du reste, n'appartient à vrai dire qu'à cette dernière —, alors la « simplicité et

⁶⁹⁷ Nous empruntons l'expression « phénoménologie de la volonté » à un texte de Maudemarie Clark et David Dudrick sans toutefois adopter le sens de leur interprétation du passage. Cf. Maudemarie CLARK et David DUDRICK, *The Soul of Nietzsche's Beyond Good and Evil*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, p. 176 sqq.

⁶⁹⁸ Nous devons reconnaître la profonde influence qu'a exercée le texte de Didier Franck « Au-delà de la phénoménologie » (*Dramatique des phénomènes*, loc. cit., p. 105-124) sur l'argument contenu dans la présente section. Voir aussi le chapitre « Vouloir, sentir, penser » dans *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, loc. cit., p. 208-222.

⁶⁹⁹ *Par-delà bien et mal*, § 19 (KSA 5, p. 32).

⁷⁰⁰ *Par-delà bien et mal*, § 19 (KSA 5, p. 32). Cette citation fait référence explicite à Schopenhauer pour qui la volonté « est quelque chose d'immédiatement connu, et connu de telle sorte que nous savons et comprenons mieux ce qu'est la volonté que tout ce que l'on voudra » (*Le monde comme volonté et représentation*, trad. A. Burdeau, Paris, PUF, 2004 [1966], p. 154).

[...] l'immédiateté de tout vouloir⁷⁰¹ », promulguée non seulement par la vision naïve, populaire, de la volonté, mais également par la philosophie schopenhauerienne⁷⁰², nous rappelle Nietzsche, doit elle aussi laisser place à la foisonnante réalité pulsionnelle sous-jacente qui se manifeste subrepticement comme la réactualisation, la présentification d'une série d'évaluations qui trient et prédéterminent toute expression intentionnelle. On se rappellera en outre l'affirmation de Schopenhauer selon laquelle « mon corps et ma volonté ne font qu'un⁷⁰³ ». Ce passage de *Par-delà bien et mal* peut donc se lire comme le fin mot de Nietzsche à propos de l'unicité immédiate du corps vécu dans l'acte du vouloir. Puisque la volonté une qu'il hérite de ses lectures de Schopenhauer se montre, lors de son examen physiologique⁷⁰⁴, comme une instance multiple qui renvoie à la pluralité polysémique que nous avons nommée « pulsion », Nietzsche est dès lors contraint de reconnaître non seulement l'auto-affection dynamique pulsionnelle originaire comme source de toute corporéité⁷⁰⁵, mais, afin de parer toute accusation de transformer la pulsion en « trou noir » explicatif, il cerne la position pulsionnelle en tant que « textualité » incorporée irréductible à *un* logos, à *une* parole. Ainsi en tant que volonté de puissance, la volonté se voit interpréter à l'aune de son perspectivisme interprétatif comme l'expression intentionnelle des différences de puissance non consciente.

« [C]ette prodigieuse synthèse d'êtres vivants et d'intellects qu'on appelle l'"homme" ne peut vivre que du moment où a été créé ce système subtil de relations et de transmissions et par là l'entente extrêmement rapide entre tous ces êtres supérieurs et

⁷⁰¹ *Le gai savoir*, § 127 (KSA 3, p. 482).

⁷⁰² *Par-delà bien et mal*, § 19 (KSA 5, p. 32).

⁷⁰³ SCHOPENHAUER, *Le monde comme volonté et comme représentation*, loc. cit., p. 144

⁷⁰⁴ Cf. Chapitre 4.

⁷⁰⁵ Cf. chap. 5.

inférieurs, cela grâce à des intermédiaires tous vivants ; mais ce n'est pas là un problème de mécanique, c'est un problème de morale⁷⁰⁶. »

Autrement dit, l'organisation pulsionnelle du corps, et l'expression d'une « volonté », répond d'abord à des processus de domination qui subordonnent les pulsions entre elles et coordonnent en apparence l'orientation intentionnelle de toute action volontaire. Cette constatation reprend, sans le reconnaître ouvertement, le chemin tracé par ce qu'il nomme ailleurs « le soupçon anticipateur de *Leibniz*⁷⁰⁷ », lequel, par une reprise des puissances de l'âme telles que décrites par la scolastique⁷⁰⁸ — c'est-à-dire « la trinité du “penser, sentir, vouloir”⁷⁰⁹ » —, plonge « notre vie pensante, sentante, voulante⁷¹⁰ » dans une *préconscience* corporelle. Ce retour liminal à une philosophie ancienne ne constitue pas pour autant son renouvellement, car si Nietzsche se prévaut de l'idée de l'interrelation du penser, du sentir et du vouloir, il n'affirme pas l'existence de trois facultés distinctes de l'âme⁷¹¹ incarnée dans le corps pulsionnel mais ramène la pulsion en tant que telle à une « âme mortelle⁷¹² » ou à une « conscience⁷¹³ » incorporée dont la pluralité du corps serait la synthèse.

⁷⁰⁶ *FP* 1885, 37 [4] (KSA 11, p. 577).

⁷⁰⁷ *Le gai savoir*, § 354 (KSA 3, p. 590).

⁷⁰⁸ Notons, à titre indicatif, que cette tripartition des puissances de l'âme remonte à Aristote, cf. *De Anima*, III, 427 a 19-20, « καὶ τῷ νοεῖν καὶ φρονεῖν καὶ αἰσθάνεσθαι » ; elle est ensuite reprise par St Thomas, cf. St. Thomas D'AQUIN, *Somme Théologique*, IV., q. 34, art. 2. ; et se retrouve enfin aussi chez Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, livre II, § 21. Dans *Le gai savoir*, Nietzsche fait expressément référence à Leibniz, cf. *Le gai savoir*, § 354 et § 357 (KSA 3, p. 590, 598).

⁷⁰⁹ *FP* 1885, 38[8] (KSA 11, p. 607).

⁷¹⁰ *Le gai savoir*, § 354 (KSA 3, p. 590).

⁷¹¹ *FP* 1885, 40 [39] (KSA 11, p. 648-649).

⁷¹² *FP* 1885, 40 [8] (KSA 11, p. 631). Cf. *Par-delà bien et mal*, § 19 (KSA 5, p. 31-34). L'expression « âmes mortelles » figure pour la première fois dans le second volume de *Humain, trop humain (Opinions et sentences mêlées)*, § 17 ; KSA 2, p. 386) où il sert à caractériser l'âme de l'historien.

⁷¹³ *FP* 1885, 37 [4] (KSA 11, p. 576-577)

« L'“appareil neuro-cérébral” *n'a pas* été construit avec cette “divine” subtilité dans la seule intention de produire la pensée, la sensation, la volonté. Il me semble tout au contraire que justement pour produire le penser, le sentir, et le vouloir, il n'est besoin d'un “appareil”, mais que ces phénomènes, eux seuls, sont “la chose elle-même”⁷¹⁴. »

À ce stade de notre exposé, nous ne pouvons affirmer comme Schopenhauer que « mon corps, hormis qu'il est ma représentation, n'est que ma volonté⁷¹⁵ ». Car en tant que corps *pulsionnel*, notre corps ne répond à aucune identité, ni avec elle-même en tant que représentation ni même avec une quelconque volonté éprouvée. Ainsi libéré de toute coïncidence avec le corps, le vouloir, remarque Nietzsche, est d'abord « un *affect* : et plus précisément cet affect est celui du commandement.⁷¹⁶ » Toute volonté est un regard, une intention, qui « fixe un point unique à l'exclusion de toute autre chose » et qui est habité par la certitude d'être obéi. Vouloir « *n'est pas* “convoiter”, aspirer, demander, désirer », mais en tant que « l'*affect du commandement* », vouloir désigne « un état de tension au gré duquel une force tend à se décharger⁷¹⁷ » de sorte que « c'est désormais telle chose et rien d'autre qui est nécessaire⁷¹⁸ ». La volonté est donc, comme nous avons pu le relever, pulsion : « une poussée vers quelque chose, une force ordonnée et subordonnée à un terme ou but qu'elle vise, vers lequel elle est intensément tendue⁷¹⁹. » En tant que telle, la volonté est donc toujours une *intensité*, car si elle est tendue vers un but, celui-ci existe uniquement dans la perspective déterminée de l'anticipation de son atteinte par lequel

⁷¹⁴ FP 1885, 37 [4] (KSA 11, p. 577).

⁷¹⁵ SCHOPENHAUER, *Le monde comme volonté et comme représentation*, p. 144.

⁷¹⁶ *Par-delà bien et mal*, § 19 (KSA 5, p. 32). cf. FP 1885, 38 [8] (KSA 11, p. 606-608).

⁷¹⁷ FP 1887-1888, 11 [114] (KSA 13, p. 54).

⁷¹⁸ *Par-delà bien et mal*, § 19 (KSA 5, p. 32).

⁷¹⁹ Nous reprenons la définition de la pulsion que l'on retrouve chez Didier Franck dans « Au-delà de la phénoménologie », *Dramatique des phénomènes*, loc. cit., p. 121.

il s'impose comme tel. De ce fait, derrière la manifestation extérieure de notre volonté, d'apparence simple et évidente, se montre à nous — nous qui sommes « à la fois ceux qui ordonnent et ceux qui obéissent⁷²⁰ » — « une chose si complexe⁷²¹ » qu'elle s'impose bien avant toute prise en compte consciente de toute intention constitutive.

En outre, puisque « *dominer* c'est supporter le contrepoids de la force plus faible », c'est-à-dire « une sorte de *continuation* de la lutte [...] pour autant qu'il *reste* de la force capable de résister⁷²² », l'affect du commandement, la certitude d'être obéi, s'accompagne d'une préfiguration de son exercice par l'anticipation d'une multiplicité de sentiments (*Gefühl*).

« [D]ans tout vouloir, il y a d'abord une pluralité de sentiments, à savoir le sentiment de l'état dont on *part*, le sentiment de l'état vers lequel on *va*, le sentiment de "dont on part" et de ce "vers quoi on va" eux-mêmes, et encore un sentiment musculaire concomitant qui commence à entrer en jeu, quand bien même nous n'agissons pas "bras et jambes".⁷²³ »

Commander, au sens où Nietzsche l'entend, signifie donc la reconnaissance d'un subordonné, la familiarité qui anticipe ce vers quoi la pulsion est tendue, sans quoi elle ne pourrait être une force *dirigée*. Cette certitude anticipative qui point avant même l'exercice de la « volonté » s'inscrit à même l'affect du commandement, c'est-à-dire le *pathos de la distance*, en tant que sa possibilité intime d'être ce qu'elle est. Son expression relève donc d'une ouverture non seulement à son but en tant que tel, mais, puisque celui-ci appartient en propre à la pulsion en tant que force tendue vers..., la pulsion est d'emblée ouverte à elle-même. Ainsi, avant toute

⁷²⁰ *FP* 1885, 38 [8] (KSA 11, p. 606).

⁷²¹ *FP* 1885, 38 [8] (KSA 11, p. 606).

⁷²² *FP* 1884, 26 [276] (KSA 12, p. 222).

⁷²³ *Par-delà bien et mal*, § 19 (KSA 5, p. 32). Nietzsche semble reprendre certains éléments de la théorie de Wundt, cf. Wundt, *Psychologie physiologique*, Loc. cit., vol. II, p. 443. Voir aussi l'ébauche de cet aphorisme *FP* 1885, 38 [8] (KSA 11, p. 606-608).

excitabilité, la pulsion, en tant qu'auto-affection épigénétique, est-elle déjà toujours ouverte à ce qui peut l'affecter : elle-même en tant que le sentiment de sa propre intensité.

L'ouverture à soi de l'éperon pulsionnel signifie alors que la pulsion est toujours quelque chose de déterminé. « [T]oute pulsion est pulsion vers quelque chose de bon et ce d'un point de vue ou de l'autre ; il y a là, une évaluation en cela, qui, pour cette raison, s'est incorporée⁷²⁴ », affirme Nietzsche. Elle suppose toujours une évaluation incorporée, une signification, car « il faut encore du penser : dans tout acte de volonté, il y a une pensée qui commande ; — et on ne doit certes pas croire que l'on puisse séparer cette pensée du “vouloir”, comme si alors la volonté demeurait encore⁷²⁵! » En tant qu'intensité affective, le « vouloir » est certes un commandement orienté, mais sa force tendue n'est pas dirigée de manière arbitraire. Si l'ouverture qui décrit sa « tension vers... » est ouverture à soi, son « but », son « vers quoi », ne peut lui être étranger. La pulsion n'est donc pas tendue vers quelque chose d'indéterminé et à quoi elle reste indifférente, mais puisqu'elle est indissociable de ce vers quoi elle est dirigée (le *wohin*), elle répond invariablement d'une détermination inscrite à même son affectivité, c'est-à-dire d'une pensée qui constitue son aiguillon⁷²⁶. Toute pulsion est donc déterminée par un sens, une évaluation, une pensée qui lui est propre, de sorte qu'« aucune pulsion ne saurait tendre à un but sans tendre à son but, ni tendre à son but sans tendre à ce qui est bon pour elle et pour elle seule et qui, pour être une évaluation, est ce sens auquel elle est redevable d'être l'exercice qu'elle

⁷²⁴ *FP* 1884, 26 [72] (KSA 11, p. 167). Trans mod.

⁷²⁵ *Par-delà bien et mal*, § 19 (KSA 5, p. 32). cf. *FP* 1885, 38 [8] (KSA 11, p. 606-608).

⁷²⁶ Didier FRANCK, « Au-delà de la phénoménologie », p. 121 : « La pulsion n'est donc pas une pulsion vers quelque chose d'absolument indéterminé et indifférent mais vers quelque chose qui lui est bon. »

est⁷²⁷. » Autrement dit, la pulsionnalité renvoie nécessairement non seulement à l'incorporation d'évaluations par lesquelles chaque pulsion est pulsionnelle, mais au corps lui-même en tant qu'ensemble pulsionnel et donc en tant que *texte*.

5. *La textualité du corps*

Nous ne pouvons donc départager sans artifice le vouloir du sentir et du penser. Alors même que le monde est chaos⁷²⁸, en tant que pulsion incorporée, la volonté ne peut exister seule sans rapport avec un « autre ». Si vouloir signifie « vouloir quelque-chose », ce quelque-chose est d'emblée déterminé comme une résistance (*Wider-stand*), comme une intensité objet d'une sensation et dont l'existence relève d'une interprétation. C'est dire que la tension qui habite et détermine l'orientation d'une pulsion — le vers quoi — n'est pas dépourvue de sens et que son expression n'équivaut pas à un tâtonnement indéterminé, car son « vecteur » intentionnel s'inscrit toujours dans le sillage d'une détermination de ses capacités affectives et donc d'une évaluation⁷²⁹.

Puisque le corps n'est pas une juxtaposition d'organes, de tissus et de cellules, mais un ensemble vivant organisé en une hiérarchie d'éléments qui produit une coordination autostructurante, l'organisation physiologique n'est pas un problème mécanique⁷³⁰, « c'est un problème moral⁷³¹ ».

⁷²⁷ FRANCK, *ibid.*, p. 121-122.

⁷²⁸ cf. *Le gai savoir*, § 109 (KSA 3, p. 96-99).

⁷²⁹ FRANCK, « Au-delà de la phénoménologie », p. 123.

⁷³⁰ *FP* 1884, 25 [432] (KSA 11, p. 126).

⁷³¹ *FP* 1885, 37 [4] (KSA 11, p. 577).

« Dans tout vouloir, on a affaire purement et simplement à du commandement et de l'obéissance, sur le fond, comme on l'a dit, d'une structure sociale composée de nombreuses "âmes" : raison pour laquelle un philosophe devrait prendre le droit de ranger le vouloir en tant que tel dans la sphère de la morale : à savoir la morale comprise comme doctrine des rapports de domination dont découle le phénomène "vie"⁷³². »

C'est dire que l'organisation du corps, imputable ultimement à la volonté de puissance, n'est ni une affaire de force physique, ni physiologique, ni même chimique, car la subordination respectueuse des éléments, la formation d'une hiérarchie⁷³³, répond d'abord d'une évaluation morale. On ne peut prétendre décrire l'agencement des parties sans reconnaître que la formation d'organe découle d'un système de jugements transitoire qui impose une fonctionnalité à une forme organique, qui, en soi, est dépourvue de sens. Interpréter la pulsion à la lumière des puissances de l'âme, comme Nietzsche le fait au § 19 de *Par-delà bien et mal*, renvoie donc toute organisation physiologique à un ensemble d'évaluations qui détermine l'importance relative des organes et transforme de ce fait une structure organique en une valeur incorporée. « Les pulsions sont les effets postérieurs de jugements de valeur longtemps pratiqués, qui à présent fonctionnent instinctivement comme le ferait un système de jugements de plaisir et de douleur⁷³⁴. »

L'interprétation du corps comme phénomène moral n'est pas sans rappeler les bouleversements profonds qu'ont subis les conceptions du vivant à la suite de l'articulation de l'organogenèse embryologique à partir de la fin du XVIII^e siècle. Tandis que la philosophie

⁷³² *Par-delà bien et mal*, § 19 (KSA 5, p. 34).

⁷³³ On se rappellera un célèbre passage de *Ainsi parlait Zarathoustra* dans lequel celui-ci affirme : « une table de valeur est inscrite au-dessus de chaque peuple ; c'est la table de ses victoires sur lui-même ; c'est la voix de sa volonté de puissance. » (*Ainsi parlait Zarathoustra*, « Des mille et une fins », p. 98 ; KSA 4, p. 74. Trad. mod.)

⁷³⁴ *FP* 1884, 25 [460] (KSA 11, p. 135). Cette définition reprend en tous points celle de la moralité que l'on retrouve dans *Humain, trop humain* § 99 (KSA 2, p. 95-96) et dans *Aurore* § 9 (KSA 3, p. 21-24).

concevait jusqu'alors les parties d'un organisme « comme moyens de la finalité du tout, en tant que le tout est alors, en tant que structure statique, le produit de la composition des parties⁷³⁵ », un nouveau modèle du vivant au sein duquel l'organisme complexe est conçu comme une *société* ou une « totalité se subordonnant des éléments virtuellement autonomes⁷³⁶ » prend place, de sorte que « la relation des parties au tout est une relation d'*intégration* [...] dont la fin est la partie, car la partie ce n'est plus désormais une pièce ou un instrument, c'est un individu⁷³⁷. » Déjà, Kant avait reconnu les limites du modèle technologique héritées de la philosophie cartésienne pour rendre compte de l'organisation des corps organisés (*organisierte Wesen*)⁷³⁸. L'adoption progressive du modèle « organologique⁷³⁹ » pour expliquer la finalité apparente des êtres organisés auquel la troisième *Critique* de Kant n'est pas étrangère se répercute jusqu'à Nietzsche. Si l'affect du commandement qui marque le « vouloir » de la pulsion est à entendre comme un impératif physiologique, une prescription morale, c'est que la volonté, la volonté de puissance, est une « force *organisatrice*⁷⁴⁰ ».

Or cette organisation immanente à l'organogenèse n'est qu'une « exigence morale », rappelle Nietzsche : « il y a un “tu dois” pour chacun des organes qui leur est intimé par l'organe

⁷³⁵ Georges CANGUILHEM, *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris, Vrin, 2002 [1968], p. 323.

⁷³⁶ CANGUILHEM, *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, p. 330.

⁷³⁷ CANGUILHEM, p. 331.

⁷³⁸ cf. KANT, *Critique de la faculté de juger*, trad. Alain Renaut, Paris, Flammarion, 1995, § 65, p. 365-366 (AK V, p. 373-374) : « Dans un tel produit de la nature, chaque partie, de même qu'elle n'existe que par l'intermédiaire de toutes les autres, est pensée également comme existant *pour* les autres et *pour* le tout, c'est-à-dire comme instrument (organe) — ce qui, toutefois, n'est pas suffisant [...] elle doit en fait être considérée comme un organe *produisant* les autres parties [...] ce que ne peut être nul instrument de l'art, mais seulement un instrument de la nature ».

⁷³⁹ Georges CANGUILHEM, *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, loc. cit., p. 323.

⁷⁴⁰ *FP* 1888, 14 [117] (KSA 13, p. 294).

qui commande⁷⁴¹ ». Toute fonction physiologique n'est que l'*analogon* d'une vertu incorporée qui répond à une prescription morale au sein du corps. Par une « une longue contrainte » qui « organise, place, dispose, donne forme⁷⁴² » point une structure hiérarchique qui, par l'assignation de fonctions et de rapports fonctionnels, exprime une échelle de vertus qui relève d'une incorporation de jugements de valeur. Ainsi, toute « utilité » renvoie non seulement à l'agencement fonctionnel des parties de l'organisme, mais à un système de significations dont le sens s'inscrit à même le corps comme une trame interprétative qui révèle sa *textualité*.

Le développement d'un organisme, l'élaboration d'un corps, procède donc par l'entrelacement des perspectives de ses parties et l'ordination des puissances respectives à partir du partage interprétatif d'un ensemble de signes, d'un langage, c'est-à-dire d'une sémiotique commune. Par conséquent, si le corps implique *in abstracto* une herméneutique physiologique comme le mode d'être de ses parties, le corps *pulsionnel* est d'abord la manifestation d'une « parole », voire d'une plurivocité, incorporée en tant que hiérarchie de jugements de valeur. Le corps *anatomique* ne peut, à lui seul, servir de fondement *philosophique*, car il ignore tout du monde souterrain (*Unterwelt*) des pulsions et leur articulation d'une indéchiffrable polysémie d'interprétations infinies⁷⁴³. Au niveau de la conscience, un langage déterminé capable de donner forme à l'intensité pulsionnelle sous-jacente existe seulement par la réexcitation de

⁷⁴¹ *FP* 1884, 25 [432] (KSA 11, p. 126).

⁷⁴² *Par-delà bien et mal*, §188 (KSA 5, p. 108).

⁷⁴³ Le corps, comme nous rappelle Éric Blondel, est « lieu d'articulation, et non proprement fondement » (Éric BLONDEL, *Nietzsche, le corps et la culture : la philosophie comme généalogie philologique*, Paris, L'Harmattan, 1986, p. 224). En effet, l'existence de pulsions, comme celles de tout le monde corporel, n'est qu'interprétation : « Les passions sont une construction de l'intelligence, l'*invention de causes* qui n'existent pas » (*FP* 1883-1884, 24 [20] ; KSA 10, p. 657).

« traces déjà signifiantes⁷⁴⁴ », et donc uniquement par une interprétation de celles-ci. En effet, tout langage figuré (*Zeichensprache*) ne dépend pas d'une parole dont la traduction est déterminée par un code unique, car en tant que signalétique il se montre seulement par le truchement d'interprétations qui participent activement à son élaboration et ne circonscrit le sens.

« Interpréter, explique Eric Blondel, c'est, face à une pluralité, choisir des possibilités de sens d'un signe ou d'un ensemble de signes polysémiques. C'est à la fois livrer le signe à sa plurivocité, et forcément abrégé celle-ci : c'est *libérer* et *dominer*, se rendre maître par des exclusives⁷⁴⁵. »

Aborder ainsi l'interprétation par l'entremise des « forces "corporantes"⁷⁴⁶ », et leur rendre la parole, signifie donc beaucoup plus que l'introduction en philosophie d'un biologisme pulsionnel ou d'une psychologie physiologique, car, en tant qu'interprétation perspective, la pulsion résiste à toute objectivation et se situe désormais entre « la singularité perspectiviste réelle et l'abstraction dénégatrice du concept généralisant⁷⁴⁷ ». Autrement dit, on ne peut procéder à l'explication du corps pulsionnel, car si celui-ci est un agencement polysémique d'interprétations, c'est que l'interprétation se fait déjà corps.

Que dire du lien entre corps et esprit dès lors que nous nous sommes interdits l'accès à celui-ci ? En effet, puisque l'intellect « n'est qu'un instrument⁷⁴⁸ » qui « demeure protégé et

⁷⁴⁴ Pierre KLOSSOWSKI, *Nietzsche et le cercle vicieux*, Paris, Mercure de France, 1969, p. 77.

⁷⁴⁵ Éric BLONDEL, *Nietzsche, le corps et la culture : la philosophie comme généalogie philologique*, p. 248.

⁷⁴⁶ KLOSSOWSKI, p. 57.

⁷⁴⁷ BLONDEL *Nietzsche, le corps et la culture*, p. 256.

⁷⁴⁸ *Ainsi parlait Zarathoustra*, « Des contempteurs du corps », p. 72 (KSA 4, p. 40). Il est intéressant de noter que Canguilhem, dans son analyse du modèle organologique (*Études d'histoire et de philosophie des sciences*, p. 328), affirme que « si le tout organique est à ce point totalisé que d'une part toute partie qu'on y prélève apparaisse comme un artefact, que d'autre part tout prélèvement le dénature, alors une description en est à la rigueur possible, mais non pas une connaissance. »

exclu de ce qu'il y a d'innombrable et de divers dans l'expérience⁷⁴⁹ », tout ce qui devient conscient n'exprime qu'une surface d'inscription, nous ne pouvons avoir accès à la réalité inconsciente sous-jacente. « Nos expériences personnelles ne sont pas le moins du monde volubiles. Elles ne pourraient se communiquer elles-mêmes si elles le voulaient. C'est que la parole leur manque⁷⁵⁰ », explique Nietzsche. Il ne peut y avoir de conciliation de l'activité inconsciente des pulsions et de la pensée consciente, car chercher à exprimer consciemment ce qui est *inconscient* équivaut à une tâche futile⁷⁵¹.

« Toutes nos actions sont au fond incomparablement personnelles, singulières, d'une individualité illimitée, cela ne fait aucun doute ; mais dès que nous les traduisons en conscience, *elles ne semblent plus l'être...* Voilà le véritable phénoménalisme et perspectivisme, tel que *je* le comprends : la nature de la *conscience animale* implique que le monde dont nous pouvons avoir conscience n'est qu'un monde de surfaces et de signes, un monde généralisé, vulgarisé, — que tout ce qui devient conscient *devient* par là même plat, inconsistant, stupide à force de relativisation, générique, signe, repère, pour le troupeau, qu'à toute prise de conscience est lié une grande et radicale corruption, falsification, superficialisation et généralisation⁷⁵². »

Apprendre à interpréter le corps, ou suivre le fil conducteur (philosophique) du corps signifie, dans un premier temps, apprendre à reconnaître la constitution sémiotique de notre organisation physiologique. Mais cette reconnaissance de la position pulsionnelle du corps n'entraîne pas la réduction de notre conscience à son soubassement « inconscient », car la traduction de l'intensité pulsionnelle en l'intentionnalité qui marque la pensée consciente ne

⁷⁴⁹ FP 1885, 37, [4] (KSA 11, p. 578).

⁷⁵⁰ *Le crépuscule des idoles*, « Divagation d'un inactuel », § 26 (KSA 6, p. 135).

⁷⁵¹ cf. KLOSSOWSKI, loc. cit., p. 69 : « Nous ne sommes qu'une succession d'*états discontinus* par rapport au *code des signes quotidiens*, et sur laquelle *la fixité du langage* nous trompe : tant que nous dépendons de ce code nous concevons notre continuité, quoique nous ne vivions que discontinus : mais ces états discontinus ne concernent que notre façon d'user ou de n'user pas de la fixité du langage : être *conscient* c'est en user. »

⁷⁵² *Le gai savoir*, § 354 (KSA 3, p. 593).

saurait équivaloir à une explicitation directe de nos états patho-logiques⁷⁵³. En ce sens, philosopher à l'aide du corps signifie ultimement rendre à cette intention son intensité, sinon originaire, du moins concomitante⁷⁵⁴. Il s'agit alors d'une imposition de sens, car en l'absence du sens originaire, nous ne pouvons faire autrement que *rendre* ou *trouver* un sens qui ne fait pas obstacle au jeu interprétatif et pulsionnel du corps.

La découverte de l'organisation histologique de la moralité pulsionnelle du corps introduit la possibilité d'une reconfiguration de celle-ci. Si le texte du corps suppose plusieurs interprétations possibles sans toutefois en révéler l'accès, nous ne pouvons procéder par généralisation explicative. Mais nous devons reconnaître le jeu interprétatif des pulsions et l'impossibilité d'une objectivation définitive du corps et de sa combinatoire pulsionnelle. Nous devons alors apprendre à *lire* à nouveau le texte du corps à l'aune d'une nouvelle pratique philologique.

« Par philologie, il faut entendre ici, dans un sens très général, explique Nietzsche, l'art de bien lire, — de savoir déchiffrer des faits *sans* les fausser par son interprétation, sans, par exigence de comprendre à tout prix, perdre toute prudence, toute patience, toute finesse. La philologie conçue comme *ephexis* dans l'interprétation : qu'il s'agisse de livres, de nouvelles des journaux, de destins ou du temps qu'il fait, — sans même parler du "salut de l'âme"[*Heil der Seele*]...⁷⁵⁵ »

Une telle *lecture des corps* serait alors la restitution d'une intensité qui, sinon originaire, s'inscrit dans la spontanéité de son advenir et l'ouvre par là à sa propre différence. Telle lecture

⁷⁵³ KLOSSOWSKI, p. 81.

⁷⁵⁴ cf. KLOSSOWSKI, p. 81. Voir aussi p. 85 : « Donc point d'*intention* ailleurs que dans le code des signes établis par la conscience, en tant que l'intention aspire à une *fin*, assignée par la "conscience" au "vouloir", Un *but* n'est, lui aussi, qu'une image provoquée par des forces agissantes, lesquelles sont éprouvées et codées en tant qu'*intention*. »

⁷⁵⁵ *L'Antéchrist*, § 52 (KSA 6, p. 233).

s'imposerait une distance avec elle-même et œuvrerait par la particularisation du particulier. Mais plus radicalement encore, puisque toute identité demeure impossible, la restitution d'une intensité ne pourra se faire sans reconnaître sa participation foncière à la constitution, jamais définitive et toujours différée, du *corps historique*.

— Chapitre 7 —

LE CORPS HISTORIQUE

« Le corps humain, dans lequel revit et s’incarne le passé le plus lointain et le plus proche, à travers lequel, au-delà duquel et par-dessus lequel semble couler un immense fleuve inaudible : le corps est une pensée plus surprenante que jadis l’*“âme”*⁷⁵⁶. »

« L’appropriation de l’*histoire* sous la conduite des excitations et des instincts — il n’y a pas de “science historique objective”⁷⁵⁷. »

1. LA REPRODUCTION DES CORPS

1.1 Incorporation et mémoire

La textualité du corps et sa structure morale s’accompagnent et s’articulent autour de la notion de *corps historique*⁷⁵⁸. « Tout ce qui est organique se distingue de ce qui est inorganique en ceci qu’il *accumule des expériences* : et qu’il n’est jamais identique à soi au cours de son processus⁷⁵⁹. » L’organique en tant que tel serait ainsi indissociable d’une « mémoire » qui maintient et préserve certains jugements, certaines évaluations⁷⁶⁰, et ne serait donc pas sans rapport à la pulsionnalité du corps⁷⁶¹ de sorte que « la mémoire est poussée par les pulsions à

⁷⁵⁶ FP 1885, 36 [35] (KSA 11, p. 565).

⁷⁵⁷ FP 1883, 7 [268] (KSA 9, p. 323).

⁷⁵⁸ « La mémoire a des origines morales » (FP 1880, 6 [344] ; KSA 9, p. 285).

⁷⁵⁹ FP 1883, 12 [31] (KSA 10, p. 406).

⁷⁶⁰ Cf. FP 1884, 25 [403] (KSA 11, p. 117) : « Je suppose de la mémoire et une sorte d’esprit chez tout être organique : l’appareil est si fin qu’il paraît *pour nous* ne pas exister. » Voir aussi FP 1883, 15 [52] (KSA 10, p. 493) ; 1886, 5 [99] (KSA 12, p. 226) où il est question d’une « mémoire inconsciente ».

⁷⁶¹ Cf. FP 1880, 6 [63] (KSA 9, p. 210). Cf. 1880, 6 [64] [234] [297] (KSA 9, p. 210, 259, 27-274) ; 1881, 11 [133] (KSA 9, p. 490).

délivrer son contenu » lors des processus pulsionnels. Sans cette « mémoire physiologique », l'existence de l'organique et l'émergence de structures finalisées serait difficile, voire impossible.

Le corps serait donc pétri d'une mémoire composée d'évaluations, d'expériences incorporées qui se manifeste d'abord selon une sémiotique pulsionnelle. En cela, Nietzsche ne diffère guère de ses contemporains. L'idée que le corps est le lieu de la mémoire, à la fois individuel et collectif, est emblématique des hypothèses biologiques de la fin du XIX^e siècle⁷⁶². Dans son ouvrage séminal *Les maladies de la mémoire*, Théodule Ribot, dont l'influence sur Nietzsche est, sinon certaine, alors difficilement démentie, écrit : « la mémoire est, par essence, un fait biologique ; par accident un fait psychologique⁷⁶³. » Pour Nietzsche, comme pour Ribot, la mémoire appartient d'abord au corps. « Dans tout jugement des sens toute la protohistoire [*Vorgeschichte*] organique est à l'œuvre [...] Il n'y a pas d'oubli dans le domaine organique ; mais plutôt une espèce de *digestion* du vécu⁷⁶⁴. » En ce sens, précise-t-il, « l'expérience n'est possible que grâce à la mémoire : la mémoire n'est possible que par la réduction d'un fait intellectuel à un signe⁷⁶⁵ » de sorte que « la pensée, dans la perception d'une chose, parcourt une série de signes que la mémoire lui offre, et cherche des analogies⁷⁶⁶ ». Non seulement les

⁷⁶² Dans son analyse du phénomène de la mémoire organique au XIX^e siècle, Laura Otis écrit : « The theory of organic memory placed the past *in* the individual, *in* the body, *in* the nervous system; it pulled memory from the domain of metaphysics into the domain of the physical with the intention of making it *knowable*. » (Laura OTIS, *Organic memory: History and the body in late nineteenth & early twentieth centuries*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1994, p. 3).

⁷⁶³ Théodule RIBOT, *Les maladies de la mémoire*, Paris, Germer Baillière, 1881, p. 1.

⁷⁶⁴ FP 1884, 34 [167] (KSA 11, p. 477).

⁷⁶⁵ FP 1884, 34 [249] (KSA 11, p. 505).

⁷⁶⁶ FP 1885, 38 [14] (KSA 11, p. 614).

processus conscients présupposent-ils une mémoire incorporée, mais le corps lui-même est *informé et structuré par celle-ci*.

Cette formation de corps par accumulation d'expériences ne signifie toutefois ni une addition de celles-ci ni leur concaténation, car si elles répondent de la réception et la mise en ordre du divers, elles sont inextricablement liées à la puissance intussusceptive du corps, et donc soumises à une constante réinterprétation. Or cette accumulation d'expériences se prête à une caractérisation différente selon que la mémoire physiologique est attribuée à l'organisme ou au corps. En tant que structure de domination, le corps rend compte de la formation des organes et, partant, de celle de l'organisation qui détermine l'organisme comme tel. Mais alors que le corps est une interrelation pulsionnelle polymorphe ouverte aux possibilités de son advenir, l'organisme s'articule essentiellement selon les besoins de sa propre conservation et renvoie nécessairement à sa capacité de recevoir des impressions étrangères. En outre, comme le souligne Nietzsche, prendre l'organisme comme forme primordiale d'organisation signifie, du coup, perdre de vue « la préséance fondamentale des forces spontanées, agressives, conquérantes, capables de donner lieu à de nouvelles interprétations, de nouvelles directions et de nouvelles formes, et à l'influence desquelles l'“adaptation” est soumise⁷⁶⁷ ». Les résultats de l'incorporation et de l'accumulation d'expériences se donnent à voir diversement comme interprétation ou adaptation.

Cette distinction permet de départager les sens de cette mémoire physiologique qui *vit* au sein de tout être vivant. Alors que l'organisme, pétri qu'il est par l'action des forces

⁷⁶⁷ *De la généalogie de la morale*, II, § 12 (KSA 5, p. 316).

environnantes, *réagit* à celles-ci en s’incorporant ses expériences, autant individuelles que phylétiques, comme des « adaptations », le corps, polymorphe et instable, ne retient pas et ne pérennise pas ses formes mais agit *activement* de sorte qu’il « *utilise [et] exploite* les “circonstances extérieures”⁷⁶⁸ ». La différence tient donc à l’intention sous-jacente : « ce qui est utile à la *durée* de l’individu pourrait être défavorable à sa force et à sa splendeur ; ce qui assure le maintien de l’individu pourrait en même temps l’immobiliser et le figer dans son évolution⁷⁶⁹. » Puisque l’organisme dépend de ses organes quant à son sens, et la formation de ceux-ci tient d’abord de la textualité pulsionnelle du corps, la mémoire se rapporte d’abord au corps. Elle est inscription de signes⁷⁷⁰ et, en tant que telle, elle introduit la possibilité d’une refonte *rétrospective* de toute organisation pulsionnelle : lieu de mémoire, le corps se temporalise⁷⁷¹.

1.2 Incorporation et histoire

Cette mémoire physiologique, capable d’incorporer et de préserver les expériences, s’inscrit dans la continuation de notre présentation du fil conducteur du corps et c’est à son analyse que nous procéderons dans le présent chapitre. Jusqu’à présent, nous nous sommes attardés à la seule considération du corps comme une structure déjà établie, laissant en plan la

⁷⁶⁸ FP 1886-1887, 7 [25] (KSA 12, p. 304).

⁷⁶⁹ FP 1886-1887, 7 [25] (KSA 12, p. 304).

⁷⁷⁰ Cf. FP 1885, 34 [249] (KSA 11, p. 505).

⁷⁷¹ Cf. Barbara STIEGLER, *Nietzsche et la biologie*, Paris, PUF, 2001, p. 72 : « Que le passé mette en forme l’avenir, et que l’avenir rétroagisse sur le passé, c’est justement ce que dévoile l’analyse de l’autorégulation biologique : car si l’assimilation conditionne l’excitation qui advient au sujet, si elle met en forme l’avenir pour le rendre rattachable au passé, les formes de l’assimilation (et le passé lui-même) subissent en retour les effets de l’avenir en s’ouvrant toujours plus à son impact. »

question de son origine et de sa génération. Or l'émergence d'un corps et l'organisation de ses parties n'est pas un phénomène spontané, écrit Nietzsche, mais « une chaîne continue d'interprétations et d'adaptations toujours nouvelles » et son évolution une « succession de processus de subjugation »⁷⁷². L'organe ne se réduit ni à son utilité ni à son origine : « la naissance d'une chose se distingue *toto coelo* de son utilité, de son application effective et de son classement dans un système de buts ; une chose qui existe et qui a pris forme d'une manière ou d'une autre est toujours interprétée d'une façon nouvelle par une puissance supérieure qui s'en empare⁷⁷³ ». La variation interprétative de son sens, qui dissocie d'emblée toute inférence à partir d'une utilisation actuelle, implique toutefois une certaine succession d'interprétations et de formes. Cette dimension *historique* n'est pas l'apanage unique de l'organisme, mais appartient aussi au corps en tant que tel. En effet, écrit Nietzsche, « les *pulsions* sont les *effets postérieurs de jugements de valeur longtemps pratiqués*, qui à présent fonctionnent instinctivement⁷⁷⁴ » comme des jugements « innés » et « héréditaires [*angeerbt*] »⁷⁷⁵. Si donc « l'homme porte en lui la mémoire de toutes les générations passées⁷⁷⁶ », nos sentiments, nos instincts, nos pulsions, nous appartenent alors en tant que « perceptions héréditaires⁷⁷⁷ ».

« Ce monde tout entier qui nous concerne tant soit peu réellement [...] *c'est nous autres humains qui l'avons créé* [...] le monde entier, compréhensible et sensible, constitue

⁷⁷² *De la généalogie de la morale*, II, § 12 (KSA 5, p. 314).

⁷⁷³ *De la généalogie de la morale*, II, § 12 (KSA 5, p. 314).

⁷⁷⁴ *FP* 1884, 25 [460] (KSA 11, p. 135). Cf. 1884, 25 (378) (KSA 11, p. 111).

⁷⁷⁵ *FP* 1885-86, 1 [21] (KSA 12, p. 15).

⁷⁷⁶ *FP* 1872-1873, 19 [162] (KSA 7, p. 470). Cf. 1872-1873, 19 [187] (KSA 7, p. 477) ; 1885, 36 [35] (KSA 11, p. 565) ; 1883, 7 [172] (KSA 10, p. 297) ; 1885, 34 [167] (KSA 11, p. 476-477) ; 1885, 40 [34] (KSA 11, p. 645-646) ; 1885, 40 [54] (KSA 11, p. 655) : « Ce qui est décisif en morale réside seulement à l'arrière-plan de l'"intentionnalité". Il sera toujours illicite d'isoler ce qui est individuel : "Voici, et c'est ainsi qu'il faut s'exprimer, un être organique dont la préhistoire est telle ou telle. »

⁷⁷⁷ *FP* 1881, 11 [302] (KSA 9, p. 557). Cf. 1881, 11 [333] (KSA 9, p. 571).

l'affabulation originelle de l'humanité [...] TOUT CECI nous *l'héritons* d'un coup comme si c'était la réalité même⁷⁷⁸. »

La transmission des valeurs incorporées (sentiments, instincts, pulsions) signale non seulement que nous sommes constitués de « *tout* le passé humain jusqu'à vous et moi⁷⁷⁹ » mais aussi que la pulsionnalité du corps ne saurait être séparée du passé dont elle est la re-présentation, voire la présentification.

« Des masses énormes de telles habitudes ont fini par se durcir au point que des *espèces* [*Gattungen*] entières vivent grâce à elles. [...] Le pouvoir créateur chez tout être vivant, quel est-il ? — c'est que tout ce qui constitue pour chacun son "monde extérieur" représente une somme d'évaluations [...] [qui] sont des *évaluations* héréditaires et le *signe de ces évaluations*⁷⁸⁰. »

Les nombreuses allusions à une nébuleuse forme d'hérédité que l'on retrouve distribuées à travers les écrits de Nietzsche pourraient certainement renvoyer à une possible constitution *historique* des corps. Mais réduire l'origine des valeurs incorporées, et donc de l'incorporation elle-même, à quelques expériences, sinon originaires, du moins préalables, introduirait les catégories de succession et de causalité comme condition à notre compréhension de la corporéité, et ferait du corps pulsionnel, éprouvé, un corps représenté et mécanique. En effet, relever les déterminants héréditaires des corps se fait seulement en souscrivant à la logique d'une succession causale et ramènerait toute progéniture à un effet transitif des facultés reproductives des géniteurs. Nous sommes donc contraints d'écarter provisoirement toute considération liée à la succession phylétique⁷⁸¹ des évaluations incorporées si nous souhaitons être en mesure

⁷⁷⁸ *FP* 1881, 14 [8] (KSA 9, p. 624-625).

⁷⁷⁹ *FP*, 1882-1883, 4 [264] (KSA 10, p. 183).

⁷⁸⁰ *FP* 1885, 34 [247] (KSA 11, p. 503).

⁷⁸¹ Succession qui se distingue du reste du progrès par l'absence d'un but ou d'une intention sous-jacente.

d'offrir une interprétation probante des expériences ancestrales, par lesquelles « nous nous sommes arrangés un monde dans lequel nous pouvons vivre⁷⁸² ». Mais si nous nous interdisions d'aborder la notion d'hérédité comme une progression, nous ne pouvons non plus associer une forme, même indéterminée, de continuité à la transmission de valeurs sans introduire une volonté foncièrement conservatoire au sein de celle-ci qui n'aspire qu'à « imposer au chaos assez de régularité et de forme pour satisfaire notre besoin pratique⁷⁸³ ».

« Les concepts d'“individu” et d'“espèce” sont également faux et purement apparents. L'“espèce” n'exprime que le fait qu'une foule d'êtres semblables surgissent dans le même temps et que le rythme d'une croissance continue et d'une modification de soi se trouve ralenti pendant un long intervalle [...] Cette *contrainte* à former des concepts, des espèces, des formes, des fins, des lois — “*un monde des cas identiques*” — l'on ne doit pas le comprendre dans ce sens que nous serions capables de fixer un *monde vrai* ; mais en tant que contrainte à nous arranger un monde où *notre existence* est rendue possible⁷⁸⁴ ».

Comment devons-nous alors comprendre la transmission des valeurs, et leur incorporation ? Selon Nietzsche, pour qui « la génération sexuelle n'est dans le domaine de tous les êtres vivants qu'un cas d'exception⁷⁸⁵ », engendrer de nouveaux corps n'équivaut pas à leur re-production. « Le protoplasme qui se scinde, $\frac{1}{2} + \frac{1}{2} n'est pas = 1$, écrit-il, mais $= 2$ ⁷⁸⁶. » La naissance d'un nouvel organisme ne répond pas d'une simple addition, mais d'une division : « La scission d'un protoplasme en deux intervient lorsque la puissance ne suffit plus à dominer

⁷⁸² *Le gai savoir*, § 121 (KSA 3, p. 447).

⁷⁸³ *FP* 1888, 14 [152] (KSA 13, p. 333).

⁷⁸⁴ *FP* 1887, 9 [144] (KSA 12, p. 417). Cf. 1887, 9 [38] (KSA 12, p. 352-353). Voir à ce sujet l'analyse des « cas identiques » par Didier Franck dans *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, Paris, PUF, 1998, p. 299-372.

⁷⁸⁵ *FP* 1885, 34 [217] (KSA 11, p. 495).

⁷⁸⁶ *FP* 1885-1886, 2 [68] (KSA 12, p. 92).

les possessions acquises : la génération est conséquence d'une impuissance⁷⁸⁷. » La production d'un nouveau corps signifie une dissolution et un affaiblissement — une *transfiguration* — de la « force *organisatrice*⁷⁸⁸ ». Autrement dit, « là où une volonté ne suffit pas à organiser tout ce qu'elle s'est approprié, une *contre-volonté* entre en action, qui assume la séparation, un nouveau centre d'organisation⁷⁸⁹ ». Par conséquent, si Nietzsche fait référence à une possible propagation héréditaire des valeurs, celle-ci n'a pas à avoir le sens d'une progression, ou d'une évolution. *Le déplacement du sens de l'hérédité vers une conception différentielle de la succession sera le fil d'Ariane du présent chapitre.* Cette reconnaissance de la différence entre deux générations transforme le lien entre passé et présent de sorte à introduire l'*ontogenèse* comme *réinterprétation* de la phylogénèse.

1.3 L'hérédité entre phylogénèse et ontogenèse

Il est important de reconnaître les réserves que Nietzsche exprime quant à la réalité effective de la notion d'hérédité. S'il ne nie pas la réalité d'un tel phénomène⁷⁹⁰, il hésite cependant à lui accorder une portée déterminante. En absence d'une explication de l'apparente transmission héréditaire⁷⁹¹, l'hérédité demeure un pis-aller, une expression par laquelle « nous n'expliquons rien, mais nous contentons de désigner et d'indiquer⁷⁹² ». La simple observation de certaines

⁷⁸⁷ *FP* 1885-1886, 1 [118] (KSA 12, p. 38). Cf. 1885-1886, 2 [76] (KSA 12, p. 96-97).

⁷⁸⁸ *FP* 1888, 14 [117] (KSA 13, p. 294).

⁷⁸⁹ *FP* 1886-1887, 5 [64] (KSA 12, p. 209). Cf. 1884, 26 [274] (KSA 11, p. 221-222).

⁷⁹⁰ *FP* 1885, 35 [50] (KSA 11, p. 536).

⁷⁹¹ Bien que l'hérédité était reconnue comme telle, aucune explication définitive n'avait encore vu le jour et c'est en ce sens que Wilhelm Roux écrit : « Nous manquons toutefois de travaux non seulement sur l'hérédité et sur la cause de celle-ci, mais aussi sur la manière dont ce principe agit » (Roux, p. 34 ; *Kampf*, p. 5).

⁷⁹² *FP* 1885, 1 [86] (KSA 12, p. 32).

régularités entre générations ne suffit pas à déduire l'existence d'un système de propagation génétique. Sans verser dans la spéculation théorique, Nietzsche développe néanmoins une compréhension de la transmissibilité des valeurs incorporées qui récuse un important présupposé des théories contemporaines. « Pas d'hérédité [*Vererbung*] ! La chaîne *croissant* en tant que *totalité* —⁷⁹³ ». L'individu ne représente pas un maillon d'une succession progressive de formes : il représente la lignée en entier.

« Mais si l'on considère son ascendance, l'on y découvre l'histoire d'une formidable accumulation ou capitalisation de forces, par toutes sortes de renoncements, de luttes, de travaux, de percées pour s'affirmer. C'est parce qu'il en a *coûté* autant pour le former et *non pas* parce que le grand homme se trouve là miraculeusement comme un don du ciel et du "hasard", qu'il est devenu grand. "Hérédité" — fausse notion. Pour que quelqu'un soit ce qu'il est, ses ancêtres ont payé⁷⁹⁴ ».

Par cette affirmation, Nietzsche ne s'égare que peu du sens propre du terme « hérédité », dont l'origine remonte au droit de succession et qui se définit comme l'ensemble des biens d'une personne transmis après la mort, liant ainsi l'individu à la lignée. Cette transmission héréditaire des richesses accumulées, c'est-à-dire du patrimoine, subit une réinterprétation au XVIII^e par la science médicale sous l'influence des recherches au sujet des maladies congénitales⁷⁹⁵. Ensemble, ces deux acceptations de l'adjectif « héréditaire » déterminent et circonscrivent l'horizon de possibilités de l'introduction, en français comme en allemand, du substantif « hérédité » au cours du XIX^e siècle. Par sa référence à une accumulation d'acquis, le sens légal

⁷⁹³ *FP* 1887, 9 [8] (KSA 12, p. 343).

⁷⁹⁴ *FP* 1887, 9 [45] (KSA 12, p. 358).

⁷⁹⁵ Cf. Carlos LOPEZ-BELTRAN, « Forging Heredity: From Metaphor to Cause, a Reification Story », *Studies in the History and Philosophy of Science*, vol. 25, no. 2 (1994), p. 211-235. Cet article est l'un des seuls textes à explorer les sources conceptuelles de cette idée, dont l'évidence est incontestable mais le mécanisme demeure parfois difficile à cerner, même après l'articulation de la génétique.

jette les jalons de ce qui deviendra, à la suite des travaux notables de Charles Darwin, une progression relative des aptitudes à survivre à la « sélection naturelle » (*survival of the fittest*). En associant une portée étiologique empruntée aux sciences médicales à l'inflexion biologique de son sens originel juridique, l'adjectif « héréditaire » devint le substantif « hérédité » dont le sens regroupe les notions de biens acquis et de transmission filiale. Alors qu'au sens légal, l'expression ne désigne et ne caractérise qu'un ensemble de biens transmis au sein d'une lignée, son adoption par la médecine française et l'apparition du substantif introduisent une dimension explicative et causale — de laquelle Nietzsche cherche à se dissocier —, qui permet l'association de générations distinctes par l'identification de traits congénitaux et transmissibles.

La transformation de la notion d'hérédité en processus causal s'est accompagnée d'une nouvelle compréhension du développement ontogénétique, c'est-à-dire du développement d'un être individuel. L'introduction du substantif « hérédité » vint poser une nouvelle détermination de la transmission des expériences ancestrales et bousculer les anciennes notions de procréation (*Zeugung*) et d'épigenèse embryologique. L'explication de l'ontogénie avait jusqu'alors été identifiée à la multiplication et à la différenciation progressive d'une cellule originaire (œuf ou germe) sous l'influence contraignante des conditions extérieures. Ainsi toute ressemblance entre les générations était-elle imputée non pas à l'existence de traits héréditaires eux-mêmes mais à la constance persistante des circonstances et des forces actives lors du développement (*nisus formativus*). L'hypothèse épigénétique, qui apparut au milieu du XVIII^e siècle, consistait en une transformation conceptuelle majeure en dérivant les structures anatomiques visibles chez

l'adulte du développement embryonnaire⁷⁹⁶. Or, cependant que l'embryogénie écartait les anciennes idées préformationnistes, la domination de l'épigenèse comme explication de la production (*Zeugung*) des corps organisés fut alors infléchie par l'introduction de l'hérédité (*Vererbung*)⁷⁹⁷. Mais l'introduction et la réification de la transmission héréditaire sous la bannière de l'évolution transformiste se révélèrent comme la prolongation, voire l'approfondissement de l'épigenèse plutôt que sa réfutation.

Alors que l'épigenèse, telle que conçue par ses premiers adeptes, se concevait comme l'explication du développement répété des êtres organisés à partir de la matière inerte, après la réfutation de la génération spontanée par Louis Pasteur et la consécration de la fameuse maxime de Rudolph Virchow (*omnis cellula a cellula*)⁷⁹⁸, l'idée que le vivant puisse émerger de la matière amorphe fut rejetée de manière définitive. Cela ne signifiait pas pour autant un rejet de la thèse épigénétique. L'articulation de l'évolutionnisme transformiste comme doctrine fondamentale à toute explication morphologique des êtres organisés dans la foulée de l'*Origine des espèces* de Charles Darwin en 1859 s'est accompagnée d'une synthèse des puissances organisationnelles ontogénétiques à la transmission héréditaire du phénotype. Dès lors, la transmission différentielle des traits caractéristiques d'un type d'organisme sera

⁷⁹⁶ Cf. Georges CANGUILHEM et coll. *Du développement à l'évolution au XIX^e siècle*, Paris, PUF, 2003 [1962], p. 23-24 : « Simplement, dans le cas de l'ancienne épigenèse, les catégories anatomiques n'étaient antérieures que logiquement à la génération, alors que, selon les préformationnistes, elles le précédaient à la fois chronologiquement et logiquement, pour parler comme Aristote. [...] Non seulement la science de l'embryogénie conquiert ainsi son indépendance par rapport à l'anatomie, mais en définitive, c'est elle qui doit se subordonner l'anatomie. Les fœtales sont antérieures, à la fois λόγος et χρόνος aux formes achevées. »

⁷⁹⁷ Cf. Frederick B. CHURCHILL, « From Heredity Theory to *Vererbung* : the Transmission Problem, 1850-1915 », *Isis*, vol. 78, no. 3 (1987), p. 338 sqq, voir surtout note 4.

⁷⁹⁸ Cf. Rudolph VIRCHOW, *Die Cellularpathologie in ihrer Begründung auf physiologische und pathologische Gewebelehre*, Berlin, 1862, p. 22.

indissociablement liée à l'existence d'un germe qui précède et prédétermine le développement de l'être vivant. Autrement dit, à partir du milieu du XIX^e siècle et à la suite de la réification de l'hérédité en processus déterminé, organisation et histoire sont désormais indissolubles⁷⁹⁹.

Cette solidarité de l'histoire et de l'organisation biologique qui point avec l'apparition du concept d'hérédité prend la forme d'un support matériel par lequel le passé phylétique et héréditaire se transmet en tant que germe. Le premier à formuler une hypothèse matérialiste pour expliquer l'hérédité fut Darwin, qui, dans *De la variation des animaux et des plantes à l'état domestique* (1868), décrit ce germe comme l'amalgame de petites granules, qu'il nomme gemmules, émises par toutes les parties du corps lors de leur développement.

« On admet universellement que les cellules ou les unités qui constituent le corps se multiplient par division spontanée [*self-division*] ou par prolifération tout en conservant la même nature, et qu'elles se convertissent ultérieurement pour former les diverses substances et les divers tissus qui composent le corps. Mais, à côté de ce mode de multiplication, je suppose que les unités engendrent [*throw off*] des petits granules qui se dispersent dans le système tout entier [...] Nous pourrions donner à ces granules le nom de gemmules. Émises par toutes les parties du système, ces gemmules se réunissent pour former les éléments sexuels et leur développement dans la génération suivante constitue un être nouveau ; mais ils peuvent également se transmettre à l'état latent [*dormant state*] à des générations futures et se développer alors⁸⁰⁰. »

Cette « pangenèse » fait ainsi dépendre non seulement la production de nouveaux corps des anciens, mais subordonne également l'espèce à l'individu, puisque la manifestation des traits spécifiques se voit dès lors confiée non pas à l'action de certaines forces, endogènes ou

⁷⁹⁹ Cf. François JACOB, *La logique du vivant : une histoire de l'hérédité*, Paris, Gallimard, 1970, p. 145 : « À l'idée d'organisation se lie indissolublement celle de son histoire. Mais l'histoire d'un système organisé ne représente pas simplement la suite des événements auxquels ce système s'est trouvé mêlé. Elle devient la série des transformations par lesquelles s'est progressivement constitué le système. »

⁸⁰⁰ Charles DARWIN, *De la variation des animaux et des plantes à l'état domestique*, 2 tomes, trad. Ed. Barbier, Paris, 1880, p. 392 (*Variation of Animals and Plants under Domestication*, 2 tomes, New York, 1876, p. 369-370).

exogènes, mais relève d'abord de la formation des gemmules dans chaque individu et de leur transfert lors la reproduction. L'espèce ne conserve ainsi qu'une existence nominale dont l'effectivité se limite désormais à un formalisme morphologique. L'ontogénie ne serait donc plus seulement le développement (*evolutio*), ou le déroulement, d'une succession d'états d'organisation déterminée par les seules lois de la combinaison chimique, mais deviendrait du coup, par l'entremise de ses ramifications physiologiques diverses, la production (*throw off*) de son contenu héréditaire et *l'expression déterminante du passé comme tel*.

Cette identité du passé phylétique et de l'ontogénie, propre à l'hérédité biologique, trouve sa plus fameuse expression chez Ernst Haeckel. Ernst Heinrich Philipp August Haeckel (1834-1919) fut l'un des plus grands avocats du darwinisme, et de l'évolutionnisme en général, en Allemagne impériale. Bien que Nietzsche n'ait pas eu de contact direct avec son interprétation du processus évolutionnaire — nous ne possédons aucune indication que Nietzsche ait lu ses livres —, l'influence de ses idées sur la conception populaire du devenir organique et son rôle d'enseignant auprès d'une génération de biologistes suggèrent une influence indirecte, voire contextuelle, sur les réflexions de Nietzsche, notamment par sa « loi biogénétique ». Cette « loi », qu'on devrait désigner comme la loi de Serres-Müller-Haeckel⁸⁰¹, tellement la parenté est diffuse, est aussi connue comme la théorie de la récapitulation. Elle stipule que « dans l'ensemble le développement individuel de chaque individu organique [est] une répétition rapide de la longue évolution paléontologique de ses ancêtres, l'ontogénèse est

⁸⁰¹ CANGUILHEM et coll., *Du développement à l'évolution au XIX^e siècle*, *op. cit.*, p. 79.

une brève récapitulation de la phylogénèse⁸⁰² ». La série de différenciation cellulaire et la spécialisation progressive qui caractérisent l'ontogénie reproduiraient donc la série des transformations subies par les formes ancestrales, de sorte que le développement embryonnaire serait la reprise de toute la lignée filiale.

« La série des formes par lesquelles passe l'organisme individuel, à partir de la cellule primordiale jusqu'à son plein développement, n'est qu'une répétition en miniature de la longue série de transformations subies par les ancêtres du même organisme, depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours⁸⁰³. »

La théorie de la récapitulation de Haeckel, plus élaborée que celle de Darwin, s'offre comme une synthèse de la cytologie épigénétique et du transformisme évolutionniste. Elle résume en outre l'état des connaissances au sujet des processus physiologiques et reprend la notion d'adaptation pour en faire non seulement l'origine des traits et des caractères spécifiques, mais intègre la séquence d'émergences à leur réitération en de nouveaux corps. Puisque l'ontogénie renvoie au passé phylétique, le développement d'un individu ne fait pas que tirer ses « conditions de possibilité » de celle-ci mais en constitue la représentation. Mais contrairement aux gemmules de Darwin, qui sont une matérialisation évidente, voire peut-être grossière, du passé et ne transmettent que l'information nécessaire au développement des caractères héréditaires d'un organisme, la théorie de Haeckel propose un transfert *mécanique* des traits par ce qu'il nomme des *plastidules*.

⁸⁰² Ernst HAECKEL, *Generelle Morphologie der Organismen, zweiter band: allgemeine Entwicklungsgeschichte der Organismen*, Berlin, 1866, p. 185: « ...im Ganzen die individuelle Entwicklungsgeschichte jedes organischen Individuums eine kurze Wiederholung der langen paläontologischen Entwicklung seiner Vorfahren, die Ontogenie eine kurze Recapitulation der Phylogenie ist... »

⁸⁰³ Ernest HAECKEL, *Anthropogénie ou Histoire de l'évolution humaine. Leçons familières sur les principes de l'embryologie et de la phylogénie humaine*, trad. Ch. Létourneau, Paris, Reinwald et cie, 1877, p. 5 (Ernst HAECKEL, *Anthropogenie. Keimes- und Stammes-Geschichte des Menschen*, Leipzig, Engelmann, 1874, p. 7)

« Le mouvement évolutif qui part, ici de la forme ancestrale du groupe entier des espèces, là de la cellule ancestrale du groupe entier des cellules, prend dans les deux cas la même forme de mouvement ondulatoire ramifié⁸⁰⁴. »

Contrairement aux gemmules de Darwin, chez Haeckel les plastidules elles-mêmes ne sont pas porteuses des traits, c'est plutôt leur mouvement qui, du germe jusqu'à l'organisme adulte, se ramifie sans cesse selon le parcours phylogénétique du phylum et provoque le développement cellulaire des traits « hérités ». « L'hérédité est la transmission du mouvement des plastidules⁸⁰⁵ », écrit-il. Elles ne portent donc pas une série d'instructions pour le développement des organes, mais seulement *l'impulsion* nécessaire au déploiement embryogénique des composants de l'organisme.

« Les plastidules de la périgénèse sont [...] des *molécules isolées*, et [...] peuvent simplement communiquer leur propre mouvement plastidulaire aux plastidules voisines et, par assimilation, former dans leur entourage immédiat de nouvelles plastidules de même nature [...] elles peuvent en outre, consécutivement à des influences extérieures, modifier très facilement leur composition atomique et, partant, leur mouvement plastidulaire⁸⁰⁶. »

C'est dire que l'expression des traits par les plastidules répond à la fois aux ramifications du mouvement plastidulaire (dite : la *palingénésie*) mais aussi aux « influences extérieures » (la *cénogénie*) de sorte que « l'adaptation est une modification du mouvement des plastidules grâce à laquelle les plastidules acquièrent des propriétés nouvelles⁸⁰⁷. »

« Le développement embryogénique est un abrégé sommaire de l'évolution généalogique ; il est d'autant plus complet que, par l'hérédité, ce développement

⁸⁰⁴ HAECKEL, « La périgénèse des plastidules », *Essais de psychologie cellulaire*, trad. Jules Sourn, Paris, 1880, p. 74 (Ernst HAECKEL, *Die Perigenesis der Plastidule, oder Die Wellenzugung der Lebenstheilchen: ein Versuch zur mechanischen Erklärung der elementaren Entwicklungs-Vorgänge*, Berlin, 1876, p. 64).

⁸⁰⁵ HAECKEL, « La périgénèse des plastidules », *Essais de psychologie cellulaire*, p. 50 (*Die Perigenesis der Plastidule*, p. 45).

⁸⁰⁶ HAECKEL, « La périgénèse des plastidules », p. 81 (*Die Perigenesis der Plastidule*, p. 70)

⁸⁰⁷ HAECKEL, *Ibid.*, p. 51 (*Die Perigenesis*, p. 46)

sommaire (*palingénésies*) a été mieux conservé, d'autant moins complet qu'il a par l'adaptation, subi davantage les effets du milieu (*cenogenesis*) tendant à altérer le type⁸⁰⁸. »

L'ontogenèse n'est donc pas, selon Haeckel, la simple répétition de la phylogenèse, car le développement d'un organisme individuel répond non seulement aux expériences ancestrales transmises de ses géniteurs, mais celles-ci sont d'emblée réinterprétées par la croissance elle-même dans son rapport avec son environnement.

En somme, de la fin du XVII^e siècle jusqu'à l'articulation d'une théorie matérialiste⁸⁰⁹ rendant compte de la transmission héréditaire des caractères spécifiques d'un organisme, le concept d'hérédité se précise. D'une notion qualifiant la transmission d'un patrimoine d'une génération à une autre à celle d'une particule contenant l'information génétique, l'hérédité s'offre non seulement comme l'explication de l'apparente continuité morphologique d'une espèce, mais elle suggère également que le corps est une incarnation vivante de son passé phylétique. Cette dernière caractérisation, qui est implicitement présente dans les conceptions précédentes, trouve son expression ultime dans la théorie de l'idioplasme de Karl von Nägeli.

1.4 L'idioplasme

Malgré l'absence d'indications pouvant démontrer clairement et certainement l'influence de Darwin et Haeckel, leurs thèses demeurent incontournables pour établir notre

⁸⁰⁸ HAECKEL, *Ibid.*, p. 7 (*Die Perigenesis*, p. 12).

⁸⁰⁹ Nous arrêtons notre trop brève histoire du concept d'hérédité par Haeckel, mais il va sans dire que le processus décrit ici ne s'est pas arrêté avec lui. Après Haeckel, l'importance de la phylogenèse s'est précisée aux dépens de la description des processus ontogénétiques, notamment par la redécouverte des thèses de Mendel, la naissance du concept de gène, le développement de la génétique des populations et enfin la découverte de l'ADN. Mais si les développements du XX^e siècle ont confirmé les hypothèses de Darwin et de Mendel, il n'en demeure pas moins que l'essentiel du développement conceptuel de la notion d'hérédité appartient au XVIII^e et XIX^e siècle.

présentation du *corps historique*, car elles donnent un aperçu des contours essentiels du cadre conceptuel dans lequel s'inscrit la possibilité d'un rachat du passé et sa transvaluation. Or si les idées darwiniennes et haeckeliennes déterminent la teneur essentielle de la notion d'hérédité utilisée par Nietzsche, en absence de preuve susceptible d'établir une telle filiation, elles ne peuvent toutefois éclairer directement notre compréhension de la position nietzschéenne. Nous devons alors, en bons historiens de la philosophie, situer ailleurs l'influence biologique qui point inmanquablement dans les textes de la période tardive. La plus grande influence sur Nietzsche ici est assurément celle de Karl von Nägeli, botaniste et directeur de l'Institut de botanique à Munich. Il n'existe malheureusement aucune étude approfondie de ses travaux⁸¹⁰ et son influence sur Nietzsche n'est que partiellement comprise⁸¹¹. On retrouve cependant une copie de son grand ouvrage *Mechanisch-physiologische Theorie der Abstammungslehre* (1884)⁸¹² dans la bibliothèque de Nietzsche à Weimar dont de nombreuses pages portent encore des

⁸¹⁰ Malgré son importance pour l'histoire de l'hérédité au XIX^e siècle — il serait non seulement un des premiers à observer les chromosomes dans le noyau cellulaire, mais aurait également influencé l'élaboration de l'idée du plasma germinatif par August Weismann et, surtout, convaincu Mendel de ne pas publier ses recherches sur la transmission de traits chez les petits pois — il n'existe aucune étude consacrée à ses travaux. À défaut d'une telle étude, voir Pauline M.H. MAZUMBAR, *Species and Specificity: an interpretation of the history of immunology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 24-45.

⁸¹¹ Si Nägeli est mentionné au passage dans plusieurs études spécialisées, ses idées, et leur influence sur Nietzsche, ne sont que rarement sujet de recherches approfondies. Les exceptions sont d'un petit nombre, Gregory MOORE, *Nietzsche, Biology and Metaphor*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 29 sqq ; Anette HORN, « Nietzsche's Interpretation of His Sources on Darwinism: Idioplasma, Micells and Military Troops », *South African Journal of Philosophy*, vol. 24, no. 4 (2005), p. 260-277. Christian EMDEN, *Nietzsche's Naturalism: Philosophy and the Life Sciences in the Nineteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014, p. 34 sqq, 46, 90, 173 sqq ; Keith ANSELL-PEARSON, *Viroid Life: Perspectives on Nietzsche and the Transhuman Condition*, London, Routledge, 1997, p. 93. Gregory MOORE, « Nietzsche and Evolutionary Theory », *A companion to Nietzsche*, Oxford, Blackwell, 2006, p. 524-525. Andrea ORSUCCI, *Orient – Okzident. Nietzsches Versuch einer Loslösung vom europäischen Weltbild*, Berlin, Walter de Gruyter, 1996, p. 55-56. NS22, Andrea ORSUCCI, « Beiträge zur Quellenforschung », *Nietzsche-Studien*, 22 (1993), p. 378-383; Andrea ORSUCCI, « Quellen Nietzsches in Nägeli, Carl Wilhelm: Mechanisch-Physiologische Theorie der Abstammungslehre », *Nietzsche-Studien*, 31 (2002), p. 435-437.

⁸¹² Carl von NAGELI, *Mechanisch-physiologische Theorie der Abstammungslehre*, München, Oldenbourg, 1884.

marques de lecture et des annotations⁸¹³. Si de nombreux commentateurs relèvent sommairement la contribution apportée par Nägeli, surtout son apport incontestable à la critique nietzschéenne du darwinisme, ils n'abordent que rarement la contribution de son importante théorie de l'hérédité à l'élaboration d'une philosophie historique⁸¹⁴.

Comme Wilhelm Roux, qui développait à la même période son *Entwicklungsmechanik* dans l'espoir de comprendre les relations causales qui gouvernent le développement organique, Nägeli était également motivé par l'ambition de comprendre l'émergence du monde organique, et de la vie en général, à partir du monde inorganique⁸¹⁵. Une telle recherche, remarque-t-il, renvoie d'emblée aux plus petits éléments organiques en tant qu'éléments primitifs de l'éclosion de la vie : « l'essence des organismes consiste en la nature et l'organisation des plus petites parties de la substance, que conditionne l'hérédité lors de la reproduction et du développement spécifique de l'individu⁸¹⁶. » Ainsi liée inextricablement à la notion d'organisation, l'hérédité devient l'élément déterminant de toute fonctionnalité organique. Une connaissance détaillée de ce processus demeure cependant incomplète, remarque Nägeli, tant qu'une explication de la

⁸¹³ Cf. *Nietzsches persönliche Bibliothek*, Ed. Giuliano Campioni, Paolo D'Iorio, Maria Cristina Fornari, Francesco Fronterotta, et Andrea Orsucci, Berlin, Walter de Gruyter, 2003, p. 403-404. On retrouve également quelques mentions directes à l'œuvre de Nägeli, dans une lettre à Franz Overbeck (14 juillet 1886, cf. *Briefwechsel : kritische Gesamtausgabe, Abt. III, Bd. 5 : Friedrich Nietzsche Briefe, Januar 1887- Januar 1889*, G. Colli et M. Montinari (dir.), Berlin, de Gruyter, 1975, p. 207-209.) et une utilisation du concept phare de Nägeli, « idioplasma », dans une note, *FP 1885, 2 [92]* (KSA 12, p. 106).

⁸¹⁴ Cf. Andrea ORSUCCI, « Nietzsche's Cultural Criticism and his Historical Methodology », *Nietzsche on Time and History*, Manuel Dries (dir.), Berlin, Walter de Gruyter, 2008, p. 28-29. Voir aussi p. 23: « the complex origins and development of Nietzsche's own account of Western history and his general philosophical commitments regarding historical phenomena offer important insights into his philosophical practice in general. For they reveal that, rather than occupying himself merely with the timeless questions of traditional philosophy, Nietzsche is concerned both with concrete historical questions and with drawing substantial philosophical conclusions from his studies of them. »

⁸¹⁵ Cf. NÄGELI, *Mechanisch-physiologische Theorie des Abstammungslehre*, p. 9.

⁸¹⁶ NÄGELI, *Mechanisch-physiologische Theorie*, p. 19.

nature chimique et physique des premiers éléments vitaux fait défaut, car ce n'est que par l'identification et la compréhension de ces composantes primordiales qu'une comparaison rigoureuse et une différenciation pertinente des diverses formes d'organisation vivante peuvent être envisagées⁸¹⁷. Dans l'intervalle, une connaissance de l'organisme et de l'organique en tant que tel demeure imparfaite [*unvollständig*] et superficielle [*oberflächlich*] et toute conclusion au sujet de la phylogénèse demeure de ce fait hypothétique, affirme-t-il⁸¹⁸. En l'absence d'une connaissance de la combinatoire chimique élémentaire, non seulement l'ontogénèse demeurerait-elle un processus nébuleux, mais tout rapport possible entre celle-ci et la phylogénèse ne serait que l'objet opaque de spéculations aveugles.

C'est donc dans l'expectative d'établir un fondement certain pour les sciences de la vie que Nägeli commence, sans grande originalité, en identifiant l'œuf au premier stade du développement [*Entwicklungsstadium*]. Cellule primitive, l'œuf n'est pas seulement le premier terme d'une série de cellules composant tout un organisme, mais du fait des ressemblances de l'œuf animal et de la graine des plantes, il constitue un premier stade de comparaison et de mesure. Nägeli écarte par là la possibilité d'une organisation spontanée de la matière et s'accorde de ce fait à l'injonction de Virchow (*omnis cellula a cellula*). En effet, si la cellule germinative, ou l'œuf au sens indéterminé, est le premier stade du développement vital, aucun être vivant ne peut provenir d'une combinaison spontanée d'éléments inorganiques (*generatio aequivoca*). En tant que source originare du développement, la cellule germinale doit contenir

⁸¹⁷ Cf. NÄGELI, p. 21.

⁸¹⁸ NÄGELI, p. 22.

en elle tous les attributs essentiels au déploiement d'un organisme complet⁸¹⁹, c'est-à-dire posséder une substance contenant les prédispositions [*Anlagen*]⁸²⁰ nécessaires à l'émergence des traits de l'organisme. En somme, si le germe est l'élément primitif d'où procède toute forme de vie, celui-ci doit être posé, de quelque façon, comme le point d'origine de toutes les parties de l'organisme adulte et contenir l'organisation des plus petites parties vivantes (*die Zusammenordnung der kleinsten Theilchen*). Selon Nägeli, les traits, ou les prédispositions (*Anlagen*), phénotypiques se matérialisent dans la substance plasmatique de l'œuf en tant qu'agréments cristallisés de molécules d'albumen qu'il nomme *micelles* et dont seule la plus petite partie, que Nägeli nomme *idioplasme*⁸²¹, est composée de ces *Anlagen*.

L'idioplasme est composé de corps de forme fibreuse (*strangförmigen Körpern*) qui s'étirent au cours du développement ontogénétique de sorte à s'entre-relier à travers la paroi des cellules. Ces fibres, qui contiennent les prédispositions héréditaires, sont composées de rangées de micelles (*Micellreihen*) parallèles, et l'on y observe les mêmes combinaisons micellaires à l'examen d'une coupe transversale. Mais puisque le développement d'une cellule dépend de l'organisation de ces coupes transversales, la structure des micelles qui composent l'idioplasme détermine également l'ontogénie. À la suite d'une division cellulaire, qui sectionne en deux les fibres de micelles dont les propriétés demeurent les mêmes⁸²², l'idioplasme relâche certaines

⁸¹⁹ NÄGELI, p. 23. « *In der Eizelle sind alle Eigenschaften des ausgebildeten Zustandes potentiell enthalten.* »

⁸²⁰ Puisque le terme « Anlagen », dont la définition et les connotations dépassent celles de l'expression « prédisposition », est si difficile à traduire et à rendre sans reste en français, nous préférons employer le mot allemand.

⁸²¹ NÄGELI, p. 23

⁸²² Cf. NÄGELI, p. 42.

micelles qui se dissolvent ensuite dans le protoplasme cellulaire, ce qui provoque l'émergence de certaines structures cellulaires. Puis, les fibres composant l'idioplasme croissent en longueur — la coupe transversale est invariable — de sorte à graduellement traverser la paroi cellulaire et rejoindre les fibres des autres cellules. Ainsi, de cellule en cellule, l'idioplasme en vient non seulement à occasionner l'émergence de cellules distinctes, et donc celle de tissus et d'organes fonctionnels, mais il entraîne aussi la formation d'une toile reliant toutes les parties de l'organisme⁸²³.

« De plus, puisqu'ils régissent tout processus héréditaire de nature chimique et plastique, les brins d'idioplasme doivent être présents partout dans l'organisme, même dans les parties de la cellule, et doivent aussi [...] participer au transfert des parties d'idioplasme aux diverses parties d'un organisme⁸²⁴. »

L'idioplasme n'est donc pas une particule discrète comme les gemmules de Darwin ou les plastidules de Haeckel, mais se présente d'abord comme un réseau idioplasmique [*idioplasmatische System*], dont l'analogue est, selon Nägeli, le système nerveux⁸²⁵, et qui impose une intrication essentielle des parties du corps en permettant le transfert des changements locaux au reste de l'organisme.

⁸²³ Cf. NÄGELI, p. 41. Voir aussi Ernst MAYR, *The Growth of Biological Thought*, Harvard University Press, 1988, p. 671: « ... his idioplasma consists of long strands which go from cell to cell (independent of the nucleus). Each strand consists of numerous groups of molecules (micelles), the cross-section through the strand being everywhere identical. Each strand has specific properties, and bundles of such strands control the properties of cells, tissue systems, and organs. Growth consists of the elongation of these strands without any change in their consistency. »

⁸²⁴ NÄGELI, p. 41. « Ferner müssen die Idioplasmastränge, da alle erblichen Vorgänge chemischer und plastischer Natur durch sie geregelt werden, überall im Organismus, selbst an den verschiedenen Stellen jeder Zelle gegenwärtig sein, und ebenso muss, wie sich bei Betrachtung der phylogenetischen Veränderung ergeben wird, eine Communication zwischen den in verschiedenen Theilen eines Organismus befindlichen Idioplasmapierten statt finden. »

⁸²⁵ NÄGELI, p. 59.

Tous les traits d'un organisme trouvent donc leur origine dans l'idioplasme. « L'idioplasme de l'embryon serait ainsi l'image [*Abbild*] microscopique de l'individu macroscopique⁸²⁶. » En fait, seul un trait qui se retrouve en tant qu'*Anlage* dans l'idioplasme peut être transmis d'une génération à une autre, car seules les particules de la grandeur d'une micelle peuvent pénétrer la paroi des membranes cellulaires⁸²⁷. Autrement dit, si une caractéristique est transmissible de manière héréditaire — c'est-à-dire si elle constitue une *Anlage* —, elle doit alors être représentée par une certaine configuration déterminée de micelles. Il n'y aurait donc pour Nageli aucune transmission de caractères acquis.

« Lors de la reproduction, l'organisme hérite de l'entière de ses caractéristiques en tant qu'idioplasme. Dans la cellule de l'œuf, les traits de tous les ancêtres sont inclus comme *Anlagen*⁸²⁸. »

Aussi, chaque individu provient-il d'une disposition particulière de micelles qui constituent les *Anlagen* contenus dans son idioplasme. Mais si l'idioplasme peut contenir toutes les caractéristiques ancestrales, sans toutefois détenir toutes les prédispositions de l'espèce, leur expression [*Verwirklichung*] individuelle varie d'un corps à un autre, et d'une génération à une autre. Or si tous les traits d'un organisme se retrouvent en forme micellaire dans l'idioplasme, celui-ci n'en est pas pour autant une copie miniaturisée, car, faute d'espace, il ne peut contenir chaque partie distincte. « Nous devons ainsi nous représenter, écrit Nägeli, que l'idioplasme déploie les *Anlagen* de différents organes de manière semblable, tout comme un pianiste

⁸²⁶ NÄGELI, p. 26.

⁸²⁷ NÄGELI, p. 274.

⁸²⁸ NÄGELI, p. 24. « *Bei der Fortpflanzung vererbt der Organismus die Gesamtheit seiner Eigenschaften als Idioplasma. In der Keimzelle sind die Merkmale aller Vorfahren als Anlagen eingeschlossen.* »

exprime à l'aide de son instrument les harmonies et les disharmonies successives d'un morceau de musique⁸²⁹. »

Ainsi, en tant que prédispositions ontogénétiques, les *Anlagen* ne résident pas tant dans les micelles elles-mêmes que dans leur agencement et leur action réciproque⁸³⁰. Lorsqu'une série de micelles devient active, celles-ci s'agitent de sorte à déterminer l'organisation de leur milieu. Leur agitation provoque ensuite l'agitation d'autres micelles, et ce, jusqu'à ce que le développement de la cellule soit complété. L'organisation de l'idioplasme, auquel est associé l'ordre de l'expression des micelles, détermine donc l'organisation de la cellule. En ce sens, la constitution de l'idioplasme remplace l'ancienne force formatrice (*Bildungstrieb, nisus formativus*) comme principe explicatif et rend compte du développement de l'organisme⁸³¹.

Préalablement à l'avènement des théories évolutionnistes, l'organisation fonctionnelle était imputée à une structuration épigénétique des cellules en tissus et en organes. Mais si l'épigenèse embryologique permettait une compréhension du développement organique sans l'intervention d'un préformationnisme, c'est-à-dire un emboîtement *in utero* des individus, elle était incapable de rendre compte des formes finalisées des êtres organisés. On supposait alors la présence d'une force (*nisus formativus* ou *Bildungstrieb*), en soi imperceptible, qui dirigeait l'élaboration des structures finalisées de l'organisme. Bien qu'elle fût d'abord formulée par Johann Friedrich Blumenbach, c'est Kant qui, dans la troisième *Critique*, cautionna

⁸²⁹ NÄGELI, p. 44. « *Wir müssen uns also vorstellen, dass das Idioplasma die Anlagen für verschiedene Organe in ähnlicher Weise zur Entfaltung bringe, wie der Klavierspieler auf seinem Instrument die auf einander folgenden Harmonien und Disharmonien eines Musikstückes zum Ausdruck bringt.* »

⁸³⁰ Cf., NÄGELI, p. 45.

⁸³¹ Cf. NÄGELI, p. 31.

philosophiquement l'idée d'une tendance formatrice responsable de suppléer l'action indéterminée des forces mécaniques sans présupposer une génération continue⁸³². Nägeli opère ainsi une transformation majeure du processus ontogénétique, car en remplaçant le *Bildungstrieb* de ses devanciers par l'auto-organisation micellaire de l'idioplasme, il fait non seulement une économie de principe mais réduit l'origine de la finalité organique à la présence d'une organisation préalable et endogène à la génération du corps lui-même.

Faire de la disposition des *Anlagen* au sein de l'idioplasme le principe premier du développement ontogénétique équivaut à faire dériver la constitution des corps de leur hérédité. Si l'expression des traits contenus (en puissance) dans l'idioplasme dépend de l'organisation (géométrique) de ses micelles, cette structure relève d'abord d'une détermination *phylogénétique*⁸³³, et donc *historique*, de leur rapport mutuel, propose Nägeli.

« Le déploiement des *Anlagen* suit dans l'ensemble l'ordre phylogénétique. Puisque le développement ontogénétique d'un organisme passe successivement par les stades par lesquels sa lignée phylogénétique s'est développées, les *Anlagen* de l'idioplasme se réalisent selon le même ordre [...] et chaque *Anlage* qui est à même d'être déployée se

⁸³² Cf. Emmanuel KANT, *Critique de la faculté de juger*, trad. Alain Renaut, GF Flammarion, 1995, p. 421 (AK V, p. 421) : « C'est à la matière organisée qu'il [Blumenbach] fait débiter tout mode d'explication physique de ces formations. Car, que la matière brute se soit formée elle-même originellement selon des lois mécaniques, que de la nature de ce qui est inanimé ait pu surgir de la vie, et que de la matière ait pu d'elle-même s'adapter ; la forme d'une finalité se conservant elle-même, il le déclare à juste titre contraire à toute raison ; mais il laisse au mécanisme de la nature, sous ce *principe* pour nous insondable d'une *organisation* originaire, une part indéterminable pourtant en même temps impossible aussi à méconnaître — ce à l'égard de quoi le pouvoir de la matière dans un corps organisé [...] est nommé par *tendance formatrice* ». Au sujet de Kant et du *Bildungstrieb*, voir Timothy LENOIR, *The Strategy of Life: Teleology and Mechanism in Nineteenth Century Biology*. Dordrecht (Holland), Boston (USA), London (England): D. Reidel Publishing, 1982; Timothy LENOIR « Kant, Blumenbach, and Vital Materialism in German Biology » in *Isis* 71:1 (March 1980), pp. 77-108; Robert J. RICHARDS, « Kant and Blumenbach on the *Bildungstrieb*: a Historical Misunderstanding » in *Studies in the History and Philosophy of Biological and Biomedical Science*, 31: 1 (2000), pp. 11-32.

⁸³³ NÄGELI, p. 43, p. 49-50.

trouve dans le même environnement morphologique que celui dans lequel il a été formé⁸³⁴. »

Le déploiement d'une structure organisée relève ainsi de déterminations phylogénétiques qui remplacent l'action d'une force hypothétique. Mais ce n'est pas seulement l'ordre phylogénétique en tant que tel qui détermine l'ontogénie, car si la succession des étapes développementales relève de leur détermination phylogénétique, cette séquence implique aussi la reproduction des conditions d'émergence initiales. L'ontogénie n'est donc pas une récapitulation de la phylogénie, mais le retour de ce passé qui répète non seulement la même trame mais recrée les mêmes conditions environnementales internes à l'organisme. L'ontogénie entérine la puissance formatrice de la phylogenèse.

Du reste, bien qu'elle soit une récapitulation, ou un retour, des rapports morphologiques et des forces ancestrales, l'ontogénie n'est pas qu'une représentation de son passé. En effet, l'idioplasme est soumis à des pressions constantes provenant soit de ses rapports exogènes avec le milieu extérieur comme la sélection naturelle de Darwin, soit de l'action des forces internes comme celle décrite par Roux. Et puisque les causes internes « cherchent à affecter l'idioplasme partout de manière uniforme », celles-ci procèdent à une restructuration de l'organisation micellaire dont l'effet est vraisemblablement que « l'idioplasme s'organise partout dans

⁸³⁴ NÄGELI, p. 50. « *Die Entfaltung der Anlagen halt sich im Grossen und Ganzen an diese phylogenetische Ordnung. Indem der ontogenetisch sich entwickelnde Organismus nach einander die Stadien durchläuft, welche sein phylogenetischer Stamm durchlaufen hat, kommen die idioplasmatischen Anlagen in derjenigen Folge zur Verwirklichung, in der sie entstanden sind [...] und jede Anlage, die sich zur Entfaltung anschickt, befindet sich in derjenigen morphologischen Umgebung, in der sie ursprünglich sich gebildet hat.* »

l'organisme de manière semblable »⁸³⁵. Les changements dans une partie de l'organisme produisent dès lors un effet qui se répercute à travers le corps, de sorte que l'organisation idioplasmique s'uniformise. L'ontogénie n'est pas, selon Nägeli, la pérennisation du passé (phylétique), mais s'annonce désormais comme l'articulation créatrice et interprétative de l'idioplasme. L'ontogénèse *réinterprète* la phylogénèse.

Mais puisque l'idioplasme ne peut contenir tous les traits phénotypiques associés à une espèce et varie d'un individu à un autre, il ne peut y avoir d'identité stricte entre un individu et sa constitution idioplasmique. Chaque individu est *une* interprétation de l'idioplasme en partage. L'environnement ne peut affecter la composition de l'idioplasme et inscrire une modification du contenu héréditaire (la *cenogenie* de Haeckel) que par une expression micellaire, car seules les forces idioplasmiques déterminent le parcours phylogénétique⁸³⁶. Celui-ci manifeste toutefois ce que Nägeli appelle le principe de perfection (*Vervollkommnungsprinzip*⁸³⁷) : « la progression vers des structures plus complexes et une plus grande division du travail⁸³⁸ ». L'évolution des êtres organisés est donc le fait d'une tendance endogène à leur idioplasme, empreinte d'une impulsion qui aiguillonne et détermine tous changements morphologiques

⁸³⁵ NÄGELI, p. 54. « *Die inneren Ursachen mögen das Idioplasma überall gleichmäßig treffen, da sie wesentlich in ihm selber liegen; und es besteht somit die Möglichkeit, dass das Idioplasma sich überall im Organismus in gleicher Weise umbilde.* »

⁸³⁶ C'est ainsi que Nietzsche définit dans *De la généalogie de la morale* l'adaptation comme « une activité secondaire, une pure réactivité » (II, § 12 ; KSA 5, p. 316).

⁸³⁷ Cf. Gregory MOORE, *Nietzsche, Biology and Metaphor*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 29-32.

⁸³⁸ NÄGELI, p. 13: « *Vervollkommnung in meinem Sinne ist also nichts anderes als der Fortschritt zum complicirteren Bau und zu grösserer Theilung der Arbeit* ». Cf. *FP* 1886-1887, 7 [9] (KSA 12, p. 297) : « la complexité plus grande, la séparation tranchée, la coexistence d'organes et de fonctions élaborées [...] si c'est cela la *perfection*, il en résulte une volonté de puissance dans le processus organique ». Cf. Gregory Moore, *Nietzsche, Biology and Metaphor*, op. cit, p. 32: « Nietzsche replaces Nägeli's *Vervollkommnungsprinzip*, or any other such endogenous *Bildungstrieb*, with his own will to power. »

indépendamment des expériences individuelles. Chaque lignée idioplasmique se distingue par conséquent de celles qui lui sont apparentées par le renforcement de leurs différences et le perfectionnement graduel de leurs aptitudes spécifiques, de sorte qu'un grand nombre d'organes n'est pas caractéristique des créatures avancées, mais le contraire⁸³⁹. Autrement dit, si la théorie de Nägeli se distingue de celle de ses devanciers et de ses contemporains par sa substitution de la phylogenèse à une force formatrice, la tendance vers des formes plus spécialisées et moins polyvalentes s'exprime néanmoins comme une impulsion phylétique qui rend raison à l'affirmation de Nietzsche selon laquelle « pour que quelqu'un soit ce qu'il est, ses ancêtres ont payé⁸⁴⁰ ».

Cette orientation inhérente à la matière héréditaire de l'idioplasme n'exprime pas un but, ou une fin, immanent à l'évolution — c'est-à-dire un « progressus⁸⁴¹ », comme dira Nietzsche. Pour Nägeli, si le cours du développement phylogénétique manifeste une certaine orientation, celle-ci se rapproche beaucoup plus de l'inertie mécanique que de l'intention. En ce sens, l'idioplasme ne renforce pas son « adaptation » à son environnement mais consolide perpétuellement sa structure interne en précisant les déterminations différentielles de sa lignée. Cependant que Darwin, et les Darwinistes, s'affairaient à démontrer l'arborescence et l'interrelation des espèces, Nägeli défendait une conception *orthogénétique* de l'évolution qui distinguait et séparait soigneusement les types d'idioplasmes de sorte à rapprocher les formes

⁸³⁹ NÄGELI, p. 518. Cf. Andrea ORSUCCI, « Quellen Nietzsches in Nägeli, Carl Wilhelm: Mechanisch-Physiologische Theorie der Abstammungslehre », *Nietzsche-Studien*, 31 (2002), p. 436.

⁸⁴⁰ *FP* 1887, 9 [45] (KSA 12, p. 358).

⁸⁴¹ *De la généalogie de la morale*, II, § 12 (KSA 5, p. 314).

de vies (animales, végétales, etc.) à des plantes aquatiques qui flottent à la surface du présent et dont les racines plongent dans les profondeurs du passé⁸⁴². Ainsi, le règne des animaux, tout comme celui des plantes, « se compose d'une myriade de lignées phylogénétiques, qui sont apparues de tout temps partout sur la surface de la Terre⁸⁴³ ». Il n'y aurait donc pas d'origine commune à toutes formes de vie, mais une variété de types d'organisation vitale évoluant en parallèle et dont les traits généraux leur appartiennent en propre.

« L'histoire d'un arbre généalogique [*Stammbaum*] des plantes simples aux plantes compliquées, du plus petit animal au plus grand, n'est vraiment rien d'autre que l'histoire des systèmes d'idioplasme [*des idioplasmatischen Systems*], qui deviennent toujours plus organisés au cours du temps et donc, par la succession des générations, produisent des individus toujours plus organisés⁸⁴⁴. »

Dès son émergence, l'idioplasme serait donc déterminé par une certaine forme d'organisation, dont le parcours ultérieur ne serait que la ramification ou la spécification. L'espèce en tant que telle n'évolue pas : puisque chaque espèce, ou lignée, possède son origine propre et ne provient pas d'une souche primitive commune au vivant en entier, la détermination phylogénétique — l'aspect *historique* que représente l'hérédité biologique — est d'une importance accessoire. La séquence des changements morphologiques ne peut fournir une

⁸⁴² L'image vient de Pauline MAZUMBAR, *Species and Specificity: an Interpretation of the History of Immunology*. Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 39.

⁸⁴³ NÄGELI, p. 468: « ...besteht aus einer Unzahl von phylogenetischen Stämmen, welche zu allen Zeiten und an den verschiedenen Stellen der Erdoberfläche ihren Ursprung genommen haben... ». On retrouve aisément des échos de cette affirmation dans les notes de Nietzsche. Cf. *FP* 1888, 14 [123] (KSA 13, p. 304) : « [Q]ue les organismes supérieurs se soient développés à partir des inférieurs, écrit-il, voilà qui n'est jusqu'à présent attesté par aucun exemple » ; *FP* 1888, 14 [133] (KSA 13, p. 317) : « Tout le monde animal et végétal ne se développe pas d'un état inférieur à un état supérieur... Mais tout à la fois l'un après l'autre, pêle-mêle et l'un contre l'autre. »

⁸⁴⁴ NÄGELI, p. 274-275. « *Die Geschichte eines Stammbaumes von der einfachsten bis zur complicirtesten Pflanze, von dem niedersten bis zum höchsten Thier ist eigentlich nichts weiter als die Geschichte des idioplasmatischen Systems, welches in dem Laufe der Zeiten immer reicher gegliedert wird und daher mit der Generationenfolge immer reicher gegliederte Individuen erzeugt.* »

explication, ou une détermination, de l'histoire d'un système d'idioplasmes, car en l'absence d'une série de transformations orientée, voire d'un progrès intentionnel, l'inertie physiologique n'équivaut pas à un principe productif, mais conditionne uniquement les individus particuliers. Ces métamorphoses ne sont que le raffinement du système d'idioplasme originel et ne représentent pas l'accumulation d'expériences (adaptations) héritées. Le passé phylétique ne détermine pas l'ontogénie, mais presque l'inverse : le corps, et le corps seul, est véritablement *historique*.

Malgré l'absence de références directes à Nägeli susceptibles d'établir une filiation claire entre ses idées et celles de Nietzsche, il reste que ses concepts orthogénétiques semblent avoir eu une influence remarquable sur les réflexions tardives de Nietzsche. Sans le nommer, Nietzsche emboîte vraisemblablement le pas à Nägeli, affirme la préséance des puissances d'organisation inhérentes à l'organisme et déprécie l'importance de l'adaptation fonctionnelle. Mais de tous les rapprochements possibles entre Nietzsche et Nägeli, la transformation de l'organisme en incarnation vivante du passé est essentielle surtout pour toute compréhension du sens philosophique du corps. En tant que porteur des déterminations héréditaires, dont le sens relève d'abord de sa détermination phylogénétique, l'idioplasme, qui entrelace et organise le fondement primitif et cellulaire du corps, ne fait pas que préciser le mécanisme d'hérédité qui fonde la physiologie agonistique, car par son incarnation du passé (phylétique), il rend manifeste comment *l'historique* est inextricablement lié à l'organisation des processus physiologiques.

2. LA TYPIQUE DES CORPS

2.1 Corps et organisme

Si l'hérédité peut paraître, au premier regard, adventice, voire sans réelle importance pour la philosophie nietzschéenne, son importance serait alors mésestimée et on négligerait par là son rapport important à la reproduction et à la génération, dont les modalités essentielles s'apparentent à la puissance intussusceptive de tout corps : « la génération et [...] la nutrition — c'est un seul et unique problème⁸⁴⁵ ». L'assimilation (*ad-similare*) équivaut « à rendre le nouveau semblable à l'ancien, à simplifier le multiple, à ignorer ou évincer l'absolument contradictoire⁸⁴⁶ », il s'agit d'une réglementation et d'une organisation du « monde extérieur » qui procède à la réduction de l'altérité à l'identique ; c'est donc une appropriation de la différence et une imposition d'ordre, qui ne tient qu'à l'organisme lui-même. Assimilateur, le corps organique est, pour reprendre la formule de Wilhelm Roux, orienté vers « une sorte d'autoproduction, d'« autoformation du nécessaire »⁸⁴⁷ ». L'organisme vivant n'est cependant pas autarcique pour autant, car s'il est déterminé par sa capacité à recevoir les divers étrangers, cette capacité se rapporte d'abord à l'*excitabilité* du corps. Il ne peut y avoir d'assimilation sans la présence d'un stimulus, sans auto-affection, qui, de l'*intérieur*, déterminerait ses modalités et ses possibilités affectives. Mais en tant que réponse « active » à la passivité du sentir, l'assimilation ne ramène pas le corps à son identité originale, mais produit un nouvel état

⁸⁴⁵ *Par-delà bien et mal*, § 36 (KSA 5, p. 55).

⁸⁴⁶ *Par-delà bien et mal*, § 230 (KSA 5, p. 167). Au sujet de l'assimilation chez Nietzsche — sujet qui, du reste, est traité par de nombreux auteurs —, voir l'excellente analyse dans Barbara STIEGLER, *Nietzsche et la biologie*, Paris, PUF, 2001, p. 29 *sqq.*

⁸⁴⁷ Wilhelm ROUX, *La lutte des parties*, p. 181 (*Kampf*, p. 216). Cf. Barbara STIEGLER, *Nietzsche et la biologie*, p. 30.

d'équilibre qui agit comme la condition de toute affection subséquente. Ces « boucles de rétroaction⁸⁴⁸ » autoaffectives qui traversent le corps ne signalent pas seulement l'absence de toute volonté homéostatique mais aussi, et surtout, décrivent l'ad-venir constant du corps dont relève sa non-identité foncière.

Cette identité constamment différée est la source de la génération qui, nous l'avons noté au début du chapitre, découle selon Nietzsche d'un affaiblissement, et donc d'une dissolution, des relations de puissance au sein du corps à la suite de l'apparition d'un nouveau foyer de puissance. Si la reproduction est à comprendre en fonction d'une capacité d'organisation, que Nietzsche impute à la volonté de puissance, et si la force formatrice est, selon Nägeli, l'équivalent de la phylogenèse incorporée à l'idioplasme — et donc que toute organisation dépend d'abord de la disposition des *Anlagen* —, nous devons alors supposer que l'impuissance dont il est question se rapporte en premier lieu à l'organisation et à l'assimilation des inscriptions d'impressions historiques, et ce, avant toute considération d'ordre nutritionnel. Or puisque l'hérédité est une fonction non seulement de la disposition des séries de micelles au sein de l'idioplasme, mais aussi d'une tendance première inscrite à même la substance héréditaire elle-même, la théorie de Nägeli introduit en effet une interprétation nouvelle de la force formatrice. Contrairement au *Bildungstrieb* de ses devanciers, l'inertie phylogénétique, qui détermine la structure idioplasmique, n'est pas en rapport avec une quelconque finalité ou quelque autre

⁸⁴⁸ Barbara STIEGLER, *Nietzsche et la biologie*, p. 51, 57. Cf. 43 : « avec tous les êtres vivants — même avec l'amibe, même avec le protoplasme —, s'arrête l'identité du toujours-pareil (*gleich*), et commence l'identité — non substituable — du soi-même (*Selbst*) : une identité qui, parce qu'elle compose toujours, à la différence de la première, avec l'altérité, n'est jamais donnée au présent, mais reste toujours à conquérir, c'est-à-dire, d'abord, à venir. »

principe vital, mais tire son impulsion d'un niveau organisationnel constamment renouvelé. Non seulement l'hérédité détermine-t-elle les traits qui émergent lors de l'ontogénie, mais elle circonscrit également la possibilité de tout développement subséquent, car même si l'organisme croît par intussusception, son *assimilation* — c'est-à-dire la disposition des éléments étrangers introduits dans l'organisme — est d'abord une fonction de cette constante réorganisation. « Nous prenons le monde extérieur pour la cause de l'effet qu'il a sur nous, mais nous avons d'abord *transformé* son effet réel et agissant inconsciemment *en ce monde extérieur* : ce qui nous fait face est notre œuvre, qui réagit à présent sur nous⁸⁴⁹. »

Malgré l'inertie de l'idioplasme, qui pourrait sembler astreindre les organismes à une certaine pérennité ou ressemblance, le corps qu'il vient à former n'est pas un être stable reproduisant un nombre de traits et de caractères hérités et immuables. Si, comme l'affirme Nietzsche, « tout ce qui est organique se distingue de ce qui est inorganique en ceci qu'il *accumule des expériences* », et donc qu'un corps organique « n'est jamais identique à soi au cours de son processus⁸⁵⁰ », alors il est un devenir. Même s'il répond continûment à une tendance inertielle, son passé phylogénétique est infléchi et réinterprété : « la mémoire : tout ce que nous avons vécu, *vit* : fait l'objet d'un travail, d'un classement général, d'un rangement dans le corps⁸⁵¹. » Son développement n'est donc pas limité à la reproduction de certaines formes ancestrales.

« Il y a à travers un grand nombre de générations d'espèces une *nécessité* qui est déjà présente dans le premier germe : à supposer que les conditions de la *nutrition* y

⁸⁴⁹ *FP* 1884, 26 [44] (KSA 11, p. 159).

⁸⁵⁰ *FP* 1883, 12 [31] (KSA 10, p. 406).

⁸⁵¹ *FP* 1884, 25 [409] (KSA 11, p. 119).

concourent favorablement, la créature organique est conditionnée pour tout son avenir : le moment de l'apparition des formes *nouvelles* particulières (par ex. les nerfs) dépend des hasards de la nutrition⁸⁵². »

Puisque l'idioplasme contient plus d'*Anlagen* que ne requiert la formation d'un individu — il ne saurait y avoir d'adéquation parfaite entre un corps et son idioplasme —, l'ontogénie n'est jamais la simple récapitulation des étapes déjà parcourues par les ancêtres, mais équivaut à une sélection au sein de cette même nécessité. À mesure que croît un organisme singulier, « le “sens” de chaque organe change, parfois leur mort partielle, leur réduction en nombre (par exemple par la destruction des membres moyens) peut être signe d'une croissance en force et en perfection⁸⁵³. » Par conséquent, si l'organisation d'un corps procède d'une tendance vers la simplification et la perfection inhérente à l'idioplasme, chaque nouvelle ontogénie, chaque nouveau corps, serait alors non seulement le prolongement de l'idioplasme, mais également sa précision. Plus la tendance d'une lignée se précise, plus elle se différencie d'elle-même. En effet, « cette même force égalisatrice et organisatrice qui régit l'idioplasme régit aussi l'incorporation du monde extérieur⁸⁵⁴ », propose Nietzsche comme en écho à Nageli. On ne doit pas comprendre la force phylogénétique comme une détermination externe à l'organisation ou comme la ramification d'une puissance vitale, car si cette force dirige effectivement le développement d'un corps, l'apparition des organes n'est pas occasionnée par la seule activité interne. Toute assimilation et toute nutrition, par lesquelles est déterminée l'expression des *Anlagen*, dépend des transformations subies par la force formatrice de l'idioplasme. Le corps est donc le site où

⁸⁵² *FP* 1884, 25 [334] (KSA 11, p. 98).

⁸⁵³ *De la généalogie de la morale*, II, § 12 (KSA 5, p. 315).

⁸⁵⁴ *FP* 1885-1886, 2 [92] (KSA 12, p. 106-107).

non seulement s'actualisent les forces héréditaires (idioplasme) et physiologiques (pulsions), il devient également le lieu de rencontre entre le passé et l'avenir. Autrement dit, le corps est devenir et *présentification*.

Nous avons employé jusqu'à maintenant les notions de « corps » et d'« organisme » en un sens large, synonyme, pour désigner une multiplicité physiologique instable qui pervertit les anciens termes « âme », « esprit », « raison », sujet ». Cette appropriation du langage et des concepts scientifiques ne se traduit pas seulement par l'illumination de la nature appropriative, assimilatrice, des processus physiologiques. Alors que l'objectivation scientifique ne peut que comprendre l'organisation du corps comme une conséquence imposée à la matière inerte en tant que *réaction* à l'introduction de l'étranger, la perspective nietzschéenne conçoit l'assimilation non pas comme une activité spontanée d'un sujet incorporé, mais comme l'événement même du corps. Si le concept d'« organisme » dépend de celui d'organisation, et donc d'une « fonctionnalité » héritée dont le sens ultime appartient non pas au corps organisé individuel mais à l'espèce, celui de corps (*corpus, Leib*) renvoie à « une *formation de domination*, qui *signifie l'un mais n'est pas une*⁸⁵⁵. » Il s'agit alors de comprendre l'organisation vivante du corps soit selon les similarités qui maintiennent un niveau d'organisation à l'épreuve du temps, soit selon les différences qui sourdent d'une réinterprétation constante de son organisation et de son

⁸⁵⁵ *FP* 1885-1886, 2 [87] (KSA 12, p. 104). Voir la définition du corps donnée par Didier Franck (*Nietzsche et l'ombre de Dieu*, p. 199) : « le corps est une pluralité de forces dont la volonté de puissance opère la synthèse en les rapportant les unes aux autres, telle une volonté souveraine à la multiplicité des volontés sur laquelle elle règne et dont elle doit toujours se faire comprendre et être entendue, il ne peut manquer d'être un phénomène de part en part intellectuel ». Ainsi, par métonymie, la notion de corps regroupe un grand nombre de phénomènes différents possédant un certain dynamisme propre (corps professionnel, corps d'armée, corps politique, etc.), alors que celle d'organisme regroupe un petit nombre de choses liées librement par l'idée d'une organisation et d'un assemblage statique d'éléments inertes (organisme caritatif, ONG, etc.).

héritage phylogénétique. Autrement dit, si l'introduction de la notion d'hérédité *temporalise* la structure de l'organisme, elle *historise* le corps en tant que l'articulation sémiotique des inégalités qui forment sa hiérarchie pulsionnelle.

2.2 Le type

L'idée d'une sémiotique pulsionnelle renvoie à celle de symbole. En effet, si nous sommes à même de comprendre la philosophie comme une lecture des corps, c'est-à-dire si nous commençons à entrevoir la possibilité d'une *généalogie philosophique*, nous devons apprendre à reconnaître les signes qui composent le langage des pulsions. Alors que l'organisme renvoie à l'espèce en tant que déterminant ultime de son sens taxinomique et phylétique — l'essence d'un être organisé dépend d'une classification en termes de *species* —, le concept de corps, qui précède logiquement celui d'organisme, ne peut répondre aux exigences d'une description spécifique de sa taxinomie⁸⁵⁶. Or, chaque corps étant différent et des autres et de lui-même, il répond à une description *typologique* qui serait en mesure de faire émerger un *type*, c'est-à-dire « certains traits qui revenaient ensemble avec régularité et se liaient les uns aux autres⁸⁵⁷ ».

Il ne faut pas en déduire toutefois que la notion de type décrit une réalité plus immédiate (— plus vraie) que celle d'espèce. Ces concepts se différencient à partir de leurs perspectives : « Une *espèce* apparaît, un type se stabilise et se renforce à la faveur du long combat qu'il mène contre des conditions *défavorables* pour l'essentiel identiques⁸⁵⁸. » Alors que le type rend

⁸⁵⁶ En effet, puisqu'un corps est une structure changeante et non-identique, il ne peut répondre à un placement ou un ordre (*taxis*) définitif.

⁸⁵⁷ *Par-delà bien et mal*, § 260 (KSA 5, p. 208).

⁸⁵⁸ *Par-delà bien et mal*, § 262 (KSA 5, p. 215).

manifestes les différences et le combat, l'espèce impose une certaine uniformité et recherche donc les similarités. En ce sens, si le terme « organisme » renvoie à une généralisation spécifique qui relève d'abord de la fonctionnalité des parties du corps, l'espèce relève du « monde des cas identiques⁸⁵⁹ » propre à la connaissance.

« L'« espèce » [*Gattung*] n'exprime que le fait qu'une foule d'êtres semblables surgissent dans le même temps et que le rythme d'une croissance continue et d'une modification de soi se trouve ralenti pendant un long intervalle : en sorte que les développements en surcroît sont trop faibles pour entrer en ligne de compte⁸⁶⁰. »

Ce concept classificatoire fondamental ne serait, explique Nietzsche, que le reflet des ressemblances contingentes entre êtres vivants, qui découlent d'abord de notre incapacité de percevoir le devenir, et de notre propension à ériger toute stabilité relative en réalité implacable. Mais s'il n'hésite pas à créditer la facilité avec laquelle nous relevons les similitudes caractérisant certains groupements d'êtres vivants, Nietzsche ne se borne pas à conclure de là au caractère nécessairement artificiel de la notion d'espèce — ou même, cela mérite d'être souligné, de tout autre concept. En effet, si nous érigeons des traits communs en caractères essentiels, c'est que « l'intellect n'a, durant d'immenses périodes, produit que des erreurs ; certaines se révélèrent utiles et propices », notamment « le fait qu'il existe des choses durables, qu'il existe des choses identiques, qu'il existe des choses, des matières, des corps »⁸⁶¹. Que Nietzsche affirme que « les espèces ne sont que des *ralentissements relatifs du tempo*⁸⁶² »

⁸⁵⁹ *FP* 1887, 9 [144] (KSA 12, p. 418). Comme nous le rappelle Didier Franck (*Nietzsche et l'ombre de Dieu, op. cit.*, p. 281) dans sa longue exposition de ce qu'il nomme le « système des cas identiques » : « La connaissance n'est pas préalable à la maîtrise du monde, elle est la maîtrise elle-même. »

⁸⁶⁰ *FP* 1887, 9 [144] (KSA 12, p. 417).

⁸⁶¹ *Le gai savoir*, § 110 (KSA 3, p. 469).

⁸⁶² *FP* 1887, 9 [100] (KSA 12, p. 392).

signifie dès lors non pas une proposition relative à la réalité des transformations rythmiques inhérentes à la morphologie fonctionnelle des êtres vivants, mais au sens conservatoire du concept d'espèce.

Nous devons comprendre la réticence de Nietzsche à user du concept d'espèce comme la manifestation d'une position plus fondamentale, plus incisive. En effet, « derrière les suprêmes jugements de valeur par qui l'histoire de la pensée avait été dirigée jusqu'à maintenant, se dissimulent des malentendus en matière de constitution physique⁸⁶³ », explique-t-il dans la préface à la seconde édition du *Gai savoir*. Le concept d'espèce, et avec lui la philosophie conceptuelle en entier, renvoie à une certaine constitution corporelle, c'est-à-dire à un « *corps* malade [qui], dans son besoin, inconsciemment entraîne, pousse, attire l'esprit — vers le soleil, le calme, la douceur, la patience, le remède, le réconfort en un sens quelconque⁸⁶⁴ ». La philosophie du concept serait donc « une exégèse du corps et un *malentendu à propos du corps*⁸⁶⁵ ». Comprendre l'organisation des êtres vivants par le truchement de leur classification morphologique et leurs généralités spécifiques ne relèverait donc pas d'une contemplation désintéressée de la nature, mais d'une implication foncière indissociable d'une volonté conservatoire qui fuit le dynamisme pulsionnel et recherche le calme tranquille d'une réalité idéale. Jamais sans présumé ou sans croyance⁸⁶⁶, la connaissance apodictique se veut définitive et nécessaire. Déjà, dans *Humain, trop humain*, Nietzsche affirmait que « de la période

⁸⁶³ *Le gai savoir*, « préface », § 2 (KSA 3, p. 348), trad. mod.

⁸⁶⁴ *Le gai savoir*, « préface », § 2 (KSA 3, p. 348).

⁸⁶⁵ *Le gai savoir*, « préface », § 2 (KSA 3, p. 348).

⁸⁶⁶ Cf. *Le gai savoir*, § 344 (KSA 3, p. 574-577).

des organismes inférieurs, l'homme a hérité la croyance qu'il existe des *choses identiques* [...] La croyance première de tout le règne organique est peut-être même depuis le commencement que le reste du monde est tout entier un et immobile⁸⁶⁷. » C'est dire que la permanence offerte par le concept d'espèce ne saurait prétendre à une description adéquate des formes de vies, mais dépend d'une certaine constitution corporelle préalable.

« Derrière toute logique [...] et son apparente souveraineté de mouvement se trouvent des évaluations, ou pour parler plus clairement, des exigences physiologiques liées à la conservation d'une espèce de vie. [...] [D]es évaluations de ce type pourraient, en dépit de leur importance régulatrice pour *nous*, n'être que des évaluations de surface, une espèce de *niaiserie*, qui est peut-être bien nécessaire à la conservation du type d'êtres que nous sommes⁸⁶⁸. »

Or si nous pouvons retracer la généalogie du concept d'espèce et l'identifier à un certain *type* de corps (malade, nihiliste, etc.), nous ne pouvons en toute probité faire usage de ce concept pour éclairer la nature de l'organisation du corps en tant que telle sans sombrer dans une pétition de principe. On ne peut non plus conclure de là à un rejet sans reste de toute catégorie descriptive pouvant orienter une analyse du corps et soutenir une philosophie de la « corporéité » pure. La nature passive implicite au concept d'organisme n'implique cependant pas la déroute de toute tentative de laisser parler le corps. En effet, les réticences nietzschéennes à l'encontre du « système des cas identiques », avec lesquelles nous justifions notre mise à l'écart du concept d'espèce, nous obligent à penser le type autrement qu'une généralisation morphologique.

Alors qu'il se refuse l'emploi de la notion d'espèce en tant que classification fondamentale, précisons donc les sens du type (*Typus*) chez Nietzsche. On retrouve de multiples

⁸⁶⁷ *Humain, trop humain*, § 18 (KSA 2, p. 39).

⁸⁶⁸ *Par-delà bien et mal*, § 3 (KSA 5, p. 17-18).

utilisations de ce concept, dont il est possible de relever, entre autres, les exemples⁸⁶⁹ suivants : type législateur⁸⁷⁰, type philosophe⁸⁷¹, type homme de science⁸⁷², type esclave⁸⁷³, type criminel⁸⁷⁴, type chrétien⁸⁷⁵, type supérieur (*höherer Typus*)⁸⁷⁶, inférieur et médiocre⁸⁷⁷, ou encore le type grégaire et le type solitaire⁸⁷⁸. On pourrait au premier abord comprendre le type comme la base d'une possible sélection nietzschéenne de types supérieurs : « il faut toujours armer les forts [*Starken*] contre les faibles, écrit-il ; les chanceux contre les ratés ; les sains contre les dépravés et les congénitalement tarés⁸⁷⁹. »

« [U]ne espèce *plus forte*, un type plus élevé doivent surgir à la lumière, ayant d'autres conditions de formation et de conservation que l'homme moyen. Mon concept, ma *parabole* de ce type est, comme l'on sait, le terme "surhomme". [...] il est besoin d'un mouvement inverse, la création de l'être humain *qui synthétise, totalise et justifie*, pour qui cette machinalisation de l'humanité constitue la condition préalable de son existence en tant que le support sur lequel il puisse inventer *sa forme supérieure d'être*⁸⁸⁰... »

⁸⁶⁹ On retrouve d'autres listes de types dans plusieurs textes de sa période tardive. Cf. *FP* 1884, 26 [243] (KSA 11, p. 212-214) ; 1887, 11 [297] (KSA 13, p. 124-126).

⁸⁷⁰ Cf. *FP* 1883, 15 [10] (KSA 10, p. 481) ; 1883, 16 [86] (KSA 10, p. 529-530).

⁸⁷¹ Cf. *FP* 1884, 26 [464] ; 1885, 34 [133].

⁸⁷² Cf. *FP* 1888, 14 [22] (KSA 13, p. 228).

⁸⁷³ Cf. *FP* 1884, 25 [262] (KSA 11, p. 80).

⁸⁷⁴ Cf. *FP* 1884, 25 [19] (KSA 11, p. 17).

⁸⁷⁵ Cf. *FP* 1887, 11 [364] (KSA 13, p. 161). On retrouve également le type « Jésus » : *FP* 1887, 11 [368][369][377][378] (KSA 13, p. 164, 165-166, 169-174, 175-178) ; 1888, 14 [38] (KSA 13, p. 237). Et, dans *Antéchrist*, Nietzsche dresse un portrait du type « rédempteur » : *Antéchrist* § 24, 29, 31, 32, 41, 42 (KSA 6, p. 191-193, 199-200, 201-203, 203-205, 241-215, 215-217), voir aussi *FP* 1887, 11 [378] (KSA 13, p. 175-179).

⁸⁷⁶ *FP* 1884, 26 [346] (KSA 11, p. 241) ; 1885, 2 [76] (KSA 12, p. 96-97) ; 1887, 10 [17] (KSA 12, p. 462-463) ; 1887, 11 [413] (KSA 13, p. 191) ; 1888, 14 [133] (KSA 13, p. 315-317). Il fait également référence au type « esprit libre », cf. *Par-delà bien et mal*, § 105 (KSA 5, p. 92).

⁸⁷⁷ Cf. *FP* 1888, 14 [123] (KSA 13, p. 303-305) ; 1885-1886, 2 [76] (KSA 12, p. 96-97).

⁸⁷⁸ *FP* 1887, 10 [59] (KSA 12, p. 492).

⁸⁷⁹ *FP* 1888, 14 [123] (KSA 13, p. 304).

⁸⁸⁰ *FP* 1887, 10 [17] (KSA 12, p. 463).

Tout semble effectivement militer pour une telle lecture. L'explicitation des types serait faite en vue d'une sélection afin de « préparer de grandes entreprises pleines de risques et des tentatives globales de discipline et d'élevage dans le but de mettre ainsi un terme à cette effroyable domination de l'absurdité et du hasard qui s'est appelée jusqu'à présent "histoire"⁸⁸¹ ».

Il est difficile de se satisfaire d'une telle interprétation, car le type ne répond pas aux mêmes exigences que l'espèce du fait qu'il appartient d'abord à un vocabulaire descriptif qui cherche à dépeindre et à esquisser l'image d'une configuration de forces afin de donner voix à la « parole » qui y est inscrite. Si la notion d'espèce renvoie à une compréhension ontologique des êtres organisés dont le sens est d'emblée démonstratif et unique, le type est une expression dont le sens premier relève de la morale, c'est-à-dire d'une disposition pulsionnelle, une sémiotique, et donc d'une pluralité primitive. « Je considère que *toutes* les morales qui ont précédé sont construites sur les *hypothèses* faites sur les moyens de conservation d'un type⁸⁸² ». Ce rapport essentiel à une morale signifie avant tout que le type représente une certaine image valorisée qui fait l'objet d'un apprentissage symbolique. « Toute morale qui, d'une façon quelconque, a imposé sa loi, consista toujours à dresser et discipliner un certain type d'homme, en présumant que ce type d'homme était le but essentiel et même exclusif : bref, en présumant toujours un type⁸⁸³. » Alors que l'espèce serait le reflet d'une stabilité, ou d'une certaine

⁸⁸¹ *Par-delà bien et mal*, § 203 (KSA 5, p. 126).

⁸⁸² *FP* 1884, 26 [263] (KSA 11, p. 219). Cf. *FP* 1885, 35 [20] (KSA 11, p. 515) : « *Toute morale a été jusqu'ici avant tout l'expression d'une volonté conservatrice orientée vers le dressage d'un certain type [Art] identique* ».

⁸⁸³ *FP* 1885-1886, 1 [239] (KSA 12, p. 63).

permanence, et aurait donc sa cause dans la contrainte, le type apparaît lors de son absence. Le type est polyvalent.

« [Toutes les morales du type conservatoire] produisent des hommes dont les traits caractéristiques sont peu nombreux, mais très accusés et toujours identiques. Ces traits correspondent aux conditions de base qui permettent à de telles communautés de se maintenir et de s'affirmer face à leurs ennemis. D'un seul coup le lien et la contrainte de ce dressage se rompent [...] l'individu n'éprouve plus ces restrictions, il se développe de façon anarchique, un gigantesque effondrement va de pair avec une croissance luxuriante, multiforme, pareille à celle d'une forêt vierge⁸⁸⁴. »

Comme un éleveur voulant produire avec constance un type de bétail impose certaines contraintes à son troupeau, de même « une *espèce* apparaît, un type se stabilise et se renforce à la faveur du long combat qu'il mène contre des conditions *défavorables* pour l'essentiel identiques⁸⁸⁵ ». Le type et l'espèce ne sont pas des concepts opposés ou antagonistes. Si celui-là se saisit des traits généraux de l'organisation d'un corps afin qu'ils soient décrits comme une adaptation ou une réaction aux conditions d'existence hostiles, il n'est pas sans rapport à la notion de type. Puisque l'espèce découle d'une volonté conservatoire qui maintient un seul type et le subsume sous un concept général, le type s'en démarque car il est un terme descriptif plurivoque, et non explicatif, qui donne une image et agit par conséquent comme un signe, ou un symbole, permettant une *lecture des corps*.

⁸⁸⁴ *FP* 1885, 35 [20] (KSA 10, p. 515-516). Cf. 1882, 4 [217] (KSA 10, p. 172) : « la conservation du type produit une morale ».

⁸⁸⁵ *Par-delà bien et mal*, § 262 (KSA 5, p. 215). Cf. *FP* 1885, 35 [22].

2.3 Morphologie et types

Qu'est-ce donc qu'un type ? La primauté accordée au type par rapport à l'espèce n'est pas sans rappeler la morphologie goethéenne au sein de laquelle est née cette notion méconnue de la philosophie de Nietzsche. L'admiration que vouait Nietzsche à Goethe est, elle, bien connue. Ce « maître de la prose⁸⁸⁶ » et « allemand d'exception⁸⁸⁷ » représente l'ultime accomplissement d'un esprit libre selon Nietzsche : « un tel esprit *devenu libre* se tient au beau milieu de tout avec un fatalisme joyeux et confiant, plein de la croyance que seul est condamnable ce qui est séparé, que dans la totalité, tout est sauvé et affirmé — *il ne nie plus*⁸⁸⁸ ». Or en plus d'être un modèle littéraire et une figure exemplaire, Goethe fut aussi une inspiration certaine pour les réflexions nietzschéennes au sujet de la nature. Déjà en 1868, lors de la préparation de son projet de dissertation doctorale, Nietzsche oppose les conceptions kantiennes et schopenhauerienne de la nature à celle de Goethe. Il souligne la grande fertilité de la reconnaissance goethéenne de l'implication foncière du naturaliste à son objet et l'impossibilité de concevoir la nature comme un tout autonome⁸⁸⁹. Ensemble, l'affirmation de l'intéressement inévitable de l'observateur et l'articulation du type comme la manifestation phénoménaliste, pour ne pas dire quasi-phénoménologique, de la différence morphologique informent sa compréhension de la particularité historique.

⁸⁸⁶ *Le gai savoir*, § 92 (KSA 3, p. 447-448).

⁸⁸⁷ *Le gai savoir*, § 103 (KSA 3, p. 460).

⁸⁸⁸ *Le crépuscule des idoles*, « Divagations d'un inactuel », § 49 (KSA 6, p. 152). Cf. *FP* 1887, 9 [178] (KSA 12, p. 443).

⁸⁸⁹ Cf. NIETZSCHE, *Werke: Kritische Gesamtausgabe. Abteilung I, Band 4: Nachgelassene Aufzeichnungen (Herbst 1864-Frühjahr 1868)*, G. Colli et M. Montinari (dir.), Berlin, de Gruyter, 1968., Avril/Mai 1868, 62 [22] [28] [30]. Voir aussi Elaine P. MILLER, « Empedoclean Nature: Nietzsche's Critique of Teleology and the Organism through Goethe and Kant », *International Studies in Philosophy*, 31:3 (1999), p. 115-118.

L'origine de la notion de type remonte aux écrits naturalistes de Goethe entamés durant sa résidence à Weimar débutant en 1775 et qu'il approfondit lors de son célèbre voyage en Italie. Se figurant d'abord l'idée d'une plante originaire (*Urpflanze*) réunissant toutes les formes communes aux végétaux, ce n'est qu'à la suite de sa rencontre fortuite avec le crâne fendu d'un bélier sur la plage du Lido à Venise que Goethe développe enfin l'idée du type. Comme l'*Urpflanz*, le type représentait selon lui la communauté de formes au sein de la diversité des êtres vivants. Ils sont « tous modelés, écrit-il, sur un type primitif, dont les parties sont toujours les mêmes, et variant dans des limites déterminées, se développent ou se transforment tous les jours par la génération⁸⁹⁰ ». Le type, puisque construit à partir d'une structure stable, serait « invariable dans son ensemble », mais n'appartiendrait pas à la nature en que telle, car s'il est commun à tous les êtres organiques, il se présente en tant que « protégée toujours changeant »⁸⁹¹.

« Si l'on se fait une idée juste de ce type, on comprendra qu'aucune des espèces animales ne peut servir de type. La partie ne saurait servir de modèle au tout, et ce n'est pas là qu'il faut en chercher un. Les classes, les genres, les espèces et les individus se comportent, vis-à-vis du type, comme les cas particuliers vis-à-vis de la loi générale ; ils y sont contenus, mais ne la contiennent, ni ne l'engendrent⁸⁹². »

⁸⁹⁰ GOETHE, « Introduction générale à l'anatomie générale, basée sur l'ostéologie (1795) », *Œuvres d'histoire naturelle de Goethe comprenant divers mémoires d'anatomie comparée, de botanique et de géologie*, trad. Charles Fr. Martin, Paris, 1837, p. 66-67. (Johann Wolfgang GOETHE, *Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens. Müncher Ausgabe, Bd. 12 : Zur Naturwissenschaft überhaupt, besonders zur Morphologie*, München, Carl Hanser, 1989, p. 200).

⁸⁹¹ GOETHE, « Introduction générale à l'anatomie comparée basée sur l'ostéologie », *Œuvres d'histoire naturelle de Goethe comprenant divers mémoires d'anatomie comparée, de botanique et de géologie*, trad. Charles Fr. Martin, Paris, 1837, p. 31. (GOETHE, *Sämtliche Werke*, Bd. 12, *op. cit.*, p. 127)

⁸⁹² GOETHE, « Leçons sur les trois premiers chapitres de l'introduction à l'étude de l'anatomie comparée basée sur l'ostéologie », *Œuvres d'histoire naturelle de Goethe comprenant divers mémoires d'anatomie comparée, de botanique et de géologie, op. cit.*, p. 68. (GOETHE, *Sämtliche Werke*, Bd. 12, *op. cit.*, p. 201)

Aucune espèce animale, vivante ou disparue, ne peut figurer comme type, car celui-ci ne correspond pas à l'origine des formes organiques, mais représente plutôt leur continuité élastique et permet de se figurer leur interrelation différentielle.

« L'universalité, la constance, le développement limité de la métamorphose simultanée permettent l'établissement d'un type ; mais la versatilité ou plutôt l'élasticité de ce type dans lequel la nature peut se jouer à son aise, sous la condition de conserver à chaque partie son caractère propre, explique l'existence de tous les genres et de toutes les espèces d'animaux que nous connaissons⁸⁹³. »

Puisqu'il n'appartient à aucune forme organique primordiale, mais se manifeste dans tous les êtres de manière égale, le type s'infère d'abord de la disparité et de la différence entre celles-ci. Il renvoie d'emblée à la morphologie, explique Goethe, c'est-à-dire à la « théorie de la forme, de la formation et de la transformation des corps organiques⁸⁹⁴ ».

« Tout être vivant n'est pas une unité, mais une pluralité ; même alors qu'il nous apparaît sous la forme d'un individu, il est une réunion d'êtres vivants et existants par eux-mêmes, identiques, mais qui peuvent en apparence être identiques ou semblables, différents ou dissemblables⁸⁹⁵. »

Cette diversité des parties manifeste une certaine communauté formelle qui se manifeste seulement à *travers* leur diversité. La diversité des parties se montre uniquement à la faveur d'un point unique à partir duquel leurs particularités respectives se présentent comme variations. En réduisant ainsi la particularité de chaque itération morphologique à un rapport de formes, le type se construit par la comparaison des structures communes ou semblables. Et ce n'est donc

⁸⁹³ GOETHE, « Leçons sur les trois premiers chapitres de l'introduction à l'étude de l'anatomie comparée basée sur l'ostéologie », p. 78. (GOETHE, *Sämtliche Werke*, Bd. 12, *op. cit.*, p. 212)

⁸⁹⁴ GOETHE, « *Betrachtung über Morphologie überhaupt* », *Sämtliche Werke*, SW Bd. 4, t. 2., p. 201.

⁸⁹⁵ GOETHE, « But de l'auteur (1807) », *Œuvres d'histoire naturelle de Goethe comprenant divers mémoires d'anatomie comparée, de botanique et de géologie*, trad. Charles Fr. Martin, Paris, 1837, p. 16 (Goethe, *Sämtliche Werke*, Bd. 12, *op. cit.*, p. 14). Citée par Nietzsche, cf. KGW I/4 Avril/Mai 1868, 62 [22], *op. cit.* p. 556.

qu'à la faveur d'une étude des « lois de transformation d'après lesquelles [la plante] produit une partie au moyen d'une autre, et les formes les plus variées par la modification d'un seul organe⁸⁹⁶ » que le type émerge et devient, pour ainsi dire, visible⁸⁹⁷, c'est-à-dire *phéno-type*. Sans être une simple description abstraite des traits formels partagés par plusieurs êtres apparentés, le type est la base de tout processus autonome interne de différenciation⁸⁹⁸ à défaut duquel la morphologie ne serait que description d'une série statique de formes disparates sans différences, et donc sans communauté. En ce sens, le type permet l'aperçu du multiple.

Dans une « nature mobile et changeante⁸⁹⁹ » le type morphologique réconcilie donc le statique et le dynamique par l'observation de la continuité des formes changeantes, sans recourir à un concept phylogénétique⁹⁰⁰. Si les parties des organismes démontrent une affinité de forme ou une quelconque ressemblance dans leur agencement, leur similitude ne découle pas d'un ancêtre commun qui en serait la cause, mais de leur communauté phénoménale *induite à partir*

⁸⁹⁶ GOETHE, « La métamorphose des plantes », *Œuvres d'histoire naturelle...*, *op. cit.*, p. 210 (Goethe, *Sämtliche Werke*, Bd. 12, p. 29).

⁸⁹⁷ L'exemple habituel d'un type est la forme d'une feuille qui, par une série de transformations morphologiques interreliées, permet une description des stades de développement de la plante à partir de ses seules structures formelles. « Le même organe qui s'étend en feuille sur la tige et présente des apparences si variées, se contracte pour constituer le calice, s'étend de nouveau pour former le pétale, pour se resserrer encore dans les organes génitaux, et s'étendre, pour la dernière fois, sous la forme de fruit [...] On conçoit qu'il faudrait créer un terme général pour dénommer cet organe que revêtent des formes si variées, et ramener à ce type primitif toutes les modifications secondaires. » (GOETHE, « La métamorphose des plantes », p. 253-254; *Sämtliche Werke*, vol. 12, p. 66)

⁸⁹⁸ Cf. Thomas PFAU, « "All is Leaf": Difference, Metamorphosis, and Goethe's Phenomenology of Knowledge », *Studies in Romanticism*, vol. 49, no. 1 (2010), p. 7 sq.

⁸⁹⁹ GOETHE, « But de l'auteur », *Œuvres d'histoire naturelle de Goethe comprenant divers mémoires d'anatomie comparée, de botanique et de géologie*, *op. cit.*, p. 16 (Goethe, *Sämtliche Werke*, Bd. 12, *op. cit.*, p. 13).

⁹⁰⁰ Cf. Heinrich HENEL, « Type and Proto-Phenomenon in Goethe's Science », *PMLA*, vol. 71, no. 1 (1956), p. 654: « The type is found by comparison of empirical objects with one another, and it embraces both their similarity and their variations. It is a flexible norm allowing for the changes occurring during the life of an individual organism as well as for the variations occurring among individuals of a certain kind or species. It is not, however, a phylogenetic concept »

du type. Cette affinité de forme n'est cependant pas recueillie par une observation diligente de la morphologie d'êtres particuliers, car le type n'équivaut pas à une idée kantienne et son sens ne se résout pas en une abstraction idéale sans empirie correspondante. Si on ne peut faire l'expérience du type en tant que tel, il n'équivaut toutefois ni à une abstraction ni à une hypothèse opératoire. Il est le cadre concret par lequel le développement différentiel et progressif de la plante, ou de l'animal, peut être perçu⁹⁰¹. En tant que « plan » ou « schéma » développemental, le type n'est pas la manifestation séquentielle d'une série de caractéristiques essentielles inscrites dans l'organisme lui-même comme une empreinte phylogénétique. Il appartient à l'observateur comme la nécessité essentielle de la manifestation phénoménale du développement organique qui se donne à voir et se montre lors des métamorphoses diverses en tant que principe de leur apparition⁹⁰². En ce sens, il dénote la présence d'une continuité épigénétique qui traverse les stades ontogénétiques apparemment divers pour en faire apparaître la diversité, la différence, au sein d'un corps. Cette phénoménalité du type n'est cependant pas une réification des structures essentielles de l'être organisé en tant que réalité autonome : le type n'est pas concept. S'il permet « d'embrasser l'ensemble des choses⁹⁰³ » et ainsi de « lui

⁹⁰¹ Cf. Thomas PFAU, « “All is Leaf”: Difference, Metamorphosis, and Goethe's Phenomenology of Knowledge », *Studies in Romanticism*, vol. 49, no. 1 (2010), p. 24.

⁹⁰² Thomas PFAU, « “All is Leaf”: Difference, Metamorphosis, and Goethe's Phenomenology of Knowledge », *Studies in Romanticism*, vol. 49, no. 1 (2010), p. 30 *sq.* Voir aussi p. 37: « Goethe defines “seeing” as recognizing within a given phenomenon the law governing its existence, which cannot appear *per se* but nevertheless conditions the object's specific mode of appearance. Indeed, it is only through the object as *appearance*—viz. as the correlate of genuine “seeing”—that one obtains access to the self-organizing, differential play of forces over time (*Bildung*)... »

⁹⁰³ GOETHE, « Introduction générale à l'anatomie comparée basée sur l'ostéologie », *op. cit.*, p. 25 (Goethe, *Sämtliche Werke*, Bd. 12, *op. cit.*, p. 122).

rapporter toutes les formes animales dont il serait lui-même le résumé⁹⁰⁴ », le type n'égalise et n'aplanit pas les différences essentielles à la formation d'une multiplicité de formes distinctes, mais permet l'expression des particularités propres au particulier. Le type particularise le particulier de sorte qu'*il ne peut y avoir d'identité du type et d'un être vivant*.

Établir le type relève donc premièrement de l'expérience (*Versuch*) morphologique, et de la variation ontogénétique. Si on peut considérer isolément un objet objectivement dans son rapport à lui-même, celui qui veut « connaître les objets en eux-mêmes et dans leurs rapports réciproques [...] s'apercevra bientôt qu'un terme de comparaison lui manque ; le rapport des objets avec lui-même⁹⁰⁵ ». En effet, puisque la comparaison concerne nécessairement deux objets, l'observateur doit avoir recours à un troisième terme lui permettant de « faire apparaître [*enstanden*] les phénomènes⁹⁰⁶ » intrinsèques à leur différence, non pas en tant que connaissance isolée dans leur rapport individuel avec l'observateur — auquel cas il s'agirait de comparer leur rapport respectif à l'observateur —, mais pour faire ressortir leur particularité propre. Né de telles pratiques expérimentales, le regard offert par le type s'articule donc comme l'exposition des variations morphologiques essentielles au développement des formes de vie diverses. Chaque élément de la comparaison devient donc un intermédiaire et se rattache par là aux autres formes, sans toutefois devenir l'itération d'un concept que subsumerait sa particularité

⁹⁰⁴ GOETHE, « Leçons sur les trois premiers chapitres de l'introduction à l'étude de l'anatomie comparée basée sur l'ostéologie », p. 68 (Goethe, *Sämtliche Werke*, Bd. 12, p. 202).

⁹⁰⁵ GOETHE, « De l'expérience considérée comme médiatrice entre le sujet et l'objet », *Œuvres d'histoire naturelle de Goethe comprenant divers mémoires d'anatomie comparée, de botanique et de géologie*, p. 3. Trad. mod. (*Sämtliche Werke*, IV/2, p. 321-322).

⁹⁰⁶ GOETHE, « De l'expérience considérée comme médiatrice entre le sujet et l'objet », p. 7. Trad. mod. (*Sämtliche Werke*, IV/2, p. 325.)

caractéristique sous une généralité ineffective. En ce sens, le type permet l'inscription de certaines conceptualisations afin de faire ressortir un phénomène particulier⁹⁰⁷, ce qui équivaut à la détermination du regard, de la perspective. Percevoir le phénomène relève ainsi de la « différence » de celui-ci avec lui-même et d'avec les autres objets.

2.4 Morphologie et histoire

En renonçant ainsi à la notion d'espèce à la faveur de celle de type, Nietzsche repense le sens de la succession temporelle. Son choix de terme signale non seulement la mise à l'écart de l'idée d'une essence biologique répétée à chaque génération, car en concevant l'hérédité (ou la propagation biologique) en termes de type, il accorde une portée dramatique à l'instant et une *puissance historique au corps*. « Tout passé est un livre aux mille significations, aux mille interprétations et, en vérité, le chemin vers de multiples futurs ! Mais celui qui donne un sens unique à l'avenir présuppose du même coup une et une seule interprétation du passé⁹⁰⁸. » Alors que l'espèce représente l'égalisation du patrimoine biologique et une réduction de l'hérédité à la réitération de certains traits essentiels, le type représente une propagation différentielle qui procède toujours en réinterprétant le sens de la phylogenèse. « Nous avons *beaucoup de types* en nous, écrit Nietzsche. Nous coordonnons nos *impulsions intérieures aussi bien qu'extérieures* pour en faire une image ou une suite d'images : agissant comme artistes⁹⁰⁹. » En effet, selon la théorie de l'idioplasme, le germe contient un grand nombre de possibilités développementales

⁹⁰⁷ Cf. Joan STEIGERWALD, « Instruments of Judgment: Inscribing Organic Processes in Late Eighteenth-Century Germany », *Studies in the History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, 33 (2002), p. 83.

⁹⁰⁸ *FP* 1883, 22 [3] (KSA 10, p. 624).

⁹⁰⁹ *FP* 1884, 25 [375] (KSA 11, p. 110). Cf. 1884, 25 [362] (KSA 11, p. 107).

qui sont alors soumises aux interactions pulsionnelles. Chaque lignée cellulaire se précise et se spécialise à la faveur d'une différenciation progressive de ses membres *à l'intérieur* de leur « type » cytologique. Ainsi les parties du corps, et ses pulsions, se déterminent-elles mutuellement et s'articulent selon les ramifications épigénétiques de leur type. Les séquences morphologiques qui se transforment graduellement en systèmes fonctionnels répondent donc à une typologie sans toutefois s'y réduire.

Ces successions morphologiques n'appartiennent pas seulement à l'ontogenèse mais caractérisent également le *sens* du déploiement phylogénétique. Si, comme le soutient Nietzsche, « c'est le *type* qui se transmet⁹¹⁰ », cette transmission ne se limite pas à la génération de corps fonctionnellement similaires mais décrit aussi la diversification de ses membres en rapport au type morphologique. Ce dernier ne doit donc pas s'entendre dans un sens large « comme description de la succession⁹¹¹ ». Alors que l'évolution de l'espèce désigne la transformation graduelle et arborescente d'une lignée phylétique, une évolution *typologique* dépeint les transformations morphologiques en tant qu'une différenciation du type. En ce sens, aucune expression du type n'est déterminée par ses antécédents et aucune ne s'inscrit dans la série des transformations progressives.

« La force qui se métamorphose [*wandelt*] et demeure toujours identique possède une *face intérieure*, une caractéristique du type Protée-Dionysos, qui se dissimule et se satisfait dans la métamorphose [*Verwandlung*]. La “personne” est à comprendre comme *illusion* : l'objection principale est en fait l'*hérédité*, dans la mesure où une prodigieuse quantité de forces formatrices [*formenden Kräften*] venues d'époques beaucoup plus anciennes constituent la continuelle stabilité de la personne ; en vérité elles luttent, sont ordonnées et maîtrisées en elle — une volonté de puissance passe à travers les personnes,

⁹¹⁰ FP 1888, 14 [133] (KSA 13, p. 317).

⁹¹¹ FP 1884, 27 [67] (KSA 11, p. 291).

elle a besoin du *rétrécissement* de la perspective, de l'«égoïsme», comme *condition d'existence temporaire* ; elle regarde de chaque échelon vers un échelon supérieur⁹¹². »

Si on ne peut réfuter l'influence de l'hérédité biologique, celle-ci ne peut être la détermination phylétique de la synthèse de forces au sein du corps. Tout comme chaque cellule dans un corps appartient à une lignée cellulaire et se différencie afin d'y être incorporée, chaque individu exprime aussi un type, mais toujours selon une différence propre. Dès lors, si la volonté de puissance est une force organisatrice et source de la synthèse du corps, le type signale alors *l'intensité* relative de chaque configuration des forces incorporées. Le corps ne serait donc pas seulement le lieu de la révélation de la non-identité de toute réalité⁹¹³, mais en tant que la juxtaposition des forces qui rendent possible toute succession⁹¹⁴, le corps est également la réactualisation *intensive* du passé sous-jacente à cette révélation.

Nietzsche avait déjà reconnu l'importance d'une typologie pour comprendre, et arraisonner, le passé⁹¹⁵, mais alors que les types représentaient une tentative de maîtriser la *différence* entre le maintenant et l'avant, cette différence devient le fondement d'une nouvelle appréciation de l'historique en tant que tel. Puisque la composition du corps relève désormais du type, la synthèse des forces incorporées et le type se rapportent à la différence propre de ses

⁹¹² *FP* 1885, 35 [68] (KSA 11, p. 540).

⁹¹³ Cf. Patrick WOTLING, « Le sens de la notion de pulsion chez Nietzsche », *La pulsion*, (dir.) Jean-Christophe Goddard, Paris, Vrin, 2006, p. 96-97. Voir aussi les chapitres 5 à 7 où nous procédons à la démonstration de cette idée.

⁹¹⁴ Cf. *FP* 1885-1886, 2 [143] (KSA 12 p. 137) : « A supposer que le monde dispose d'un certain quantum de force, il va de soi que tout déplacement de puissance en un lieu quelconque conditionne l'ensemble du système — donc, à côté de la causalité de *succession*, il y aurait une dépendance de *juxtaposition* et de *conjonction*. »

⁹¹⁵ Cf. Chapitre 2.

éléments⁹¹⁶ dont l'expression morphologique est inextricablement liée à sa particularisation, voire à son individualité. Toute caractérisation essentielle, par laquelle un objet est un « ceci ou un cela », dépend donc d'une différence morphogénétique, c'est-à-dire d'un type qui est d'emblée en relation avec d'autres ceci/cela.

« La "régularité" de la succession n'est qu'une expression imagée, *comme si* l'on suivait ici une règle : ce n'est pas un état de fait. [...] Nous trouvons une formule pour exprimer un type [*Art*] de succession qui se répète constamment : par là nous n'avons *découvert aucune loi*, encore moins une force qui serait la cause de ces successions répétées. Le fait que quelque chose se passe *toujours* de telle et telle façon est ici interprété comme si un être, par obéissance à une loi ou à un législateur, agissait toujours de telle et telle façon : alors qu'abstraction faite de la loi, il aurait liberté d'agir autrement. Mais ce "de telle façon et non autrement" pourrait précisément provenir de l'être lui-même, qui ne se comporterait *pas* de telle et telle façon seulement en fonction d'une loi, mais parce qu'il serait constitué de telle et telle façon. Cela signifie simplement : quelque chose ne peut être en même temps quelque chose d'autre, ne peut pas faire tantôt ceci, tantôt cela, n'est ni libre ni non libre, mais justement tel et tel⁹¹⁷. »

Une succession morphologique ne dépend donc pas d'une détermination indépendante à la série elle-même. Nietzsche convertit ainsi la question de l'essence « Qu'est-ce que ? » en interrogation d'une particularité intraduisible « Qui ? » afin d'y relever la configuration de forces réellement effectives et présentes lors de la manifestation de la chose⁹¹⁸. Puisqu'il ne peut représenter l'essence du phénomène mais manifeste seulement sa singularité différentielle, le

⁹¹⁶ Ainsi, Gilles Deleuze dira du type qu'il « est précisément constitué par la qualité de la volonté de puissance, par la nuance de cette qualité et le rapport de forces correspondant : tout le reste est symptôme. Ce que veut une volonté n'est pas un objet, mais un type, le type de celui qui parle, de celui qui pense, qui agit, qui n'agit pas, qui réagit, etc. On ne définit un type qu'en déterminant ce que veut la volonté dans les exemplaires de ce type. » (Gilles DELEUZE, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 2003 [1962], p. 89).

⁹¹⁷ *FP* 1885-1886, 2 [142] (KSA 12, p. 137).

⁹¹⁸ Cf. Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 2003 [1962], p. 87-88 : « L'essence d'une chose est découverte dans la force qui la possède et qui s'exprime en elle, développée dans les forces en affinité avec celle-ci, compromise ou détruite par les forces qui s'y opposent et qui peuvent l'emporter : l'essence est toujours sens et valeurs. Et ainsi la question Qui ? résonne pour toutes choses et sur toutes choses : quelles forces, quelle volonté ? »

type renvoie à une *intensité*, et une différence, qui se retrouvent à la source de la chose. L'unité synthétique du corps ne possède aucune identité réflexive, permanente, et les changements constants des degrés d'inégalité au sein de la hiérarchie des forces incorporées, dont les variations d'intensité forment la pulsionnalité opaque du corps, émanent des processus de différenciation inhérente à la pulsion elle-même. Ainsi l'éclatement de l'unité subjective instituée par le « fil conducteur du corps » n'est-il pas que la simple décomposition de ses parties, mais l'articulation d'une synthèse différentielle incarnée, dont l'unité est celle du type. Autrement dit, si la pulsion est la traduction d'une intensité en intention, cette intensité, qui échappe nécessairement à la conscience en tant que force non consciente, n'appartiendrait pas simplement à un arrière-monde physiologique imperméable à la conscience mais serait la particularisation ontogénétique de la phylogénie. En tant que principe d'une succession morphologique, le type représente « le sentiment de la différence hiérarchique⁹¹⁹ », c'est-à-dire le *pathos de la distance*, « un accroissement toujours renouvelé des distances⁹²⁰ », qui caractérise les différences constitutives du corps. Mais si elles sont « essentielles », pour employer un langage peu nietzschéen, ces différences relèvent de l'unité du type comme puissance historique.

« Tout état momentané de la force fournit la condition absolue d'une répartition nouvelle de toutes les forces qu'il contient : la force ne peut rester immobile. Le "changement" fait partie de son essence, donc aussi la temporalité : or cela ne fait qu'établir à nouveau, conceptuellement, la seule nécessité du changement⁹²¹. »

⁹¹⁹ *FP* 1885-1886, 1 [10] (KSA 12, p. 13).

⁹²⁰ *Par-delà bien et mal*, § 257 (KSA 5, p. 206).

⁹²¹ *FP* 1885, 35 [55] (KSA 11, p. 537).

In fine, morphologie et histoire s'articulent selon le truchement du type dans la mesure où ce dernier traduit les intensités constitutives du passé (sa différence) en intention formelle (corps pulsionnel). La dimension historique du corps n'est donc pas la répétition fatale et contraignante du passé phylétique, car si nous pouvons parler de corps historique, *c'est uniquement au sens d'une ouverture et d'une ré-assimilation du passé qui*, bien que transmis d'un corps à un autre, *n'est jamais pourvu d'une existence effective*⁹²². Ainsi, chaque réinterprétation du passé, qui est inséparable du corps lui-même, transforme le sens et donc la sémiotique pulsionnelle, et rend par-là, une nouvelle mélodie au tempo du temps. Par conséquent, si le sens ultime de la démarche philosophique est l'introduction d'une nouvelle justice et la création d'un « corps supérieur⁹²³ » par une transvaluation des valeurs (nihilistes), cette tâche, qui requiert la traduction des intentionnalités en intensités — c'est-à-dire de rendre une intensité, un but, à la volonté de néant — et donc la capacité de *lire* les hiérarchies, renvoie nécessairement à l'histoire et à la sensibilité historique. Car seule une sensibilité historique est à même d'interroger le passé pour faire ressortir le *type* en tant que configuration de force, non pas inéluctable mais nécessaire, de sorte à rendre justice au passé en posant les déterminations de notre ad-venir.

⁹²² Cf. Jacques MASCOTTO, « Profils pour une anthropologie », *Sociétés : revue des sciences humaines et sociales*, no. 15 (Septembre 1987), p. 20 : « N'ayant rien à se remémorer, [l'enfant] pourra s'en remettre à une mémoire, qui est mémoire de la chair, du passage à l'extériorité. Il ne s'agit donc pas d'une mémoire génétique mais du retour vers ce qui a été reçu de l'extérieur, non un enregistrement endosomatique mais l'anticipation de ce qui peut advenir dans l'ouvert, donc l'anticipation d'une mémoire. »

⁹²³ *Ainsi parlait Zarathoustra*, I, « De l'enfant et du mariage », p. 109 (KSA 4, p. 90).

— Chapitre 8 —

LA PHILOSOPHIE SOUS LA COUPE DE L'HISTOIRE

« Ce qui nous sépare aussi bien de Kant que de Platon et de Leibniz : nous sommes *historiques* [*historisch*] de part en part⁹²⁴. »

« Celui qui est pleinement instruit des antiques origines finira par s'enquérir aussi des sources de l'avenir et des nouvelles origines⁹²⁵. »

1. Le problème de l'histoire

La question de l'hérédité biologique, on l'aura compris à la lecture du dernier chapitre, soulève à nouveau celle de la détermination en apparence inéluctable du passé. En effet, si chaque corps n'est pas sans rapport à ses devanciers, nous sommes peut-être justifiés de penser cette appartenance filiale comme une prédétermination phylogénétique. Mais puisque tout corps est une structure hiérarchique, et hiérarchisée, toute réitération interprétative d'un contenu phylétique doit prendre la forme d'une expression sémiotique d'une pulsionnalité incorporée. Or comme nous avons pu comprendre, tout sens n'est réductible ni à une combinatoire pulsionnelle déterminée ni à toute autre réalité fondamentale. Ce sens irréductible, et sa manifestation, appartiennent à une certaine configuration momentanée et instable du corps qui exprime un *pathos*, une différenciation de forces incorporées. En effet, puisqu'un sens demeure toujours irréductible à *une* force et relève d'un pathos, seul le type rend un sens à l'ontogénie

⁹²⁴ *FP* 1885, 34 [73] (KSA 11, p. 442).

⁹²⁵ *Ainsi parlait Zarathoustra*, « Des anciennes et des nouvelles tables », § 25 (KSA 4, p. 265).

en tant que disposition immédiate des forces héritées. « Tout état momentané de la force fournit la condition absolue d'une répartition nouvelle de toutes les forces qu'il contient : la force ne peut rester immobile⁹²⁶. » Ainsi, l'Histoire d'une lignée représente uniquement une réserve de forces, d'évaluations, de pulsions, qui sont, elles, soumises à une interprétation et se manifeste en se particularisant en expression phénotypique.

La détermination phylogénétique se déconstruit donc en préséance historique et du coup entérine la primauté de l'instant et du type. Par sa rigueur philologique et sa compréhension de la nature interprétative du devenir historique, l'emploi philosophique du savoir historien, déterminé par le fil conducteur du corps, doit donc se distinguer expressément de l'histoire savante. En effet, si cette dernière tire son élan explicatif de la même l'hyperexcitabilité historique, c'est-à-dire du « sens et [de] l'instinct de toute chose, le goût et la langue appréciant toute chose⁹²⁷ », elle se rapporte toutefois à la volonté de vérité et donc au nihilisme de *l'esprit ascétique*. Cet idéal, notoire et emblématique des réflexions tardives, signifie en études historiques un fatalisme des « *petits faits* » où elles vont « chercher aujourd'hui une sorte de préséance morale »⁹²⁸. Régie d'abord par un « impératif inconscient », par « la foi dans une valeur *métaphysique*, dans une valeur *en soi de la vérité* que seul cet idéal garantit et

⁹²⁶ FP 1885, 35 [55] (KSA 11, p. 537).

⁹²⁷ *Par-delà bien et mal*, § 224 (KSA 5, p. 158).

⁹²⁸ *De la généalogie de la morale*, III, § 24 (KSA 5, p. 400). Cet emploi de l'expression « petits faits » est une allusion à peine voilée à Hyppolite Taine qui, dans son ouvrage *De l'intelligence*, écrit : « De tout petits faits bien choisis, importants, significatifs, amplement circonstanciés et minutieusement notés, voilà aujourd'hui la matière de toute science ; chacun d'eux est un spécimen instructif, une tête de ligne, un exemplaire saillant, un type net auquel se ramène toute une file de cas analogues ; notre grande affaire est de savoir quels sont ces éléments, comment ils naissent, en quelles façons et à quelles conditions ils se combinent, et quels sont les effets constants des combinaisons ainsi formées. » (Hippolyte TAINE, *De l'intelligence*, Paris, Hachette, 1870, vol. I, p. 4.).

consacre⁹²⁹ », l'histoire des historiens est incapable de s'élever au niveau d'une réflexion philosophique. Une double acceptation de la nature de l'histoire gît derrière les quelques commentaires strictement historiographiques qui parsèment ses écrits tardifs⁹³⁰, et dans lesquels Nietzsche exprime une préférence, par exemple, pour Hippolyte Taine — « l'historien prééminent d'Europe encore en vie⁹³¹ » — aux dépens d'Ernest Renan — « un de ces profiteurs parfumés de l'histoire, mi-curé, mi-satyre⁹³² ».

« Comme critique, dénué de critère d'assise, d'épine dorsale, ayant la langue du *libertin* cosmopolite goûtant toutes sortes de choses, mais dénué aussi du courage s'avouer son *libertinage*. Comme historien, dénué de philosophie, dénué de la puissance du regard philosophique, — et pour cela rejetant la tâche de juger dans les affaires importantes, tenant l'«objectivité» devant lui comme un masque⁹³³. »

Ainsi confronté au cosmopolitisme de l'école française⁹³⁴, ici représenté par Sainte-Beuve, Nietzsche souligne le clivage essentiel qui sépare l'analyse historique simplement indicative qui ne donne lieu qu'à un inventaire d'éléments disparates sans toutefois être en mesure d'espérer passer par-delà son attitude objectivante, et l'effort philosophique à renouer avec la véritable

⁹²⁹ *De la généalogie de la morale*, III, § 24 (KSA 5, p. 400).

⁹³⁰ Plusieurs publications récentes de langue anglaise ont su faire l'inventaire de l'attitude de Nietzsche face aux historiens durant sa période tardive, voir notamment Thomas BROBJER, « Nietzsche's View of the Value of Historical Methods », *Journal of the History of Ideas*, (2004), vol. 65, no 2, p. 314 sqq. ; Anthony K. JENSEN, *Nietzsche's Philosophy of History*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, p. 155-211 ; Christian J. EMDEN, *Friedrich Nietzsche and the Politics of History*, Cambridge, Cambridge University press, 2008, p. 229-324.

⁹³¹ *FP* 1885, 38 [5] (KSA 11, p. 599).

⁹³² *De la généalogie de la morale*, III, § 26 (KSA 5, p. 406). Voir aussi *Le crépuscule des idoles*, « Divagation d'un inactuel », § 2. Renan est aussi une des cibles principales des critiques de Nietzsche dans *Antéchrist* où celui-ci s'oppose longuement à l'interprétation de Jésus par Renan. Cf. *Antéchrist* § 17 sq. (KSA 6, p. 183). Voir aussi à ce sujet Gary SHAPIRO, « Nietzsche contra Renan », *History and Theory*, vol. 21, no 2 (mai 1982), p. 193-222.

⁹³³ *Le crépuscule des idoles*, « Divagation d'un inactuel », § 3 (KSA 6, p. 113). Cf. *FP* 1887, 11 [9] (KSA 13, p. 11-12) ; *L'Antéchrist*, § 54 (KSA 6, p. 236-237).

⁹³⁴ Voir au sujet du cosmopolitisme de l'école française, Giuliano CAMPIONI, *Les lectures françaises de Nietzsche*, trad. Christel Lavigne-Mouilleron, Paris, PUF, 2001, p. 243 sqq.

dramatique historique. Nous devons apprendre par conséquent à distinguer, d'une part, les considérations historiques *rétrospectives*, qui appartiennent au savoir historien proprement dit, et, d'autre part, l'emploi philosophique de l'histoire qui dispose de notre *sensibilité historique*, elle-même une spécificité de l'esprit moderne⁹³⁵ et qui procède à une détermination et à une disposition des forces héritées.

La typologie des formes d'historiographie (l'histoire monumentale, antiquaire et critique)⁹³⁶ se voit donc réduite à une notion éphémère et passagère dans le corpus nietzschéen. Mais si on ne la retrouve dans aucun texte après la parution de sa deuxième *Considération inactuelle*, elle n'en demeure pas moins importante pour notre compréhension du « problème de l'histoire », car elle touche néanmoins le cœur de la question historique : la rédemption du passé

« “C’est passé, c’est un fait” — parole qui remplit de contrition et de douleur le vouloir en sa solitude. Impuissant contre tout ce qui est révolu, il regarde avec hostilité tout le passé. Le vouloir ne peut rien sur ce qui est derrière lui. Ne pouvoir détruire le temps ni l’avidité dévorante du temps, telle est la détresse la plus solitaire du vouloir. [...] Que le temps ne puisse revenir en arrière, c’est là son grief. “Ça, le fait accompli” — ainsi nomme-t-on le roc qu’il ne peut déplacer⁹³⁷. »

Tout advenir, tout changement, est confronté à ce « roc » immobile et incontournable dont « le vouloir lui-même est captif⁹³⁸ », écrit-il en reprise de ses considérations de jeunesse. Cette fatalité intime et indépassable signifie non seulement l’incapacité de toute présence à soi définitive qui prend la forme d’un rappel de notre existence factice, mais en vient aussi à

⁹³⁵ Cf. *Par-delà bien et mal*, § 224 (KSA 5, p. 158).

⁹³⁶ Cf. Chapitre 2.

⁹³⁷ *Ainsi parlait Zarathoustra*, II, « De la rédemption », (KSA 4, p. 179-180).

⁹³⁸ *Ainsi parlait Zarathoustra*, II, « De la rédemption », (KSA 4, p. 179).

représenter l'existence d'une contrainte dont notre vouloir ne peut se soustraire, c'est-à-dire l'impossibilité de vouloir à rebours. « Du fait que quelqu'un oublie quelque chose, on est loin d'obtenir que ce quelque chose ne soit plus⁹³⁹ », soutient-il, car on « n'a pas affaire à ce qui s'est réellement passé, mais seulement aux événements supposés : car seuls ces derniers ont eu des effets⁹⁴⁰ », le simple oubli, même volontaire, ne peut véritablement taire l'effectivité du passé. Ainsi, si la tripartition des emplois de l'histoire suggérait la possibilité d'une rédemption historique en se donnant « *a posteriori* le passé dont on voudrait être issu, par opposition à celui dont on est réellement issu⁹⁴¹ », son sens ne peut plus se résumer à la persistance et au retour inopiné des expériences révolues mais, en tant que *réaction* contre l'implacable réalité de ce qui était, trouve son expression ultime dans la notion du *ressentiment*.

La signification de cette célèbre notion de la philosophie tardive de Nietzsche ne saurait se borner à la description d'un simple état de refoulement psychologique. Elle s'articule d'abord comme une réaction contre l'implacable réalité du devenir et comme la promesse d'un avenir qui pourra supprimer le passé⁹⁴². En tant que ressentiment, le resouvenir équivaut à

⁹³⁹ *FP* 1888, 14 [151] (KSA 13, p. 333).

⁹⁴⁰ *Aurore*, § 307 (KSA 3, p. 225).

⁹⁴¹ *De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie*, § 3, p. 114 (KSA 1, p. 270).

⁹⁴² Dans des passages célèbres de *L'Antéchrist* et *De la généalogie de la morale*, Nietzsche situe, dans un élan généalogique qui se substitue à la spéculation philosophique, l'origine de notre perspective temporelle dans la relation débiteur/créancier et dans le traumatisme de la crucifixion. Nous résumons à grands traits une histoire bien compliquée et renvoyons le lecteur à la présentation qu'en fait Didier Franck (*Nietzsche et l'ombre de Dieu*, p. 429 *sqq.*)

Pris d'effroi à perte du rédempteur, on « effaçait purement et simplement ce qui était l'hier » et l'avant-hier » du christianisme [et on] *inventa à son usage une histoire du christianisme primitif* » (*L'Antéchrist*, § 42 ; KSA 6, p. 216). Ainsi, « l'histoire du christianisme est celle de l'*incompréhension progressive et nécessairement toujours plus grossière d'un symbolisme sublime* » (*FP* 1888, 11 [356] ; KSA 13, p. 156). « Le royaume de Dieu, explique-t-il, "vient" non pas au sens chronologiquement historique, ni d'après le calendrier, ni comme quelque chose qui serait là un jour et non pas la veille : mais c'est une "modification du sens dans l'individu particulier", quelque chose qui arrive à tout moment et qui à aucun moment n'est encore là » (*FP* 1888, 11 [354] ; KSA 13, p. 154).

l'intériorisation et au refoulement de la souffrance causée par un passé qui demeure irrécupérable et tragiquement inaccessible⁹⁴³. Reprenant la distinction entre l'oubli animal et le souvenir de l'être humain, Nietzsche écrit en ouverture à la deuxième dissertation de *De la généalogie de la morale* :

« L'oubli n'est pas une simple *vis inertiae*, comme le croient les esprits superficiels, c'est bien plutôt une faculté d'inhibition active, une faculté positive dans toute la force du terme ; grâce à lui toutes nos expériences, tout ce que nous ne faisons que vivre, qu'absorber ne devient pas plus conscient, pendant que nous le digérons [...] Cet animal nécessairement oublieux, pour qui l'oubli représente une force, la condition d'une santé *robuste*, a fini par acquérir une faculté contraire, la mémoire, à l'aide de laquelle, dans des cas déterminés, l'oubli est suspendu [...] il ne s'agit nullement là de l'impossibilité purement passive de se délivrer d'une impression passive [...], mais bien d'une *volonté* active de ne pas se délivrer, d'une volonté qui persiste à vouloir ce qu'elle a une fois voulu, à proprement parler d'une *mémoire de la volonté*⁹⁴⁴ ».

L'intériorisation par ressentiment, cette mémoire de la volonté, prolonge ainsi l'analyse du souvenir entamée plus de dix ans auparavant. Mais si l'incorporation du passé figurait alors comme la calme tranquillité de l'existence animale, au terme de sa période active, Nietzsche ne conçoit plus le corps comme une surface d'inscription qui recouvre une réalité (inconsciente) originaire. « [O]n doit ici refaire son éducation ainsi qu'on l'a faite en ce qui concerne l'hérédité et l'"inné", explique-t-il. De même que l'acte de la naissance n'est pas en considération dans

C'est dire que « la doctrine du Jugement dernier et de la parousie, la doctrine de la mort conçue comme mort sacrificielle, la doctrine de la *résurrection* » (*L'Antéchrist*, § 41 ; KSA 6, p. 215) ne sont que les signes « d'une corruption déjà irrésistible à l'intérieur de la première communauté chrétienne » (*L'Antéchrist*, § 44 ; KSA 6, p. 218), soutient Nietzsche. Comme l'explique Didier Franck : « Si, pour moi, le péché d'Adam est un péché hérité, il est un passé auquel ma volonté ne peut rien changer. Ce péché est alors la limite de ma volonté, le passé en tant que contraire à ma volonté. Mais cette contrariété n'est pas extérieure à ma volonté puisque le péché d'Adam est toujours mien. Sous le règne d'Adam, ma volonté est donc toujours intrinsèquement contrariée par son passé » (*Nietzsche et l'ombre de Dieu*, p. 471). Et puisque ce n'est pas la souffrance en soi de ce péché qui révolte « mais le non-sens de la souffrance », sa délivrance doit se manifester d'abord comme justification. Cf. Barbara STIEGLER, *Nietzsche et la critique de la chair. Dionysos, Ariane, le Christ*. Paris, Épipiméthée, 2005, p. 350

⁹⁴³ Cf. *De la généalogie de la morale*, II, § 16 (KSA 5, p. 321-324).

⁹⁴⁴ *De la généalogie de la morale*, II, § 1 (KSA 5, p. 291-292).

l'ensemble du processus et du progrès de l'hérédité. La "conscience" ne s'oppose pas de manière décisive à l'instinctif⁹⁴⁵. » La disparition de la frontière, jadis imperméable, qui séparait la conscience de la non-conscience des événements, comme celle séparant leur rétention de leur dissolution, révèle non seulement l'absence d'instance ultime, fondamentale — une sorte d'animalité, sinon génétique, alors commune à tous les êtres organisés — mais nous oblige à reconsidérer le problème de l'histoire, et sa rédemption, par le truchement de notre organisation pulsionnelle.

Arrivés au terme de notre exposé, nous sommes enfin en mesure de comprendre le sens ultime que donne Nietzsche à l'histoire selon le fil conducteur du corps. Comme nous verrons, sa philosophie tombe ultimement sous la coupe de l'histoire, car si elle espère un dépassement de son héritage métaphysique par la découverte de la pulsionnalité incorporée, celle-ci le mène à la relecture *historique* des corps — l'affirmation d'un type — par la dramatisation décisive de l'instant proprement historique.

2. Le concept de généalogie

L'idée d'une lecture des corps nous oblige à considérer d'abord une logique des origines, qui, sous l'appellation « généalogie », serait l'expression ultime de l'historicité du corps. Prenant son inspiration de l'expression qui figure au titre du célèbre ouvrage de 1887 (*De la*

⁹⁴⁵ *Par-delà bien et mal*, § 3 (KSA 5, p. 17). Nietzsche fait écho à une observation alors répandue, que l'on retrouve chez Wilhelm Roux : « La naissance ne peut absolument pas être considérée comme une frontière entre l'inné et l'acquis, car en réalité un état nouveau ne survient à la naissance que pour les organes respiratoires et digestifs ; tous les autres organes reçoivent déjà des stimuli fonctionnels dans le ventre de la mère et fonctionnent donc déjà plus ou moins. » (Wilhelm ROUX, *La lutte des parties*, trad. Laure Cohort, Sonia Danizer-Bechet, Ann-Laure Pasco Saligny, Cyrille Thébaud, Paris, Éditions Matériologiques, 2012, p. 62 ; *Kampf der Theile*, Leipzig, Engelmann, 1881, p. 47-48)

généalogie de la morale), le concept de généalogie se conçoit comme une *critique historique* de la moralité et l'expression type d'un savoir perspectif qui se connaît comme tel. Mais si ce concept est désormais classé parmi les notions clés des réflexions de Nietzsche, c'est peut-être surtout par l'influence d'une certaine appropriation « poststructuraliste » de sa pensée qui a fait époque, dont les contours essentiels se révèlent d'abord à la lumière de l'interprétation proposée par Gilles Deleuze. Celui-ci écrit, en ouverture de *Nietzsche et la philosophie* (1962), que : « le projet le plus général de Nietzsche consiste en ceci : introduire en philosophie les concepts de sens et de valeur⁹⁴⁶. » La notion de critique est ainsi comprise selon son acceptation originale, étymologique, c'est-à-dire comme jugement/estimation (κρίνειν), et convertit, de ce fait, la critique historique en évaluation généalogique. « [L]a philosophie des valeurs, poursuit-il, telle [que Nietzsche] l'instaure et la conçoit, est la vraie réalisation de la critique, la seule manière de réaliser la critique totale, c'est-à-dire de faire de la philosophie à “coups de marteau”⁹⁴⁷. » Il ne s'agit pas d'une connaissance désintéressée des origines des valeurs, mais la détermination de leur sens même en tant que valeur. Il s'agit d'estimer et d'évaluer la composition interprétative d'une valeur afin de rendre visible et de débusquer la source de son effectivité, c'est-à-dire celle de la valeur des valeurs. « La philosophie critique a deux mouvements inséparables, affirme Deleuze : rapporter toute chose, et toute origine de quelque valeur, à des valeurs ; mais aussi rapporter ces valeurs à quelque chose qui soit comme leur origine, et qui décide de leur valeur⁹⁴⁸. » L'origine est ainsi comprise de sorte à cerner non pas l'événement

⁹⁴⁶ Gilles DELEUZE, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 2003 [1962], p. 1.

⁹⁴⁷ DELEUZE, p. 1.

⁹⁴⁸ *Ibid.*, p. 2.

diachroniquement originel, ni retrouver sa trace, mais comme la filiation, la provenance, au sein même de la chose à partir de laquelle elle se manifeste.

« Généalogie veut dire à la fois valeur de l'origine et origine des valeurs. Généalogie s'oppose au caractère absolu des valeurs comme à leur caractère relatif ou utilitaire. Généalogie signifie l'élément différentiel des valeurs dont découle leur valeur elle-même. Généalogie veut donc dire origine ou naissance, mais différence ou distance dans l'origine. [...] Mais ainsi comprise, la critique est en même temps le plus positif. L'élément différentiel n'est pas critique de la valeur des valeurs, sans être aussi l'élément positif d'une création. [...] Cette manière d'être est celle du philosophe, parce qu'il se propose précisément de manier l'élément différentiel comme critique et créateur, donc comme un marteau⁹⁴⁹. »

En ce sens, la généalogie n'est pas l'articulation d'un discours *sur* les origines et ses causes, mais celui *des* origines qui perdurent et qui animent le sens ou la signification d'une valeur. Et puisqu'il ne s'agit pas de sonder un moment révolu en tant qu'origine éphémère, sa critique est jugement. « Un phénomène n'est pas une apparence ni même une apparition, mais un signe, un symptôme qui trouve son sens dans une force actuelle⁹⁵⁰. » Mais la généalogie ne doit pas simplement relever les couches ou les strates interprétatives qui se sont accumulées et en déduire la trame événementielle d'une histoire, car en remisant la question de la diachronie des origines et la synchronie de leur inscription, elle se fait discours *philosophique* des origines et l'exposition de « la distance dans l'origine ». Elle est l'affirmation différentielle de la chose en tant que devenir : la révélation de la constitution polysémique différentielle qui réduit toute identité à un jeu de force et ouvre par là la possibilité d'une réinterprétation et donc la « détermination des valeurs de l'avenir⁹⁵¹ ».

⁹⁴⁹ *Ibid.*, p. 2-3.

⁹⁵⁰ *Ibid.*, p. 3.

⁹⁵¹ DELEUZE, p. 3.

En soulignant son aspect actif sous le signe d'une « histoire effective⁹⁵² », l'interprétation foucauldienne de la généalogie reprend les lignes essentielles d'une généalogie philosophique tracée dix ans auparavant par son compatriote. Mais alors que Deleuze soulignait l'importance de la puissance productive de la différence, Foucault, initié comme Nietzsche aux pratiques historiennes, relève, dans son essai de 1971, *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, la minutie et la patience du savoir généalogique qui l'oppose d'emblée aux grands gestes de l'histoire universelle⁹⁵³ et aux identités premières des « déploiements métahistoriques⁹⁵⁴ ». Il montre, à l'aide des particularités lexicales qui marquent le texte de Nietzsche, que la notion d'une origine déterminée (*Urpsrung*), dont la solennité implicite trahirait l'existence d'un élan métaphysique cherchant à déceler dans toute détermination historique un commencement par-delà les actualités vécues et « avant la chute⁹⁵⁵ », cède graduellement la place aux notions d'émergence (*Entstehung*)⁹⁵⁶ et de provenance (*Herkunft*)⁹⁵⁷. Pour Nietzsche, suggère-t-il, « l'histoire, avec ses intensités, ses défaillances, ses fureurs secrètes, ses grandes agitations fiévreuses comme ses synopes, c'est le corps même du devenir⁹⁵⁸. » Elle incorpore les traces du passé, ses plis et replis, pour former une interprétation du devenir dont la « surface

⁹⁵² Michel FOUCAULT, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », *Lecture de Nietzsche*, (dir.) Jean-François Balaudé et Patrick Wotling, Paris, Livre de poche, 2000, p. 116. Il emprunte l'expression à Nietzsche qui, dans la préface à *De la généalogie de la morale*, exprime son souhait de produire une « wirkliche *Historie der Moral* » (« préface », § 7 ; KSA 5, p. 254).

⁹⁵³ FOUCAULT, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », p. 102.

⁹⁵⁴ *Ibid.* p. 103.

⁹⁵⁵ *Ibid.* p. 106.

⁹⁵⁶ *Ibid.* p. 111-115.

⁹⁵⁷ *Ibid.* p. 108-111.

⁹⁵⁸ *Ibid.* p. 107-108.

d'inscription d'événements⁹⁵⁹ » ne résiste pas au mouvement implacable de leur succession, mais se soumet au « perpétuel effritement⁹⁶⁰ » et au « stigmate⁹⁶¹ » du passé par lesquelles les forces entrent en scène et imposent leurs règles⁹⁶². Ainsi, l'histoire d'une chose se montre au regard de la généalogie comme une « succession de processus de subjugation⁹⁶³ » qui imposent leur sens et déterminent la valeur de la valeur.

Enfin, si Foucault prend la peine de présenter les traits essentiels d'une histoire généalogique, ce n'est bien évidemment pas dans une visée simplement indicative, car elle résiste nécessairement à toute détermination formelle. La généalogie est une mise à l'écart de toute hypostase des événements et « invertit le rapport établi d'ordinaire entre l'irruption de l'événement et la nécessité continue⁹⁶⁴ ». Elle « effectue, à la verticale du lieu où elle se tient, la généalogie de l'histoire⁹⁶⁵ » et invertit en ce sens les rapports déterminants de « l'histoire des historiens » de sorte à contempler les « grandeurs » de haut et à percevoir les temps les plus reculés dans leur proximité presque immédiate. En somme, puisqu'elle impose la reconnaissance de sa nature, intime perspective qui, dans un élan caustique, opère une parodie de la typologie historiographique du jeune Nietzsche, la généalogie représente la perversion du savoir historique. À l'histoire monumentale, elle substitue une volonté destructrice des réalités métaphysiques qui ruine la puissance inspiratrice du passé ; elle dissocie explicitement le passé

⁹⁵⁹ *Ibid.* p. 111.

⁹⁶⁰ *Ibid.*

⁹⁶¹ *Ibid.*

⁹⁶² *Ibid.* p. 113.

⁹⁶³ *De la généalogie de la morale*, II, § 12 (KSA 5, p. 314).

⁹⁶⁴ *Ibid.*, p. 118.

⁹⁶⁵ *Ibid.* p. 121.

et le présent et récuse toute identité de celle-ci à celle-là ; enfin elle sacrifie le sujet connaissant dans une critique de toute détermination fondamentale qui ne saurait protéger l'historien-généalogiste. En tant qu'histoire critique, la généalogie dépasse ainsi les bornes du simple savoir historique pour retrouver la source originelle du passé : l'individu humain et sa temporalité existentielle.

Pour autant qu'elles soient d'une fertilité philosophique indéniable, les interprétations de Deleuze et de Foucault doivent toutefois être comprises d'abord comme expressions de l'influence de pensée nietzschéenne sur l'élaboration de leur propre œuvre. Car s'ils ont su incorporer cette notion à leurs propres réflexions, l'importance accordée à l'idée d'une généalogie philosophique dépasse largement celle que Nietzsche a lui-même concédée à ce concept au sein de sa propre démarche philosophique. Il est même peut-être permis de douter de l'existence de la généalogie comme philosophème proprement nietzschéen⁹⁶⁶. Le seul passage susceptible de fournir de telles indications, et auquel Deleuze et Foucault se réfèrent à plusieurs occasions, se présente comme l'exposé du « principe essentiel de *la recherche historique* [*Hauptgesichtspunkte der historischen Methodik*]⁹⁶⁷ ». Nietzsche ne présente cependant jamais les trois traités contenus dans *De la généalogie de la morale* comme autant d'exemples d'une nouvelle approche philosophique. S'il propose en effet une « véritable

⁹⁶⁶ Voir à cet effet Jacqueline STEVENS, « On the morals of genealogy », *Political Theory*, vol. 31, no 4 (août 2003), pp. 558-588. En effet, on ne retrouve cette expression nulle part ailleurs dans les écrits de Nietzsche pour désigner une réflexion sur les origines comme telles et on ne retrouve aucun exposé de cette notion qui pourrait figurer comme explication ou articulation d'une telle idée. Par conséquent, s'il nous est impossible d'identifier le développement proprement nietzschéen de la notion de *généalogie* en un sens suffisamment novateur pour en faire un philosophème nouveau ; il est évident cependant que Nietzsche développe et approfondit un emploi philosophique de la notion *d'histoire* qui renoue et prolonge ses réflexions de jeunesse.

⁹⁶⁷ *De la généalogie de la morale*, II, § 13 (KSA 5, p. 316). Nous soulignons.

*histoire de la morale*⁹⁶⁸ », que Foucault rend par *histoire effective*, celle-ci se présente comme polémique dirigée contre les histoires de la moralité produites par ses contemporains⁹⁶⁹. L'examen de « l'origine [*Herkunft*] des préjugés moraux⁹⁷⁰ » et l'exposé de ses « hypothèses sur l'origine [*Ursprung*] de la morale⁹⁷¹ » que Nietzsche annonce dans la préface n'équivalent donc pas à des exemples d'une *nouvelle* acceptation de la notion de généalogie et l'articulation d'une nouvelle approche philosophique. L'expression « généalogie » est d'abord une parodie des velléités véritablement généalogiques des historiens de la moralité et non le fondement d'une nouvelle discipline philosophique⁹⁷². Mais même subversive, la généalogie ne peut se réduire à l'élaboration de trames narratives alternatives, car si elle offre effectivement de nouvelles perspectives, voire un éclatement de perspectives, celles-ci ne sont pas comme plus véridiques, plus exactes, plus authentiques, elles donnent à voir l'importance déterminante de la « mémoire de la volonté ».

Autrement dit, nous ne pouvons nier l'importante contribution apportée par les approfondissements de Foucault et Deleuze, et ce, même en dépit de ces quelques reproches philologiques. Leurs interprétations de la généalogie permettent en effet de comprendre la

⁹⁶⁸ *De la généalogie de la morale*, « préface », § 7 (KSA 5, p. 254).

⁹⁶⁹ Pour cette raison, nous préférons traduire le titre de l'ouvrage par *De la généalogie de morale* afin de souligner qu'il s'agit d'un commentaire *sur* la généalogie et non *une* généalogie. C'est en ce sens que l'expression est souvent utilisée dans les monographies récentes. Cf. Dirk R. JOHNSON, *Nietzsche's Anti-Darwinism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 172 *sqq.*

⁹⁷⁰ *De la généalogie de la morale*, « préface », § 2 (KSA 5, p. 248).

⁹⁷¹ *Ibid.* « préface », § 4 (KSA 5, p. 250).

⁹⁷² Cf. James I. PORTER, « Theater of the Absurd : Genealogy as Cultural Critique », *American Catholic Philosophical Quarterly*, (2012), vol. 84, no. 2, p. 323 : « Moral genealogy of the conventional kind thus furnishes a stigmatic evaluation of the present in the form of a speculative history. [...] He is challenging not so much the thrust of their arguments, which is critical, as their historicism, which is fictional and little more than projection of first causes, themselves hypothetically inferred, onto an imaginary historical dimension. »

profonde révision du sens de la critique historique. « Il est aujourd’hui impossible de dire avec certitude *pourquoi* on punit, explique Nietzsche : tous les concepts où se résume significativement un long processus échappent à la définition ; on ne peut définir que ce qui n’a pas d’histoire⁹⁷³. » Quoi qu’il en soit, on ne peut certainement s’en tenir à la découverte du caractère fuyant, différentiel, de toute détermination historique, car le pouvoir *dissolvant* de l’histoire⁹⁷⁴ généalogique travaille activement non seulement à défaire toute continuité et toute identité historiques⁹⁷⁵, mais découvre ce faisant l’arrière-pays de toute réalité, dont la nature « abyssale⁹⁷⁶ » nous apprend à concevoir *l’impossibilité* d’une détermination structurale *issue* du passé.

« Point de doute, à partir du moment où la volonté de vérité devient consciente d’elle-même, la morale s’écroule : grand spectacle en cent actes, réservé aux deux prochains siècles de l’Europe, spectacle effrayant entre tous, plein d’inconnu, et peut-être aussi le plus riche d’espoirs...⁹⁷⁷ »

Sis sur les épaules de la généalogie, l’histoire (du corps) prolonge et affirme ainsi la source primordiale, pulsionnelle, « tréfondamental⁹⁷⁸ », de toute valeur de sorte que si le philosophe

⁹⁷³ *De la généalogie*, II, § 13 (KSA 5, p. 317).

⁹⁷⁴ Cf. Raymond GEUSS, « Genealogy as Critique », *European Journal of Philosophy*, (2002), vol. 10, no. 2, p. 212.

⁹⁷⁵ Cf. Michel FOUCAULT, *L’archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, p. 22-23 : « L’histoire continue, c’est le corrélat indispensable à la fonction fondatrice du sujet : la garantie que tout ce qui lui a échappé pourra lui être rendu ; la certitude que le temps ne dispersera rien sans le restituer dans une unité recomposée ; la promesse que toutes ces choses maintenues au loin par la différence, le sujet pourra un jour — sous la forme de la conscience historique — se les approprier derechef, y restaurer sa maîtrise et y trouver ce qu’on peut bien appeler sa demeure. »

⁹⁷⁶ Cf. *Ecce homo*, « pourquoi je suis si sage », § 3 (KSA 6, p. 267-269).

⁹⁷⁷ *De la généalogie de la morale*, III, § 27 (KSA 5, p. 410-411).

⁹⁷⁸ Nous employons la traduction du néologisme nietzschéen « *abgründlich* » offert par Eric Blondel, cf. Eric BLONDEL, « Critique et généalogie chez Nietzsche, ou *Grund, Untergrund, Abgrund* », *Revue philosophique de la France et de l’Étranger*, vol. 189, no. 2 (1999), p. 206. Voir aussi p. 205 : « La critique attache lors même qu’elle attaque. Nietzsche veut aussi et surtout dire que la critique, telle qu’il l’entend, dans sa radicalité même, vise à déterrer les racines, à exhumer les fondements ou les fondations, mais qu’en cela même elle devrait, en toute rigueur, aller au-delà, plus profond que les fondements, ce qui revient *stricto sensu* à miner, saper le

doit « manier l'élément différentiel comme critique et créateur, donc comme un marteau⁹⁷⁹ », ce marteau n'est autre que « le marteau de la connaissance historique [*dem Hammerschlag der historischen Erkenntniß*]⁹⁸⁰ » repensée.

3. La dramatisation

Or le « problème de l'histoire⁹⁸¹ » demeure néanmoins entier. Si l'estimation de la valeur des valeurs s'oppose implicitement à la détermination univoque du passé et rejette d'emblée l'importance des origines, elle conçoit néanmoins toute valeur comme la « succession des forces qui s'en emparent⁹⁸² ». Même libérée de toute considération liée à une évaluation originelle, la généalogie rapporte « toute chose, toute origine de quelque valeur à des valeurs » pour lui attribuer ensuite « quelque chose qui soit comme [son] origine, et qui décide de [sa] valeur »⁹⁸³ — c'est-à-dire comme une manière d'être ou un mode d'existence⁹⁸⁴. Son jugement critique ne peut donc qu'être *génétique*, car en cherchant à déjouer l'élan métaphysique qui associe d'emblée à chaque chose une *essence*, un « qu'est-ce que ?⁹⁸⁵ », la généalogie débusque la *provenance* d'une chose et lui reconnaît une singularité différentielle (le rapport de force qu'elle entretient avec elle-même) que l'on se représente par la question « qui ?⁹⁸⁶ » Tout

fondement, à “*untergraben*” le “*Grund*”, à détruire le socle, le sol, l'être et la substance de son objet — sans quoi une critique n'est pas vraiment fondamentale, puisqu'elle laisse subsister l'être métaphysique de la chose. »

⁹⁷⁹ DELEUZE, p. 2-3.

⁹⁸⁰ *Ecce homo*, « Humain, trop humain », § 6 (KSA 6, p. 328) ; *Humain, trop humain*, § 37 (KSA 2, p. 61) ; *FP 1876-1877*, 23 [195] (KSA 8, p. 473).

⁹⁸¹ *De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie*, § 8, p. 145 (KSA 1, p. 306).

⁹⁸² DELEUZE, *op. cit.*, p. 4.

⁹⁸³ DELEUZE, p. 2.

⁹⁸⁴ Cf. DELEUZE, p. 1-2.

⁹⁸⁵ DELEUZE, p. 86-88.

⁹⁸⁶ Cf. DELEUZE, *op. cit.*, p. 89. Voir aussi la dernière section du chapitre 7 *infra*.

« phénomène », toute chose, étant produit par une certaine configuration de forces, ne se rapporte pas à une essence mais une incarnation, à un corps, et donc à un type. C'est dire que la valeur, tout en se dissociant expressément d'une Histoire, c'est-à-dire d'une totalisation du devenir, retrouve de ce fait sa constitution historique, car l'expression de toute force et l'affirmation de toute volonté de puissance se manifeste d'abord selon l'inscription pathologique de sa particularisation typique : chaque valeur tire sa valeur non pas d'une succession d'interprétations — d'une Histoire —, mais de sa manifestation *historique* en tant que pulsion incorporée.

Foucault a donc bien vu la conséquence de l'emploi nietzschéen de l'histoire : « il ne s'agit plus de juger notre passé au nom d'une vérité que notre présent serait seul à détenir, écrit-il ; il s'agit de risquer la destruction du sujet de connaissance dans la volonté, indéfiniment déployée, de savoir⁹⁸⁷. » Une critique historique véritablement active et affirmative ne peut soustraire l'unité première du sujet connaissant à l'exposé différentiel de ses rapports de force constitutifs. Déjà, dans la *Deuxième inactuelle*, Nietzsche en disait autant : « l'origine de la culture historique [...] *doit* être à son tour soumise à une étude historique, l'histoire *doit* elle-même résoudre le problème de l'histoire, le savoir *doit* retourner son dard contre lui-même⁹⁸⁸ ». Si le sens historique doit lui aussi passer au crible de l'interrogation historique, cet examen doit cependant prendre la forme d'une analyse physiologique et montrer l'interaction pulsionnelle comme expression primordiale d'une subjectivité en apparence première issue d'un ensemble

⁹⁸⁷ Foucault, *Ibid.* p. 129.

⁹⁸⁸ *De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie*, § 8, p. 145 (KSA 1, p. 306).

interprétatif de forces antagonistes qui décrivent une sémiotique incorporée. Cet impératif méthodique, le recours à la physiologie, n'est certainement pas sans souligner l'intention ironique qui se cache derrière ce dernier passage. Puisque les sciences historiques (la philologie, l'histoire, l'évolutionnisme) ne peuvent se comprendre historiquement sans pétition de principe, le jeune professeur bâlois ne pouvait que se gausser des prétentions architectoniques de l'historicisme alors ambiant. En effet, seules les indications (*Leitfäden*) du corps, introduites non pas comme certitudes philosophiques mais en tant que fil conducteur, étaient susceptibles de mettre à l'écart les considérations étroitement historiographiques pour ainsi révéler une nouvelle perspective, un nouvel angle au regard. En réduisant généalogiquement, la valeur accordée au savoir historique — dont l'élan prolonge la critique entamée lors de sa deuxième *Inactuelle* — Nietzsche déconstruit non seulement la primauté du sujet connaissant, et de l'idéal ascétique, il affirme également la nature historique de toute valeur.

L'expression ultime de cette sémiotique physiologique nous renvoie au cœur de la « mémoire de la volonté » et l'inscription pulsionnelle d'une intensité « tréfondementale ». Puisque « l'expérience n'est possible que grâce à la mémoire » et celle-ci « n'est possible que par la réduction d'un fait intellectuel à un *signe* »⁹⁸⁹, la rétention, l'existence, d'une valeur ne présente pas comme un événement (origine, interprétation), mais se *signifie* et se montre comme une *pulsion*, ou un jeu pulsionnel, dont l'expression intentionnelle traduit une réalité incorporée et intensive. Par conséquent, toute critique véritable de l'origine de la moralité, et *a fortiori* tout dépassement de celle-ci, ne peut se satisfaire ni du simple récit de son développement ni de

⁹⁸⁹ *FP* 1885, 34 [249] (KSA 11, p. 505).

l'exposé de sa non-coïncidence foncière. Nous devons apprendre à *ressentir* l'organisation pulsionnelle primitive qui, en tant que disparités intensives, se profile comme l'impression originaire, source de l'effectivité d'une valeur. C'est par l'entremise de notre *sensibilité historique*, et de sa capacité de reproduire une hiérarchie pulsionnelle, que nous pouvons prendre conscience de ces différences autrement que comme l'objet d'une critique.

« La sensibilité historique [*historischer Sinn*] : la faculté de deviner rapidement la hiérarchie des évaluations en fonction desquelles vit un peuple, une société, un homme —, le rapport entre ces évaluations et les conditions de vie, la relation entre l'autorité des valeurs et l'autorité des forces effectives (la plupart du temps l'autorité présumée bien plutôt que réelle) : être capable de *reproduire* tout cela en soi-même, voilà ce qui fait le sens historique⁹⁹⁰. »

Ce que Nietzsche nomme ici « *historische Sinn* » ne peut évidemment se réduire aux seules réflexions proprement historiographiques ou historiennes, car si celles-ci tombent effectivement sous son empire, elles n'en épuisent pas le sens. Sa capacité de « deviner rapidement la hiérarchie des évaluations » et « de *reproduire* tout cela en soi-même » renvoie à l'aptitude à recevoir, à reproduire, et à recueillir en nous les différences intensives du corps. Cette *lecture des corps*, comme nous l'appelons, propre à la sensibilité historique, ne peut donc donner lieu à la seule connaissance objective du passé. Mais puisqu'on peut, tout au plus, « décrire en quelque manière le devenir héraclitéen et de le résumer à certains signes⁹⁹¹ », en découle la question : « Que peut-on établir [*feststellen*] ? — Qu'une chose ne peut se maintenir [*feststand*] à l'instant de son arrivée⁹⁹² ? » Notre relecture du passé équivaut en effet à donner

⁹⁹⁰ FP 1885, 35 [2] (KSA 11, p. 509).

⁹⁹¹ FP 1885, 36 [27] (KSA 11, p. 562).

⁹⁹² Lettre à Franz Overbeck, 23 février 1887 : « *Zuletzt geht mein Mißtrauen jetzt bis zur Frage, ob Geschichte überhaupt möglich ist? Was will man denn feststellen? — etwas, das im Augenblick des Geschehens selbst nicht*

une nouvelle « colonne vertébrale⁹⁹³ » et restituer en nous la volonté qui anime l'effectivité des valeurs, c'est-à-dire devenir la « conscience que l'histoire a d'elle-même en un sens absolu⁹⁹⁴ ». C'est dire que si les trois traités qui forment *De la généalogie de la morale* constituent « trois importants travaux préparatoires d'un psychologue en vue de l'inversion de toutes les valeurs⁹⁹⁵ » et appartiennent donc à un exposé critique *préalable* à une démarche plus fondamentale et *positive* qui transforme le questionnement philosophique en « la forme la générale de *l'histoire*⁹⁹⁶ ».

En somme, si le sens d'une chose est fluide, comme nous le rappelle Nietzsche⁹⁹⁷, la chose — c'est-à-dire l'acte, la coutume, le drame — demeure constante. Une réévaluation (*Umwertung*) ne peut donc prétendre à une transformation substantielle de la chose même, car, explique-t-il, « une *régression*, un demi-tour en quelque sens et dans quelque mesure que ce soit, est absolument impossible⁹⁹⁸ ». La transvaluation doit passer au travers d'un moment proprement *critique* afin « d'embrasser du regard, d'embrasser par la pensée, de saisir, de manipuler tout ce qui s'est produit et a été apprécié jusqu'à présent, d'abrégé tout ce qui est long, jusqu'au "temps" lui-même, et de *se rendre maître* de tout le passé⁹⁹⁹ » pour que ce qu'il

„feststand?“ — » (*Briefwechsel : kritische Gesamtausgabe, Abt. III, Bd. 5 : Friedrich Nietzsche Briefe, Januar 1887- Januar 1889* G. Colli et M. Montinari (dir.), Berlin, de Gruyter, 1975, p. 23).

⁹⁹³ Cf. *FP* 1883, 17 [63] (KSA 10, p. 557) ; 1883, 22 [1] (KSA 10, p. 615) ; 1884, 31 [41] (KSA 11, p. 377) ; 1885, 35 [67] « eine Art Rückgrat für Wirbelthiere, nichts an-sich-Wahres » (KSA 11, p. 539) ; 1886, 6 [9] (KSA 12, p. 236).

⁹⁹⁴ *FP* 1887, 11 [374] (KSA 13, p. 167).

⁹⁹⁵ *Ecce homo*, « Pourquoi j'écris de si bons livres », *De la généalogie de la morale* (KSA 6, p. 353).

⁹⁹⁶ *FP* 1885, 36 [27] (KSA 11, p. 562). Nous soulignons.

⁹⁹⁷ *De la généalogie de morale*, II, § 13 (KSA 5, p. 316).

⁹⁹⁸ *Le crépuscule des idoles*, « Divagation d'un inactuel », § 43 (KSA 6, p. 144).

⁹⁹⁹ *Par-delà bien et mal*, § 203 (KSA 5, p. 126).

nomme les « *philosophes nouveaux*¹⁰⁰⁰ », joignant histoire et philosophie, puissent tendre « une main créatrice pour s'emparer de l'avenir¹⁰⁰¹ ». Par cette maîtrise du passé « tout ce qui est et fut devient pour eux, ce faisant, moyen, instrument, marteau¹⁰⁰². » Ce n'est donc pas en se dissociant, en se libérant du passé, que l'on peut espérer, selon Nietzsche, mettre « un terme à cette effroyable domination de l'absurdité et du hasard qui s'est appelée jusqu'à présent "histoire"¹⁰⁰³ ». Créer un nouveau sens, une nouvelle valeur, signifie « réunir et [...] assembler en un tout ce qui n'est que débris, énigmes et horribles hasards¹⁰⁰⁴ » et ainsi former un tout à partir des débris de l'horrible « hasard du passé ». « L'homme comme *spectacle* : or, c'est cela **la sensibilité historique** [...] l'homme apprend à s'éprouver comme *celui qui façonne*, et qui ne se contente pas d'être spectateur et ne veut pas s'en contenter¹⁰⁰⁵. »

4. La décision

La tâche proprement historique de la philosophie nietzschéenne est donc inséparable de son fil conducteur philosophique. La lecture des corps par laquelle nous désignons ici la réception du passé en nous en tant que différence intensive, nous ramène effectivement au corps,

¹⁰⁰⁰ *Par-delà bien et mal*, § 211 (KSA 5, p. 145).

¹⁰⁰¹ *Par-delà bien et mal*, § 211 (KSA 5, p. 145).

¹⁰⁰² *Par-delà bien et mal*, § 211 (KSA 5, p. 145).

¹⁰⁰³ *Par-delà bien et mal*, § 203 (KSA 5, p. 126).

¹⁰⁰⁴ *Ainsi parlait Zarathoustra*, II, « De la rédemption », p. 186 (KSA 4, p. 179). Cf. *Ainsi parlait Zarathoustra*, III, « Des tables anciennes et nouvelles », § 3 (KSA 4, p. 248) : « Je leur ai enseigné à faire tout ce que *moi* je veux et je désire ; à fondre et à réunir en *un tout* ce qui chez l'homme est fragment, énigme et horrible hasard. »

¹⁰⁰⁵ *FP* 1885, 34 [180] (KSA 11, p. 481).

et plus précisément à l'incorporation, car la transvaluation équivaut à une *incorporation*, à la formation d'un nouveau corps.

« S'incorporer le savoir et le rendre instinctif, cela demeure toujours une *tâche* absolument neuve, que l'œil humain commence tout juste à apercevoir, que l'on peut à peine identifier avec clarté, — une tâche qu'aperçoivent seuls ceux qui ont compris que nous ne nous sommes incorporé jusqu'à présent que nos *erreurs* et que toute notre conscience ne concerne que des erreurs ¹⁰⁰⁶! »

Mais puisqu'il est question non pas de trace ou d'inscription, mais de configurations du corps, c'est-à-dire de l'expression d'états intensifs, de *phéno-types*, la philosophie ne peut simplement se dépasser en se posant en porte à faux par rapport à son héritage en se créant un nouveau passé. Autrement dit, *si désormais le « corps philosophe¹⁰⁰⁷ », la philosophie est historique ou elle n'est pas*. Elle *accompagne* le nihilisme mais ne s'y oppose pas. Cette transvaluation s'exprime donc comme un « *contre-mouvement* qui dans un quelconque avenir prendra la relève de ce parfait nihilisme » mais « le *présuppose*, logiquement et psychologiquement » et « *ne peut* que se référer à *lui* et ne peut procéder que *de lui*. » ¹⁰⁰⁸ En tirant les conséquences ultimes du nihilisme, en le portant à son comble, la philosophie historique de Nietzsche équivaut dans un premier temps à une forme *active* du nihilisme, que nous avons décrit comme une réduction patho-logique¹⁰⁰⁹.

Le nihilisme actif ne peut s'arrêter au moment critique et se satisfaire d'une volonté de néant. En effet, si « nihiliste est l'homme qui juge que le monde tel qu'il est *ne devrait pas* être

¹⁰⁰⁶ *Le gai savoir*, § 11 (KSA 3, p. 383).

¹⁰⁰⁷ *FP* 1882, 5 [32] (KSA 10, p. 226). Cf. *Le gai savoir*, « préface », § 2 (KSA 3, p. 347-349).

¹⁰⁰⁸ *FP* 1887-1888, 11 [411] (KSA 13, p. 190).

¹⁰⁰⁹ Cf. Chapitre 3.

et que le monde tel qu'il devrait être n'existe pas¹⁰¹⁰ », son objection au monde se décline affirmativement par l'intensification de la force de créer qui ne peut se contenter d'une « capacité de se dispenser de mondes d'illusions salutaires, consolantes¹⁰¹¹ ». Le jugement différentiel et rétrospectif de la critique historique, s'il ne peut être véritablement créatif, permet néanmoins de retrouver l'instant présent dans l'expectative de son advenir. « Tout ce qui fut n'est que fragment, énigme et horrible hasard, jusqu'au jour où le vouloir créateur déclare : “Mais moi, je l'ai voulu ainsi.” Jusqu'au jour où le vouloir créateur déclare : “Mais je le veux ainsi. Et je le voudrai ainsi.”¹⁰¹² » Si la transvaluation doit opérer la détermination d'une nouvelle hiérarchie des valeurs, elle ne peut procéder cyniquement à partir de la pleine présence des intérêts et de la force du présent. Car « ce qui fait pitié dans le passé, écrit Nietzsche, c'est que je le vois livré sans défense au bon plaisir, à l'esprit et à la folie de toutes les générations à venir, qui interpréteront tout ce qui a été comme un pont menant jusqu'à elles¹⁰¹³. » Autrement dit, dans l'instant de recueillement, la lecture des corps doit comprendre le passé non pas comme un objet à déchiffrer, extérieur à elle et en opposition à sa pleine présence. Le pheno-type, en tant que l'apparition d'un type et la manifestation d'une disposition de force héritée, est constitué par une *juxtaposition* de forces, plutôt que par leur succession, et intègre de ce fait le « passé » et « l'avenir » à la présence même du vouloir-être-autrement de la volonté de puissance. L'instant véritablement historique, celui de la réalisation de notre non-identité

¹⁰¹⁰ *FP* 1887-1888, 9 [60] (KSA 12, p. 366). Cf. *FP* 1888, 9 [35] (KSA 12, p. 350-352).

¹⁰¹¹ *FP* 1887-1888, 9 [60] (KSA 12, p. 368). Cf. *FP* 1888, 9 [35] (KSA 12, p. 350-352).

¹⁰¹² *Ainsi parlait Zarathoustra*, II, « De la rédemption », (KSA 4, p. 181).

¹⁰¹³ *Ainsi parlait Zarathoustra*, III, « Des tables anciennes et nouvelles », § 11 (KSA 4, p. 254).

temporelle, n'appelle donc pas de toute nécessité l'application « thérapeutisante » d'une typologie des emplois du savoir historien, car l'affirmation de cette non-présence prend la forme d'une incorporation de cette même différence.

Or cette séparation, ce relâchement, cette décharge du passé comme contrainte extérieure n'est autre que sa rédemption (*Er-losung*)¹⁰¹⁴. Le regard nostalgique de la rétrospection historique ne livre qu'une espérance d'épigone et une éthique de vieillard, dont le seul sens possible est celui d'une perte et d'un lent déclin. Ni une typologie, foncièrement rétrospective, des emplois du passé ni une généalogie, qui se tient à la verticale du présent ne peuvent garantir un tel salut. Mais puisqu'une pulsion est toujours *entéléchie* et inséparable de son but — il ne peut y avoir d'objet de la volonté séparé de celle-ci —, la restitution historique d'une intensité originare doit être nécessairement prospective. « Il faudra racheter dans la personne de vos enfants le fait que vous êtes les fils de vos pères ; c'est ainsi que vous délivrerez tout le passé. Telle est la table nouvelle que je dresse au-dessus de vos têtes¹⁰¹⁵. » En tant que l'arrivée d'un autre hors de soi qui en est prolongation, le fils représente notre propre transcendance par rapport à nous-mêmes, c'est-à-dire l'autodépassement affirmatif du présent. Mais puisque qu'il s'agit non pas d'un fils, mais de *mon* fils, l'enfantement de l'avenir, tout en prolongeant le destin inscrit au sein du passé, se révèle comme la particularisation de l'histoire sans être une rupture avec ce qui fut, « car *deviner* ainsi et *anticiper* ont la **force** d'un *mobile* : l'*avenir*, en tant qu'il

¹⁰¹⁴ Cf. Sean D. KIRKLAND, « Zarathustra and Redeeming the Past », *Nietzsche and Phenomenology*, Andrea Rehberg (dir.), Newcastle, Cambridge Scholars, 2011, p. 60-63.

¹⁰¹⁵ *Ainsi parlait Zarathoustra*, III, « Des tables anciennes et nouvelles », § 12 (KSA 4, p. 255).

est ce que nous *voulons, agit* sur notre présent¹⁰¹⁶ ». Vouloir un fils, une fille, équivaut à vouloir un phénotype.

Ce qui est en cause est la notion d'un temps linéaire composé d'une série successive d'instantanés sans différenciation formelle. Ce n'est pas le corps de l'autre, de l'enfant, qui est l'objet de la volonté rédemptrice. Seul le type morphologique, qui conçoit une succession d'états, de formes, non pas comme une continuité, mais comme une pluralité différenciée dont la communauté de forme ne trahit aucun lien causal nécessaire, peut regrouper les modalités temporelles (passé, présent, avenir) sans toutefois introduire d'opposition. En effet, si nous suspendons l'effectivité du passé — c'est-à-dire si elle ne peut plus s'imposer d'elle-même — par l'exercice d'un nihilisme actif, sa détermination en apparence inéluctable de tout développement subséquent se réduit au transfert impuissant des dispositions pulsionnelles existantes. Tout dépend de la manière dont le présent se comprend comme point immobile entre la disparition progressive de ce qui « fut » et l'arrivée de ce qui sera. « Féconder le passé et engendrer l'avenir — voilà pour moi le présent¹⁰¹⁷. » Si l'instant actuel en tant que point fixe dans le tourbillon du devenir ne s'oppose ni au passé ni à l'avenir, nous ne pouvons introduire une opposition structurale entre moments temporels. Seule la position du présent peut introduire l'idée d'un flux d'où il procède, en tant que moment extérieur à elle-même¹⁰¹⁸.

« Regarde cette poterne, gnome, lui dis-je encore. Elle a deux issues, deux chemins se rejoignent ici ; nul ne les a suivis jusqu'au bout. Cette longue route qui s'allonge derrière nous dure une éternité. Et cette longue route qui s'étire devant nous, c'est une autre éternité. Ces chemins se contrecarrent ; ils se heurtent du front, et c'est ici, sous cette

¹⁰¹⁶ *FP* 1883, 7 [6] (*KSA* 10, p. 237).

¹⁰¹⁷ *FP* 1883, 16 [88] (*KSA* 10, p. 531).

¹⁰¹⁸ Cf. Joan STAMBAUGH, *The Problem of Time in Nietzsche*, trad. John F. Humphrey, Lewisburg, Bucknell University Press, 1987, p. 149, p. 178.

poterne, qu'ils se rencontrent. Le nom de la poterne est inscrit au fronton :
«*Instant*»¹⁰¹⁹. »

L'instant « présent » ne se définit donc pas par sa position immobile par rapport au mouvement apparent des autres moments, mais du fait qu'il renferme à la fois passé et avenir. Mais si ces derniers « s'affrontent » au sein de l'instant présent, non seulement celui-ci contient-il « ce qui fut » et « ce qui sera », mais, puisqu'il regroupe ces modalités prétendument opposées en lui-même, il immobilise le passé et l'avenir¹⁰²⁰. La stabilité relative du présent est donc fortuite et injustifiée, car si l'instant présent est la structure de l'advenir et du dépérissement, il n'est pas indépendant du temps, mais en constitue plutôt la détermination essentielle¹⁰²¹. Il ne peut être « en mouvement » ou « immobile ». Il est, à tout moment, *tous les instants*. Il n'y a donc aucune opposition foncière entre le passé, le présent et l'avenir, puisque ces modalités du temps se retrouvent toutes au sein même de l'instant décisif. Autrement dit, si « toute puissance tire à chaque instant sa dernière conséquence¹⁰²² », elle ne peut s'étendre en une succession de conséquences délibératives. L'instant est la synthèse même du devenir, dont le sens doit être « à tout moment accompli, atteint, achevé¹⁰²³ » et constitue de ce fait une proposition dramatique qui décide de la succession entière. Cette synthèse est une reprise, une réinterprétation, de l'ensemble du temps à partir des forces endogènes de l'instant et non la conséquence de ses antécédents supposés.

¹⁰¹⁹ *Ainsi parlait Zarathoustra*, III, « De la vision et de l'énigme », § 2 (KSA 4, p. 200).

¹⁰²⁰ STAMBAUGH, *op. cit.*, p. 183.

¹⁰²¹ STAMBAUGH, p. 178.

¹⁰²² *FP* 1888, 14 [79] (KSA 13, p. 258).

¹⁰²³ *FP* 1887-1888, 11 [82] (KSA 13, p. 39).

Ainsi placer le rachat du passé dans l'expectative de l'à-venir ne signifie-t-il ni l'oubli ni la création arbitraire d'un passé. En permettant de se recueillir dans l'instant, l'histoire opère une scission avec ce qui fut, mais ce faisant elle libère aussi le passé de sa position d'antécédent et l'intègre au présent. Mais cette rédemption ne peut se faire sans se projeter dans l'avenir sous la forme, non pas d'un nouveau corps, mais du *type*, car à l'instar de la morphologie, celui-ci tend à intégrer un nouveau corps à une série existante sans toutefois le subsumer sous un concept plus général. En tant que type, l'enfantement prend la forme, non pas d'une répétition du passé, mais son interprétation différentielle qui donne à voir comme une individualité particulière et l'accomplissement, voire le sens, de la série entière. La rédemption historique que propose Nietzsche est donc une inclusion, plutôt qu'une résolution, du moment différentiel de l'instant présent. Si sa description de l'immédiateté intuitive du passé qui caractérise notre *sensibilité* historique avait donné lieu à la découverte de l'isolation temporelle de tout instant, à la lumière de la constitution pulsionnelle et typique du corps, ce qui paraissait être alors l'impossibilité de trouver un sens au devenir, se transforme désormais en possibilité de poser une décision destinale.

En somme, l'Histoire ne serait pas une réalité étrangère au corps, car celui-ci en est l'expression irréductible. La trame historique des événements ne se constitue pas en un un-après-l'autre ponctuel mais se révèle à l'aune du corps comme l'organisation décisive de la puissance affective du passé et de l'avenir. Que l'on puisse racheter le passé en la figure de l'enfant, ne signifie pas un simple engendrement d'un corps autre et la poursuite d'une certaine continuité

filiale. « Si toutes choses sont un *fatum* alors *moi* aussi je suis pour toutes choses un *fatum*¹⁰²⁴. » La *philosophie historique* de Nietzsche ne se résume pas en une déconstruction des fables et des fantasmes venus de notre passé, car si elle procède à la mise en évidence de nos plus profonds mythes philosophiques, elle en réduit l'effectivité non pas afin de corriger les erreurs mais en vue d'une phénoménalisation de la pensée et, partant, de la philosophie elle-même, qui prend alors le sens d'un recueillement dans l'expectative d'être autrement. La philosophie historique de Nietzsche se présente au final comme une décision et la détermination des valeurs, de la hiérarchie de valeurs¹⁰²⁵.

¹⁰²⁴ *FP* 1884-85, 29 [13] (KSA 11, p. 340).

¹⁰²⁵ Cf. *De la généalogie de la morale*, I, « remarque » (KSA 5, p. 289).

CONCLUSION

La place de l'histoire dans la philosophie nietzschéenne ne se réduit donc pas aux seules critiques de l'historiographie. Cela ne devrait pas nous surprendre : si elle ne peut se passer d'un recours au corps vécu (*Leib*) et sa synthèse autoaffective qui permet la vue du monde « vu de l'intérieur¹⁰²⁶ » et offre de ce fait une ouverture sur l'avenir, la philosophie ne peut dès lors se passer de la décision historique qui se substitue à la volonté de connaître. C'est en ce sens que Jacques Derrida résume à grands traits ce que nous avons présenté au cours de notre étude.

« [L]'affirmation joyeuse du jeu du monde et de l'innocence du devenir, l'affirmation d'un monde de signes sans faute, sans vérité, sans origine, offert à une interprétation active [...] Cette affirmation détermine alors le non-centre autrement que comme perte du centre. Et elle joue sans sécurité. Car il y a un jeu sûr : celui qui se limite à la substitution de pièces données et existantes, présentes. Dans le hasard absolu, l'affirmation se livre aussi à l'indétermination génétique¹⁰²⁷. »

Mais si cette affirmation nietzschéenne « tente de passer au-delà [...] de son histoire¹⁰²⁸ » en niant le fondement rassurant de ses origines, il n'en demeure pas moins qu'elle ne peut s'en extraire, car tout dépassement, même de par son « antithèse », oblige un passage à travers cela même que l'on veut dépasser. Nous devons toutefois pousser davantage notre réflexion et poser la question de la forme d'une telle philosophie historique.

Nous avons amorcé notre exposé en relevant la notion de « *Naturbeschreibung* » en tant que description de l'intuition préconceptuelle de l'histoire. Par cette notion empruntée au canon

¹⁰²⁶ Cf. *Par-delà bien et mal*, § 36 (KSA 5, p. 55)

¹⁰²⁷ Jacques DERRIDA, « La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines », *L'écriture et la différence*, Paris, Éditions du Seuil, 1967, p. 427.

¹⁰²⁸ *Ibid.*

kantien, Nietzsche espérait alors saisir et décrire l'apparition du phénomène historique à partir de lui-même sans l'intervention d'un principe susceptible d'en recouvrir le déploiement. Cette description phénoménale, qui se conçoit comme un pas hors de la réflexion historiographique proprement dite et détermine de ce fait le sens ultime de sa deuxième *Considération inactuelle*, transforme aussi l'articulation essentielle du « sens historique ». Si le phénomène historique se prête effectivement à une description antéprédicative et à une saisie prélangagière par le retour à l'expérience primordiale de son apparition intuitive, c'est que notre sens historique ne procède pas par la subsumption d'un phénomène sous un concept général (tel que l'Histoire ou l'historicité), mais travaille d'abord à une coordination de *sensations*. Ainsi l'aspect philosophique de ces considérations ne relève-t-il pas d'une simple analyse de la pratique historique, car il se rapporte expressément à notre expérience primordiale du passé, c'est-à-dire à notre *sensibilité historique*.

Or l'espoir de retrouver et décrire cette expérience originaire du passé se heurte à une difficulté en apparence déterminante. Au terme de sa description de « l'élément historique », Nietzsche arrive à la conclusion que l'histoire se donne à nous en premier lieu comme souvenir et s'impose par là et de lui-même pour perturber d'emblée l'apparente simplicité primitive de la présence à soi du moment présent. Ce dérangement appelle une certaine *praxis* historiographique qui détermine, par l'application des emplois du savoir historique, les modalités de la présentification de l'histoire. En ce sens, l'accès au phénomène historique est inmanquablement paralysé par notre besoin de recouvrir et annuler l'irruption délétère de « ce qui fut » qui réduit tout « être » à un « avoir été ».

Par conséquent, seule une suspension des déterminations premières de notre existence historique peut donner accès à l'historique en tant que tel. Si les *Considérations inactuelles* de

sa période de jeunesse abordaient étroitement l'histoire dans son acceptation purement formelle et uniquement comme une forme de connaissance tournée vers le passé, à partir de *Humain, trop humain*, et animée par la reconnaissance de l'héritage historique de la tradition métaphysique, la critique des formes de connaissance — au premier rang desquelles figurait la philosophie — se transforme en la révélation de l'histoire et de la genèse du développement des valeurs épistémiques et, partant, des valeurs métaphysiques et religieuses. Or cette « critique » dépasse largement les limites d'une attitude simplement indicative qui ne ferait que relever l'origine de ces valeurs. Notre recensement de l'influence de Michel de Montaigne a su montrer comment ce recours à l'histoire de la pensée se déclinait comme une forme d'*epochè* sceptique qui faisait emploi d'une supposée détermination « préhistorique » afin de suspendre l'effectivité des concepts fondamentaux de la philosophie et révéler les forces incorporées d'où procède notre sensibilité historique.

Cette réduction aux processus du corps, à la physiologie, ne signifie pas pour autant le simple déplacement de la subjectivité en tant qu'instance philosophique fondamentale au corps. Si l'affirmation du caractère humain, trop humain des notions fondamentales de la pensée l'a conduit à introduire un nouveau fil conducteur philosophique, c'est d'abord dans l'espoir de comprendre comment nous pouvons décrire une instance immédiate et ressentie qui se présente d'abord comme une synthèse autoaffective inhérente à son propre vécu et ouverte à son altérité. Le corps comme fil conducteur philosophique révèle non seulement une organisation pulsionnelle instable et non identique à laquelle appartient l'origine interprétative de toute « chose », mais dépeint également sa manifestation, non pas dans la pleine présence d'une identité formelle, mais en tant que *coordination* de pulsions. Autrement dit, l'abîme pulsionnel « tréfondamental » que l'on découvre en suivant les indications du corps permet une description

de notre *sensibilité* historique par le truchement de l'expérience même de notre historicité incorporée.

Or cette sensibilité, pour autant qu'elle appartient au corps, est toujours en rapport à un passé. En ce sens, notre expérience du passé ne provient ni d'un rappel d'un objet transcendant ni d'une inscription originelle, mais réside au sein de la capacité autoaffective de la pulsion elle-même. L'histoire d'une chose l'accompagne donc en propre comme la réinterprétation (ontogénétique) de son histoire sans toutefois se poser comme une détermination extérieure. Une telle réinterprétation du passé figure au sein du corps comme *phénotype*, c'est-à-dire comme l'unité différentielle de sa particularisation dramatique. Puisqu'elle est toujours une configuration déterminée et irréductible de forces — un « ceci » ou un « cela » —, toute chose se montre seulement selon la guise du type qui constitue la réalité eidétique de toute présence et la particularisation manifeste de toute réalité pulsionnelle.

C'est dire que l'existence putative d'une chose est nécessairement immanente à une certaine organisation pulsionnelle. Mais puisque la pulsion représente d'abord notre propre immanence préconsciente, le type est donc le mode d'être d'un corps au profit duquel une « chose » se montre comme ceci ou cela. En abordant ainsi la « phénoménalité », dont l'ascendance kantienne n'est guère contestable, Nietzsche transforme ce qui n'était que la simple « apparence » d'un objet — le phénomène — en une articulation particulière de la pulsionnalité sous-jacente au corps lui-même. Une chose est donc un événement intérieur qui ne rend manifeste aucune réalité objective réductible à une simple combinatoire pulsionnelle.

En somme, notre présentation du fil conducteur du corps nous ramène à notre considération initiale, car l'idée d'une *Naturbeschreibung* préfigure une philosophie capable de rendre compte de la priorité pulsionnelle. Mais alors que le jeune Nietzsche procédait à une

description philosophique de notre sens historique dans l'unique dessein de comprendre notre existence temporelle, au terme de ses réflexions, il radicalise cependant la portée descriptive de sa philosophie afin d'y inclure la phénoménalité elle-même comme élément constitutif de tout corps. Une philosophie historique ne serait donc pas une récapitulation du passé, mais une décision qui renvoie par-delà elle-même à son propre advenir.

Autrement dit, notre présentation est donc peut-être sans le dire, peut-être même sans le vouloir, une tentative à incorporer le Retour éternel, la plus nébuleuse et la plus difficile de toutes les notions nietzschéennes, à la réflexion philosophique.

BIBLIOGRAPHIE

1. ŒUVRES DE NIETZSCHE

a) textes allemands

NIETZSCHE (Friedrich Wilhelm), *Briefwechsel : kritische Gesamtausgabe*, G. Colli et M. Montinari (dir.), Berlin, de Gruyter, 1975-. Abt. I, Bd. 2 : Briefe, September 1864-April 1869 / Abt. II, Bd. 1, Briefe von Friedrich Nietzsche, April 1869- Mai 1872 / Abt. II, Bd. 5 : Friedrich Nietzsche Briefe, Januar 1875- Dezember 1879 / Abt. III, Bd. 5 : Friedrich Nietzsche Briefe, Januar 1887- Januar 1889

NIETZSCHE (Friedrich Wilhelm), *Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, G. Colli et M. Montinari (dir.), Berlin, de Gruyter, 1999 [1967-77] / Bd. 1 : Die Geburt der Tragödie, Unzeitgemässe Betrachtungen I-IV, Nachgelassene Schriften 1870-1873 / Bd. 2 : Menschliches, Allzumenschliches I und II / Bd. 3 : Morgenröte, Idyllen aus Messina, Die fröhliche Wissenschaft / Bd. 4 : Also Sprach Zarathustra / Bd. 5 : Jenseits von Gut und Böse, Zur Genealogie der Moral / Bd. 6 : Der Fall Wagner, Götzen-Dämmerung, Der Antichrist, Ecce homo / Bd. 7: Nachgelassene Fragmente 1869-1874 / Bd. 8: Nachgelassene Fragmente 1875-1874 / Bd. 9 : Nachgelassene Fragmente 1880-1882 / Bd. 10 : Nachgelassene Fragmente 1882-1884 / Bd. 11 Nachgelassene Fragmente 1884-1885 / Bd. 12 : Nachgelassene Fragmente 1885-1887 / Bd. 13 : Nachgelassene Fragmente 1887-1889 / Bd. 14 : Einführung, Kommentar zu Band 1-13.

NIETZSCHE (Friedrich Wilhelm), *Werke: Kritische Gesamtausgabe.*, G. Colli et M. Montinari (dir.), Berlin, de Gruyter, 1968-. Abteilung I, Bd. 4: Nachgelassene Aufzeichnungen (Herbst 1864-Frühjahr 1868) / Abt. II, Bd.. 3 : Vorlesungsaufzeichnungen, 1870-1871

b) traductions françaises

NIETZSCHE (Friedrich Wilhelm), *Œuvres philosophiques complètes*, G. Colli et M. Montinari (dir.), Paris, Gallimard, 1976- . vol. 1 : La naissance de la tragédie et Fragments posthumes 1869-1872 / vol. 2, pt. 1 : Considérations inactuelles I-II et Fragments posthumes 1872-1874, trad. P. Rusch / vol. 2, pt. 2 : Considérations inactuelles III et IV, Fragments posthumes 1874-1876, trad. H-A Baatsch, P. David, C. Heim, P. Lacoue-Labarthe and J-L Nancy / vol. 3, pt.2: Fragments posthumes 1876-1879, trad. J. Hervier / vol. 4 : Aurores et Fragments posthumes 1879-1881, trad. J. Hervier / vol. 5 : Le Gai Savoir et Fragments posthumes 1881-1882, trad. P. Klossowski / vol. 9 : Fragments posthumes Été 1882-printemps 1884, trad. A-S Astrup and M. de Launay / vol. 10 : Fragments posthumes Printemps-automne 1884, trad. J. de Launay / vol. 11 : Fragments posthumes Automne 1884-automne 1885, trad. M. Haar and M. de Launay / vol. 12 : Fragments posthumes Automne 1885-automne 1887, trad. J. Hervier / vol. 13 : Fragments posthumes Automne 1887-mars 1888, trad. P. Klossowski / vol. 14 : Fragments posthumes Début 1888-début janvier 1889, trad. J-C Hémery.

—, *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. Geneviève Bianquis, Paris, GF Flammarion, 2006 [1969].

—, *Humain, trop humain*, trad. Robert Rovini, Paris, Gallimard, 1988 [1968].

—, *Introduction aux leçons sur l'Œdipe-Roi de Sophocle et Intriduction aux études de philologie classique*, trad. Françoise Dastur et Michel Haar, Paris, Encre Marine, 1994.

—, *L'Antéchrist suivi de Ecce homo*, trad. Jean-Claude Héméry, Paris, Gallimard, 1974, p. 11-90.

- , *La généalogie de la morale*, trad. Isabelle Hildenbrand et Jean Gratien, Paris, Gallimard, 1971.
- , *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*, trad. Michel Haar et Marc B. de Launay, Paris, Gallimard, 1975, p. 7-73.
- , *Le cas wagner et Le crépuscule des idoles*, trad. Patrick Wotling, Paris, GF Flammarion, 2005, p. 117-225.
- , *Le gai savoir*, trad. Patrick Wotling, Paris, GF Flammarion, 2000.
- , *Le service divin des Grecs*, trad. Emmanuel Cantin, Paris, L'Herne, 1992.
- , *Par-delà bien et mal*, trad. Patrick Wotling, Paris, GF Flammarion, 2000.

2. SOURCES PRIMAIRES (AUTRES) :

- BAER (Karl Ernst von), *Welche Auffassung der lebendigen Natur ist die richtige? Festrede zur Eröffnung der russischen entomologischen Gesellschaft in Mai 1860*, Berlin, 1862.
- BAER (Karl Ernst von), *What Conception of Living Organisms is the Correct One ? A Lecture delivered before the Russian Entomological Society in October 1860*, trad. H. B. Adelman, Ithaca, New York, 1953.
- BROCHARD (Victor), *Les sceptiques grecs*, Paris, Imprimerie nationale, 1884.
- BURCKHARDT (Jacob), *Considérations sur l'histoire universelle*, traduction Sven Stelling-Michaud, Paris, Allia, 2001.

BURCKHARDT (Jacob), *Fragments historiques*, traduction Maurice Chevallier, Genève, Droz, 1965.

BURCKHARDT (Jakob), *Histoire de la civilisation grecque*, traduction Frédéric Mugler, Berlin, Spemann, 2002.

DARWIN (Charles), *De la variation des animaux et des plantes à l'état domestique*, 2 vols., trad. Ed. Barbier, Paris, 1880.

DARWIN (Charles), *The Life and Letters of Charles Darwin, including a biographical Chapter*, 3 vols., London, John Murray, 1887.

DARWIN (Charles), *Variation of Animals and Plants under Domestication*, 2 vols., New York, 1876.

DILTHEY (Wilhelm), *Gesammelte Schriften Bd. VII: Der Aufbau der Geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1992.

GOETHE (Johann Wolfgang von), « Betrachtung über Morphologie überhaupt », *Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens. Müncher Ausgabe, Bd. 4, t. 2: Wirkungen der Französischen Revolution (1791-1797)*, München, Carl Hanser, 1989, p. 201.

GOETHE (Johann Wolfgang von), « But de l'auteur (1807) », *Œuvres d'histoire naturelle de Goethe comprenant divers mémoires d'anatomie comparée, de botanique et de géologie*, trad. Charles Fr. Martin, Paris, 1837, p. 15-20.

GOETHE (Johann Wolfgang von), « De l'expérience considérée comme médiatrice entre le sujet et l'objet », *Œuvres d'histoire naturelle de Goethe comprenant divers mémoires d'anatomie comparée, de botanique et de géologie*, Paris, 1837, p. 3-14.

GOETHE (Johann Wolfgang von), « Der Versuch als Vermittler von Objekt und Subjekt », *Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens. Müncher Ausgabe, Bd. 4, t. 2: Wirkungen der Französischen Revolution (1791-1797)*, München, Carl Hanser, 1989, p. 321-332.

Goethe (Johann Wolfgang von), « Die Absicht eingeleitet », *Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens. Müncher Ausgabe, Bd. 12 : Zur Naturwissenschaft überhaupt, besonders zur Morphologie*, München, Carl Hanser, 1989, p. 14-17.

GOETHE (Johann Wolfgang von), « Die Metamorphose der Pflanzen », *Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens. Müncher Ausgabe, Bd. 12 : Zur Naturwissenschaft überhaupt, besonders zur Morphologie*, München, Carl Hanser, 1989, p. 29-69.

GOETHE (Johann Wolfgang von), « Erster Entwurf einer allgemein Einleitung in die vergleichende Anatomie, ausgehend von der Osteologie », *Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens. Müncher Ausgabe, Bd. 12 : Zur Naturwissenschaft überhaupt, besonders zur Morphologie*, München, Carl Hanser, 1989, p. 122-153.

GOETHE (Johann Wolfgang von), « La métamorphose des plantes », trad. Charles Fr. Martin, *Œuvres d'histoire naturelle de Goethe comprenant divers mémoires d'anatomie comparée, de botanique et de géologie*, Paris, 1837, p. 210

GOETHE (Johann Wolfgang von), « Leçons sur les trois premiers chapitres de l'introduction générale à l'anatomie générale, basée sur l'ostéologie », trad. Charles Fr. Martin, *Œuvres d'histoire naturelle de Goethe comprenant divers mémoires d'anatomie comparée, de botanique et de géologie*, Paris, 1837, p. 61-78.

GOETHE (Johann Wolfgang von), « Vorträge, über die drei ersten Kapitel des Entwurfs einer allgemeinen Einleitung in die vergleichende Anatomie, ausgehend von der

Osteologie », *Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens. Müncher Ausgabe, Bd. 12 : Zur Naturwissenschaft überhaupt, besonders zur Morphologie*, München, Carl Hanser, 1989, p. 195-212.

GOETHE (Johann Wolfgang von), « Introduction générale à l'anatomie comparée basée sur l'ostéologie », *Œuvres d'histoire naturelle de Goethe comprenant divers mémoires d'anatomie comparée, de botanique et de géologie*, Paris, 1837, p. 23-60.

HAECKEL (Ernest), « La périgenèse des plastidules », traduction Jules Soury, dans *Essais de psychologie cellulaire*, Paris, Germe Baillière, 1880.

HAECKEL (Ernst), *Die Perigenesis der Plastidule, oder Die Wellenzeugung der Lebenstheilchen: ein Versuch zur mechanischen Erklärung der elementaren Entwicklungs-Vorgänge*, Berlin, 1876

HAECKEL (Ernst), *Generelle Morphologie der Organismen, zweiter band: allgemeine Entwicklungsgeschichte der Organismen*, Berlin, 1866.

HARTMANN (Edouard von), *Philosophie de l'inconscient*, trad. D. Nolen, Paris, Baillière, 1877.

HERING (Ewald), *On Memory and the Specific Energies of the Nervous System*, Chicago, Open Court, 1897 [1870].

KANT (Emmanuel), « Conjectures sur les débuts de l'histoire humaine », traduction Stéphane Piobetta, dans RAYNAUD (Phillippe), *Opuscules sur l'histoire*, Paris, GF Flammarion, 1990, p.123-144.

KANT (Emmanuel), « Des différentes races humaines », traduction Stéphane Piobetta, dans RAYNAUD (Phillippe), *Opuscules sur l'histoire*, Paris,GF Flammarion, 1990, p. 47- 68.

- KANT (Emmanuel), « Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolite », traduction Stéphane Piobetta, dans RAYNAUD (Phillippe), *Opuscules sur l'histoire*, Paris, GF Flammarion, 1990, p. 69-90.
- KANT (Emmanuel), « Sur l'emploi des principes téléologiques dans la philosophie », traduction Stéphane Piobetta, dans RAYNAUD (Phillippe), *Opuscules sur l'histoire*, Paris, GF Flammarion, 1990, p. 165-202.
- KANT (Emmanuel), *Critique de la faculté de juger*, traduction Alain Renaut, Paris, GF Flammarion, 1995.
- KANT (Emmanuel), *Critique de la raison pure*, traduction Alain Renaut, Paris, GF Flammarion, 2001 [1997].
- KANT (Immanuel), « Metaphysical Foundations of Natural Science », *Theoretical Philosophy after 1781*, trad. Henry Allison, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 171-270.
- LANGE (Friedrich-Albert), *Histoire du matérialisme et critique de son importance à notre époque*, traduction B. Pommerol, Paris, Coda, 2004.
- LUCIEN, *Œuvres complètes de Lucien de Samosate*, 2 vols., trad. Eugène Talbot, Paris, Hachette, 1912 [1866].
- MONTAIGNE (Michel de), *Essais de Michel de Montaigne*, vols. I-III, Paris, Gallimard, 2009.
- NÄGELI (Karl von), *Mechanisch physiologische Theorie des Abstammungslehre*, Leipzig, Oldenbourg, 1884.

RANKE (Leopold von), « Idee der Universalhistorie (1831) », *Historische Zeitschrift*, vol. 178, no. 2 (1954), p. 290-303.

RANKE (Leopold von), « On Progress in History (from the first lecture to King Maximilian II of Bavaria, “On the Epochs of Modern History” »), dans IGGERS (Georg G.), *The Theory and Practice of History*, London, Routledge, 2011, p. 20-23.

RANKE (Leopold von), « On the Character of Historical Science », dans IGGERS (Georg G.), *The Theory and Practice of History*, London, Routledge, 2011, p. 8-16.

RANKE (Leopold von), « On the Relation of History and Philosophy », dans IGGERS (Georg G.), *The Theory and Practice of History*, London, Routledge, 2011, p. 5-7.

RANKE (Leopold von), « Preface to the First Edition of *Histories of the Latin and Germanic Peoples* », dans IGGERS (Georg G.), *The Theory and Practice of History*, London, Routledge, 2011, p. 85-87.

RANKE (Leopold von), « The Pitfalls of a Philosophy of History », dans IGGERS (Georg G.), *The Theory and Practice of History*, London, Routledge, 2011, p. 17-19

RANKE (Leopold von), « *Über die Epochen der neueren Geschichte* (1854) », *Weltgeschichte. Neunter Theil, zweite Abtheilung*, Leipzig, Dunder & Humboldt, 1888,

RÉE (Paul), *Der Ursprung der moralischen Empfindungen*, Chemnitz, 1877.

RIBOT (Théodule), « La volonté comme pouvoir d'arrêt et d'adaptation », *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, (1882), vol. 14, p. 63-79.

RIBOT (Théodule), « préface », *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, (1876), vol. 1, p. 1-4.

- RIBOT (Théodule), *L'hérédité psychologique*, Paris, Baillière, 1882.
- RIBOT (Théodule), *La psychologie anglaise contemporaine*, Paris, 1870.
- RIBOT (Théodule), *Les maladies de la mémoire*, Paris, Baillière, 1881.
- RIBOT (Théodule), *Les maladies de la volonté*, Paris, Baillière, 1883.
- ROUX (Wilhelm), *Der Kampf der Theile im Organismus. Ein Beitrag zur Vervollständigung der mechanischen Zweckmässigkeitslehre*, Leipzig, Engelmann, 1881.
- ROUX (Wilhelm), *La lutte des parties dans l'organisme. Contribution pour un perfectionnement de la théorie de la finalité mécanique*, trad. Laure Cohort, Sonia Danizer-Bechet, Ann-Laure Pasco Saligny, Cyrille Thébault, Paris, Éditions Matériologiques, 2012.
- SCHOPENHAUER (Arthut), *Le monde comme volonté et comme représentation*, traduction A. Burdeau, Paris, PUF, 1966.
- SPIR (African), *Pensée et réalité. Essai d'une réforme de la philosophie critique*, traduction A. Penjon, Paris, Alcan, 1896.
- SPIR (Afrikan), *Denken und Wirklichkeit. Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie, vol. I*, Leipzig, Findel, 1877 [1873].
- TAINÉ (Hippolyte), *De l'intelligence*, Paris, Hachette, 1870.
- TAINÉ (Hippolyte), *Essais de critique et d'histoire*, Paris, Hachette, 1858.

- TAINÉ (Hippolyte), *Histoire de la Littérature Anglaise, vol. I*, Paris, Hachette, 1863.
- TAINÉ (Hippolyte), *Les origines de la France contemporaine. Volume I : L'ancien régime, la révolution, L'anarchie — la conquête jacobine*, Paris, Robert Laffont, 1986.
- TYLOR (Edward B.), *Primitive Culture : Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom, vol. I-II*, London, John Murray, 1871.
- TYLOR (Edward B.), *Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilization*, London, John Murray, 1870 [1865]
- TYLOR (Edward Burnett), *Die Anfänge der Culture: Untersuchungen über die Entwicklung der Mythologie, Philosophie, Religion, Kunst, und Sitte*, trad. Johann Wilhelm Spengler et Friedrich Poske, Leipzig, Winter, 1873.
- VIRCHOW (Rudolf), *Die Cellularpathologie in ihrer Begründung auf physiologische und pathologische Gewebelehre*, Berlin, Hirschwald, 1858.
- VIRCHOW (Rudolf), *La pathologie cellulaire basée sur l'étude physiologique et pathologique des tissus*, traduction Paul Picard, Paris, Baillière, 1868.
- VIRCHOW (Rudolph), *Die Cellularpathologie in ihrer Begründung auf physiologische und pathologische Gewebelehre*, Berlin, 1862,
- WILAMOWITZ-MOELLENDORFF (Ulrich von), *Future philology!*, traduction G. Postl, B. Babich et H. Schmid, *New Nietzsche Studies*, 2000, vol. 4, no. 1 & 2, p. 1-33.
- WILSON (Daniel), *The Archeology and Prehistoric Annals of Scotland*, Edinburgh, 1851.

WUNDT (Wilhelm), *Éléments de psychologie physiologique, vol. I-II*, traduction Élie Rouvier, Paris, Félix Alcan, 1886.

WUNDT (Wilhelm), *Grundriss der Psychologie*, Leipzig, Engelmann, 1897 [1896].

WUNDT (Wilhelm), *Outlines of Psychology*, traduction Charles Hubbard Judd, Leipzig, Engelmann, 1902.

ZÖLLNER (Johann Carl Friedrich), *Über die Natur der Cometen. Beiträge zur Geschichte und Theorie der Erkenntnis*, Leipzig, Engelmann, 1872.

3. MONOGRAPHIES :

ANDLER (Charles), *Nietzsche, sa vie et sa pensée, vol. 1 : Les précurseurs de Nietzsche, la jeunesse de Nietzsche*, Paris, Gallimard, 1958.

ANDREAS-SALOMÉ (Lou), *Friedrich Nietzsche à travers ses œuvres*, traduction Jacques Benoist-Méchin, Paris, Grasset, 1992.

ANSELL-PEARSON (Keith), *Viroid Life: Perspectives on Nietzsche and the Transhuman Condition*, London, Routledge, 1997.

BABICH (Babette), *Nietzsche's Philosophy of Science: reflecting science on the ground of art and life*, Albany, SUNY Press, 1994.

BENREKASSA (Georges), *Le langage des lumières. Concepts et savoir de la langue*, Paris, PUF, 1995.

- BINOCHE (Bertrand), *Les trois sources des philosophies de l'histoire (1764-1798)*, Paris, PUF, 1994.
- BLONDEL, (Eric), *Nietzsche, le corps et la culture : la philosophie comme généalogie philologique*, Paris, PUF, 1986.
- BORNEDAL (Peter), *The Surface and the Abyss. Nietzsche as Philosopher of Mind and Knowledge*, Berlin, De Gruyter, 2010.
- BROBJER (Thomas), *Nietzsche's Philosophical Context. An intellectual biography*, Urbana, University of Illinois Press, 2008.
- CAMPIONI (Giuliano), D'IORIO (Paolo), FORNARI (Maria Cristina), FRONTEROTTA (Francesco), et ORSUCCI (Andrea) eds., *Nietzsches persönliche Bibliothek*, Berlin, Walter de Gruyter, 2003.
- CAMPIONI (Giuliano), *Lectures françaises de Nietzsche*, traduction Christel Lavigne-Mouilleron, Paris, PUF, 2001.
- CANGUILHEM (Georges), *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris, Vrin, 2002 [1968].
- CANGUILHEM (Georges), LAPASSADE (Georges), PIQUEMAL (Jacques) et ULMANN (Jacques), *Du développement à l'évolution au XIX^e siècle*, Paris, PUF, 1962.
- CHANTRAINE (Pierre), *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, 5 vols., Paris, Klincksieck, 1968-1980.
- CLARK (Maudemarie) et DUDRICK (David), *The Soul of Nietzsche's Beyond Good and Evil*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.

- CONCHE (Marcel), *Montaigne et la philosophie*, Villiers-sur-Mer, Édition de Mégare, 1987.
- CONCHE (Marcel), *Pyrrhon ou l'apparence*, Villiers-sur-Mer, Édition de Mégare, 1973.
- COX (Christoph), *Nietzsche. Naturalisme and Interpretation*, Berkeley, University of California Press, 1999.
- CRÉPON (Marc), *Nietzsche : l'art et la politique de l'avenir*, Paris, PUF, 2003.
- DELEUZE (Gilles), *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1962.
- DERRIDA (Jacques), *Éperons : les styles de Nietzsche*, Paris, Flammarion, 1978.
- DERRIDA (Jacques), *L'écriture et la différence*, Paris, Éditions du Seuil, 1967.
- DERRIDA (Jacques), *Otobiographies : l'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, Paris, Galilée, 1984.
- DONNELLAN (Brendan), *Nietzsche and the French moralists*, Bonn, Bouvier, 1982
- DONNELLAN (Brendan), *Nietzsche and the French moralists*, Bonn, Bouvier, 1982.
- DUMONT (Jean-Paul), *Le scepticisme et le phénomène : essai sur la signification et les origines du pyrrhonisme*, Paris, Vrin, 1985.
- EDELMAN (Bernard), *Nietzsche. Un continent perdu*, Paris, PUF, 1999.
- EMDEN (Christian), *Friedrich Nietzsche and the Politics of History*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

- EMDEN (Christian), *Nietzsche on Language, Consciousness, and the Body*, Chicago, University of Illinois Press, 2005.
- EMDEN (Christian), *Nietzsche's Naturalism: Philosophy and the Life Sciences in the Nineteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014.
- FOUCAULT (Michel), *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.
- FRANCK (Didier), *Dramatique des phénomènes*, Paris, PUF, 2001.
- FRANCK (Didier), *Nietzsche et l'ombre de dieu*, Paris, PUF, 1998.
- GADAMER (Hans-Georg), *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Paris, Seuil, 1996.
- GAY (Peter), *Style in History*, London, Jonathan Cape, 1974.
- GILBERT (Felix), *History: politics or culture? Reflections on Ranke and Burckhardt*, Princeton, Princeton University Press, 1990.
- GRIMM (Jacob) et GRIMM (Wilhelm), *Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm*, 16 vols., Leipzig, Hirzel, 1889.
- GROSZ (Elizabeth), *The Nick of Time : Politics, Evolution and the Untimely*, Durham, Duke University Press, 2004.
- HAAR (Michel), *Nietzsche et la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1993.
- HAAZ (Ignace), *Les conceptions du corps chez Ribot et Nietzsche*, Paris, L'Harmattan, 2002.

HARMUT (Schröter), *Historische Theorie und Geschichtliches Handeln*, Mittenwald, Mäander, 1982.

HEIDEGGER (Martin), *Être et temps*, traduction Emmanuel Martineau, Samizdat.

HEIDEGGER (Martin), *Interprétation de la Deuxième considération intempetive de Nietzsche*, traduction Alain Boutot, Paris, Gallimard, 2009.

HEIDEGGER (Martin), *Nietzsche*, 2 vols. traduction Pierre Klossowski, Paris, Gallimard, 1971.

HEIDEGGER (Martin), *The phenomenology of religious life*, trad. Matthias Fritsch et Jennifer Gosetti-Ferencei, Bloomington, Indiana University Press, 1995.

HENRY (Michel), *Généalogie de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1985.

HINDE (J.R.), *Jacob Burckhardt and the Crisis of Modernity*, Montreal, McGill-Queen's Press, 2000.

HODGEN (Margaret Trabue), *The doctrine of survivals: a chapter in the history of scientific method in the study of man*, London, Allenson, 1936.

HÜBNER (Hans), *Nietzsche und das Neue Testament*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2000.

HUSSERL (Edmund), *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, traduction Henri Dussort, Paris, PUF, 1964.

IGGERS (Georg G.), *The German Conception of History. The national tradition of historical thought from Herder to the present*, Middletown, Wesleyan University Press, 1968.

JACOB (François), *La logique du vivant. Une histoire de l'hérédité*, Paris, Gallimard, 1970.

JENSEN (Anthony), *Nietzsche's Philosophy of History*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013.

JOHNSON (Dirk R.), *Nietzsche's Anti-Darwinism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.

KAUFMANN (Walter), *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, 4^e édition, Princeton, Princeton University Press, 1974.

KLOSSOWSKI (Pierre), *Nietzsche et le cercle vicieux*, Paris, Mercure de France, 1969.

KOFMAN (Sarah), *Nietzsche et la métaphore*, Paris, Éditions Galilée, 1983.

KOSSELLECK (Reinhart), *L'expérience de l'histoire*, traduction Jochen Hoock et Marie-Claire Hoock, Paris, Gallimard, 1997.

KOSSELLECK (Reinhardt), *Le futur passé : contribution à la sémantique des temps historiques*, traduction Jochen Hoock et Marie-Claire Hoock, Paris, Éditions de l'École des hautes études en science sociales, 1990.

KRACAUER (Siegfried), *History: the last things before the last*, New York, Oxford University press, 1969.

LEBRUN (Gérard), *L'envers de la dialectique. Hegel à la lumière de Nietzsche*, Paris, Seuil, 2004.

LEMM (Vanessa), *Nietzsche's Animal Philosophy: culture, politics, and the animality of the human being*, New York, Fordham University Press, 2009.

- LENOIR (Timothy), *The Strategy of Life: teleology and mechanics in Nineteenth century German Biology*, London, D. Reidel Publishing, 1982.
- LÖWITH (Karl), *From Hegel to Nietzsche: the Revolution in Nineteenth-Century Thought*, trad. D.E. Green, New York, Columbia University Press, 1967.
- LÖWITH (Karl), *Meaning in History*, Chicago, University of Chicago Press, 1949.
- MAYR (Ernst), *The Growth of Biological Thought*, Harvard University Press, 1988.
- MAZUMDAR (Pauline M.H.), *Species and Specificity. An Interpretation of the History of Immunology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- MCCABE (Elizabeth Caitlin), *How the Past Remains : George Eliot, Thomas Hardy, And Victorian Anthropological Doctrine of Survivals*, Evanston, Northwestern University (Ph.D Dissertation), 2012.
- MEINECKE (Friedrich), *Historism : the Rise of a new historical Outlook*, traduction J.E. Anderson, London, Routledge & Kegan Paul, 1972.
- MEINECKE (Friedrich), *Historism: the rise of a new historical outlook*, traduction J.E. Anderson, London, Routledge and Kegan Paul, 1972.
- MILO (Daniel S.), BOUREAU (Alain), *Alter histoire. Essais d'histoire expérimentale*, Paris, Belles Lettres, 1991.
- MONTINARI (Mazzino), *La volonté de puissance n'existe pas*, traduction Patricia Farazzi et Michel Valensi, Paris, Éditions de l'Éclat, 1997.

MOORE (Gregory), *Nietzsche, Biology and Metaphor*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

MÜLLER-LAUTER (Wolfgang), *Nietzsche: his philosophy of contradictions and the contradictions of his philosophy*, traduction D.J. Parent, Chicago, University of Illinois Press, 1999.

MÜLLER-LAUTER (Wolfgang), *Physiologie de la Volonté de Puissance*, traduction J. Champoux Paris, Allia, 1998.

MÜLLER-WILLE (Staffan) et RHEINBERGER (Hans-Jörg), *A Cultural History of Heredity*, Chicago, The University of Chicago Press, 2012.

NYHART (Lynn K), *Biology takes Form: Animal Morphology and the German Universities, 1800-1900*, Chicago, University of Chicago press, 1995

ORSUCCI (Andrea), *Orient-Okcident. Nietzsches Versuch einer Loslösung vom europäischen Weltbild*, Berlin, Walter de Gruyter, 1996.

OTIS (Laura), *Organic Memory. History and the Body in the late nineteenth & early twentieth centuries*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1994.

PATOČKA (Jan), *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, traduction Erika Abrams, Paris, Verdier, 1997.

PIPPIN (Robert), *Nietzsche, moraliste français. La conception nietzschéenne d'une psychologie philosophique*, Paris, Odile Jacob, 2006.

PIPPIN (Robert), *Nietzsche, Psychology, and First Philosophy*, Chicago, University of Chicago Press, 2010.

- PORTER (James I.), *Nietzsche and the Pilology of the Future*, Stanford, Stanford University Press, 2000.
- POUGET (Jean-Michel), *La science goethéenne des vivants : de l'histoire naturelle à la biologie évolutionniste*, Bern, Peter Lang, 2001.
- RICHTER (Claire), *Nietzsche et les théories biologiques contemporaines*, Paris, Mercure de France, 1911.
- RICOEUR (Paul), *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000.
- ROMANO (Claude), *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, Paris, Gallimard, 2010.
- SCHAPIRO (Gary), *Nietzschean Narratives*, Bloomington, Indiana University Press, 1989.
- SCHLECHTA (Karl), *Le Cas Nietzsche*, traduction André Coeuroy, Paris, Gallimard, 1960.
- SCHRÖTER (Hartmut), *Historische Theorie und geschichtliches Handeln. Zur Wissenschaftskritik Nietzsches*, München, Mäander, 1982.
- SIGURDSON (Richard), *Jacob Burckhardt's Social and Political Thought*, Toronto, University of Toronto Press, 2004.
- SMALL (Robin), *Nietzsche and Rée: a star friendship*, Oxford, Clarendon Press, 2005.
- SMALL (Robin), *Nietzsche in Context*, Aldershot, Ashgate Publishing, 2001.
- SMALL (Robin), *Time and Becoming in Nietzsche's Thought*, New York, Continuum, 2010.

STACK (George), *Lange and Nietzsche*, Berlin, Walter de Gruyter, 1983.

STACK (George), *Lange and Nietzsche*, New York, Walter de Gruyter, 1983.

STAMBAUGH (Joan), *Nietzsche's Thought of Eternal Return*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1972.

STAMBAUGH (Joan), *The problem of time in Nietzsche*, trad. John F. Humphrey, Lewisburg, Bucknell University Press, 1987.

STIEGLER (Barbara), *Nietzsche et la Biologie*, Paris, PUF, 2001.

STIEGLER (Barbara), *Nietzsche et la critique de la chair : Dionysos, Ariane, le Christ*, Paris, PUF, 2005.

STRONG (TRACY B.), *Friedrich Nietzsche and the politics of transfiguration*, Berkeley, University of California Press, 1975.

STRONG (Tracy), *Friedrich Nietzsche and the politics of transfiguration*, Berkeley, University of California Press, 1975.

WAHL (Jean), *Du rôle de l'instant dans la philosophie de Descartes*, Paris, Félix Alcan, 1920.

WHITE (Hayden), *Metahistory: the historical imagination in nineteenth-century Europe*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1975.

WOTLING (Patrick), *Nietzsche et le problème de la civilisation*, Paris, PUF, 1995.

4. ARTICLE DANS UN OUVRAGE COLLECTIF :

- ASSMAN (Aleida), « Four Formats of Memory : from individual to collective constructions of the past », dans EMDEN (Christian) and MIDGLEY (David), *Cultural Memory and Historical Consciousness in the German-Speaking World since 1500*, Oxford, Peter Lang, 2004, p. 19-38.
- BABICH (Babette E.), « The Genealogy of Morals and Right Reading : On the Nietzschean Aphorism and the Art of the Polemic », dans ACAMPORA (Christa Davis), *Nietzsche's On the Genealogy of Morals. Critical Essays*, New York, Rowan & Littlefield, 2006, p. 177-190.
- BABICH (Babette E.), « Nietzsche's "Gay" Science », dans ANSELL PEARSON (Keith), *A Companion to Nietzsche*, Malden, Blackwell, 2006, p. 97-114.
- BERDING (Leopold), « Leopold von Ranke », dans KOSLOWSKI (Peter), *The Discovery of Historicity in German Idealism*, Berlin, Springer, 2005, p. 41-58.
- BROBJER (Thomas H.), « Nietzsche's Reading and Knowledge of Natural Science : an Overview », dans MOORE (Gregory) and BROBJER (Thomas H.), *Nietzsche and Science*, Aldershot, Ashgate, 2004, p. 21-50.
- BROBJER (Thomas H.), « The Late Nietzsche's Fundamental Critique of Historical Scholarship », dans DRIES (Manuel), *Nietzsche on Time and History*, Berlin, Walter de Gruyter, 2008, p. 51- 60.
- CASSINARI (Flavio), « Histoire et révolution : Friedrich Nietzsche », dans BENOIST (J.) et MERLINI (F.), *Une histoire de l'avenir. Messianité et révolution*, Paris, Vrin, 2004, p. 189-210.
- CLÉMENS (Eric), « De la lecture à l'histoire, intempesive », dans BOUDOT (Pierre), *Nietzsche aujourd'hui?*, vol. 2, Paris, Union générale d'éditions, 1973, p. 401-411.

CROWELL (Steven Galt), « Nietzsche among the neo-Kantians; or, the Relation between Science and Philosophy », dans BABICH (Babette) and COHEN (Robert S.), *Theories of Knowledge, and Critical Theory : Nietzsche and the Sciences, vol. I*, Dordrecht, Kluwer, 1999, p. 77-86.

DUSCHESNAU (François), « Le Delayed Linkage of Heredity with the Cell Theory », ans MÜLLER-WILLE (Staffan) et RHEINBERGER (Hans-Jörg), *Heredity Produced. At the Crossroads of Biology, Politics, and Culture, 1500-1870*, Cambridge, MIT press, 2007, p. 293-314.

EMDEN (Christian J.), « History, Memory, and the Invention of Antiquity : notes on the classical tradition », dans EMDEN (Christian) and MIDGLEY (David), *Cultural Memory and Historical Consciousness in the German-Speaking World since 1500*, Oxford, Peter Lang, 2004, p. 39-68.

EMDEN (Christian J.), « The Invention of Antiquity : Nietzsche on Classicism, Classicality, and the Classical Tradition », dans BISHOP (Paul), *Nietzsche and Antiquity. His Reaction and Response to the Classical Tradition*, Rochester, Camden House, 2004, p. 372-390.

FOUCAULT (Michel), « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », dans BALAUDÉ (J.-F.) et WOTLING (P.), *Lectures de Nietzsche*, Paris, Livre de poche, 2000, p. 102-130.

GERHARDT (Volker), « The Body, the Self, and the Ego », dans ANSELL PEARSON (Keith), *A Companion to Nietzsche*, Malden, Blackwell, 2006, p. 273-296.

HUBER (Marc Olivier), « Memoria in Zeiten des Zeitenbruchs : Nietzsches Zweite *Unzeitgemäße Betrachtung* als Indikator einer Gedaächtniskrise », dans EMDEN

(Christian) and MIDGLEY (David), *Cultural Memory and Historical Consciousness in the German-Speaking World since 1500*, Oxford, Peter Lang, 2004, p. 93-113.

JENSEN (Anthony K.), « *Geschichte or Historie? Nietzsche's Second Untimely Meditation in the Context of Nineteenth-Century Philological Studies* », dans DRIES (Manuel), *Nietzsche on Time and History*, Berlin, Walter de Gruyter, 2008, p. 213-229.

KIPPENBERG (Hans G.), « *Survivals : Conceiving of Religious History in an Age of Development* », dans MOLENDIJK (Arie L.) et PELS (Peter), *Religion on the Making. The Emergence of the Sciences of Religion*, Leiden, Brill, 1998, p. 297-312.

KIRKLAND (Sean), « *Zarathustra and Redeeming the Past* », dans REHBERG (A.), *Nietzsche and phenomenology*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011.

KLOSSOWSKI (Pierre), « *Oubli et anamnèse dans l'expérience vécue de l'éternel retour du même* », dans Deleuze (G.), *Nietzsche. Colloque de Royaumont*. Paris, Édition de Minuit, 1967, p. 227-244.

KOSLOWSKI (Peter), « *Absolute Historicity, Theory of the Becoming Absolute, and the Affect for Particular in German Idealism and Historism* », dans KOSLOWSKI (Peter), *The Discovery of Historicity in German Idealism*, Berlin, Springer, 2005, p. 1-8.

LLOYD-JONES (Hugh), « *Nietzsche and the Study of the Ancient World* », dans O'FLAHERTY (James C.), SELLNER (Timothy F.) et HELM (Robert M.), *Studies in Nietzsche and the Classical Tradition*, Chapel Hill, University of North Carolina, 1976, p. 1-15.

LOEB (Paul S.), « *Suicide, Meaning, and Redemption* », dans DRIES (Manuel), *Nietzsche on Time and History*, Berlin, Walter de Gruyter, 2008, p. 163-190.

- MERLINI (Fabio), « Pathologie de l'histoire et thérapie de la mémoire. L'inscription historicisante de la vie », dans CRÉPON (Marc), *Nietzsche*, Paris, de l'Herne, 2005, p. 209-218.
- METZ (Egon), « Philosophy of History and Theory of Historiography in Jacob Burckhardt », dans KOSLOWSKI (Peter), *The Discovery of Historicity in German Idealism*, Berlin, Springer, 2005, p. 77- 96.
- MONTGOMERY (William M.), « Germany », dans GLICK (Thomas F.), *The Comparative Reception of Darwinism*, Austin, University of Texas Press, 1972, p. 81-116.
- MOORE (Gregory), « Nietzsche and Evolutionary Theory », dans ANSELL PEARSON (Keith), *A Companion to Nietzsche*, Malden, Blackwell, 2006, p. 517-531.
- MORLEY (Neville), « “Unhistorical Greeks” : Myth, History, and the Uses of Antiquity », dans BISHOP (Paul), *Nietzsche and Antiquity. His Reaction and Response to the Classical Tradition*, Rochester, Camden House, 2004, p. 27-39.
- MÜLLER-WILLE (Staffan) et RHEINBERGER (Hans-Jörg), « Heredity — The Formation of an Epistemic Space », dans MÜLLER-WILLE (Staffan) et RHEINBERGER (Hans-Jörg), *Heredity Produced. At the Crossroads of Biology, Politics, and Culture, 1500-1870*, Cambridge, MIT press, 2007, p. 3-34.
- ORSUCCI (Andrea), « Nietzsche's Cultural Criticism and his Historical Methodology », dans DRIES (Manuel), *Nietzsche on Time and History*, Berlin, Walter de Gruyter, 2008, p. 23-33..
- PARNES (Ohad S.), « On the Shoulders of Generations : the New Epistemology of Heredity in the Nineteenth Century », dans MÜLLER-WILLE (Staffan) et RHEINBERGER (Hans-Jörg),

Heredity Produced. At the Crossroads of Biology, Politics, and Culture, 1500-1870, Cambridge, MIT press, 2007, p. 315- 3476.

POELLNER (Peter), « Phenomenology and Science in Nietzsche », dans ANSELL PEARSON (Keith), *A Companion to Nietzsche*, Malden, Blackwell, 2006, p. 297-313.

PORTER (James I.), « Nietzsche's Theory of the Will to Power », dans ANSELL PEARSON (Keith), *A Companion to Nietzsche*, Malden, Blackwell, 2006, p. 548-582.

PORTER (James I.), « Nietzsche, Homer, and the Classical Tradition », dans BISHOP (Paul), *Nietzsche and Antiquity. His Reaction and Response to the Classical Tradition*, Rochester, Camden House, 2004, p. 7-26.

POUGET (Jean-Michel), « Type et métamorphose, temps et autonomie des organismes vivants chez Goethe », dans FORGET (Phillippe) et coll., *Goethe. Phénomènes, signes et formes du monde*, Paris, L'art du comprendre, 2005, p. 33-50.

REHDER (Helmut), « The Reluctant Disciple : Nietzsche and Schiller », dans O'FLAHERTY (James C.), SELNER (Timothy F.) et HELM (Robert M.), *Studies in Nietzsche and the Classical Tradition*, Chapel Hill, University of North Carolina, 1976, p. 155-164.

RICHARDSON (John), « Nietzsche on Time and Becoming », dans ANSELL PEARSON (Keith), *A Companion to Nietzsche*, Malden, Blackwell, 2006, p. 208-229.

RICHARDSON (John), « Nietzsche's Problem of the Past », dans DRIES (Manuel), *Nietzsche on Time and History*, Berlin, Walter de Gruyter, 2008, p. 87-111.

RIVA (Simonmattia), « De la classification des plantes à une éthique du savoir : une leçon goethéenne », dans FORGET (Phillippe) et coll., *Goethe. Phénomènes, signes et formes du monde*, Paris, L'art du comprendre, 2005, p. 5-32.

- SCHLECTA (Karl), « The German “Classicist” Goethe as Reflected in Nietzsche’s Work », traduction Timothy F. Sellner, dans O’FLAHERTY (James C.), SELLNER (Timothy F.) et HELM (Robert M.), *Studies in Nietzsche and the Classical Tradition*, Chapel Hill, University of North Carolina, 1976, p. 144-155.
- SCHUTTE (Ofelia), « The Place of History in Nietzsche’s Thought », dans DAUENHAURER (Bernard P.), *At the Nexus of Philosophy and History*, Athens, University of Georgia Press, 1987, p. 97-115.
- SIEMENS (Herman), « Nietzsche and the “Classical” : Tradition and Innovative Features of Nietzsche’s Usage, with Special Reference to Goethe », dans BISHOP (Paul), *Nietzsche and Antiquity. His Reaction and Response to the Classical Tradition*, Rochester, Camden House, 2004, p. 391-410.
- STRONG (TRACY B.), « Genealogy, the Will to Power, and the Problem of the Past », dans ACAMPORA (Christa Davis), *Nietzsche’s On the Genealogy of Morals. Critical Essays*, New York, Rowan & Littlefield, 2006, p. 93-106.
- TORJUSSEN (Lars Peter Storm), « Is Nietzsche a Phenomenologist? — Towards a Nietzschean Phenomenology of the Body », dans TYMIENIECKA (A.T.), *Analecta Husserliana CIII*, Springer, Dordrecht, 2009, p. 179-189.
- URS SOMMER (Andreas), « Nihilism and Skepticism in Nietzsche », dans ANSELL PEARSON (Keith), *A Companion to Nietzsche*, Malden, Blackwell, 2006, p. 250-270.
- URS SOMMER (Andreas), « On the Genealogy of the Genealogical Method: Overbeck, Nietzsche, and the Search for Origins », dans GILDENHARD (Ingo) et RUEHL (Martin), *Out of Arcadia. Classical and Politics in Germany in the Age of Burckhardt, Nietzsche and Wilamowitz*, London, Institute of Classical Studies, 2003, p. 87-103.

WHITMAN (James), « From Philology to Anthropology in Mid-Nineteenth Century Germany », dans STOCKING (George W. jr.), *Functionalism Historicized. Essays on British Social Anthropology*, Madison, University of Wisconsin Press, 1984, p. 214-229.

WITTKAU-HORGBY (Annette), « Droysen and Nietzsche : two different answers to the discovery of historicity », dans KOSLOWSKI (Peter), *The Discovery of Historicity in German Idealism*, Berlin, Springer, 2005, p. 59-76.

WOTLING (Patrick), « Le sens de la notion de pulsion chez Nietzsche. “Une facilité que l’on se donne” », dans GODDARD (J.-C.), *La pulsion*, Paris, Vrin, 2006, p. 73-111.

WOTLING (Patrick), « Moral sans métaphysique », dans BALAUDÉ (J.-F.) et WOTLING (P.), *Lectures de Nietzsche*, Paris, Livre de poche, 2000, p. 351-396.

5. ARTICLES :

ALFARO (Mark), « Nietzsche, Naturalism, and the Tenacity of the Intentional », *The Journal of Nietzsche Studies*, 2013, vol. 44, no. 3, p. 461-468.

ANDERSON (Lanier R.), « Nietzsche on Truth, Illusion, and Redemption », *European Journal of Philosophy*, 2005, vol. 13, no. 2, p. 185-225.

ANDERSON (Lanier R.), « Nietzsche’s Will to Power as a Doctrine of the Unity of Science », *Studies in the History and Philosophy of Science*, 1994, vol. 25, no. 5, p. 729-750.

ANKERSMIT (F.R.), « Historicism : an Attempt at Synthesis », *History and Theory*, 1995, vol. 34, no. 3, p. 143-161.

ANKERSMIT (F.R.), « The Sublime Dissociation of the Past : Or How to Be(come) What One Is No Longer », *History and Theory*, 2001, vol. 40, no. 3, p. 295-323.

ANKERSMIT (F.R.), « The Sublime Dissociation of the Past: Or How to Be(come) What One Is No Longer », 2001, vol. 40, no. 3, p. 295-323.

ANSELL PEARSON (Keith), « Incorporation and individuation : on Nietzsche's use of phenomenology for life », *Journal of the British Society for Phenomenology*, 2007, vol. 38, no. 1, p. 61-89.

ARAUJO (Saulo de Freitas), « Why did Wundt Abandon his early Theory of the Unconscious? Towards a New Interpretation of Wundt's Psychological Project », *History of Psychology*, 2012, vol. 15, no. 1, p. 33-49.

BABICH (Babette), « Nietzsche's Antichrist: The Birth of Modern Science out of the Spirit of Religion, » (2015), *Articles and Chapters in Academic Book Collections*, Paper 64. http://fordham.bepress.com/phil_babich/64.

BENOIT (Blaise), « La réalité selon Nietzsche », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2006, vol. 131, no. 4, p. 403-420.

BERRY (Jessica N.), « The Pyrrhonian Revival in Montaigne and Nietzsche », *Journal of the History of Ideas*, 2004, vol. 65, no. 3, p. 497-514.

BERTOLINI (Mara Meletti), OETHEIMER (Franca) et ONKEN (Sylvia), « Imagination créatrice et connaissance selon Théodule Ribot », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1993, vol. 183, no. 1, p. 11-25.

- BETT (Richard), « Nietzsche on the Sceptics and Nietzsche as a Sceptic », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 2000, vol. 82, no. 1, p. 62-86.
- BLANKE (Horst Walter), FLEISCHER (Dirk), et RÜSEN (Jörn), « Theory of History in Historical Lectures : the German Tradition of Historik, 1750-1900 », *History and Theory*, 1984, vol. 23, no. 3, p. 331-356.
- BLONDEL (Eric), « Critique et généalogie chez Nietzsche, ou *Grund, Untergrund, Abgrund* », *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, 1999, vol. 189, no. 2, p. 199-210.
- BOEHM (Gottfried), « La critique de l'historicisme par Jacob Burckhardt : genèse et validité », traduction Marianne Charrière, *Revue germanique internationale*, 1994, vol. 2, p. 73-81.
- BREAZEALE (Daniel), « Nietzsche, Critical History, and 'Das Pathos der Richtertum' », *Revue Internationale de Philosophie*, 2000, vol. 1, no. 211, p. 57-76.
- BROBJER (Thomas H.), « Nietzsche's Disinterest and Ambivalence toward the Greek Sophists », *International Studies in Philosophy*, 2001, vol. 33, no. 3, p. 5-23.
- BROBJER (Thomas H.), « Nietzsche's Relation to Historical Methods and Nineteenth-Century German Historiography », *History and Theory*, 2007, vol. 46, no. 2, p. 155-179.
- BROBJER (Thomas H.), « Nietzsche's Reading and Private Library, 1885-1889 », *Journal of the History of Ideas*, 1997, vol. 58, no. 4, p. 663-680.
- BROBJER (Thomas H.), « Nietzsche's View of the Value of Historical Studies and Methods », *Journal of the History of Ideas*, 2004, vol. 65, no. 2, p. 301-322.

- BROBJER (Thomas H.), « On the Revaluation of Values », *Nietzsche-Studien*, 1996, vol. 25, p. 342-348.
- BROBJER (Thomas H.), « To Philosophize with a Hammer : an Interpretation », *Nietzsche-Studien*, 1999, vol. 28, p. 38-41.
- CAMERON (JOHN), « Place, Goethe and Phenomenology: A Theoretic Journey », *Janus Head*, 2005, vol. 8, no. 1, p. 174-198.
- CHURCHILL (Frederick B.), « From Heredity Theory to *Vererbung*. The Transmission Problem, 1850-1915 », *Isis*, 1987, vol. 78, no. 3, p. 337-364.
- CHURCHILL (Frederick B.), « From Machine-Theory to Entelechy: Two Studies in Developmental Teleology », *Journal of the History of Biology*, 1969, vol. 2, no. 1, 165-185.
- CLARK (Maudemarie), « Nietzsche Doctrine of the Will to Power : neither Ontological nor Biological », *International Studies in Philosophy*. 2000, vol. 32, no. 3, p. 119-135.
- CLARK (Maudemarie), « Nietzsche was no Lamarckian », *The Journal of Nietzsche Studies*, 2013, vol. 44, no. 2, p. 282-296.
- COUISSIN (Pierre), « L'origine et révolution de l'ἐποχή », *Revue des études grecques*, 1929, vol. 42, no. 198, p. 373-397.
- COUISSIN (Pierre), « The Origin and The Evolution of the Epoche », traduction Leo Bostar, *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 1986, vol. 11, no. 1, p. 47-66.
- COWAN (Michel), « “Nichts ist so sehr zeitgemäss als Willensschwäche” Nietzsche and the Psychology of the Will », *Nietzsche-Studien*, 2005, vol. 34, p. 48-74.

- D'IORIO (Paolo), « Cosmologie de l'Éternel Retour », *Nietzsche-Studien*, 1995, vol. 24, p. 62-123.
- DAIGLE (Christine), « Nietzsche's Notion of Embodied Self : Proto-Phenomenology at Work? », *Nietzsche-Studien*, 2011, vol. 40, p. 226-243.
- DAWSON (Hugh J.), « E.B. Tylor's Theory of Survivals and Veblen's Social Criticism », *Journal of the History of Ideas*, 1993, vol. 54, no. 3, p. 489-504.
- DAYRAT (Benoit), « The Roots of Phylogeny : how did Haeckel build his Trees? », *Systematic Biology*, 2003, vol. 52, no. 4, p. 515-527.
- D'IORIO (Paolo), « La superstition des philosophes critiques : Nietzsche et Afrikan Spir », *Nietzsche-Studien*, 1993, vol. 22, p. 255-294.
- DONNELLAN (Brendan), « Nietzsche and Montaigne », *Colloquia Germanica*, 1986, vol. 19, p. 1-20.
- DRULHE (Marcel), « L'incorporation », *Sociétés. Revue des sciences humaines et sociales*, 1987, no. 15, p. 5-6.
- EBACH (Malte C.), « Anschauung and the Archetype: The Role of Goethe's Delicate Empiricism in Comparative Biology », *Janus Head*, 2005, vol. 8, no. 1, p. 254-270.
- FORBER (Patrick), « Biological Inheritance and Cultural Evolution in Nietzsche's *Genealogy* », *The Journal of Nietzsche Studies*, 2013, vol. 44, no. 2, p. 329-341.

- FRITSCHER (Bernhard), « Kant und Werner. Zum Problem einer Geschichte der Natur und zum Verhältnis von Philosophie und Geologie um 1800 », *Kant-Studien*, 1992, vol. 83, no. 4, p. 417-435.
- FULKERSON-SMITH (Brett A.), « Experimentation, Temptation and Nietzsche's Philosopher of the Future », *Epoché: A Journal for the History of Philosophy*, 2010, vol. 15, no. 1/1, 187-201.
- GEUSS (Raymond), « Genealogy as Critique », *European Journal of Philosophy*, 2002, vol. 10, no. 2, p. 209-215.
- GEUSS (Raymond), « Nietzsche and Genealogy », *European Journal of Philosophy*, 1994, vol. 2, no. 3, p. 274-292.
- GOLD (Daniel), « The Horizon of History and the Production of the "Strong Personality" », *International Studies in Philosophy*, 1999, vol. 31, no. 3, p. 133-142.
- GONTIER (Thierry), « Nietzsche, Burckhardt et la "question" de la Renaissance », *Noesis*, 2006, vol. 10, p. 49-71.
- GOTTFRIED (Paul), « Arthur Schopenhauer as a Critic of History », *Journal of the History of Ideas*, 1975, vol. 36, no. 2, p. 331-338.
- GRAFTON (Anthony), « De polyhistor en philologue », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 2000, vol. 135, p. 25-35.
- GUILLIN (Vincent), « Théodule Ribot's Ambiguous Positivism: Philosophical and Epistemological Strategies in the Founding of French Scientific Psychology », *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 2004, vol. 40, no. 2, p. 165-181.

- HAMBURGER (Viktor), « Wilhelm Roux : Visionary with a Blind Spot », *Journal of the History of Biology*, 1997, vol. 30, p. 229-238.
- HENEL (Heinrich), « Type and Proto-Phenomenon in Goethe's Science », *PMLA*, 1956, vol. 71, no. 4, p. 651-668.
- HODGEN (Margaret T.), « Survivals and Social Origins : the Pioneerers », *American Journal of Sociology*, 1933, vol. 38, no. 4, p. 583-594.
- HODGEN (Margaret T.), « The Doctrine of Survivals : the History of an Idea », *American Anthropologist*, 1931, vol. 33, p. 307-324.
- HORN (Anette), « Nietzsche's Interpretation of his Sources on Darwinism : Idioplasma, Micells and Military Troops », *South African Journal of Philosophy*, 2005, vol. 24, no. 4, p. 260-272.
- HUGHES (Bill), « Nietzsche: Philosophizing with the Body », *Body & Society*, 1996, vol. 2, no. 1, p. 31-44.
- JACOB (Golomb), « Nietzsche's Phenomenology of Power », *Nietzsche-Studien*, 1985, vol. 15, p. 289-305.
- JENSEN (Anthony), « The centrality and Development of Anschauung in Nietzsche's Epistemology », *The Journal of Nietzsche Studies*, 2012, vol. 43, no. 2, p. 326-341.
- JOHNSON (Dirk R.), « One Hundred and Twenty-Two Years Later. Reassessing the Nietzsche-Darwin Relationship », *The Journals of Nietzsche Studies*, 2013, vol. 44, no. 2, p. 342-353.

- KELLEY (Donald R.), « The Rise of Prehistory », *Journal of World History*, 2003, vol. 14, no. 1, p. 17-36.
- LACOSTE (Jean), « Goethe éducateur ? », *Revue germanique internationale*, 1999, vol. 11, no. 1, p. 89-107.
- LAMPL (Hans Erich), « Flair du livre : Friedrich Nietzsche und Théodule Ribot », *Nietzsche-Studien*, 1989, vol. 18, p. 573-586.
- LANDGRAF (Edgar), « The Physiology of Observation in Nietzsche and Luhmann », *Monatshefte*, 2013, vol. 103, no. 3, p. 472-488.
- LASH (Scott), « Genealogy and the Body: Foucault/Deleuze/Nietzsche », *Theory, Culture & Society*, 1984, vol. 2, no. 2, p. 1- 17.
- LE RIDER (Jacques), « La vie, l'histoire et la mémoire dans la seconde considération inactuelle de Nietzsche », *Revue Internationale de Philosophie*, 2000, vol. 211, no. 1, p. 77-98.
- LE RIDER (Jacques), « Oubli, mémoire, histoire dans la “Deuxième inactuelle” », *Revue germanique internationale*, 1999, vol. 11, p. 207-225.
- LEMM (Vanessa), « Animality, Creativity and Historicity : A Reading of Friedrich Nietzsche's *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben* », *Nietzsche-Studien*, 2007, vol. 36, p. 169-200.
- LENOIR (Timothy), « Kant, Blumenbach, and Vital Materialism in German Biology », *Isis*, 1980, vol. 71, no. 1, p. 77-108.
- LEVENTHAL (Robert), « The Emergence of Philological Discourse in the German States, 1770-1810 », *Isis*, 1986, vol. 77, no. 2, p. 243-260.

- LIEBEL (Helen P.), « Philosophical Idealism in the *Historische Zeitschrift*, 1859-1914 », *History and Theory*, 1964, vol. 3, no. 3, p. 316-330.
- LÓPEZ-BELTRÁN (Carlos), « Forging Heredity : From Metaphor to Cause, a Reification Story », *Studies in the History and Philosophy of Science*, 1994, vol. 25, no. 2, p. 211-235.
- LÜBKE (Poul), « A Semantic Interpretation of Husserl's *Epoché* », *Synthese*, 1999, vol. 118, p. 1-12.
- MAIENSCHN (Jane), « Changing Conceptions of Organization and Induction », *American Zoologist*, 1997, vol. 37, no. 3, p. 220-228.
- MÄKELÄ (Taisto), « Modernity and the Historical Perspectivism of Nietzsche and Loos », *Journal of Architectural Education*, 1991, vol. 44, no. 3, p. 138-143.
- MARCUCCI (Silvestro), « Naturbeschreibung und Naturgeschichte bei Kant. Einige Überlegungen zum Verhältnis von Popper und Kant », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1986, vol. 68, no. 2, p. 174-188.
- MARI (Pierre), « Nietzsche lecteur de Montaigne », *Bulletin de la société des amis de Montaigne*, 1994, vol. 7, no. 35-36, p. 29-33.
- MARIN (Pascal), « La drôle de philologie d'un philosophe-philologue Allemand. Chair christique et chair dionysiaque chez Nietzsche », *Théophilyon*, 2013, vol. 18, no. 2, p. 313-329.
- MASCOTTO (Jacques), « Profils pour une anthropologie », *Sociétés. Revue des sciences humaines et sociales*, 1987, no. 15, p. 19-20.

- MCNEILL (William), « The Poverty of the Regent : Nietzsche's Critique of the "Subject" », *Epoché: A Journal for the History of Philosophy*, 2004, vol. 8, no. 1/2, p. 283-296.
- MENZER (Paul), *Kants Lehre von der Entwicklung in Natur und Geschichte*, Berlin, Georg Reimer, 1911.
- MERLIO (Gilbert), « Burckhardt éducateur », *Études germaniques*, 2000, vol. 55, no. 2, p. 203-219.
- MILLER (Elaine P.), « Empedoclean Nature : Nietzsche's Critique of Teleology and the Organism through Goethe and Kant », *International Studies in Philosophy*, 1999, vol. 31, no. 3, p. 111-122.
- MILLER (Elaine P.), « Nietzsche on Rhythm, Time, and Restraint », *Journal of Nietzsche Studies*, 1999, vol. 17, p. 1-32.
- MISCHEL (Theodore), « Wundt and the Conceptual Foundations of Psychology », *Philosophy and Phenomenological Research*, 1970, vol. 31, no. 1, p. 1-26.
- MOLNER (David), « The Influence of Montaigne on Nietzsche : A Raison d'Être in the Sun », *Nietzsche-Studien*, 1993, vol. 22, p. 80-93.
- MOORE (Gregory), « Nietzsche, Spencer, and the Ethics of Evolution », *Journal of Nietzsche Studies*, 2002, vol. 23, p. 1-20.
- MUCHIELLI (Laurent), « Aux Origines de la psychologie universitaire en France (1870-1900), enjeux intellectuels, contexte politique, réseaux et stratégies d'alliance autour de la Revue philosophique de Théodule Ribot », *Annals of Science*, 1998, vol. 55, no. 3, p. 263-289.

- MÜLLER-LAUTER (Wolfgang), « Le problème de l'opposition dans la philosophie de Nietzsche », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2006, vol. 131, no. 4, p. 455-478.
- NICOLAS (Serge), « “A Big Piece of News” : Théodule Ribot and the Founding of the *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* », *Journal of the History of Behavioral Sciences*, 2013, vol. 49, no. 1, p. 1-17.
- NICOLAS (Serge), « L'introduction de l'enseignement de la psychologie scientifique en France : Théodule Ribot (1839-1916) à la Sorbonne (1885) », *L'année psychologique*, 2000, vol. 100, no. 2, p. 285-331.
- ORSUCCI (Andrea), « Beiträge zur Quellenforschung Abhandlungen. Quellen Nietzsches in Nägeli, Carl Wilhelm: *Mechanisch-physiologische Theorie der Abstammungslehre* », *Nietzsche-Studien*, 2003, vol. 32, 435-437.
- ORSUCCI (Andrea), « Beiträge zur Quellenforschung », *Nietzsche-Studien*, 1993, vol. 22, p. 371-402.
- PAUL (Jean-Marie), « *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben* : De l'histoire à la morale », *Études germaniques*, 2000, vol. 55, no. 2, p. 235-248.
- PENTZOPOULOU-VALALAS (Thérèse), « L'époché ou la conquête du phénomène. Réflexions sur une confrontation possible de l'époché de Husserl et de l'époché des sceptiques grecs », *Kant-Studien*, 1988, vol. 79, no. 2, p. 218-235.
- PFAU (Thomas), « “All is Leaf” : Difference, Metamorphosis, and Goethe's Phenomenology of Knowledge », *Studies in Romanticism*, 2012, vol. 49, no. 1, p. 3-41.

- PICHT (Georg), « Nietzsche — Thought and the truth of history », *Journal of the British Society for Phenomenology*, 2007, vol. 38, no. 1, p. 4- 17.
- PIPPIN (Robert), « Gay Science and Corporeal Knowledge », *Nietzsche-Studien*, 2000, vol. 29, p. 136-152.
- PORTER (James I.), « Theater of the Absurd : Nietzsche's Genealogy as Cultural Critique », *American Catholic Philosophical Quarterly*, 2012, vol. 84, no. 2, p. 313-336.
- REHBERG (Andrea), « The Overcoming of Physiology », *Journal of Nietzsche Studies*, 2003, vol. 23, p. 39-50.
- RENNIE (Nicholas), « “Schilderungssucht” and “historische Krankheit”: Lessing, Nietzsche, and the Body Historical », *The German Quarterly*, 2001, vol. 74, no. 2, p. 186-196.
- RICHARDS (Robert J), « Kant and Blumenbach on the *Bildungstrieb*: a Historical Misunderstanding », *Studies in the History and Philosophy of Biological and Biomedical Science*, 2000, vol. 31, no. 1, p. 11-32.
- RIEDEL (Manfred), « Historizismus und Kritizismus. Kants Streit mit G. Forster und J.G. Herder », *Kant-Studien*, 1981, vol. 72, no. 1, p. 41-57.
- RINARD (Ruth G.), « The Problem of the Organic Individual : Ernst Haeckel and the Development of the Biogenetic Law », *Journal of the History of Biology*, 1981, vol. 14, no. 2, p. 249-275.
- ROSCIOGLIONE (Claudia), « A non-reductionist Physiologism », *Prolegomena*, 2013, vol. 12, no. 1, p. 43-60.

- SALANSKIS (Emmanuel), « Moralistes darwiniens : les psychologies évolutionnistes de Nietzsche et Paul Rée », *Nietzsche-Studien*, 2013, vol. 42, p. 44-66.
- SALAGUARDIA (Jörg), « Studien zur zweiten unzeitgemässen Betrachtung », *Nietzsche-Studien*, 1984, vol. 13, p. 1-45
- SCHACHT (Richard), « Nietzsche and Lamarckism », *The Journal of Nietzsche Studies*, 2013, vol. 44, no. 2, 264-281.
- SCHACHT (Richard), « Nietzsche on Philosophy, Interpretation and Truth », *Noûs*, 1984, vol. 18, no. 1, p. 75-85.
- SCHIEFER (Claus-Artur), « I Am No Human, I Am Dynamite. Nietzsche's Historical Moment », *Journal of Nietzsche Studies*, 1991, vol. 2, p. 78-94.
- SCHLOEGEL (Judy Johns), SCHMIDGEN (Henning), « General Physiology, Experimental Psychology, and Evolutionism: unicellular organisms as objects of Psychophysiological Research, 1877-1918 », 2002, *Isis*, vol. 93, no. 4, p. 614-645.
- SCHÖBER (Angelika), « L'art de l'histoire selon Nietzsche », *Études germaniques*, 2000, vol. 55, no. 2, p. 221-233.
- SCHRIFT (Alan D.), « Between Perspectivism and Philology: Genealogy as Hermeneutic », *Nietzsche-Studien*, 1987, vol. 16, p. 91- 111.
- SEAMON (David), « Goethe's Way of Science as a Phenomenology of Nature », *Janus Head*, 2005, vol. 8, no. 1, p. 86-101.
- SELDEN (Daniel L.), « Classics and Contemporary Criticism », *Arion*, 1990, vol. 1, no. 1, p. 155-178.

- SEPPER (Dennis L.), « Goethe and the Poetics of Science », *Janus Head*, 2005, vol. 8, no. 1, p. 207-227.
- SHAPIRO (Gary), « Nietzsche contra Renan », *History and Theory*, 1982, vol. 21, no. 2, p. 193-222.
- SIEMENS (Herman), « Agonal Configurations in the *Unzeitgemässe Betrachtungen*. Identity, mimesis and the *Übertragung* of Cultures in Nietzsche's early thought », *Nietzsche-Studien*, 2001, vol. 30, p. 80-106.
- SLOAN (PHILLIP R.), « Buffon, German Biology, and the Historical Interpretation of Biological Species », *The British Journal for the History of Science*, 1979, vol. 12, no. 2, p. 109-153.
- STACK (George J.), « Nietzsche and Perspectival Interpretation », *Philosophy Today*, 1981, vol. 25, no. 3, p. 221-241.
- STEIGERWALD (Joan), « Goethe's Morphology : *Urphänomene* and Aesthetic Appraisal », *Journal of the History of Biology*, 2002, no. 35, p. 291-328.
- STEVENS (Jacqueline), « On the Morals of Genealogy », *Political Theory*, 2003, vol. 31, no. 4, 558-588.
- STIEGLER (Barbara), « Le corps donné ou corps à venir? Le corps vivant selon Schopenhauer et Nietzsche », *Études de lettres*, 2008, vol. 3-4, no. 281, p. 257-272.
- STIEGLER (Barbara), « Mettre le corps à la place de l'âme, qu'est-ce que cela change? Nietzsche entre Descartes, Kant et la biologie », *Philosophie*, 2004, no. 82, p. 77-93.

STINGELIN (Martin), « Historie als “Versuch das heraklitische Werden [...] in Zeichen Abzukürzen” », *Nietzsche-Studien*, 1993, vol. 22, p. 28-41.

STOCKINGS (George W. jr.), « “Cultural Darwinism” and “Philosophical Idealism” in E.B. Tylors : A Special Plea for Historicism in the History of Anthropology », *Southwestern Journal of Anthropology*, 1965, vol. 21, no. 2, p. 130-147.

STRONG (Tracy), « Text and Pretexts: Reflections on Perspectivism in Nietzsche », *Political Theory*, 1985, vol. 13, no. 2, p. 164-182.

TAUBER (Alfred I.), « A Typology of Nietzsche’s Biology », *Biology & Philosophy*, 1994, vol. 9, no. 1, p. 25-44.

THATCHER (David), « Nietzsche's Debt to Lubbock », *Journal of the History of Ideas*, 1983, vol. 44, no. 2, p. 293-309.

THIRARD (Jacqueline), « La fondation de la “Revue Philosophique” », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1976, vol. 166, no. 4, p. 401-413.

TITCHENER (E.B.), « A Note on Wundt’s Doctrine of Creative Synthesis », *The American Journal of Psychology*, 1922, vol. 33, no. 3, p. 351-360.

TITCHENER (E.B.), « Brentano and Wundt : Empirical and Experimental Psychology », *The American Journal of Psychology*, 1921, vol. 32, no. 1, p. 108-120.

TITCHENER (E.B.), « Wilhelm Wundt », *The American Journal of Psychology*, 1921, vol. 32, no. 1, p. 161-178.

- TONGEREN (Paul J.), « Nietzsche's Transfiguration of History: Historicity as Transfiguration », *Epoché: A Journal for the History of Philosophy*, 1994, vol. 2, no. 1/2, p. 25-46.
- TOSCANO (Alberto), « The Method of Nature, The Crisis of Critique. The Problem of Individuation in Nietzsche's 1867/1869 Notebooks », *Pli*, 2001, vol. 11, p. 36-61.
- TREIBER (Hubert), « Zu Nietzsches Bibliothek und Lektüre: „Das Ausland“ — Die „Reichste und Gediegenste Registratur“ Naturwissenschaftlich-philosophischer Titel und Nietzsches „Idealer Bibliothek“ », *Nietzsche-Studien*, 1996, vol. 25, p. 394-412.
- VIOLAC (Jean), « La phénoménologie comme accomplissement systématique du projet philosophique nietzschéen », *Les études philosophiques*, 2005, vol. 73, no. 2, p. 203-227.
- VIOLAC (Jean), « La réduction pathologique. Le statut philosophique de l'expérience de la maladie dans la pensée de Nietzsche », *Laval théologique et philosophique*, 2011, vol. 67, no. 2, p. 281-307.
- WARD (Joseph), « Life, the Unhistorical, the Suprahistorical: Nietzsche on History », *International Journal of Philosophical Studies*, 2013, vol. 21, no. 1, p. 64-91.
- WEINDLING (Paul), « Theories of the Cell State in Imperial Germany », Charles Webster ed. *Biology, Medicine and Society 1840-1940*, New York, Cambridge University Press, 1981, p. 99-155.
- WELSHON (Robert C.), « Conscious and Unconscious Perspectives », *International Studies in Philosophy*, 2002, vol. 34, no. 3, p. 119-133.

- WESTERDALE (Joel P.), « Zarathustra's Preposterous History », *Nietzsche-Studien*, 2006, vol. 35, p. 47-69.
- WHITMAN (James), « Nietzsche in the Magisterial Tradition of German Classical Philology », *Journal of the History of Ideas*, 1986, vol. 47, no. 3, p. 453-468.
- WILLIAMS (Linda), « Will to Power in Nietzsche's Published Works and the Nachlass », *Journal of the History of Ideas*, 1996, vol. 57, no. 3, pp. 447-463.
- WILLIAMS (Michael), « Skepticism without Theory », *Review of Metaphysics*, 1988, vol. 41, p. 547-588.
- WILSON (Catherine), « Darwin and Nietzsche: Selection, Evolution, And Morality », *The Journal of Nietzsche Studies*, 2013, vol. 44, no. 2, 354-370.
- WOTLING (Patrick), « "L'ultime scepticisme". La vérité comme régime d'interprétation », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2006, vol. 131, no. 4, p. 479-496.
- WULF (C.), « Le corps sémiophore », *Sociétés. Revue des sciences humaines et sociales*, 1987, no. 15, p. 21-23.
- ZUCKERT (Catherine), « Nature, History and the Self: Friedrich Nietzsche's Untimely Consideration », *Nietzsche-Studien*, 1976, vol. 5, p. 55-82.

