THÈSE DE DOCTORAT

LE PROBLEME DE L'INDIVIDUATION DANS LA PHILOSOPHIE DE NIETZSCHE

Présentée en vue de l'obtention du grade de docteur
en **Philosophie** de **Université de Montpellier Paul-Valéry**

Ecole Doctorale n°58 – Langues, L ittératures, Cultures, Civilisations (LLCC)

Présentée par **Samuel CÈBE**

Dirigée par **Monsieur Olivier TINLAND**

Soutenue publiquement le **24 Octobre 2025** devant le jury composé de

Patrick WOTLING Professeur des universités en Philosophie, Université de Reims	Président du jury
Christophe BOURIAU Professeur des universités en Philosophie, Université de Lorraine	Rapporteur
Céline DENAT Maîtresse de conférences en Philosophie, Université de Reims	Examinatrice
Emmanuel SALANSKIS Maître de conférences en Philosophie, Université de Strasbourg	Examinateur
Olivier TINLAND Professeur des universités en Philosophie, Université de Montpellier Paul-Valéry	Directeur de thèse

Remerciements

A mon épouse, Pélagie, pour son inspiration et sa diligence.

Je remercie tout particulièrement monsieur Olivier Tinland pour sa direction et ses précieux conseils.

Les références des citations de Nietzsche seront données en utilisant les abréviations suivantes :

A *Aurore*
AC *L'Antéchrist*
APZ *Ainsi parlait Zarathoustra*
CIn *Considérations inactuelles*
CdI *Crépuscule des Idoles*
FP *Fragments posthumes*
DD *Dithyrambes pour Dionysos*
EH *Ecce Homo*
GM *La Généalogie de la morale*
GS *Le Gai Savoir*
HTH *Humain trop humain*
NT *La Naissance de la Tragédie*
PBM *Par-delà bien et mal*
PhT *La philosophie à l'âge tragique des grecs*
VDM *La Vision dionysiaque du monde*

Les références bibliographiques complètes de ces éditions se trouvent à la fin du présent document.

Introduction

> « On doit préserver toute la surface de la conscience – la conscience, oui, *c'est* une surface – pure de toute atteinte d'un quelconque des grands impératifs. Attention même à tous les grands mots, à toutes les grandes attitudes ! Autant de dangers que l'instinct "se comprenne" trop tôt… Entre-temps ne cesse de croître en profondeur l'"idée" organisatrice, appelée à dominer, elle commence à ordonner, lentement elle *ramène* hors des détours et des fausses routes, elle prépare des qualités et des capacités *particulières* qui, un jour, se révèleront indispensables comme moyen d'atteindre l'ensemble, elle façonne tour à tour toutes les facultés *auxiliaires*, avant même de laisser transpirer quoi que ce soit de la tâche dominante, du "but", de la "fin", du "sens". Envisagée sous cet aspect, ma vie est tout simplement un miracle. »[1]

L'ambition de cette thèse est de proposer la première interprétation d'ensemble de l'individuation dans la philosophie de Nietzsche et d'en retracer l'évolution, depuis les premiers écrits de jeunesse entre 1856 et 1869 jusqu'aux derniers textes de 1888. Notre propos ne consiste pas à rechercher un principe qui serait à même de rendre compte de l'individu, mais plutôt à traiter l'individuation comme une notion majeure de la philosophie de Nietzsche qui permet en outre de mieux comprendre le privilège accordé au devenir sur l'être, au processus sur la forme achevée et à la relation sur la substance. En considérant les textes dans le respect de leur chronologie, nous entendons à la fois appréhender l'individuation à l'aune des processus et opérations à la faveur desquels elle s'exerce et renouveler la compréhension de son articulation avec l'individu. Dès lors, il importe de considérer cette notion dans le rapport qu'elle entretient avec la valeur et l'expérience de l'existence, puis à l'aune du processus polymorphe par lequel se transforment les modes de pensée et de vie, s'individualise la morale et s'exerce l'auto-constitution de soi, avant de l'appréhender comme opération de transformation en vertu de la tâche axiologique de transvaluation.

[1] NIETZSCHE, *Ecce homo, Pourquoi je suis si avisé*, § 9, Traduction de Éric Blondel, Paris, Éditions Garnier-Flammarion, 2023, p. 93.

Si l'individuation se présente principalement au gré des occurrences qui apparaissent dans la première période de création, dans l'écriture de la *Vision dionysiaque du monde* puis de *La Naissance de la tragédie,* à la faveur de la considération du *principium individuationis,* elle se déploie dans toute l'œuvre nietzschéenne sous des formes multiples. Nous verrons, de ce point de vue, que l'individuation constitue un processus par lequel la singularité s'exerce à l'appui d'une considération à la fois ontologique, physiologique et morale. Il s'agira, en ce sens, de rendre raison de la notion d'individuation en repérant et en analysant notamment ce qui, dans la considération nietzschéenne de la notion d'individu, ne relève aucunement de ce qui est égal à soi, fixe et unitaire mais implique la variation, le processuel et la pluralité.

Comme penseur du devenir, Nietzsche a tôt fait de se déprendre des définitions de l'homme telles qu'en donne la tradition métaphysique, que celui-ci soit envisagé comme *aeterna veritas*, comme une essence ou une réalité immutable et fondamentale[1]. Précisément, l'examen du corpus nietzschéen montrera que le privilège attribué par l'ontologie substantialiste à la notion d'individu déjà constitué, lequel est conçu comme identique à soi, unitaire et circonscrit, par rapport au processus en vertu duquel il s'opère, ne s'accorde pas avec la pensée du philosophe allemand. De sorte que la « non-définition » de l'homme et le renvoi de l'individu à « une erreur », « un système-de-vie », une pluralité d'individus, « un être divisé », mettent au jour une stratégie nietzschéenne qui consiste non seulement à récuser la conception substantialiste, laquelle attribue à l'individu un privilège ontologique[2] et fait de l'homme une réalité fixe et dernière, mais de surcroît, à déployer un schème qui s'avère central dans la pensée de l'auteur du *Gai Savoir*. Celui-ci fait prévaloir ce qui devient sur ce qui est, le processuel sur ce qui est prétendument fondé sur soi-même et l'opération d'individuation sur l'individu déjà constitué.

[1] Cf. Patrick Wotling, « Oui, l'homme fut un essai ». *La philosophie de l'avenir selon Nietzsche*, Paris, PUF, 2016, p. 11 : « La quête du fondement s'avère superficielle, reposant encore sur un présupposé, celui de l'objectivité ».

[2] Nous partageons cette analyse de Dorian Astor concernant la conception simondonienne de l'individuation, laquelle a en commun avec Nietzsche, une même résiliation de l'individu déjà constitué : « Nous sommes ici au cœur d'une pensée qui établit un rapport génétique consubstantiel entre devenir, vie et individuation. La première conséquence est une destitution radicale de tout privilège épistémologique et ontologique de l'individu déjà constitué : il n'a pas en lui-même sa propre raison (comme unité substantielle) ni sa propre loi (comme instance autonome), il est lui-même une invention, une création apparaissant comme la résolution, par la vie en devenir, d'un problème inédit posé par une multiplicité disparate » (Dorian Astor, *Deviens ce que tu es. Pour une vie philosophique*, Paris, Éditions Autrement, 2016, p.125).

Si « l'homme » ne recouvre pas, dans le corpus du philosophe, une terminologie « définie », c'est qu'il ne saurait, dans sa pensée, être déterminé, fixe et unitaire. Il n'y a pas de « vraie nature de l'homme »[1]. Tout au contraire, « l'homme » est sans cesse engagé dans le devenir, dans un accroissement de puissance et dans une élévation différentielle le hissant indéfiniment à un prochain degré. Se pose ainsi à Nietzsche la question de savoir comment traduire ce qui relève d'une prise de forme en constante fluctuation, et plus encore, comment désigner « l'homme » en cela qu'il est foncièrement un complexe pulsionnel et la forme transitoire que prend un processus vital de croissance selon l'hypothèse de la volonté de puissance. L'individu est, dans la pensée nietzschéenne, conçu comme une composition plurielle, doté d'une richesse de variations plus ou moins grande, divisé, en incessante métamorphose, le conduisant à être, « dans le moindre instant, autre que dans l'instant suivant »[2]. Telle est, à la faveur de la considération de l'individu qui se voit ainsi pluralisé, excédé, outrepassé et transfiguré, la caractérisation d'un processus vital dont la sédimentation provisoire dans l'*individuum*, n'est autre que l'individuation qui s'opère.

Si, depuis la première œuvre publiée, la notion en tant que telle d'individuation apparaît peu dans le corpus des œuvres suivantes, nous le devons à une cessation de l'exploitation de la notion de *principium individuationis*, issue du langage métaphysique schopenhauerien[3]. Le philosophe de Francfort[4] ayant, en outre, concédé que le problème de l'individuation était demeuré un point obscur dans sa philosophie[5], il reviendra à Nietzsche de

[1] NIETZSCHE, *Aurore*, Fragments posthumes, *IV*, 6 [150] Printemps-automne 1881 : « "La vraie nature de l'homme" – tournure défendue ! »

[2] *FP V*, 11 [268] Printemps-automne 1881.

[3] En outre, ainsi que l'analyse Emmanuel Salanskis, Nietzsche relèvera très tôt les défauts du raisonnement de Schopenhauer : « Il opère en effet un saut entre le vouloir individuel inhérent à notre corps et le Vouloir universel qui se manifesterait à l'échelle du monde. (…) Dans son essai de 1868, Nietzsche assimile quant à lui cette inférence qui va du corps au monde à une forme de divination » (Emmanuel Slanskis, *Nietzsche*, Paris, Les Belles Lettres, 2020, p. 48-49).

[4] Cf. Dans son article "Schopenhauer. Nietzsche's antithesis ans source of inspiration", *in* Tom Stern, *The new Cambridge Companion to Nietzsche*, London, Cambridge University Press, 2019, p. 73, Robert Wicks souligne les préoccupations communes qui furent celles de Nietzsche et Schopenhauer : « Si l'on met l'accent sur la préoccupation commune à Schopenhauer et Nietzsche pour déterminer l'importance de la vie et de la souffrance, leur aliénation à l'égard des cultures qui les entouraient, leur amour de la musique, leur intérêt pour les sciences de la nature, leur célébration du génie artistique, leur athéisme, lequel implique leur reconnaissance de l'irrationalité du monde et de son injustice intrinsèque, ils semblent être des esprits apparentés, Schopenhauer faisant figure de source décisive d'inspiration, en dépit de leurs solutions antithétiques aux problèmes fondamentaux de l'existence. »

[5] Cf. Jean-François Marquet, *L'individu chez Nietzsche : Décadence et récapitulation*, Bulletin de la Société française de Philosophie, Paris, Vrin, 2001, p. 1-4.

le mettre au jour[1]. Ce que l'auteur de *La Naissance de la tragédie* s'évertuera à accomplir tout au long de son œuvre, en commençant par un affranchissement de la considération schopenhauerienne de l'individuation, laquelle consiste en une négation de la Volonté[2]. Il s'agira alors, à la faveur du *principium individuationis*, dont Nietzsche fera, « sous l'influence de Schopenhauer mi-admise, mi-récusée »[3], un dernier usage récurrent dans sa première œuvre publiée[4], de surmonter la souffrance sans suspendre[5] la Volonté[6]. C'est, en outre, à l'appui de cette notion que s'exercera l'opposition unitaire et créatrice de la pulsion apollinienne et de la pulsion dionysiaque, au gré d'une articulation[7] qui désormais suppose l'opposition à la fois agonistique et unitaire des deux figures de la tragédie, lesquelles trouvent, dans le *principium individuationis*, la dimension d'une rupture et d'une réconciliation.

Surtout, le privilège que Nietzsche n'a de cesse d'accorder au processuel sur tout primat substantiel, le conduit dans son rapport à la notion d'individuation, à se déprendre de l'usage d'un « principe » supposément antérieur ou postérieur, censé la produire ou en rendre compte, et à faire prévaloir « l'opération », c'est-à-dire les modes par lesquels l'individuation s'exerce. Celle-ci ne se produit pas à partir d'une condition principielle ou substantielle de possibilité

---

[1] Cf. Clément Rosset, *Écrits sur Schopenhauer*, Paris, PUF, 2001, p. 98 : « Comment s'expliquer la diversité des caractères, le Vouloir, dont ils dérivent, étant unique ? Comment le même Vouloir, s'interroge Schopenhauer, peut-il être à l'origine de Caligula, puis d'Hadrien ? Impossible d'expliquer ces différences caractérielles par la diversité de l'intellect, ou par des degrés différents dans les instincts fondamentaux du Vouloir. "Peut-être, après moi, quelqu'un viendra-t-il éclairer et illuminer cet abîme", conclut Schopenhauer. Ce quelqu'un fut, on le sait, Nietzsche, qui restaura les rapports entre l'intelligence et l'inconscient ».

[2] Précisément, Nietzsche destitue la Volonté schopenhauerienne, laquelle désigne l'essence même de toute chose, et, ainsi que le note Michel Haar, avance que l'« apparence est le concept général dont la volonté devient un cas particulier : ainsi se trouve annulée la différence fondative de la *métaphysique schopenhauerienne* » (Michel Haar, *Nietzche et la métaphysique*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1993, p. 73).

[3] Cf. Eric Blondel, *Nietzsche. Le corps et la culture*, Paris, L'Harmattan, 2006, p. 33.

[4] D'une manière générale, il s'avère que Nietzsche, ainsi que Céline Denat l'analyse « n'est pas nécessairement, dans ce premier ouvrage, un simple disciple de Schopenhauer et un tenant de son système. Il se pourrait même (…) que Nietzsche y parle, quoique en *termes* schopenhaueriens, *contre* Schopenhauer » (Céline Denat, *Nietzsche. Généalogie d'une pensée*, Paris, éditions Belin, 2016, p. 60).

[5] Cf. Mathieu Kessler, *L'esthétique de Nietzsche*, Paris, PUF, 1998, p. 161, qui note à propos de Schopenhauer que « Son interprétation globale de la contemplation esthétique comme "suspension du vouloir-vivre" est principalement mise en cause ».

[6] Cf. Jean-François Marquet, *L'individu chez Nietzsche : Décadence et récapitulation*, *op. cit*. p. 26 : « Mais, tant que Nietzsche pense dans le sillage de Schopenhauer, je crois que c'est la différence fondamentale entre eux : au-dessous de la volonté, il y a la souffrance, et par conséquent, l'individuation n'apparaît plus pour suspendre le vouloir mais pour surmonter la souffrance ».

[7] Cf. Barbara Stiegler, *Nietzsche et la critique de la chair. Dionysos, Ariane, le Christ*, Paris, PUF, 2005, p. 82 : « Nietzsche veut dire que Dionysos ne sera jamais Apollon, que leur dualité n'est pas provisoire mais irréductible. Mais la tâche de la philosophie ne consiste plus à poser une dualité au sens dualiste d'une séparation (Schopenhauer). Par-delà la distinction analytique de ce qui est "séparé" (Nietzsche) ou "hétérogène" (Kant), il s'agit de penser leur articulation au sens où ce qui articule relie sans annuler la différence ».

mais elle constitue l'opération à la faveur de laquelle une singularité se déploie selon des modes multiples et polyphasés dans une mise en relation[1] avec le réel disparate. Aussi apparaît-il nécessaire de montrer que, dans la pensée nietzschéenne, la réalité intéressante à envisager est celle de l'individuation[2], c'est-à-dire celle du processus au gré duquel l'individu varie, se déphase et se dépasse.

Notre objectif consistera, dès lors, à montrer que la spécificité de l'individuation articule la pensée nietzschéenne. On montrera, dans cette perspective que le renversement radical à l'égard de la tradition philosophique opéré par Nietzsche, s'exerce d'une façon décisive en vertu de sa pensée relative à l'individuation, laquelle constitue une récusation de toute fixité, de toute réalité première et de tout fondement unitaire de l'être. En situant la question de l'individuation à la fois dans le rapport à la valeur de l'existence, au devenir[3] et à la tâche axiologique de la transvaluation, Nietzsche montre que c'est la tension qui existe entre la connaissance de soi et l'insatisfaction de soi qui engendre la formation de l'individu. Aussi, nous nous efforcerons de montrer à la fois l'incessante destitution de la notion d'individu déjà constitué et la prégnance de cette « matière noire » qu'est l'individuation dans l'univers profus de la pensée nietzschéenne, à la faveur de laquelle peuvent se comprendre les directions radicalement nouvelles, dans l'histoire de la philosophie, qui sont prises par l'auteur d'*Ainsi parlait Zarathoustra*.

Comment, dès lors, se présente la dimension articulatrice de la notion d'individuation

[1] Cf. Dorian Astor, *Deviens ce que tu es. Pour une vie philosophique*, *op. cit*. p.123 : « Le monde des singularités se caractérise ainsi par une métastabilité dans laquelle l'état d'équilibre ne peut être obtenu que par une énergie d'activation qui est la mise en relation elle-même ».

[2] Cette caractérisation de l'individuation considérée comme réalité à expliquer d'une façon prévalente, est analysée par Gilbert Simondon : « Si, au contraire, on supposait que l'individuation ne produit pas seulement l'individu, on ne chercherait pas à passer de manière rapide à travers l'étape d'individuation pour arriver à cette réalité dernière qu'est l'individu : on essayerait de saisir l'ontogénèse dans tout le déroulement de sa réalité, et de connaître l'individu à travers l'individuation plutôt que l'individuation à partir de l'individu. » (SIMONDON, Gilbert, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, II. *L'individuation des êtres vivants*, 5. *Topologie et ontogénèse*, Grenoble, Éditions Jérôme Million, 2017, p.24).

[3] Nous suivons l'analyse de Jean-François Marquet qui précise « ce que Nietzsche considérait comme sa mission : réunir "les deux grands points de vue philosophiques découverts par les Allemands, celui du devenir ou du développement et celui de la valeur de l'existence", (*FP IX*, 24 [7], automne 1883) autrement dit Hegel et Schopenhauer » (Jean-François Marquet, *L'individu chez Nietzsche : Décadence et récapitulation*, *op. cit*. p. 4).

dans la pensée de Nietzsche ? Nous examinerons l'indissociabilité de la remise en cause profonde des notions d'individu, de conscience, de sujet, telles que construites par la philosophie idéaliste, et l'individuation. En repérant dans la notion d'« individu » une « erreur » en ce qu'elle recouvre pour l'homme une dimension inconnaissable et prétendument unitaire, Nietzsche souligne, dans le même temps, que celle-ci se distingue des « vrais systèmes-de-vie »[1], lesquels désignent l'activité organique de l'homme. Aussi, loin de se déterminer selon les perspectives de la métaphysique traditionnelle, par une approche substantialiste, l'« individu », pour Nietzsche, s'élabore et se forme sur un fond vivant. Il se conçoit comme mu par des processus infra-conscients, comme un potentiel qui se déphase et comme un acte à la faveur duquel il ne cesse de s'opérer sous des modes multiples et dans une mise en relation active[2] avec le réel disparate[3]. En ce sens, l'individu constitue une notion qui ne permet en aucune façon d'être présupposée comme une instance unitaire et autonome.

Nous verrons que Nietzsche engage une révision des axiomes de la tradition philosophique en considérant, contrairement à celle-ci, que la réalité intéressante à connaître n'est pas l'individu, notion envisagée comme étant invariable et donnée à elle-même, mais plutôt le processus à la faveur duquel une singularité se prolonge et se dépasse. Loin d'être une substance en soi, l'individu qui est un fruit incertain de l'évolution, ne contient pas en lui- même la loi qui le concerne. Nous verrons que c'est à cette aune que Nietzsche met en doute la longue vénérabilité accordée à la notion par la philosophie occidentale. Jusqu'à présent, la recherche s'est évertuée à poursuivre la saisie d'un individu prétendument égal à soi, invariable et déjà constitué. Or, précisément, la conception nietzschéenne de l'individu ne s'accorde pas avec la définition qu'en donnent les différentes traditions avant lui, que l'individu soit conçu comme donné à lui-même, comme une entité substantielle ou comme résistant à ce qui n'est pas lui-même.

[1] *FP V*, 11 [7] Printemps-automne 1881.

[2] Cf. *FP XIV*, 14 [79] Début 1888 – début janvier 1889 : « Éliminons ces ajouts : il 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 ».

[3] Cf. Dorian Astor, *Deviens ce que tu es. Pour une vie philosophique*, *op. cit.* p.124 : « L'individuation est mise en relation et systématisation du disparate, ce qui la relie directement au problème de la créativité, de l'invention, de l'apparition d'une nouveauté ».

C'est en particulier l'assignation de l'individu au « suprême hasard »[1] qui montre la non-présupposition, la non-identité à soi-même et la longue processualité qui est à l'œuvre dans cette notion complexe. De ce point de vue, Nietzsche entend montrer, à la faveur d'une remise en cause de la susbstantification de l'individu, que la réalité intéressante à connaître n'est autre que celle de la genèse de l'individu et du déphasage de l'individu par rapport à lui-même. En ce sens, l'individu n'est pas égal à soi, permanent et unitaire mais s'inscrit précisément dans une évolution. Or, celle-ci suppose que l'individu n'est régi par aucune loi substantielle et ne se définit pas comme étant donné à lui-même. Tout au contraire, dans la pensée nietzschéenne, l'individu se caractérise d'une façon processuelle. Par le prisme de ce que nous pourrions désigner comme un « individu évolutionnaire »[2], lequel s'oppose à la notion produite par la tradition métaphysique de l'individu égal à soi, Nietzsche conteste l'« individu déjà constitué » et insiste sur le primat de ce qui relève de l'opération d'individuation. En outre, la critique des ontologies substantialistes qui font prévaloir une prétendue immutabilité de l'individu, à partir de laquelle nous mesurons l'ampleur qui est ainsi donnée à l'opération d'individuation, n'est pas séparable chez Nietzsche de la révision d'une autre notion brandie par la tradition philosophique qui est celle du sujet (*Subjekt*). Bien loin d'être pensé comme un substrat substantiel de l'action et un « moi » envisagé comme agent de la connaissance, le sujet est conçu comme une fiction. En substance, Nietzsche sape les fondations sur lesquelles le « je pense » cartésien sont bâties : la causalité et l'unité, qui sont en réalité des fictions. Dans notre développement, nous soulignerons que dans son mouvement argumentatif, Nietzsche déploie une autre fiction consubstantielle à celles de la causalité de

[1] Une imprévisibilité à l'égard de laquelle Elaine P. Miller, « Individuation and Peurposiveness in Nature », in *A Companion to Nietzsche*, Padstow, Cornwall, edited by Keith Ansell Person, 2006, p. 73, note que : « la vie organique est une possibilité, qui dans sa résistance à l'incorporation permet peut-être à la volonté de puissance de s'exprimer avec plus de richesse. Mais Nietzsche voulait que nous restions attentifs à la possibilité que la nature prenne des formes que nous ne pouvons pas prédire, et qui sont susceptibles de faire passer au second plan la notion d'individuation – voire la notion de nous-mêmes. ».

[2] Nous empruntons le terme d'« individu évolutionnaire » à Thomas Pradeu : « Si l'individuation est toujours dépendante d'une théorie et si la théorie de l'évolution par sélection naturelle est la principale, voire la seule théorie biologique, alors la meilleure façon d'individuer les entités biologiques est de déterminer ce qu'est un individu évolutionnaire. Qu'est-ce donc, qu'un individu évolutionnaire ? La réponse à cette question nous est donnée par la structure de la théorie de l'évolution par sélection naturelle. Un individu biologique est un individu évolutionnaire, c'est-à-dire n'importe quelle entité sur laquelle la sélection naturelle agit ». (PRADEU, Thomas, *Les limites du soi. Immunologie et identité biologique*, Chapitre 6, 2.2. *L'individuation par la théorie de l'évolution par sélection naturelle*, Les Presses de l'Université de Montréal, Montréal, 2009, p. 260-261).

l'unité : la saisie de l'objet. En effet, plusieurs occurrences font apparaître dans le corpus nietzschéen, l'illégitimité de la connaissance à parvenir « à saisir ici son objet pur et nu, comme "chose en soi", et sans qu'intervienne de falsification ni du côté du sujet, ni du côté de l'objet »[1].

Relationnelle et transductive[2], l'individuation est également relative et a toujours partie liée avec la question ontologique. Dans la pensée nietzschéenne, celle-ci nous semble générer des questionnements décisifs dans l'étude que nous conduisons. En affirmant la primauté du devenir sur la substance, Nietzsche destitue d'une part l'individu constitué et donné, tel que le présente la tradition philosophique occidentale, mais il s'attèle d'autre part à revaloriser le rôle des instances infra-conscientes dans l'ordre de la connaissance humaine, estimant ainsi que c'est à partir de celles-ci que l'homme peut évaluer et interpréter. Si l'être et le devenir constituent des notions que Nietzsche n'aborde pas dans le cadre de l'élaboration explicite d'une doctrine ontologique, il convient de souligner le primat du devenir et la non-exclusivité des deux termes du couple notionnel qui sont déployés dans sa pensée. En outre, la récurrence de l'examen des deux notions qui sont pensées ensemble, montre la place centrale qui leur est accordée par l'auteur du *Gai Savoir*. Or, à la faveur des multiples occurrences de la formule pindarique « Deviens ce que tu es » qui apparaissent dans le corpus nietzschéen[3], l'indissociation de l'être et du devenir se présente à la faveur d'une prévalence accordée au *γίγνομαι*. Surtout, il convient de noter que les deux notions ne sont pas appréhendées d'une façon classique en étant interrogées, dans l'ordre de la connaissance, quant à leur signification et dans leur rapport à la réalité, au monde. C'est en effet dans un rapport à l'individu que s'articulent et se développent les notions d'être et de devenir dans cet aphorisme que Nietzsche n'aura de cesse, depuis ces premiers écrits jusqu'à sa dernière œuvre publiée, d'interroger, d'interpréter et de modifier. Loin de se concevoir *ex vivo*, les deux notions, qui sont appréhendées dans un rapport à l'être humain, convertissent ainsi l'interrogation traditionnelle

[1] Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, Première section « *Des préjugés des philosophes* », § 16, Traduction et édition de Patrick Wotling, Paris, Éditions GF Flammarion, p 69.

[2] « L'être individué est transductif, non substantiel » (SIMONDON, Gilbert, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, II. *L'individuation des êtres vivants*, 3. *Limites de l'individuation du vivant. Caractère central de l'être. Nature du collectif*, *op. cit*. p.215).

[3] Cf. l'analyse réalisée par Patrick Wotling, de la formule pindarique, Patrick. Wotling, *Evite de te connaître toi-même. Ce que signifie la formule* « Comment on devient ce qu'on est » *chez Nietzsche*, Phantasia, Vol. 14, 2024, p. 24-40.

de l'ontologie : « qu'est-ce que l'être ? », en un questionnement sur l'être et le devenir se rattachant aux conditions par lesquelles l'homme se rapporte à lui-même. En cela, Nietzsche est bien loin de penser les deux notions dans une perspective qui consisterait à rechercher un principe dont la visée serait de rendre compte de l'eccéité de l'individu. Si, d'une façon générale, l'élaboration d'un projet ontologique constitue pour lui un problème insurmontable, ce n'est précisément pas pour déterminer une voie substantialiste dédiée à une définition fixiste de l'individu. De telle sorte que, sur ce point central, il convient de rendre raison de ce problème posé à l'individu en vertu duquel celui-ci est appelé à la fois à se déphaser par rapport à lui-même et à se représenter comme un fragment individuel du devenir, problème qui n'est autre que celui de l'individuation.

Le problème de l'individuation n'est donc pas à penser, dans la philosophie nietzschéenne, à partir d'une référence aux notions de termes fixes et autonomes ou de réalités en soi, mais bien à partir d'un ensemble de problèmes que l'on peut envisager sous trois formes successives : celle de la valeur et de l'expérience de l'existence, celle du processus polymorphe par lequel se transforment les modes de pensée et de vie, s'individualise la morale et s'exerce l'auto-constitution de soi, et celle de l'opération de transformation en vertu de la tâche axiologique de transvaluation.

Nous adoptons la forme d'une étude chronologique et sollicitons l'ensemble des sources disponibles : la totalité des ouvrages publiés, les textes entièrement rédigés mais non publiés, les fragments posthumes, la correspondance et les ouvrages de la bibliothèque de Nietzsche. S'agissant, en particulier, des œuvres publiées, nous avons choisi de travailler à partir des traductions inédites parues aux éditions *Garnier-Flammarion* et du volume des œuvres complètes édité en 2024 chez *Flammarion* sous la direction de Patrick Wotling, comprenant la totalité des ouvrages publiés de Nietzsche ainsi que l'ensemble de ses textes non publiés de son vivant. Si le présent travail est immanquablement le résultat d'une individuation, il a en outre été conduit à la lumière de l'état le plus récent des recherches nietzschéennes et de celles en particulier qui sont consacrées à l'élucidation du rapport de Nietzsche à la singularité et au processus d'individuation.

Notre domaine d'investigation nous a conduit à nous déprendre de la tripartition à laquelle une forme de commentarisme a sans doute trop longtemps souscrit : une première période dévolue à la métaphysique d'artiste, une deuxième phase, à partir d'*Humain, trop humain*, orientée à la faveur d'une approche dite « positiviste » et une dernière période consécutive à la parution du *Gai Savoir*, désignant une philosophie de la maturité. Les deux

ruptures profondes qu'une telle tripartition sous-tend, ne résistent pas à l'analyse rigoureuse des textes qu'en donne, en particulier, Patrick Wotling qui décèle, dans ce que la pensée nietzschéenne a de profuse, la continuité qui est à l'œuvre et qui implique une étude approfondie, comparative de l'ensemble des textes publiés et non publiés du philosophe[1].

Nous avons observé cette continuité se déployer notamment, de l'analyse du rapport entre l'évaluation des conditions d'existence et l'individuation en vertu duquel s'élabore et se présente la valeur exemplaire du philosophe et s'effectuent des découvertes inactuelles, à la considération de l'indépendance de l'individu en tant qu'esprit libre et comme autodépassement, qui en constitue le prolongement nécessaire.

C'est avec *Aurore* et *Le Gai Savoir* qu'est mise au jour une maturation de l'individuation. Nietzsche entreprend, en effet, de poursuivre en l'amplifiant son exigence expérimentale à l'égard de la connaissance qu'il ne conçoit pas comme étant désintéressée mais bien au service d'une visée qui est celle de l'élévation de l'individu humain. C'est dans cette œuvre que s'exprime une évolution significative de sa pensée, à partir des expériences qu'il fait lui- même, au nombre desquelles se trouvent la maladie, les voyages et la solitude, et qui constituent autant de changements profonds dans son existence. L'auteur d'*Aurore* peut, dans ce qu'il considère être « un livre décisif »[2], opérer un changement qui est de nature philosophique : l'expérimentation d'une nouvelle façon de vivre articulée à sa tâche de philosophe qui consiste à œuvrer à l'élévation de l'homme et à envisager le renversement de toutes les valeurs. En ce sens, si *Aurore* prolonge l'enquête historique et psychologique réalisée dans *Humain, trop humain*, cette œuvre constitue surtout une inflexion majeure en vertu de laquelle se mêlent, précisément, la vie et la pensée de Nietzsche[3].

[1] WOTLING (Patrick), *Nietzsche. La conquête d'une pensée,* Paris, PUF, 2022, p. 13 : « […] Nietzsche ne signale jamais de brutales volte-face qui nieraient purement et simplement certaines positions fondamentales antérieures. Tout suggère au contraire la continuité de sa réflexion. Et il présente avant tout ses livres successifs comme les étapes de la conquête de lui-même, et de sa pensée. Certains de ses textes vont plus loin encore, en revendiquant l'unité de sa pensée, présente en germe dès son premier livre […] »

[2] Cf. Lettre à Elisabeth Nietzsche du 10 avril 1881, in *Correspondance*, t. IV, p. 90 / KGB III, 1, p. 84.

[3] Faisant l'analyse de cette mutation autant existentielle que philosophique, Karl Jaspers précise que « depuis 1880, s'accomplit chez [Nietzsche], un changement qui l'atteint plus profondément que jamais auparavant dans sa vie. Le changement n'apparaît pas seulement dans le contenu de la pensée, mais aussi dans la forme de ce qui est vécu » (Karl Jaspers, *Nietzsche*, Paris, Gallimard, 1950, rééd. « Tel », 1986, p. 95).

La période qui s'ouvre avec *Ainsi parlait Zarathoustra* et court jusqu'aux textes de la dernière œuvre publiée, *Ecce homo*, appréhende l'individuation comme opération de transformation en vertu de la tâche axiologique de transvaluation[1]. Il s'agit, à la faveur de l'individuation transformée pour une figure supra-individuelle, de s'adresser au type supérieur qui, en vertu de son degré d'élaboration très élevé, de sa richesse de variation et de configuration pulsionnelle, est à même de se hisser à une forme suprême d'accomplissement. L'accroissement de la valeur qui suppose l'atteinte d'un degré supérieur d'épanouissement de la vie, procède d'une transformation de l'homme que Nietzsche situe dans un vaste processus d'individuation[2]. Sont envisagées deux individuations différentielles qui s'opèrent selon des modes d'intensification de la vie qui diffèrent en degrés, des configurations pulsionnelles distinctivement favorables à l'épanouissement de la vie et au gré d'une division de soi plus ou moins grande. Nietzsche entreprend une étude typologique mettant au jour des valeurs distinctives associées à différentes conditions de vies humaines qui se déterminent soit d'une façon affirmatrice, soit d'une façon négatrice à l'égard des processus vitaux. De telle sorte que cette étude dépasse la stricte évaluation de l'individu en ancrant l'appréciation des valeurs dans une opération d'individuation. Dans l'écriture d'*Ecce homo,* le déclin et le commencement sont éprouvés, équilibrés et additionnés avant que d'être interprétés. Ce processus par lequel s'exprime la volonté de puissance n'est autre que celui de l'individuation de Nietzsche lui-même qui en évalue un résultat à l'aune duquel se mêlent le bonheur et la fatalité d'une vie unique tout autant que s'exercent l'interprétation, l'évaluation.

La première partie a pour objet le rapport à l'individuation. Il y est question du problème de la valeur et de l'expérience de l'existence. L'individuation se présente sous une double forme : celle d'un processus en vertu duquel s'articulent la connaissance de soi et le devenir soi ; et celle d'une opération à la faveur de laquelle se déploient le questionnement sur la signification de l'existence et la recherche de la justification de cette dernière. Nous examinerons également les conditions par lesquelles l'individuation nietzschéenne se trouve être ce principe à l'égard

[1] Cf. Christophe Bouriau, *Nietzsche et la Renaissance*, Paris, PUF, 2015, p. 115, qui souligne le projet de Nietzsche « de corriger la sélection naturelle par une sélection artificielle, volontariste, seule susceptible de renverser la tendance ».

[2] *FP XIII*, 10 [17] Automne 1887 : « A l'opposé de cette diminution et de cette adaptation des êtres humains à une utilité spécialisée, 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*… »

duquel la pulsion apollinienne et la pulsion dionysiaque entretiennent un rapport. Qu'il s'agisse de la dualité agonistique de l'apollinien et du dionysiaque ou bien de la consonance des deux principes, nous constatons, en effet, qu'il est toujours question de l'existence d'un rapport entre les deux figures tragiques qui semble rendu possible en vertu de ce point de tension et de réconciliation qu'est le principe d'individuation. Nous montrerons, en outre, comment s'établit la relation entre l'évaluation des conditions d'existence et l'individuation en vertu de laquelle s'élabore et se présente la valeur exemplaire du philosophe et s'effectuent des découvertes inactuelles. Si l'inactualité est envisagée comme un rapport de l'individu à la culture, il reste que le dépassement qu'elle implique pour l'homme, suppose de dégager un type exemplaire qui se situe au-dessus de lui. Il s'agira, en ce sens, d'appréhender l'individuation et la culture, lesquelles se présentent sous une double forme : à la fois celle de la conquête de l'indépendance et celle de l'accès à soi. Si l'individuation et le développement d'une nouvelle culture supérieure est envisagée par l'auteur d'*Humain, trop humain*, à la faveur d'une distribution de tâches distinctives devant s'opérer entre les individus, elle est appréhendée également par l'expérimentation des phases antérieures de la culture qui peut être faite par l'individu.

La deuxième partie traite de la maturation de l'individuation à laquelle Nietzsche s'attèle dans son écriture d'*Aurore* et du *Gai Savoir*. Nous constatons que la question de l'individuation, de la transformation de l'individu et de la culture dans la philosophie de Nietzsche, se présente sous une double forme : celle, tout d'abord, de la pratique du *Versuch* par laquelle l'homme des tentatives est conçu comme un créateur de valeur ; et celle qui est appréhendée à travers le problème de l'incorporation des valeurs. Nietzsche tente d'apporter une réponse à la question de l'individuation en plaçant la maturation progressive de l'individu et l'incorporation de nouvelles valeurs, au centre de la question. Nous assistons, dans *Aurore*, à une première esquisse du processus de renversement des valeurs en vertu duquel Nietzsche prend en considération la lenteur et la progressivité qu'implique l'évolution de la morale. Nous relevons que la considération du processus d'individuation est indissociable chez Nietzsche d'une remise en cause profonde des notions d'individu, de conscience, de sujet, telles que construites par la philosophie idéaliste. L'impératif éthique pindarien qui traverse l'œuvre de Nietzsche enjoint l'homme à ne pas se poser la question : « Qui tu es » ? Mais à se poser le problème de son individuation qui consiste d'une part à affirmer l'individu en cela qu'il est une erreur nécessaire du contenu de la représentation, et d'autre part à affirmer l'individuation continuée qui s'opère dans le flux du devenir. Pour dépasser la présupposition de l'individu constitué telle qu'elle est conçue par la tradition métaphysique, qu'il s'agisse du substantialisme ou de l'hylémorphisme,

Nietzsche s'efforce d'ancrer l'individu dans une généalogie. En ce sens, l'individualité qui se construit en relation active avec le vital et s'opère processuellement, est encore façonnée par une individuation des *types*, avec « l'individuation continuée » qui se caractérise par les moyens de l'actualisation et de la mémoire transindividuelle qu'est l'hérédité (*Erbschaft*), et avec la morale de l'individualité singulière. C'est à l'aune de ces rapports que se conçoivent, en tous cas, des régimes d'individuation.

La troisième partie aborde l'individuation transformée en vertu de la tâche axiologique de transvaluation. Il conviendra, en ce sens, d'appréhender l'individuation en ce qu'elle est un processus, une variation au cœur de l'organique et de l'inorganique, une transformation des étants existants, qui est inséparable d'un jeu d'oppositions entre les vouloirs-de-puissance singuliers. Un processus au gré duquel se remportent, par l'incorporation de ce qui constituait un obstacle, des victoires qui augmentent la puissance. L'individuation se présente ainsi sous deux formes : celle d'une « individuation transformée » à l'appui de la création, par l'enseignement de la doctrine de l'éternel retour, de nouvelles variations au cœur de la structure pulsionnelle et d'une modification des valeurs, et celle d'une élévation du type supérieur à la faveur de degrés croissants d'épanouissement de la vie humaine. Nous relevons que l'individuation est, en tant que telle, à la fois le résultat d'une individuation et l'opération transitoire qui précède, et à l'appui de laquelle se potentie une nouvelle individuation. En outre, l'individuation transformée pour une figure supra-individuelle, est celle d'une élévation du type supérieur à la faveur de degrés croissants d'épanouissement de la vie humaine et d'un rapport entre l'individuation et le renversement des valeurs, lequel suppose l'accroissement de la valeur de la forme particulière prise par un type de vie humaine qui est appelé à une élévation de degré. Il s'agira de rendre raison de l'évolution individuée des concepts moraux et de l'évaluation des valeurs individuantes. En ce sens, c'est l'étude généalogique qui a permis de reconstituer l'évolution individuée des concepts moraux par la recherche de la provenance de l'activité pulsionnelle conditionnant la production des interprétations. A partir de la mise au jour des sources pulsionnelles des interprétations, l'auteur de la *Généalogie de la morale* entreprend l'évaluation des valeurs qui expriment un type de vie donnée. Nous étudierons, dès lors, comment Nietzsche, par l'auscultation de la neutralité, de la somme de la vie croissante et de la vie descendante, de la division entre le déclin et le commencement, du haut degré de noblesse et de configuration pulsionnelle, procède à l'autoévaluation de la sagesse envisagée comme résultat du processus d'individuation. Enfin, nous examinerons les modalités par lesquelles Nietzsche entreprend l'exercice et le développement des forces, des dispositions et des

inclinations héritées, à la faveur d’une individuation continuée, de la poursuite de sa tâche de philosophe.

L’enjeu de cette thèse consiste à montrer que le problème de l'individuation constitue un horizon à partir duquel s'organise toute la pensée nietzschéenne.

PREMIERE PARTIE :

L'INDIVIDUATION DANS SON RAPPORT A LA VALEUR ET A L'EXPERIENCE DE L'EXISTENCE

1858-1879

Sous-partie I : La naissance d'un rapport entre la biographie individuelle et le problème de l'individuation dans la philosophie de Nietzsche

Chapitre 1.
L'autobiographie comme valeur exemplaire de l'individuation

1- L'individuation comme processus

La recherche de ce qui, dans la philosophie de Nietzsche, est une considération de l'individuation, s'avère indubitablement complexe pour des raisons évoquées dans l'introduction : si les extraits présentés révèlent bien la place centrale accordée par Nietzsche à la problématique, il demeure néanmoins malaisé d'établir immédiatement, dans sa pensée, une détermination définitive des conditions par lesquelles l'individu peut se constituer comme tel. La résurgence dans *Ecce homo*, qui est une manière d'autobiographie intellectuelle, de cette première réflexion sur le rapport entre l'existence personnelle de l'individu et sa dépendance à l'égard de ce qu'il désigne sous le nom de *fatum,* traitée dans les écrits de jeunesse de Nietzsche, montre que le problème de l'individuation constitue un horizon à partir duquel s'organise toute la pensée nietzschéenne. En ce sens, le processus d'organisation à la faveur duquel se forme l'individu, lequel constitue, selon nous, une question qui articule la pensée du philosophe, ne saurait être appréhendé indépendamment de la considération de Nietzsche de sa propre vie dont il fait le récit dans ses premiers écrits autobiographiques. Une écriture de soi dont l'étude attentive contribue, en outre, à mettre au jour les linéaments de l'œuvre à venir[1]. L'examen du corpus du philosophe permet, en substance, de constater l'établissement d'un rapport entre le récit de la vie propre de Nietzsche par lui-même et la thématique de l'individuation. Cette première considération qui est la sienne des conditions par lesquelles un individu peut observer son développement propre à la faveur de l'écriture de sa vie, apparaît sous la plume du jeune Nietzsche dans ses sept récits intitulés *Ma vie*[2]. Ces

[1] COHEN-HALIMI (Michèle), *L'action à distance. Essai sur le jeune Nietzsche politique*, Paris, éditions Nous, 2021, p. 37 : « Les récits "autobiographiques" de Nietzsche contribuent à éclairer le processus de gestation de l'œuvre. Ils participent à l'exhumation d'une élaboration conceptuelle interne à une pensée dont on se plaît souvent à croire qu'elle surgit sans se chercher, de manière quasi fulgurante, en 1872, dans le commencement absolu de *La Naissance de la tragédie* ».

[2] Ces récits autobiographiques portent les titres *Mein Leben* (Ma vie) et *Mein Lebenslauf* (Le cours de ma vie).

esquisses autobiographiques réalisées entre 1858 et 1864, au gré desquelles il s'exerce à une écriture de lui-même, se rapportent donc au problème de la formation de soi, ou en d'autres termes au problème de l'individuation, et l'on perçoit la diversité des formes, des traitements successifs que Nietzsche déploie dans ses récits. Ces derniers montrent néanmoins, au fil de leur enchaînement, une invariance des événements, une similitude des circonstances, une réitération de l'histoire personnelle de Nietzsche par lui-même : la mort de son père, celle de son petit frère, l'arrachement à « sa patrie » de Röcken, l'entrée au collège de Pforta. Ces premiers récits autobiographiques, en ce sens, renvoient donc principalement aux faits traumatisants de son enfance et aux implications que ceux-ci ont eu sur sa formation ou son développement, sens que nous ne pouvons pas mésestimer dans le cadre d'une pensée, en l'occurrence celle de Nietzsche, qui est inséparable de la conquête de soi, laquelle suppose de mener une enquête se rapportant à son propre passé[1]. De ce point de vue, il ne nous est pas permis de douter de l'importance qu'accorde Nietzsche à la thématique de l'individuation qui correspond, dès 1858, à l'exigence d'un travail sur soi, à la mise en récit de sa propre vie à laquelle le futur philosophe s'arrime constamment entre sa quinzième et sa vingtième année. C'est en tous cas ce que Nietzsche semble montrer dans les versions successives de ses récits intitulés *Ma vie,* au cours de l'écriture desquels il opère des variations interprétatives qui se rapportent aux évocations permanentes des événements marquants de son existence[2]. Cette première considération des conditions par lesquelles il observe dans son passé les éléments déterminants de la « formation de l'intelligence et du cœur »[3], apparaît sous la plume du jeune Nietzsche qui, à 14 ans, déploie déjà l'ampleur d'un questionnement qui s'exprime d'une façon individuelle avec pour visée thématique l'individualité et s'exerce à l'usage de l'individu Nietzsche lui- même. Il ne s'agit alors pas, pour lui, de se cantonner simplement à la réalisation

[1] DENAT (Céline), *Friedrich Nietzsche, Généalogie d'une pensée,* Paris, Éditions Belin, 2016, p. 31 : « Comprendre les commencements de la pensée nietzschéenne implique tout autre chose que de la reconduire seulement à ses débuts : parce que l'original ici ne saurait être l'inaugural, mais ne saurait surgir que sur le fond d'un héritage ancien et commun, il s'agira nécessairement d'appréhender un *processus* de conquête de soi, et d'une réflexion enfin singulière. Les commencements de celle-ci ne peuvent dès lors être compris qu'à titre de *résultat* d'une genèse antérieure, et peut-être complexe ».

[2] SAFRANSKI (Rüdiger), *Nietzsche : biographie d'une pensée*, Actes Sud, 2019, p. 21 : « Le monstrueux qui s'impose d'abord au jeune Nietzsche, c'est sa propre vie. Pendant ses années de lycée et d'université, entre 1858 et 1868, Nietzsche rédige neuf esquisses autobiographiques, qui deviennent presque chaque fois un roman de formation selon le modèle : comment je suis devenu ce que je suis ».

[3] NIETZSCHE, *Écrits autobiographiques 1856-1869*, Traduction et notes par Marc Crépon, Ma vie (I), Les années de jeunesse 1844-1858, Traduction par Max Marcuzzi, Paris, Presses universitaires de France, 1994, p. 16.

d'un exercice d'écriture au gré duquel les linéaments d'une description narrative se suivraient sans autre but que celui de consigner les événements de son existence, mais bien de repérer les éléments constitutifs de la formation de son caractère. C'est une considération à propos de laquelle Nietzsche insiste particulièrement au début de nombre de ses récits intitulés *Ma vie* et qui montre à quel point le problème de l'individualité est pensé à la faveur d'une observation de soi par soi, de ce qui, dans l'âme, se forme et de ce qui constitue un propre de l'individu.

D'un point de vue plus général et avant de voir comment se rapporte la question de l'individuation à la vie de Nietzsche, la première évocation de ses années de jeunesse qui apparaît, sous la plume du philosophe, au début de son premier écrit autobiographique, renvoie à un souci qui est celui de la mise en forme, dans un but manifeste de conjurer leur oubli, des souvenirs, passés et à venir[1]. Il semble bien, en effet, que devant le constat des trop rares souvenirs de son enfance, Nietzsche cherche à garder, en la consignant, la mémoire des éléments marquants de ses jeunes années. Sans pour autant vouloir considérer les récits autobiographiques successifs comme un ensemble de procédés systématiques constituant une mnémotechnie, on peut concevoir que l'écriture par Nietzsche de sa propre vie, celle de ses années de jeunesse, répond à une volonté de retenir la fuite du temps et constitue une tentative de dissiper la vanité de l'existence. Au cours de ses sept récits autobiographiques intitulés *Ma vie*, apparaissent à la fois un inlassable désir d'arracher à l'oubli la mémoire de sa première enfance, le constat d'une invariance de ses années de jeunesse, une recherche constante de ce qui a laissé une empreinte dans son âme ainsi qu'une volonté indéfectible de suivre les linéaments de la formation de son caractère. En ce sens, Nietzsche envisage, au gré d'une réécriture de lui-même, à la faveur d'une variation des formes stylistiques, de mesurer les écarts entre ce qui est oublié et ce qui est présent dans son âme, entre ce qui relève des premières impressions et ce qui est façonné par l'influence des événements sur son propre développement. En cela, le rappel écrit du souvenir permet d'externaliser une récapitulation de l'expérience individuelle afin de mieux la retrouver mais aussi de pouvoir l'interpréter. Se rapportant à lui-même, Nietzsche s'attèle ainsi à tracer les contours d'une représentation de son âme dont il entend « faire le tableau »[2]. Se constituant pour lui-même objet de

[1] SAFRANSKI, *Nietzsche : biographie d'une pensée*, *op. cit.* p. 25 : « Quand Nietzsche écrit sur lui-même, il poursuit donc simultanément et l'un après l'autre plusieurs buts. D'abord, il veut munir le temps fugitif d'images qui durent dans le souvenir et l'étayent ».

[2] NIETZSCHE, *Écrits autobiographiques 1856-1869*, trad. cit, Ma vie (I), Les années de jeunesse 1844-1858, p. 16.

connaissance, à la faveur d'une mise à distance des « contours de [sa] vie »[1], il distingue ce qui en lui est absent, ôté par l'oubli, de ce qui demeure présent, et traque chaque signe contribuant à mettre à jour la formation de son caractère. Il s'agit, en effet, pour l'élève de Pforta[2], de cerner ce qui est significatif, non pas d'une connaissance générale, extérieure à lui-même, mais d'une connaissance de soi. Telle qu'elle est déjà ici envisagée, la connaissance ne consiste donc pas, pour Nietzsche, à contempler d'une façon désintéressée une prétendue réalité objective mais bien à interpréter les signes qui, tels des reflets de son âme, sont observés par la mise en œuvre d'une pratique de la représentation de lui-même, à la lumière de l'extériorité. Les éléments constitutifs de la formation de son caractère font donc, semble-t-il, l'objet de prélèvements des empreintes laissées dans son âme, à savoir : les « souvenirs », « les premières impressions », « les événements les plus marquants », « l'influence des circonstances », les « différentes inclinations », les « incidents intérieurs ». Or, si la saisie des traces de ce qui se rapporte à soi « pour en faire le tableau »[3], suppose d'être le peintre de la mise en œuvre pratique de la représentation de soi-même, elle implique également, pour Nietzsche, de pouvoir se contempler comme on contemple un paysage que l'on a connu jadis. La contemplation de sa vie passée[4] se rapporte bien au problème de son développement propre, ou en d'autres termes au problème de son individuation. En ce sens, il est important de souligner que si la connaissance de soi renvoie, pour le jeune Nietzsche, à l'observation du reflet de l'ipséité, elle procède, dans un premier temps, d'une action de soi sur soi. De ce point de vue, la considération nietzschéenne de l'individuation renvoie donc à une conquête de soi nécessaire à la connaissance de soi, dans la mesure où c'est dans notre vie et par l'expérience de celle-ci que nous pouvons apprendre à nous connaître et à nous reconnaître. Cette aspiration de Nietzsche à la reconnaissance de la formation de son âme, s'exprime dans ce poème qui conclut son premier récit autobiographique :

---

[1] *Ibid*, Ma vie de l'année 1863, p. 121.

[2] Nietzsche exprimera toute sa reconnaissance envers l'école de Pforta, laquelle a profondément contribué à la formation de son caractère : « Je ne vois pas comment quelqu'un qui aurait manqué de fréquenter en temps utile une bonne école peut réparer cela par la suite. Ce qu'il y a de plus souhaitable reste en toutes circonstances une dure discipline au bon moment, c'est-à-dire à l'âge où l'on est fier de se voir demander beaucoup ». (*FP XIV*, 14 [161], 1888).

[3] NIETZSCHE, *Écrits autobiographiques 1856-1869*, trad. cit, Ma vie (I), Les années de jeunesse 1844-1858, p. 16.

[4] *Ibid*. Ma vie (I), Les années de jeunesse 1844-1858, p. 16.

« La vie est un miroir
Se reconnaître en lui,
C'est, dirais-je aujourd'hui,
Tout ce que nous désirons. »[1]

La vie est donc envisagée comme une dimension réflexive de la somme de nos actions par la considération desquelles peut se constituer une connaissance de soi. C'est par le reflet de l'ensemble de tout ce qui nous est arrivé dans la vie que nous pouvons accéder à une connaissance de nous-même. Or, si Nietzsche souhaite ici préciser que c'est d'une façon réflexive que notre moi peut, à la faveur de l'examen de nos actions, se faire connaître, il est à noter que cette projection de soi qu'est la vie s'arrime à l'expression d'un profond désir : celui qui consiste à reconnaître la formation de son âme[2]. Ce souci du déchiffrement, de l'interprétation des signes de sa vie propre, semble en l'occurrence, déjà, pour Nietzsche, une question de premier ordre qui implique l'écriture comme écriture de soi. Et c'est bien à la faveur du récit autobiographique dont la fonction est de « gagner sur l'avenir »[3], de rappeler à son âme les premiers contours de sa vie[4], que la connaissance de la formation du caractère devient possible. En substance, le jeune Nietzsche révèle ici que la vie et la connaissance constituent des notions qui, loin de s'opposer entre-elles comme ce sera le cas dans ses premiers écrits

[1] C'est la formulation dont use Nietzsche dans sa première esquisse autobiographique : « Contempler le cours passé de sa vie, appliquer sa pensée aux événements les plus marquants de celle -ci ne peut et ne doit pas manquer d'intéresser tous ceux qui ont à cœur leur évolution morale et spirituelle ». (NIETZSCHE, *Écrits autobiographiques 1856-1869, trad. cit*. Ma vie (1) de l'année 1861, p. 96).

[2] C'est ce que Nietzsche va signifier, au terme de son premier récit autobiographique, en introduction de son poème : « Je l'ai écrit avec bonheur et n'en suis pas fatigué. Il est beau de rappeler plus tard à son âme les premières années de sa vie, et d'y reconnaître sa formation. » (NIETZSCHE, *Écrits autobiographiques 1856- 1869, Trad. Cit.* Ma vie (I), Les années de jeunesse 1844-1858, p. 41-42).

[3] SAFRANSKI, *Nietzsche : biographie d'une pensée, op. cit*. p. 26 : « Toutefois, il ne veut pas seulement ramener le passé, mais aussi gagner sur l'avenir : il s'imagine avec plaisir qu'il lira ses notes plus tard. Il se représente en futur lecteur de lui-même. (…) Il sait qu'il s'échappe à lui-même dans l'instant vécu et ne se découvrira que dans ce regard rétrospectif. Alors seulement, il comprendra ce qui l'a déterminé et inconsciemment dirigé ».

[4] COHEN-HALIMI, *L'action à distance. Essai sur le jeune Nietzsche politique, op. cit*. p.28 : « Dès les premiers textes autobiographiques, le passé prend une stature verticale de superposition où le plus ancien est paradoxalement le plus proche. Nietzsche se traite lui-même comme ce à quoi il ne cesse de revenir, l'objet le plus étrange, le plus lointain – une matière liée au temps. Il veut lire son devenir, mais il quitte la page et revient pour y introduire une syntaxe d'exposition – le contemplation – propre à localiser et régler le devenir selon les catégories de l'avant et de l'après, de l'ici et du là-bas ».

philosophiques, s'articulent l'une à l'autre. On ne peut pas ne pas constater, en effet, que la vie et la connaissance, dans la mesure où elles se trouvent alimentées par le désir de saisir notre moi, sont ici mises en rapport avec l'existence individuelle. Mais il convient toutefois de souligner que l'acte de connaître celui que l'on est ne suppose pas de rechercher une image prétendument fixe et identique à soi-même mais bien de tenter de mesurer sur le long cours la formation de notre âme. Or, si la recherche de la connaissance de soi semble exclure à première vue toute possibilité de saisir absolument un *individu donné à lui-même*, ne suppose-t-elle pas en revanche la réalisation d'une genèse de l'individu ?

La description faite par l'auteur des *Ecrits autobiographiques*, de sa volonté de reconnaître, par l'examen de sa vie, la formation de son caractère, laquelle ne sera jamais envisagée à partir de la considération d'un individu stable et achevé, montre que cette dimension peut être appréhendée par l'individu dans la mesure où, précisément, il s'individue. Il ne s'agit d'ailleurs pas pour Nietzsche de postuler une connaissance ferme et assurée de son individualité mais d'en interpréter avant tout les linéaments et les opérations de formation qui procèdent d'un devenir-soi. D'une certaine façon, il est question, à la faveur d'une projection de l'individu dans l'avenir, de vouloir rendre compte de l'individualité par l'estimation des variations et des écarts entre les différents événements qui jalonnent toute vie et ont une incidence sur la formation de l'individu. Il nous faut comprendre ici que l'approche ontologique qui est celle du jeune Nietzsche, et dont il ne se déprendra jamais au cours de son œuvre philosophique, laquelle consiste à ne pas accorder un privilège à ce qui était mais bien plutôt à ce qui devient, montre à quel point le problème de la considération de l'être est envisagé dans sa dimension processuelle. Et c'est bien cette préoccupation qui conduit Nietzsche à appréhender son individualité à partir d'une ontologie génétique[1], à la faveur de laquelle c'est la mise au jour de la formation de l'individu qui est privilégiée, et non la recherche de la saisie d'un individu prétendument égal à soi, invariable et déjà constitué. En ce sens, Nietzsche se rapporte à lui-même en se posant la question de ce qu'il devient. La connaissance de soi n'est donc jamais donnée, elle est à la fois « tout ce que nous désirons », suppose une conquête et relève d'une connaissance qui n'est jamais définitive mais toujours seulement approchée. Il ne s'agit donc pas, pour Nietzsche, de rechercher à penser

[1] On pourra se reporter, sur ce point, à l'analyse de Dorian Astor par laquelle il précise que : « le problème de l'individu est celui d'une *ontologie génétique*, c'est-à-dire de l'explicitation de l'être *en* sa genèse, ce qui signifie avant tout que la connaissance de l'individu n'est toujours qu'une "connaissance approchée" » (ASTOR, Dorian, *Deviens ce que tu es. Pour une vie philosophique*, Paris, Editions Autrement, 2016, p. 125).

adéquatement un individu stable et invariant[1], mais bien plutôt d'œuvrer à interpréter, dans le cours de sa propre vie, les signes qui permettent d'éclairer un processus d'individuation. Et c'est bien son individualité envisagée à l'aune de ce qu'elle devient, que Nietzsche tente de questionner ici. Or, cette considération de l'individu comme devenir suppose d'accorder une promotion ontologique à l'événement :

> J'éprouve toujours un sentiment d'étrangeté à revenir sur les années passées et à me rappeler des époques de ma vie depuis longtemps révolues. D'abord, je me rends compte combien d'événements ont influé sur mon développement, combien mon cœur et mon esprit ont été formés sous l'influence des circonstances. Car même si les principaux traits de caractère de chaque homme lui sont pour ainsi dire innés, le temps et les circonstances développent ces germes grossiers et leur donnent l'empreinte de leur forme déterminée que la durée rendra ferme et ineffaçable. Quand je regarde ma vie, il s'y trouve de nombreux événements dont on ne saurait méconnaître l'influence sur mon développement. Mais ces incidents, justement, n'ont de signification que pour moi et sont de peu d'attrait pour les autres.[2]

On voit bien que cette conception de l'individu ne s'accorde pas avec la définition qu'en donnent les différentes traditions philosophiques avant lui, que l'individu soit une « substance en soi », « donné à lui-même », « inengendré », « un agent ». Bien au contraire, l'individu se conçoit chez Nietzsche à travers son individuation. Ce sont les « événements », les « circonstances », le « temps », les « incidents » qui ont une influence sur la formation du caractère. L'individu n'est donc possible que sur le fond d'une multiplicité d'occurrences qui ont permis l'évolution et le développement de sa singularité. En ce sens, l'individu ne saurait être appréhendé indépendamment des événements qui le façonnent. Or, précisément, dans ses *Ecrits autobiographiques*, Nietzsche nous indique ce que sont ces derniers : la mort de son père, celle de son petit frère, l'arrachement à « sa patrie » de Röcken, l'entrée au collège de Pforta. Aussi, la détermination de ce qui fait qu'un être humain est lui-même et non un autre, ne saurait se réduire à la seule prise en compte des caractères innés mais suppose de mettre au jour la formation de l'individu. Et l'on perçoit, de façon troublante, l'importance accordée par

[1] COHEN-HALIMI, *L'action à distance. Essai sur le jeune Nietzsche politique, op. cit.* p. 29 : « L'autobiographie a donc deux fonctions contraires, elle anatomise le devenir et remonte le temps impliqué dans la distribution diachronique des séquences et des états construits par le langage ».

[2] NIETZSCHE, *Écrits autobiographiques 1856-1869, trad. cit.* Ma vie (II), De l'année 1861, p. 99.

Nietzsche aux événements, en ce que ceux-ci, par-delà les traits innés qui s'imposent à lui-même, ont façonné son existence. C'est de lui-même, ici, dont il s'agit, au gré d'une gradation dans l'évocation qui voit se convertir « un sentiment d'étrangeté » en une « signification » ne valant que pour lui[1].

Nous remarquons, dans cet extrait de ses écrits autobiographiques, que Nietzsche met en relief une sorte d'augmentation graduelle de la réflexivité qui va des événements aux incidents : les circonstances sont excédentaires par rapport aux événements, l'empreinte l'est par rapport aux circonstances, l'influence par rapport à l'empreinte et les incidents le sont par rapport à l'influence. Le processus qui est à l'œuvre est bien celui de l'individuation qui s'exerce, dans une articulation entre la vie et le devenir du jeune Nietzsche, à son propre usage. Les *Ecrits autobiographiques* ont une visée qui, en effet, n'a de signification que pour l'auteur lui-même et ne peuvent se comprendre que d'une façon individuelle. En ce sens, il s'agit moins ici, pour Nietzsche, d'appréhender philosophiquement le problème de l'individu, lequel suppose une thématisation et la considération d'un objet de connaissance, que d'envisager ce qui, dans son existence, procède du devenir-soi. Dans cet extrait, nous comprenons que la considération de son propre passé par laquelle il prend pour objet celui qu'il fut – se rendant ainsi étranger à lui-même -, constitue le détour nécessaire qu'opère Nietzsche pour mesurer sa formation individuelle. L'individualité n'est donc pas à penser à partir d'une source d'eccéité consistant en une immutabilité mais bien à partir de ce qu'elle devient. Ce n'est ainsi pas dans le premier sens tel qu'il est décrit par Gilbert Simondon que Nietzsche aborde la question de l'être – l'être en tant qu'il est – mais bien dans le second sens analysé par l'auteur de la thèse *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information* : « l'être est l'être en tant qu'il est individué »[2]. Et c'est bien à cette aune que peut se comprendre, dès lors, la formule nietzschéenne répétée à de maintes reprises au cours des *Écrits autobiographiques* qui consiste à dire qu'il convient de s'intéresser aux événements extérieurs, lesquels agissent sur

[1] Rüdiger Safranski note à ce propos le but que s'assigne Nietzsche dans cette écriture de soi : « Il vise à la signification. Dans l'obscurité de l'instant vécu, doit tomber une lumière venue de l'interprétation future. Il veut dès maintenant, dans l'instant vécu, trouver un reflet de la compréhension future ». (SAFRANSKI, *Nietzsche : biographie d'une pensée, op. cit.* Chapitre II, p. 25).

[2] SIMONDON (Gilbert), *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Grenoble, Editions Jérôme Million, 2017, p. 36.

l'individu[1], et qui « forment l'homme que chacun devient »[2]. En conséquence, cette première considération qui est celle du jeune Nietzsche des conditions par lesquelles un individu peut observer son développement propre à la faveur de l'écriture de sa vie[3], reflète un questionnement ontologique qui est celui du devenir-soi, lequel s'exprime d'une façon individuelle avec pour visée thématique l'individualité et s'exerce à l'usage de l'individu Nietzsche lui-même. Ainsi, tout au long de ces esquisses autobiographiques réalisées entre 1858 et 1864, apparaît cette méditation se rapportant donc au problème de la formation de soi, ou en d'autres termes au problème de l'individuation. Sans doute pouvons- nous déceler le germe d'un questionnement se rapportant au problème de la valeur de l'existence qui est abordé par Nietzsche dans ces sept récits intitulés *Ma vie*, au gré desquels il s'exerce à une écriture de lui-même, tant dans la persistance de son évocation de la signification des événements ayant eu une influence sur son développement que dans celui d'une recherche incessante de justification en vue de rendre la vie supportable. Pour prolonger l'analyse de ces courts récits autobiographiques au gré desquels le jeune Nietzsche observe son développement propre, il convient à présent d'examiner la signification qui est attribuée aux événements dont dépend la formation de son caractère et les modes par lesquels se justifient les éléments qui ont une incidence sur son existence.

2- L'individuation et le problème de la justification de l'existence

Si la question de l'individuation est envisagée par l'auteur des *Écrits autobiographiques*, en vertu de la contemplation de sa vie passée et de l'observation de la formation de son caractère par lesquelles l'individualité procède d'un devenir-soi, elle est appréhendée également à travers le problème de la justification de l'existence. Ainsi que nous l'avons aperçu dans notre développement, la considération nietzschéenne de l'individualité semble exclure à première vue toute possibilité de saisir absolument un individu déjà constitué, donné à lui-même, mais

[1] NIETZSCHE, *Jugendschriften*, 5 vol., DTV, Munich, 1994, J 3, p.343 : « Une autre faculté, c'est de reconnaître tout ce qui nous frappe comme un élément de formation et de le valoriser en soi. »

[2] NIETZSCHE, *Écrits autobiographiques 1856-1869, trad. cit.* Ma vie (I), De l'année 1861, p. 96.

[3] COHEN-HALIMI, *L'action à distance. Essai sur le jeune Nietzsche politique, op. cit.* p. 29 : « L'écriture dite autobiographique est, tour à tour, un opérateur d'analyse, et un opérateur de mémoire, elle déborde la conscience par des transitions (du rêve à la réalité), des émergences, des insistances, des répétitions où la matière du temps qui s'avère profuse, suscite la langue et "s'exarticule" par elle ».

suppose en revanche d'envisager les phases par lesquelles l'individu semble se succéder à lui-même. Partant de la question de la formation de l'individu articulée par la connaissance de soi et le devenir-soi, Nietzsche en arrive rapidement au problème de la signification de l'existence en vertu d'un indéniable questionnement concernant le caractère immérité de son destin et à partir de l'expression du besoin douloureux de justifier sa vie. Nous comprenons, de ce point de vue, la portée profonde de cet extrait du deuxième écrit autobiographique par lequel le jeune Nietzsche traduit l'asthénie qui s'empare de lui et de sa famille suite à la mort de son père :

> Enfin, au bout d'une longue période, le terrible événement se produisit : mon père mourut. Encore aujourd'hui, cette pensée m'atteint profondément et douloureusement. A l'époque je ne percevais pas comme maintenant l'importance considérable de l'événement. Quand un arbre perd sa couronne, il paraît triste et solitaire ; les branches penchent, sans force, sur la terre, les oiseaux désertent ses ramages morts, et toute vie animée disparaît. N'en allait-il pas de même avec notre famille ? Toute joie était passée. La douleur et la tristesse avait pris sa place.[1]

En substance, Nietzsche révèle l'ampleur de l'abattement qui est le sien et traduit, au moyen d'une comparaison avec un arbre perdant sa couronne, « l'atteinte profonde des forces vitales »[2] dont sa famille est l'objet. Les faits traumatisants de son enfance que sont la mort de son père puis celle de son petit frère, ont une implication déterminante sur son développement, laquelle s'exprime dans les différentes versions de ses récits autobiographiques. Et c'est à partir de cette écriture de soi que le jeune Nietzsche met à distance les événements douloureux qui traversent son existence[3]. Or, ses écrits qui semblent se présenter sous la forme d'un simple journal intime, reflètent un souci qui est celui de rechercher à comprendre l'influence

[1] NIETZSCHE, *Écrits autobiographiques 1856-1869, trad.cit.* Ma vie (I) Les années de jeunesse 1844-1858, p. 43.

[2] Comme y insiste Dorian Astor, « la mort du père a contaminé la vie du fils, elle s'est incarnée en lui comme un élément précocement morbide de son existence. » (Astor, *Nietzsche*, Paris, Editions Gallimard, 2011, p. 13).

[3] COHEN-HALIMI, *L'action à distance. Essai sur le jeune Nietzsche politique, op. cit.* p. 27 : « La capacité de mettre sa vie à distance pour la prendre en vue procède d'une confrontation souterraine avec la mort, et singulièrement avec la mort du père. Un autre temps règle en Nietzsche l'existence de plusieurs perspectives sur son propre devenir. Cet autre temps est celui de la généalogie qui fait battre les premières confessions à soi-même entre la survie du fils et la mort du père. Nietzsche inscrit plusieurs temporalités sur un même plan, il se laisse atteindre par les morts devenus survivants ».

des événements sur son propre développement mais aussi de tenter de justifier sa vie dans ce qu'elle comporte de joies et de souffrances. C'est en ce sens que si dans cet écrit de jeunesse Nietzsche s'attelle à articuler la connaissance de soi et le devenir-soi en se rapportant à lui-même pour observer les conditions par lesquelles se forme son caractère, en se posant la question de ce qu'il devient, il s'évertue également à interroger la signification profonde de son individuation.

La réflexion sur la formation du tempérament qu'effectue Nietzsche a pour conséquence la mise en exergue d'un problème fondamental qu'il s'agit maintenant d'analyser. Ce problème est directement lié à la justification de l'expérience et du tempérament de l'individu et, en particulier, à la justification de l'expérience et du tempérament de Nietzsche lui-même. Il convient, en effet, de se demander quelle est la signification de l'empreinte façonnée dans notre âme par les événements et quel est le sens de la formation de notre caractère. Nietzsche, partant de la question de l'individuation, laquelle se révèle d'une façon réflexive, au gré d'une écriture et d'une pratique de soi, en arrive rapidement à la question de l'explication dernière de la formation de soi. Cette considération qui est la sienne des conditions par lesquelles un individu peut observer son développement propre à la faveur de l'écriture de sa vie, appelle un questionnement sur ce qui forme « l'homme que chacun devient »[1]. Est-ce que ce que nous devenons est lié à une cause qui est extérieure à nous-même et aux événements qui forment notre caractère ? Et si tel est le cas, quelle est-elle ? Dans ce contexte, nous comprenons que le besoin de justification exprimé par Nietzsche s'inscrit dans une perspective qui vise à rendre supportables les souffrances qui frappent son existence. Dans les deux premiers récits autobiographiques datés de 1858, c'est « la direction toute-puissante de Dieu »[2] qui semble rendre raison de la diversité des expériences, ainsi qu'en témoigne cet extrait :

> Je ne suis pas sans expérience. Qu'elles aient été heureuses ou malheureuses, gaies ou attristantes, Dieu m'a conduit en toutes choses comme un père son paisible enfant. Il m'a infligé de nombreuses souffrances, mais en chacune, je reconnais avec respect sa toute-puissance.[3]

[1] NIETZSCHE, *Écrits autobiographiques 1856-1869*, *trad.cit*. Ma vie (I). De l'année 1861, p. 96.

[2] *Ibid*. Ma vie (I) Les années de jeunesse 1844-1858, p. 16.

[3] *Ibid*. Ma vie (I) Les années de jeunesse 1844-1858, p. 41.

Nietzsche insiste dans ce passage sur le rapport de causalité qu'il y aurait entre Dieu et ses propres expériences, que celles-ci soient joyeuses ou douloureuses. De telle sorte que ces dernières apparaissent, à la faveur de leur dépendance à l'égard de la volonté divine, placées dans un rapport d'équivalence. Que les expériences individuelles soient sources de ravissement ou d'affliction semble secondaire par rapport à leur fonction véritable qui consiste à nous faire reconnaître leur condition de possibilité que constitue l'intervention divine sans laquelle la vie individuelle ne saurait être conduite. Ainsi, ce qui, dans l'existence du jeune Nietzsche afflige, serait à la fois indifférent et justifié. Telle est, en tous cas, la portée d'une écriture de soi qui, si elle reflète les attendus d'une éducation religieuse et fait apparaître une tonalité des plus conventionnelles, révèle combien Nietzsche est animé par le souci de comprendre et de justifier les événements douloureux de son existence. Il s'agit en effet, pour celui qui va entrer au collège de Pforta, de tenter de rendre supportables les affres de sa vie - la mort de membres de sa famille, l'arrachement à « sa patrie » de Röcken et sa séparation de ses proches – en leur assignant donc leur cause et leur justification dans des desseins supérieurs qui, dans les premières versions de ses récits intitulés *Ma vie*, sont attribués à Dieu. Et c'est bien à partir de cette considération à la faveur de laquelle est appréhendée la signification des circonstances qui ont une incidence sur son tempérament, que Nietzsche poursuit, avec une singulière obstination, ses investigations se rapportant à la direction de sa condition.

Après avoir assisté, dans les premières versions de ses écrits, à l'expression du besoin douloureux de justifier sa vie en situant celle-ci dans le champ d'une réflexion autobiographique, nous pouvons apercevoir que, dans la première version suivante, celle de 1861, le questionnement de Nietzsche sur ce qui peut rendre raison de la formation individuelle, devient tout à la fois métaphysique et obsédant[1]. L'exercice spirituel auquel il s'adonne et qui consiste en une série de narrations de soi répétées en vue de rendre sa vie supportable, est toujours ici, en 1861, destiné à opérer un examen rétrospectif sur son propre développement. Il s'agit encore de mesurer ce qui, chez l'individu, relève de l'inné, des « germes de nos dispositions morales et spirituelles »[2], et ce qui dépend de l'influence des

[1] Marc Crépon, « Amitié, lecture et écriture », *in Écrits autobiographiques 1856-1869*, Paris, PUF, 1994, p. 222 : « Mais c'est avec les trois versions de 1861 (numérotées I, II et III) dont la succession est si déconcertante que la pesanteur et la violence du questionnement (l'obsession de la justification qui rend la vie supportable, l'injustice du sort tolérable) se manifestent vraiment. Et en même temps, elles donnent les premiers signes de l'ébranlement à venir ».

[2] NIETZSCHE, *Écrits autobiographiques 1856-1869, trad. cit.* Ma vie (I) De l'année 1861, p. 96.

événements sur la formation du caractère, des « conditions extérieures qui agissent sur nous »[1]. Surtout, il convient toujours de scruter ce qui, dans l'expérience de l'individu favorise les conditions de son existence et ce qui épuise ses « dispositions morales et spirituelles »[2]. Le caractère immérité du destin demeure un problème central face auquel la recherche de compréhension et de signification appelle une exhumation des causes par lesquelles se forme l'individu. Mais, s'il est question, là encore, d'une « puissance » à l'égard de laquelle, en dernière instance, il est envisagé que nous soyons redevables, nous devons constater, dans le corpus nietzschéen, la disparition pure et simple de l'usage du mot de Dieu. Et l'utilisation, dorénavant, d'une pléthore de termes relevant d'une sémantique métaphysique tels que « l'être invisible », « créateurs de tout être », « sources de la vie », « puissance créatrice illimitée », « source originelle », « l'être éternel », « principe du bien », « l'esprit originel », « être supérieur », pour désigner la cause des circonstances extérieures qui agissent sur notre développement, laquelle, nous précise Nietzsche, doit être plus parfaite que ce qu'elle origine. C'est en tous cas par l'emploi de ces occurrences que Nietzsche aborde désormais les questions fondamentales des principes premiers de l'être, au cœur desquelles s'insère celle de la formation de l'individu que chacun devient. Si bien que le recours à la puissance divine qui s'exerçait, durant les années précédentes et consistait à rendre supportables les affres de sa vie, se voit brutalement abandonné et « la direction toute-puissante de Dieu » destituée de sa fonction salvatrice. Nietzsche y insiste : l'injustice de notre sort ne saurait être rendue possible par une puissance de nature divine dans la mesure où cela supposerait que cette dernière soit « aveugle » ou bien « le principe de l'injustice »[3], deux cas qui sont rejetés par la considération des attributs nécessaires du « créateur » que sont l'esprit et la bonté.

S'il ne s'agit pas ici de rechercher une prémisse de ce qui sera développé dans les œuvres dites de la maturité ni de vouloir imputer l'annonce de la « mort de Dieu »[4] à une inspiration originaire qui trouverait son premier gisement dans ces écrits autobiographiques, nous devons reconnaître ici la profondeur d'une rupture qui s'établit à l'égard de l'existence

---

[1] *Ibid.* Ma vie (I) De l'année 1861, p. 96.

[2] *Ibid.* Ma vie (I) De l'année 1861, p. 96.

[3] *Ibid.* Ma vie (I) De l'année 1861, p. 96.

[4] L'annonce de la « mort de Dieu », annonce qui revient dans plusieurs aphorismes du *Gai Savoi*r mais également dans *Ainsi parlait Zarathoustra*. (Cf. NIETZSCHE, *Le Gai Savoir,* § 125, Edition de Patrick Wotling, Paris, Éditions Garnier-Flammarion, 2020, p. 177. Et NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Prologue, § 2, Œuvres complètes, sous la direction de Patrick Wotling, Paris, Flammarion, 2024, p. 1659).

même de Dieu. C'est en effet à la faveur de l'expression du doute jeté sur l'existence même de la providence, doute qui conduit à la racine dernière de l'injustice, que se poursuit le questionnement sur la signification du sort défavorable dévolu à un individu. On voit bien à quel point la remise en cause du caractère divin de la providence prend une ampleur considérable et quelles peuvent être les conséquences pour la recherche de l'explication dernière des événements ayant une influence sur la formation du caractère. Si le jeune Nietzsche savourant une existence paisible et heureuse a été conduit, sous l'influence des incidents survenus dans son existence, à devenir orphelin, alors les chemins qui ont été tracés pour lui sont à la fois frappés du sceau de l'injustice et peut-être aussi inspirés par une puissance supérieure, elle aussi, injuste. En tous cas, le besoin de justification exprimé par Nietzsche, face au caractère immérité de son destin, s'accompagne d'une recherche intacte de signification, laquelle s'exprime dans un même geste qui réprime clairement tout recours au hasard.[1] Tout porte à croire, en effet, que l'élève de Pforta exclut d'ajouter à l'injustice du sort qui est le sien, la défaillance de signification de la cause dernière des circonstances qui ont une incidence sur son tempérament. Sans doute est-ce à partir de sa volonté de rendre son existence supportable que l'on peut comprendre cette considération de Nietzsche selon laquelle ce qui nous afflige n'est pas sans fondement et a une racine originaire. C'est dans cette exigence qui consiste à tenter de saisir le rôle de l'explication causale dans la compréhension de l'événement ayant une influence sur son développement que sa recherche de signification n'a, ainsi qu'il le précise dans cet extrait, de sens que pour lui-même :

> Ce que je sais des premières années de ma vie est trop insignifiant pour être raconté. Différentes dispositions se développèrent très tôt, un goût certain pour le calme et la contemplation, une certaine taciturnité qui m'ont facilement tenu éloigné des autres enfants et, de temps à autre, une violence explosive. Déterminante a été pour moi l'année 1848. Je me suis rempli de nouvelles impressions.[2]

La lecture de cet extrait nous montre que le problème de la signification de l'existence se pose

[1] C'est ce que montre significativement cet extrait des *Écrits autobiographiques* : « Il n'y a pas de hasard. Tout ce qui advient a une signification et plus la science progresse dans ses recherches, plus il devient clair que tout ce qui est ou advient est le maillon d'une chaîne cachée. » (Nietzsche, *Écrits autobiographiques 1856-1869*, *trad. cit*. Ma vie (I) De l'année 1861, p. 97-98).

[2] NIETZSCHE, *Écrits autobiographiques 1856-1869*, *trad. cit.* Ma vie (II), De l'année 1861, p. 99-100.

d'une façon individuelle. Nous avons, en outre, la confirmation que c'est pour lui-même et à son propre usage que Nietzsche écrit ces récits autobiographiques. Et c'est bien la fonction assignée ici à la narration que de rendre endurables les souffrances qui jalonnent l'existence à la faveur d'une écriture de soi dont la visée semble être de contribuer à son propre développement. Il convient en effet de noter que ce qui, pour les autres, est « insignifiant » est pour lui « déterminant ». Partant de la question de la formation de soi au gré de la mise en récit de sa propre vie par l'évocation d'une invariance des événements, d'une similitude des circonstances, d'une réitération de son histoire personnelle, Nietzsche en arrive rapidement à la question des impressions « nouvelles » et décisives que les faits marquants de son existence ont laissé dans son âme.

Or, subitement, dans les deuxièmes et troisièmes versions de 1861 (numérotée II et III) du texte intitulé *Ma vie*, le questionnement de Nietzsche sur la signification du sort qui lui est dévolu, a disparu de sa considération. Est-ce à dire que les faits traumatisants de son enfance et les implications que ceux-ci ont eu sur sa formation ou encore son développement, n'appellent plus une recherche de signification ? L'incessant et douloureux besoin de justification qui rend la vie supportable, tel qu'il est exprimé dans la première version de 1861, s'est-il tari ? Nous percevons ici que si la signification de son existence demeure bien un problème, ce dernier semble ne se poser que pour l'individu Nietzsche lui-même et à son propre usage[1]. A la considération de la racine originaire des circonstances, est privilégiée la réflexion se rapportant aux incidences qui contribuent à la formation de son tempérament. Nietzsche substitue à la question « Qu'est-ce qui justifie la direction de notre destin ? » une autre question plus individuelle, plus processuelle et surtout plus immanente : « Comment, sous l'influence des événements, se développent nos dispositions ? » Nous comprenons, dès lors, que Nietzsche entreprend, pour un temps tout du moins, de dépasser ses investigations se rapportant à la direction de sa condition, en ancrant son questionnement sur la justification de son existence, dans le vaste champ de son individuation. De telle sorte que si la considération nietzschéenne du sort qui est dévolu à l'individu implique une exigence de signification de la cause dernière des circonstances qui ont une incidence sur son tempérament, elle appelle également, ainsi que Nietzsche le souligne dans les deuxièmes et troisièmes versions de 1861

[1] On se réfèrera notamment sur ce point à ces deux extraits de la deuxième version de 1861 (numérotée II) du texte intitulé *Ma vie* : « Mais ces incidents, justement, n'ont de signification que pour moi et sont de peu d'attrait pour les autres. » et « Ce que je sais des premières années de ma vie est trop insignifiant pour être raconté. » (NIETZSCHE, *Écrits autobiographiques 1856-1869, trad. cit*. Ma vie (II), De l'année1861, p. 99).

(numérotées II et III) du texte intitulé *Ma vie*, une justification qui s'inscrit dans l'évolution lente et progressive que suppose tout processus d'individuation. En cela, il n'est de justification que celle qui permet à l'homme de s'individuer dans l'acte même de sa recherche de justification. Aussi, son propre développement constitue-t-il pour le jeune Nietzsche une signification à partir de laquelle il peut se rapporter aux circonstances qui ont eu une incidence sur son tempérament. Il semble bien, en ce sens, que l'élève de Pforta conçoive la possibilité de penser le rapport à soi à la faveur du devenir soi, contre toute idée de fixité de l'être. Et c'est bien à cette question qui concerne le problème de l'individuation que Nietzsche n'aura de cesse, tout au long de son œuvre, de répondre en plaçant le déchiffrement de la vie propre de l'individu au centre de sa pensée. C'est en tous cas cette considération qui est la sienne dans cet extrait au gré duquel est envisagée l'influence des événements ayant façonné, chez l'individu Nietzsche, des inclinations opposées telles que le goût pour « la contemplation » et la propension à « une violence explosive ». Cette évocation, tout à fait éloquente, qui sera réitérée dans la troisième version de 1861, montre que les faits traumatisants de son enfance ont été, à la faveur d'une pratique de soi rendue possible par l'écriture, convertis en des dispositions individuelles qui sont mises au jour à la faveur du développement de ce qui, en l'individu, relève de l'innéité des traits de caractère.

En ce sens, Nietzsche révèle que si l'individu procède de ce qui est hérité, celui-ci ne saurait s'y réduire mais repose également sur ce qui est acquis, sur ce qui dépend des événements extérieurs et contribue à sa formation. Nous percevons une nouvelle fois, ici, que l'individu n'est aucunement envisagé comme étant une entité présupposée, fixe et égale à soi. Tout au contraire, ce sont les événements qui jalonnent l'existence, les éléments qui déterminent la formation de soi et l'exercice de variations, qui permettent d'appréhender la notion individuelle qui s'opère. En outre, le rapport que Nietzsche entretient avec lui-même ne renvoie donc pas simplement à une unité, à un *individuum*, mais également à sa division, à un *dividuum*.[1] Cette récusation du caractère strictement indivise de l'homme qui trouve ici sa première expression sous la plume du jeune Nietzsche, sera, ainsi que nous l'examinerons dans notre développement, suivie à plusieurs reprises dans son œuvre. En ce sens, l'auteur du *Gai Savoir* s'attachera en particulier, à associer le sentiment de puissance de l'homme le plus

[1] Dans son ouvrage, *Nietzsche : biographie d'une pensée*, Rüdiger Safranski précise ainsi que « L'écriture égocentrique de Nietzsche présuppose la faculté de s'éprouver non seulement en tant qu'"individuum", comme quelque chose d'indivisible, mais en tant que "dividuum", quelque chose de divisible. » (SAFRANSKI, *Nietzsche : biographie d'une pensée, op. cit*. Chapitre II, p. 21-22).

libre avec « l'être le plus divisé »[1]. Nous verrons alors que si tous les êtres s'individuent selon des degrés différenciés, ils sont précisément tous divisés d'une façon différentielle[2]. Nietzsche ne se déprendra jamais de cette considération de l'illusion de l'*individuum* associée à la divisibilité de l'homme, à l'appui de laquelle se voit destituée la conception substantialiste de l'individu unitaire coïncidant absolument avec lui-même. Dans la dernière œuvre publiée, *Ecce homo,* sera évoquée sa « double origine »,[3] à partir de laquelle s'exerce un processus vital de croissance et de décroissance dont le fruit récapitulatif est celui d'une somme, celle qui est acquise par la non résolution génératrice du résultat de la neutralité. Or, il est remarquable de constater que cette origine de la division, laquelle désignera en 1888 plus précisément, celle qui s'exerce entre ce qui relève de la vie descendante et de la vie montante, est aperçue par Nietzsche, dès l'écriture de ses récits autobiographiques.

C'est en ce sens que dans cet écrit de jeunesse, l'élève de Pforta s'éprouve à la fois comme contemplatif et taciturne, exprime un goût pour « une tranquillité certaine » et émet « de temps à autre une violence explosive ». De telle sorte que l'expérience de la dissociation que réalise Nietzsche est une façon de se rapporter à lui-même et d'œuvrer à convertir, en le divisant, le sort qui est le sien en biographie individuelle. Précisément, le principe de l'injustice dont Nietzsche a recherché la racine dernière, était bien à penser à partir d'une providence indivisée alors que l'individu s'appréhende à la faveur d'une pluralité d'impressions et de dispositions opposées. Il faut, de ce point de vue, noter le déplacement opéré par Nietzsche en ce qui concerne la portée la portée de l'influence des incidents survenus dans son existence, laquelle se réduit, dans les premières versions de 1858, à son « devenir orphelin », et qui se caractérise, à partir des versions de 1861 (numérotées I, II et III) du texte intitulé *Ma vie*, par la fatalité de son existence qui consiste en ce qu'elle est mélange.[4] Or, en 1864, le « clair-

[1] *FP V*, 11 [130] Printemps-automne 1881 : « Il est l'être le plus divisé, le plus riche en variations, le plus apte à vivre longtemps, le plus fécond en convoitises et en ressources pour se nourrir, qui sache le plus éliminer de soi-même et se renouveler ».

[2] Nous renvoyons à l'analyse d'André Stanguennec : « En réalité, *tous les individus sont effectivement divisés*, mais les uns en souffrant trop et ne pouvant l'accepter, forgent l'illusion d'un *individuum*, tandis que les autres acceptent et veulent cette division elle-même (A. STANGUENNEC, *Le questionnement moral de Nietzsche*, Villeneuve-d'Ascq, Les Presses universitaires du Septentrion, 2005, p. 72).

[3] NIETZSCHE, *Ecce homo, Pourquoi je suis si sage*, § 1, Paris, Éditions Garnier-Flammarion, 2023, p. 59.

[4] Nous reviendrons sur cette question de « l'identité double » dans notre développement qui est analysée par Dorian Astor dans son ouvrage relatif à la biographie de Nietzsche : « La fatalité d'une vie consiste en ce qu'elle est mélange, clair-obscur, doux-amer. Le père et la mère incarnent déjà la lutte de qualités contraires. » (Astor, *Nietzsche*, Paris, Editions Gallimard, 2011, p. 12).

obscur » des dispositions de l'individu Nietzsche suit une variation : tandis que demeure le goût pour « la contemplation », la taciturnité se voit remplacée par « les germes de la gravité »[1]. En substance, Nietzsche révèle que la considération de son individuation constitue, par l'écriture de soi, un auto-conditionnement[2] au gré duquel se distinguent ce qui manque – l'orientation d'un père dans l'existence – et ce qui est « déposé » dans son âme – « les germes de la gravité » et son « goût de la contemplation ». Il s'agit, dès lors, moins de rechercher la signification du sort défavorable qui lui a été dévolu, que d'exprimer, et ce dès l'écriture de l'essai de 1863, une pensée affirmative, d'adresser, dans ce qu'elle comporte de sources de joies ou d'affliction, un oui à son existence. C'est ce que Nietzsche décrit dans ce passage remarquable de son avant-dernier texte intitulé Ma vie :

> Et c'est avec reconnaissance que je puis considérer rétrospectivement tout ce qui m'est arrivé, joie ou peine, et avouer que les événements m'ont jusqu'à présent guidé comme un enfant. Peut-être est-il temps d'en tenir les rênes et de sortir dans la vie ? C'est ainsi que l'homme quitte tout ce qu'il a étreint autrefois. Il n'a pas besoin de rompre ses chaînes. Elles tombent d'elles-mêmes, inopinément, quand un dieu l'ordonne. Et où est l'anneau qui l'enserre à la fin ? Est-ce le monde ? Est-ce Dieu ?[3]

On voit bien, dans cet extrait, à quel point le regard porté *a posteriori* sur son développement, prenant ici la forme d'un acquiescement, prend une ampleur considérable et quelle peut en être l'implication pour l'œuvre à venir[4]. Plus encore, il faut noter ici que le questionnement de Nietzsche, dans les premières versions de ses écrits, concernant le caractère divin de la providence, l'intervention divine sans laquelle la vie individuelle ne saurait être conduite, a entièrement disparu. Nous constatons, en effet, dans ce passage, que ce sont désormais les « événements » qui guident Nietzsche « comme un enfant ». Tandis que les événements ayant une influence sur son existence étaient auparavant placés sous la « direction toute-puissante de

[1] NIETZSCHE, *Écrits autobiographiques 1856-1869, trad. cit.* Ma vie, De l'année 1864, p. 133.

[2] NIETZSCHE, *Écrits autobiographiques 1856-1869, trad.cit.* Ma vie, De l'année 1864, p. 132 : « Les buts qu'on cherche à atteindre en décrivant une vie sont multiples et chacun conditionne le mode de réalisation qu'on adopte ».

[3] NIETZSCHE, *Écrits autobiographiques 1856-1869, trad. cit*. Ma vie, De l'année 1864, p. 123.

[4] Nous citons cette occurrence prélevée dans *Ecce homo* qui éclaire la postérité de cet extrait au gré duquel se déploient les prémisses d'un Ja-sagen : « Ma formule pour la grandeur dans l'homme, c'est *amor fati* : ne rien vouloir autrement, ni en avant, ni en arrière, ni dans les siècles des siècles ». (NIETZSCHE, *Ecce homo, Pourquoi je suis si avisé,* § 10, Paris, Éditions Garnier-Flammarion, 2023, p. 97).

Dieu », ceux-ci sont dorénavant envisagés d'une façon individuelle, par l'individu seul, Nietzsche lui-même, qui, en aurige, est appelé à « en tenir les rênes ». Nous mesurons, en ce sens, une inflexion opérée dans l'écriture de l'essai de 1863, au regard des versions précédentes de ses récits autobiographiques[1].

En outre, la réflexion sur l'individuation et le problème de la justification de l'existence qu'effectue Nietzsche a pour conséquence la mise en exergue d'un problème fondamental qu'il convient maintenant d'analyser. Ce problème est celui du *fatum* qui est envisagé tout à la fois en vertu de son rapport avec la liberté et en même temps dans une articulation avec le processus d'individuation. Il nous faut, de ce point de vue, pouvoir comprendre la problématique de l'individuation que Nietzsche décrit, dans ses premiers essais philosophiques que sont *Fatum et histoire* et *Liberté de la volonté et fatum,* à l'aune de laquelle se pensent ensemble le destin et la liberté. C'est, pour le moment, sur cette question du rapport de l'individuation avec la volonté libre et avec le destin dans lequel celle-ci s'inscrit, que nous conduirons notre enquête.

Chapitre 2.
Une conception dynamique de l'individuation

1- L'individuation entre *fatum* et liberté de la volonté

Nous avons relevé, jusqu'à présent, que l'individuation se présentait sous une double forme : celle d'un processus par la considération duquel s'articulent la connaissance de soi et le devenir soi ; et celle d'une opération à la faveur de laquelle se déploient le questionnement sur la signification de l'existence et la recherche de la justification de cette dernière. En ce sens, l'individuation revêt un aspect complexe dans la mesure où il y a un conditionnement réciproque entre la recherche de la connaissance de l'individu à travers l'individuation et l'individuation continuée comme genèse de l'individu provisoire. Il y a là une tension qui implique une question soumise à notre réflexion : comment déterminer les opérations par

[1] Marc Crépon, « Amitié, lecture et écriture », *in Écrits autobiographiques 1856-1869*, Paris, PUF, 1994, p. 224 : « Dans la rétrospective de 1862 et la longue version de 1863, l'idée de providence divine, le renvoi à Dieu comme à un guide et protecteur, seul responsable du passé dont le sens nous échappe disparaissent complètement ».

lesquelles l'homme s'individue et appréhender ses conditions d'existence dans la mesure où celles-ci sont nécessairement inscrites dans le devenir ? Selon ce questionnement, la considération de l'individuation semble plus complexe qu'il n'y paraît et engage une réflexion relative aux modalités ainsi qu'aux limites d'une telle connaissance. De ce point de vue, envisager la notion de l'individuation suppose d'interroger son statut dans le rapport au questionnement ontologique en général et de considérer, dès les premiers écrits de Nietzsche, les antagonismes qui constituent, pour l'individu, ce qui le lie indéfectiblement à son existence.

Il semble, en ce sens, que définir l'individuation en tant que processus implique, dans le cadre de la recherche de la connaissance de celui que l'on a à être, une subversion de l'alternative classique de la liberté et du destin. Le privilège jusqu'alors accordé, dans la tradition moderne, à la volonté libre de l'individu, est ainsi renversé au profit d'une tension des contraires – le *fatum* et la volonté libre - par laquelle s'exerce l'opération d'individuation. En outre, si Nietzsche effectue ce déplacement, c'est précisément pour envisager la notion d'individuation en ce qu'elle relève de la liberté et procède de la nécessité. C'est, en tous cas, sur cette question du rapport de l'individuation avec la volonté libre et avec le destin dans lequel celle-ci s'inscrit, que Nietzsche conduit son enquête. Nous notons, de ce point de vue, que le retour du philosophe, dans sa dernière période de création, à la problématique du destin de l'individu, à celle en particulier du destin de Nietzsche lui-même, qui trouve dans l'écriture de son œuvre *Ecce homo*[1], une consonance évidente avec le sujet de *Fatum et histoire* et *Volonté libre et fatum*, est, à la faveur précisément de la considération de la tension des contraires, incessant. Ce rapprochement semble, en effet, témoigner d'un intérêt continu et répété de l'auteur du *Gai Savoir* pour la question du devenir soi et pour les définitions doubles[2]. C'est dans cette perspective que Nietzsche entreprend de considérer les profondes difficultés que revêt, pour l'individu, une conquête d'indépendance, dans la mesure où celui-

[1] Dans le paragraphe *Pourquoi je suis un destin ?* contenu dans *Ecce homo*, Nietzsche réitère, au gré d'une relecture rétrospective de lui-même qui conjugue la pensée du philosophe et l'expérience de l'individu Nietzsche, la singularité de son destin en le liant, cette fois, en ses derniers moments de sa vie consciente, en 1888, et en vertu de sa mise au jour de la morale chrétienne, au destin de l'humanité en tant que telle (*EH*, Paris, Editions GF Flammarion, 2023, p. 176 : « Qui fait là-dessus la lumière est une force majeure, un destin, il brise l'histoire de l'humanité en deux morceaux. On vit avant lui, on vit après lui… »).

[2] Ainsi que le précise Patrick Wotling, « l'un des traits les plus remarquables du corpus nietzschéen (…) tient à ce qu'il offre constamment des définitions doubles » (P. Wotling, *« Oui, l'homme fut un essai »*, Paris, Presses universitaires de France, 2017, p. 47).

ci est indéfectiblement le produit d'une histoire, l'héritier d'un destin, le résultat des impressions de l'enfance. L'examen du corpus nietzschéen permet de constater cette thématisation du rapport de l'individuation avec la volonté libre et avec le destin, dès les premières expressions du philosophe dans le cadre des deux courts essais[1] qu'il écrivit à Pforta, en 1862. Cette première considération des conditions par lesquelles un homme peut s'individuer tout en étant le produit d'une physiologie, d'une éducation, d'une culture, d'une civilisation, apparaît sous la plume du jeune Nietzsche[2] qui, à 18 ans, déploie déjà l'aisance d'une pensée dans *fatum et histoire* :

> De grands bouleversements sont encore à attendre le jour où les masses auront compris que le christianisme tout entier est fondé sur de simples conjectures ; l'existence de Dieu, l'immortalité, l'autorité de la Bible, l'inspiration, etc., resteront toujours des problèmes. J'ai essayé de tout nier : oh, détruire est facile, mais construire ! Or même détruire semble plus facile que ce ne l'est réellement. Nous sommes déterminés par les impressions de notre enfance, par les influences de nos parents et par notre éducation d'une manière tellement intime que ces préjugés aux racines profondes ne se laissent pas arracher si facilement par des motifs rationnels ou par la seule volonté.[3]

Ce passage, partie intégrante de l'essai qui présente l'intérêt d'établir les contours du problème philosophique de la relation de l'individu avec le *fatum* et la liberté, annonce déjà la volonté de l'individu Nietzsche, ainsi que la détermination du philosophe, de s'affranchir du christianisme, héritage qui est celui des parents, d'une éducation et d'une culture. Cette première évocation de la formation de l'individu qui apparaît ici dans cet essai et qui déclenche tout à la fois la fin de sa déférence à l'égard des institutions et de l'autorité religieuse, et le début de l'expression d'une volonté de destruction[4] qui s'exercera dès ses premières œuvres

---

[1] NIETZSCHE, *Écrits autobiographiques 1856-1869*, Traduction et notes par Marc Crépon, *Fatum et histoire, Liberté de la volonté et fatum, 1862,* Traduction par Max Marcuzzi, Paris, Presses universitaires de France, 1994.

[2] DENAT, *Friedrich Nietzsche, Généalogie d'une pensée, op. cit*. p.41-42 : « Quelles conditions au juste permettraient de penser un réel affranchissement de l'individu à l'égard des croyances et des convictions qu'il a depuis longtemps assimilées ? C'est là l'une des difficultés que semble commencer d'apercevoir Nietzsche en 1862, ainsi qu'en attestent ses premiers essais philosophiques… »

[3] NIETZSCHE, *Écrits autobiographiques 1856-1869, trad.cit. Fatum histoire, Liberté de la volonté et fatum*, 1862, p. 190-191.

[4] Marc Crépon, « Amitié, lecture et écriture », *in Écrits autobiographiques 1856-1869, op. cit*. p. 202 : « Chacune de ces pages, mais surtout les premières d'entre elles, gagne ainsi à être lue en perspective, dans le miroir des destructions ultérieures. Elles prennent tout leur sens, dès qu'on les compare aux différentes condamnations que l'œuvre enchaîne et articule de façon méthodique, celle de la morale chrétienne, bien sûr, mais aussi de la prétendue culture allemande ».

écrites, souligne la place centrale qu'occupe d'emblée cette considération, dans la pensée nietzschéenne.

Cependant, il convient de mesurer la portée précise qui lui est donnée dans cette thématisation du problème de l'indépendance à la faveur de laquelle l'individu, exprimant sa libre volonté, se heurte à la difficulté qui consiste à rechercher à détruire ce qui manifestement s'impose à lui-même, à savoir des croyances et des valeurs ayant fait l'objet d'une profonde et durable assimilation. C'est en ce sens que si détruire *semble* facile, l'enracinement des « influences », de nos « préjugés » et « la réception inconsciente d'impressions extérieure »[1], entravent l'individu dans sa volonté d'indépendance à l'égard de ce qui, en lui-même, est hérité. Faisant le commentaire de ce passage, Céline Dénat perçoit, au-delà des limites de la volonté, les insuffisances de l'exercice de la rationalité pour surmonter l'ancrage des valeurs communes qui assujettissent l'individu : « une critique strictement intellectuelle ne saurait abolir ce à quoi nous sommes attachés de manière affective, voire vitale »[2]. Or, cette difficulté qui semble ici se présenter sous la forme d'une aporie pour l'individu, dans la mesure où l'exercice de sa seule volonté et de son seul intellect ne saurait suffire à résilier ce qui relève de ce qui est inconscient, s'insère « dans un combat à l'issue incertaine »[3] entre la liberté de la volonté de l'individu et l'héritage des valeurs anciennes. En ce sens, la formation de soi consiste à appréhender la contradiction à laquelle l'individu est indéfectiblement confronté. Bien loin de vouloir désigner une individualité prétendument constituée, Nietzsche envisage ici l'individuation à la faveur de la considération de problèmes. La notion de problème, étymologiquement πρόβλημα – *próblêma*[4] - renvoie d'abord et avant tout à l'action de « jeter devant », « jeter devant soi », comme le suggère le terme grec προβάλλω – *probállô*. Ce mot composé de πρό, pró – « devant » - et de βάλλω, bállô - « lancer » -, suppose, comme pour tous les verbes grecs anciens, une désignation par la première personne du singulier du présent de l'indicatif. Ce qui est « jeté » ou « lancé devant » l'est donc par l'individu même. Mais le suffixe μα, - « ma » - contenu dans *próblêma*, qui est un suffixe nominal servant à créer des noms neutres, le plus souvent sur une base verbale et qui exprime généralement le résultat

[1] NIETZSCHE, *Écrits autobiographiques 1856-1869, trad. cit. Fatum et histoire 1862*, p. 193.

[2] DENAT, *Friedrich Nietzsche, Généalogie d'une pensée, op. cit.* p. 44.

[3] NIETZSCHE, *Écrits autobiographiques 1856-1869, trad.cit. Fatum et histoire, Liberté de la volonté et fatum, 1862*, p. 191.

[4] Cf. Problème : πρόβλημα, *problêma.* I Saillie (cap, promontoire, etc) II Ce qu'on a devant soi, d'où : 1 obstacle. 2 abri. III Ce qui est proposé, d'où : 1 tâche. 2 question proposée, sujet de controverse, d'où problème. (Cf. *Dictionnaire Grec-français Le grand Bailly*, Paris, Hachette, 2000, p. 1629).

d'une action, apporte un sens complémentaire qui tend à interpréter le terme *próblêma* comme « ce qu'on a devant soi », « ce qui est proposé », c'est-à-dire ce qui suggère ou suscite une démarche à entreprendre. Or, dans ces deux premiers essais, le *próblêma* que Nietzsche a devant lui, est un problème philosophique central dans l'histoire de la pensée et à propos duquel le philosophe n'aura de cesse de méditer : le *fatum*[1]. En posant la question qui consiste à se demander comment l'on peut être libre en étant inaltérablement inséré dans l'anneau du destin, Nietzsche n'appréhende pas le problème à la faveur de la stricte considération de l'individu, lequel est identifié par la tradition philosophique comme un donné, mais envisage « le développement naturel de notre esprit », « la formation de notre tempérament »[2]. Rien ne semble, en effet, plus éloigné du jeune Nietzsche que le privilège ontologique accordé à l'individu déjà constitué. Il ne s'agit pas pour l'élève de Pforta de présupposer, dans sa problématisation du *fatum* et de la liberté de la volonté, l'individu donné à lui-même, à partir duquel la formation de celui-ci pourrait être appréhendée, mais bien de considérer d'une façon prévalente le processus au gré duquel se forme l'individu.

Dans son questionnement se rapportant au devenir soi, Nietzsche conduit son enquête qui porte la marque d'une considération du *fatum* largement empreinte d'une influence de Ralph Waldo Emerson[3] dont il est, durant ses années de jeunesse, le lecteur assidu[4]. C'est, en outre, ce que montrent de nombreux passages prélevés dans l'essai intitulé *Destin* (*Fate*), extrait du recueil *The conduct of life,* au gré desquels le penseur américain précise que l'individu est limité par la prégnance du destin qui s'impose à lui-même. C'est ce que nous pouvons repérer dans cet extrait :

La puissance de l'homme est circonscrite par une nécessité que, par mainte expérience, il

[1] Marc Crépon souligne les conditions par lesquelles le destin est identifié par Nietzsche, comme suit : « C'est dans l'écriture et la réécriture du passé, le retour sur soi, le retour en arrière et peut-être la lecture et la correction des pages anciennes, dans ce récit qui se défait et se refait comme un palimpseste dont on garderait une copie de chaque état, que le *fatum* est d'abord reconnu, affirmé et enfin surmonté » (Marc Crépon, « Amitié, lecture et écriture », *in Écrits autobiographiques 1856-1869*, *op. cit*, p. 220).

[2] NIETZSCHE, *Écrits autobiographiques 1856-1869*, *trad. cit. Fatum et histoire 1862*, p. 189.

[3] SÁNCHEZ MECA (Diego), *El itinerario intellectual de Nietzsche*, Madrid, Editorial Tecnos, 2018, p. 15 : « En ce sens les Essais d'Emerson, constituent l'une des influences les plus perceptibles dans les premiers écrits de Nietzsche ».

[4] DENAT, *Friedrich Nietzsche, Généalogie d'une pensée*, *op. cit*. p.42 : « En 1862, Nietzsche a accès à la traduction allemande de la première série des *Essays*, à celle du recueil intitulé *On the Conduct of Life*, et à celle enfin des textes sur Goethe et Shakespeare extraits du volume originellement publié sous le titre *Representative Men* ».

touche de toutes parts, jusqu'à ce qu'il en apprenne l'étendue.[1]

En substance, nous mesurons ici à quel point le *fatum* nietzschéen peut se comprendre à partir du destin d'Emerson[2] qui renvoie bien à la notion de nécessité[3] et qui vise particulièrement les limites auxquelles la liberté de la volonté individuelle se trouve confrontée. C'est en effet dans le rapport au *fatum* que s'articule et se développe la notion de libre volonté, laquelle ne peut s'exercer absolument et nécessite la détermination d'une limite à l'égard de laquelle l'homme va « opposer le développement d'une force libre »[4]. Nous percevons, dès lors, l'ampleur de l'influence qui est celle d'Emerson[5] sur les pensées du jeune Nietzsche, tant il apparaît que ce dernier va donner un écho et un approfondissement à la considération centrale du destin, lequel est un ensemble de forces qui influence notre tempérament, « les événements qui nous concernent », et s'exerce à notre insu, d'une façon inconsciente. L'articulation de la connaissance de soi et du devenir soi ne saurait s'exercer hors de la nécessité qui s'impose à nous. Tel est le processus paradoxal dans lequel l'être humain se trouve être tout à la fois libre de sa volonté et exposé aux limites du destin. En ce sens, Nietzsche, à la suite d'Emerson, conçoit la possibilité de penser ensemble la liberté et le *fatum* qui « ne sont pas des notions exclusives »[6]. C'est un élément sur lequel insiste particulièrement le penseur américain au

[1] EMERSON (Ralph Waldo), *La conduite de la vie*, Avant-propos de Sandra Laugier, Traduction de M. Dugard, Paris, Archives Karéline, 3ème édition, 2020, p. 18.

[2] Marc Crépon, « Amitié, lecture et écriture », *in Écrits autobiographiques 1856-1869, op. cit*. p. 217 : « On comprend dès lors tout ce que le fatum de Nietzsche doit au destin d'Emerson. Il est l'ensemble des forces qui ont agi et agissent encore sur notre tempérament et dont la conséquence est notre vision singulière du monde et de l'humanité. Elles s'exercent à notre insu, tant que nous ne trouvons pas en nous l'énergie nécessaire (qui n'est jamais qu'une force supplémentaire) pour en prendre conscience ».

[3] COHEN-HALIMI, *L'action à distance. Essai sur le jeune Nietzsche politique*, *op. cit*. p.34 : « La nécessité qu'enveloppe le *fatum* fait sortir de ses gonds la succession temporelle et la chaîne causale des événements pour imposer l'*actio in distans*. Il s'agit de concevoir le révolu comme non irréversible et de penser la survivance de celui-ci non pas sur un mode privatif appelant nostalgiquement ou romantiquement un "retour à (l'époque passée)", mais sur le mode (re)créatif de la transfiguration du présent par le "retour du (passé)" ».

[4] NIETZSCHE, *Écrits autobiographiques 1856-1869, trad. cit*. Liberté de la volonté et *Fatum 1862*, p. 197.

[5] Ce texte posthume de Nietzsche montre la proximité intellectuelle, jamais démentie, exprimée à l'égard du penseur américain : « Emerson. Jamais ne me suis-je autant senti chez moi, et dans mon chez-moi, dans un livre le tome I des Essais – je ne saurais en faire l'éloge, il m'est trop proche » (*FP* 12 [68], automne 1881).

[6] DENAT, *Friedrich Nietzsche, Généalogie d'une pensée*, I. Préludes, *op. cit*. p. 43 : « Destin et liberté ne sont pas des notions exclusives, mais peuvent être pensées ensemble ; la liberté humaine *fait partie* du destin ; elle est un aspect de celui-ci, qu'elle limite, et par lequel elle est limitée en retour ».

début de l'un de ses essais précisément intitulé « Destin » et qui montre à quel point le problème de l'individuation est pensé en vertu de la coexistence du destin et de la liberté[1]. C'est en tous cas ce que Nietzsche semble indiquer d'une façon similaire dans ses premiers essais qui laissent déjà apercevoir ce qui va constituer, tout au long de son œuvre, ainsi que le précise Patrick Wotling, « un des traits les plus remarquables du corpus nietzschéen » qui « tient à ce qu'il offre constamment des définitions doubles »[2]. Ce passage de *fatum et histoire*, tout à fait éloquent, en est le reflet :

> Le libre arbitre apparaît comme absence d'entrave, comme arbitraire ; c'est la liberté infinie, la flânerie, l'esprit. Mais le *fatum* est une nécessité, si nous ne voulons pas croire que l'histoire du monde est l'errance d'un rêve, que les souffrances indicibles de l'humanité sont fictives et que nous- mêmes ne sommes que des balles mises en jeu par notre imagination.[3]

Il faut noter que, dans cet extrait, la distinction réalisée avec insistance par Nietzsche tout au long de ses deux courts essais, entre ce qui dépend de l'individu et ce qui s'impose à lui, est inséparable de la considération unitaire de « la fatalité d'une vie » à propos de laquelle Dorian Astor précise qu'elle « consiste en ce qu'elle est mélange, clair-obscur, doux-amer »[4]. Or, en 1862, il semble que Nietzsche mène conjointement une réflexion se rapportant à la problématique philosophique de l'individu qui cherche à adopter un « point de vue plus libre »[5] et un questionnement qui engage une perception de soi-même comme singularité. Cette thématisation du problème de l'indépendance de l'individu à l'égard d'un héritage de nature consciente ou inconsciente[6], qui se trouve au centre de l'essai *Fatum et histoire,* a été

---

[1] Cf. EMERSON, *Essais II - Histoire, Compensation, Expérience, Destin*, Avant-propos de Sandra Laugier, Traductions de Christian Fournier et Sandra Laugier, Paris, Michel Houdiart Éditeur, 2017, p. 99 : « Si nous devons accepter le Destin, nous ne sommes pas moins forcés d'affirmer l'existence de la liberté, l'importance de l'individu, la majesté du devoir, le pouvoir du caractère ».

[2] WOTLING, *« Oui, l'homme fut un essai »*, *op. cit*. p. 47.

[3] NIETZSCHE, *Écrits autobiographiques 1856-1869*, *trad. cit. Fatum et histoire 1862*, p. 194.

[4] Cf. ASTOR, *Nietzsche, op. cit*. p. 12.

[5] NIETZSCHE, *Écrits autobiographiques 1856-1869*, *trad. cit. Fatum et histoire 1862*, p. 189.

[6] DENAT, *Friedrich Nietzsche, Généalogie d'une pensée, op. cit*. p.43 : « La lecture d'Emerson lui a très certainement permis de préciser la nature du problème philosophique qu'il s'agit de résoudre : comment penser ensemble destin et liberté, comment concilier la dépendance qui est toujours la nôtre à l'égard du passé, et la possibilité d'être des individus indépendants ? »

indubitablement aperçue par Nietzsche dans ses lectures de Ralph Waldo Emerson[1]. Ce dernier est en effet rejoint par l'auteur des *Considérations Inactuelles* en ce qui concerne le « soi », qui ne saurait être envisagé comme un donné mais qui exige de la part de l'individu une conquête. Mais Nietzsche mesure, dans son essai, que la libre volonté qui s'oppose à l'héritage, se trouve confrontée au caractère insaisissable et à bien des égards, indéfectible du destin dans la mesure où « le libre arbitre pourrait n'être que la plus haute puissance du *fatum* ». C'est en ce sens que, si dans cet écrit de jeunesse, Nietzsche s'accorde avec Ralph Waldo Emerson, pour penser les conditions par lesquelles un individu peut rechercher à conquérir son indépendance, par-delà « les impressions de [son] enfance », les traditions héritées et les valeurs conformistes, il considère toutefois que cette quête se heurte aux déterminations dont l'individu ne saurait se défaire. Les profondes difficultés que revêt une telle conquête d'indépendance, s'expliquent par le caractère nécessaire du *fatum*[2], sens que nous ne pouvons pas sous-estimer dans le cadre d'une pensée, en l'occurrence celle de Nietzsche, qui se confrontera jusqu'à la fin de son œuvre, à cette « dimension supra- individuelle de l'existence »[3] qu'est le destin. La description faite par l'auteur des *Considérations inactuelles*, de la notion de liberté de la volonté, laquelle ne sera jamais envisagée en soi, montre que cette dimension fait partie du *fatum* : « le libre arbitre sans le fatum est aussi peu pensable que l'esprit sans bien et mal réel »[4]. De ce point de vue, la considération de la liberté humaine à l'exclusion du destin ou qui serait prééminente par rapport au destin, n'a, pour Nietzsche, aucun sens philosophique. C'est la tension entre la liberté de la volonté et le *fatum* qui, en s'exerçant, permet de penser ensemble les deux notions et, en cela, constitue pour l'homme un *próblêma*. Or, si ce problème qui est posé par le jeune Nietzsche, à la faveur d'une subversion des oppositions de l'être et du devenir, de la liberté et du destin, suppose d'envisager une question qui est jetée devant soi, elle n'implique pas nécessairement une résolution. Tout au contraire, la contradiction à laquelle l'individu est indéfectiblement confronté, appelle une forme de lucidité quant aux influences qui se sont exercées et s'exercent encore sur son tempérament et, de ce point de vue, à se déprendre de

[1] Cf. ANDLER (Charles), *Nietzsche, sa vie et sa pensée. I Les précurseurs de Nietzsche. La jeunesse de Nietzsche*, Chapitre II Emerson, Paris, Éditions Gallimard, 1958, p. 228 : « Ralph Waldo Emerson fut un de ces auteurs aimés, dont Nietzsche a absorbé la pensée jusqu'à ne plus toujours la distinguer de la sienne ».

[2] Cf. Destin. Μοῖρα : Destinée personnifiée, impérieuse, inflexible et menant toute chose à sa fin. (Cf. *Dictionnaire Grec-français Le grand Bailly*, Paris, Hachette, 2000, p. 1292).

[3] Cf. ASTOR, *Nietzsche, op. cit*. p. 13.

[4] NIETZSCHE, *Écrits autobiographiques 1856-1869, trad. cit*. *Fatum et histoire 1862*, p. 194.

toute présomption. C'est, en substance, ce que nous pouvons constater dans le corpus nietzschéen :

> Il est véritablement présomptueux de vouloir résoudre des problèmes philosophiques sur lesquels les opinions se sont combattues pendant des siècles.[1]

Sous l'empire des forces à la fois naturelles, culturelles et inconscientes, présumer résoudre des problèmes philosophiques semble vain[2]. La problématisation de la formation de soi telle que Nietzsche la conçoit implique d'une part l'énonciation de la question qui consiste à se demander comment le devenir soi peut s'opérer, et d'autre part l'action de penser les composantes du problème – le *fatum* et la liberté - ainsi que leur articulation. Si toute activité intellectuelle consiste à poser des problèmes et à les résoudre, Nietzsche entend ici soustraire les objets de ses considérations à la prétention de la résolution, estimant qu'ils « resteront toujours des problèmes »[3]. Or, se rapportant à lui- même, à la suite de la considération de ces objets – « l'existence de Dieu, l'immortalité, l'autorité de la Bible, l'inspiration » -, Nietzsche appréhende l'activité vitale qui est la sienne à la faveur de la tension interne qui s'exprime entre le problème et sa résolution, et conclut à l'impossibilité de « préférer et [d']exclure »[4]. Construire ou détruire ? Telle est la question à laquelle, à ce stade, le jeune Nietzsche n'apporte pas de réponse résolutrice. S'il ne semble pas possible de résoudre les problèmes que posent de tels objets, il n'est, pour Nietzsche, pas davantage envisageable de distribuer les oui et les non face au problème que pose ce *non-objet* qu'est le processus d'individuation, dans la mesure où, ainsi que le précise Jean-Hugues Barthélémy, la connaissance procède elle-même du devenir et « ne fait donc pas face à son objet »[5]. Or, précisément, ainsi que nous l'avons

---

[1] NIETZSCHE, *Écrits autobiographiques 1856-1869, trad. cit. Fatum et histoire 1862*, p. 190.

[2] DENAT, *Friedrich Nietzsche, Généalogie d'une pensée*, *op. cit*. p.43 : « Cependant, on voit aussi Nietzsche aller plus loin que son prédécesseur [Emerson] dans la détermination des difficultés en jeu. (…) Nietzsche, dans l'essai intitulé "*Fatum* et histoire", insiste bien davantage sur les nécessaires – et peut-être même insurmontables – difficultés d'une telle conquête ».

[3] NIETZSCHE, *Écrits autobiographiques 1856-1869, trad. cit. Fatum et histoire 1862*, 1994, p. 190.

[4] Cf. CANGUILHEM (Georges), *Le normal et le pathologique*, Paris, PUF, 1966, rééd. Coll. « Quadrige », 1999, p. 84 : « Vivre c'est, même chez une amibe, préférer et exclure ».

[5] Faisant l'analyse du processus d'individuation dans la pensée de Simondon, Jean-Hugues Barthélémy précise : « Pour Simondon, ce non-ob-jet est le processus d'individuation, nouveau nom du devenir dont procède la connaissance elle-même, qui ne fait donc pas face à son objet » (BARTHELEMY, *Penser l'individuation. Simondon et la philosophie de la nature*, *op. cit*. p.18).

remarqué précédemment, si le jeune Nietzsche ne présuppose pas un individu déjà constitué mais envisage l'opération d'individuation en vue de rechercher une connaissance approchée de l'individu, c'est à la faveur d'une ontologie génétique. Celle-ci suppose, en outre, de penser la genèse de l'individu, laquelle continue à s'opérer au gré de la considération de cet être en devenir, de son individuation continuée. Il ne s'agit donc pas pour l'élève de Pforta de rechercher à *ob-jectiver* l'individuation parce qu'elle est l'opération dont procède l'individu lui-même.

L'individuation est donc conçue, dans ces deux premiers essais de Nietzsche, comme un processus en vertu duquel les notions de volonté libre et de destin, qui ne sont pas exclusives l'une de l'autre, appellent une conservation et non une résolution de la tension qui les anime. Alors que la recherche de l'individualité déjà constituée suppose que la connaissance fait face à celle-ci en tant qu'elle est son objet, la considération de l'individuation, en tant qu'elle est un processus, ne se laisse pas objectiver. Dès lors, l'individuation demeure un problème. Il nous faut maintenant comprendre les premières modalités par lesquelles Nietzsche envisage que l'opération d'individuation consiste à rechercher à résoudre les problèmes de l'existence.

2- L'individuation et la tentative de résolution des problèmes

Envisager la question de l'individuation implique, dans le cadre de la pensée du jeune Nietzsche, d'interroger son statut dans le rapport au questionnement ontologique en général et de considérer la genèse de l'individu qui, ne se laissant pas objectiver, constitue une entrave possible à sa détermination. Or, définir l'individuation en tant que processus suppose, face aux ontologies substantialistes qui accordent un privilège épistémologique à l'individu déjà constitué, une révision des axiomes de la tradition philosophique. En ce sens, l'opération d'individuation semble à la fois constituer un problème en cela que celle-ci suppose une ontogénèse qui ne se laisse pas saisir absolument par la connaissance, laquelle procède également du devenir, et consiste à poser les problèmes qui sont ceux de l'existence. Il y a là une difficulté qui implique une question soumise à notre réflexion : en quoi la considération de l'opération d'individuation qui s'exerce en vue de rechercher une connaissance approchée de l'individu, inscrit dans le devenir, peut-elle constituer un examen par lequel l'homme pose des problèmes et tente de les résoudre en s'individuant ? Selon ce questionnement, envisager

le processus d'individuation comme un problème et comme une problématisation de l'existence, semble plus complexe qu'il n'y paraît et engage une réflexion relative aux modalités ainsi qu'aux limites d'une telle approche. De ce point de vue, cette interrogation nous conduit à nous demander si cet être en devenir qu'est l'individu provisoire peut, se rapportant non à lui-même mais à son origine, s'autoconditionner. De fait, la question de l'individuation, de l'ontogénèse, à l'œuvre dans le rapport que l'individu établit à l'égard de l'opération génétique qui est la sienne, reste ouverte. Il ne nous appartient pas, à ce stade de notre développement, de répondre à la place de Nietzsche à cette question. Il nous faut juste constater que, face à l'aporie devant laquelle se trouve l'individu, dans la mesure où celui-ci est inséré dans un combat entre la liberté de la volonté et l'héritage des valeurs anciennes dont il ne peut se déprendre en cela que celles-ci relèvent de l'inconscient, le jeune Nietzsche exprime les doutes qui s'emparent de lui. Et c'est l'observation de ce qui demeure dans notre esprit suite à l'impression de nos doutes, en cela qu'ils se rapportent à notre incertitude produite par la tension des contraires –la volonté libre de l'individu et l'individu héritier d'un passé -, qui constitue « pour chacun une contribution à sa propre histoire culturelle »[1], c'est-à-dire une possibilité de devenir soi.

En substance, Nietzsche révèle que la nature de cette opposition entre la liberté de la volonté et l'héritage des valeurs anciennes que l'individu porte en lui-même depuis l'enfance, est constitutive de l'identité même de l'homme, laquelle est « au moins double »[2]. Nous savons que Nietzsche est déjà un lecteur d'Héraclite avec lequel il partage la théorie de l'unité des contraires[3] et la considération du flux éternel du devenir contre toute idée de fixité de l'être. Or, dans cet essai, Nietzsche nous précise bien que c'est en vertu du combat que se livrent la liberté et le fatum que l'homme peut s'individuer. Ce à quoi il convient d'ajouter immédiatement que la relation agonistique qu'évoque Nietzsche ne renvoie pas à une opposition entre la liberté et le fatum qui exclurait leur accord, pas plus qu'elle n'implique un

---

[1] NIETZSCHE, *Écrits autobiographiques 1856-1869, trad. cit. Fatum et histoire 1862*, p. 191.

[2] Cf. ASTOR, *Nietzsche, op. cit.* p. 11 : « Toute identité est au moins double. Que l'Un naît du multiple, Nietzsche depuis longtemps l'a appris d'Héraclite ».

[3] HERACLITE, *Fragments*, DK B 80, *Celse dans Origène, Contre Celse, VI, 42*, Traduction Marcel Conche, Paris, PUF, 2017, FR. 128, p. 439 : « De la lutte des contraires, comprise comme joute, provient toute génération. La notion de joute signifie que les contraires ne s'anéantissent pas mutuellement, mais, au sein de leur opposition se respectant comme des athlètes, s'accordent pour créer. L'accouplement du mâle et de la femelle est fécond si chacun laisse son opposé être lui-même, dans une égalité qui maintient les différences ».

accord qui exclurait leur opposition. Pour le dire en terme héraclitéen « ce qui s'oppose à soi-même s'accorde avec soi : ajustement par actions de sens contraires, comme de l'arc et de la lyre »[1]. Le multiple (envisagé comme tel à partir de deux) ne consiste pas, pour Héraclite, en une déperdition de l'« Un » mais il est au contraire, une condition de l'harmonie universelle. En ce sens, c'est l'« Un » qui est le multiple. Ce qui est différent de soi s'accorde avec soi. Et c'est cette irréductibilité des deux termes contraires de la tension qui désigne en même temps leur unité. Telle est la conception que se fait Héraclite du monde lui-même : une lutte de contraires qui, en s'exprimant perpétuellement, est à la fois une et féconde. Peut-être cette idée que se fait Nietzsche du devenir soi, en vertu du conflit entre la liberté et le destin, doit- elle être comprise à partir du fragment d'Héraclite selon lequel « la guerre est le père de toutes choses, de toutes le roi »[2]. En ce sens, interroger la conception héraclitéenne est un détour indispensable pour comprendre que le concept de la *nécessaire* tension des contraires est associé à un mouvement perpétuel d'unification et de fécondité. Or, dans cet essai, Nietzsche nous précise que la formation des idées se détermine « dans leur lutte », dans la mesure où « elles prennent des éléments venant des autres » et que c'est de « ce mélange » que « proviennent de nouvelles configurations »[3]. C'est bien ainsi que se présente le problème de l'individualité : la liberté et le destin de l'individu constituent deux « propriétés [qui] n'existent que par la contradiction »[4]. L'indissociation de la caractéristique des contraires et de l'unitaire des deux notions, constitue un aspect déterminant dans la compréhension de ce premier essai nietzschéen.

Il semble bien, en ce sens, que Nietzsche conçoive la possibilité d'appréhender ce qui, dans la tension entre le *fatum* et la libre volonté, est non-résolu. C'est la considération de cette non résolution génératrice des doutes à partir de l'observation desquels peut être aperçu ce qui demeure dans notre esprit, qui permet à l'individu de s'autoconditionner dans son opération génétique. En ce sens, nous comprenons que l'écriture constitue, pour Nietzsche, une pratique de soi à la faveur de laquelle peut s'exercer l'observation de ce qui, en-soi – « ce qui reste » -, ne se résout pas et devient. Or, précisément, sans doute faut-il envisager la non résolution de cette tension des contraires comme une condition de possibilité de

[1] HERACLITE, *Fragments*, DK B 51, *Réfutations de toutes les hérésies*, Traduction Marcel Conche, Paris, PUF, 2017, FR.125, p. 425.

[2] HERACLITE, *Fragments*, DK B 53, Hippolyte, *Réfutations de toutes les hérésies*, IX, 9, 4, Traduction Marcel Conche, Paris, PUF, 2017, FR. 129, p. 441.

[3] NIETZSCHE, *Écrits autobiographiques 1856-1869*, *trad. cit. Fatum et histoire 1862*, p. 192.

[4] *Ibid*. *Fatum et histoire 1862*, p. 194.

l'individuation - ce qui, ainsi que le précise Nietzsche, constitue « pour chacun une contribution à sa propre histoire culturelle » -, et le devenir dans lequel s'insère l'individu provisoire comme un mode de résolution d'une contradiction initiale entre le fatum et la liberté de la volonté. De ce point de vue, le devenir constitue une dimension de l'individuation au gré de laquelle s'individuer consiste à « se résoudre en se déphasant »[1]. C'est bien cette ontologie du devenir qui conduit Nietzsche à accorder un privilège à l'individuation continuée, celle qui suppose que nous continuons à nous individuer et que nous nous individuons, par rapport à la recherche de la connaissance de l'individuation en tant que telle. Ce n'est donc pas tant, ici, l'opération d'individuation elle-même que le rapport que nous entretenons avec elle qui est à questionner. Or, Nietzsche ne sépare pas le problème de l'individuation de l'opération génétique qui est la sienne.

Nous retrouvons à ce stade le problème du devenir que nous approfondirons dans le cours de notre développement et mesurons à quel point Nietzsche ne se déprendra jamais, au cours de son œuvre, de cette considération du primat du devenir sur l'être. De *La Naissance de la tragédie à Ecce homo*, nous constatons, en tous cas, dans le corpus nietzschéen, un goût permanent et indéfectible pour le questionnement se rapportant à l'articulation de l'être et du devenir. Ce que montre l'usage par le jeune Nietzsche de la sentence « Deviens celui que tu es ! », dont il fera, durant ses années d'université, sa propre devise, laquelle est empruntée à une formule de Pindare.[2] Nous savons que celle-ci fera l'objet d'une reformulation notamment dans *Le Gai Savoir*[3], au début de la IV° partie d'*Ainsi parlait Zarathoustra*[4] et dans l'écriture du sous-titre d'*Ecce homo* : « Comment on devient ce que

[1] SIMONDON, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, *op. cit.* p. 25 : « L'opposition de l'être et du devenir peut n'être valide qu'à l'intérieur d'une certaine doctrine supposant que le modèle même de l'être est la substance. Mais il est possible aussi de supposer que le devenir est une dimension de l'être, correspond à une capacité que l'être a de se déphaser par rapport à lui-même, de se résoudre en se déphasant ».

[2] PINDARE, *Pythiques II*, v. 72 : « Puisses-tu, ayant acquis des connaissances, devenir tel que tu es ». « Γένοι᾽ οἷος ἐσσὶ μαθών· » / « Genoi oios essi mathôn ».

[3] NIETZSCHE, *Le Gai Savoir*, Troisième livre, § 270, Paris, Garnier-Flammarion, 2020, p. 223 : « *Que dit ta conscience ?* – "Tu dois devenir celui que tu es" ».

[4] NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Quatrième partie, *L'offrande de miel*, Traduction de Geneviève Bianquis, Paris, Editions Garnier Flammarion, 2006, p. 295 : « Car c'est bien là que je suis au fond et par nature : tirant, attirant, soulevant, élevant – haleur, éleveur et éducateur – et ce n'est pas en vain que je me suis dit naguère : "Deviens qui tu es !" ».

l'on est »[1]. Il ne nous est ainsi pas permis de douter de l'importance d'un tel questionnement dans la pensée de Nietzsche au gré de l'évolution de laquelle le devenir soi occupe une place de premier ordre. Dès l'écriture, en 1862, de ses essais philosophiques, nous observons les modalités par lesquelles est subvertie l'opposition classique de l'être et du devenir. Tandis que l'ontologie traditionnelle, celle en particulier de la pensée parménidienne[2], appréhende ce couple notionnel d'une façon résolument oppositionnelle, Nietzsche envisage la non exclusivité de ces deux notions. Devenir ce que l'on est, méthodologiquement parlant, permet en outre de penser son individualité en termes de processualité et non en référence à une fixité. C'est en ce sens que l'entreprise nietzschéenne de destitution du privilège accordé à l'être par rapport au devenir, dont nous constatons à ce stade la première inspiration, est inséparable, pour ne pas dire directement dépendante, de celle du privilège accordé à l'individu constitué, dont elle est le sol. Il nous faut, de ce point de vue, convenir que la pierre de touche à partir de laquelle Nietzsche fait face aux ontologies substantialistes et déclenche une révision des axiomes de la tradition philosophique, n'est autre que celle de l'affirmation du primat de l'opération d'individuation. En effet, dans la mesure où la devise pindarienne implique une dialectisation du postulat de l'identité individuelle, laquelle est perçue par la philosophie classique comme première, fixe et égale à soi, ce qui signifie que l'individu procède d'une ontogénèse à la faveur de laquelle l'individu se déphase par rapport à lui-même, toute appréhension de l'être comme substance est par définition impossible. La subversion de l'opposition de l'être et du devenir se déclenche à partir de la considération de l'individu comme un état de l'être, laquelle suppose que « le devenir est une dimension de l'être »[3]. C'est dans cette perspective que la mention par Nietzsche de « sa propre histoire culturelle » a toute

[1] NIETZSCHE, *Ecce homo, Pourquoi je suis si avisé*, § 9, p. 51.

[2] Pour Parménide, le couple notionnel opposant l'être au devenir, implique un privilège qui sera traditionnellement accordé à l'être, à son immutabilité, à son unité. Nietzsche montrera, dans *La philosophie à l'âge tragique des Grecs*, que ce schéma oppositionnel implique une axiologie qui développe une interprétation du réel au gré de laquelle s'opère une prévalence de la fixité au détriment de la processualité. Ce qui le conduira à affirmer le primat du devenir sur l'être, en récusant d'une part les philosophies dualistes qui, depuis Anaximandre et Parménide, opposent les deux termes du couple notionnel en les ordonnant illégitimement, et en favorisant d'autre part, une revalorisation des sens et des apparences.

[3] SIMONDON, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, op. cit. p. 25 : « L'être au sein duquel s'accomplit une individuation est celui en lequel une résolution apparaît par la répartition de l'être en phases, ce qui est le devenir ; le devenir n'est pas un cadre dans lequel l'être existe ; il est dimension de l'être, mode de résolution d'une incompatibilité initiale riche en potentiels ».

son importance puisqu'elle souligne précisément la dimension non substantielle et processuelle de l'individu et montre, en outre, que l'étalement de l'être s'exerce à la faveur d'une opération génétique dont l'observation constitue à la fois une individuation et une résolution.

La notion d'individuation, nous le constatons, représente non un principe mais une opération à laquelle Nietzsche accorde un privilège par rapport à l'individu constitué qui a la double fonction d'affirmer l'individu dans sa dimension processuelle et génétique d'une part, et de promouvoir une dialectisation du postulat de l'identité individuelle d'autre part, en incluant dans celle-ci une subversion de l'opposition de l'être et du devenir. Or, si l'individualité ne peut donc se présenter comme comportant des caractères permanents, elle ne peut davantage se définir comme une unité close. Le problème de l'individuation n'est pas séparable, chez Nietzsche, d'une considération du rapport entre l'individu et un Tout, que celui-ci soit la société, le peuple ou le monde. C'est précisément le point que nous devons aborder si l'on veut comprendre le rapport que le problème de l'individuation établit entre la continuation de la genèse de l'individu et la genèse du milieu associé. La question que pose Nietzsche, en 1862, sur les modalités par lesquelles l'individu peut être libre en étant indéfectiblement le produit d'une histoire et l'héritier d'un destin, met en exergue une considération du devenir soi placée à l'aune du couple notionnel individu-milieu. Il s'agit bien, en effet, d'interroger les conditions par lesquelles l'homme peut s'extirper du « cercle » le plus réduit, « le plus intérieur », dont il se nourrit, pour « aller vers des cercles encore plus englobants » et qui sont ceux de « l'histoire des peuples, de la société et de l'humanité »[1]. Nietzsche décrit, en outre, au sein de « l'océan éternel »[2], une tension entre deux ordres extrêmes de grandeur – l'individu et l'univers - qui reflète une dimension cosmique du soi. Ce passage de Fatum et histoire porte la trace des Premiers Essais de Ralph Waldo Emerson, en particulier du texte intitulé « Cercles »[3], dans lequel le philosophe transcendantaliste développe sa vision d'une identité double – ce qui est donné et ce qui est potentialisé - de

[1] NIETZSCHE, *Écrits autobiographiques 1856-1869, trad. cit. Fatum et histoire 1862*, p. 192.

[2] Faisant l'analyse du commentaire de Nietzsche suite à sa première écoute de la musique de Wagner, Dorian Astor indique que, dans ce fragment cité par Janz (I, p. 77-78), « les "vagues impérieuses" du destin, livrent à Nietzsche une double analogie qui ne le quittera plus – l'univers pensé à travers la métaphore d'un océan infini, l'essence éternelle du monde pensée à partir de celle de la musique. Penser impliquera le risque de l'abîme, le danger du naufrage. »

[3] Cf. EMERSON (Ralph Waldo), *Essais I : Nature, Confiance et autonomie, Cercles, L'âme suprême, Le Transcendantalisme, L'Intellectuel américain, Le Poète*, L'art, Traduits par Anne Wicke, Paris, Michel Houdiard Éditeur, 2010, p. 69 : « La vie d'un homme est un cercle qui se nourrit de lui-même, qui part d'un minuscule anneau pour se déborder et éclater perpétuellement en cercles nouveaux et toujours plus grands ».

l'homme. Or, précisément, loin d'appréhender le soi comme un donné, Nietzsche l'envisage à la faveur d'une conquête[1], d'une « lutte de la volonté particulière » qui s'exerce à l'encontre de « la volonté générale »[2]. Ainsi, la formation de soi-même peut s'exercer à la faveur d'un élargissement concentrique au gré duquel l'homme se trouve confronté à des forces contraires – l'histoire et le devenir, la liberté de la volonté et le fatum – qui constituent une ontogénèse. C'est en ce sens que l'individu, se rapportant à des « cercles plus englobants », lesquels sont perçus comme des sources de conditions développementales, se déphase en s'individuant. De sorte que, dans sa considération de ce qui meut l'homme du cercle le plus étroit dans lequel il se trouve, aux cercles les plus excentrés à la faveur desquels il s'élève du particulier au général et de l'individuel à l'universel, Nietzsche n'en vient pas à penser l'individu en tant qu'il est mais en tant qu'il s'individue. Là encore, il ne s'agit pas de présupposer une identité fixe et égale à elle-même, mais d'envisager l'individu dans son opération d'individuation, laquelle ne se rapporte pas seulement à l'être lui-même mais se rattache à une individuation plus large qui est celle du collectif, celle de « l'histoire des peuples, de la société et de l'humanité »[3]. Dès son premier essai *Fatum et histoire,* Nietzsche entreprend de dépasser le modèle substantiel de l'être qui suppose une opposition de l'être et du devenir, en ancrant le développement de soi dans un processus d'individuation, puis de dépasser l'individu provisoire en référant l'opération d'individuation à un élargissement concentrique.

Si elle n'est pas, en tant que telle, mentionnée dans les premiers écrits de jeunesse, la notion d'individuation, constitue, nous l'avons montré dans notre développement, la source d'un questionnement dans la pensée du jeune Nietzsche. Elle se présente sous une double forme : celle d'une opération par la considération de laquelle s'articulent la connaissance de soi et le devenir soi ; et celle d'une opération à la faveur de laquelle se déploient le questionnement sur la signification de l'existence et la recherche de la justification de cette dernière. En outre, l'individuation est conçue, dans les deux premiers essais de Nietzsche, comme un processus à la faveur duquel les notions de libre arbitre et de destin, qui ne sont pas exclusives l'une de l'autre, appellent une conservation et non une résolution de la tension qui

[1] DENAT, *Friedrich Nietzsche, Généalogie d'une pensée, op. cit.* p.45 : « Il importe en tout cas surtout de noter ici ce point important : pour Emerson, comme pour Nietzsche, le "soi" n'est pas immédiatement donné, mais il doit être conquis ».

[2] NIETZSCHE, *Écrits autobiographiques 1856-1869, trad.cit. Fatum et histoire 1862*, 1994, p. 192.

[3] NIETZSCHE, *Écrits autobiographiques 1856-1869, trad.cit. Fatum et histoire 1862*, 1994, p. 192.

les anime. Enfin, nous avons constaté que la notion d'individuation représente non un principe mais un processus auquel Nietzsche accorde un privilège par rapport à l'individu constitué qui a la double fonction d'affirmer l'individu dans sa dimension processuelle et génétique d'une part, et de promouvoir une entité individuelle d'autre part, en ancrant celle-ci dans une subversion de l'opposition de l'être et du devenir. Ce changement de perspective inspiré par l'ampleur d'un questionnement, lequel suscitera différentes variations interprétatives dans le corpus de l'œuvre de Nietzsche, qui consiste à se demander comment devenir ce que l'on est, accompagnera le projet d'une philosophie qui se veut avant tout une pensée du devenir. C'est dans cette exigence que Nietzsche va opérer une articulation entre le problème du devenir et celui de la valeur de l'existence[1]. Et c'est bien cette préoccupation qui conduit l'auteur de *La Naissance de la Tragédie* à élaborer une conception du tragique à la faveur de laquelle est mis au jour le fond pulsionnel de toute activité humaine. Nietzsche pourra, dès lors, envisager les concepts métaphysiques adéquats au problème qu'il soulève, à savoir la considération de l'individuation qui implique la non-identité à soi de l'être et l'évaluation des types dans lesquels se manifeste le devenir soi. Il nous faut, de ce point de vue, pouvoir comprendre le problème de l'individuation à l'aune de la distinction entre « l'apollinien » et le « dionysiaque ».

[1] Ce que Nietzsche confirmera dans un posthume par lequel il décrit ce qui, pour lui, est une question de premier ordre, à savoir la recherche de ce qui implique de réunir « les deux points de vue philosophiques découverts par les Allemands, celui du devenir ou du développement et celui de la valeur de l'existence » (*FP IX*, 24 [7], début 1883).

Sous-partie II : Le problème de l'individuation et le tragique de l'existence

Chapitre 1.
L'individuation comme phénomène

1- Le principe d'individuation comme asthénie de la nature et de la volonté

A la suite d'une analyse qui a montré comment Nietzsche appréhendait, dans ses premiers écrits, la notion d'individuation envisagée dans sa dimension processuelle et génétique, il nous faut comprendre la considération qui est la sienne, à partir de l'interprétation schopenhauerienne, du *principium individuationis*.

Pour le philosophe de Francfort, cette notion héritée de la philosophie scolastique qui désigne, au sein d'une espèce, ce qui différencie un individu en lui conférant sa singularité[1], est une spécification du principe de raison suffisante (*Satz vom Grund*)[2]. Ce dernier qui constitua le thème de la thèse de doctorat de Schopenhauer, publiée en 1813, et intitulée *De la quadruple racine du principe de raison suffisante*, est au cœur de sa conception approfondie de l'épistémologie kantienne, à partir de laquelle il va édifier sa pensée philosophique. Antérieur à toute démonstration, le principe n'est, en soi, pas démontrable et comporte, selon la loi de différentiation, quatre racines : le principe de raison suffisante du devenir, le principe de raison suffisante de l'être, le principe de raison suffisante de l'agir, le principe de raison suffisante du connaître. En outre, c'est à la faveur de la catégorie de la causalité, la seule parmi les douze catégories kantiennes que retient Schopenhauer[3], et des formes de l'espace et du temps, que le principe de raison suffisante constitue l'arc-boutant du monde de la représentation. C'est, en substance, ce que décrit le § 5 du livre premier du *Monde*, à l'appui duquel le philosophe de

[1] Dans la tradition scolastique, ce sera Jean Duns Scot qui, à l'appui du constat des insuffisances de l'hylémorphisme, la composition de matière et de forme ne permettant pas de rendre raison de l'individualité, concevra un principe antérieur à cette composition, lequel n'est autre que l'individuation. Nous renvoyons à l'analyse du philosophe écossais pour lequel l'existence d'individus singuliers ne saurait s'expliquer par la rencontre d'une forme et d'une matière dans la mesure où celle-ci ne peut contenir le principe qui la rend possible, mais en vertu du postulat *de principio individuationis* qui la précède. (Cf. SCOT, Duns, *Le principe d'individuation, Introduction,* traduction et notes par Gérard Sondag, Paris, Ed. Vrin, 2005).

[2] Ugo Batini,entrée « Principe de raison suffisante », *in Dictionnaire Schopenhauer,* Paris, Ellipses, 2020, p. 201-204.

[3] SCHOPENHAUER, Arthur, *Le monde comme volonté et comme représentation*, PUF, 2018, Appendice. Critique de la philosophie kantienne, p. 567 : « Je rejette toute la doctrine des catégories, et je la mets au nombre des hypothèses sans fondement qui, chez Kant, gâtent la théorie de la connaissance ».

Francfort établit que le *Satz vom Grund* contient « la forme essentielle de tout objet, c'est-à-dire le mode universel d'une existence objective quelconque envisagée comme telle »[1]. En ce sens, le principe de raison suffisante constitue une clé de voûte qui permet de comprendre la nature et l'organisation du monde comme représentation. Or, parmi ces formes qui structurent la représentation, l'espace et le temps qui correspondent à l'aspect du principe de raison suffisante qui s'applique à l'être, constituent pour Schopenhauer, ainsi qu'il le précise dans le paragraphe 23 du *Monde comme volonté et représentation*, le principe d'individuation :

> J'appellerai l'espace et le temps – suivant une vieille expression de la scolastique, sur laquelle j'attire l'attention une fois pour toutes – *principium individuationis* ; car c'est par l'intermédiaire de l'espace et du temps que ce qui est un et semblable dans son essence et dans son concept nous apparaît comme différent, comme plusieurs, soit dans l'ordre de la coexistence, soit dans celui de la succession. Ils sont par conséquent le *principium individuationis* (…) [2]

En substance, Schopenhauer suit l'idée kantienne selon laquelle la situation en deux endroits distincts dans l'espace et le temps suffit à rendre raison de la différence entre les êtres. A l'aune de l'ordre de la coexistence et de l'ordre de la succession, les formes de l'espace et du temps constituent le principe d'individuation[3]. En outre, le monde comme représentation contient la diversité, à la faveur de laquelle la phénoménalité de l'individuation qui dépend strictement du principe de raison suffisante, est distincte de la volonté. Comme chose en soi[4], celle-ci ne se soumet pas au *Satz vom Grund*, se situe en dehors des formes de l'espace et du temps et se distingue en cela de la structure même de la phénoménalité, du *principium individuationis* et de la pluralité qui appartient à la représentation. Aussi, le principe d'individuation revêt-t-il chez Schopenhauer, un aspect décisif en ce qu'il permet de comprendre l'établissement d'une distinction fondamentale entre la chose en soi et le monde phénoménal dans lequel elle se manifeste. La volonté qui est à la fois une, sans fondement (*Grundlos*) et inconditionnée, constitue un principe métaphysique que morcèle le *prinicpium individuationis* au sein de la représentation.

---

[1] SCHOPENHAUER (Arthur), *Le monde comme volonté et comme représentation, op. cit*. Livre I, § 5, p. 38.

[2] *Ibid*. Livre II, § 23, p. 155.

[3] PHILONENKO, Alexis, *Schopenhauer, Une philosophie de la tragédie*, Paris, Vrin, 1999, p. 60 : « La principale conséquence de la théorie du temps et de l'espace est l'instauration du *principium individuationis* ».

[4] Dans son article « Schopenhauer face à la chose en soi" (*Archives de philosophie*, vol. 65, 2002./3), Christophe Bouriau a montré que la philosophie de Schopenhauer ne s'originait pas dans une intuition première de l'absurdité de l'existence mais dans une analyse originale du problème kantien de la chose en soi qui conduit à la conserver en modifiant radicalement son contenu (la Volonté) et son statut (celui d'une "force originaire soustraite au principe de raison et s'*exprimant* dans le monde phénoménal », p. 517).

Schopenhauer poursuit la théorie kantienne de la connaissance selon laquelle s'établit une distinction fondamentale entre la chose en soi et le monde phénoménal dans lequel elle se manifeste. Il faut, en ce sens, souligner, ainsi que l'analyse Christophe Bouriau, que l'auteur du *Monde* n'envisage pas que la Volonté soit sans rapport avec les phénomènes mais que ceux-ci « ne sont pas l'effet mais l'expression de la chose en soi »[1]. Loin d'envisager l'en soi comme inconnaissable, Schopenhauer y déploie le principe fondamental de sa philosophie – la Volonté - en vertu de laquelle est désignée « l'essence de toute chose dans la nature »[2]. Or, si comme y insiste l'auteur de *De la volonté dans la nature,* elle revêt un caractère concret et ne saurait être confondue avec un *ens rationis* ou un concept insuffisamment défini[3], la Volonté n'est toutefois pas la chose en soi mais le mode d'apparition le plus immédiat de celle-ci. Par une nouvelle et plus large extension qui est donnée à la notion, Schopenhauer nomme Volonté ce qui, en désignant l'essence de toute chose ne saurait cependant être la chose en soi, laquelle n'est pas un objet, mais constitue son mode d'apparaître qui, parmi les phénomènes « doit être le plus parfait de tous », en vue d'en donner une pleine compréhension[4]. En outre, c'est en vertu de la notion de Volonté telle qu'envisagée par Schopenhauer, que l'individuation peut apparaître comme un principe dépendant des seules formes - limitées - de la connaissance que sont l'espace, le temps et la causalité, et qui est extérieur à la chose en soi. Cette conception schopenhauerienne du *principium individuationis* va exercer une influence

[1] BOURIAU (Christophe), « Schopenhauer face à la chose en soi », *Archives de philosophie*, vol. 65, 2002./3, p. 509.

[2] SCHOPENHAUER (Arthur), *Le monde comme volonté et comme représentation*, Paris, PUF, 2018, Livre II, § 5, p. 154 : « Or le mot volonté désigne ce qui doit nous découvrir, comme un mot magique, l'essence de toute chose dans la nature, et non pas une inconnue ou la conclusion indéterminée d'un syllogisme. C'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 ».

[3] SCHOPENHAUER, (Arthur), *De la volonté dans la nature*, Paris, PUF, 2017, p. 200 : « Si donc je dis : "Volonté, Vouloir-vivre", ce n'est point là un *ens rationis*, une hypostase fabriquée par moi-même, ni un mot au sens vague et incertain : au contraire, celui qui me demande de quoi il s'agit, je le renvoie à son propre être intime, où il le trouvera dans toute sa plénitude, voire d'une grandeur colossale, véritable *ens realissimum*. Ainsi, je n'ai pas expliqué le monde à partir de l'inconnu, mais bien à partir de ce qu'il y a de plus connu, et qui nous est connu d'une façon absolument différente de tout le reste ».

[4] SCHOPENHAUER (Arthur), *Le monde comme volonté et comme représentation*, Paris, PUF, 2018, Livre II, § 5, p. 153.

considérable sur Nietzsche qui découvre avec enthousiasme la philosophie de l'auteur du *Monde comme volonté et représentation.*

L'examen du corpus nietzschéen permet de constater l'usage de l'expression du principe d'individuation dès les premières expressions du philosophe dans le cadre des cours qu'il donna à Bâle entre 1869 et 1875. Cette première utilisation du terme « individuation » qui associe le principe d'individuation à un état de faiblesse de la nature est évoquée dans son cours intitulé *Introduction aux leçons sur l'Œdipe-Roi de Sophocle* :

> Ici l'individu accède à une disposition exaltée : un andante plein d'une majesté sacerdotale. Là, la masse accède à une excitation extatique : l'instinctif s'extériorise de manière immédiate. Violence démesurée de l'instinct printanier ; oubli de l'individualité : apparenté à l'extériorisation ascétique de soi dans la douleur et l'effroi. La nature dans sa force suprême réunit ainsi les êtres séparés et les fait se sentir un : de sorte que le principe d'individuation apparaît pour ainsi dire comme un état de faiblesse persistant de la nature. Plus la nature est dévoyée, plus le tout s'émiette en individus isolés : plus l'individu est développé sous la forme d'un soi et d'une libre volonté, plus la nature du peuple est faible.[1]

Ce passage, partie intégrante du cours qui présente l'intérêt d'établir une comparaison très détaillée entre la tragédie antique et la tragédie moderne, annonce déjà la thématique dionysiaque qui sera ensuite développée dans *La vision dionysiaque du monde* puis dans *La Naissance de la tragédie*. Ce premier emploi du terme d'individuation qui apparaît ici dans la séquence du cours du jeune Nietzsche et figure au début de son premier chapitre, en étant directement consécutif à l'*incipit*, souligne la place centrale qu'occupe d'emblée cette notion, dans la pensée nietzschéenne. Cependant, il convient de mesurer la portée précise qui lui est donnée dans cette élaboration de l'origine musicale de la tragédie. Nietzsche entretient un rapport tout à fait spécifique avec la notion d'individuation qu'il nous revient de tenter de démêler. Nous voyons, dans ce passage, que dans cette première considération de l'origine de la tragédie grecque interprétée comme étant fondée sur la poésie lyrique, Nietzsche envisage que celle-ci fût dionysiaque à l'exception de l'autre : apollinienne. A la faveur d'une remise en cause de la subjectivité lyrique, l'auteur du *Gai savoir* précise que l'art dionysiaque

[1] NIETZSCHE, *Introduction aux leçons sur l'Œdipe-Roi de Sophocle*, La Versanne, Encre marine, 2017, p. 24.

exprime, dans la puissance rythmique de l'art iambique, le drame devenu transcendance. Si la tragédie attique est née de la musique, c'est sous la forme de « la musicalité pure et même [du] caractère pathologique du son de l'art dionysiaque »[1] qu'elle semble se déterminer. Il est important de souligner que l'apollinien n'est ici pas caractérisé comme étant l'une des deux pulsions de la nature. En effet, la seule qui est envisagée comme telle est la pulsion dionysiaque. La musique à l'origine de la tragédie est ainsi placée *« par-delà l'individuation »*. Il semble bien que pour Nietzsche c'est « dans le phénomène dionysiaque [que] l'artiste a déjà dépouillé sa subjectivité […] [et que] le moi du poète lyrique élève la voix du fond de l'abîme de l'être »[2]. A distance du drame épique qui relève du domaine apollinien au sein duquel n'intervient pas le tragique, le drame musical, en célébrant le culte de Dionysos, unifie ce qui est épars et fonde seul l'idée tragique.

Comme nous pouvons le voir dans ce passage, l'origine de la tragédie attique repose ici essentiellement sur l'unité originaire de la nature à l'exclusion de la différenciation en individus séparés. Il faudra attendre l'œuvre « *La Naissance de la tragédie »*, pour que l'idée tragique soit envisagée comme étant le produit de la réconciliation des deux pulsions de la nature que sont l'apollinien et le dionysiaque. Il est d'ailleurs intéressant de noter que dans cet extrait le principe d'individuation est exclusivement perçu comme le négatif de l'Un originaire, et l'apollinien est réduit à constituer une entrave au tout dionysiaque. Cette expression de l'individuation ne constitue pas ici ce qu'elle deviendra plus tard dans l'œuvre de Nietzsche, c'est-à-dire l'un des termes appartenant à une tension héraclitéenne des contraires, l'apollinien et le dionysiaque, appelée à être constamment affirmée. La détermination du tragique semble ici fondée par le seul surgissement de Dionysos qui, en délivrant les êtres d'eux-mêmes, permet la libération du principe d'individuation « en un autre ordre cosmique »[3]. Il ne s'agit pas pour Nietzsche, dans ce passage, d'exposer les bases de l'individuation mais de dire en quoi cette notion est extérieure à l'édification originelle du tragique. Cette dernière s'affirme ici, en effet, à la faveur de l'irruption dionysiaque qui passe

[1] *Ibid.*

[2] La musique est une affirmation dionysiaque sur laquelle Nietzsche revient fréquemment dans son œuvre. (Cf. *La Naissance de la tragédie*, § 16, Traduction de Céline Denat, Paris, Éditions Garnier-Flammarion, 2022, p. 187 : « De ces faits […] je conclus que la musique est douée de la capacité de donner naissance au *mythe*, c'est-à-dire à l'exemple le plus signifiant, et particulièrement au mythe *tragique* : mythe dans lequel la connaissance dionysiaque s'exprime au travers de symboles »).

[3] NIETZSCHE, *Introduction aux leçons sur l'Œdipe-Roi de Sophocle*, *op. cit.* p. 25 : « L'idée tragique est celle du culte de Dionysos : la dissolution de l'individuation en un autre ordre cosmique, l'initiation en la croyance en la transcendance au moyen des épouvantables sources d'effroi que recèle l'existence ».

outre l'individuation et ses attributs que sont la mesure, la séparation et la médiation apollinienne. Le principe d'individuation est ici associé à un symptôme, celui d'un état de faiblesse de la nature. Nietzsche conjugue une nouvelle fois, par l'usage de l'expression *principium individuationis*, le terme d'individuation avec la faiblesse, non plus de la nature mais de la volonté, comme le montre ce passage de *La Vision dionysiaque du monde* :

> Dans l'ivresse dionysiaque, dans la course délirante parcourant toutes les tonalités de l'âme dues aux excitations narcotiques ou au déchaînement des instincts printaniers, la nature s'exprime dans sa force la plus haute : elle met à nouveau bout à bout les êtres isolés et se laisse éprouver comme Une ; si bien que le *principium individuationis* y apparaît comme une asthénie perpétuelle de la volonté. Plus la volonté est affaiblie, plus le tout s'émiette en éléments isolés ; plus l'individualité se révèle égoïste et arbitraire, plus est débile l'organisme qu'elle sert.[1]

La notion de dionysiaque est ce qui permet, à la faveur d'une déliaison rendue possible par l'ivresse ou par une expression des instincts, de réconcilier l'homme avec la totalité. Précisément, Nietzsche souligne l'obstacle que constitue le principe d'individuation dans l'édification de l'unité originaire de la nature. La différenciation en individus séparés qu'implique l'individuation, apparaît de ce fait comme une entrave au dionysiaque en tant que celui-ci est un dépassement de toutes les séparations et qu'il libère de toute limite. Le *principium individuationis* est, dans ce passage, clairement associé à « une asthénie de la volonté »[2], c'est-à-dire à une privation de la force, aux racines faibles ou peu tenaces de la Volonté[3]. Si elle est liée à un affaiblissement général de la nature, l'individuation renvoie également à un état de faiblesse de la volonté. Or, cette dernière qui doit être comprise comme

---

[1] NIETZSCHE, *La Vision dionysiaque du monde*, Paris, Éditions ALLIA, 2017, p. 31.

[2] Cf. Asthénie : ἀσθένος. ἀ privatif et σθένος, sthénos, force. (Cf. *Dictionnaire Grec-français Le grand Bailly*, Paris, Hachette, 2000, p. 286. ἀσθένος « Aux racines faibles ou peu tenaces. A l'âme faible »).

[3] La volonté est une notion sur laquelle Nietzsche revient fréquemment tout en rejetant l'idée qu'elle puisse être une faculté et en récusant radicalement la notion même. (Cf. *FP X*, 27 51 « il n'y a pas de volonté du tout, ni libre, ni non libre »). Loin de constituer un processus originairement unitaire, la volonté dans laquelle y entre une pluralité d'instincts, relève de l'affect du commandement. (Cf. GS, § 347, p. 109 : « la volonté est, en tant qu'affect du commandement, le signe le plus décisif de la maîtrise de soi et de la force ». Cf. P. WOTLING, *La pensée du sous-sol*, Paris, Editions ALLIA, 2016, p. 42 « L'examen critique de la conception traditionnelle de la volonté aboutit parallèlement à confirmer la collaboration d'instances multiples, en ajoutant un résultat essentiel : la reconnaissance du primat de l'affectivité sur la représentation, et la découverte du rôle central joué dans les processus psychologiques par un affect spécifique, l'affect du commandement »).

ce qui régit la multiplicité complexe de processus pulsionnels, subit une privation de sa force de composition de ses différents éléments constitutifs, dès lors que l'entité simple de l'individuation divise et désagrège la totalité. L'affaiblissement de la volonté conduit à une division du tout qui se détermine à la faveur de la constitution de cette part, de ce *daitron* indivisible de l'individuation. Il ne s'agit toutefois pas pour Nietzsche, dans ce passage sur le dionysiaque, d'exposer les bases de l'individuation mais bien plutôt de dire en quoi celle-ci constitue le « négatif » de l'Un originaire et de la volonté. Il est difficile à ce stade de l'analyse d'approfondir cette question que nous retrouverons plus tard, mais il nous faut noter la relation d'exclusion que Nietzsche tente de construire, dans ce premier temps de son œuvre, entre la question de l'origine de la tragédie et celle de l'individuation. Cette dernière n'est-elle pas pourtant, à la faveur de sa dimension apollinienne, un élément pleinement constitutif de la tragédie ? Pouvons-nous concevoir un principe d'individuation qui serait extra-tragique ? Quel serait le sens d'une telle individuation ? Nous nous contenterons, à ce stade, de remarquer que Nietzsche entretient un rapport tout à fait singulier avec la notion d'individuation. Tout donne à penser que Nietzsche envisage, dans un premier temps, de circonscrire cette notion qui s'est affirmée dans le cadre d'un règne sans partage dans l'âge pré-dionysiaque d'Apollon, à un rôle de révélateur du tragique. L'on voit bien que cette notion est à conquérir, à approfondir, à considérer dans le tout tragique qu'il reste encore à s'approprier.

2- Le principe d'individuation au cœur du conflit entre le dionysiaque et l'apollinien

Si nous avons relevé jusqu'à présent des occurrences des expressions « principe d'individuation » et « principium individuationis » en relation avec un état de faiblesse de la nature, d'asthénie de la volonté, et d'une façon dissociée de l'origine dionysiaque de la tragédie, Nietzsche les utilise dans un autre sens, mettant en rapport la notion d'*individu* avec celle de son asthénie et d'une façon plus précise avec le problème du conflit entre le dionysiaque et l'apollinien :

> Un art qui disait la vérité dans son ivresse extatique mit en fuite les muses des arts plastiques ; dans l'oubli de soi propre aux états dionysiaques, l'individu avait péri, et avec lui, ses limites et ses mesures : un crépuscule des dieux était sur le point de se produire. Quelle était l'intention de la volonté, qui cependant est définitivement *une*, pour autoriser l'entrée en conflit de

> l'élément dionysiaque avec sa propre production apollinienne ? Il s'agissait d'une *μηχανή* nouvelle et supérieure, celle de la naissance de la *pensée* tragique.[1]

L'individuation qu'évoque Nietzsche dans cet extrait se rapporte donc au problème de la rencontre du Grec apollinien avec la pulsion dionysiaque ou, en d'autres termes, au déchirement du voile apollinien sous l'effet des sonorités extatiques à la faveur desquelles Dionysos dit la vérité de l'en soi. Cette dernière concerne la sagesse de Silène, compagnon de Dionysos, qui la confia au roi Midas qui souhaitait connaître le bien suprême pour l'homme[2]. Le surgissement de cette sagesse « strictement nihiliste » et « non transfiguratrice »[3] adjointe à l'art musical dionysiaque, brise la mesure apollinienne et avec elle les limites de l'individuation. En donnant au Grec l'accès à une connaissance du terrible et de l'effroi du monde, la figure mystérique de Dionysos, venue d'Orient, et issue de contrées barbares, provoque par la déliaison que constitue le délire extatique, une dissolution de l'individu, « un sentiment d'unité tout puissant qui reconduit au sein même de la nature »[4] et « l'unité rétablie comme abolition du *principium individuationis* [5]. Nietzsche introduit dans ce passage la notion de l'individualité en évoquant sa perte qui se trouve adossée à une réconciliation avec l'Un originaire, et l'associe avec l'émergence de la vérité dionysiaque. L'irruption de cette dernière prend congé de la belle apparence apollinienne et anéantit les limites constitutives de l'individu. En ce sens, le principe d'individuation apollinien apparaît ici comme étant dépassé par les sonorités extatiques, brisé par la vérité de Silène qui échappe à la seule vraisemblance de la vérité, et déchu par le Tout dionysiaque de sa qualité constitutive de la totalité, en cela qu'elle en fut une partie délimitée. Les frontières produites par le principe d'individuation sont ainsi rompues sous l'impulsion dionysiaque qui est constitutive de l'unité originaire de la nature. L'apparente division de la volonté qui, en demeurant *une*, est évoquée dans ce passage, place l'individuation au cœur de la dualité constitutive de l'esprit tragique. Ce temps de la considération dionysiaque du monde

[1] NIETZSCHE, *La Vision dionysiaque du monde*, Paris, Éditions ALLIA, 2017, p. 45.

[2] NIETZSCHE, *La Naissance de la tragédie*, § 3, Traduction de Céline Denat, Paris, Éditions Garnier-Flammarion, 2022, p 111-112 : « Misérable race d'éphémères, enfant du hasard et des peines, pourquoi me presses-tu de te dire ce que tu aurais tout avantage à ne pas entendre ? Le plus grand de tous les biens est pour toi complètement hors d'atteinte : ne pas être né, ne pas être, n'être rien. Mais le second de tous les biens est pour toi – c'est de mourir bientôt ».

[3] ASTOR (Dorian), *Nietzsche, la détresse du présent*, Paris, Gallimard, Folio essais, 2014, p. 22.

[4] *FP XIII*, 9 [93], automne 1887 : « Je crois que le Grec civilisé avait, à la vue du chœur satirique, le sentiment d'être aboli. Tel est du reste l'effet le plus immédiat de la tragédie : l'Etat et la société, tout ce qui généralement, en fait d'abîme, sépare l'homme de l'homme, cèdent le pas devant un sentiment d'unité tout-puissant qui reconduit au sein même de la nature.

[5] Enrico *Müller*, entrée « Dionysos », *in* ASTOR (Dorian), *Dictionnaire Nietzsche*, Paris, Editions Robert Laffont, 2017, p. 252.

qui envisage le problème du conflit entre le dionysiaque et l'apollinien, intervient en amont du moment où Nietzsche interprètera leur réconciliation. Et cette dernière, avant même d'être approfondie dans « *La naissance de la Tragédie* », est envisagée dans « *La vision dionysiaque du monde* » à la faveur de la naissance de la pensée tragique :

> A présent, il ne semble plus inconcevable qu'une telle volonté, qui ordonnait le monde hellénique comme monde apollinien, ait accueilli en elle-même son autre forme de manifestation, le vouloir dionysiaque. La lutte des formes de manifestation du vouloir avait à créer un but extraordinaire, une possibilité supérieure d'existence, et à s'approcher aussi (par le biais de l'art) d'une glorification encore plus éminente. La forme de cette glorification n'était plus l'art de l'apparence, mais l'art tragique : cependant, cet art de l'apparence y est tout assimilé. Apollon et Dionysos ont fait fusion.[1]

En décrivant, dans ce passage, la détermination de l'art tragique, Nietzsche évoque l'infiltration progressive, dans le monde apollinien, de l'élément dionysiaque et l'intégration de ce dernier, comme une forme du vouloir co-constitutive de l'unicité de la volonté. L'association de la figure de Dionysos à celle d'Apollon qui représente le *principium individuationis*, inscrit ce dernier dans l'illusion après laquelle les individus distincts que nous nous représentions ont laissé place à l'unicité de la volonté. Cette dernière est transmise à l'homme par la médiation de la musique dionysiaque qui présente, d'une façon infra-consciente, l'Un originaire[2]. Après avoir découvert la surprenante capacité de Dionysos à briser les limites, à se libérer de l'individuation et à entrer dans un conflit avec l'élément apollinien, Nietzsche envisage que les deux divinités de l'art qui fusionnent ne sont autres que des manifestations de la volonté. Or, cette évocation de l'existence en soi du monde qui décrit la réalité des phénomènes comme relevant de l'apparence du monde comme représentation, tout autant que de la volonté, semble largement s'inspirer de celui qui fut pour le jeune Nietzsche, une source d'inspiration[3]. A partir de la chose en soi nouménale de Kant, Schopenhauer va en effet édifier la chose en soi comme acte de volonté qui se détermine en-

[1] NIETZSCHE, *La Vision dionysiaque du monde* Paris, Éditions ALLIA, 2017, p. 53-54.

[2] *Ibid*. p. 61 : « Dans le dithyrambe de printemps originellement chanté par le peuple, l'homme ne veut pas s'exprimer comme individu, mais comme homme de son espèce ».

[3] Une inspiration que Philippe Granarolo ne manquera pas de souligner : « Même s'il ne parviendra jamais (et nous, sans doute, après lui, pas davantage) à se défaire du dualisme schopenhauerien de l'entendement et de la volonté, c'est pourtant à un au-delà de l'intelligence et du vouloir qu'il nous renvoie avec la formule « amor fati » (GRANAROLO, Philippe, *L'individu éternel*, Paris, Vrin, 1993, p. 146).

deçà de la représentation[1]. C'est dans cette exigence d'un approfondissement de la notion de volonté que Nietzsche opère cette insertion de l'élément dionysiaque au cœur du monde grec apollinien pour en arriver à fonder ce rapport agonistique entre Apollon et Dionysos, et à partir duquel une pensée tragique et non pas strictement pessimiste pourra être érigée. Mais cette voie n'est praticable qu'à partir de l'extinction de la forme phénoménale du principe d'individuation et à la faveur de sa dissolution dans la volonté. Et ce sont les sonorités dionysiaques qui vont rendre possible l'expression de l'Un originaire, de l'être originaire et de l'unité originaire de la nature :

> Mais dans le dithyrambe dionysiaque, l'exalté de Dionysos est élevé au plus haut degré de ses facultés symboliques : quelque chose qui n'a jamais été éprouvé se presse vers l'extérieur, l'annihilation de l'individuation, l'union dans le génie de l'espèce, et même dans la nature.[2]

En substance Nietzsche révèle cette dimension du vouloir qui conduit l'homme à échapper aux limites de son individuation. C'est précisément par le biais de la musique lyrique que l'homme peut avoir accès à l'Un originaire de la volonté. Cette détermination du vouloir qui outrepasse les bornes de l'individu tout en le traversant, semble déjà fournir une première orientation en ce qui concerne la considération nietzschéenne de la non fixité de l'être et des limites de la conscience dans l'individu lui-même[3]. L'individuation qu'évoque Nietzsche dans cet extrait se rapporte donc à son annihilation qui se produit dans le temps du surgissement de l'infra-conscient. Nous ne dirons pas à ce stade de notre réflexion qu'il est, pour Nietzsche, nécessaire que l'individu soit dans un mouvement extatique, dépassé pour que l'homme accède à l'infra-conscient, mais que ce dépassement et cette expression du vouloir dans l'unité de l'espèce et de la nature, se produisent sous l'empire de puissances de transfiguration dionysiaques. Là où l'individuation sépare, délimite et mesure, « le mouvement originel de la volonté »[4], qui revêt ici une qualité de symbole[5], met ensemble et unit dans le génie de l'espèce et dans la nature

---

[1] SCHOPENHAUER (Arthur), *Le monde comme volonté et comme représentation*, Paris, PUF, 2018, Livre II, § 5, p. 153.

[2] NIETZSCHE, *La Vision dionysiaque du monde* Paris, Éditions ALLIA, 2017, p. 65.

[3] WOTLING (Patrick), *La pensée du sous-sol*, Paris, Éditions ALLIA, 2016, p. 27 : « en soulignant l'autonomie des pensées, en les décrivant de telle sorte qu'elles semblent douées d'une volonté propre, presque capricieuse, et paraissant échapper au contrôle du sujet conscient, Nietzsche fournit une première indication dans la direction du primat de l'infra-conscient et de l'éclatement du sujet ».

[4] NIETZSCHE, *La Vision dionysiaque du monde* Paris, Éditions ALLIA, 2017, p. 65.

[5] Symbole : *sumbolon* (σύμβολον), qui dérive du verbe συμβάλλεσθαι (*sumballesthaï*) (de syn-, avec, et -ballein, jeter). (Cf. Dictionnaire Grec-français Le grand Bailly, Paris, Hachette, 2000, p. 1820. συμβάλλω « jeter ensemble, mettre ensemble »).

originaire. Nous comprenons par cet extrait que le principe d'individuation nietzschéen, n'est pas sans rapport avec le *principium individuationis* schopenhauerien. C'est en tous cas ce que Nietzsche nous laisse, dans cet écrit de jeunesse, le soin d'interpréter en fondant le principe d'individuation selon l'inspiration kantienne de Schopenhauer, sur les formes pures de la sensibilité que sont l'espace et le temps[1]. En ce sens, l'irruption du dionysiaque permet en outre, en décrivant ce que n'est pas la puissance de transfiguration de Dionysos, de supposer ce que peut être l'individuation : quelque chose qui a déjà été éprouvé.

Or, l'épreuve est à la fois une manifestation finie dans le temps et dans l'espace et ce par quoi l'homme peut se mesurer, en « éprouvant » ses propres limites. Précisément, l'individuation est ici révélée à la faveur du surgissement dionysiaque qui, en outrepassant les limites de l'individuation peut permettre d'en donner la mesure. La présence répétée et continue, désormais, de la notion dès les premières expressions nietzschéennes, confirme le degré d'importance que le philosophe attribue à la notion d'individuation. Il ne nous est sans doute plus permis de douter de l'enjeu que constitue ce principe pour Nietzsche. Cela étant, l'individuation est envisagée, à la faveur du principe apollinien, comme un phénomène relevant de l'apparence. Et c'est précisément dans « *La Naissance de la tragédie* », cet ouvrage pour « initié » et « impossible »[2] que Nietzsche paraît présenter une compréhension de la phénoménalité et de la volonté qui semblent trouver un point de rencontre dans le *principium individuationis*. Nous ne pouvons ignorer, en ce sens, que c'est en vertu de la détermination de la volonté telle qu'envisagée par Schopenhauer - notion désignant l'essence de toute chose et le mode d'apparition de la chose en soi - que l'individuation peut apparaître comme un principe dépendant des seules formes - limitées - de la connaissance que sont l'espace, le temps et la causalité, et qui est cependant distinct de la chose en soi. Il nous faut, de ce point de vue, pouvoir comprendre l'influence, dans l'œuvre de Nietzsche, de la philosophie schopenhauerienne qui détermine tout par la chose en soi, aperçue immédiatement dans la volonté. C'est, pour le moment, sur l'influence de la phénoménalité schopenhauerienne sur l'œuvre de Nietzsche et sur la considération nietzschéenne de l'individuation en tant que phénomène, que nous conduirons notre enquête.

---

[1] PHILONENKO (Alexis), *Schopenhauer, Une philosophie de la tragédie*, Paris, Vrin, 1999, §11. Le principe d'individuation, p. 60 : « La principale conséquence de la théorie du temps et de l'espace est l'instauration du *principium individuationis*. Kant dans la *Critique de la Raison pure* observe que la seule présence en deux endroits différents du temps et de l'espace suffit à rendre raison de la différence entre les êtres ».

[2] Cf. ASTOR (Dorian), *Nietzsche. La détresse du présent*, Paris, Gallimard, Folio essais, 2014, p. 19-20.

3- La distinction entre la volonté et le phénomène

Si nous devons admettre que la place de l'individuation n'est pas évidente à interpréter dans la philosophie de Nietzsche, il nous faut maintenant aborder la phénoménalité même de la notion au sein du corpus nietzschéen qui nous semble, à cet égard, engendrer nécessairement une analyse de l'influence de Schopenhauer sur l'auteur de *La naissance de la tragédie*.

En découvrant *Le Monde comme volonté et représentation*, l'œuvre maîtresse du philosophe de Francfort, Nietzsche ajoute la philosophie à ses pensées de philologue et s'initie au pessimisme de Schopenhauer ainsi qu'à la considération du tragique de l'existence. A la faveur de la conception métaphysique de Schopenhauer dans laquelle la réalité est en même temps représentation et volonté, Nietzsche se fonde sur les principales orientations de celle-ci pour ériger, dans le cadre d'un inventaire qui s'avérera de plus en plus critique, ses propres thématiques, ainsi que pour accéder à des sources en matière d'histoire de la philosophie[1]. De ce point de vue, il n'est pas anodin de rappeler que la conception de la représentation que se fait Schopenhauer se détermine à partir du socle que constitue la *Critique de la raison pure* de Kant. En effet, la considération schopenhauerienne de la phénoménalité repose sur le statut accordé par la philosophie kantienne à l'espace et au temps, comme formes *a priori* de la sensibilité[2]. Faisant l'analyse de la notion de phénomène, Schopenhauer y voit ce dans quoi la volonté, comme chose en soi, peut se manifester. Cette manifestation ne remet toutefois aucunement en cause la différence absolue qui existe entre la volonté et « son phénomène ». En effet, les différentes formes phénoménales de la représentation, en tant qu'elles sont assujetties au principe de raison, qui régit l'espace et le temps, ne peuvent atteindre la volonté qui constitue l'en-soi du monde. Si Schopenhauer fait donc sienne la considération kantienne des formes pures de la sensibilité que sont l'espace et le temps, pour constituer la phénoménalité, il n'y ajoutera cependant pas l'ensemble des catégories et n'en envisagera qu'une seule : le principe de raison. Mais les deux philosophes partagent l'essentiel : la réalité

[1] ASTOR (Dorian), *Dictionnaire Nietzsche*, Paris, Éditions Robert Laffont, 2017, p. 808 : « Cette œuvre lui a donc servi de manuel fragmentaire d'histoire de la philosophie ».

[2] SCHOPENHAUER (Arthur), *Le monde comme volonté et comme représentation*, Paris, PUF, 2018, Livre II, § 23, p. 155 : « J'appellerai l'espace et le temps – suivant une vieille expression de la scolastique, sur laquelle j'attire l'attention une fois pour toutes – *principium individuationis* ; car c'est par l'intermédiaire de l'espace et du temps que ce qui est un et semblable dans son essence et dans son concept nous apparaît comme différent, comme plusieurs, soit dans l'ordre de la coexistence, soit dans celui de la succession. Ils sont par conséquent le *principium individuationis* (…) ».

est phénoménale tandis que la raison est nouménale. Nietzsche remettra en cause la conception de la « chose en soi » telle qu'elle fut envisagée par Kant en dirigeant sa flèche vers ce dernier, érigé ainsi en dernier représentant de l'idéalisme, sans peut-être concevoir véritablement que cette notion fut également réinterprétée par Schopenhauer[1]. Quoiqu'il en soit, et en suivant l'inspiration métaphysique que constitue la pensée de ce dernier, le phénomène[2] se rapporte, chez Nietzsche, au monde de l'apparence. Il convient, en ce sens, de distinguer le phénomène tel qu'il est envisagé par Kant, qui est apparaître de la chose en soi, et tel qu'il est conçu par Schopenhauer, qui est simple apparence, donc illusion. Or, la conception nietzschéenne suit celle de Schopenhauer et non celle de Kant. L'auteur du *Monde* s'affirme, en effet, dans la figure d'Apollon, le « brillant »[3], le dieu de la lumière et de la mesure, celui par lequel pourra s'opérer la transfiguration de la souffrance. Or, si Nietzsche réalise, au cours de son œuvre philosophique, des ruptures conséquentes avec des thématiques schopenhaueriennes sur lesquelles nous ne nous étendrons pas ici, il désigne, dans la Troisième Considération inactuelle[4], Schopenhauer comme éducateur, en le suivant précisément dans son opposition aux « illusions phénoménales du voile de maya »[5]. De ce point de vue, l'expression du « voile de mâyâ », (« l'illusion cosmique »), est celle que choisit Nietzsche au début de *La Naissance de la tragédie*[6] pour nous indiquer le sens du principe apollinien et nous faire accéder à la compréhension de sa fonction qui, à la faveur de la belle apparence du dieu, nous apporte la connaissance phénoménale de notre être, dans la soumission au principe d'individuation. Ce concept de mâyâ utilisé par les sagesses védiques et par l'hindouisme, est emprunté par

[1] Nietzsche ne manquera toutefois pas d'exprimer sur ce point sa critique à l'égard de Schopenhauer, en particulier dans l'écriture d'*Humain, trop humain* (cf. *HTH I*, Première section, « Phénomène et chose en soi », § 16, Traduction inédite de Patrick Wotling, Paris, Éditions Garnier-Flammarion, 2019, p. 74, 75, 76).

[2] Cf. Définition de phénomène : φαινόμενον, phainomenon. Apparence. Faire apparaître.

[3] NIETZSCHE, *La Naissance de la tragédie*, § 1, Traduction de Céline Denat, Paris, Éditions Garnier-Flammarion, 2022, p 103.

[4] NIETZSCHE, *Considérations inactuelles*, Troisième partie « Schopenhauer éducateur », 1, Œuvres complètes, sous la direction de Patrick Wotling, Paris, Flammarion, 2024, p. 574 : « Et c'est pourquoi je veux aujourd'hui me remémorer l'unique professeur et maître dont je puisse m'enorgueillir, *Arthur Schopenhauer* – afin de m'en remémorer d'autres plus tard ».

[5] Eric Blondel, entrée « Schopenhauer », *in* ASTOR (Dorian), *Dictionnaire Nietzsche*, Paris, Éditions Robert Laffont, 2017, p. 809.

[6] NIETZSCHE, *La Naissance de la tragédie*, § 1, Traduction de Céline Denat, Paris, Éditions Garnier-Flammarion, 2022, p 104.

Schopenhauer pour qualifier le monde comme représentation, soumis au principe d'individuation[1]. Ce dernier, associé au principe de raison, relève de la phénoménalité du monde, de l'apparence et de l'illusion et se distingue en cela, de la chose en soi. C'est en ce sens que le voile de mâyâ est identifié au monde phénoménal, car il suppose, à la faveur de l'illusion du dualisme, que le phénomène est indépendant de la volonté :

> La volonté, comme chose en soi, est, ainsi que nous l'avons dit, en dehors du domaine du principe de raison, sous toutes ses formes ; elle est, par conséquent, sans raison (grundlos), bien que chacun de ses phénomènes soit complètement soumis au principe de raison.[2]

Nous comprenons, par cet extrait, que la distinction entre la volonté et le phénomène peut être identifiée par le principe de raison suffisante[3] qui régit ce dernier. Au moyen de ce principe, Schopenhauer poursuit la théorie kantienne de la connaissance selon laquelle s'établit une distinction fondamentale entre la chose en soi et le monde phénoménal dans lequel elle se manifeste. Or, c'est à partir de cette séparation entre le noumène et le phénomène que peut se déterminer, selon la conception schopenhauerienne, le monde tel que nous nous le représentons phénoménalement nous-mêmes. Séparé de la chose en soi, le phénomène n'est alors que l'objectivation de la volonté qui elle, est à la fois *une*, sans fondement (*grundlos*) et inconditionnée ; tandis que le phénomène relève de la multiplicité, est fondé par les principes de raison suffisante et d'individuation, et s'avère être conditionné par les formes de la sensibilité que sont l'espace et le temps. Schopenhauer prolonge ainsi, en la dépassant, la doctrine kantienne de l'idéalisme transcendantal, en attribuant le caractère d'une connaissance *a priori* à la représentation comme qualité constitutive du sujet pensant. C'est le principe de

---

[1] SCHOPENHAUER (Arthur), *Le monde comme volonté et comme représentation*, Paris, PUF, 2018, Livre II, § 23, p. 155.

[2] Le principe de raison suffisante qui fut le thème de la thèse de doctorat de Schopenhauer, publiée en 1813, et intitulée *De la quadruple racine du principe de raison suffisante*, est au cœur de sa conception approfondie de l'épistémologie kantienne, à partir de laquelle il va édifier sa pensée philosophique. Antérieur à toute démonstration, le principe n'est, en soi, pas démontrable et comporte, selon la loi de différentiation, quatre racines : le principe deraison suffisante du devenir, le principe deraison suffisante de l'être, le principe de raison suffisante de l'agir, le principe de raison suffisante du connaître.

[3] CHOPENHAUER (Arthur), *Le monde comme volonté et comme représentation*, Paris, PUF, 2018, Livre IV, § 54, p. 350 : « Sans doute l'individu, sous nos yeux, naît et passe, mais l'individu n'est qu'apparence ; s'il existe, c'est uniquement aux yeux de cet intellect qui a pour toute lumière le principe de raison suffisante, le *principium individuationis* ».

raison suffisante qui épuise le pouvoir de connaître *a priori* du sujet. En ce sens, pour le philosophe de Francfort, l'être sujet se constitue à partir du principe de raison suffisante, et le sujet détermine, à la faveur de sa distinction de l'objet, la représentation. C'est en tous cas ce que Schopenhauer semble indiquer en conférant à l'individu le privilège de la pensée ou de la perception par rapport aux autres existants. Alors que l'objet ne peut se voir déterminé qu'en vertu de sa perception par le sujet, le statut de l'individu envisagé comme sujet pensant et sujet percevant, distinct de la chose en soi, ne peut dépasser l'apparence. Cette identification du phénomène à l'apparence est instruite par le principe de raison suffisante qui constitue la structure même de la phénoménalité schopenhauerienne. Ce qui suppose, en outre, que la phénoménalité de l'individuation qui dépend, pour Schopenhauer, strictement du principe de raison suffisante sans lequel le monde comme représentation ne serait pas possible, appartient au voile de l'apparence[1].

De ce point de vue, le voile de *Mâyâ* repris par l'auteur du *Monde*, est bien évidemment à mettre en relation avec la divinité apollinienne portée par Nietzsche qui fait du « dieu de Délos » la figure à partir de laquelle va pouvoir se nouer la confiance de l'homme dans le principe d'individuation. De telle sorte que l'auteur du *Gai Savoir* transpose l'une des deux divinités de l'art, dont l'accouplement avec Dionysos engendre la tragédie Attique, en lieu et place de l'homme évoqué par Schopenhauer dans l'extrait choisi par Nietzsche[2]. Ce dernier insiste particulièrement, au début de son œuvre *La Naissance de la tragédie*, sur l'inspiration que l'auteur du *Monde comme volonté et représentation* a produite sur sa pensée. Cette influence prend ici, en effet, la forme de citations de Schopenhauer, d'extraits de son œuvre et, nous y reviendrons, d'emprunt de certains de ses concepts. Il est intéressant de remarquer qu'il existe entre les deux philosophes une telle identité de conception en ce qui concerne la considération du principe d'individuation. Au milieu des tourments effroyables du monde, c'est en l'image d'Apollon, érigée par Nietzsche en divinité du *principium individuationis*, ou bien en celui qui est soumis à son principe, que la confiance indéfectible au principe d'individuation peut se déterminer. Or, si le *principium individuationis*, en tant que

[1] NIETZSCHE, *La Naissance de la tragédie*, § 1, Traduction de Céline Denat, Paris, Éditions Garnier-Flammarion, 2022, p 104 : *« De sorte que l'on pourrait dire d'Apollon, en un sens déplacé, ce que Schopenhauer dit de l'homme qui se trouve pris dans le voile de Mâyâ. »*

[2] *NT*, § 1, p. 104 : *Le Monde comme volonté et représentation I*, p. 416 : « De même que sur l'océan déchaîné et à l'horizon infini, qui en rugissant fait s'élever et retomber des vagues gigantesques, un marin reste assis dans sa barque, se fiant à sa frêle embarcation ; de même l'homme singulier reste assis calmement au milieu d'un monde de tourments, soutenu par sa confiance dans le *principium individuationis*. »

phénomène, confère à celui qui est soumis à son principe la confiance en ce principe, cette confiance, pour les deux philosophes allemands, réside dans la permanence du principe de raison suffisante et dans le maintien du voile de l'apparence. Le principe d'individuation suppose donc la persévérance des formes de sa phénoménalité. C'est ce que décrit très clairement le § 1 de *La Naissance de la tragédie* :

> Dans le même passage, Schopenhauer nous a dépeint la prodigieuse *horreur* qui saisit l'homme qui se trouve soudain déconcerté par les formes de la connaissance phénoménale, lorsque le principe de raison suffisante semble souffrir une exception en quelqu'une de ses figures. Si nous ajoutons à ce sentiment d'horreur l'extase délicieuse qui s'élève du fond le plus intime de l'homme, et même de la nature, lorsque le *principium individuationis* se trouve ainsi rompu, nous avons alors un aperçu de l'essence du dionysiaque, qui nous sera rendu plus proche encore grâce à l'analogie de l'ivresse.[1]

Nous comprenons, ici, que Nietzsche emprunte à Schopenhauer cette association du principe d'individuation au principe de raison suffisante. En demeurant assujettie au principe de raison, la connaissance reste soumise au principe d'individuation. En outre, ce passage présente précisément la dissociation entre les deux principes précités à la faveur de laquelle l'homme accède à une nouvelle forme de connaissance : il prend conscience que le monde qui l'entoure n'existe que comme représentation, c'est-à-dire dans son rapport à un esprit percevant qu'est l'homme lui-même[2]. « Les formes de la connaissance phénoménale » désignent ici, pour Nietzsche, « l'essence du *dionysiaque* » - pour Schopenhauer : la Volonté en tant que chose en soi - qui apparaît. Si, par-delà les phénomènes il est une réalité, elle n'est ainsi pas connaissable par l'entendement et ce que nous savons n'est pas réel. Dès lors, Nietzsche entend nous montrer qu'une fois levé le voile de *Mâyâ*, une fois brisé le principe d'individuation, sous les effets conjugués de la détermination de la relativité du principe de raison suffisante et de l'irruption de l'*ekstasis* dionysiaque, « l'illusion du dualisme entre le phénomène et le noumène »[3] peut être congédiée.

---

[1] *NT*, § 1, p. 104-105.

[2] SCHOPENHAUER (Arthur), *Le monde comme volonté et comme représentation*, Paris, PUF, 2018, Livre I, § 1, p. 25 : « il sait, en un mot, que le monde dont il est entouré n'existe que comme représentation dans son rapport avec un être percevant, qui est l'homme lui-même ».

[3] ASTOR (Dorian), *Nietzsche. La détresse du présent*, Paris, Gallimard, Folio essais, 2014, p. 26-27.

4- Le phénomène comme apparence

On voit bien que cette conception, que Nietzsche fera sienne, du phénomène comme apparence (*Schein*) ne s'accorde pas avec la définition classique qu'en donne la tradition platonicienne pour laquelle le phénomène comme apparition (*Erscheinung*) envisage l'édification dualiste d'un partage entre un monde des apparences sensibles prétendument faux et un monde des Idées considéré comme ontologiquement vrai[1]. Bien au contraire, l'apparence se conçoit chez Nietzsche en pleine opposition à l'idéalisme[2] à partir duquel le monde sensible est dévalorisé. De ce point de vue, nous pouvons noter, au début du parcours intellectuel nietzschéen, cette résiliation de l'opposition entre le monde apparent et le monde vrai. En remettant en cause la considération selon laquelle le monde qui nous entoure ne serait que le soubassement fictif d'un arrière-monde idéal, la pensée nietzschéenne accorde, dans l'histoire de la philosophie, une dignité singulière à l'apparence[3]. Toutefois, si à la faveur de l'emploi fréquent des termes *Wirklichkeit* et *Realität* pour désigner la réalité, Nietzsche semble envisager cette dernière comme pure apparence, il vise principalement à faire en sorte que la réalité soit dépourvue de fondement. Par-delà l'apparence en tant que telle, c'est le rapport que nous avons avec elle qui est ainsi à questionner. Dans *La Naissance de la tragédie*, Nietzsche soutient l'affirmation kantienne selon laquelle l'espace, le temps et la causalité, servent « à élever le simple phénomène, l'œuvre de la *Mâyâ*, au statut de réalité unique et suprême, et à substituer cette dernière à l'essence véritable et la plus intime des choses, dont la connaissance effective devenait dès lors impossible »[4]. La considération du voile de l'apparence qui se trouve ainsi érigé au niveau de la caractérisation de la *Realität*, permet de congédier les pensées métaphysiciennes qui faisaient de l'esprit, de la raison et de l'âme, les voies d'accès à un en soi nouménal.

---

[1] NIETZSCHE, *Le Gai Savoir*, § 54, Edition de Patrick Wotling, Paris, Éditions Garnier-Flammarion, 2020, p. 107 : « Qu'est-ce pour moi à présent que l'"apparence" ! Certainement pas le contraire d'une quelconque essence, - que puis-je énoncer d'une quelconque essence sinon les seuls prédicats de son apparence ! »

[2] Comme le souligne Jean Granier, la critique nietzschéenne de l'idéalisme « s'attaque à la catégorie même de l'Idéal, en tant que l'homme cherche, grâce à cette catégorie, à dresser le procès du monde réel et à le discréditer par référence à un arrière-monde sacralisé ». *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche,* Paris, Seuil, 1966, p. 39.

[3] *FP, XI*, 40 [53] : « L'*apparence*, au sens où je l'entends, est la véritable et l'unique réalité des choses — ce à quoi seulement s'appliquent tous les prédicats existants et qui dans une certaine mesure ne saurait être mieux défini que par l'ensemble des prédicats, c'est-à-dire aussi par les prédicats contraires ».

[4] *NT*, § 18, p. 198.

Mais si l'apparence est réalité, comment Nietzsche définit-il alors l'illusion ? D'une certaine façon l'illusion, identifiée par Nietzsche à l'une des « Mères de l'être »[1], et l'apparence conçue comme le fruit de la production apollinienne, entrent dans un rapport d'équivalence puisque l'apparence en tant que phénomène, n'est rien d'autre qu'une illusion. Cela dit, l'illusion prend ici un tout autre sens. Bien loin de s'en défier, Nietzsche donne à la problématique de l'illusion une fonction constitutive dans l'ordre des conditions de l'existence humaine. Dans un souci de parer au sentiment de « dégoût » qui se manifeste en l'homme après sa conscience de l'atrocité ou de l'absurdité de l'existence, Nietzche attribue à l'illusion une fonction salvatrice, à la faveur des représentations artistiques apolliniennes, grâce à laquelle il est possible de vivre[2]. C'est la transfiguration apollinienne qui dissimule à l'homme le caractère effroyable de la vie et le protège ainsi des profonds tourments du monde[3]. Le devenir humain n'a donc été possible qu'avec le concours de l'illusion qui relève d'une condition utile au développement même de la vie. Les apparences et les phénomènes constituent une voie par laquelle l'illusion et sa modalité que Nietzsche désigne sous le terme d'erreur (*Irrthum*), peuvent se produire. En ce sens, la pensée nietzschéenne constitue un véritable renversement dans le rapport de l'homme à la vérité et dans celui qu'il entretient avec la connaissance. Loin de se déterminer par une stricte saisie rationnelle des essences ou de l'en-soi du monde, la connaissance humaine, pour Nietzsche, s'exerce en vertu de l'appartenance humaine à une espèce animale déterminée, des relations de l'homme avec le monde et du sens qu'il confère à ce qui l'entoure[4]. De ce point de vue, le principe d'individuation qui se caractérise comme étant une illusion à laquelle l'homme se heurte, et une apparence à la confrontation de laquelle peut se révéler le fond dionysiaque du monde relève, en quelque sorte, d'une exigence de la vie[5]. L'individuation se rapporte, ainsi que Dorian Astor en fait l'analyse, au problème de la détermination phénoménale par le dépassement de laquelle la connaissance de l'en soi devient,

[1] *NT*, § 20, p. 213.

[2] *NT*, § 8, p. 135.

[3] *GS*, Préface, § 4, p. 32-33 : « Oh ! Ces Grecs ! Ils s'y connaissaient, pour ce qui est de vivre : chose pour laquelle il est nécessaire de s'arrêter courageusement à la surface, au pli, à la peau, d'adorer l'apparence ! Ces Grecs étaient superficiels…, *par profondeur* ! »

[4] Patrick Wotling et Céline Denat, entrée « Connaissance », *in*, *Dictionnaire Nietzsche*, Paris, Ellipses, 2013, p. 80 : « Il montre, dès ses premiers écrits philosophiques, que ce que nous éprouvons comme connaissance, en lui attachant une valeur objective, ne peut qu'être conditionné d'emblée par le type d'êtres vivants que nous sommes : elle est tout entière soumise *"au règne de la pulsion vitale" »*.

[5] *FP X*, 25 [165], printemps 1884 : « La naissance de l'illusion a été une exigence de la vie ».

pour Schopenhauer, selon des modes intuitifs et relatifs, à l'exception de tous les autres modes de la connaissance, possible[1]. En outre, c'est la considération que Nietzsche fit sienne, du phénomène envisagé comme apparence (Schein), qui permet de concevoir l'individuation comme le voile à la faveur duquel l'en soi se dissimule et se trahit. Le *principium individuationis* permet, dans son voilement de la totalité, de donner l'illusion du dualisme entre le monde phénoménal et le monde nouménal tout en cachant la structure même de la réalité, et, dans son dévoilement du vouloir universel, de donner une compréhension individuée de l'union totale. C'est en ce sens que le phénomène qui échappe pour Nietzsche à la caractérisation de l'apparition de l'en soi, pour celle de son voilement dans l'apparence, peut être considéré comme l'illusion de l'individuation dans laquelle se réfléchit l'*Un individis* :

> Et nous qui sommes complètement pris dans cette apparence et constitués par elle, sommes nécessairement conduits à la ressentir comme le véritable non-être, c'est-à-dire comme perpétuel devenir selon le temps, l'espace et la causalité, en d'autres termes comme réalité empirique. Si nous nous détournons pour un moment de notre propre « réalité » et saisissons notre existence empirique et le monde en général comme une représentation qu'engendre à chaque instant l'Un-originaire, il nous faut alors considérer le rêve comme *apparence de l'apparence*, donc comme une satisfaction encore plus haute du désir originaire d'apparence.[2]

L'« apparence » donc et sa qualité qui nous semble échapper à la notion d'« être » dont Nietzsche développe l'aspect constitutif de l'homme, est le phénomène qui reflète le « fond mystérieux de notre être ». En substance, Nietzsche révèle que la phénoménalité du principe d'individuation appartient à la fois au domaine de l'apparence, aux formes de la sensibilité

---

[1] Sur la fonction du principe d'individuation à partir de la considération du déchirement du voile de *Mâyâ*, on se rappellera ces lignes de Dorian Astor : « L'individuation trahit ainsi son secret : elle n'est rien d'autre que l'expression dans le temps et l'espace de la totalité se réfléchissant elle-même, une sorte d'autoperception cosmique. Schopenhauer, qui prétendait n'être qu'un audacieux continuateur de Kant, commet pourtant à son encontre un double crime de lèse-majesté : d'abord il affirme la possibilité d'une connaissance de l'en-soi (même s'il prend soin de la qualifier d'intuitive, et même de relative) ; ensuite, et à cause de cela, il opte résolument pour une compréhension de la phénoménalité non plus comme apparition (*Erscheinung*, qui est le terme kantien) mais comme apparence (*Schein*). Le phénomène n'est plus l'apparition de l'en-soi sous les conditions indépassables par lesquelles l'homme peut connaître quelque chose, mais le voile d'illusion par lequel l'en -soi se cache et se trahit à la fois » (ASTOR, *Nietzsche. La détresse du présent*, Paris, Gallimard, Folio essais, 2014, p. 26-27).

[2] *NT*, § 4, p. 115.

que sont l'espace et le temps, au principe de raison et à la réalité empirique. Or, certaines de ces caractéristiques de l'individuation : l'espace, le temps et le principe de raison, sont, ainsi que nous l'avons développé précédemment, des éléments de distinction par rapport à l'Un-originaire mais qui sont ici attribués au « devenir ». C'est la réalité qui est ainsi décrite comme un processus qui échappe à toute fixité de l'être, contrairement à ce qui est présumé par les considérations métaphysiques traditionnelles. Ce qui fait dire à Nietzsche que le devenir, loin des expressions négatrices du réel qui s'appuient sur le rattachement à un substrat ontologique fixe, s'accorde avec la tension héraclitéenne des contraires, avec un acquiescement à l'existence et avec une considération de l'universalité de la processualité[1]. Si Nietzsche sera, dans ses œuvres plus tardives, loin de vouloir laisser se perpétuer un dualisme à la manière de ses prédécesseurs, nous devons noter qu'il identifie ici, à la suite de Schopenhauer, la réalité comme apparence et illusion, au phénomène. En effet, la réalité sera, par la suite, envisagée à la fois comme phénomène et comme relevant de l'unité originaire. Ce qui est déjà le cas dans sa qualification de la notion de dionysiaque qui a « pour fonction de caractériser la réalité dans son ensemble »[2].

Si l'apparence phénoménale est ce dans quoi s'exprime l'être originaire dionysiaque, elle n'est précisément pas elle-même distincte de la figure de Dionysos. C'est ce que décrit très clairement le § 8 de *La Naissance de la Tragédie* qui propose, dans une évocation du chœur satyrique, de sonder la formation de l'œuvre tragique. Les individus, réellement métamorphosés en satyres à la faveur de l'extase dionysiaque, transfigurés en œuvres d'art, accèdent, sous l'effet de la pulsion apollinienne, à une vision de l'universalité du dieu Dionysos. Métamorphosés « à leurs propres yeux », ils se voient imités artistiquement, à la faveur de la constitution du chœur tragique, sans que ce dédoublement, qui est la production à nouveau de l'effet spéculaire initial, entre les disciples de Dionysos et ceux qui les regardent, ne constitue véritablement une distinction. Le public et le chœur de la tragédie ne font qu'un. Enfin, les métamorphosés perçoivent, à l'extérieur d'eux-mêmes, une nouvelle vision qui constitue un accomplissement apollinien de leur état. Ainsi, la vision la plus profonde de l'Un

[1] *EH*, « *La Naissance de la tragédie* », § 3, p. 114-115 : « Un doute m'a retenu pour *Héraclite*, dans le voisinage duquel je trouve plus de chaleur et plus de courage que nulle part ailleurs. L'affirmation de l'écoulement et de la *destruction*, composante décisive d'une philosophie dionysiaque, le dire-oui à la contradiction et à la guerre, le *devenir*, ce qui implique une radicale récusation de l'idée même d'"être", c'est là qu'il me faut en tous cas reconnaître ce qui m'est le plus proche dans ce qu'on a pensé jusqu'à présent ».

[2] Patrick Wotling et Céline Denat, entrée « Dionysiaque », *in Dictionnaire Nietzsche*, Paris, Ellipses, 2013, p. 102.

originaire qui se décharge en images apolliniennes, nous amène à concevoir que « le chœur satyrique exprime déjà de façon symbolique cette relation originaire de la chose en soi et du phénomène »[1]. Nous comprenons donc que le problème de l'origine de la tragédie renvoie à cette transfiguration à la faveur de laquelle la « volonté » s'exprime dans le principe d'individuation. En se dissimulant dans l'apparence, l'être-véritable révèle la double pulsion esthétique de la nature : l'apollinien et le dionysiaque.

Mais revenons à cet extrait du § 4 de *La Naissance de la Tragédie*. Nietzsche y précise que l'individu qui se déprend de lui-même et envisage ainsi le monde comme représentation et « comme autoperception du dieu Dionysos »[2], est à même de considérer « l'apparence de l'apparence » dans les figures apolliniennes du rêve et des arts figurés. En outre, selon l'interprétation nietzschéenne, la pulsion créatrice d'Apollon est à même, sous l'inspiration de Raphaël, dans la *Transfiguration du Christ*, de provoquer une perte de la puissance du phénomène initial nous invitant à percevoir des apparences artistiques supérieures. Cette représentation esthétique de la volonté de l'Un originaire peut alors s'exercer au moyen des manifestations artistiques apolliniennes qui œuvrent en faveur de sa délivrance. Sans doute est- ce à partir de l'expérience esthétique que l'on peut comprendre la place de l'individuation dans la philosophie de Nietzsche pour lequel « ce n'est qu'en tant que phénomène artistique que l'existence et le monde se trouvent éternellement justifiés »[3]. De ce point de vue, Apollon, comme divinité des arts plastiques, de la « production d'apparence » et du principe d'individuation, est ce dieu de la lumière qui structure le domaine du spéculaire et donne ainsi une image du phénomène médiatement. Tandis que Dionysos, comme divinité de la musique, du chœur satyrique, de la déliaison et de la démesure, est ce dieu du délire extatique qui, associé au devenir, donne « une image immédiate de la volonté même ». En ce sens, Nietzsche, s'appuyant sur les considérations schopenhaueriennes, insiste bien sur la fonction privilégiée de la musique qui présente « la chose en soi de tout phénomène »[4]. Si la figure apollinienne nous donne, à la faveur de la création de formes, une image phénoménale qui consiste en

[1] *NT*, § 8, p. 136.

[2] ASTOR (Dorian), *Nietzsche. La détresse du présent*, Paris, Gallimard, Folio essais, 2014, p. 27.

[3] *NT*, § 5, p. 124.

[4] SCHOPENHAUER (Arthur), *Le monde comme volonté et comme représentation*, Paris, PUF, 2018, Livre III, § 52, p. 329 : « Elle [la musique] n'est donc pas comme les autres arts, une reproduction des Idées, mais une reproduction de la volonté au même titre que les Idées elles-mêmes ».

« l'objectivation [apollinienne] d'un état dionysiaque »[1], ce sont bien les sonorités extatiques qui engendrent une *vision* de la volonté. Si le *principium individuationis* constitue l'apparence phénoménale en laquelle le vouloir universel dionysiaque et la création esthétique apollinienne se rencontrent, il convient toutefois d'admettre que c'est la rupture de l'individuation qui représente, sous l'effet du chœur dionysiaque qui se décharge en images apolliniennes, la possibilité de son unification avec l'Un originaire (*Ur-Eine*). Loin de constituer une apparition phénoménale sous les conditions desquelles sa connaissance ne serait pas accessible, l'en soi nietzschéen s'engendre peut-être, dans le principe d'individuation, à la faveur de l'illusion qui, en le voilant et en le trahissant à la fois, oppose des contraires[2].

Mais précisons dès à présent que si Nietzsche évoque, dans son écriture de *La Naissance de la Tragédie*, au moyen d'un lexique métaphysique empreint de tournures kantiennes qu'il regrettera plus tard, la notion d'« en soi », celle-ci ne saurait être perçue comme une vérité pure qu'il considère inaccessible. En effet, Nietzsche oppose à une réalité envisagée comme une vérité transcendante et séparée, une détermination immanente et interne du réel. La réalité, empreinte d'une « contradiction originaire », est, en ce sens, conflictuelle, mouvante et dynamique. C'est la tension des contraires qui définit l'être de chaque chose. En cela, si la proximité de Nietzsche avec la figure emblématique d'Héraclite[3] se noue, en particulier, autour de la problématique du devenir, ce que nous approfondirons ultérieurement, elle se retrouve aussi indubitablement dans ce même goût pour l'obscur[4]. Gardons-nous, précisément, de penser qu'il serait dans l'intention de Nietzsche de construire ce qu'il n'a eu de cesse de congédier : la constitution d'un fondement unitaire, l'érection d'un nouveau dualisme ou la définition d'une fixité de l'être en soi. Au travers de la détermination des deux pulsions de la nature que sont l'apollinien et le dionysiaque, il s'agit tout au contraire, pour l'auteur du *Gai Savoir*, de questionner une origine problématique, une dualité heuristique et une réalité relationnelle. L'individuation comme apparence phénoménale semble constituer le

[1] *NT*, § 8, p. 140.

[2] HERACLITE, *Fragments*, Paris, PUF, 2017, FR. 136, p. 468 : « Quelle est la raison profonde de l'écoulement universel du devenir ? Tout est engendré par l'opposition des contraires ».

[3] Voir NIETZSCHE, *La philosophie à l'âge tragique des Grecs*, Œuvres complètes, sous la direction de Patrick Wotling, Paris, Flammarion, 2024.

[4] *GS*, § 381, p. 348 : « On ne veut pas seulement être compris, quand on écrit, mais encore, de manière tout aussi certaine, *ne pas* être compris ».

principe à la faveur duquel s'exerce la tension agonistique entre l'apollinien et le dionysiaque, tension à laquelle s'ajoute celle de la contradiction de la volonté qui, devant l'illusion produite, se cache et se trahit. Tel est le processus singulier dans lequel l'être humain se trouve être à la fois uni à la totalité en qualité de membre de son espèce et délimité en vertu de son individuation. Creusant cette interprétation, nous ne pouvons ignorer que cette tension est possible en vertu de la limite individuée érigée par la figure apollinienne. C'est, en ce sens, avec la détermination de la forme telle qu'envisagée par Apollon, que le principe d'individuation peut établir le respect des limites de l'individualité. Il nous faut, de ce point de vue, pouvoir comprendre l'influence, dans la pensée nietzschéenne, de cette considération de la *mesure* en ce qu'elle est constitutive du *principium individuationis* et démonstrative de la culture hellénique. Et si nous avons vu précédemment comment Nietzsche envisageait la fonction de l'individuation comme apparence phénoménale, il nous faut à présent comprendre le sens de sa pensée en ce qui concerne le principe d'individuation et son rapport à l'acte consistant à s'engager dans la connaissance de soi dans le respect de la *mesure*.

Chapitre 2.
La mesure de l'individuation

1- Le principe éthique d'Apollon

A la suite d'une analyse qui a montré comment Nietzsche appréhendait l'individuation comme apparence phénoménale, en vertu de laquelle s'exerce l'opposition éristique des pulsions apolliniennes et dionysiaques, il apparaît que la considération du principe d'individuation en tant que *mesure*, comme principe d'éthique et instrument de la connaissance de soi, en constitue le prolongement nécessaire.

Si l'individuation est le phénomène qui échappe pour Nietzsche à la caractérisation de l'apparition de l'en soi, pour celle de son voilement dans l'apparence, ainsi que pour celle de l'illusion en laquelle se réfléchit l'*être originaire*, elle constitue également la détermination pratique des limites en vertu desquelles la connaissance est possible. Divinité créatrice de formes, de l'apparence et de la beauté, Apollon est aussi la figure des limites, de la

connaissance individuée et de la *mesure*. En tant que Phœbus Apollon[1], il est ce dieu de la lumière, considéré comme le soleil, celui par lequel le monde peut être rendu visible. Or, si Apollon permet de répandre la lumière, il est, en vertu de sa figure éclatante, cette divinité qui rend possible la connaissance. En outre, si « du savoir, il est très difficile de concevoir la mesure invisible, celle qui, à elle seule, tient les limites de toutes choses »[2], il semble que l'essence même de la culture hellénique réside dans la recherche de cet accomplissement de la connaissance en vertu de laquelle l'homme peut, dans les limites qui sont celles de sa *mesure*, éprouver son individuation. La notion de *métron*[3], qui est « une conjonction des valeurs dans les domaines les plus variés »[4], et désigne soit un acte, soit une qualité, soit une relation active, conduit, dans la philosophie grecque, à la vertu de l'action tout autant qu'à celle de la rationalité. Or, les Grecs furent très tôt préoccupés par cette problématique qui questionne à la fois ce qui relève de la sphère pratique et ce qui implique le connaissable. Tel est l'un des problèmes majeurs que pose la philosophie : celui qui consiste à mesurer la distance à soi, au monde et aux dieux. Et, de ce point de vue, les Grecs semblent avoir emprunté la voie d'une connaissance déterminée, délimitée et individuée. En ce sens, la notion de *métron* se déploie en écho à la maxime inscrite sur le fronton du temple de Delphes, prenant la forme d'un impératif : « Connais-toi toi-même ». L'injonction apollinienne du *Gnῶthi seautón* résonne ainsi comme un devoir assigné à l'homme qui consiste à prendre la *mesure* de son individuation et à en appréhender les limites. C'est dans cette perspective que la question de la *mesure* est envisagée chez Nietzsche :

> Même si le culte plastique de la *civilisation* apollinienne s'exprimait dans le temple, dans la statue ou dans l'épopée homérique, son but suprême résidait dans la recherche éthique de la mesure, dont l'évolution est parallèle à la poursuite esthétique de la beauté. En effet, la mesure, comprise comme postulat, n'est possible que lorsque la borne, la limite est *reconnaissable*. Pour pouvoir garder ses limites, on doit les connaître : d'où l'adage delphique « *Gnῶthi seautón* ».[5]

---

[1] *Phœbus* : du grec ancien *Φοῖβος / Phœbos* litt. « le brillant », surnom d'Apollon. (Cf. *Dictionnaire Grec-français Legrand Bailly*, Paris, Hachette, 2000, p. 2089).

[2] HÉRACLITE, *Fragments*, Paris, PUF, 2017, FR. 17, p. 83

[3] Métron (*μέτρον) :* mesure. I instrument pour mesurer, une mesure. II quantité mesurée ou espace mesuré, développement mesuré. III juste mesure. (Cf. *Dictionnaire Grec-français Le grand Bailly*, Paris, Hachette, 2000, p. 1270).

[4] PÉRILLIÉ (Jean-Luc), *Symmetria et Rationalité harmonique, Origine pythagoricienne de la notion grecque de symétrie*, Paris, L'Harmattan, 2005, p. 10-11.

[5] *VDM*, Paris, Éditions ALLIA, 2017, p. 43.

Nous comprenons, de ce point de vue, que si la divinité apollinienne, en vertu de sa production d'images et de sa création de la belle apparence, est inscrite dans une démarche esthétique, cette dernière se trouve appelée par une exigence plus haute qui est, dans sa recherche de la *mesure*, celle de l'éthique. Et c'est bien à partir du *métron* grec que nous pouvons comprendre un certain type de rapport entre l'esthétique et l'éthique, et un certain type de liaison entre l'individuation et la connaissance par l'homme de ses limites propres. Par sa description du principe éthique de la *mesure*, Nietzsche inscrit ses pas dans ceux de la culture hellénique dont il a, en sa qualité de philologue, une parfaite connaissance herméneutique. En ce sens, l'inspiration des sentences éthiques des Sept Sages gravées sur le temple de Delphes qui déterminent des règles universelles de conduite de vie et contribuent en cela à ériger la notion de juste *mesure* à la hauteur d'une dimension éthique et morale, participe à la constitution de la pensée éthique nietzschéenne. Ainsi, la sentence attribuée à Cléobule qui associe le *métron* à l'excellence et selon laquelle « la mesure est la meilleure des choses »[1], place la notion de *μέτρον* au centre de la pensée éthique grecque. Or, c'est bien « la mesure, comprise comme postulat » qui conduit Nietzsche à accorder une signification pratique au terme *métron* à partir de laquelle peut se déployer la considération du principe d'individuation en tant que celui-ci implique des limites auxquelles le Grec apollinien doit se conformer[2]. Nous comprenons ainsi que la figure d'Apollon représente, en vertu de son exigence esthétique et éthique, la « juste mesure » qui institue, depuis la prééminence delphique, les règles sacrées qui contiennent l'homme dans les limites de son individuation[3]. En outre, la juste mesure est associée à la considération d'un rapport que l'homme entretient avec les dieux et avec le monde[4]. C'est, devant la contemplation de la nature infinie, par l'accès à la reconnaissance de sa propre nature finie que l'homme peut déterminer sa connaissance qui ne saurait, précisément, passer outre

[1] D.-K. 10, 3, α, 1.

[2] NIETZSCHE, *Le service divin des Grecs*, Paris, Editions de l'Herne, 1992, § 2, p. 32 : « Il n'y a en tout ce qui nous est extérieur aucune conséquence impliquant qu'une chose *sera* ainsi ou autrement ; Ce qui est à peu près sûr, prévisible, c'est *nous* : l'homme est la *règle*, la nature l'*absence de règle* ».

[3] ASTOR (Dorian), *Deviens ce que tu es. Pour une vie philosophique*, Paris, Éditions Autrement, 2016, p. 31 : « J'ai rappelé que la préoccupation centrale des Grecs était la question de la limite et de ses déterminations. Il n'y a de connaissance que du limité, du déterminé (*peras*), parce que l'être lui-même est le déterminé. Ce qui est indéterminé ou illimité (*apeiron*) souffre d'un déficit d'être, il est rongé par le néant ».

[4] *VDM*, Paris, Éditions ALLIA, 2017, p. 43-44 : « Mais le miroir dans lequel seul le Grec apollinien pouvait se voir, c'est-à-dire se connaître, était le monde divin olympien : il y reconnaissait son être le plus propre, mais enveloppé dans la belle apparence du rêve. La mesure, sous le joug de laquelle évoluait le nouveau monde divin (contre l'univers déchu des Titans), était celle de la beauté : la limite que le Grec devait observer, celle de la belle apparence ».

la connaissance du déterminé[1]. Nietzsche nous montre ici, au titre d'une pensée éthique universelle, que devant l'indétermination du monde, l'homme doit constituer une connaissance individuée qui se détermine par le déchiffrement de sa limite propre. Faisant l'analyse du *Gnôthi seautón*, Dorian Astor précise bien le rapport qui doit être accompli entre la connaissance et sa visée même qui n'est autre que le principe d'individuation. Il n'est de connaissance que celle qui permet à l'homme de s'individuer dans l'acte même de connaître. Or, si de ce point de vue, la « juste mesure » est valorisée par les préceptes delphiques qui déterminent la loi de l'agir à laquelle les hommes doivent se conformer, il convient de rappeler que la démesure est condamnée[2]. En effet, la sentence du « Rien de trop », en grec *Mèden agan*, inscrite sur le temple d'Apollon à Delphes, décrit bien la condamnation morale qui est prévue pour les hommes qui cherchent à tutoyer les dieux. Et c'est bien à partir de ce conseil de prudence que s'exprime l'idée de modération et de juste mesure dont l'objet est précisément d'éviter à l'homme la démesure[3]. Dans ce contexte, nous comprenons que la réflexion de Nietzsche s'inscrit, à travers la question de la mesure, dans une perspective qui vise l'individuation et la détermination de la loi éthique. C'est en ce sens que le *principium individuationis* constitue l'unité de mesure à partir de laquelle l'homme peut envisager les limites de son agir et un certain rapport à lui-même qui implique la connaissance de soi, comme le précise cet extrait de *La Naissance de la tragédie :*

> Cette divinisation de l'individuation, envisagée dans sa dimension impérative et prescriptive, ne connaît qu'une seule loi, l'individu, c'est-à-dire le respect des limites de l'individu, la mesure au sens hellénique du terme. Apollon, en tant que divinité éthique, exige des siens la mesure et, afin que celle-ci soit respectée, la connaissance de soi. Ainsi la nécessité esthétique du beau s'accompagne-t-elle de l'exigence du « connais-toi toi-même » et du « rien de trop !»[4]

Ainsi Nietzsche entend nous montrer que l'individu possède, en vertu de la « divinisation de

[1] ASTOR (Dorian), *Nietzsche. La détresse du présent*, Paris, Gallimard, Folio essais, 2014, p. 40 : « Il faut prendre à la lettre l'injonction delphique : "Connais-toi toi-même". Elle exige la connaissance de sa propre individuation, et du principe même de l'individuation ».

[2] DE ROMILLY (Jacqueline), *Le temps dans la tragédie grecque. Eschyle, Sophocle, Euripide*, Paris, Vrin, 2009, § 3, p. 87-88 : « Déjà on lit dans les *Perses*, au vers 821 : « La démesure, en mûrissant, produit l'épi de l'erreur, et la moisson qu'on lève n'est faite que de larmes ».

[3] HERACLITE, *Fragments*, Paris, PUF, 2017, FR. 48, p. 187 : « Il faut éteindre la démesure plus encore que l'incendie. »

[4] *NT*, § 4, p. 116.

l'individuation »[1], une place au sein d'un Cosmos et d'une *polis* hiérarchisés. Toutefois, la possession de cette place est accordée à l'homme à la condition que celui-ci n'outrepasse pas les limites de son individuation qu'il lui revient de connaître. La notion de *métron* intervient, de ce point de vue, dans la constitution de la pensée éthique, et implique la considération de la justice divine qui vaut pour chacun des êtres humains[2]. Ainsi, la juste mesure se détermine-t-elle d'une façon corrélative à une conception du rapport entre l'homme et les dieux. Précisément, il semble nécessaire que l'individuation, associée à la mesure, relève d'une qualité « extra-humaine » - divine - afin de pouvoir être envisagée en tant qu'unité de mesure par rapport à laquelle l'homme pourra déterminer ses actes en conformité avec la loi éthique et sera à même de nouer une relation active à l'égard de lui-même. De sorte que l'individuation comme mesure commence par la considération de la distance incommensurable qui sépare l'homme des dieux :

> L'écart entre l'humain et le divin est incommensurable ; par là même, il convient de faire preuve de la plus profonde soumission et de résignation. La véritable vertu est la *σωφροσύνη*, en vérité, une vertu négative. L'humanité *héroïque* est l'humanité la plus noble, privée de cette vertu ; son destin manifeste l'abîme infini. Il n'y a qu'une faute minime, elle témoigne seulement d'un défaut de connaissance sur la valeur de l'homme et ses limites.[3]

D'une certaine façon, en évoquant le nécessaire assujettissement de l'homme à la loi du divin, Nietzsche fait ici la critique de la mesure entendue comme la « modération » individuée, en considérant sa dimension négative : l'homme qui demeure contenu dans les limites de l'individuation en se conformant à l'épreuve de la juste mesure, est aussi celui qui, en quelque sorte, renonce à lui-même. Et l'homme *héroïque* est, de ce point de vue, celui qui se prive de la privation de la connaissance extra-individuée qu'implique la loi éthique du principe

---

[1] Cf. Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, EHESS, Paris, Gallimard Seuil, 2001, p. 69 : « Pour se connaître soi- même, il faut se regarder dans un élément qui est le même que soi ; il faut regarder dans cet élément ce qui estle principe même du savoir et de la connaissance ; et ce principe même du savoir et de la connaissance, c'est l'élément divin. »

[2] DE ROMILLY (Jacqueline), *La tragédie grecque*, Paris, PUF, 2008, II Eschyle ou la tragédie de la justice divine, p. 54 : « Les dieux sont partout dans le monde d'Eschyle. Et la justice divine, elle aussi, est partout. Cela ne veut pas dire qu'il s'agisse d'un monde en ordre. C'est un monde qui aspire à l'ordre mais se meut dans le mystère et dans la peur ».

[3] *VDM*, Paris, Éditions ALLIA, 2017, p. 51.

d'individuation. Or, nous précise Nietzsche, Prométhée est ce héros tragique qui, en commettant un acte allant à l'encontre de la loi divine, est aussi celui qui se hisse à la plus haute dignité de l'homme. C'est en vertu d'un acte par lequel il se « désindividue », se libère de la loi éthique et commet un sacrilège, que l'homme acquiert ce qu'il y a de meilleur. En outrepassant les limites de son individuation, le héros se trouve ainsi confronté à la contradiction du tragique : l'obéissance à la loi de l'individuation ou sa négation dans l'expression de la pulsion dionysiaque[1]. Si l'homme se mesure à l'aune de l'unité de la figure divine et de sa loi éthique, c'est en éprouvant les limites de son individuation, c'est-à-dire en les dépassant, qu'il s'exprime en tant qu'homme de son espèce et qu'il accède à une nouvelle mesure qui outrepasse celle qui lui a été dictée par la loi éthique :

> Dans son élan héroïque vers l'universel, dans sa tentative pour échapper au charme de l'individuation et sa volonté de devenir l'*unique* essence du monde, l'individu éprouve en lui-même la contradiction originaire dissimulée au sein des choses, c'est-à-dire qu'il commet un sacrilège, et qu'il souffre.[2]

C'est en ce sens que le tragique revêt, en tant que tel, le nœud d'une contradiction : pour prendre la mesure de son existence, l'homme est appelé à se conformer à une loi pratique qui implique la connaissance de ses limites propres et à nouer une relation active avec ce qui le dépasse et l'inscrit dans le devenir[3]. Or, cette contradiction est une dissonance qui, éprouvée par l'homme, est à la source d'une souffrance, de la considération d'un « destin immérité » et du plaisir qui y est associé. De ce point de vue, l'interprétation nietzschéenne marque une distance abyssale à l'égard des conceptions traditionnelles qui réduisent le tragique à la seule absurdité inhérente à la contradiction à laquelle l'homme est confronté et qui, dans le même temps, font du pessimisme un accablement auquel il faudrait se résoudre. Précisément, loin de constituer une philosophie du renoncement, la conception tragique de Nietzsche réside dans l'affirmation de

---

[1] Cf. Mathieu KESSLER, *L'esthétique de Nietzsche*, Paris, PUF, 1998, p. 44 : « *La Naissance de la tragédie* représentait justement l'homme tragique comme l'incarnation des contradictions du *oui* et du *non*-dit à l'existence, Apollon représentant le oui dit à l'individuation et Dionysos sa dilacération, sa négation dissonante quoique, déjà en rupture avec Schopenhauer, il affirmait aussi « la volupté éternelle du devenir ».

[2] *NT*, § 9, p. 148.

[3] Cf. Mathieu KESSLER, *L'esthétique de Nietzsche*, *op. cit.* p. 48 : « Dans *La Naissance de la tragédie*, la connaissance extatique tragique n'est autre que l'intuition de la Volonté comme fondement de toutes les représentations. Elle est, en ce sens, le lien herméneutique de la souffrance, liée à l'individuation, avec la jouissance, liée au devenir ».

la vie. Et c'est bien l'ensemble de l'existence humaine qui est considérée par l'esprit tragique nietzschéen à la faveur duquel « Tout ce qui existe est juste et injuste, et injuste, et également justifié dans les deux cas. »[1] A l'abri de tout surplomb idéaliste, la vie est ainsi affirmée, divinisée, en vertu de la réinterprétation de la « sérénité grecque », la véritable *Heiterkeit* ne consistant précisément pas, pour Nietzsche, à « se tenir quitte des horreurs de l'existence »[2], mais au contraire à affronter et surmonter son caractère dangereux et terrifiant. La sérénité ne réside pas dans le fait de s'abstraire des aspects les plus conflictuels et douloureux de l'existence, mais à adresser un « oui » à l'existence envisagée dans son ensemble, dans la considération égale de la souffrance et de la jouissance. L'hypothèse nietzschéenne affirmant « la nécessité du sacrilège qui s'impose à l'individu »[3] brise ainsi la conception traditionnelle qui réduit l'hellénité au strict respect de la *mesure*. Précisément, l'individuation en tant que *mesure* semble constituer, au-delà du principe éthique qu'elle revêt, une condition pour la compréhension pessimiste de « la contradiction qui est au cœur du monde »[4] et pour l'affirmation de l'existence qui se trouve entièrement justifiée. C'est pourquoi, maintenant que nous avons constaté que la mesure de l'individuation engage une relation active de l'homme tendu vers l'universel, nous avons la possibilité d'interpréter le principe d'individuation en tant que mesure, d'une façon plus approfondie dans le rapport qui est le sien à l'égard de la connaissance de soi.

2- Le rapport entre la mesure et la connaissance de soi

Si le *Gnôthi seautón* résonne comme un devoir assigné à l'homme qui consiste à prendre la *mesure* de son individuation, il constitue également une invitation à s'engager dans la connaissance de soi. Il semble, en effet, que pour se déployer, la connaissance doit être déterminée par des limites qui sont celles de l'individuation. En ce sens, c'est bien la mesure

[1] *NT*, § 9, p. 149, note 32 : Voir Héraclite : « Pour dieu toutes choses sont belles, bonnes et justes/Mais les hommes ont forgé l'idée/ Que certaines sont justes et d'autres injustes » (*fragment* B CII, dans *Les Ecoles présocratiques*, p. 89).

[2] Voir le fragment *FP I*, 11 [1] dans lequel Nietzsche évoque le vrai concept de « sérénité grecque » contre « ceux qui se contentent de célébrer la transparence, la clarté, la netteté et l'harmonie de l'art grec, dans la croyance que l'on pourrait, à l'abri du modèle grec, se tenir quitte des horreurs de l'existence ».

[3] *NT*, § 9, p. 148.

[4] *Ibid.*

qui, en établissant la borne qui détermine les limites de l'individuation, définit les limites du connaissable. Le connaissable s'identifie ainsi à ce qui est reconnaissable, à ce « même » dont les contours reflètent le soi. Or, nous avons remarqué que, dans la pensée nietzschéenne, si l'homme se mesure à l'aune de la loi éthique du « rien de trop », c'est en éprouvant les limites de son individuation, c'est-à-dire en les dépassant, qu'il affirme « sa volonté de devenir l'unique essence du monde »[1] et qu'il accède à une nouvelle mesure qui outrepasse celle qui lui a été dictée par les dieux. En ce sens, la connaissance ne saurait, pour Nietzsche, se réduire à la seule connaissance des limites de l'individuation. Mais, là encore, le philosophe fait intervenir la notion d'esthétique comme étalon du rapport à la connaissance de soi. En outre, la mesure éthique de l'individuation semble inséparable de la mesure esthétique qui lui est associée :

> Mais le miroir dans lequel seul le Grec apollinien pouvait se voir, c'est-à-dire se connaître, était le monde divin olympien : il y reconnaissait son être le plus propre, mais enveloppé dans la belle apparence du rêve. La mesure, sous le joug de laquelle évoluait le nouveau monde divin (contre l'univers déchu des Titans), était celle de la beauté : la limite que le Grec devait observer, celle de la belle apparence.[2]

La connaissance de soi est donc une connaissance à nouveau de celle que l'on a déjà et qui se révèle comme telle à la faveur du reflet que nous offre l'image divine. Le concept nietzschéen de connaissance permet ici de confondre la fonction de la mesure et celle de l'esthétique dans la figure cohérente des dieux. Il n'est de justification du monde qu'esthétique[3]. C'est Apollon qui, en tant que créateur de formes artistiques, permet de transfigurer l'existence et de rendre possible la délivrance dans l'apparence. Mais ici, la figure apollinienne intervient au titre de l'imagination par les images de laquelle l'homme peut être protégé de la connaissance originaire de ce qui dans l'existence est effroyable ou absurde, et qui se trouve nichée au cœur de l'être[4].

Nous comprenons, de ce point de vue, que loin d'être réduite à une branche auxiliaire

---

[1] *NT*, § 9, p. 148.

[2] *VDM*, p. 43.

[3] *NT*, § 5, p. 124 : « ce n'est qu'en tant que *phénomène artistique* que l'existence et le monde se trouvent éternellement *justifiés* ».

[4] *NT*, § 1, p. 103-104 : « La vérité supérieure, la perfection de ces états, par opposition à la réalité quotidienne que l'on ne comprend que de façon lacunaire, ainsi que la conscience profonde du pouvoir thérapeutique et secourable de la nature qui s'exerce dans le sommeil et le rêve, sont en même temps l'*analagon* symbolique de l'aptitude prophétique, et de façon générale des arts qui rendent la vie possible et digne d'être vécue ».

de la philosophie, l'esthétique est, dans la pensée nietzschéenne, érigée à la hauteur d'une philosophie première. L'unité de mesure du principe d'individuation est celle de la beauté à partir de laquelle la souffrance humaine peut être sublimée. En ce sens, le *métron* grec, en sa qualité qui réside dans la détermination des limites de l'individuation, est associé à l'esthétique à la condition que la beauté envisagée soit celle de l'apparence de la beauté. Telle est la limite que le Grec devait observer : la belle apparence. Et c'est bien à partir de l'établissement de cette limite que peuvent se confondre, dans le principe d'individuation, l'éthique et l'esthétique, l'injonction du « rien de trop » et l'impératif existentiel de la transfiguration esthétique du monde. Or, Nietzsche prendra la mesure, ainsi que nous le précise Mathieu Kessler, de ce retournement possible qui mine une orientation vers « une vérité absolue », du « jugement esthétique » en « revendication morale »[1]. Et c'est à partir de cette expérience que Nietzsche va formuler une nouvelle tâche pour la philosophie :

> Créer une abondance de valeurs esthétiques également justifiées : chacune pour un individu constituant la dernière réalité et la mesure des choses.[2]

Nietzsche insiste, dans ce passage, sur l'exigence de la multiplicité dans le rapport à ce qui vaut esthétiquement. Il convient d'éviter toute fixité de l'être, la rigidité de la mesure éthique et l'unicité de la loi morale. Nietzsche envisage l'esthétique comme une interprétation reposant sur des interdépendances fonctionnelles organiques puis, dans sa détermination tardive d'une esquisse, il décrit une esthétique physiologique, située « par-delà bien et mal ». De fait, la question du rapport entre les phénomènes esthétiques et le domaine de l'infra- conscient reste ouverte. Il ne nous appartient pas pour le moment de répondre à la place de Nietzsche à cette question ni même de rentrer dans le détail de ce qui détermine la volonté de puissance. Il nous faut simplement constater que Nietzsche prend ses distances avec la prétention à l'absoluité de la loi morale. Nous comprenons, dans cet extrait qui implique une critique de la valeur absolue de la vérité, que la remise en cause qu'effectue Nietzsche poursuit un mouvement déjà présent dans sa critique de la philosophie traditionnelle et dont la visée est d'établir une instance unitaire de détermination de la loi pratique. Le processus de création de valeurs esthétiques, tel que le considère Nietzsche, ne dépend donc d'aucune justification préétablie

[1] Enrico Müller, entrée « Esthétique », *in Dictionnaire Nietzsche*, Paris, Éditions Robert Laffont, 2017, p. 307.

[2] Voir *FP V,* 11 [79], début 1881-automne 1881, « Réduction de la morale à l'esthétique ».

valant pour tous les hommes. En ce sens, si la mesure éthique de l'individuation semble inséparable de la mesure esthétique qui lui est associée, cette dernière n'est pas justifiée par le *principium individuationis* mais par les individus eux-mêmes. A la faveur de son usage légèrement voilé de l'aphorisme de Protagoras, Nietzsche précise bien ici que l'étalon de la mesure des choses se détermine en l'homme qui s'exprime non pas comme homme de son espèce mais comme individu. Il s'agit d'un approfondissement de l'aphorisme de l'homme-mesure qui a introduit une conception inédite dans l'histoire de la philosophie en problématisant la question du rapport de l'homme à la vérité ainsi qu'au beau, au bien et au juste. En vertu de son aphorisme, Protagoras a en effet remis en cause l'absoluité des normes transcendantes issues de la pensée archaïque et associées à l'ordre divin ainsi qu'à l'ordre de l'Un originaire. L'homme est alors devenu, indépendamment de tout impératif transcendant, la mesure et le critère de toute vérité et de toute réalité. Nous savons que pour Nietzsche la vérité est le fruit d'une convention et constitue une valeur étroitement liée à la détermination du langage[1]. La vérité est pour l'homme une mise en conformité avec des mensonges sociaux, c'est-à-dire une sorte de commodité qui règle son inscription au sein de la collectivité. Or, dans cet extrait, Nietzsche semble approfondir la conception philosophique, déjà prégnante dans l'aphorisme de Protagoras, du relativisme de la vérité. Et c'est l'esthétique, hissée à la hauteur d'une philosophie première, et dont les valeurs multiples sont « également justifiées », qui réside en chaque individu. Précisément, Nietzsche considère ici l'individu et non l'homme comme « constituant la dernière réalité et la mesure des choses ». Est-ce à dire que, en vertu d'une réduction menant jusqu'à cette dernière partie indivisible et insécable, l'*atomon,* qu'est l'individu, il serait envisageable de définir un principe fixe à partir duquel la connaissance serait possible ? En questionnant la saisie de l'individualité d'Homère, Nietzsche semble loin de le penser : « On oublie que, de la même façon qu'on ne peut décrire un point en mouvement, on ne saurait restituer ce que l'individu a d'indéfinissable »[2].

[1] Cf. NIETZSCHE, *De la vérité et du mensonge au sens extra-moral*, Œuvres complètes, sous la direction de Patrick Wotling, Paris, Flammarion, 2024, p. 435 : « Les vérités sont des illusions dont on a oublié qu'elles en sont, des métaphores qui se sont usées et ont perdu leur force sensible, des pièces de monnaie qui ont perdu leur image, et n'entrent désormais en ligne de compte que comme du métal, non plus comme des pièces. Nous ne savons toujours pas d'où provient la pulsion de vérité : car jusqu'à présent nous n'avons entendu parler que de l'obligation posée par la société, pour exister, d'être vérace, c'est-à-dire d'utiliser les métaphores usuelles, donc, pour l'exprimer en termes moraux : de l'obligation de mentir en respectant une stricte convention, de mentir collectivement dans un style qui s'impose à tous ».

[2] NIETZSCHE, *Le cas Homère*, Paris, Éditions EHESS, 2017, p. 63.

Comment ce qui est indéfinissable pourrait-il être perçu par Nietzsche comme étant un principe ferme et assuré à partir duquel pourrait s'édifier une visée de la connaissance des choses ? Nous savons en effet que l'atomisme de Leucippe et Démocrite désigne chez Nietzsche cette considération d'un principe fixe et unique à partir duquel peut s'organiser le divers de la réalité. Or, c'est précisément ce réductionnisme qui est critiqué par Nietzsche dans la mesure où la détermination de la fixité de ce principe fournit le sol sur lequel les notions d'« unité », de « sujet » et de « volonté » vont pouvoir s'édifier. Faisant l'analyse de la déconstruction de la notion de sujet par Nietzsche, Patrick Wotling y voit la critique autour de laquelle l'auteur du *Gai Savoir* sape les fondements de l'instance unitaire du sujet et privilégie la « multiplicité d'instances infra-conscientes »[1]. De fait, ce sont les activités instinctives et pulsionnelles qui, dans la pensée nietzschéenne, supplantent le principe d'unité et congédient le privilège de la fixité absolue de la conscience.

En outre, nous n'ignorons pas que Nietzsche est le philosophe qui remet en cause la prévalence de la stabilité de la notion d'être et le réflexe qui consiste à présumer une essence justifiant le changement opérant dans le divers sensible, à titre d'explication de ce qui dans la réalité est inscrit dans le devenir. Comme penseur de la dissolution de l'unité de l'être et de la pluralité sans synthèse, Nietzsche renverse en effet l'ontologie de la tradition philosophique et donne la faveur à une conception processuelle de la réalité associée au flux du devenir. En cela, la pensée nietzschéenne s'inscrit dans la suite de celle d'Héraclite selon laquelle l'unité du devenir repose sur l'unité et la tension des contraires[2]. De sorte que le devenir ne se fonde pas sur une cause première identifiable ontologiquement mais implique un rapport qui est celui qui lie les forces en présence et qui sont continuellement en cours de modification. Or, c'est bien ce qu'il faut noter dans cet extrait : il est question de la détermination d'un rapport. L'homme est ainsi impliqué par la connaissance de son individuation qui réside dans le rapport qu'il est à même d'établir esthétiquement avec la mesure de son individuation. Loin d'être

[1] Patrick Wotling, *La pensée du sous-sol*, Paris, Éditions Allia, 2016, p. 42 : « la déconstruction de la notion de sujet permet de mettre en évidence le primat de l'infra-conscient sur le conscient, et de faire éclater la fiction de l'unité pour lui substituer le travail collégial d'une multiplicité d'instances infra-conscientes. L'examen critique de la conception traditionnelle de la volonté aboutit parallèlement à confirmer la collaboration d'instances multiples, en ajoutant un résultat essentiel : la reconnaissance du primat de l'affectivité sur la représentation, et la découverte du rôle central joué dans les processus psychologiques par un affect spécifique, l'affect du commandement ».

[2] HERACLITE, *Fragments*, Paris, PUF, 2017, FR. 136, p. 469-470 *:* « la raison de l'universel changement : l'unité des contraires, loi universelle de la nature, et ce qu'elle implique : le balancement mesuré d'un contraire à l'autre dans le respect de la loi d'équivalence (B 90). »

régi par un principe fixe et unique, l'« individu constituant la dernière réalité et la mesure des choses », est nourri par une multiplicité de valeurs esthétiques. De ce point de vue, en échappant à l'absoluité de la vérité, le jugement esthétique ne peut être confondu avec une revendication morale ni assujetti à cette dernière.

En dernière instance, il appartient à l'individu de créer des valeurs esthétiques, de mesurer la distance qui existe à l'égard de lui-même et d'envisager, dans les limites de son individuation, le rapport qui établit la mesure des choses. Faisant l'analyse de l'injonction delphique du *Gnôthi seautón* et de l'exigence qu'elle implique de « la connaissance de sa propre individuation, et du principe même de l'individuation », Dorian Astor considère que « la connaissance de soi est dans la révélation de la *distance* à soi. Pour Nietzsche, cette perception de la distance est la philosophie même »[1]. Nous comprenons ici que d'une certaine façon, la connaissance de soi, loin de constituer l'« objet » d'un soi localisable à connaître, implique un certain rapport à soi-même. Ce dernier ne peut être établi qu'en vertu de la connaissance qu'a l'individu de ses propres limites, c'est-à-dire dans l'épreuve de la tension qui existe avec ce qui n'est pas consubstantiel à l'homme mais qui se rapporte à lui-même. En cela, la mesure de l'individuation nietzschéenne est loin de constituer un principe premier, une fixité de l'être ou une « sûre mesure des choses »[2]. Précisément, Nietzsche considère la mesure de l'individuation dans le rapport qu'elle permet avec la connaissance de soi qui elle- même est « révélation de la distance à soi ». En ce sens, l'aphorisme de Protagoras représente, pour la pensée nietzschéenne, un enseignement digne d'intérêt à condition qu'il ne passe pas outre sa caractéristique principale qui réside dans le *métron* de la détermination d'une relation à soi, qui est un rapport à soi, une distance à soi. Or, la figure de Socrate, en supplantant l'instinct par le savoir et l'illusion par la vérité, contribue à asseoir cette volonté qui consiste en la recherche de la correction de la réalité plutôt qu'en sa mesure. Et c'est à partir d'une interprétation de l'influence socratique sur la maxime de Protagoras que Nietzsche va saisir la portée nouvelle qu'implique, pour la mesure de l'individuation, le dessaisissement pour la connaissance de soi de la distance à soi :

---

[1] ASTOR (Dorian), *Nietzsche, la détresse du présent*, *op. cit.* p. 40-41.

[2] NIETZSCHE, *Humain, trop humain I*, Première section, § 2, Traduction inédite de Patrick Wotling, Paris, Éditions Garnier-Flammarion, 2019, p. 60 : « Tous les philosophes sont affectés par le défaut commun de partir de l'homme d'aujourd'hui et de penser parvenir à leur but par l'analyse de celui-ci. Ils envisagent involontairement "l'homme" comme une *aeterna veritas*, comme un invariant au beau milieu du tourbillon, comme une sûre mesure des choses ».

> Socrate veut mettre le savoir à la place de l'instinct, ne le trouve nulle part et nie par conséquent les fruits de l'illusion, aussi bien la coutume que l'art ancien. L'« l'homme mesure de toutes choses » devient la vérité.[1]

Nietzsche insiste dans ce passage sur le déplacement que la prétention socratique à ériger le savoir à la hauteur d'une finalité humaine, produit sur l'injonction, initialement pratique, du précepte sophiste. Il ne fait aucun doute que Nietzsche ayant aperçu ce qui semble constituer, au cœur de la culture grecque, une évolution historique de la dimension pratique (*praxis*) de la notion de *métron* vers celle de la rationalité (*logos*), y voit une asthénie des valeurs esthétiques. Il n'est pourtant pas question pour Nietzsche d'abstraire du *métron* ce qui implique l'injonction pythique à se connaître soi-même. Pas plus qu'il ne s'agit pour lui de remettre en cause l'exigence apollinienne du « respect des limites de l'individu, la *mesure* au sens hellénique du terme »[2]. Pourvu que la connaissance de soi, en cela qu'elle est *mesure*, soit « la révélation de la distance à soi ». Or, cette dernière est, ainsi que l'analyse Dorian Astor[3], rendue possible en vertu du « pouvoir d'action à distance » de la figure d'Apollon, dieu de l'apparence et de l'illusion tout autant que de la connaissance et de la vérité. Pourvu également que la vertu (*ἀρετή*), le bien se comporter dans la cité, ne se détermine pas comme un objet d'éducation. En outre, si « le mérite passe pour être enseignable »[4], c'est à la faveur de la désignation de l'aphorisme de Protagoras comme étant la vérité. Et nous savons que pour Nietzsche la mesure ne constitue pas le *kritêrion* de la vérité[5] mais fait intervenir la notion d'esthétique comme étalon du rapport à la connaissance de soi. En effet, la vérité est, dans la pensée nietzschéenne, une valeur appelée à être elle-même évaluée, en cela que sa recherche même désigne des « appréciations évaluatrices qui se trouvent cachées »[6]. La remise en cause de la mesure envisagée comme critère de la vérité absolue s'inscrit dans une démarche qui, en dépassant la

[1] F. NIETZSCHE, *Introduction aux études de philologie classique*, La Versanne, Encre marine, 2017, p. 104.

[2] *NT*, § 4, p. 116.

[3] ASTOR (Dorian), *Nietzsche, la détresse du présent*, *op. cit.* p. 40-41.

[4] NIETZSCHE, *Introduction aux études de philologie classique*, La Versanne, Encre marine, 2017, p. 104.

[5] Cf. NIETZSCHE, *De la vérité et du mensonge au sens extra-moral*, *trad. cit.* p. 437 : « Considérer l'homme comme mesure de toutes choses, ce en quoi il part de l'erreur qui consiste à croire qu'il a immédiatement ces choses face à lui sous forme d'objets purs. Il oublie par conséquent le caractère de métaphore des métaphores intuitives originelles et les prend pour les choses elles-mêmes. »

[6] Scarlett Marton, entrée « Vérité », *in Dictionnaire Nietzsche*, Paris, Éditions Robert Laffont, 2017, p. 920.

dualité entre la vérité et l'erreur[1], vise une évaluation fondée sur le caractère d'utilité à la vie. En ce sens, la mesure esthétique de l'individuation qui est associée à la connaissance de la belle apparence, semble inséparable du rejet de l'opposition entre l'être et l'apparence et de l'évaluation du degré d'utilité à la vie. Nietzsche envisage ainsi un rapport entre la mesure et la connaissance de soi, à la faveur d'un « individu-mesure » qui ne vise pas la vérité mais la dissimulation de la vérité, la création de valeurs esthétiques et la détermination de la mesure de la connaissance de soi. C'est ce que décrit très clairement le paragraphe § II de *La vision dionysiaque du monde* :

> La plus intime finalité d'une culture tournée vers la beauté et la mesure ne peut être que la dissimulation de la vérité : le chercheur infatigable, tout à *son* service, se voyait exhorté, exactement de la même façon que le Titan surpuissant, au « rien de trop » préventif. Dans la figure de Prométhée, la réalité grecque se vit montrer un exemple de l'action pernicieuse exercée par l'exigence démesurée de la connaissance humaine, sur celui qui exige comme sur ce qui est exigé. Celui qui veut faire face aux dieux avec sa sagesse, doit, comme Hésiode « avoir la mesure de sa sagesse ».[2]

A la suite de ses réfutations concernant la mesure envisagée comme principe premier d'une recherche de correction de la réalité et comme *kritêrion* de la vérité, Nietzsche montre que la connaissance de la belle apparence associée à celle des limites de l'individuation, vise non le dévoilement mais la dissimulation de la vérité. Dans cet extrait, la conjugaison de l'apparence et du voilement de la vérité permet, en vertu du conseil de prudence du « rien de trop » qui exprime l'idée de modération et de juste mesure, de conjurer l'*Hubris (ὕβρις).* Ainsi, contrairement aux préconisations socratiques selon lesquelles la connaissance doit permettre de dévoiler la nature de toutes choses, Nietzsche considère la belle apparence comme étant la limite que le Grec devait observer afin d'éviter la démesure. L'individuation comme mesure apollinienne implique, en ce sens, la connaissance à la fois des limites qu'il faut reconnaître, en vertu de la belle apparence, en recherchant « la dissimulation de la vérité », et la connaissance du caractère démesuré qui réside dans l'exigence d'une connaissance outrepassant la borne du *principium individuationis*. En outre, nous comprenons, dans cet

[1] Voir *FP XI,* 34 [253], avril-juin 1885, « La vérité est ce *type d'erreur* sans lequel une certaine espèce d'êtres vivants ne saurait vivre ».

[2] *VDM*, p. 43-44.

extrait, que le problème de la sagesse ne consiste pas, pour l'homme, à exiger une connaissance démesurée. Est-ce à dire que pour Nietzsche la sagesse réside dans la mesure de la sagesse que l'homme possède ? Il semble, de ce point de vue, et la lecture de cet extrait l'exprime clairement, que la sagesse consiste moins en un contenu de connaissance qu'en un rapport que l'homme peut envisager à l'égard de celle-ci. Précisément, c'est bien à cette question de la sagesse que Nietzsche tente ici d'apporter une réponse en plaçant la distance qui sépare l'homme du principe d'individuation, au centre de la question. Le rapport entre la mesure et la connaissance de soi semble en effet évident. Il n'y a pas de mesure sans la connaissance de la limite qui la détermine et qui est constitutive de l'individuation, et il n'y a pas de connaissance de soi sans « la révélation de la *distance* à soi »[1], qui est rendue possible par la reconnaissance de la mesure individuée.

L'homme devient alors l'évaluateur de la sagesse qui le concerne et sur laquelle il peut avoir une prise. Dans son rapport à la sagesse, c'est à lui-même que l'homme se mesure. Les connaissances que l'homme est à même d'acquérir semblent, de ce point de vue, relever de la maîtrise et de l'accession à soi. Rester mesuré permet de considérer la connaissance et les limites de la connaissance qui sont constitutives de la borne de l'individuation au-delà de laquelle il convient d'éviter d'exercer une prétention démesurée à connaître. Dans ce passage, Nietzsche précise que la réalisation de la juste mesure se détermine à la faveur de la connaissance de la sagesse que l'homme possède et de la maîtrise de lui-même[2]. La mesure de l'individuation dépend de nous et du bon usage que nous faisons de la sagesse qui, à l'exclusion de toute autre, nous est impartie. L'homme sage doit prendre possession[3] de sa sagesse. C'est en ce sens que la problématique de l'empire-sur-soi, exprime cette détermination de l'homme à se rendre possesseur de la connaissance individuée qui est une condition de sa sagesse.

Dans son interprétation du précepte delphique du « rien de trop », Nietzsche nous révèle un aspect plus complexe de la notion de mesure et de l'idée de modération qui, en étant associées aux valeurs esthétiques apolliniennes, permettent d'adjoindre l'erreur à l'apparence.

---

[1] ASTOR (Dorian), *Nietzsche. La détresse du présent, op. cit.* p. 40-41.

[2] Cf. La maîtrise de soi : ἐγκράτεια ou *sôphrosunè* (en grec ancien σωφροσύνη / *sôphrosunè*). Ce qui permet toute maîtrise de soi, toute sagesse, toute modération.

[3] Voir la sentence de Goethe, Faust, avec laquelle Nietzsche conclue le § 17 de l'*Introduction aux études de philologie classique*, La Versanne, Encre marine, 2017, p. 101 : « Ce que tu as hérité de tes ancêtres Acquiers-le pour le posséder ».

En ce sens, l'erreur n'est plus, contrairement à la conception socratique de l'homme théorique, conçue « comme le mal en soi »[1], ou bien comme une notion opposée à la connaissance, mais elle en constitue une de ses conditions nécessaires. Nietzsche fait de l'*Irrthum* un principe déterminant de la vie elle-même. En outre, l'interprétation qui est faite de l'*Œdipe roi* et d'*Œdipe à Colone*, de Sophocle, dans le § 9 de *La naissance de la Tragédie*, montre que la figure du héros est, dans la pensée nietzschéenne, perçue comme « figure de l'homme noble qui, en dépit de sa sagesse, est destiné à l'erreur »[2]. Dans cette perspective, nous pouvons aisément lier la notion de sagesse à celle d'erreur à laquelle Nietzsche revient de façon si fréquente au cours de son œuvre. L'erreur apparaît ainsi comme un concept dont peut se nourrir la connaissance et surtout comme étant ce en vertu de quoi se réalise l'existence et dont la souffrance constitue le fond. En cela Nietzsche précise clairement que si l'erreur est nécessaire à la sagesse oedipienne, la faute est, en dépit de l'irrespect par Œdipe des limites de l'individuation et de l'atteinte qu'il porte à l'ordre de la nature, absente[3]. Œdipe est ce héros tragique qui, en accédant à une connaissance sur la nature, entre dans une relation active avec un extérieur à lui-même, et outrepasse ainsi la mesure de son individuation. Si le principe d'individuation semble, en vertu de la mesure qu'il implique, river l'homme à lui-même, son exigence faite à l'homme de connaître ses limites propres, paraît, dans le même mouvement, inviter l'homme à nouer une relation active avec ce qui le dépasse et l'inscrit dans le devenir. Comment prendre la mesure de l'individuation sinon en éprouvant les limites qui la bornent, c'est-à- dire en les dépassant ? Peut-être en vertu de cette « pensée qui se tient en dehors de toute subjectivité pour en faire surgir comme de l'extérieur les limites »[4]. Précisément, cette déliaison de l'homme vis-à-vis de lui-même nous renvoie à Dionysos, à sa démesure et à son caractère extatique. Cette figure divine venue d'Orient et qui exprime une vérité qui semble opposer l'unité de l'Un originaire au principe d'individuation, représente la grande découverte du jeune Nietzsche qui, à la faveur de son interprétation concernant cette irruption dionysiaque

[1] Cf. *NT*, § 15, p. 180 : « Socrate constitue l'archétype de l'optimisme théorique, qui, comme nous l'avons dit croit qu'il est possible de sonder la nature profonde des choses, et qui dès lors attribue au savoir et à la connaissance la force d'un remède universel, et conçoit l'erreur comme le mal en soi ».

[2] NT, § 9, p. 143.

[3] *Ibid*. p. 144 : « L'homme noble ne commet pas aucun péché, voilà ce que veut nous dire le profond poète : quand bien même elles font périr toute loi, tout ordre naturel, et même le monde moral, ses actions font surgir une ronde supérieure et magique d'effets qui fondent un monde nouveau sur les ruines de celui qui a été renversé ».

[4] Cf. FOUCAULT (Michel), *La pensée du dehors*, Critique, n° 229, 1966, repris in Dits et écrits, I, 1954-1975, Paris, Gallimard, Quarto, 2001, p. 549 : « Une pensée qui se tient en dehors de toute subjectivité pour en faire surgir comme de l'extérieur les limites, en énoncer la fin, en faire scintiller la dispersion et n'en recueillir que l'indicible absence ».

au cœur de la culture grecque, érige une nouvelle compréhension de l'esprit tragique. En un sens, Nietzsche prend déjà acte de ce que l'individuation constitue ce principe de mesure à partir duquel la démesure peut être éprouvée par l'homme. On sait par ailleurs, et c'est un point que nous approfondirons plus tard, que Nietzsche envisage l'individuation comme le principe à partir duquel existe un rapport, qu'il nous reviendra d'analyser, entre la figure apollinienne et la figure dionysiaque. C'est en tous cas sur *La Naissance de la tragédie* qu'il nous faut nous pencher à présent afin d'interroger l'individuation au travers de l'étude de l'esprit tragique qui se trouve au cœur de la pensée nietzschéenne.

Chapitre 3.

L'individuation à la conjonction des deux figures, apollinienne et dionysiaque

1- La dualité agonistique de l'apollinien et du dionysiaque

Nous avons relevé au cours de notre réflexion que la question de l'individuation dans la philosophie de Nietzsche se présentait sous une double forme : à la fois celle d'une notion dont il est difficile de cerner les limites ; et celle d'une question qui précisément envisage un rapport à des limites. Notre développement a montré, en l'occurrence, que l'individuation comme apparence phénoménale qui est ce dans quoi s'exprime l'être originaire dionysiaque, n'est précisément pas elle-même distincte de la figure de Dionysos. Dans le cours de notre progression, nous avons également envisagé le principe d'individuation en tant que mesure éthique et esthétique, comme étalon du rapport à la connaissance de soi. L'individuation serait donc ce principe qui est, à la fois, un phénomène distinct de la volonté et dans lequel la volonté s'exprime et la *mesure* en vertu de laquelle l'homme est appelé à connaître les limites de son individuation et à les éprouver à la faveur de l'exploration de la distance à soi.

La problématique de l'apollinien et du dionysiaque qui révèle, dans l'écriture de l'œuvre de *La Naissance de la tragédie* l'aspect fondamental qui est celui de la dimension esthétique dans le rapport à toutes les valeurs, montre que Nietzsche accorde à l'art le statut par lequel

s'exprime le sens tragique de l'existence. La dualité représentée par la figure apollinienne de la création d'images, de la mesure et par la figure dionysiaque de « l'art non imagé qu'est la musique »[1], de la démesure, détermine, dans la pensée nietzschéenne, la source même de l'art de la tragédie attique. Le fondement sur lequel s'édifie l'accomplissement le plus élevé du monde grec et à partir duquel se fonde l'art en général, est ainsi celui de la conjonction de l'esprit apollinien et de l'esprit dionysiaque. Nietzsche décrit comme suit la façon dont les deux divinités de l'art engendrent la tragédie en s'opposant :

> C'est à leurs deux divinités de l'art, Apollon et Dionysos, que nous devons de savoir qu'il existait dans le monde grec une prodigieuse opposition, quant à leur origine et à leurs fins, entre l'art du créateur d'images, l'art apollinien, et l'art non imagé qu'est la musique, l'art de Dionysos : ces deux pulsions si différentes vont côte à côte, le plus souvent ouvertement en conflit, s'incitant mutuellement à engendrer des naissances toujours nouvelles et plus fortes, pour que se perpétue en elles le combat de ces opposés, que le commun terme d' « art » ne réconcilie qu'en apparence.[2]

En substance, Nietzsche révèle la nature de cette opposition créatrice entre l'apollinien et le dionysiaque que la tragédie porte en elle dès l'origine et qui trouve son sens en vertu de cette dualité féconde appelée à donner perpétuellement de nouvelles naissances artistiques et pulsionnelles. La tragédie est le fruit de la tension des contraires, de l'opposition entre l'apollinien et le dionysiaque. Comment ne pas percevoir, à nouveau, ici, l'influence d'Héraclite dans cet *incipit* de *La Naissance de la tragédie* ? Nous savons que Nietzsche partage avec le philosophe d'Ephèse la théorie de l'unité des contraires et la considération du flux éternel du devenir contre toute idée de fixité de l'être. Or, dans ce passage, Nietzsche nous précise bien que la tragédie vient au jour en vertu du combat que se livrent Apollon et Dionysos. Chacune des deux figures divines ne saurait, à l'exclusion de son opposé, engendrer la tragédie. Il faut que l'apollinien et le dionysiaque s'unissent dans leur opposition afin que soit possible la naissance de la tragédie. La réflexion sur l'origine de la tragédie qu'effectue Nietzsche a pour conséquence la mise en exergue d'un problème fondamental qu'il convient

[1] *NT*, § 1, p. 101.
[2] *NT*, § 1, p. 101.

maintenant d'analyser. Ce problème est celui de l'opposition des contraires[1] qui est envisagée tout à la fois comme étant à l'origine de la tragédie et en même temps comme ce qui désigne l'inscription du tragique dans le devenir. Dans cette perspective, loin de dériver d'un principe unique ou d'une fixité d'essence, la dualité de l'apollinien et du dionysiaque est une lutte de contraires et une détermination du multiple associée à l'unité du tragique. A la faveur d'une résistance au seul principe d'identité, les deux figures divines de l'art qui déterminent leur conflit au moyen de leurs actions contraires, s'accordent en fondant les deux extrémités du tout tragique. Le dualisme qu'évoque Nietzsche ne renvoie donc pas à une opposition entre Apollon et Dionysos qui exclurait leur accord, pas plus qu'il n'implique un accord qui exclurait leur opposition. Pour le dire en terme héraclitéen « ce qui s'oppose à soi-même s'accorde avec soi : ajustement par actions de sens contraires, comme de l'arc et de la lyre »[2]. Le multiple (envisagé comme tel à partir de deux) ne consiste pas, pour Héraclite, en une déperdition de l'« Un » mais il est au contraire, une condition de l'harmonie universelle. En ce sens, c'est l'« Un » qui est le multiple. Ce qui est différent de soi s'accorde avec soi. Et c'est cette irréductibilité des deux termes contraires de la tension qui désigne en même temps leur unité. Telle est la conception que se fait Héraclite du monde lui-même : une lutte de contraires qui, en s'exprimant perpétuellement, est à la fois une et féconde. Peut-être cette idée que se fait Nietzsche de l'origine de la tragédie, en vertu du conflit tragique entre l'apollinien et le dionysiaque, doit-elle être comprise à partir du fragment d'Héraclite selon lequel « la guerre est le père de toutes choses, de toutes le roi »[3].

En ce sens, interroger la conception héraclitéenne est nécessaire pour comprendre que le concept de la *nécessaire* tension des contraires est associé à un mouvement perpétuel d'unification et de fécondité. Or, dans ce passage, Nietzsche nous précise que le conflit [*polémos* : la guerre] qui oppose les deux divinités de l'art et est de nature à « engendrer des naissances toujours nouvelles et plus fortes », est appelé à se perpétuer et trouve dans l'art ce

---

[1] HERACLITE, *Fragments*, DK B 80, *Celse dans Origène, Contre Celse, VI, 42*, Traduction Marcel Conche, Paris, PUF, 2017, FR. 128, p. 439 : « De la lutte des contraires, comprise comme joute, provient toute génération. La notion de joute signifie que les contraires ne s'anéantissent pas mutuellement, mais, au sein de leur opposition se respectant comme des athlètes, s'accordent pour créer. L'accouplement du mâle et de la femelle est fécond si chacun laisse son opposé être lui-même, dans une égalité qui maintient les différences ».

[2] HERACLITE, *Fragments*, DK B 51, *Réfutations de toutes les hérésies*, Traduction Marcel Conche, Paris, PUF, 2017, FR.125, p. 425.

[3] HERACLITE, *Fragments*, DK B 53, Hippolyte, *Réfutations de toutes les hérésies*, IX, 9, 4, Traduction Marcel Conche, Paris, PUF, 2017, FR. 129, p. 441.

qui est commun. C'est bien ainsi que se présente l'origine de la tragédie. L'indissociation de la caractéristique des contraires et de l'unitaire des deux figures divines cofondatrices de la tragédie attique, constitue un aspect déterminant dans la compréhension de cette première œuvre nietzschéenne. Il faut noter ici que la distinction réalisée avec insistance par Nietzsche tout au long de *La Naissance de la tragédie*, entre les formes d'art respectives d'Apollon et de Dionysos, est inséparable de la considération unitaire de l'art tragique que les deux divinités engendrent. Faisant l'analyse de la notion des « deux mondes de l'art », Mathieu Kessler considère que « dans la plupart des cas, seul l'art total est donc possible, dans la mesure où le pur dionysisme de la musique et le pur apollinisme des arts plastiques et de la poésie épique sont respectivement ou mortifères ou frivoles »[1]. Les « deux mondes de l'art » sont donc conçus d'abord et avant tout comme ces deux formes artistiques qui permettent l'existence d'une seule « œuvre d'art à la fois dionysiaque et apollinienne, la tragédie attique »[2]. Les deux divinités de l'art ne peuvent être considérées qu'en un, qu'au titre de leur fonction unificatrice de la tragédie[3]. La description faite par Nietzsche de leur dimension, qui ne sera jamais envisagée comme intrinsèque, n'excède pas ce qui dans l'art apollinien et dans l'art dionysiaque ne peut qu'être « utilisé respectivement l'un pour l'autre »[4]. De ce point de vue, la considération d'une figure divine de l'art à l'exclusion de l'autre ou qui serait prééminente par rapport à l'autre, pour expliquer l'origine de la tragédie, n'aurait aucun sens esthétique et philosophique. En ce sens, l'expression des contraires ne doit pas devenir contradictoire[5]. Si contradiction il y a elle est celle qui concerne « l'éternelle contradiction du père des choses »[6]. Faisant l'analyse du dualisme des deux figures divines de l'art, Gilles Deleuze perçoit que « Dionysos et Apollon ne s'opposent [donc] pas comme les termes d'une contradiction, mais plutôt comme deux façons antithétiques de la résoudre »[7]. L'art tragique nous révèle l'unité ultime du monde à la faveur du conflit au cœur duquel les figures d'apollon et de Dionysos

[1] Cf. Mathieu KESSLER, *L'esthétique de Nietzsche, § III Les « Deux mondes de l'art »*, Paris, PUF, 1998, p. 81.

[2] *NT*, § 1, p. 101.

[3] ASTOR (Dorian), *Nietzsche. La détresse du présent, op. cit.* p. 44 *: « La Naissance de la tragédie revient sans cesse sur l'unité comme marque essentielle de la culture »*.

[4] Cf. KESSLER, *L'esthétique de Nietzsche, Chapitre III Les « Deux mondes de l'art »*, *op. cit.* p. 82.

[5] HERACLITE, *Fragments*, DK B 50, Hippolyte, *Réfutations de toutes les hérésies*, IX, 9, 1, Traduction Marcel Conche, Paris, PUF, 2017, FR. 1, p. 27 : « L'unité des contraires n'est jamais l'unité des contradictoires, car ceux-ci sont, comme tels, *exclusifs* de l'unité ».

[6] *NT*, § 4, p. 116.

[7] DELEUZE (Gilles), *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 2016, § 5 *Le problème de la tragédie*, p. 18.

nous permettent d'emprunter une voie de déchiffrement de l'être. Cette unité qui est tension des contraires est une nécessité qui réside dans la tragédie ainsi qu'en l'homme même. Tel est le sens de l'évocation par Philippe Granarolo de ce partage qui, dans l'individu, s'effectue entre la créature et le créateur :

> A la fois créature et créateur, l'homme ne le sera que pour autant qu'il demeurera la double incarnation d'Apollon et de Dionysos, que dans la mesure où il n'aura pas tué en lui la source des créations auxquelles pourrait donner forme le principe apollinien qui l'habite.[1]

L'apollinien et le dionysiaque s'unissent en l'homme comme ils s'unissent dans la tragédie. Le conflit entre Apollon et Dionysos ne doit pas connaître de vainqueur. Que ce soit au niveau de l'individu ou plus largement de la tragédie, c'est bien ce processus de lutte des deux divinités, des deux pulsions entre elles que nous retrouvons en jeu. D'où la nécessité de penser la tension des contraires à partir du « lieu » de la joute, à partir de la dimension en vertu de laquelle le conflit entre l'apollinien et le dionysiaque s'effectue. En ce sens, il convient de remarquer la nature d'un rapport agonistique envisagé par Nietzsche et selon lequel « nous avons [alors] un aperçu de l'essence du dionysiaque »[2] dans la mesure où, au préalable, s'accomplit la rupture du *principium individuationis.* L'accès de l'homme au dionysiaque implique donc que dans la tension des contraires à la faveur de laquelle s'expriment conflictuellement les deux divinités de l'art, la dimension sur laquelle s'exerce la rupture soit celle du principe d'individuation. Ce dernier constitue la dimension à partir de laquelle l'opposition unitaire entre la pulsion apollinienne et la pulsion dionysiaque se réalise. De ce point de vue, il faut donner raison à l'analyse de Dorian Astor lorsqu'en évoquant les caractéristiques apolliniennes des préceptes delphiques, il décrit l'acte de rupture accompli par Dionysos sur le *principium individuationis* :

> Elle exige la connaissance de sa propre individuation, et du principe même de l'individuation. Par une inextricable complémentarité, c'est Dionysos qui, dans le déchirement fulgurant du voile de Mâyâ, révèle l'individuation comme apparence et illusion et permet d'accéder au monde comme volonté.[3]

La conjonction des principes apollinien et dionysiaque est attestée par l'indéfectible

[1] GRANAROLO (Philippe), *L'individu éternel*, Paris, Vrin, 1993, § 1 *La vision du retour éternel*, p. 66.

[2] *NT*, § 1, p. 105.

[3] ASTOR, *Nietzsche. La détresse du présent*, *op. cit.* p. 40.

complémentarité des fonctions respectives des deux figures divines. Or, la connaissance des limites et la rupture des limites s'exercent dans un rapport au principe d'individuation qui constitue ainsi le point de tension de ces contraires qui, en s'opposant, génèrent une connaissance tragique. Hors de ce nœud inextricable de la tragédie en vertu duquel Apollon et Dionysos s'opposent contrairement dans l'unité, le genre tragique connaît une asthénie qui s'exerce précisément en vertu d'une dissociation de l'apollinien et du dionysiaque[1]. En outre, si le déclin de la tragédie est manifestement lié à l'acte qui consiste à dissocier les deux figures apollinienne et dionysiaque, ce qui génère l'œuvre tragique implique de les associer et relève de leur opposition à la fois agonistique et unitaire qui trouve, dans le *principium individuationis*, la dimension d'une rupture et d'une réconciliation.

2- La consonance des deux principes

Le dualisme de l'apollinien et du dionysiaque se révèle, nous venons d'en faire l'analyse, en vertu d'une tension unitaire des contraires qui se détermine sous la forme d'un conflit dont la conjonction d'expression est le *principium individuationis*. Or, la conjonction des deux figures, apollinienne et dionysiaque telle que Nietzsche l'envisage dans *La Naissance de la tragédie* est également celle de la réconciliation. En ce sens, la tension des contraires apollinien et dionysiaque revêt un aspect complexe dans la mesure où il y a un conditionnement réciproque entre les deux figures divines de l'art. De ce point de vue, le conflit unificateur qui les oppose engendre la création tragique et constitue également un déterminant pour l'apollinien et pour le dionysiaque. Faisant l'analyse de la distinction et de la complémentarité qui existe entre les deux principes, Mathieu Kessler considère que « le principe apollinien ne peut [donc] continuer à exister en dehors de sa lutte avec le principe dionysiaque. *La Naissance de la tragédie* milite en faveur d'une forte équivocité de la fonction artistique »[2]. Apollon ne peut exister sans Dionysos dans la mesure où l'apollinien est ce voile qui dissimule le « fond souterrain » dionysiaque de l'Un-originaire. Et, inversement, Dionysos, en tant que contradiction originaire et éternelle souffrance, a besoin de l'art apollinien qui transfigure l'apparence conflictuelle de la souffrance originaire en apparence de l'apparence

[1] *Ibid*. p. 42 *:* « Les analyses sur la mort de la tragédie sont bien connues. La séparation progressive des principes apollinien et dionysiaque transforme le genre tragique en une épopée dramatisée ».

[2] *Cf.* KESSLER, *L'esthétique de Nietzsche, § II Une esthétique du rire et des larmes », op. cit. p. 73.*

et permet ainsi sa délivrance. Toute la question pour Nietzsche est de montrer en quoi la tragédie repose non sur un principe unique mais bien sur les deux figures distinctes de l'art que sont Apollon et Dionysos[1]. Si Dionysos est indubitablement la figure divine qui, au-delà d'être co-fondatrice de la tragédie, accompagne Nietzsche tout au long de son œuvre[2], il reste que l'inextricable union qu'il contribue à réaliser en vertu de la tension qui le lie à Apollon, ne saurait lui donner, au cœur de la dyade mythologique, une prédominance. Car loin de constituer « le principe d'une esthétique négative indépendante »[3], la pensée nietzschéenne, à la faveur du dualisme des deux principes, souligne, comme le montre Mathieu Kessler, « la dépendance vitale et métaphysique dans laquelle se trouve le principe dionysiaque par rapport au principe apollinien »[4]. Le lien de dépendance est donc, de ce point de vue, ce type de rapport sans lequel chaque principe ne saurait, indépendamment, détenir les conditions respectives de son existence. A l'opposé d'une conception réductrice de l'art selon laquelle une forme esthétique de la dissonance s'affirmerait d'une façon indépendante, Nietzsche envisage, à partir de l'esthétique dionysiaque de la vérité reflétant les aspects terribles de la condition humaine, la consonance harmonieuse en vertu de laquelle se noue la réconciliation d'Apollon et de Dionysos. C'est ce que montre la conclusion de *La Naissance de la tragédie :*

> La musique et le mythe tragique sont tous deux également l'expression de l'aptitude dionysiaque d'un peuple, et ils ne peuvent être séparés l'un de l'autre. Tous deux sont issus d'une sphère artistique qui se situe au-delà de l'apollinien ; tous deux transfigurent une contrée, dans laquelle la dissonance tout autant que l'image terrifiante du monde s'évanouissent sous le charme d'accords voluptueux ; tous deux jouent avec l'aiguillon du déplaisir, en se fiant à la puissance extrême de leurs arts de la magie ; par ce jeu, tous deux justifient l'existence même du « pire des mondes ». Ainsi le dionysiaque se révèle être, par contraste avec l'apollinien, le pouvoir artistique originaire et éternel, qui appelle à l'existence l'ensemble du monde phénoménal : au sein duquel une nouvelle apparence transfiguratrice devient nécessaire pour maintenir en vie le monde animé de l'individuation.[5]

[1] *NT, § 16, p. 182-183 :* « Contrairement à tous ceux qui s'empressent de faire dériver les arts d'un principe unique qui serait la nécessaire source vitale de toute œuvre d'art, je tiens mon regard fixé sur ces deux divinités artistiques des Grecs, Apollon et Dionysos, et reconnais en eux les vivants et clairs représentants des deux mondes artistiques qui diffèrent par leur essence la plus profonde et par leurs fins les plus élevées ».

[2] Cf. *EH*, Pourquoi je suis un destin, § 9 : « M'a-t-on compris ? Dionysos contre le crucifié… ».

[3] KESSLER, *L'esthétique de Nietzsche, § I « Le déclin d'une esthétique négative », op. cit*. 1998, p. 36.

[4] *Ibid.*. p. 34.

[5] *NT*, § 25, p. 237.

On voit bien que cette conception de l'harmonie ne s'accorde pas avec les définitions qu'en donnent les différentes traditions métaphysiques avant lui, que l'harmonie soit conçue comme « âme du monde selon des proportions musicales », ou comme « préétablie ». Tout au contraire, l'harmonie se conçoit chez Nietzsche comme un processus qui implique la longueur de temps, commence par une dissonance et s'achève par une consonance. D'une certaine façon, il s'agit, comme le montre Olivier Ponton, d'une « harmonie qui se fonde sur la discordance »[1]. Outre l'interdépendance entre Apollon et Dionysos qui est ici soulevée, le premier élément à retenir est bien évidemment que Nietzsche formule l'hypothèse que l'origine de la consonance soit nécessairement à trouver du côté de son contraire : la dissonance. En ce sens, Nietzsche engage un processus de renversement qu'il n'aura de cesse de réaliser tout au long de son œuvre. On voit bien à quel point, dans ce passage, la consonance des deux principes apollinien et dionysiaque, prend une ampleur considérable et quelle peut en être l'implication pour l'homme qui est appelé à la fois à connaître la réalité de sa condition et à accéder aux ravissements de l'harmonie générés par la consonance tragique[2].

L'harmonie n'a donc été possible que sur le fond dissonant d'une vérité dionysiaque qui révèle le caractère terrible de l'existence et la réalité de la souffrance humaine. Et c'est en vertu de la transfiguration esthétique et de la fonction mantique de la musique et du mythe tragique qu'une résolution harmonique est possible « sous le charme d'accords voluptueux ». L'Un-originaire, l'être éternel dionysiaque, en se reflétant dans la phénoménalité, rend nécessaire la détermination d'une transfiguration esthétique ayant pour objet de « maintenir en vie le monde animé de l'individuation ». Ainsi, dans ce passage situé dans le § 25 de *La Naissance de la tragédie*, c'est-à-dire dans sa conclusion ultime, l'individuation est envisagée par Nietzsche comme étant ce qui doit être maintenu en vie par la détermination nécessaire d'« une nouvelle apparence transfiguratrice ». Nous sommes loin ici de ce qui est énoncé dès l'écriture de *La Vision dionysiaque du monde*, à la faveur de laquelle Nietzsche envisage

[1] MATTEI (Jean-François), *Nietzsche et le temps des nihilismes*, § III Equivocité et « autodépassement » du nihilisme, par Olivier PONTON, Paris, PUF, 2005, p. 27 : « Dans son cours sur Les Philosophes préplatoniciens, Nietzsche ajoute que cette « satisfaction contemplative » consiste à acquiescer à une harmonie, mais à une « harmonie qui se fonde sur la discordance ».

[2] KESSLER (Mathieu), *L'esthétique de Nietzsche*, § I « Le déclin d'une esthétique négative », *op. cit*. p. 34- 35 : « Déjà cette même dissonance, traduction formelle et esthétique de la réalité humaine, doit toujours être accompagnée et donc compensée voire effacée (puisque telle est la seule règle contrapuntique que Nietzsche connaissait à son époque) par un accord consonant ».

l'individuation comme « une asthénie de la volonté »[1], là où la notion de dionysiaque est ce qui permet, à la faveur d'une déliaison rendue possible par l'ivresse ou par une expression des instincts, de réconcilier l'homme avec la totalité. En effet, dans l'une de ses premières évocations de l'individuation, Nietzsche souligne, ainsi que nous l'avons vu dans le cours de ce travail, l'obstacle que constitue le principe d'individuation dans l'édification de l'unité originaire de la nature. La différenciation en individus séparés qu'implique l'individuation, apparaissait alors comme une entrave au dionysiaque en tant que celui-ci est un dépassement de toutes les séparations et qu'il libère de toute limite. Le *principium individuationis* était associé à une privation de la force de la volonté.

Rien de cela ici. Nous assistons, en ce sens, à un grand renversement : l'individuation qui était liée à un affaiblissement général de la nature et renvoyait à un état de faiblesse de la volonté, constitue dans la conclusion même de *La Naissance de la tragédie*, ce qu'il est impérieusement nécessaire de « maintenir en vie ». Il faut remarquer que l'individuation se trouve être précisément à la conjonction du dionysiaque qui « appelle à l'existence » le monde phénoménal et de l'apollinien qui, en vertu de son action de transfiguration « permet d'atteindre véritablement la délivrance dans l'apparence ». De ce point de vue, l'individuation nietzschéenne se trouve être ce principe à l'égard duquel la pulsion apollinienne et la pulsion dionysiaque entretiennent un rapport. Nous avons vu, en effet, au cours de notre développement, que ce n'est pas tant l'individuation elle-même que le rapport que les deux divinités de l'art ont avec celle-ci qui est à questionner. Or, qu'il s'agisse de la dualité agonistique de l'apollinien et du dionysiaque ou bien de la consonance des deux principes, il est toujours question de l'existence d'un rapport entre les deux figures tragiques qui semble rendu possible en vertu de ce point de tension et de réconciliation qu'est le principe d'individuation. D'une certaine façon, ce rapport qui se trouve au cœur même de la tragédie, ne s'accomplit qu'en vertu de l'irruption des souffrances de l'individuation que Gilles Deleuze décrit comme étant constitutives du tragique[2]. De ce point de vue, la souffrance est celle de l'individuation qui, en déchirant le voile de Mâyâ, engendre une vision de l'Un-originaire. Et c'est dans un rapport à la souffrance que se détermine Apollon :

Apollon cependant nous apparaît de nouveau comme la divinisation du *principium*

[1] Cf. *VDM*, p. 31 : « si bien que le *principium individuationis* y apparaît comme une asthénie perpétuelle de la volonté ».

[2] DELEUZE, *Nietzsche et la philosophie*, § 5 *Le problème de la tragédie*, *op. cit.* p. 18 : « Le seul sujet tragique ce sont les souffrances de Dionysos, souffrances de l'individuation mais résorbées dans le plaisir de l'être originel ».

> *individuationis* dans lequel seul s'accomplit la fin éternellement atteinte de l'Un-originaire, sa délivrance par l'apparence.[1]

Apollon divinise le principe d'individuation, bâtit l'apparence de l'apparence et, de la sorte, se libère de la souffrance. L'impulsion apollinienne est l'*analogon* du rêve dans lequel la création de formes bien définies et la production d'apparence prédominent. Elle se caractérise par la contemplation de la vision qui délivre l'individu et, « en tant que *principium individuationis*, elle met l'individu à l'abri du regard porté dans les abîmes de l'inconscient collectif »[2]. Tandis que Dionysos surmonte la douleur de l'individuation, en vertu d'une ivresse extatique, rompt ainsi le *principium individuationis* et entraîne les individus dans un oubli de soi, dans l'Un-originaire. C'est en ce sens que Nietzsche nous montre le triomphe de Dionysos sur la souffrance :

> Le cri de jubilation mystique de Dionysos fait se rompre le charme de l'individuation et ouvre la voie vers les Mères de l'être, vers le noyau le plus intime des choses.[3]

Placé sous le signe de la musique et de la danse, l'élan dionysiaque qui est l'*analogon* de l'ivresse, brise les limites de l'individuation, et constitue ainsi la possibilité de son unification avec l'Un-originaire (*Ur-Eine*). La caractéristique de cette « objectivation d'un état dionysiaque »[4] réside dans ce mélange d'horreur suscité par la perte de l'individuation et d'extase du fait de l'union avec l'espèce et avec la nature. Il n'est pas anodin de préciser que la souffrance est ce fond sur lequel s'édifie le tragique, car elle implique la consonance, dans le *principium individuationis*, de la pulsion apollinienne et de la pulsion dionysiaque qui œuvrent respectivement à la construction d'une réponse à la douleur de l'individu placé face à l'unité originaire. Ainsi que le précise Dorian Astor, il s'agit de considérer que « la souffrance se distribue dans les êtres individués »[5]. Dès lors, nous comprenons que la souffrance se détermine à la faveur du principe d'individuation en vertu duquel l'apollinien et le dionysiaque se réconcilient. De ce point de vue, il convient de rappeler que le principe

[1] *NT*, § 4, p. 116.

[2] *NT*, §16, p. 183.

[3] *NT*, § 8, p. 140.

[4] Enrico Müller, entrée « Apollon », *in Dictionnaire Nietzsche*, Paris, Éditions Robert Laffont, 2017, p. 47.

[5] ASTOR, *Nietzsche. La détresse du présent*, op. cit. 2014, p. 28.

d'individuation constitue l'apparence phénoménale en laquelle le vouloir universel dionysiaque et la création esthétique apollinienne se rencontrent.

C'est bien dans la réconciliation autour d'une expérience esthétique que les pulsions apollinienne et dionysiaque consonnent dans le principe qui permet leur conjonction : le *principium individuationis*. A la fin du *§* 4 de *La Naissance de la tragédie*, dans lequel est développée la *parenté* et l'égale nécessité de la pulsion apollinienne et dionysiaque, Nietzsche évoque la dimension *mantique* à la faveur de laquelle l'union s'accomplit :

> Ici s'offre à nos yeux l'œuvre d'art sublime et tant célébrée de la tragédie attique et du dithyrambe dramatique, en tant que but commun des deux pulsions, dont l'union mystérieuse, à la suite d'un long combat antérieur, s'est magnifiée dans cet enfant – qui est à la fois Antigone et Cassandre.[1]

Il semble bien, ici, que Nietzsche envisage de rapprocher *« l'union mystérieuse »* entre les deux principes, de la tâche de l'art tragique qui trouve sa résolution dans les créations ainsi engendrées par la consonance de l'apollinien et du dionysiaque. Nietzsche associe, dans cet extrait, l'union entre les deux figures de l'art, dans sa dimension agonistique et féconde, avec le « mystère ». Si l'aspect terrible et l'absurdité de la vie sont nécessaires à l'enfantement du tragique et indispensables à la justification esthétique de l'existence, il apparaît que la dimension mystérieuse de l'union des deux principes l'est également. Or, nous devons convenir que si dans le corpus nietzschéen la notion d'individuation est maintes fois évoquée et revêt une forme qui renvoie à un phénomène apparent, à une mesure, à une conjonction entre les deux principes de l'art, elle constitue principalement un questionnement et ne se trouve pas décrite telle que peut l'être un concept précis. Et si nous avons vu précédemment comment Nietzsche faisait de l'individuation le principe qui révèle, qui limite et qui résout, il nous faut à présent comprendre le rapport qui est établi par l'auteur de *La Naissance de la tragédie*, entre le *principium individuationis* et l'énigme tragique.

[1] *NT*, § 4, p. 118-119.

Chapitre 4.
L'individuation et le signe de l'énigme tragique

1- L'individuation ne se dit pas

Au regard de la tâche que nous nous sommes assignés en ce qui concerne le problème de l'individuation dans la philosophie de Nietzsche, envisager la conjonction qu'il décrit des deux figures, apollinienne et dionysiaque, n'est pas sans poser une difficulté majeure : comment saisir dans le corpus nietzschéen la caractéristique d'un principe à partir duquel l'homme est appelé à résoudre l'énigme tragique et qui dans le même temps constitue lui- même une énigme ? A première vue, celle-ci se conçoit en vertu de ce qu'elle énonce mais non de ce qu'elle résout.

Nous savons en effet que l'énigme a eu pour fonction, à l'origine, la transmission de la connaissance la plus haute, en évitant, à la faveur d'un échange de questions et de réponses relevant de pratiques mantiques, de l'exposer à l'indiscrétion. En cela, l'*aenigma* est mystérique et constitue cette « figure à problèmes » qui se détermine en vertu d'un discours double qui parle deux fois et prononce deux choses distinctes en une seule et même énonciation. Précisément, ne serait-ce pas le discours que nous tient la dyade mythologique de l'apollinien et du dionysiaque ? Celui par lequel s'expriment à la fois l'apparence transfiguratrice du principe d'individuation et l'Un-originaire qui se reflète dans la phénoménalité ? En ce sens, les deux figures divines de l'art semblent constituer des énigmes oppositionnelles métaphoriques dont la nature de la tension du contraire reste à déterminer. Comment, en effet, ne pas percevoir au sein même de l'œuvre de Nietzsche cette thématisation du langage obscur ? De ce point de vue, le corpus nietzschéen ne se compose pas d'un exposé systématique et explicite des moyens par lesquels la connaissance pourrait être dévoilée à l'homme. Difficile dans ces conditions de repérer un chemin dans ces vastes contrées escarpées où Nietzsche ne semble pas souhaiter apporter de réponse déterminée aux questions qu'il ne manque pas de susciter par son recours au *Versuch,* à l'aphorisme, qui ne déchiffre pas mais suppose un travail d'interprétation – « ce qui ne peut s'exprimer » - et à l'*analogon,* au moyen de la symbolisation.

En outre, dans l'approche nietzschéenne, l'interprétation et l'évaluation se substituent à l'idéal de la connaissance et à la connaissance du vrai. A rebours des métaphysiciens qui l'ont précédé, Nietzsche ne s'inscrit pas dans une démarche philosophique à la faveur de

laquelle se communique le vrai. Tout au contraire, l'auteur du *Gai Savoir* s'évertue à poser des masques sur la vérité nue. Faisant l'analyse du wagnérisme de l'œuvre de *La Naissance de la tragédie,* Giorgio Colli considère que Nietzsche :

> a presque peur d'avoir trop vu, et il masque le message par deux sortes de remords : les entraves que lui impose encore la corporation érudite, et les sollicitudes pour un présent qui l'assujettit encore, pour Wagner et pour l'Allemagne. C'est pourquoi l'œuvre reste voilée.[1]

Nous comprenons, par cet extrait que Nietzsche n'envisage pas de donner les voies de résolution de l'énigme mais bien plutôt de se référer à cette dernière en tant que telle, dans la mesure où « ce sont les mots mêmes qui indiquent l'objet de façon voilée ». En ce sens, nous mesurons dans l'approche nietzschéenne la « grécité » de la perspective non exotérique selon laquelle l'énigme implique l'interprétation, suppose l'obscurité de la parole oraculaire et incite à une joute agonistique qui est aussi une épreuve dont le défi peut se relever d'une façon mortelle. Telle est la conception profonde de l'énigme delphique qui impose au sage le défi de la connaissance, qui suppose de lutter pour sa vie et qui implique d'être trompé par une futilité qui conduit à une fin tragique. Nous percevons ici que, loin de renfermer un en soi de la connaissance, l'énigme implique une interprétation, un certain type de rapport, une épreuve agonistique, un défi qui engage la vie même du sage confronté aux mâchoires de l'énigme. En outre, l'homme ne saurait, en consultant l'oracle de Delphes, disposer d'une vérité qui lui serait révélée en tant que telle. L'énigme exprime la mesure du chemin qui est à parcourir[2]. C'est l'explication qu'Héraclite nous a laissé dans l'un de ses fragments déposés sur l'autel du temple d'Artémis à Ephèse :

> Le maître dont l'oracle est celui de Delphes ne dit ni ne cache mais donne des signes.[3]

La voix oraculaire émise par la Pythie inspirée par le dieu Apollon, ne formule pas la vérité et

[1] COLLI (Giorgio), *La sagesse grecque*, Combas, L'éclat, 1992, Volume 1, Enigme, p. 429.

[2] Cf. DETIENNE (Marcel), *Apollon le couteau à la main*, Paris, Gallimard, 2009, § *6 Les chemins de la parole : dans les pas de Thémis*, p. 149 : « La borne indicatrice, dressée en l'occurrence près de l'acropole d'Athènes, informe le passant qu'elle est là pour « semainein », pour signifier la mesure du « chemin à parcourir » (hodoiporia) entre le Pirée et l'autel des douze dieux ».

[3] HERACLITE, *Fragments*, DK B 93, PLUTARQUE, Sur les oracles de la Pythie, 404 d, Traduction Marcel Conche, Paris, PUF, 2017, FR. 39, p. 150.

ne la dissimule pas. Elle communique des signes qui sont à interpréter en tant qu'indices. Telle est l'interprétation des oracles delphiques par Héraclite. Or, Nietzsche souhaite que les formules héraclitéennes ne soient interprétées, elles aussi, « que comme des sentences d'oracle » dans la mesure où le philosophe d'Ephèse est semblable à Apollon qui « ni ne révèle ni ne dissimule »[1]. En ce sens, il semble que la vérité ne peut s'exprimer par le langage, de la même façon qu'elle ne peut être saisie en tant que telle par le seul exercice de la raison. Nietzsche approfondit en outre le rapport entre l'homme et la connaissance :

> Connaître signifie : entrer en relation conditionnelle avec quelque chose : se sentir conditionné par quelque chose et entre nous – cela consiste donc en tout état de cause à déterminer, définir, rendre conscientes des conditions (NON à sonder des essences, des choses, des « en-soi »).[2]

L'idée qu'il y ait un monde en soi, une dimension nouménale auxquels l'homme aurait accès est donc récusée par Nietzsche qui perçoit au contraire la connaissance humaine comme une relation conditionnelle en vertu de laquelle les phénomènes et l'être humain sont conditionnés et se conditionnent mutuellement. De ce point de vue, les choses n'existent pas objectivement mais sont un ensemble de relations elles-mêmes intégrées dans le flux constant du devenir. C'est en Grec que Nietzsche envisage la connaissance comme cette relation conditionnelle dans laquelle l'homme se trouve confronté à l'énigme pythique. Or, l'*aenigma* constitue ce défi mortel qui, prenant la forme d'un *próblema* lance en avant, projette une question à résoudre dont la futilité du contenu n'a d'égale que la *mètis* ayant présidé à sa conception divine. Cette même *mètis* dont le sage devra à son tour faire usage afin de tenter de résoudre l'énigme, constitue, ainsi que le précisent Jean-Pierre Vernant et Marcel Détienne, la ruse, la maîtrise de la temporalité et cette caractéristique du multiple qui concerne le héros *polúmētis*[3]. Précisément, nous devons percevoir que c'est la *mètis* qui est à l'œuvre dans le rapport qu'entretient Nietzsche avec la connaissance :

> Pourquoi j'en sais un peu plus long ? Pourquoi en somme je suis si avisé ? Je n'ai jamais

[1] Voir *FP*, 1870-1873, p. 170.

[2] *FP*, 2 [154], automne 1885-automne 1886.

[3] VERNANT (Jean-Pierre), DETIENNE (Marcel), *Les ruses de l'intelligence, La mètis des Grecs*, Paris, Flammarion, 2018, p. 27 : « L'homme à la *mètis* se montre par rapport à son concurrent, tout à la fois plus concentré dans un présent dont rien ne lui échappe, plus tendu vers un avenir dont il a par avance machiné divers aspects, plus riche de l'expérience accumulée dans le passé ».

réfléchi à des questions qui n'en sont pas, je ne me suis pas gaspillé.[1]

Dans cet extrait, nous comprenons que Nietzsche considère que la connaissance réside moins dans un contenu caché qui serait à déceler ou dans une quantité de savoirs qu'il conviendrait d'accumuler que dans un certain évitement à l'endroit de ce qui n'est pas digne d'être appréhendé. De fait, la connaissance qui suppose d'être « malin », *poikilóboulos*, est ici envisagée comme un instrument de ruse et de duperie au service de l'affrontement de l'énigme. En ce sens, il ne s'agit pas ici de rechercher à éviter de donner une réponse qui n'en serait pas une, mais bien de veiller à ne pas considérer des questions qui ne sont pas des questions. Or, que peuvent être ces questions qui n'en sont pas sinon de fausses questions, des duperies qui portent le masque de questions et quiconstituent en fait les mâchoires de l'énigme
? Nietzsche se fait épopte et tel Prométhée, serait ainsi celui qui, doté de « cette exceptionnelle *promētheia* ou *prónoia* – cette pré-vision au sens propre – »[2] arracherait aux dieux leur connaissance. C'est bien à cette problématique de l'énigme, placée dans l'obscurité de la lutte agonistique, que Nietzsche qui « réfléchit à l'avance »[3], tente d'apporter une réponse qui débute par la remise en cause de certaines questions que d'autres se posent et qui sont autres que ce qu'elles montrent. Si nous avons vu que l'énigme nietzschéenne se présentait du point de vue pythique comme étant à la fois l'expression obscure d'une parole oraculaire, la formulation d'une contradiction antithétique, une instigation à interpréter, la futilité d'un contenu et la joute agonistique qui suppose l'emploi de la *mètis* et implique de relever un défi qui met en jeu la vie même de l'homme, il nous reste à nous demander ce que sont les signes de l'*aenigma* qui « ne dit ni ne cache ».

Il nous faut comprendre comment dans *La Naissance de la tragédie*, « un livre impossible »[4], Nietzsche envisage, au-delà de son analyse de l'origine de la tragédie, de l'explication qu'il donne de sa fonction édificatrice de l'art dans son ensemble et de la considération de l'expression tragique comme étant la plus haute de la culture grecque, de signifier la distance qui nous sépare du *pró-blema* qui est jeté devant l'homme. Dans son évocation des tragédies mettant en scène Œdipe et Prométhée, Nietzsche précise que ce que

[1] *EH*, § 1, Pourquoi je suis si avisé, p. 75.

[2] VERNANT, DETIENNE, *Les ruses de l'intelligence, La mètis des Grecs, op. cit.* p. 32.

[3] *Ibid.*

[4] *NT*, « Essai d'autocritique », § 3, p. 86 : « Pour le dire encore une fois, c'est à mes yeux aujourd'hui un livre impossible… »

le poète « veut nous dire »[1] mais qu'il ne dit pas, il le présente au moyen « d'une image de nature symbolique »[2] afin de nous faire « pressentir » ce qui ne saurait être dit. L'énigme ne se dit pas, elle s'interprète. Loin d'appeler à une saisie des essences, elle implique de sentir à l'avance, elle suppose, par le symbole qu'elle présente, *cette pré-vision* de la *prónoia*. En ce sens, l'énigme exige de l'homme qu'il éprouve la sagesse qui le concerne : « Pour devenir sage, on doit vouloir vivre certaines choses, donc courir se jeter dans leur gueule. C'est très dangereux, il est vrai : plus d'un « sage » s'y est fait dévoré »[3]. L'énigme, nous dit Nietzsche, appelle l'homme à vivre une expérience[4] qui relève du défi agonistique à la faveur de laquelle se joue son existence. Mais par son interprétation de ces mythes tragiques en vertu de laquelle il se fait lui-même épopte et déchiffre l'énigme, Nietzsche qui entreprend de communiquer une expérience mystérique, ne la dit pas lui non plus mais en donne des signes. Or, parmi ces signes il en est un qui nous intéresse plus particulièrement dans le cadre de notre développement. Nous avons vu comment dans la pensée de Nietzsche l'individuation constitue ce principe qui permet la consonance de la pulsion apollinienne et de la pulsion dionysiaque qui œuvrent respectivement à la construction d'une réponse à la douleur de l'individu placé face à l'unité originaire. Il nous faut maintenant comprendre que le *principium individuationis* renvoie également à un signe de l'énigme tragique.

2- L'individuation ne se cache pas

En nous précisant, dans le § 9 de *La Naissance de la tragédie*, qu'Œdipe qui résout l'énigme, est celui qui épouse sa mère et assassine son père, Nietzsche prend le soin d'établir un rapport entre la tragédie oedipienne et le principe d'individuation. Ainsi que nous l'avons vu dans notre développement, la vérité est une illusion instiguée par l'avènement de l'homme théorique, le fruit d'une convention et constitue une valeur étroitement liée à la détermination du langage.

[1] *NT*, § 9, p. 144.

[2] *NT*, § 9, p. 145.

[3] NIETZSCHE, *Humain, trop humain II*, Seconde partie « Le voyageur et son ombre », § 298, *« Tiré de la pratique du sage »*, Traduction inédite de Eric Blondel, Paris, Éditions Garnier-Flammarion, 2019, p. 396.

[4] Voir COLLI (Giorgio), *Nature aime se cacher, VI Héraclite*, Combas, Éditions de l'Eclat, 1994, p. 186-187 : « Le fr. 55 (A23) : « toutes les choses qui se rapportent à la vision, l'ouïe, l'expérience directe, sont celles que j'apprécie le plus ».

En outre, la considération de Nietzsche du monde comme un processus ne saurait s'adjoindre d'une perception de la vérité envisagée comme une notion fixe et déterminante régissant le monde. Il nous faut rappeler que la vérité, loin de constituer un critère de saisie du réel tel qu'il est, revêt, dans le corpus nietzschéen, une caractéristique instrumentale qui la place dans le registre des moyens mis au service de ce qui favorise la vie. Nietzsche précisera, en effet, dans un posthume, que « la Tragédie croit en l'art sur la base d'une autre croyance : celle qu'il n'est pas possible de vivre avec la vérité ; que la volonté de vérité est déjà un symptôme de dégénérescence… »[1] En ce sens, ce qui se joue dans le rapport à l'énigme est moins la recherche de la vérité conçue comme définitive ou en tant que validité du jugement, que la valeur de la vérité qui suppose sa dimension conditionnelle tout autant que son utilité pour l'espèce et son évaluation pour la vie même. De ce point de vue, Nietzsche engage une démarche évaluatrice dans son interprétation de la tragédie oedipienne :

> Que nous dit le mystérieux trinôme de ces actes fatals ? Selon une croyance populaire extrêmement ancienne, particulièrement répandue en Perse, un mage doué de sagesse ne peut naître que d'un inceste : ce qu'il nous faut aussitôt interpréter dans le cas d'Œdipe, celui qui résout les énigmes et épouse sa mère, comme signifiant que là où le charme séparant le présent de l'avenir, la loi rigide de l'individuation, et plus généralement le sortilège inhérent à la nature se trouvent rompus par des forces magiques et prophétiques, la cause antérieure a dû en être un événement prodigieusement contre-nature – comme ici l'inceste ; comment en effet pourrait-on contraindre la nature à livrer ses secrets, sinon en s'opposant victorieusement à elle, c'est-à-dire en agissant de façon non naturelle ?[2]

Nous pouvons relever dans cet extrait que l'ancienne croyance perse à partir de laquelle Nietzsche réalise un *analogon* visant à interpréter la tragédie œdipienne, associe la sagesse à un inceste duquel elle serait le fruit. Or, nous savons, comme nous le précisions préalablement, que pour Nietzsche « la volonté de vérité est déjà un symptôme de dégénérescence »[3]. Nous comprenons donc ici que la sagesse suppose de n'être pas né selon les lois de la nature. En cela, la sagesse perse semble trouver une racine commune, quoique moins nihiliste, avec celle

[1] *FP*, XIV [7], Début 1888-début janvier 1889.

[2] *NT*, § 9, p. 144-145.

[3] *FP*, XIV [7], Début 1888-début janvier 1889.

du silène qui consiste à associer le plus grand de tous les biens au fait de « ne pas être né »[1]. Cependant, Nietzsche est, dans ce passage remarquable, loin de nous dire que vivre ne constitue pas un bien mais il nous montre que l'homme sage est celui dont la naissance est contre-nature. En un sens analogique concernant la figure d'Œdipe, la connaissance peut ainsi être arrachée par l'homme à la nature dans la mesure où celui qui prétend à la sagesse agit face à l'énigme, en incarnant lui-même une énigme oppositionnelle qui recèle une contradiction antithétique dans son rapport à la nature. Le déchiffrement de l'énigme est un défi agonistique en vertu duquel Œdipe s'oppose « victorieusement » à la nature. Ainsi que le précise Giorgio Colli, le *polemos* « révèle, découvre, démontre la nature et le modelage des individualités essentielles qui le précèdent »[2]. De ce point de vue, Nietzsche fournit ici comme un écho de ce qu'il nous a déjà révélé concernant sa considération de la notion d'opposition, celle qui est créatrice entre l'apollinien et le dionysiaque, que la tragédie porte en elle dès l'origine et qui trouve son sens en vertu de cette dualité féconde appelée à donner perpétuellement de nouvelles naissances artistiques et pulsionnelles.

Nous avons vu jusqu'ici que Nietzsche envisage que le secret de la nature ne peut être extirpé que sous l'effet d'un événement « contre-nature » et d'une action « non naturelle ». Or, il convient de noter qu'en décrivant la cause de la résolution de l'énigme, l'auteur de *La Naissance de la tragédie* donne également à son lecteur, sans le dire, un signe de l'énigme. Ainsi, le *principium individuationis* et la rupture qu'il subit, renvoie à un signe de l'énigme tragique. Nietzsche partant de la question de la sagesse, avant d'évoquer ce qui constitue antérieurement le sens de sa cause contre nature, en passe par la question de l'individuation puisque celle-ci est bien le signe qui annonce la résolution de l'énigme. L'individuation constitue ce principe à partir de la rupture duquel l'énigme se résout. Et, de ce point de vue, elle est le signe que Nietzsche nous donne de l'énigme sans la dire ni la cacher. C'est à partir de la rupture de son individuation qu'Œdipe peut prétendre à une vérité plus qu'humaine. Il faut que « la figure la plus douloureuse de la scène grecque »[3] outrepasse les limites de son individuation et commette un acte sacrilège qui suppose de « rompre ses règles les plus

[1] *NT*, § 3, p. 111-112 : « Misérable race d'éphémères, enfants du hasard et des peines, pourquoi me presses-tude te dire ce que tu aurais tout avantage à ne pas entendre ? Le plus grand de tous les biens est pour toi complètement hors d'atteinte : ne pas être né, ne pas être, n'être rien. Mais le second de tous les biens est pour toi – c'est de mourir bientôt ».

[2] Voir COLLI (Giorgio), *Nature aime se cacher*, VI Héraclite, Combas, Éditions de l'Eclat, 1994, p. 194.

[3] *NT*, § 9, p. 143.

sacrées »[1], afin que puissent s'extirper les secrets de la nature. Il est nécessaire que la prétention oedipienne soit démesurée afin que ce qui sur le parcours de l'homme est hors d'atteinte, devienne accessible. Or, en faisant allusion aux paroles de Tirésias dans Œdipe-Roi[2] : « la sagesse est un crime contre nature », Nietzsche évoque le sacrilège et la souffrance humaine qui supposent ce qu'éprouve l'homme devant la contradiction originaire. Mais Œdipe est celui qui, en réalisant « une faute inconsciente » et en ne commettant « aucun péché »[3], n'est pas responsable ; la responsabilité de la faute incombe aux dieux. Telle est la découverte essentielle de Nietzsche qui se dessine à partir de son interprétation du mythe. En substance, il faut donner raison à Gilles Deleuze quand il avance que « l'irresponsabilité, [constitue] le plus noble et le plus beau secret de Nietzsche »[4]. Sans doute est-ce à partir de la rupture de l'individuation envisagée comme le signe de l'énigme tragique, que l'on peut comprendre le sacrilège commis par Œdipe et la souffrance qu'il éprouve. En ce sens, l'homme qui résout l'énigme de la nature et « doit éprouver en lui-même sa dissolution »[5], conduit Nietzsche à poser la question du rapport à la vérité qui concerne l'homme : « Quelle quantité de vérité un esprit supporte-t-il, quelle quantité de vérité un esprit ose-t-il ? »[6] L'énigme est peut- être une épreuve qui appelle l'homme à éprouver les limites de son individuation et, en les outrepassant, à éprouver sa propre dissolution. La connaissance, dont nous savons qu'elle est pour Nietzsche soumise « au règne de la pulsion vitale »[7], semble constituer ce que l'homme peut s'appliquer à évaluer à l'aune de ce qui constitue sa condition d'être vivant. De ce point de vue, Nietzsche se demande ce que le précepte delphique du « connais-toi toi-même » indique dans la mesure où il « ne dissimule pas et ne révèle pas ». Dans son évocation du signe donné par Apollon, en conclusion de ses secondes *Considérations inactuelles*, Nietzsche confie que le défi relevé par les Grecs fut précisément, en adéquation avec la maxime

---

[1] *NT*, § 9, p. 145.

[2] *Cf. Ibid*. Note p. 282 : « Hélas ! Qu'il est terrible de savoir, quand le savoir ne sert de rien à celui qui le possède ! » (v. 316-317).

[3] *NT*, § 9, p. 144.

[4] DELEUZE, *Nietzsche et la philosophie*, § 9 *Le problème de l'existence*, *op. cit*. p. 33.

[5] *NT*, § 9, p. 145.

[6] *EH*, Préface, § 3, p. 55 : « Quelle quantité de vérité peut *supporter*, peut oser un esprit ? Tel a été pour moi, de plus en plus, le vrai critère de la valeur. L'erreur - la croyance à l'idéal – ce n'est pas de l'aveuglement, l'erreur c'est de la lâcheté. […] *Nitimur in vetitum* : par ce signe un jour vaincra ma philosophie, car ce qu'on a jusqu'à présent par principe interdit, c'est rien que la vérité ».

[7] *FP*, *NT* 3 [3].

delphique, celui de faire l'« expérience vive et immédiate »[1] de ce qui les concerne, de ce qui répond « à leurs véritables besoins »[2], de ce qui fait écho au signe de l'individuation. Il s'agit ici d'une évaluation apollinienne de l'existence toujours déterminée par un sous-sol dionysiaque, qui appelle l'homme à éprouver le défi de l'énigme qui met en jeu « la connaissance de soi [qui] est dans la révélation de la distance à soi »[3]. Nous l'avions évoqué, le principe d'individuation qui se caractérise comme étant une illusion à laquelle l'homme se heurte, et une apparence à la confrontation de laquelle peut se révéler le fond dionysiaque du monde, relève en quelque sorte d'une exigence de la vie[4]. Faisant l'analyse de la notion d'illusion, Dorian Astor y voit :

> une véracité fondamentale, un appel à la vérité dans l'apparence, qui est vision de la distance interne à tout ce qui est. La vision mystérique est production d'images illusoires comme énigmes de la vérité.[5]

S'il est une *véracité*, elle se niche dans l'exercice de la *prónoia* qui permet la pré- vision « de la distance interne à tout ce qui est ». En ce sens, l'illusion et l'apparence du principe d'individuation révélée par sa rupture provoquée par Dionysos, permet d'envisager le signe du *pró-blema* qui est jeté devant l'homme. Cette *promētheia* est rendue possible à la faveur du déchirement du voile de l'individuation qui constitue ainsi le signe donné par l'énigme. De ce point de vue, il faut rappeler que selon la conception nietzschéenne, la vérité constitue moins un « objet » de recherche qu'une valeur à interpréter. Précisément, il est question d'évaluer le rapport qu'implique l'énigme tragique, d'envisager une connaissance ésotérique et d'exercer une intuition mystique[6].

De ce point de vue, *La Naissance de la tragédie* offre une vision mystérique à partir de cette pulsion double qui réside au cœur de la dyade apollinienne-dionysiaque. Or, il

---

[1] Voir COLLI, *Nature aime se cacher*, VI Héraclite, *op. cit*. p. 187.

[2] NIETZSCHE, *Considérations inactuelles*, Deuxième partie, Par Céline Denat, Œuvres complètes, sous la direction de Patrick Wotling, Paris, Flammarion, 2024, p. 567 : « Les Grecs apprirent peu à peu à *organiser le chaos*, en se recentrant sur eux-mêmes, comme le veut la sentence delphique, c'est-à-dire en se recentrant sur leurs véritables besoins et en laissant dépérir leurs besoins illusoires ».

[3] ASTOR, *Nietzsche, la détresse du présent, op. cit*. p. 41.

[4] *FP X,* 25 [165], printemps 1884 : « La naissance de l'illusion a été une exigence de la vie ».

[5] ASTOR, *Nietzsche. La détresse du présent, op. cit*. p. 41.

[6] Cf. COLLI (Giorgio), *Ecrits sur Nietzsche*, Combas, Éditions de l'Eclat, 1996, Fragments posthumes de 1884, p. 150 *: « But véritable de toute manière de philosopher, l'intutio mystica »* (X, 26 [308]).

convient de rappeler que l'énonciation de l'énigme concerne l'individuation qui en donne le signe. Ce que nous avons noté à propos de l'évocation de la tragédie oedipienne se retrouve également dans celle de la contradiction éprouvée par l'homme entre l'Un originaire et le *principium individuationis*, dans celle de la divinisation de l'individuation, de la construction de l'apparence de l'apparence. L'*intuitio mystica* de Nietzsche envisage le dualisme de l'apollinien et du dionysiaque qui se révèle, nous en avons fait l'analyse, en vertu d'une tension unitaire des contraires qui se détermine sous la forme d'un conflit dont la conjonction d'expression est le *principium individuationis*. C'est bien dans la réconciliation autour d'une expérience esthétique que les pulsions apollinienne et dionysiaque consonnent dans le principe qui permet leur conjonction : le *principium individuationis*. Giorgio Colli y insiste : « le regard divinatoire de Nietzsche se manifeste dans ce choix double, magique »[1]. Ce à quoi nous pourrions ajouter que cette vision mystérique double trouve dans le principe d'individuation le signe de sa propre énigme. C'est à partir de l'analyse du dualisme de l'apollinien et du dionysiaque que Nietzsche montre comment le processus de l'inextricable complémentarité entre les deux pulsions repose sur un fond problématique qui implique une connaissance qui relève du mystérique. La dyade de l'apollinien et du dionysiaque telle que la considère Nietzsche constitue une énigme[2] qui l'appelle à se faire épopte[3]. Or, le caractère divinatoire qui est requis pour se confronter au *pró-blema* tragique suppose d'interroger ce qui constitue l'énigme de l'individuation en ce qu'elle est à la fois le principe par lequel se détermine la conjonction entre l'apollinien et le dionysiaque, le signe même de l'*aenigma* et le déclencheur de l'affirmation du devenir. Ainsi, Nietzsche semble considérer ici ce qui se trouve au cœur de son questionnement philosophique : la réinterprétation de la « sérénité grecque » envisagée comme ce qui consiste à affronter et surmonter le caractère dangereux et terrifiant de l'existence, et non à s'abstraire de ses aspects les plus conflictuels et douloureux. La véritable *Heiterkeit* ne consistant précisément pas, pour Nietzsche, en une harmonie préétablie mais en un arrachement à l'esthétique dionysiaque de la vérité reflétant les aspects terribles de la condition humaine. En ce sens, la révélation du fond dionysiaque du monde est nécessaire à la détermination de la pulsion apollinienne. Apollon ne peut exister sans Dionysos dans la mesure où l'apollinien est ce voile qui dissimule le « fond souterrain » dionysiaque de l'Un-

[1] COLLI (Giorgio), *Ecrits sur Nietzsche*, Éditions de l'Eclat, 1996, La Naissance de la tragédie, p. 25.

[2] Cf. DELEUZE, *Nietzsche et la philosophie*, § 5 *Le problème de la tragédie, op. cit*. p. 18.

[3] ASTOR, *Nietzsche. La détresse du présent, op. cit*. p. 24-25 : « Nietzsche, de philologue, tente ainsi de se faire voyant, épopte lui-même, tout entier tendu dans l'effort de dire un futur indicible ».

originaire. Et, inversement, Dionysos, en tant que contradiction originaire et éternelle souffrance, a besoin de l'art apollinien qui transfigure l'apparence conflictuelle de la souffrance originaire en apparence de l'apparence et permet ainsi sa délivrance. Nous comprenons ici que Nietzsche attribue une place centrale au déchiffrement de l'illusion salvatrice que constituent les représentations artistiques apolliniennes, au gré desquelles il est possible de vivre. Il faut que, dans un souci de parer au sentiment de « dégoût » qui se manifeste en l'homme après sa conscience de l'atrocité ou de l'absurdité de l'existence, surgisse l'apollinien. C'est la transfiguration apollinienne qui dissimule à l'homme le caractère effroyable de la vie et le protège ainsi des profonds tourments du monde. Si le devenir humain n'a donc été possible qu'avec le concours de l'illusion qui relève d'une condition utile au développement même de la vie, la tâche que s'assigne Nietzsche, en se faisant lui-même épopte, semble ici consister à interpréter, à la faveur d'une vision mystérique, le principe d'individuation comme signe de l'énigme.

Dès lors, le déchiffrement de l'énigme tragique qui repose non sur un principe unique mais bien sur les deux figures distinctes de l'art que sont Apollon et Dionysos, appelle une vision mystérique double qui interroge en l'individuation leur point de conjonction qui est aussi le principe de leur transformation respective. C'est en tous cas sur l'individuation envisagée dans le rapport à l'élaboration d'une pensée contre son temps, qu'il nous faut nous pencher à présent afin d'examiner comment la problématique de l'inactualité constitue la caractéristique par laquelle se définit le philosophe authentique.

Sous-partie III :
L'inactualité comme expérience et rapport de l'individu à la culture

1- La singularité individuelle comme sensibilité historique

Nous avons relevé au cours de notre réflexion, dans la deuxième sous-partie de la partie I, que le *principium individuationis* permet, dans son voilement de la totalité, de donner l'illusion du dualisme entre le monde phénoménal et le monde nouménal tout en cachant la structure même de la réalité, et, dans son dévoilement du vouloir universel, de donner une compréhension individuée de l'union totale. En outre, si le principe d'individuation semble, en vertu de la mesure qu'il implique, river l'homme à lui-même, son exigence faite à l'homme de connaître

ses limites propres, paraît, dans le même mouvement, inviter l'homme à nouer une relation active avec ce qui le dépasse et l'inscrit dans le devenir. Nous avons constaté également que l'individuation nietzschéenne se trouve être ce principe à l'égard duquel la pulsion apollinienne et la pulsion dionysiaque entretiennent un rapport. Qu'il s'agisse de la dualité agonistique de l'apollinien et du dionysiaque ou bien de la consonance des deux principes, nous avons vu, en effet, au cours de notre développement, qu'il est toujours question de l'existence d'un rapport entre les deux figures tragiques qui semble rendu possible en vertu de ce point de tension et de réconciliation qu'est le principe d'individuation. Enfin, dans le cours de notre progression, nous avons envisagé que le déchiffrement de l'énigme tragique qui repose non sur un principe unique mais bien sur les deux figures distinctes de l'art que sont Apollon et Dionysos, appelle une vision mystérique double qui interroge en l'individuation leur point de conjonction qui est aussi le principe de leur transformation respective.

A la suite de cette analyse qui a montré comment Nietzsche appréhendait le rapport entre l'apollinien et le dionysiaque en vertu duquel s'élabore et se présente le problème de l'individuation, il apparaît que la considération des découvertes inactuelles, en constitue le prolongement nécessaire. La problématique de l'inactualité qui révèle, dans l'écriture des *Considérations inactuelles* l'aspect fondamental qui est celui de la détermination des symptômes de dégénérescence de la culture, montre que Nietzsche accorde à l'élaboration d'une pensée contre son temps, la caractéristique par laquelle se définit le philosophe authentique. Et c'est dans *Ecce homo* que d'une façon rétrospective, il nous précise que *La Naissance de la tragédie* constitue une œuvre emblématique d'inactualité[1], conférant ainsi à ce concept une place singulière au sein de son œuvre[2]. Partant de la question de la valeur de la connaissance et plus précisément des études historiques, il est intéressant de noter que Nietzsche décrit comme suit, dans sa préface, les origines de sa deuxième *Considération inactuelle* :

[1] NIETZSCHE, *Ecce homo*, « La Naissance de la tragédie », § 1, p. 111 : « Si l'on prend la chose avec une certaine neutralité, *La Naissance de la tragédie*, paraît très intempestive : on n'imaginerait pas qu'elle ait été commencée au milieu du grondement de la bataille de Woerth. J'ai médité ces problèmes devant les remparts de Metz, au cours de froides nuits de septembre pendant mon service d'infirmier : on serait plutôt porté à croire que cet écrit date de cinquante ans plus tôt. Il est politiquement indifférent, - "non allemand", dirait-on aujourd'hui - […]. »

[2] Voir l'analyse conduite par Patrick Wotling pour lequel la volonté nietzschéenne d'englober *La Naissance de la tragédie* dans « la catégorie générale des *Inactuelles* » pourrait signifier « une volonté de faire de l'inactualité la véritable détermination caractéristique de son activité philosophique » (WOTLING, *« Oui, l'homme fut un essai »*, *op. cit*. p. 113.).

> A ma décharge, il ne faut pas non plus passer sous silence le fait que c'est le plus souvent de moi-même, et des autres uniquement à des fins de comparaison, que j'ai tiré les expériences qui ont éveillé en moi ces sentiments torturants, ni que c'est seulement dans la mesure où je suis le disciple d'époques plus anciennes, et avant tout de la Grèce antique, que j'ai pu parvenir à faire, en tant qu'enfant de l'époque présente, des expériences aussi inactuelles. Or, c'est là ce que ma profession de philologue classique me donne le droit de m'accorder : car je ne sais quel sens aurait la philologie classique à notre époque, si ce n'est celui d'agir sur elle de manière inactuelle – c'est-à-dire d'agir contre cette époque et par là sur cette époque et, espérons-le, en faveur d'une époque à venir.[1]

En guise d'introduction au développement qui sera le sien à propos de la notion d'inactualité, Nietzsche précise d'emblée que les considérations qui vont suivre trouvent leur source dans des expériences qui, d'une façon générale, n'ont été empruntées qu'à lui seul. En ce sens, Nietzsche semble convertir, ainsi qu'il le fit dans *Fatum et histoire* et *Liberté de la volonté et fatum*, sa biographie individuelle en un certain type de rapport à l'histoire générale. En outre, pour comprendre cette approche à la faveur de laquelle est valorisée l'expérience, il faut rappeler qu'à ce moment de son œuvre, Nietzsche récuse l'idée d'une réalité inconnaissable et privilégie une conception qui tend à considérer l'objectivité comme conditionnée par les facultés de perception et de conceptualisation de l'individu. Or, précisément, il est ici question d'une distinction qui s'établit entre deux considérations de l'histoire : celle qui provient de l'expression *Geschichte* dérivée du verbe *Geschehen* (se passer, advenir, se produire), qui désigne le déroulement événementiel de l'histoire ; et celle, choisie par Nietzsche (et qui figure dans le titre) : *Historie*, du mot latin *Historia*, issu du verbe grec *ἱστορέω*-ῶ[2] (chercher à savoir, examiner, observer, explorer, questionner, interroger) qui représente la connaissance que nous pouvons avoir des événements de l'Histoire. En ce sens, le choix du terme allemand *Historie*, qu'opère Nietzsche, traduit un rejet de l'existence d'une Histoire en-soi, prétendument objective. Surtout, il décrit la constitution de l'historique comme ce qui relève du rapport de l'individu au passé et reconduit le « sens historique »[3] à une *sensibilité historique [Empfinden]*, en vertu de laquelle l'examen interprétatif de l'Histoire est inscrit au cœur même

[1] NIETZSCHE, *Considérations inactuelles*, Deuxième partie, Préface, Paris, Flammarion, 2024, p. 510.

[2] Cf. *Dictionnaire Grec-français. Le grand Bailly*, Paris, Hachette, 2000, p. 983.

[3] Si Nietzsche célèbre à maintes reprises, dans son œuvre, le « sens historique », comme une caractéristique indispensable à l'exercice rigoureux de la pensée, il ne manquera pas, en outre, de fustiger le « sens historique » dans la mesure où celui-ci est envisagé comme fin en soi et dans des conditions selon lesquelles son usage ne serait pas adossé à une visée pratique.

de toute individualité. Ainsi, ce qui se présentait sous la forme d'une historicisation excessive[1] de l'événement historique, se transforme-t-il en un questionnement portant sur la relation de l'individu au passé et non sur le passé en tant que tel. Or, précisément, Nietzsche estime, dans ce passage, que son lecteur peut accorder crédit à ses considérations inactuelles, dans la mesure où il repense l'Histoire, en vertu de sa singularité individuelle, comme *sensibilité historique*[2]. En récusant la prétention de l'histoire à connaître objectivement les faits[3], Nietzsche envisage de traiter l'histoire à partir de sa propre existence historique individuelle. Si le philologue ne peut en effet se soustraire à son expérience vécue – en cela qu'elle constitue un « présupposé inconditionné »[4] - et à partir de laquelle peut s'appréhender l'Antiquité, Nietzsche précise également que c'est à partir de l'Antiquité ainsi obtenue qu'il a pu réaliser « des découvertes aussi inactuelles ». Ainsi, c'est à partir de l'individu, de la réalité vécue qui est la sienne dans le présent, que s'établit un certain type de rapport au passé, à la faveur duquel une visée pratique de transformation de l'homme et de la culture peut se construire. En ce sens, il convient de noter que les découvertes essentielles qu'évoque Nietzsche ici, ne sont pas désintéressées mais s'appliquent bien à lui-même. La figure de l'inactuel telle qu'elle est envisagée dans ce passage, est donc bien incarnée par l'individu Nietzsche en tant que tel. Nous savons qu'être inactuel, et c'est la caractéristique emblématique du philosophe authentique, consiste à faire montre d'indépendance à l'égard des pensées contemporaines.

---

[1] L'historicisme consiste, selon Nietzsche, en une survalorisation délétère du savoir historique qui équivaut à une « maladie ».

[2] *FP V*, 12 [76], automne 1881 : « Le sentiment historien est ce qu'il y a de nouveau, là quelque chose de tout à fait grand est en train de croître ! D'abord nuisible, comme tout ce qui est nouveau ! Il lui faut longuement s'acclimater, avant de s'assainir et de pousser une grande floraison ! »

[3] NIETZSCHE, *Aurore*, « *Facta, oui, facta ficta !* », § 307, Œuvres complètes, sous la direction de Patrick Wotling, Paris, Flammarion, 2024, p. 1333 : « Tous les historiens racontent des choses qui n'ont jamais existé, sauf dans la représentation ».

[4] *FP* Cln III-IV, 3 [62] : « La philologie comme science de l'Antiquité n'est évidemment pas éternelle, sa substance doit s'épuiser. Ce qui ne doit pas s'épuiser, c'est l'accommodation toujours nouvelle de chaque époque à l'Antiquité, le fait de se mesurer à elle. Que l'on donne au philologue la tâche de mieux comprendre *son* époque au moyen de l'Antiquité, alors sa tâche est une tâche éternelle.- Telle est l'antinomie de la philologie : en fait on n'a jamais compris l'Antiquité qu'à partir du présent – le présent doit-il être compris maintenant à partir de l'Antiquité ? Plus justement : on a expliqué l'Antiquité à partir de l'expérience vécue. Ainsi l'expérience vécue est sans doute le présupposé inconditionné pour un philologue – ce qui veut donc bien dire : être d'abord un homme, c'est ensuite seulement que l'on devient fécond comme philologue ».

Il s'agit, en outre, de ne pas céder aux idées dominantes mais d'interroger leur pertinence et, en l'occurrence, de s'y opposer. Et c'est précisément ce que fera Nietzsche, dans sa première *Considération inactuelle*, en soulignant, à travers sa critique de David Friedrich Strauss, le conformisme intellectuel des « philistins de la culture » que révèlent les formes de l'érudition allemande, en proie au scientisme. De la même façon, dans sa deuxième *Considération inactuelle*[1], c'est à l'historicisation du savoir qui caractérise la modernité, que Nietzsche s'oppose en mettant en exergue l'hypertrophie du savoir historique et le malentendu qui consiste à considérer l'Histoire comme une science alors qu'elle n'est qu'une interprétation. Si être *unzeitgemäß*, inactuel, revient donc à se déprendre du conformisme de son époque, à mettre en doute les idées qui y sont dominantes, voire à s'y opposer, cela consiste également en « un certain type de rapport à la temporalité »[2]. Et c'est en ce sens que Nietzsche, en sa qualité de philologue, comme « disciple d'époques plus anciennes », peut être un penseur inactuel, dans la mesure où, à la faveur d'un décalage à l'égard de la temporalité de ses contemporains, il se détache, pour un temps, de son époque, pour ensuite en apercevoir les symptômes de dégénérescence. Telle est la conception que se fait Nietzsche de l'inactualité : la rencontre d'une temporalité autre, à partir de l'étude de l'Antiquité grecque[3], qui permet à l'individu, « comme fils du temps présent », à la fois de penser autrement le présent et de servir l'avenir. Et, de ce point de vue, il convient de noter que c'est la rencontre de l'altérité[4] qui permet à Nietzsche d'effectuer des « découvertes inactuelles » sur lui-même[5]. Nous comprenons ici que d'une certaine façon, la connaissance de soi, loin de constituer l'« objet » d'un soi localisable à connaître, implique un certain rapport à soi-même. Ce dernier ne peut être établi qu'en vertu de la connaissance qu'a l'individu de ce qui lui est étranger, c'est-à-

[1] *EH*, Pourquoi j'écris de si bons livres, « Les Intempestives », § 1, p. 117 : « la *deuxième* Intempestive (1874) met en évidence ce qu'a de dangereux, ce qui ronge et empoisonne notre manière de pratiquer la science : la vie *malade* de ces rouages et de ce mécanisme, de cette "*im*personnalité" du travailleur, de la fausse économie de la "division du travail" ».

[2] Cf. WOTLING (Patrick), *« Oui, l'homme fut un essai »*, *op. cit*. p. 115 : « la figure initiale sous laquelle Nietzsche décrit le philosophe authentique présente cette caractéristique de se définir par un certain type de rapport à la temporalité : le philosophe est hors du présent ; et ce parce que l'univers contemporain, prétendument cultivé, se révèle pauvre et déficient ».

[3] *FP Cln* III-IV, 5 [31] : « L'intelligence du fait de l'Antiquité rend inactuel au sens le plus profond du mot ».

[4] *FP* I**, 23 [23], hiver 1872-1873 : « on n'est philosophe qu'à l'étranger ».

[5] Cf. DENAT (Céline), *Friedrich Nietzsche, Généalogie d'une pensée*, I. Préludes, *op. cit* . p. 36 : « L'accès à ce qui est étranger rend possible une distanciation à l'égard de ce qui est propre, et ainsi un questionnement de celui-ci, grâce à un détour par ce qui est autre ».

dire dans l'épreuve de la tension qui existe avec ce qui n'est pas consubstantiel à l'homme mais qui se rapporte à lui-même.

En outre, ce détour qu'effectue la pensée du philologue par l'étude du monde grec, doit surtout permettre d'ériger une philosophie de l'avenir. Faisant l'analyse de la philologie telle qu'elle est envisagée par Nietzsche, Patrick Wotling considère qu'elle doit constituer « le prélude à une philosophie de l'avenir »[1]. De sorte que le philologue est celui dont la connaissance de la variété des différentes cultures, confère une pensée inactuelle qui doit s'appliquer, à la faveur d'une visée pratique, à « une tâche de création de l'avenir »[2]. En ce sens, la notion d'inactuel ne saurait se réduire à un simple refus des idées dominantes ou à l'expression d'une pensée anticonformiste, mais constitue une exigence pratique qui consiste à apprécier les différentes formes de culture et à mener une action évaluatrice. Précisément, Nietzsche envisage le philosophe authentique comme « médecin de la culture », c'est-à-dire comme celui qui est à même de diagnostiquer les symptômes de dégénérescence de la culture. Il s'agit, de ce point de vue, de repérer, au sein de la diversité des époques et des cultures, les valeurs qui possèdent des qualités favorables à l'existence et celles qui constituent, le cas échéant, un danger pour la vie même. Et c'est bien à partir de cette considération nietzschéenne en vertu de laquelle le philosophe devient un médecin de la culture, que peut s'établir un renversement : la connaissance se met au service de l'agir. La mise en œuvre d'une action thérapeutique suppose donc la connaissance et le repérage des symptômes de dégénérescence de la culture. Or, cette dernière implique la conduite d'un travail d'appréciation et d'évaluation. C'est ce que décrit très clairement ce passage de la deuxième *Considération inactuelle* qui met en exergue l'équivocité de la valeur du sens historique :

> Il existe un degré d'insomnie, de rumination, de sens historique, qui nuit à l'être vivant et finit par le détruire, qu'il s'agisse d'un homme, d'un peuple ou d'une culture. Pour déterminer ce degré, et ainsi la limite à partir de laquelle il convient d'oublier le passé, si celui-ci ne doit pas devenir le fossoyeur du présent, il faudrait savoir précisément jusqu'où s'élève la *force plastique* d'un homme, d'un peuple, d'une culture, je veux parler de cette force qui permet de croître par soi-même de façon singulière, de transformer et d'incorporer ce qui est passé et étranger, de

[1] Cf. WOTLING, *« Oui, l'homme fut un essai »*, *op. cit.* p. 215.

[2] Cf. DENAT, *Friedrich Nietzsche, Généalogie d'une pensée*, I. Naissance d'une philosophie de la culture, *op. cit.* p. 102.

guérir ses blessures, de compenser ses pertes, de reformer par soi-même les formes brisées.[1]

Nous comprenons, par cet extrait, que si le « sens historique » n'est pas, en tant que tel, remis en question, dans la mesure où il est « une vertu hypertrophiée »[2], Nietzsche en précise l'ambivalence fondamentale. Or, celle-ci découle des conséquences néfastes du recours immodéré à l'histoire qui est caractéristique de l'historicisme moderne. Le sens historien peut en effet constituer un danger pour l'individu, un « fossoyeur du présent », lorsqu'il devient une fin en soi et cesse d'être un moyen mis au service d'une visée pratique. En ce sens, c'est la surestimation délétère du savoir historique qui expose « l'être vivant » à être « détruit », dans la mesure où le sens historien se réduit à une connaissance désintéressée, laquelle cesse d'être au service de la vie[3]. Il ne s'agit donc pas, pour Nietzsche, de remettre en cause le « sens historique » qui est fondamentalement nécessaire à la compréhension de l'individu et des cultures – le philosophe doit être historien -[4], mais sa survalorisation. Celle-ci peut être estimée comme telle lorsqu'est franchi « un degré » à partir duquel l'individu doit recourir à l'oubli, afin de préserver le présent d'un passé qui outrepasse « la limite ». Or, Nietzsche précise, dans ce passage, que « le degré », « la limite », peuvent être déterminés en vertu de la connaissance de « la force plastique » de « l'être vivant ». Il faut tout de suite souligner que « l'être vivant » désigné ainsi par Nietzsche, renvoie aux notions d'« individu », de « peuple » et de « civilisation », qui sont envisagées comme étant indissociables. Si les *Considérations inactuelles* traitent de la critique de l'histoire qui s'exerce à la faveur d'une pensée inactuelle qui établit un procès de l'époque présente, et repère ce qui en elle constitue un dommage pour la vie, elles s'attellent également à déterminer la mission pratique du philosophe authentique. C'est en ce sens que se conjuguent la détermination des symptômes de dégénérescence de la culture et l'application du correctif nécessaire. De sorte que la connaissance de « la force plastique » de « l'être vivant » s'inscrit dans la « tâche de création de l'avenir » du philosophe-médecin de la culture. Or, si, en guise de remède contre l'hypertrophie du sens historique,

[1] NIETZSCHE, *Considérations inactuelles*, *op. cit.* Deuxième partie, § 1, p. 512.

[2] *Ibid*. Deuxième partie, Préface, p. 510.

[3] *Ibid*. Deuxième partie, § 1, p. 516. « Si nous apprenions justement toujours mieux à pratiquer l'histoire en vue de la vie ! »

[4] *FP* III, 23 [48], fin 1876-été 1877 : « L'observation directe de soi-même ne suffit pas pour se connaître : nous avons besoin de l'histoire, car le courant aux cent vagues du passé nous traverse […]. Les trois derniers millénaires continuent vraisemblablement à vivre aussi à notre proximité, avec toutes les nuances et toutes les irisations de leur civilisation : ils ne demandent qu'à être découverts ».

Nietzsche détaille trois formes d'histoire - l'histoire monumentale, l'histoire traditionnaliste et l'histoire *critique*[1] - qui rappellent nos besoins d'action, de vénération et de délivrance, ses développements, en particulier dans les troisième et quatrième *Considérations inactuelles*, montrent la préférence qu'il accorde à l'histoire monumentale. En prenant en exemple le passé des génies qui, à travers les siècles, « forment une chaîne continue »[2], celle-ci s'emploie à créer de nouvelles grandeurs. En cela, elle se distingue de l'histoire traditionnaliste qui, en vénérant le passé fige le présent et ne sait pas « engendrer »[3] l'histoire. Au contraire, l'histoire monumentale offre, par l'exemple que donne l'œuvre du génie, la possibilité que se perpétue la grandeur, en vertu de nouvelles créations. C'est en ce sens que la « force plastique » constitue, à la faveur de ce que Nietzsche désigne comme « la vision classique », ce pouvoir de transfiguration du passé en œuvre. C'est ce que décrit très clairement ce fragment posthume :

> La vie exige donc qu'on identifie le présent avec le passé, de sorte qu'une certaine violence, une certaine déformation est toujours liée à la comparaison. 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. A cela s'oppose l'instinct traditionnaliste, qui s'efforce de saisir le passé comme passé, sans le déformer, sans l'idéaliser. Le besoin de vivre requiert l'instinct classique, le besoin de vérité requiert l'instinct traditionnaliste. Le premier soumet le passé à un traitement artistique, il le transfigure par la force de l'art.[4]

Ainsi Nietzsche entend nous montrer que c'est la faculté d'oubli et la capacité à se déprendre de l'actuel qui constituent, pour l'individu, le peuple et la civilisation, une possibilité renouvelée de création, prenant exemple sur les modèles de gloire et de grandeur du passé. Telle est la « force plastique » en vertu de laquelle l'homme répond au besoin de vivre et retrouve un instinct créateur d'avenir, à la faveur d'une transfiguration artistique du passé. Il

[1] NIETZSCHE, *Considérations inactuelles*, *op. cit*. Deuxième partie, § 2, p. 517.

[2] Ibid. p. 518 : « Que les grands moments du combat des individus forment une chaîne, qu'en eux se dessine au long des millénaires une ligne de faîte de l'humanité, que ce qu'il y a de plus élevé en tel moment depuis longtemps disparu soit encore pour moi quelque chose de vivant, de brillant et de grand – c'est là l'idée fondamentale de la foi en l'humanité, qui s'exprime dans l'exigence d'une histoire *monumentale* ».

[3] *Ibid*. Deuxième partie, § 3, p. 524.

[4] *FP*, 29 [29].

ne s'agit pas ici, pour Nietzsche, de s'abstraire de toute connaissance historique[1] au point d'en venir à ignorer le « monogramme de leur être le plus propre »[2] des personnalités exemplaires qui l'ont précédé, mais bien d'équilibrer l'historique et l'anhistorique et de doser en l'homme le scientifique et le non-scientifique, c'est-à-dire, de trouver le rapport juste[3].

La connaissance que Nietzsche présuppose doit précisément pouvoir s'articuler avec la capacité transfiguratrice et la puissance de l'action. C'est en tous cas à partir du « Connais-toi toi-même », la maxime inscrite sur le fronton du temple de Delphes, prenant la forme d'un impératif, que Nietzsche envisage de penser cette articulation :

> Cette parabole vaut pour chacun d'entre nous : tout individu doit organiser le chaos qu'il porte en lui, en se recentrant sur ses véritables besoins. Son honnêteté, son caractère ferme et sincère doit un jour ou l'autre refuser de se contenter sans cesse de répéter, de revoir, d'imiter : il commence ensuite à comprendre que la culture est bien autre chose que ce qui décore la vie, c'est-à-dire ce qui en fait la déguise et la dissimule : toute parure en effet cache ce qui est paré. Alors se dévoile à lui la conception grecque de la culture […].[4]

En substance, le *Gnôthi seautón* qui résonne comme un devoir assigné à l'homme qui consiste à prendre la mesure de son individuation, et constitue également une invitation à s'engager dans la connaissance de soi, est ici présenté par Nietzsche comme une *parabole*. En ce sens, la maxime delphique ne saurait être comprise comme une injonction à se réfugier dans le passé mais constitue « l'exemplarité d'une dynamique »[5]. En outre, si le connaissable s'identifie à ce qui est reconnaissable, à ce « même » dont les contours reflètent le soi, il semble que pour se déployer, la connaissance doit être déterminée par les « véritables besoins » qui sont ceux de l'individu. Et de ce point de vue, c'est bien la *force plastique* de l'individu qui, en équilibrant la connaissance et l'action, permet d'organiser les multiples sources d'une culture. Si le rapport de l'individu à la connaissance qu'évoque Nietzsche dans cet extrait renvoie au problème de l'organisation réflexive du moi, à la faveur de laquelle une connaissance descriptive est mobilisée, il aborde surtout celui d'une transformation de soi qui appelle une

---

[1] Cf. NIETZSCHE, *Considérations inactuelles*, *op. cit*. Deuxième partie, § 1, p. 513 : « L'anhistorique et l'historique sont également nécessaires à la santé d'un individu, d'un peuple, d'une culture ».

[2] *Ibid*. Deuxième partie, § 2, p. 518.

[3] Voir ASTOR, *Nietzsche. La détresse du présent*, *op. cit*. p. 70.

[4] NIETZSCHE, *Considérations inactuelles*, *op. cit*. Deuxième partie, § 10, p. 567-568.

[5] ASTOR, *Nietzsche. La détresse du présent*, *op. cit*. p. 110.

dynamique pulsionnelle[1]. Nous savons que, loin de renfermer un en soi de la connaissance, l'injonction delphique implique une interprétation, un certain type de rapport, une épreuve agonistique, un défi qui engage la vie même de l'individu. En effet, l'homme ne saurait, en consultant l'oracle de Delphes, disposer d'une vérité qui lui serait révélée en tant que telle. L'énigme exprime la mesure du chemin qui est à parcourir[2]. C'est l'explication qu'Héraclite nous a laissé dans l'un de ses fragments déposés sur l'autel du temple d'Artémis à Ephèse[3]. La voix oraculaire émise par la Pythie inspirée par le dieu Apollon, ne formule pas la vérité et ne la dissimule pas. Elle communique des signes qui sont à interpréter en tant qu'indices. Telle est l'interprétation des oracles delphiques par Héraclite. Or, Nietzsche souhaite que les formules héraclitéennes ne soient interprétées, elles-aussi, « que comme des sentences d'oracle »[4] dans la mesure où le philosophe d'Ephèse est semblable à Apollon qui « ni ne révèle ni ne dissimule »[5]. En ce sens, l'injonction delphique qui exhorte l'individu à la connaissance de soi et l'encourage à la transformation de soi, appelle la création d'une unité culturelle – celle-ci n'étant autre que « la conception grecque de la civilisation » - qui se réfléchit en l'homme. Or, si l'inactualité est envisagée par Nietzsche comme un rapport de l'individu à la culture, il reste que le dépassement qu'elle implique pour l'homme, suppose de dégager un type exemplaire qui se situe au-dessus de lui. C'est en tous cas sur la philosophie appréhendée à partir des individualités inactuelles qu'il nous faut nous pencher à présent afin d'examiner comment, dans la pensée nietzschéenne, s'établit la valeur exemplaire du philosophe.

[1] Cf. NIETZSCHE, *Considérations inactuelles*, *op. cit*. Deuxième partie, § 10, p. 567.

[2] ASTOR, *Nietzsche. La détresse du présent*, *op. cit*. p. 107.

[3] Cf. DETIENNE (Marcel), *Apollon le couteau à la main*, *op. cit.* § *6 Les chemins de la parole : dans les pas de Thémis*, p. 149 : « La borne indicatrice, dressée en l'occurrence près de l'acropole d'Athènes, informe le passant qu'elle est là pour « *semainein* », pour signifier la mesure du "chemin à parcourir" (*hodoiporia*) entre le Pirée et l'autel des douze dieux ».

[4] Voir *FP*, 1870-1873, p. 170.

[5] HERACLITE, *Fragments*, DK B 93, PLUTARQUE, Sur les oracles de la Pythie, 404 d, Traduction Marcel Conche, Paris, PUF, 2017, FR. 39, p. 150 : « Le maître dont l'oracle est celui de Delphes ne dit ni ne cache mais donne des signes ».

2- La philosophie appréhendée à partir des individualités inactuelles

Si l'inactualité est une notion que Nietzsche utilise pour envisager un rapport de l'individu à la culture permettant de déterminer les symptômes de dégénérescence de la modernité, elle s'inscrit également dans une considération de la philosophie appréhendée à partir des individualités inactuelles. De fait, ainsi que nous l'avons aperçu dans notre développement, les personnalités exemplaires, en vertu du modèle que donne l'œuvre de leur génie, offrent la possibilité que se perpétue la grandeur, à la faveur de nouvelles créations. C'est en ce sens que Nietzsche envisage la possibilité que des individus, tout en étant fils de leur temps, s'extirpent de la culture moderne et se caractérisent ainsi comme des inactuels. Cette considération de la valeur exemplaire d'un individu qui est à la fois celui qui hérite de son époque et celui qui pense contre son temps, fait écho au questionnement de jeunesse de Nietzsche concernant les conditions par lesquelles un individu peut se constituer en tant que tel tout en étant le produit d'une éducation, d'une culture.

En cela, c'est en particulier autour de la problématique de l'individuation que la valeur exemplaire d'un individu peut s'estimer. La question qui se pose est bien celle de savoir si un individu peut s'émanciper de la culture moderne, à commencer par l'éducation moderne telle qu'elle est dispensée par les établissements d'enseignement. C'est dans ses cinq conférences *Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement* prononcées en 1872, à Bâle, que Nietzsche commencera à thématiser cette exigence d'émancipation. Celle-ci passe par une critique de l'éducation moderne dont la visée des enseignements qui est assujettie à la culture actuelle, contribue à l'asthénie de la puissance vitale[1]. Or, précisément, Nietzsche se demande quelles sont les conditions à la faveur desquelles l'individu pourrait s'éduquer, au sein d'une culture maladive et dont les méthodes éducatives sont en proie à l'immédiateté du présent. De ce point de vue, avec la question de l'éducation, et plus précisément de l'élevage (*Züchtung)*[2], se pose celle des éducateurs que Nietzsche appréhende à partir de personnalités exemplaires. Arthur

[1] NIETZSCHE, *De l'avenir de nos institutions éducatives*, Œuvres complètes, sous la direction de Patrick Wotling, Paris, Flammarion, 2024 : « nous ne devons certes pas passer sous silence à cette occasion que bien des présupposés de nos méthodes de formation modernes portent en eux le caractère du non-naturel, et que les plus fatales faiblesses de notre présent se rattachent précisément à ces méthodes de formation non-naturelles ».

[2] A propos de cette notion controversée que nous retrouverons plus tard, utilisée par Nietzsche et qui permet, de la manière la plus radicale, de remplacer la notion d'éducation, perçue comme inopérante, voir : Patrick Wotling, entrée « Elevage », *in Dictionnaire Nietzsche*, Paris, Éditions Robert Laffont, 2017, p. 286- 287.

Schopenhauer et Richard Wagner incarnent ainsi, respectivement, dans les troisième et quatrième *Considérations inactuelles*, la figure du philosophe et celle de l'artiste. Se référant au premier, Nietzsche précise que le seul souvenir de celui qui fut pour lui un maître, constitue le meilleur moyen de « venir à soi »[1], c'est-à- dire de se convertir à soi-même. Nous percevons, en ce sens, que Nietzsche se demande comment en tant qu'individu il est possible de « croître par soi-même de façon singulière »[2] de conquérir son unité de style. Là encore, le problème que pose l'affranchissement de l'individu à l'égard de la culture moderne, implique à la fois la nécessité de se déprendre de soi-même, « d'abandonner une nature et des habitudes premières et anciennes au profit d'habitudes et d'une nature nouvelles »[3] et de favoriser ainsi l'accession à soi-même.

Or, cette tâche qui consiste à dénicher ce qui constitue pour l'individu, « la matière première de [son] être », incombe à un éducateur dont la caractéristique principale est celle de l'exemplarité. C'est, en effet, la valeur exemplaire du philosophe[4] qui se trouve estimée par Nietzsche, en Schopenhauer, dans la mesure où celui-ci est envisagé comme personnalité et non comme système[5]. En ce sens, la philosophie authentique consiste, pour l'auteur de La philosophie à l'âge tragique des Grecs, à « extraire » un « fragment de personnalité » de chaque système philosophique[6]. Nous assistons à un véritable renversement de paradigme par rapport à la tradition philosophique dans la mesure où il s'agit de ressaisir les philosophes en tant qu'individus et non en tant que porteurs de doctrines. C'est, en effet, à la faveur d'exemples d'hommes supérieurs ainsi obtenus, que peut se concevoir le processus éducatif. Or, ce dernier est nécessaire au philosophe qui recherche à s'éduquer lui-même en vue de la conquête de son indépendance et de l'accès à soi. Telle est la conception nietzschéenne de l'éducation qui implique un processus par lequel l'individu est appelé à s'éduquer lui-même, ainsi que le recours à des modèles d'hommes supérieurs en vue de les dépasser. De ce point de vue, nous

[1] NIETZSCHE, *Considérations inactuelles*, *op. cit.* Troisième partie, § 2, p. 574.

[2] *Ibid*. Deuxième partie, § 1, p. 512.

[3] *Ibid*.§ 10, p. 564.

[4] *Ibid*. Troisième partie, § 3, p. 579 : « Je ne tiens un philosophe en estime que dans la mesure où il peut donner un exemple ».

[5] Voir D. ASTOR, *Nietzsche. La détresse du présent*, *op. cit.* p. 139.

[6] NIETZSCHE, *La philosophie à l'âge tragique des Grecs*, Avant-propos, Paris, Flammarion, 2024, p. 379 : « Je raconte l'histoire de ces philosophes sous forme simplifiée : je ne veux mettre en relief dans chaque système que le point qui constitue un pan de personnalité, et fait partie de cet indiscutable irréfutable que l'histoire se doit de préserver […] »

rappelons l'analyse de Céline Dénat qui évoque les caractéristiques du processus éducatif nietzschéen qui ne consiste pas en « une accumulation de savoirs » mais qui doit être entendu comme « processus (peut-être indéfini) de libération à l'égard de ce dont on dépend »[1]. C'est en ce sens que le processus éducatif tel qu'il est envisagé par Nietzsche fait office de nouveauté car il suppose de penser ensemble l'indépendance de l'individu et l'exemple de l'éducateur :

> Car ta vraie nature n'est pas cachée profondément en toi, elle est plutôt incommensurablement haute au-dessus de toi ou bien au moins au-dessus de ce que tu prends habituellement pour ton moi. Tes vrais éducateurs et formateurs te révèleront le vrai sens originaire et la matière fondamentale de ta nature, quelque chose de complètement inéducable et non formable, mais en tout cas de difficilement accessible, de lié, paralysé : tes éducateurs ne peuvent être autre chose que tes libérateurs.[2]

Bien loin de vouloir désigner l'essence de l'individu comme un principe premier, une instance unitaire ou une « mesure assurée des choses »[3], la manière de ses prédécesseurs, Nietzsche récuse, en la convoquant, l'idée même d'une « essence vraie » de l'individu. En ce sens, c'est l'individu envisagé comme une entité stable et identique à soi qui est remis en cause. Tout au contraire, l'individu est, dans la pensée nietzschéenne, perçu comme procédant d'un acte à la faveur duquel le devenir est envisagé d'une façon à la fois processuelle et intransitive. Faisant l'analyse de l'injonction delphique du *Gnôthi seautón* et de l'exigence qu'elle implique de la connaissance de soi, Dorian Astor considère que celle-ci « est dans la révélation de la distance à soi. Pour Nietzsche, cette perception de la distance est la philosophie même »[4]. En cela, le « soi » nietzschéen est loin de constituer un principe fixe, unique et prédéfini. Et c'est bien à cette question qui concerne le rapport à soi, le devenir soi, le dépassement de soi, que Nietzsche n'aura de cesse, tout au long de son œuvre, de répondre en plaçant la distance qui sépare l'homme de « la matière première de [son] être » au centre des « hiéroglyphes de la vie en général »[5]. De ce point de vue, en échappant à la prévalence de la stabilité de la notion

[1] Cf. DENAT, *Friedrich Nietzsche, Généalogie d'une pensée, op. cit.* II. Naissance d'une philosophie de la culture, p. 113.

[2] NIETZSCHE, *Considérations inactuelles, op. cit*. Troisième partie, § 1, p. 573.

[3] NIETZSCHE, *Humain, trop humain I,* § 2, p. 60-61 : « Tous les philosophes sont affectés par le défaut commun de partir de l'homme d'aujourd'hui et de penser parvenir à leur but par l'analyse de celui-ci. Ils envisagent involontairement "l'homme" comme une *aeterna veritas,* comme un invariant au beau milieu du tourbillon, comme une sûre mesure des choses ».

[4] ASTOR, *Nietzsche. La détresse du présent, op. cit*. p. 40-41.

[5] NIETZSCHE, *Considérations inactuelles, op. cit*. Troisième partie, § 3, p. 584.

d'être et à la présomption d'une essence, l'individu ne peut être confondu avec un ego substantiel ni assujetti à des termes fixes et autonomes ou à des réalités en soi. En dernière instance, il appartient à l'individu de devenir autre que ce qu'il est, de se situer hors de lui-même et surtout, de se hisser au-dessus de lui-même[1], dans la mesure où le soi est supérieur à soi-même. En outre, si le « soi » requiert de la part de l'individu une conquête, un dépassement, qui suppose une éducation, la figure de *Schopenhauer* est ici envisagée par Nietzsche comme celle d'un éducateur qui libère. Précisément, l'éducation est, selon la conception nietzschéenne, conçue comme un processus visant à libérer l'individu de ce qui entrave son accession à lui-même et à l'affranchir de ce qui fait obstacle à son devenir soi. Et de ce point de vue, c'est à partir de l'exemple fourni par l'éducateur qui incarne un modèle vivant d'indépendance, que l'individu peut s'éduquer et devenir soi. L'exemplarité est donc chez Nietzsche représentative d'une véritable manière de philosopher. Elle est à comprendre comme un processus de formation de l'individu à partir duquel celui-ci est appelé à opérer un prélèvement sur la figure exemplaire, en vue d'une application à lui-même[2]. En opposant cette conception de l'éducation à celle des modes éducatifs de l'Europe moderne, Nietzsche n'entend pas seulement remettre en cause le caractère désintéressé et strictement discursif de l'instruction et de la culture de culture de son époque, qui « s'accorde parfaitement avec son contraire, la barbarie »[3], mais d'abord et avant tout enjoindre l'individu à une pratique auto-éducative. Or, celle-ci suppose un éducateur véritable dont l'éducation consiste précisément à se déprendre de toute chose comme de lui-même, et implique un dépassement de soi que seul un exemple supérieur peut rendre possible.

Sans doute est-ce lui-même que Nietzsche entend évoquer à la faveur de la considération de ses éducateurs et de son questionnement sur le devenir soi, le philosophe exemplaire, l'auto-éducation et le dépassement de soi, ainsi qu'il le précisera dans *Ecce homo*[4]. Si, en effet, Nietzsche ne disconvient pas que les troisième et quatrième

[1] NIETZSCHE, *Considérations inactuelles*, *op. cit.* § 5, p. 600 : « […] nous ne comprenons plus le mot "je" ; en ces instants, quelque chose qui est par-delà notre être se rattache aux choses d'ici-bas, et c'est pourquoi du plus profond de notre cœur nous aspirons aux ponts entre ici et là ».

[2] Voir à ce sujet l'analyse de Dorian ASTOR : *Nietzsche. La détresse du présent*, *op. cit.* p.136-137.

[3] Voir *FP*, 19 [51] : « le fait de beaucoup savoir et d'avoir beaucoup appris n'est ni un instrument nécessaire, ni un signe de culture et, au besoin, s'accorde parfaitement avec son contraire, la barbarie, c'est-à-dire avec l'absence de style ou le mélange chaotique de tous les styles ».

[4] *EH*, *op. cit.* « Les Considérations Inactuelles », § 3, p. 121-122 : « Maintenant que je reviens avec un certain recul sur les circonstances personnelles dont témoignent mes écrits, je ne saurais nier qu'au fond ils ne parlent que de moi. Celui sur *Wagner à Bayreuth* est une vision de mon avenir ; en revanche, ce qui s'écrit dans "Schopenhauer éducateur", c'est mon histoire intime, mon *devenir*. Surtout ma *promesse solennelle* ! »

Considérations inactuelles ont pour objet central l'individu Nietzsche lui-même, il semble que ce soit sa problématisation de la valeur et de la signification de la vie individuelle qui nous en donne la raison :

> Avec ce dessein, cette personne se place dans la sphère de la *culture*, car celle-ci est l'enfant de la connaissance de soi et de l'insatisfaction envers soi, propres à chaque individu.[1]

Cet enjeu, fondamental pour Nietzsche, de la détermination de la culture qui s'exerce en vertu d'une philosophie qui associe étroitement la valeur et la signification de la vie, est donc, dans le paragraphe VI de la IIIème *Considération inactuelle*, mis en rapport avec la question de la connaissance de soi qui doit être appréhendée de la même façon que doit l'être la philosophie de Schopenhauer, c'est-à-dire « individuellement, par l'individu seul et pour lui-même… »[2]. Or, la connaissance de soi ne peut s'envisager que par rapport à des personnalités exemplaires, en vertu du modèle « le plus rare et le plus précieux » que donne l'exemple d'hommes supérieurs. Car, en effet, l'éducation de masse censée favoriser l'accession de tous à la culture, instille en réalité des valeurs dévitalisantes qui, précisément vont à l'encontre de la culture, dans la mesure où celle-ci est conçue par Nietzsche comme un désir de grandeur[3]. La considération de la grandeur consiste à interpréter la vie comme une unité. Toute grande philosophie, précise Nietzsche, affirme : « voici le tableau de toute vie, et de là apprend le sens de ta vie. Et inversement : Ne lis que ta vie, et de là comprends les hiéroglyphes de la vie en général ».[4] Ainsi, en appelant l'homme à lire sa propre vie et à s'individuer, Nietzsche invite, dans le même temps, à concevoir l'existence comme un ensemble. Il ne s'agit pas, en outre, de la conception moderne dont les idéaux, en vertu de leur détermination définitive, limitent l'homme, mais de l'« accession à une certaine éternité de l'exemplarité individuelle »[5]. De ce point de vue, le goût de grandeur que la vraie culture éveille en nous, n'est pas un goût pour un idéal métaphysique[6] mais bien pour un perpétuel autodépassement.

---

[1] NIETZSCHE, *Considérations inactuelles*, *op. cit*. Troisième partie, § 6, p. 601.

[2] NIETZSCHE, *Considérations inactuelles*, *op. cit*. Troisième partie, § 3, p. 584 : « Et la philosophie de Schopenhauer aussi doit toujours être d'abord interprétée ainsi : individuellement, par l'individu seul et pour lui-même… »

[3] Cf. *La passion de la vérité*, Conférence reprise dans cinq préfaces à cinq livres qui n'ont pas été écrit, in OPC I*, p. 168 : « L'exigence qui veut que la grandeur soit éternelle fomente le terrible combat de la civilisation ».

[4] NIETZSCHE, *Considérations inactuelles*, *op. cit*. p. 584.

[5] Cf. ASTOR, *Nietzsche. La détresse du présent*, *op. cit*. p. 119.

[6] Nietzsche cite Olivier Cromwell selon qui « Un homme ne s'élève jamais plus haut que lorsqu'il ne sait pas où son chemin peut le conduire ».

La question de la valeur de l'existence ne saurait être appréhendée à partir de la considération du « plus grand nombre »[1] mais bien à la faveur des exemplaires les plus élevés, seuls à même de permettre l'éclosion d'un petit nombre d'hommes supérieurs. Et ce sont eux qui, seuls, seront susceptibles de constituer les guides pour la formation d'une culture à venir. En fixant son regard sur l'existence[2], le philosophe entend lui donner une nouvelle valeur « car cela a toujours été le travail particulier de tous les grands penseurs que d'être des législateurs pour la mesure, la valeur et le poids des choses »[3]. Dans ce travail de législateur qui consiste à rendre justice à l'existence, Nietzsche entend outrepasser les limites, en particulier les limites de son temps contre lesquelles l'homme « combat ce qui, dans le temps, l'empêche d'être grand »[4].

En situant la question de la valeur de l'existence à la fois d'une façon individuelle et unitaire – à la faveur de laquelle la vie est conçue comme un ensemble -, Nietzsche ajoute que c'est la tension qui existe entre « la connaissance de soi » et « l'insatisfaction de soi » qui engendre la culture. Or, quelle peut être cette tension – qui est tension de deux contraires qu'articule le soi - sinon celle qui consiste à rendre possible l'élévation de l'homme ? Nous savons que, dans la conception nietzschéenne, « la culture [*Kultur*], est avant tout l'unité du style artistique dans toutes les expressions vitales d'un peuple »[5]. La problématique de la culture chez Nietzsche, dont Eric Blondel rappelle à juste titre qu'« elle constitue l'origine et le centre de sa pensée »[6], est ainsi envisagée à la faveur d'une dimension transversale et unificatrice,[7] et recouvre en cela la totalité des activités humaines[8]. Ce à quoi il convient

[1] NIETZSCHE, *Considérations inactuelles*, *op. cit*. Troisième partie, § 6, p. 601 : « Ô, brave homme, comme si cela rimait à quelque chose que de laisser le nombre décider quand il s'agit de valeur et de signification ! »

[2] Dans sa première œuvre publiée, Nietzsche envisage déjà le problème de la culture comme une question centrale de la philosophie : *NT*, § 18 : « Avec cette conception est introduite une culture que je me risquerai à qualifier de tragique : dont la caractéristique la plus importante est que la science en tant que but suprême y est remplacée par la sagesse, qui inaccessible à la tromperie des distractions séductrices des sciences, se tourne, le regard fixe vers l'image du monde dans sa totalité, et cherche en lui, avec un sentiment d'amour sympathique, à saisir la souffrance éternelle comme sa propre souffrance ».

[3] NIETZSCHE, *Considérations inactuelles*, *op. cit*. Troisième partie, § 3, p. 586 : « Représentons-nous l'œil du philosophe posé sur l'existence : il veut en déterminer à nouveau la valeur. Car cela a toujours été le travail particulier de tous les grands penseursque d'être des législateurs pour la mesure, la valeur et le poids des choses ».

[4] Cf. NIETZSCHE, *Considérations inactuelles*, *op. cit*. p. 587.

[5] NIETZSCHE, *Considérations inactuelles*, *op. cit*. Première partie, § 1, p. 455.

[6] BLONDEL (Eric), *Nietzsche, le corps et la culture*, op. cit. p. 79 ; réédition. Paris, L'Harmatan, 2006, p. 65.

[7] Voir l'analyse de Patrick Wotling : *« Oui, l'homme fut un essai »*, *op. cit*. p. 46.

[8] Dans ses fragments posthumes, Nietzsche usera, en ce sens, de la formule : « complexe de culture ». (*FP XIII*, 10 [27], *FP* XIII, 10 [28], automne 1887).

d'ajouter que la notion de culture qui est, ici, mise en rapport avec le questionnement sur la vie individuelle, recouvre surtout « la totalité plus ou moins unifiée des valeurs qu'une société se donne »[1]. Et c'est la réponse à la question « pourquoi vit-on ? » qui détermine le degré d'unification des valeurs que la société se donne. Ainsi, nous devons comprendre comment *la culture*, dont nous avons à plusieurs reprises évoqué l'importance dans la détermination des conditions d'existence de l'individu, se met en place dans la pensée nietzschéenne. C'est dans un fragment posthume que l'on en trouve une spécification :

> Le problème d'une culture [*Kultur*] rarement saisi correctement. Son but n'est pas le plus grand bonheur possible d'un peuple, non plus que le libre développement de tous ses talents ; la culture se montre plutôt dans la juste proportion observée dans le développement de ses talents […]. La culture d'un peuple se manifeste dans la discipline homogène imposée à ses pulsions.[2]

Nous comprenons que la discipline homogène opérée sur les pulsions permet la production de la série des interprétations qui caractérise une communauté humaine. La maîtrise se trouve ainsi au centre de la problématique de la culture. Nietzsche la définira, à la faveur de la présentation d'exemplaires humains qui se déterminent, c'est le cas de Goethe[3], par leur maîtrise, c'est-à-dire par l'organisation qu'ils imposent à leurs pulsions. En ce sens, le défaut de maîtrise, interprété par Nietzsche comme *impotentia*[4], constitue un élément distinctif de l'individu moderne. A cette personnalité chaotique qui se manifeste par une défaillance dans la maîtrise de ses propres instincts, Nietzsche oppose un individu qui, en tant que tel, est une culture dans la mesure où il soumet ses pulsions à un travail de discipline visant une unité de style. C'est en ce sens que la culture, suscitée par des besoins et donc par « l'insatisfaction de soi de tout individu », est une activité[5]. Or, quelle peut être cette activité sinon celle qui consiste, pour chaque individu, à « organiser le chaos qu'il porte en lui, en se recentrant sur

---

[1] BLONDEL, *Nietzsche, le corps et la culture*, *op. cit.* p. 68 : « La culture, c'est, pour Nietzsche, la totalité plus ou moins unifiée des valeurs qu'une société, une époque ou une civilisation – comme totalités typologiques vitales – se donnent, en réponse à la question : pourquoi vit-on ? »

[2] *FP CIn* I-II, 19 [41], trad. Modifiée.

[3] NIETZSCHE, *Humain, trop humain II*, *op. cit*. Seconde partie « Le voyageur et son ombre », § 125, « Y a-t-il des classiques allemands ? », p. 306. « Goethe, qui n'est pas seulement un homme bon et grand, mais encore une culture, Goethe est dans l'histoire des Allemands un incident sans suite […] ».

[4] NIETZSCHE, *Considérations inactuelles*, *op. cit.* Troisième partie, § 3, p. 535 : « C'est justement dans la démesure de leurs épanchements critiques, dans l'absence de maîtrise de soi, dans ce que les Romains appellent *impotentia*, que se trahit la faiblesse de la personnalité moderne ».

[5] BLONDEL, *Nietzsche, le corps et la culture*, *op. cit*. p. 55 : « Même dans ses acceptions abstraites, la culture représente d'abord, en latin et en français, et implicitement en allemand, une *activité*, suscitée par des besoins donc par des manques ».

ses véritables besoins »[1] ? C'est en cela que l'individu doit, pour Nietzsche, être une culture. L'unité de style obtenue par la discipline homogène imposée aux instincts, se conjugue à l'impératif dans la mesure où l'homme est appelé à déduire le sens de sa vie à partir de « le tableau de toute vie »[2], et à déchiffrer sa propre vie afin de comprendre la vie dans son ensemble. L'exigence existentielle du « pourquoi vit-on ? » conduit, en ce sens, à engendrer la culture qui est, plus encore qu'une activité, un désir de voir naître en nous le philosophe, l'artiste ou le saint[3]. Et c'est là que réside, pour Nietzsche, « la racine de toute vraie culture »[4] : enfanter le génie. C'est dans les exemplaires les plus élevés que se trouve, en effet, la valeur de l'individu.

Il nous faut, de ce point de vue, pouvoir comprendre l'évolution, dans la pensée nietzschéenne, de cette considération de l'évaluation des conditions d'existence en ce qu'elle est révélatrice de l'individu et démonstrative de son individuation. Et si nous avons vu précédemment comment Nietzsche envisageait, dans ses premiers écrits, le problème de l'individuation, à la faveur de la valeur exemplaire du philosophe et de l'individu inactuel, il nous faut à présent comprendre le sens de sa pensée en ce qui concerne le devenir libre de l'individu et la double tâche d'évaluation et de législation qui est la sienne.

[1] NIETZSCHE, *Considérations inactuelles*, *op. cit*. Deuxième partie, § 10, p. 567.

[2] NIETZSCHE, *Considérations inactuelles*, *op. cit*. Troisième partie, § 3, p. 584.

[3] NIETZSCHE, *Considérations inactuelles*, *op. cit*. Troisième partie, § 5, p. 598.

[4] NIETZSCHE, *Considérations inactuelles*, *op. cit*. Troisième partie, § 3, p. 584.

Sous-partie IV : La production de l'esprit libre

Chapitre 1.

L'individu : de l'émancipation à l'indépendance

1- La figure des Lumières : de la « pensée libre » à la « liberté de l'esprit »

A la suite d'une analyse qui a montré comment Nietzsche appréhendait le rapport entre l'évaluation des conditions d'existence et l'individuation en vertu duquel s'élabore et se présente la valeur exemplaire du philosophe et s'effectuent des découvertes inactuelles, il apparaît que la considération de l'indépendance de l'individu en tant qu'esprit libre et comme autodépassement, en constitue le prolongement nécessaire.

Si l'individuation s'exerce à la faveur d'une relation de tension et de coexistence et d'une typologie des individus et des cultures, ainsi qu'en vertu de la pensée inactuelle et de la valeur exemplaire du philosophe, elle s'établit également par la détermination de ce dernier à se libérer de toute attachement et à mener à bien la double tâche d'évaluation et de législation qui est la sienne. La problématique de l'inactualité qui a révélé, dans l'écriture des *Considérations inactuelles*, l'aspect fondamental qui est celui de la détermination des symptômes de dégénérescence de la culture et l'élaboration d'une pensée contre son temps, est une esquisse de l'authentique indépendance à laquelle le philosophe continue d'aspirer. Nietzsche entreprend, avec *Humain, trop humain, Un livre pour esprits libres*, de poursuivre en l'amplifiant son exigence d'affranchissement à l'égard de tout ce qui est susceptible de faire obstacle à la conquête de son indépendance. C'est, en effet, dans cette œuvre majeure, conçue depuis Sorrente, au milieu d'une crise[1] à la fois personnelle et intellectuelle, que Nietzsche, en adoptant de nouveaux choix méthodologiques sur lesquels nous reviendrons, renforce un positionnement critique à l'égard de la philosophie métaphysique et de celle, en particulier de Schopenhauer[2]. A partir de cet ouvrage dont la réalisation s'est faite dans une période où son état de santé se détériorait et au cours de laquelle il se dégageait progressivement de

[1] Nietzsche estimera, en 1888, que cette œuvre constitue « le mémorial d'une crise » (*EH, Pourquoi j'écris de si bons livres, « Humain, trop humain »*, § 1, p. 123).

[2] Cf. *HTH I*, Troisième section, § 110, p. 158 : « S'il est certain que l'interprétation religieuse et morale que Schopenhauer donne de l'homme et du monde peut nous apporter beaucoup pour comprendre le christianisme et d'autres religions, il l'est également qu'il s'est *trompé* sur la *valeur de la religion pour la connaissance* ».

ses obligations universitaires, Nietzsche débuta une vie que lui-même qualifia comme étant celle d'un *fugitivus errans*[1]. Et c'est dans ce contexte que le philosophe, auquel le philologue, autrefois professeur de Bâle, laisse la place, va s'affranchir des thèmes ainsi que des formes stylistiques de la tradition philosophique, à la faveur de l'usage des aphorismes. Surtout, en 1878, Nietzsche consomme une rupture, qui fut déjà amorcée lors de l'écriture des *Considérations inactuelles*, avec la culture allemande et tous ses traits dominants, parmi lesquels le pessimisme schopenhauerien, la science allemande et la militarisation de l'Etat prussien. A la « lourdeur » de l'esprit allemand, Nietzsche oppose désormais la culture et l'esprit de certains penseurs français. En dédiant son nouvel ouvrage à Voltaire[2], en commémoration de l'anniversaire de sa mort, le 20 mai 1778, il signe ainsi le tournant intellectuel et méthodologique que prend sa pensée, à partir de ce prototype de « la suprême liberté de l'esprit »[3]. Là encore, nous percevons que c'est à partir d'une personnalité exemplaire, en vertu des valeurs qu'elle incarne et de l'unité de style qui est la sienne, qu'il est possible de prendre congé d'une culture, considérée à bien des égards comme aliénante, en l'occurrence, ici, de tout ce qui est « allemand »[4]. En ce sens, l'individu doit, afin de conquérir son indépendance, se déprendre de ses « allègements »[5] qu'il se donne, se placer dans des tendances étrangères et éprouver la culture de l'autre. Tel est le problème majeur que pose Nietzsche à ce moment de son œuvre : celui qui consiste, ainsi que l'analyse Guillaume Métayer, à tenter « l'aventure d'un "chemin vers soi-même" qui passe par un retournement

[1] C'est ainsi, en tous cas, que Nietzsche se qualifie lui-même, dans une carte postale adressée à Paul Rée, à la fin du mois de juillet 1879 : « Friedrich Nietzsche, autrefois professeur, désormais *fugitivus errans* ».

[2] *EH, Pourquoi j'écris de si bons livres,* « Humain, trop humain », § 1, p. 123 : « Car Voltaire, par opposition avec tout ce qui a écrit après, est un *grand seigneur* de l'esprit : exactement ce que je suis moi aussi. – Le nom de Voltaire sur un écrit de moi, c'était vraiment un progrès – vers moi… ».

[3] Cf. *HTH I,* Quatrième section, « La révolution en poésie », § 221, p. 241-242 : « Voltaire fut le dernier grand dramaturge qui dompta son âme multiforme (…) il parvint à faire ce qu'aucun Allemand n'est encore parvenu à faire, parce que la nature du français est bien plus apparentée à la grecque que la nature de l'allemand - ; tout comme il fut aussi le dernier grand écrivain à posséder, dans le traitement du discours en prose, une oreille grecque, une aptitude à la conscience artistique grecque, une simplicité et une grâce grecque ; comme il est même l'un des derniers hommes à avoir réuni la suprême liberté d'esprit et une conviction totalement non-révolutionnaire, sans se montrer ni incohérent ni lâche ».

[4] Considération que Nietzsche ne démentira pas lors de l'écriture du Crépuscule des idoles. (Cf. NIETZSCHE, *Crépuscule des idoles*, « Ce qui abandonne les Allemands », Œuvres complètes, sous la direction de Patrick Wotling, Paris, Flammarion, 2024, p. 2260).

[5] *HTH II,* Préface, § 4, p. 48 : « Ce sont nos *allègements* que nous devons expier le plus durement ! »

contre soi-même »[1]. Et, de ce point de vue, si Nietzsche a emprunté la voie d'un grand affranchissement [2] à l'égard de « tout ce qui est corps étranger à [sa] nature »[3], il semble que ce soit à la faveur de la satisfaction du besoin de l'altérité. De telle sorte que si la considération nietzschéenne de la valeur exemplaire d'un individu a consisté, dans le but de s'extirper de la culture moderne, à penser contre son temps, elle réside désormais dans l'expérience d'une autre culture. S'il convient de noter l'inflexion à laquelle nous assistons ici, dans la mesure où l'individu inactuel faisait encore écho au questionnement de jeunesse de Nietzsche concernant les conditions par lesquelles un individu peut se constituer en tant que tel tout en étant le produit d'une culture, l'image du « passé [qui] nous inonde de ses mille vagues »[4], utilisée dans les *Opinions et sentences mêlées,* nous rappelle que le « moi » actuel demeure l'héritier d'une longue histoire[5].

En outre, avec *Humain, trop humain*, nous comprenons que la critique radicale des systèmes métaphysiques et la défiance, en particulier, à l'endroit du christianisme, interprété par Nietzsche comme une « religion de l'Antiquité décrépite », s'accompagne d'un affranchissement à l'égard des traditions et des croyances, dont l'exigence est désormais plus grande. Or, il convient de remarquer, une nouvelle fois, que c'est la conquête de l'indépendance et de l'accès à soi qui articule le rapport de l'individu à la culture. Surtout, cette pensée, en s'établissant parallèlement au grand affranchissement qui est celui de Nietzsche, en tant qu'individu, à l'égard de ses obligations universitaires à Bâle ainsi que de l'influence romantique que Wagner et Schopenhauer exerçaient sur lui, montre son authenticité. La pensée de Nietzsche semble, en tous cas, accomplir son tournant

[1] MÉTAYER (Guillaume), *Nietzsche et Voltaire,* Paris, Flammarion, 2011, p. 123 : « Pour donner chair à sa pensée, il est nécessaire de déborder de ce cadre confortable et de faire soi-même l'expérience de l'autre polarité. Celle-ci s'incarne aussi dans l'autre nationalité, dans la culture de l'autre, dans la civilisation de l'ennemi héréditaire. Humain, trop humain tente bien l'aventure d'un « chemin vers soi-même » qui passe par un retournement contre soi-même ».

[2] Au mois de septembre 1878, Nietzsche exprime cette volonté indéfectible dans sa lettre à Franz Overbeck : « J'ai conquis sur cinq ou six points essentiels mon indépendance et ma liberté ». (Lettre à Franz Overbeck du 3 septembre 1878, in Correspondance, t. III, op. cit., p. 330).

[3] *EH, op. cit.* p. 123.

[4] *HTH II, op. cit.* § 223, p. 160 : « L'observation immédiate de soi-même est loin de suffire pour se connaître : nous avons besoin de l'histoire, car le passé nous inonde de ses milles vagues ; nous-mêmes ne sommes en vérité rien d'autre que ce que chaque instant de cette houle nous fait éprouver ».

[5] Voir l'analyse de Céline DENAT, *Humain, trop humain et les débuts de la réforme de la philosophie,* Reims, Épure, 2017, p. 355-356.

philosophique et méthodologique en vertu de l'inspiration de la *« libre pensée »* qu'il a tôt fait de convertir en *« liberté de l'esprit »* et qui s'élabore « autour de la figure de Voltaire »[1]. Là encore, c'est à la faveur du relais d'un type de culture par un type d'individu que s'édifie la philosophie nietzschéenne. En consacrant Voltaire, dans sa dédicace d'*Humain, trop humain, un livre pour esprits libres*, comme « l'un des plus grands libérateurs de l'esprit »[2], Nietzsche donne sa faveur à la civilisation française, à une forme de classicisme, ainsi qu'au goût aristocratique. Or, Voltaire constitue également un modèle dont les valeurs sont précisément anti- platoniciennes, anti-chrétiennes, critiques de l'idéal ascétique et de l'optimisme. Précisément, la reconnaissance par Nietzsche de la puissance d'émancipation de la philosophie des Lumières signale, dans sa pensée, un moment au gré duquel peut se déployer le grand affranchissement à l'égard des préjugés, et s'exercer une critique radicale portant sur les objets de la métaphysique. Cette récusation de Nietzsche à l'égard des doctrines, si elle est bien réelle, ne doit néanmoins pas se comprendre, ainsi que l'analyse Patrick Wotling, comme une défection à l'endroit de l'idée de philosophie en tant que telle[3]. Tout au contraire, Nietzsche considère que la radicalité de son questionnement répond à une exigence philosophique véritable. Ce passage d'*Humain, trop humain*, tout à fait éloquent, montre le caractère infondé de la croyance que la métaphysique investit en des entités fictives :

> Donc : la croyance à la liberté du vouloir est une erreur originaire de tout ce qui est organique, remontant à aussi loin qu'existent en lui les impulsions du logique ; la croyance à des substances inconditionnées et à des choses identiques est de même une erreur originaire, donc antique, de tout ce qui est organique. Mais dans la mesure où toute métaphysique s'est avant tout occupée de substance et de liberté de la volonté, on peut la décrire comme la science qui traite des erreurs fondamentales de l'homme, mais comme si c'étaient des vérités fondamentales.[4]

Nous comprenons, à la lecture de ce paragraphe 18 du premier tome d'*Humain, trop humain*, que la croyance de la métaphysique à des objets suprasensibles, que ceux-ci soient conçus

[1] Voir l'analyse de Guillaume MÉTAYER, *Nietzsche et Voltaire*, Paris, Flammarion, 2011, p. 114-115.

[2] « Befreier des Geistes », *MA*, I, Frontmatter 1, KSA, 2, p. 10.

[3] WOTLING (Patrick), *La philosophie de l'esprit libre*, Paris, Flammarion, 2008, p. 180 : « La récusation constante des doctrines ne s'oppose en rien à la défense acharnée de l'idée de philosophie : loin de rejeter cet idéal, Nietzsche accuse les philosophes de ne pas l'avoir accompli jusqu'ici, de sorte que son ambition déterminante est bien d'en réaliser effectivement l'exigence ».

[4] *HTH I, op. cit.* § 18, p. 78-79.

comme « substances absolues », « choses identiques », ou « objets immuables », se caractérise par l'erreur. En destituant le caractère immuable, éternel et identique à soi qui est prêté aux objets métaphysiques, Nietzsche montre l'hyper-abstraction sur laquelle s'édifie la croyance aveugle à la liberté de la volonté. Il est vrai que cette récusation radicale de la liberté de la volonté peut paraître constituer une inflexion par rapport à la considération de l'individu que Nietzsche promeut dans *Fatum et histoire* et *Liberté de la volonté et fatum*, et qui, précisément, est envisagé à la fois comme une libre volonté et le produit d'une culture. Il faut rappeler, cependant, que Nietzsche mesure, dans ses premiers essais de jeunesse, que la libre volonté qui s'oppose à l'héritage, se trouve confrontée au caractère insaisissable et, à bien des égards, indéfectible du destin dans la mesure où « le libre arbitre pourrait n'être que la plus haute puissance du *fatum* »[1]. C'est en ce sens que si Nietzsche s'accorde à penser les conditions par lesquelles un individu peut rechercher à conquérir son indépendance, par-delà les traditions héritées et les valeurs conformistes, il considère toutefois que cette quête se heurte aux déterminations dont l'individu ne saurait se défaire. Si elle ne renvoie donc pas à des « substances absolues » ou à des « choses identiques », il n'en demeure pas moins que la liberté de la volonté est, dans ce moment de la pensée nietzschéenne, envisagée.

Aussi, il semble bien que Nietzsche réoriente ici sa réflexion qui trouve, dans les Lumières française, les vertus émancipatrices de la connaissance intellectuelle, à la faveur desquelles l'affranchissement de l'homme se traduit désormais, notamment, par une « volonté de volonté libre »[2]. Ce faisant, Nietzsche nous montre la caractéristique singulière de sa pensée en ce qui concerne l'idée de liberté qui repose sur le rejet de l'idée de « volonté libre » qui est dorénavant associée, en tant que qualité humaine constitutive, à une « erreur originelle », et s'articule à l'idée de « liberté de l'esprit » qui trouve, dans la figure de Voltaire, un exemplaire emblématique[3]. La philosophie nietzschéenne est ainsi toujours reconduite à un individu philosophant : les *Lumières* de Voltaire ne constituent pas un humanisme abstrait œuvrant au progrès de l'humanité, à la manière de Rousseau[4], mais c'est l'authentique indépendance du

[1] NIETZSCHE, *Écrits autobiographiques 1856-1869, trad.cit. Fatum et histoire 1862*, p. 194.

[2] *HTH I, op. cit.* Préface, § 3, p. 51.

[3] *Ibid.* § 221, p. 241-242.

[4] *Ibid.* § 463, p. 379-380 : « Il y a des extravagants politiques et sociaux qui en appellent avec fougue et éloquence à une révolution de tous les ordres, nourrissant la croyance qu'alors le temple le plus fier de la belle humanité s'élèvera en quelque sorte immédiatement de lui-même. Dans ces rêves dangereux résonne encore la superstition de Rousseau, qui croit à une miraculeuse bonté originelle de la nature humaine qui aurait toutefois été comme *ensevelie*, et impute aux institutions de la culture, dans la société, dans l'Etat, dans l'éducation, la faute toute entière de cet ensevelissement ».

« libre esprit », émancipé de tout optimisme théorique, qui incarne lui-même les valeurs qu'il promeut. En cela, l'auteur de *Zadig*, est le dernier représentant d'une unité de style de la culture française issue d'un goût aristocratique reposant sur « la loi du bien-parler »[1], et d'une forme de classicisme. Voltaire peut ainsi devenir un modèle pour Nietzsche qui rompt avec les brumes allemandes du romantisme wagnérien ainsi qu'avec le pessimisme schopenhauerien et s'inscrit dans un processus de libération à la faveur duquel la liberté de pensée est « changée en qualité de caractère »[2]. C'est donc en vertu de la conversion d'une doctrine en biographie individuelle qu'une « conduite mesurée » est rendue possible. Et, de ce point de vue, Voltaire constitue un exemple, celui d'un libre esprit qui, contrairement à Rousseau, n'est pas touché par la « fièvre de la Révolution »[3], mais prend en considération la lenteur et la progressivité qu'exige l'évolution de la société[4]. Nous assistons ici à une caractérisation de la liberté de l'esprit qui se manifeste par l'organisation de l'existence. Elle place ainsi la notion de mesure au cœur de l'idée de culture. C'est en vertu du relais de la libre pensée par une qualité humaine constitutive – le « caractère » -, que peut s'obtenir une possibilité d'action mesurée sur l'orientation de la société. De sorte que le contenu de la doctrine de la libre pensée est moins décisif que la figure du philosophe des *Lumières* dont la vie et les formes qu'elle peut prendre, déterminent non seulement la pensée en tant que telle, mais également, pour l'homme, le mode de son agir. Il est important de souligner ici le dépassement, opéré par Nietzsche, de la distinction entre le théorique et le pratique[5] en vertu duquel la libre pensée, en tant que doctrine, peut être transformée en qualité constitutive de l'individu. En évoquant les préjugés relatifs aux mœurs et aux civilisations, Nietzsche entend

[1] *GS, op. cit.* § 101, p. 151 : « Partout où il y a eu une cour, elle a fourni la loi du bien-parler, et de ce fait aussi la loi du style pour tous ceux qui écrivent […] nous sommes tous émancipés du goût de cour, tandis que Voltaire fut celui qui le *porta* à son *parachèvement* ! »

[2] *HTH I*, Huitième section, « Mesure », § 464, p. 380 : « La pleine détermination dans la pensée et la recherche, donc la liberté d'esprit, devenue propriété du caractère, rend mesuré dans ses actes : car elle affaiblit la convoitise, mobilise une bonne part de l'énergie disponible pour favoriser des buts intellectuels, et montre tout ce que tous les changements brusques comportent d'à moitié utile, ou d'inutile et de dangereux ».

[3] *Ibid*. Quatrième section, « La révolution en poésie », § 221, p. 242.

[4] Voir l'analyse de Céline Denat, *Friedrich Nietzsche, Généalogie d'une pensée*, III. Un esprit devenu libre, Paris, Éditions Belin, 2016, p. 123.

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

s'affranchir de tout ce qui est susceptible de faire obstacle à sa pensée. Ce sont les religions, les morales, en ce qu'elles peuvent relever de l'obscurantisme, qui entravent la pensée de l'individu. Or, ainsi que l'analyse Patrick Wotling, l'influence de celles-ci ne se réduit pas à la production de leurs doctrines, dans l'ordre de la représentation, mais elle s'exerce également par la détermination des habitudes et des règles de vie[1]. C'est dans le paragraphe 228 d'*Humain, trop humain* que l'on trouve une analyse du processus de fixation des instincts par l'habitude :

> Le caractère lié des opinions, transformé en instinct par l'habitude, conduit à ce que l'on appelle la force de caractère.[2]

Nous comprenons que Nietzsche décrit un type de mécanisme par lequel les préjugés produits par les doctrines morales et religieuses, se figent, au moyen de l'habitude, en instincts[3]. C'est donc sous l'empire de la contrainte et de la répétition habituelle, que les convictions deviennent infra-conscientes[4]. L'idée, que nous retrouverons plus tard, de pulsion (*Trieb*), essentielle dans la pensée nietzschéenne, qui revêt un caractère organisationnel dans la compréhension de la réalité, est dotée d'une capacité interprétative et constitue une pensée de l'infra-conscient et de la processualité. Or, précisément, Nietzsche remarque que les opinions, loin de se réduire au résultat d'une activité de pensée, et à l'influence, sur la seule conscience, des doctrines morales et religieuses, deviennent en réalité le produit d'un conditionnement pulsionnel qui relève d'un processus infra-conscient. L'hypothèse nietzschéenne affirmant, à propos de l'étude de l'homme, que « tout résulte d'un devenir » et qu'« il n'y a pas plus de données éternelles qu'il n'y a de vérités absolues », brise ainsi la conception traditionnelle qui rattache les instincts aux « données immuables de l'humanité »[5]. C'est bien cette considération en vertu de laquelle les instincts ne sauraient être conçus comme des entités fixes et qui

[1] Cf. WOTLING, *« Oui, l'homme fut un essai », op. cit*. p. 81.

[2] Cf. *HTH I, op. cit.* § 228, p. 254.

[3] Voir ce fragment posthume qui analyse ce type de mécanisme, *FP* XI, 34 [57] : « La façon dont naît un caractère du peuple, une "âme du peuple", cela explique la naissance de l'âme individuelle. D'abord une série d'*activités* lui est imposée comme conditions d'existence ; il s'y habitue, elles se consolident et s'approfondissent ».

[4] Le processus de formation des pulsions au sein d'un être organique est décrit par Nietzsche par « les effets postérieurs de jugement de valeur longtemps pratiqués qui à présent fonctionnent instinctivement comme le ferait un système de jugements de plaisir et de douleur » (*FP X*, 25 [460], printemps 1884).

[5] Cf. *HTH I, op. cit.* Première section, § 2, p. 60-61.

s'ajoute à celle de la destitution du privilège ayant longtemps été accordé à la conscience, qui conduit Nietzsche à prendre la mesure de l'ampleur de la tâche qui consiste à rechercher à se libérer des préjugés métaphysiques et moraux. Si, en ce sens, la figure de la *« liberté de l'esprit »* se caractérise par un affranchissement à l'égard des préjugés et des croyances, il reste que la raison, sur laquelle elle se fonde pour récuser ces derniers, n'est, dans la conception nietzschéenne, pas originaire mais se trouve elle-même guidée par un instinct qui la conditionne. En l'occurrence, Nietzsche nous indique que nos connaissances sont, ainsi que notre culture, le résultat de l'instinct de l'intérêt pratique[1]. C'est la foi en la valeur de la raison, jusqu'ici envisagée comme socle fondateur de la recherche du vrai, qui est ainsi, remise en cause. Dans son effort d'affranchissement à l'égard de tout ce qui est susceptible de faire obstacle à la pensée, le « libre esprit » du XVIIIème siècle, n'a pas su prolonger l'exercice du doute et a maintenu arbitrairement un postulat que Patrick Wotling décrit très justement comme relevant du socle commun de l'activité philosophique depuis 2500 ans : « la croyance au caractère légitime de la volonté de vérité, qui échappe, elle, de fait, à toute enquête légitimante »[2]. Aussi, avec *Humain, trop humain*, Nietzsche va approfondir en le dépassant, le mouvement d'émancipation de l'*Aufklärung* française et rendre possible le « grand affranchissement » à l'égard de toutes les valeurs anciennes et vénérées[3]. C'est bien à cette tâche que Nietzsche va s'atteler en envisageant le passage de la « liberté de l'esprit » à « l'esprit libre » qui constitue, ainsi que le note Guillaume Métayer, « son héritage authentique en même temps que son dépassement programmé »[4]. Nous avons vu comment dans la pensée de Nietzsche la figure des Lumières œuvre à l'élaboration d'une unité de style qui permet de passer de la « pensée libre » à la « liberté de l'esprit ».

Il nous faut maintenant comprendre le rapport que le grand affranchissement, à la faveur du passage de la « liberté de l'esprit » à « l'esprit libre », établit entre le processus d'individuation et la culture.

[1] Voir le fragment posthume : *FP XIV,* 14 (151-152) : « L'instinct de l'intérêt pratique qu'il y a à raisonner comme nous raisonnons, nous l'avons dans le sang, nous sommes pour ainsi dire cet instinct ».

[2] WOTLING, *La philosophie de l'esprit libre*, *op. cit.* p. 176.

[3] *HTH II*, *op. cit.* § 224, p. 162-163.

[4] MÉTAYER, *Nietzsche et Voltaire*, *op. cit.* p. 126.

2- Le grand affranchissement : de la « liberté de l'esprit » à « l'esprit libre »

Si la conquête nietzschéenne de l'indépendance de l'esprit, trouve, dans la figure des *Lumières,* la puissance d'émancipation à l'égard des préjugés et des croyances, elle se détermine désormais à la faveur d'un degré d'exigence supérieur. Il semble, en effet, que la foi en la valeur de la raison sur laquelle se fonde le libre penseur pour se défier des préjugés, doive elle-même être interrogée. En ce sens, Nietzsche entreprend, avec *Humain, trop humain,* de remettre en cause le maintien du présupposé de la toute-puissance de la raison, jusqu'ici envisagé comme socle fondateur de la recherche du vrai. De ce point de vue, le grand affranchissement, ne saurait, pour Nietzsche, se réduire à la démarche rationnelle des libres penseurs du XVIIIème siècle. Ainsi qu'il le précisera dans un fragment posthume, le *Freigeist* n'a pas su prolonger l'exercice du doute et a maintenu arbitrairement un postulat qui est celui de la raison s'attestant elle-même en l'individu : « l'image de l'esprit libre est restée inachevée au siècle dernier : ils niaient trop peu et s'épargnaient eux-mêmes »[1]. Or, précisément, Nietzsche entend poursuivre, à la faveur du « grand affranchissement », le mouvement d'émancipation de l'esprit qui appelle le philosophe à « porter plus avant le drapeau des Lumières »[2]. Telle est l'exigence nietzschéenne qui consiste à puiser dans l'*Aufklärung* française, les vertus émancipatrices de la connaissance intellectuelle, afin de les dépasser dans la figure de « l'esprit libre » :

> On est en droit de supposer qu'un esprit dans lequel le type "esprit libre" est voué à atteindre une jour la perfection de la maturité et de la douceur, a connu l'événement pour lui décisif dans une *grande rupture*, et qu'il était d'autant plus au préalable un esprit lié et semblait enchaîné pour toujours à son recoin et à sa colonne.[3]

En substance, Nietzsche réalise une généalogie de « l'esprit libre » en vertu de laquelle le grand affranchissement ainsi décrit, suppose, préalablement, un long asservissement de l'individu et implique de la part de celui-ci, un autodépassement. Pour se déployer, le type de « l'esprit libre » doit se défaire des chaînes les plus solides que sont celles des « valeurs anciennes et vénérées », de la terre d'origine, du guide et des croyances religieuses. C'est en

[1] *FP HTH* I, 16 [55].

[2] Cf. NIETZSCHE, *Humain, trop humain I*, Première section, « La réaction comme progrès », § 26, Traduction inédite de Patrick Wotling, Paris, Éditions Garnier-Flammarion, 2019, p. 87.

[3] Cf. *HTH I, op. cit*. Préface, § 3, p. 50.

ce sens que l'esprit libre n'est pas un donné dans le rapport qui le lie à la culture, mais constitue « un esprit devenu libre ».

Or, à la suite de cette considération du type de l'esprit libre, à la faveur de laquelle la vérité n'est plus conçue comme une réalité en soi mais comme une valeur[1] qui suppose une activité infra-consciente, nous assistons à un renversement qui fait de la culture le résultat de l'instinct de l'intérêt pratique. La philosophie est désormais appelée à répondre à l'exigence de radicalité qui constitue son idéal dans la mesure où la volonté de vérité doit, en tant que telle, faire l'objet d'une enquête légitimante. Comme préférences infra-conscientes qui déterminent les conditions d'existence d'un type de vivant, les valeurs permettent, dans la conception nietzschéenne, d'interpréter la réalité, c'est-à-dire de la comprendre et d'y appliquer une visée pratique. Dans le rapport qu'il entretient avec l'existence, l'homme est ainsi appelé à évaluer les moyens qui permettent de satisfaire ses besoins. C'est en ce sens que le problème de la culture consiste, pour Nietzsche, à mener une enquête concernant les différentes formes que l'individu humain impose à la réalité. De ce point de vue, la tâche qu'il assigne à la philosophie consiste, précisément, à identifier les formes spécifiques que prennent, au cours de l'histoire, les activités humaines, dans un contexte donné. En outre, il s'agit, au terme de cette enquête généalogique, de mettre en exergue l'influence « profitable » ou inhibante que les valeurs exercent sur le développement de la vie humaine et sur les besoins vitaux de l'individu, c'est-à-dire d'apprécier la valeur de ces valeurs. Avec *Humain, trop humain*, Nietzsche entend précisément, en vue d'établir une typologie des cultures, identifier les « caractères de haute et de basse culture ». Dès lors, l'investigation conduite par Nietzsche débute par l'élaboration d'une symptomatologie de la culture à la faveur de laquelle doivent être identifiées une culture supérieure et une culture inférieure :

> Un affaiblissement partiel doit nécessairement, dans l'ensemble, précéder tout progrès. Les natures les plus fortes *maintiennent la stabilité* du type, celles qui sont plus faibles, contribuent à le *perfectionner*. - Quelque chose de semblable se produit pour l'homme individuel ; il est rare qu'une dégénérescence, qu'une mutilation, même qu'un vice et de manière générale qu'une perte corporelle ou morale, aille sans un avantage sur un autre plan.[2]

---

[1] *FP XII*, 7 [49] : « La question des valeurs est plus fondamentale que la question de la certitude : cette dernière ne devient sérieuse qu'à condition que la question de la valeur ait déjà trouvé réponse ».

[2] *HTH I, op. cit.* Cinquième section, § 224, p. 249.

L'enquête nietzschéenne permet donc de concevoir que la culture supérieure n'est pas celle qui persévère invariablement et d'une manière identique à elle-même, dans son type. Si le caractère fort et l'identité de « grands principes coutumiers » permettent de stabiliser et de maintenir des communautés ainsi que leurs membres, ce sont les individus indépendants qui s'avèrent faibles et indéterminés devant la morale de leur temps, qui développent le progrès intellectuel, dans la mesure où ils sont ceux qui expérimentent le nouveau et le divers. Et, de ce point de vue, Nietzsche décrit l'analogie qui existe entre les types de cultures et les types humains, les communautés et l'individu. Si la force assure le maintien du type de culture et de l'individu, c'est la faiblesse qui contribue à leur développement[1]. Il importe de souligner, encore une fois, que c'est en vertu d'une vision double qui consiste à envisager « l'accroissement de la force stable » et « l'apparition de natures dégénérescentes », que l'ennoblissement de l'individu peut avoir lieu. Surtout, et ainsi qu'il le précisera ultérieurement dans un fragment posthume, Nietzsche considère que c'est l'affaiblissement qui est le préalable[2]. En tant que telle, la dégénérescence permet ainsi à l'homme de se surpasser et rend possible le renouvellement de ses forces propres. La théorie de « l'ennoblissement par dégénérescence » qui sera, à partir du début des années 1880, reconsidérée, offre une conception distincte de celle de « la fameuse lutte pour la vie » défendue par Darwin, dans la mesure où précisément, la compréhension nietzschéenne du progrès de l'individu et d'un type de culture ne s'exerce pas depuis un unique point de vue mais bien à partir de deux éléments que sont le maintien de la force stable dans son ensemble et l'asthénie partielle de la force stable. Le concours de ces derniers permettant respectivement à l'individu de suivre sa voie en évitant toute déperdition de force et de se surpasser en vertu d'un processus d'élévation culturelle. Aussi, la tâche de l'éducateur consiste-t-elle à blesser dans le but d'affaiblir afin de permettre l'inoculation du nouveau, c'est-à-dire rendre possible le surpassement de l'individu. C'est bien le degré de souffrance d'un individu ou d'un peuple, particulièrement dans le cas d'une inoculation excessive, qui rend possible le perfectionnement humain ainsi que les différentes formes de liberté intellectuelle. Or, cette considération, ainsi que Nietzsche le précisera dans un fragment posthume dans lequel il évoque le cas de la culture allemande, fournit « à l'esprit libre la preuve qu'il est aussi utile

[1] La faiblesse politique sera, en ce sens, interprétée comme contributive aux « valeurs les plus hautes », par Nietzsche. Voir : *HTH I*, *op. cit*, § 465, p. 381 : « La culture doit ce qu'elle a d'absolument supérieur aux époques politiquement faibles ».

[2] Voir : *FP II***, 12 [22], été fin-septembre 1875 : « Partout où un progrès doit avoir lieu, il faut un affaiblissement préalable ».

aux esprits asservis »[1]. Cet équilibre des forces est donc nécessaire à la détermination d'une culture supérieure. Celle- ci organise les instincts et veille à ce que les puissances antagonistes ne s'annihilent pas mais se concilient. Faisant l'analyse de l'équilibre des forces dans une haute culture, Wilson Frezzati y voit la possibilité de la « construction d'une structure (*Bau*) supérieure, dans laquelle ces puissances et d'autres forces intermédiaires se concilient, sans s'opprimer »[2].

En substance, dans la conception nietzschéenne, l'organisation des forces d'une culture résonne avec celle des puissances de l'individu. Le chapitre intitulé « Microcosme et macrocosme de la culture » d'*Humain, trop humain*, offre, en ce sens, une image de l'organisation de ces forces que l'individu découvre en lui-même :

> C'est en lui-même que l'homme effectue les meilleures découvertes sur la culture, lorsqu'il y trouve le règne de deux puissances hétérogènes. A supposer que quelqu'un vive autant dans l'amour des arts plastiques, ou de la musique, qu'il est entraîné par l'esprit de la science, et qu'il tienne pour impossible de surmonter cette contradiction en anéantissant l'une de ces puissances et en désenchaînant complètement l'autre : la seule option qui lui reste est de se donner la forme d'un édifice de culture suffisamment grand pour que puissent y habiter les deux puissances, fût-ce à des extrémités différentes de ce bâtiment, tandis que logeront entre elles des puissances, intermédiaires réconciliatrices dotées d'une force prépondérante afin d'arbitrer, en cas de nécessité, le conflit qui éclaterait. Mais un tel bâtiment de culture au sein d'un individu singulier présentera la plus grande similarité avec l'édifice de la culture instauré durant des périodes entières, et offrira un enseignement analogique continu sur ce dernier.[3]

Nous comprenons, par cet extrait, que c'est en lui-même que l'être humain découvre la haute culture quand deux puissances hétérogènes agissent en lui. L'organisation de ces puissances dans l'individu est, en outre, semblable à celle de toute une culture. Or, Nietzsche précise que les deux puissances les plus importantes qui sont, dans l'individu, contradictoirement à

---

[1] Dans un fragment posthume, Nietzsche décrit les formes d'une inoculation excessive, à la faveur de l'exemple des Allemands : « Toute cette considération peut fournir à l'esprit libre la preuve qu'il est aussi utile aux esprits asservis : car il contribue à empêcher que ce que produisent les esprits asservis, leur Etat, leur civilisation, leur morale, ne se fige et ne dépérisse : il y fait sans cesse affluer dans le tronc et les branches la sève vivifiante du rajeunissement. » (*FP III**, 20 [11], hiver 1876).

[2] DENAT et WOTLING, *Humain, trop humain et les débuts de la réforme de la philosophie*, *op. cit.* p. 183.

[3] *HTH I, op. cit.* § 276, p. 295-296.

l'œuvre, l'art et la science, appellent, à la faveur de puissances médiatrices, une réconciliation qui est effectuée par la culture en tant que telle. Plus précisément, c'est à l'individu qu'il revient de faire de lui-même, c'est-à-dire de son individualité propre, « un monument de culture », afin de faire se concilier les deux puissances antagonistes. Ce qui fait immédiatement penser à ce conseil que Nietzsche nous donne, à la fin de la deuxième *Considération inactuelle*, de suivre l'exemple des Grecs en organisant notre chaos intérieur. En effet, il s'agit, de la même façon, d'organiser, en vertu de la force plastique de l'individu et de l'équilibre des puissances, les multiples sources pulsionnelles d'une culture. Toute la question pour Nietzsche est de montrer qu'une culture supérieure, en vertu de laquelle des puissances antagonistes se concilient, suppose que l'individu organise ces dernières en un ensemble. En ce sens, le problème de la culture réside, ainsi que Nietzsche le précisera dans un fragment posthume, dans « la juste proportion observée dans le développement [des] talents »[1]. L'individu peut être un « monument de culture » semblable à celui que constitue une civilisation (*Kultur*) supérieure, dans la mesure où il impose une forme à ses pulsions. Précisément, la culture supérieure consiste à faire en sorte que s'équilibrent les deux principales puissances hétérogènes que sont d'une part la science et d'autre part, l'art et la religion[2]. Il est vrai que cette considération de la science peut paraître en contradiction avec l'analyse des différents types humains et des différents types de cultures que Nietzsche développe dans sa première œuvre publiée, *La Naissance de la tragédie*. C'est en effet au type théorique qui exerce une survalorisation du savoir et de l'approche rationnelle, de la « culture alexandrine », que Nietzsche oppose le type tragique et entend, à la faveur de l'édification d'une "métaphysique d'artiste", faire advenir de nouvelles valeurs. Comment, alors, comprendre un tel déplacement ? Il semble bien que Nietzsche réoriente, depuis Sorrente, sa réflexion. Mais s'agit-il d'y voir, pour autant, une rupture radicale dans sa pensée ? Cette considération, si elle est admise par certains commentaires, n'est pas sans faire difficulté. Si avec *Humain, trop humain,* Nietzsche, adopte de nouveaux choix méthodologiques et inaugure, avec sa méthode historique et psychologique, une manière fondamentalement nouvelle de philosopher, c'est sans doute parce qu'une telle démarche lui permet de renforcer un positionnement critique à l'égard de la philosophie métaphysique et de celle, en particulier, de Schopenhauer.

[1] *FP*, CIn I-II, 19 [41], trad. Modifiée.

[2] Voir *FP* II, 21 [53], fin 1876-été 1877 : « La science donne du plaisir à qui la fait avancer : très peu à qui en reçoit les résultats. Mais il en va autrement dans l'art, la religion, etc. Il nous faut garder en nous le règne de la contrevérité : là est la tragédie ».

Or, le fait que cette critique inclue la « métaphysique d'artiste » que Nietzsche promeut dans *La Naissance de la tragédie*, en laquelle sont perçus les défauts et les impossibilités, n'est que le prolongement d'une exigence qui, devenant radicale, s'exerce à l'encontre de la métaphysique dans son ensemble. En outre, la nouvelle considération qui est celle de Nietzsche, dans *Humain, trop humain,* de l'histoire et de la science, loin de fonder une rupture avec la critique qu'il en fait dans la deuxième *Considération inactuelle,* offre sur elles, à la faveur de l'équilibre entre l'historique et l'anhistorique et du dosage en l'homme du scientifique et du non- scientifique qui appellent la détermination du rapport juste[1], une nouvelle perspective. Il est intéressant, de ce point de vue, de remarquer que le tournant « intellectualiste » que l'on attribue communément à Nietzsche peut se comprendre en termes d'inflexion et de continuité, en vertu notamment de son usage des « définitions doubles »[2] et de ce souci qui consiste à rechercher l'équilibre des forces. En ce sens, il apparaît, ainsi que l'analyse Patrick Wotling en se rapportant aux linéaments de la pensée nietzschéenne, « capital de distinguer évolution et approfondissement »[3]. C'est en ce sens que la culture supérieure nécessite l'équilibre des deux principales puissances hétérogènes que sont d'une part la science et d'autre part, l'art et la religion. Nietzsche décrit comme suit, dans *Humain, trop humain*, la façon dont la culture supérieure doit créer, en l'homme, l'équilibre :

> C'est pourquoi une culture supérieure devra donner à l'homme un cerveau double, en quelque sorte deux cavités cérébraux, l'une pour sentir la science, et ensuite une pour sentir la non-science : juxtaposées, à l'abri de la confusion, séparables, cloisonnables ; c'est là une exigence de santé.[4]

En substance, si Nietzsche révèle la nécessité d'un équilibre des deux principales puissances antagonistes dans une culture supérieure, celle-ci doit donner « à l'homme un cerveau double ». La science procure des satisfactions toujours plus faibles à l'individu humain et ce processus s'accroît encore par le soupçon que le scientifique jette sur les consolateurs que sont la

---

[1] Voir ASTOR, *Nietzsche. La détresse du présent, op. cit.* p. 70.

[2] Cf. WOTLING, *« Oui, l'homme fut un essai », op. cit.* p. 47 : « L'un des traits les plus remarquables du corpus nietzschéen, guère relevé par les commentateurs, tient à ce qu'il offre constamment des définitions doubles, en apparence incompatibles, des grands types d'activité humaine, comme si Nietzsche, à la manière d'un nouveau sophiste, prenait plaisir à la pratique des *dissoi logoi* brusquant nos habitudes de pensée ».

[3] WOTLING, *La conquête d'une pensée*, op. cit. p. 14. Nous renvoyons, en outre, à la préface et au chapitre 3. L'émergence du schème axiologique dans *Humain, trop humain*, de l'ouvrage.

[4] *HTH I, op. cit.* § 251, p. 274-275.

métaphysique, l'art et la religion. Nous comprenons, par cet aphorisme intitulé *L'avenir de la science*, que les vertus de la science s'étiolent à proportion de ce que celle-ci demeure appréhendée d'une manière univoque par l'individu. Or, ainsi qu'il l'indique dans un fragment posthume, Nietzsche entend montrer précisément que « le charme de la science s'accroît encore aujourd'hui par le contraste »[1] Il est donc nécessaire de posséder, ce qui, dans un compartiment cérébral relève de la science et ce qui, dans un autre, n'en relève pas. Et c'est le contraste produit par cet équilibre qui créé une condition de développement de la science. En outre, la culture supérieure réside dans l'équilibre de deux compartiments cérébraux : l'un pour que l'individu soit sensible à la source de passions et d'illusions, et l'autre pour que la science, en vertu de son rôle de régulateur, prévienne les risques de surcroît d'énergie et de « surchauffe ». En d'autres termes, le critère de la haute culture réside, ainsi que Nietzsche le décrit dans son « Image de la danse », dans la possession de la force et de la souplesse[2]. Or, si la culture supérieure se penche, ainsi que nous venons de le voir, sur deux principales forces antagonistes, elle contient également des puissances médiatrices dont le rôle consiste, précisément, à concilier de multiples pulsions. C'est en ce sens que la haute culture se distingue de la culture moderne que Nietzsche associe à une basse culture comme l'est celle des philistins. La culture inférieure est, en effet, un instrument de musique ne comprenant que deux cordes. A ce titre, ainsi que Nietzsche l'explique dans un aphorisme intitulé « La haute culture est nécessairement incomprise »[3], le savant, qui est le prototype de la culture inférieure, ne saurait comprendre la culture supérieure, dans la mesure où, sur son instrument, la seule corde qui s'ajoute à celle de « l'instinct de la connaissance », est la pulsion religieuse qui est acquise par hérédité. Nous ne pouvons ignorer, en ce sens, que c'est en vertu de la connaissance des conditions d'une culture supérieure, que pourra s'opérer, entre les individus, une distribution de tâches distinctives. Il nous faut, de ce point de vue, pouvoir comprendre le rapport que Nietzsche décrit, dans son œuvre *Humain, trop humain*, entre l'individuation et le développement d'une nouvelle culture supérieure. C'est, pour le moment, sur l'individuation et l'élévation de la culture et sur l'expérimentation par l'individu des phases antérieures de la culture et le développement d'une nouvelle culture supérieure, que nous conduirons notre enquête.

[1] Voir *FP II,* 21 [44], fin 1876-été 1877.

[2] *HTH I, op. cit.* § 278, p. 297 : « La haute culture sera similaire à une danse audacieuse : raison pour laquelle, comme on l'a dit, il est besoin de beaucoup de force et de souplesse ».

[3] *HTH I, op. cit.* § 281, p. 298-299 : « Qui n'a placé que deux cordes sur son instrument, comme les savants qui outre la *pulsion de savoir* ne possèdent encore qu'une pulsion *religieuse* acquise par éducation, ne comprend pas les hommes qui savent jouer sur davantage de cordes encore. Il est de l'essence de la culture supérieure *multicordes* d'être toujours mal interprétée par la culture inférieure ».

Chapitre 2.
L'individuation et la nouvelle culture

1- L'individuation et l'élévation de la culture

Nous avons relevé au cours de notre réflexion, que la question du rapport de l'individuation à la culture se présentait sous une double forme : à la fois celle de la conquête de l'indépendance et celle de l'accès à soi. Notre développement a montré, en l'occurrence, que la figure des Lumières œuvre à l'élaboration d'une unité de style qui permet de passer de la « pensée libre à la « liberté de l'esprit ». Dans le cours de notre progression, nous avons également envisagé le rapport que le grand affranchissement, à la faveur du passage de la « liberté de l'esprit » à « l'esprit libre », établit entre l'individuation et la culture. A la suite d'une analyse qui a montré comment Nietzsche appréhendait la culture comme le résultat de l'instinct de l'intérêt pratique en vertu duquel l'homme est appelé à évaluer les moyens qui permettent de satisfaire ses besoins, il apparaît que l'enquête concernant les différentes formes que l'individu humain impose à la réalité, en constitue le prolongement nécessaire. Nous avons aperçu que le problème de la culture consiste, pour Nietzsche, à élaborer une symptomatologie à la faveur de laquelle doivent être identifiées une culture supérieure et une culture inférieure.

Partant de la question de l'établissement d'une typologie des cultures, de l'identification des « caractères de haute et de basse culture », Nietzsche en arrive rapidement à la question du rapport entre l'individu et le développement d'une nouvelle culture supérieure. L'investigation conduite par l'auteur d'Humain, trop humain concerne, en effet, l'élévation de la culture à la faveur de laquelle doit s'opérer, entre les individus, une distribution de tâches distinctives. C'est dans cette perspective que la question de l'élévation de la culture est envisagée chez Nietzsche :

> Peut-être une future vision d'ensemble des besoins de l'humanité ne pas-t-il nullement apparaître comme souhaitable que tous les hommes agissent de manière identique, et faudrait-il bien plutôt dans l'intérêt des buts œcuméniques, que l'on assigne à l'humanité, pendant des périodes entières, des tâches spécifiques, voire peut-être, le cas échéant, mauvaises.[1]

[1] Cf. HTH *I*, Première section, § 25, p. 85-86.

Nous comprenons, de ce point de vue, que si l'élévation de la culture doit être recherchée, elle ne doit pas l'être d'une façon indistincte par tous les individus. Après que les hommes auront cessé de croire en Dieu ainsi qu'en un finalisme métaphysique, il s'agira de faire en sorte que les buts « œcuméniques » soient déterminés par les êtres-humains eux-mêmes. Et, à ce titre, il revient à l'homme de prendre congé à la fois des finalités du christianisme et du sens ultime de la métaphysique.

En vertu de cette conception qui rejette les causes finales classiques (*Zweck*), Nietzsche envisage, précisément, que les hommes s'assignent des « buts » (*Ziel*), lesquels sont entendus comme relevant d'une motivation des individus à poursuivre des objectifs œcuméniques et qui consiste à s'inscrire dans le processus de l'élévation de la culture. Il s'agit donc, ici, de la détermination subjective d'un choix de l'individu dont la visée porte sur les besoins futurs de l'humanité. Or, cette problématique morale que décrit Nietzsche, dans cet extrait, par l'évocation du « but », entendu comme « Ziel », c'est-à-dire la direction de l'action de l'individu, se départit de la conception kantienne – « l'ancienne morale » - qui consiste en l'exigence que chacun agisse identiquement dans des circonstances similaire[1]. Le développement de la culture, tel que Nietzsche le conçoit, doit s'opérer, à la faveur d'une distribution de tâches distinctives entre les individus et non par l'imposition d'un but identique à tous les êtres humains. De ce point de vue, les tâches assignées, en vue de l'utilité supérieure, ne doivent pas relever d'« un seul type d'action »[2]. Cette distribution qui doit, en outre, être consciente et suppose la connaissance des conditions d'une haute culture, implique le dépassement de l'actuel et appelle la détermination d'une tâche qui incombe aux « grands esprits ». Ainsi, Nietzsche entend nous montrer que le problème de l'élévation de la culture doit être appréhendé en vertu du rapport étroit qui le lie à celui des conditions d'apparition d'un certain type d'homme. Nous avons vu précédemment, dans les Considérations inactuelles, comment le concept de culture était envisagé en relation avec celui de génie. C'est là, en effet, que réside, pour Nietzsche, « le but de toute culture »[3] : « l'enfantement du génie ».

---

[1] Dans le *Gai Savoir*, Nietzsche décèlera à propos du caractère prétendument inconditionné du jugement moral déployé par l'impératif catégorique kantien, « un égoïsme aveugle, mesquin et dénué d'exigence » qui reflète un défaut de connaissance de soi et d'« idéal propre » (*GS*, § 335, Traduction de Patrick Wotling, Paris, Éditions Garnier-Flammarion, 2020, p. 271).

[2] Voir *FP II*, 22 [5], printemps-été 1877 : « Agir de telle sorte que l'humanité, etc. : il faudrait en l'occurrence pouvoir embrasser du regard ce qui est avantageux. Qui dit qu'*un seul* type d'action soit en somme profitable à l'ensemble ? L'histoire dit le contraire. On est beaucoup plus obligé à l'égoïsme ».

[3] *CIn*, Troisième partie, § 3, p. 584.

Or, s'il convient de noter l'inflexion qui est opérée, avec *Humain, trop humain*, en ce qui concerne le concept de génie que Nietzsche qualifie désormais de « superstition »[1], dans la mesure où la croyance en une « origine surhumaine » de certains esprits, tendrait à dissimuler les processus de production qui sont pourtant déployés, notamment dans l'acquisition des connaissances, elle ne constitue pas pour autant une réorientation radicale. Si dans les premières œuvres, le but de la culture est associé à la production du génie, avec *Humain, trop humain*, il consiste bien à favoriser les « grands esprits », c'est-à-dire un certain type d'individu. Nous renvoyons à l'analyse de Patrick Wotling qui montre la persistance, dans le corpus nietzschéen, de cette conception de la culture :

> Il existe toujours un lien essentiel entre la conception nietzschéenne de la culture et son rapport à la formation d'un certain type d'individu.[2]

De ce point de vue, ce que dit Nietzsche dans ses œuvres dites de la maturité, à propos du concept de culture, n'annule pas ce qui est développé dans les Considérations inactuelles mais en offre un prolongement : c'est aux exemplaires les plus élevés que la tâche d'élévation de la culture est assignée. En outre, cette conception du but de la culture ne s'accorde pas avec la définition qu'en donnent les différentes traditions avant lui, que celui-ci soit conçu comme « le plus grand bonheur possible »[3] ou bien comme le développement de tous les talents d'un peuple. Bien au contraire, la tâche que Nietzsche s'assigne consiste précisément à favoriser l'apparition d'une haute culture et la formation d'un certain type d'homme. C'est en tous cas ce qu'il précisera dans un fragment posthume :

> Mon idée : les buts font défaut, et ces buts doivent être des individus ![4]

Nous comprenons, dans cet extrait, que si les buts font défaut, c'est qu'ils sont associés à une illusion de la conscience à l'égard de laquelle Nietzsche envisage, ainsi qu'il le précise dans

---

[1] Cf. *HTH I*, Quatrième section, § 164, p. 209-210.

[2] WOTLING, *Nietzsche et le problème de la civilisation, op. cit.* p. 30.

[3] Voir *FP CIn I et II*, 19 [41] : « Le problème d'une civilisation (*Kultur*) rarement saisi correctement. Son but n'est pas le plus grand bonheur possible d'un peuple, non plus que le libre développement de *tous* ses talents ; la civilisation se montre plutôt dans la juste *proportion* observée dans le développement de ces talents. […] La civilisation d'un peuple se manifeste dans la discipline imposée à ses instincts ».

[4] Cf. *FP* XII, 7 [6].

le paragraphe § 33 d'*Humain, trop humain* I, que « l'humanité n'a dans l'ensemble *aucun* but »[1]. Or, face à une telle *Ziellosigkeit*, l'individu est exposé au désespoir et à la dévalorisation de son existence. En ce sens, si Nietzsche sape les fondements de l'unité morale de l'humanité[2], en désignant celle-ci comme étant totalement dépourvue de but, il entend simultanément répondre au besoin de consolation des hommes. Faisant l'analyse de ce passage (le § 33 d'*Humain, trop humain I*), Emmanuel Salanskis perçoit que l'auteur de ces lignes paraît ici « encore lutter avec le nihilisme »[3]. C'est en tous cas à partir de la considération de ce besoin de consolation que Nietzsche semble tirer une conséquence morale et propose une évaluation des conditions fondamentales de la vie humaine :

> Si l'on sait fixer son attention avant tout sur les exceptions, je veux dire sur les talents éminents et les âmes pures, si l'on prend leur apparition pour but de tout le développement universel et que l'on se réjouit de l'action qu'ils exercent, alors on peut croire à la valeur de la vie, parce que, ce faisant, on *néglige* en effet les autres hommes : donc on pense de façon fautive.[4]

Nous comprenons, dans ce paragraphe § 33, que c'est à la faveur d'une action par laquelle l'individu fausse ses appréciations (*Schätzungen*), que peut s'établir la croyance en la valeur de la vie. De ce point de vue, le § 33 fait suite aux deux aphorismes précédents selon lesquels « Tous les jugements sur la valeur de la vie se sont développés d'une manière illogique, et sont pour cela injustes »[5]. C'est en vertu de ce qu'il désignera comme une pratique de l'« observation psychologique »[6] que Nietzsche peut, dès lors, dévoiler le caractère irrationnel du rapport de l'homme à la réalité[7]. Il s'agit, en tous cas, d'une remise en cause de l'appréciation humaine – celle-ci reposant sur « une pensée incorrecte » - dans un cas bien particulier qui

---

[1] Cf. *HTH I*, Première section, § 33, p. 94.

[2] Ainsi que Nietzsche le précise dans un fragment posthume, l'idée générale d'homme est une fiction : « L'humanité n'avance pas, elle n'existe même pas… » (*FP XIV*, 15 [8], printemps 1888).

[3] Cf. WOTLING (Patrick) et DENAT (Céline), *Humain, trop humain et les débuts de la réforme de la philosophie*, p. 173 : « L'auteur de ces lignes semble encore lutter avec le nihilisme, même si le terme n'est pas prononcé en 1878 ».

[4] Cf. *HTH I*, Première section, § 33, p. 94.

[5] Cf. *Ibid*, § 32, p. 91.

[6] Cf. *Ibid*. § 35, p. 97.

[7] Voir à ce propos l'analyse de Céline DENAT, *Friedrich Nietzsche. Généalogie d'une pensée*, p. 125 : « L'observation psychologique permet de jeter le soupçon sur ces aspects de l'existence humaine auxquels nous attribuons dogmatiquement une valeur suprême ».

est celui de la valeur de la vie. Or, si Nietzsche questionne bien la légitimité de nos jugements qu'il perçoit à la fois comme illogiques et injustes, il considère cependant que l'expression même de la vie consiste à fixer des appréciations[1]. Ce sont, en effet, les conditions d'existence de tout organisme vivant qui sont déterminées par des appréciations, des préférences infra-conscientes et qui traduisent ainsi des besoins fondamentaux. Nous percevons donc qu'il s'agit ici de ce que Nietzsche désignera ultérieurement par le terme de valeurs, en tant qu'elles sont précisément des croyances intériorisées qui traduisent les besoins fondamentaux du type humain. En vertu de cette interprétation de la réalité, Nietzsche montre que l'homme n'a de cesse d'être pris dans des rapports d'appréciations (*Schätzungen*) - lesquels seront, par la suite, des rapports d'évaluations (*Wertschätzungen*) -, dans la mesure où s'exercent en lui, comme type de vivant donné, des complexes pulsionnels qui évaluent leurs besoins en fonction de leurs préférences fondamentales. En cela, les appréciations (*Schätzungen*) constituent les conditions mêmes de l'organisation de l'existence, les manières d'agir et de penser de l'individu humain qui peut, dès lors, maîtriser le réel. Vivre, ainsi que le précise Patrick Wotling, « c'est donc fixer des appréciations, positives ou négatives, et se rapporter ensuite à la réalité dans le strict respect du cadre imposé par ce socle d'appréciations »[2]. Ce lien qui est établi entre les appréciations et les conditions fondamentales des différents types de vie, occupe, dès l'écriture d'*Humain, trop humain*, une place centrale dans la pensée nietzschéenne. Surtout, il convient de noter que l'observation psychologique qui est menée, permet de prendre congé de la représentation fallacieuse que nous avons de l'existence humaine et à laquelle nous attribuons des valeurs définitives[3]. Et, de ce point de vue, l'enquête qui est conduite à propos de ce qu'il y a en l'homme d'humain, trop humain, semble proposer une double perspective : celle qui envisage que les appréciations (*Schätzungen*) constituent les conditions mêmes de l'organisation de l'existence ; et celle qui reconnaît le caractère profondément irrationnel et illogique de ce qui est à l'œuvre dans le processus de production

[1] Cf. HTH *I*, Première section, § 32, p. 92 : « Peut-être s'ensuivra-t-il de tout cela qu'il ne faudrait pas juger du tout ; mais que ne peut-on vivre sans estimer, sans avoir d'aversion et d'inclination ! – car tout mouvement d'aversion est lié à une appréciation, de même que tout mouvement d'inclination ».

[2] WOTLING (Patrick) et DENAT (Céline), *Humain, trop humain et les débuts de la réforme de la philosophie*, Reims, ÉPURE, 2017, p. 151.

[3] Cf. *HTH I*, Première section, § 2, p. 60 : « Tous les philosophes sont affectés par le défaut commun de partir de l'homme d'aujourd'hui et de penser parvenir à leur but par l'analyse de celui-ci. Ils envisagent involontairement l'"homme" comme *aeterna veritas*, comme un invariant au beau milieu du tourbillon, comme une sûre mesure des choses ».

de ces mêmes appréciations. Telle est la conception nietzschéenne selon laquelle les appréciations se distinguent des vérités ou des représentations en ce qu'elles sont le produit d'une élaboration propre à un certain type de vivant, en l'occurrence le type humain. En ce sens, il ne saurait y avoir de valeurs suprêmes ou définitives mais bien des pulsions et des instincts infra-conscients qui guident le penser et l'agir humain. Et c'est pourquoi l'enquête sur les sentiments moraux que mène Nietzsche conduit à jeter le soupçon sur la morale telle qu'elle est appréhendée par la tradition métaphysique, dans la mesure où celle-ci envisage l'homme comme *aeternae veritates,* « réalité stable » et unité substantielle. Or, c'est bien tout autre chose qui est à l'œuvre dans le véritable rapport que l'individu humain entretient avec l'existence, tant il apparaît que l'homme est à la fois, résultat d'un devenir, instable[1] et multiple. C'est dans le § 57 d'*Humain, trop humain* que Nietzsche nous livre sa conception du rapport entre l'homme et la morale :

> Dans la morale, l'homme ne se traite pas en *individuum* mais en *dividuum*.[2]

Nous remarquons, là encore, que Nietzsche opère un renversement radical à l'égard de la tradition philosophique dans la mesure où sa pensée relative à l'individu récuse toute fixité, toute réalité première et tout fondement unitaire de l'être. C'est la définition même de la notion d'individu, issu du latin *individuum,* que l'on peut traduire par « ce qui est indivisible » et dont le terme équivalent en grec est *átomos,* « atome », « insécable », qui implique l'interprétation de la réalité de l'être comme individu, soit selon une approche substantialiste, soit dans une perspective hylémorphique, qui est ici remise en cause[3]. Nietzsche récuse, de ce point de vue, la considération selon laquelle ce serait à partir de l'individu constitué que pourraient être inférées ses conditions de possibilité, en cela qu'elle constitue un postulat au gré duquel un privilège ontologique est accordé à l'individu en tant qu'il est déjà donné. Tout au contraire, Nietzsche envisage que l'homme est traversé par une pluralité d'instincts et de pulsions qui concourent à guider sa manière de penser et d'agir. Faisant l'analyse de cet aphorisme, Céline

---

[1] *FP XII,* 2 [13], automne 1885-automne 1886 : « l'homme est l'animal qui n'est pas encore fixé de manière stable ».

[2] Cf. *HTH I,* Deuxième section, § 57, p. 119.

[3] Plus précisément, ainsi que l'explique Gilbert Simondon, la voie substantialiste envisage l'être comme « consistant en son unité, donné à lui-même, fondé sur lui-même, inengendré, résistant à ce qui n'est pas lui-même », tandis que la voie hylémorphique considère l'individu comme « engendré par la rencontre d'une forme et d'une matière » *(*SIMONDON, Gilbert, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, p. 23).

Dénat montre que « l'homme ne doit plus être conçu comme un individu, un ego doué d'une unité substantielle, mais comme ensemble de "pulsions" dont la complexité mouvante, les processus de transformation et de sublimation, mettent à l'épreuve la rigueur du philosophe-psychologue »[1]. En se rapportant à la problématique de la morale, l'homme se voit, comme cette dernière, divisé : l'*individuum* fait place au *dividuum* et la morale se voit supplantée par des morales. Nous saisissons ainsi que Nietzsche destitue la morale moderne de son caractère prétendument unitaire, objectif et universel.

L'appréciation n'est donc pas donnée et ne saurait être imposée par l'extérieur, mais constitue le résultat des préférences internes de l'individu ou d'un groupe d'individus. C'est en ce sens que l'on peut comprendre la typologie nietzschéenne qui est une méthode utilisée par le philologue-philosophe dans *La Naissance de la tragédie* au travers de la différenciation des types pulsionnels de l'apollinien et du dionysiaque, mais aussi dans l'opposition des types théorique et tragique, ou encore dans le type du génie. Nous la retrouvons également dans les *Considérations inactuelles*, avec le type de l'homme moderne et le type du philistin et dans *Humain, trop humain* avec le type de l'esprit libre. Or, cette analyse des formes typiques d'une réalité complexe, appliquée à l'individu humain, qui suppose donc une diversité d'êtres humains, implique que l'individu agisse non comme un être universel, ainsi que le prévoit la morale moderne, mais selon des objectifs œcuméniques qui devront, précisément, être établis par les individus eux-mêmes. Et c'est donc à la faveur d'une distribution de tâches entre les individus que l'élévation de la culture est possible en vertu d'une distinction qui doit s'opérer au sein de l'humanité entre la majorité des hommes et les types exceptionnels, lesquels sont seuls aptes à supporter la vérité et à en tirer une consolation. Telle est la conception nietzschéenne en vertu de laquelle la formation d'un certain type d'homme – celle des « exceptions » -[2], constitue une condition propice à l'élévation de la culture. En cela, nous percevons que cette orientation développée dans *Humain, trop humain* est annonciatrice de la problématique de l'élevage qui sera, d'une façon ultérieure, plus explicitement décrite, en particulier dans Par- delà bien et mal. En outre, il convient de noter que dans son entreprise de destitution du caractère universel des valeurs – c'est, en tous cas, le terme qui sera employé ultérieurement -, Nietzsche envisage avec *Humain, trop humain*, de décrire la variabilité historique et culturelle qui est à l'œuvre dans la « morale ». C'est dans le § 42 d'*Humain, trop*

[1] DENAT (Céline), *Friedrich Nietzsche, Généalogie d'une pensée*, p. 128-129.

[2] Cf. *HTH I*, Première section, « L'erreur sur la vie, nécessaire à la vie », § 33, p. 93.

humain que l'on trouve cette présentation de la « morale » sous la forme d'échelles variables de valeurs et de configurations historiques :

> « Immoral » désigne donc le fait que quelqu'un n'éprouve plus, ou plus assez fortement, les motifs supérieurs, plus subtils, plus spirituels que la nouvelle culture a à chaque fois apportés : cela désigne un arriéré, mais toujours uniquement en fonction de la différence de degré.[1]

Ce n'est pas en fonction d'une différence fondamentale de nature relevant de « points de vue moraux », que l'action « immorale » de l'individu peut s'apprécier, mais bien en fonction de « la seule différence de degré », à la faveur de laquelle l'appréciation de l'individu se rapporte à une hiérarchie des biens établie par une civilisation du passé. Nous mesurons ici l'importance que Nietzsche accorde aux appréciations de valeur qui varient en fonction des individus au sein d'une même culture. Car ce sont elles, et non les points de vue moraux, qui déterminent la hiérarchie des biens. Nous percevons ainsi que la variabilité historique à laquelle s'ajoute la variabilité culturelle[2], s'accompagne d'une modification continuelle des échelles variables de valeurs sous l'effet de l'évolution même de l'individu. Aussi, la question du rapport entre l'individu et le développement de la culture ne saurait être envisagée sans la considération des appréciations fondamentales de l'homme. Nous avons vu comment, dans la pensée de Nietzsche, se construit le rapport entre l'individuation et l'élévation de la culture. Il nous faut maintenant comprendre l'expérimentation de l'individu et le développement d'une nouvelle culture supérieure.

2- L'expérimentation par l'individu des stades antérieurs de la culture et le développement d'une nouvelle culture supérieure

Si la question du rapport entre l'individuation et le développement d'une nouvelle culture supérieure est envisagée par l'auteur d'Humain, trop humain, à la faveur d'une distribution de tâches distinctives devant s'opérer entre les individus, elle est appréhendée également par l'expérimentation des phases antérieures de la culture qui peut être faite par l'individu.

[1] Cf. *HTH I*, Deuxième section, § 42, p. 107.

[2] Cf. *Ibid*. § 107, p. 150-151-152-153.

Ainsi que nous l'avons aperçu dans notre développement, l'analyse des formes typiques d'une réalité complexe, appliquée à l'individu humain, qui suppose une diversité d'êtres humains, implique que l'individu agisse non comme un être universel, ainsi que le prévoit la morale moderne, mais selon des objectifs œcuméniques qui devront, précisément, être établis par les individus eux-mêmes. En poursuivant notre enquête, nous avons aperçu que les conditions d'existence de tout organisme vivant, celles, en l'occurrence de l'individu humain, sont déterminées par des appréciations, des préférences infra-conscientes, lesquelles traduisent ainsi des besoins fondamentaux. Or, l'appréciation n'est pas donnée et ne saurait être imposée par l'extérieur, mais constitue le résultat des préférences internes de l'individu ou d'un groupe d'individus et les conditions mêmes de l'organisation de l'existence. Et, de ce point de vue, les appréciations se distinguent des vérités ou des représentations en ce qu'elles sont le produit d'une élaboration propre à un certain type de vivant, en l'occurrence le type humain. Nous avons vu que, dans son entreprise de destitution du caractère universel des valeurs, Nietzsche envisage avec *Humain, trop humain*, de décrire la variabilité historique et culturelle qui est à l'œuvre dans la « morale ». Dans ce contexte, nous comprenons que la réflexion de Nietzsche sur le rapport entre l'individu et la culture s'inscrit dans une perspective plus large qui vise, à travers la question de l'appréciation, à présenter la « morale » sous la forme d'échelles variables de valeurs et de configurations historiques. C'est en ce sens que Nietzsche envisage, dès le début d'*Humain, trop humain*, l'expérimentation des phases antérieures de la culture. Or, ces phases qui décrivent la survivance, dans l'histoire, de certains stades de l'humanité primitive, peuvent coexister au sein d'un même individu. Ainsi, l'altération, durant le sommeil, de la fonction mnémique, donne un aperçu de l'état qui aurait été celui de cette dernière, en état de veille, aux temps primitifs de l'humanité. Et c'est à cette faiblesse de la mémoire, insuffisamment développée chez l'individu primitif et altérée par le rêve chez l'homme actuel, et dont le corolaire est la confusion ainsi que l'incapacité à connaître en application du principe d'identité, que Nietzsche attribue l'altération du raisonnement. Conjointement à cette défaillance, il convient de préciser, en outre, que dans des zones endormies du cortex cérébral subsistent, en y étant enfouis, les traits de caractère de l'individu humain. C'est ce que décrit très clairement l'aphorisme « rêve et civilisation » :

> Donc : dans le sommeil et le rêve, nous exécutons de nouveau le labeur quotidien de l'humanité ancienne.[1]

[1] *Ibid*. Première section, § 12, p. 69.

En substance, Nietzsche nous révèle que les phases antérieures de la culture se réitèrent au sein même de l'individu. Là encore, nous percevons que c'est à partir de l'altérité, à la faveur de laquelle, ici, l'individu peut faire l'expérience (*Erlebnis*), le pensum, de ce qui, en lui, est la survivance de l'homme primitif, que peut s'esquisser le rapport à la culture. En ce sens, l'individu doit, afin de conquérir une nouvelle culture, se déprendre de la seule activité consciente qui est la sienne, être placé dans des tendances antérieures et éprouver la culture des « premiers temps de l'humanité ». Tel est le problème majeur que pose Nietzsche à ce moment de son œuvre : celui qui consiste, ainsi que l'analyse Éric Blondel, à envisager la culture non pas comme « un jeu autonome de signifiants purs, mais, comme lieu perspectiviste, un ensemble hétéronome, un processus qui ne trouve sa loi qu'en rapport avec ce qui est en dehors de lui et qu'il exprime-réprime »[1].

Sans doute est-ce à partir de l'expérience de ce qui est autre que l'on peut comprendre le rapport de l'individu à la culture dans la philosophie de Nietzsche pour lequel la récapitulation des phases antérieures de la culture s'accomplit au sein même de l'individu. Or, les stades antérieurs de l'humanité, dont l'homme fait en lui-même la récapitulation, coexistent avec les nouvelles conceptions du monde. En ce sens, la tension entre l'expérimentation des stades antérieurs de la culture et le développement d'une nouvelle culture, revêt un aspect complexe dans la mesure où l'individu est, devant ce qui persiste encore et ce qui tarde à apparaître, en proie à l'hésitation et à l'inquiétude. Mais c'est en vertu de la connaissance de toutes les œuvres et de toutes les cultures du passé, tandis que les anciennes cultures « ne savaient jouir que d'elles-mêmes »[2], que l'individu de la fin du XIXème siècle peut faire l'expérience des stades antérieurs de la culture et ainsi, envisager le développement d'une nouvelle culture. Telle est la conception nietzschéenne du rapport de l'individu à la culture selon laquelle c'est à partir de la récapitulation des stades antérieurs de l'humanité, qu'est donnée à l'homme la possibilité de développer une nouvelle culture et de disposer pleinement de lui- même :

> En ce qui concerne l'*avenir*, s'ouvre à nous pour la première fois dans l'histoire l'immense perspective de visées œcuméniques de l'humanité qui embrassent toute la terre habitée. En même temps, nous avons conscience des forces qui nous permettent de prendre nous-mêmes en main cette nouvelle tâche, sans présomption et sans avoir besoin de secours surnaturels ; et,

[1] BLONDEL (Éric), *Nietzsche, le corps et la culture*, p. 98.

[2] Cf. *HTH II*, Opinions et sentences mêlées, « Bonheur de l'époque », § 179, p. 139.

> que notre entreprise tourne comme elle voudra, que nous ayons surestimé nos forces, toujours est-il qu'il n'y a personne d'autre que nous-mêmes à qui rendre des comptes : l'humanité peut désormais faire d'elle-même absolument tout ce qu'elle veut.[1]

Nietzsche nous montre que, contrairement aux cultures du passé qui ne purent bénéficier que d'elles-mêmes, nous pouvons, dans « notre temps », acquérir les productions des civilisations antérieures et, ce faisant, envisager « sciemment » le développement d'une nouvelle culture. Si donc cette dernière n'est possible que sur le fond de l'expérience que nous faisons des stades antérieurs de la culture, c'est à la « philosophie historique »[2] que nous la devons. Et, de ce point de vue, il faut donner raison à Jean-François Marquet lorsqu'il précise que « c'est l'historien, désormais, qui apparaît comme le type même de l'homme Récapitulatif »[3] Nous savons qu'Humain, trop humain marque le début d'une approche méthodologique radicalement nouvelle à la faveur de laquelle s'opère un passage de la « métaphysique d'artiste » à la « philosophie historique ». Cette dernière doit alors se comprendre comme une enquête permettant d'appréhender les phases successives de l'histoire humaine et de connaître les différentes cultures. Or, cette méthode que Nietzsche possède désormais et qu'il met en œuvre dans son « livre pour esprits libres », répond ainsi aux exigences du « sens historique » déjà formulées dans la deuxième Inactuelle, et consiste ici à effectuer des comparaisons entre les diverses cultures afin de mener à bien la tâche d'évaluation qui est celle du philosophe. C'est ce que ce passage d'*Humain, trop humain*, montre d'une façon éloquente :

> Ce qui donne sa signification à une telle époque, c'est que l'on peut y comparer les différentes visions du monde, mœurs, cultures, et les vivre les unes à côté des autres ; ce qui auparavant, avec la domination toujours localisée de chaque culture, n'était pas possible, conformément à l'assujettissement de tous les styles artistiques à un lieu et un temps.[4]

---

[1] *Ibid.*

[2] *HTH I*, Première section, « Chimie des concepts et des sentiments », § 1, p. 59. : « La philosophie historique, au contraire, qui ne doit absolument plus être conçue comme séparée de la science de la nature, la plus récente des méthodes philosophiques … »

[3] MARQUET (Jean-François), *L'individu chez Nietzsche : Décadence et récapitulation*, Paris, Vrin, Bulletin de la Société française de philosophie, 2001, p. 8.

[4] *HTH I, op. cit.* § 23, p. 83.

Le privilège de notre temps réside dans cette possibilité qui nous est donnée d'établir des comparaisons[1] entre les différentes phases récentes et antérieures de la culture. En ce sens, c'est l'investigation conduite par la philosophie historique qui permet de se déprendre des formes particulières qui sont celles des activités humaines relevant de notre culture, laquelle met en exergue des valeurs qui peuvent ainsi être interrogées à l'aune de celles de cultures antérieures.

Les stades les plus anciens de l'humanité, en cela qu'ils relevaient des « époques préhistoriques »[2], ne permettaient pas à l'homme de s'affranchir d'un topos et d'une époché. En outre, si le questionnement philosophique devient historique, il convient de remarquer que celui-ci s'inscrit dans le cadre d'un approfondissement des analyses conduites antérieurement et s'insère, de ce fait, dans le développement de la pensée nietzschéenne qui appréhende le rapport entre individu et culture. En tous cas, la philosophie historique telle que la conçoit Nietzsche envisage, ainsi que le précise Jean-François Marquet, que « la philosophie est l'histoire de l'émergence ou de la production de l'individu – un individu qui n'est plus le génie, mais l'esprit libre (le libre penseur, der *Freigeist*) »[3]. De telle sorte que si la philosophie historique doit se comprendre comme une investigation permettant de considérer les phases successives de l'histoire humaine, dans le but de mener à bien la tâche d'évaluation, elle consiste également à appréhender les différentes cultures au sein de l'individu même, le *Freigeist*. Or, si l'homme de la fin du XIXe siècle peut, contrairement à celui qui appartenait aux phases anciennes de l'humanité, comparer diverses cultures, il est également disposé à faire l'expérience (*Erlebnis*) de ces dernières. C'est l'expérimentation des stades antérieurs de la culture qui constitue une condition permettant à la fois de s'extirper de la culture moderne – celle-ci n'étant plus, à l'exclusion de toutes les autres cultures, seule et unique détentrice de valeurs -, d'affranchir l'individu humain de la tradition et de développer une nouvelle culture. L'individu se heurte, néanmoins, à l'hésitation et à l'inquiétude face à la tension qui s'exerce

[1] Voir *FP III-1,* 23 [85], fin 1876-été 1877 : « Le privilège de notre civilisation est la comparaison. Nous recueillons pour les évaluer les produits les plus divers des civilisations anciennes ; bien faire cela est notre tâche. Notre force doit se montrer dans notre manière de choisir ; nous devons être juges ».

[2] Pour reprendre l'analyse comparative qu'effectue Nietzsche à propos des époques préhistoriques et historiques, nous citons un fragment posthume qui nous paraît éclairer de façon évidente cette perspective : « Les époques préhistoriques sont déterminées par la tradition durant d'immenses espaces de temps, il ne se passe rien. A l'époque historique, le fait déterminant est à chaque fois un affranchissement vis -à-vis de la tradition, une différence d'opinion, c'est la *Freigeisterei* qui fait l'histoire humaine » (*FP III-1,* 19 [89], 1876).

[3] MARQUET, *op. cit. L'individu chez Nietzsche : Décadence et récapitulation,* p. 9.

entre l'expérimentation des stades antérieurs de la culture et le développement d'une nouvelle culture. En l'occurrence, devant les atavismes de la culture du passé qui persiste encore, et « le nouveau » qui tarde à s'affermir, Nietzsche nous enjoins de ne pas céder au désespoir et d'œuvrer au maintien de nos nouveaux acquis[1]. Ainsi, le développement d'une nouvelle culture supérieure suppose que les stades antérieurs de l'humanité soient récapitulés par l'individu humain qui est appelé à faire montre d'« esprit historique » (*historischer Geist*), de « réflexion comparatiste »[2] et de courage. Il est important de souligner que le rapport entre individu et culture, dans ce contexte, renvoie à la recherche de ce qui affranchit mais aussi à ce qui permet d'équilibrer la récapitulation de l'ancien et la planification consciente du nouveau, de doser le scientifique et l'artistique[3], c'est-à-dire, là encore, d'envisager le rapport juste. De telle sorte que la considération nietzschéenne de la culture consiste en une expérience (*Erlebnis*) que fait l'individu, dans la mesure où c'est en lui que peuvent revivre les différentes strates du passé[4]. Pour reprendre l'analyse qu'effectue Nietzsche à propos du rapport entre l'expérience par l'individu des phases antérieures de la culture et le développement d'une nouvelle culture, nous citons un fragment posthume qui nous paraît éclairer de façon évidente cette perspective :

> L'homme bien doué passe plusieurs fois dans sa vie par une phase de maturité, en ce qu'il sait faire revivre en lui différentes civilisations et se hausse à un sommet chaque fois qu'il en comprend et embrasse une : un homme peut ainsi avoir le sentiment anticipé de ce que sera le contenu de siècles entiers, le trajet qu'il parcourt à travers les différentes civilisations étant celui-là même que plusieurs générations franchissent l'une après l'autre. – De la sorte, il connaît aussi plusieurs fois l'état d'immaturité, de floraison parfaite, de maturité passée : peut-être franchira-t-il tous les degrés de cette échelle une première fois en homme religieux, puis en artiste, enfin en homme de science.[5]

[1] Cf. *HTH I*, Cinquième section, § 248, p. 271 : « Nous titubons, mais il est nécessaire de ne pas prendre peur pour cela et de ne pas, par exemple, abandonner ce que l'on vient de conquérir ».

[2] Voir l'analyse de Patrick Wotling qui met en exergue l'importance de l'aspect comparatif de la démarche nietzschéenne. (P. WOTLING, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, p. 255).

[3] Cf. *HTH I*, Cinquième section, § 272, p. 292.

[4] Voir l'analyse de Paolo Stellino, *Humain, trop humain et les débuts de la réforme de la philosophie*, 2017, p. 428.

[5] *FP III-1,* 23 [145], fin 1876-été 1877.

Nous comprenons ici que la supériorité d'un type d'homme tient à son expérimentation de différentes phases de la culture. C'est l'expérience des cultures antérieures encore persistantes qu'il sait faire revivre en lui, qui permet ainsi à l'individu de « recalculer comme jamais on ne l'a pu encore »[1], d'accéder à une compréhension des diverses civilisations et d'appréhender les nouvelles cultures. De ce point de vue, « l'esprit historique » (*historischer Geist*), en cela qu'il est envisagé comme exigence méthodologique[2], permet à l'individu humain de découvrir en lui-même la religion, l'art et la science qui constituent les principales puissances qui sont présentes au sein des diverses cultures. Ainsi, dans l'aphorisme « Cercles annuels de la culture individuelle »[3], Nietzsche précise que la récapitulation d'un effort auquel l'humanité a consacré des milliers d'années, correspond aux trente premières années de la vie d'un individu durant lesquelles domine l'esprit scientifique. Après quoi, les jeunes gens cultivés délaissent, à partir de tente ans, les dispositions qui furent les leurs précédemment et suivent de nouvelles inclinations artistiques. Ainsi, c'est une nouvelle génération, laquelle sera également renouvelée, qui devra répondre au besoin d'une culture qui se développe sans discontinuer. Et c'est à partir de l'excédent résiduel de l'énergie héritée, préalablement utilisée pour rattraper la culture de ses parents, que chaque génération sera à même d'œuvrer, à la faveur d'une avancée plus rapide que ses prédécesseurs, au développement d'une nouvelle culture.

Sans doute est-ce en vertu de la considération de ce rapport établi entre l'expérimentation par l'individu des différentes phases antérieures de la culture et le développement d'une nouvelle culture, que peut se comprendre ce fragment posthume par lequel Nietzsche précise qu'« un homme qui pense librement accomplit par anticipation l'évolution de générations entières »[4]. Nous savons que l'homme récapitulatif qui fait l'expérience en lui-même de l'équilibre entre l'artistique et le scientifique, peut créer le nouveau. Or, le développement d'une nouvelle culture supérieure appelle l'individu humain

---

[1] Cf. *FP* XIII, 11 [374] : « Notre privilège : nous vivons à l'époque de la comparaison, nous pouvons recalculer comme jamais on ne l'a pu encore : nous sommes la conscience que l'histoire a d'elle-même en un sens absolu… »

[2] Voir à ce sujet, Patrick WOTLING, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, p. 256, où l'auteur définit la notion nietzschéenne de « sens historique » (*historischer Sinn*) également désignée comme « l'esprit historique » (*historischer Geist*), comme « la discipline philologique et généalogique qui permet de déchiffrer ce type de texte particulier qu'est une longue histoire (l'insistance sur la durée est essentielle : la généalogie nietzschéenne s'applique toujours à un très long devenir) ».

[3] Cf. *HTH I*, Cinquième section, § 272, p. 292.

[4] Voir *FP III-1,* 16 [28], 1876.

qui abrite en lui-même de « nombreuses âmes mortelles »[1], à se transformer. A distance de la conception qui est celle de la tradition métaphysique, l'homme, en effet, ne saurait être perçu comme étant animé par « une seule âme immortelle ». Faisant l'analyse de la déconstruction de la notion de sujet par Nietzsche, Patrick Wotling y voit la critique autour de laquelle l'auteur du *Gai Savoir* sape les fondements de l'instance unitaire du sujet et privilégie la « multiplicité d'instances infra-conscientes »[2]. De fait, ce sont les activités instinctives et pulsionnelles qui, dans la pensée nietzschéenne, supplantent le principe d'unité et congédient le privilège de la fixité absolue de la conscience.

En outre, nous n'ignorons pas que Nietzsche est le philosophe qui remet en cause la prévalence de la stabilité de la notion d'être et le réflexe qui consiste à présumer une essence justifiant le changement opérant dans le divers sensible, à titre d'explication de ce qui dans la réalité est inscrit dans le devenir. Comme penseur de la dissolution de l'unité de l'être et de la pluralité sans synthèse, Nietzsche renverse en effet l'ontologie de la tradition philosophique et donne la faveur à une conception processuelle de la réalité associée au flux du devenir. Ainsi qu'il le précise dans le § 2 d'*Humain, trop humain*, l'homme est lui-même, tout autant que la faculté de connaître, « devenu »[3]. Or, c'est à l'aune d'un affranchissement à l'égard de l'immutabilité que la pensée nietzschéenne envisage le développement d'une nouvelle culture. Et, en ce sens, c'est à la liberté de l'individu que Nietzsche appelle en précisant qu'une nouvelle culture supérieure ne saurait être développée par l'homme d'action à qui font défaut « l'activité supérieure » et « l'activité individuelle »[4]. Le caractère irrationnel de l'activité de l'homme de la culture inférieure qui agit en tant que « représentant d'une espèce » et non comme un individu unique, entrave, en effet, toute possibilité de développer une culture

[1] Cf. *HTH II*, § 17, p. 61 : « Un homme se parlait ainsi à lui-même en marchant dans le soleil du matin, homme chez qui l'histoire ne métamorphose pas seulement l'esprit, mais aussi le cœur, sans cesse, et qui, à l'opposé des métaphysiciens, est heureux, non pas d'héberger "une âme immortelle", mais de *nombreuses âmes mortelles* ».

[2] WOTLING (Patrick), *La pensée du sous-sol*, *op. cit.* p. 42 : « la déconstruction de la notion de sujet permet de mettre en évidence le primat de l'infra-conscient sur le conscient, et de faire éclater la fiction de l'unité pour lui substituer le travail collégial d'une multiplicité d'instances infra-conscientes. L'examen critique de la conception traditionnelle de la volonté aboutit parallèlement à confirmer la collaboration d'instances multiples, en ajoutant un résultat essentiel : la reconnaissance du primat de l'affectivité sur la représentation, et la découverte du rôle central joué dans les processus psychologiques par un affect spécifique, l'affect du commandement ».

[3] Cf. *HTH I*, Première section, § 2, p. 61.

[4] *Ibid*. Cinquième section, § 283, p. 300 : « Aux hommes actifs fait habituellement défaut l'activité supérieure : je veux dire l'activité individuelle ».

supérieure. En outre, si l'homme de la culture supérieure fait en lui-même l'expérience des phases antérieures de l'humanité, c'est par une approche indirecte, celle en vertu de laquelle s'exerce le « sens historique » (*historischer Sinn*) et non à la faveur d'une observation directe, qu'il parvient à la connaissance de soi. C'est, de ce point de vue, « l'esprit historique » (*historischer Geist*) qui seul peut permettre à l'homme qui « est très bien protégé contre lui-même »[1], de se connaître. Cette exigence méthodologique qu'est le sens historique est nécessaire pour comprendre les diverses phases de l'histoire passée des peuples tout autant que pour appréhender l'évolution propre de l'individu. C'est à la faveur de cette disposition comparative par laquelle il reconstruit des phases entières des cultures antérieures, que l'homme peut atteindre une connaissance fragmentaire de lui-même[2]. De telle sorte que l'individu constitue pour lui-même une *Erfahrung* pouvant lui faire connaître les conditions d'une nouvelle culture :

> Quel que tu sois, sers-toi à toi-même de source de connaissance ! Débarrasse-toi de l'insatisfaction à l'égard de ta nature, pardonne-toi ton propre moi car tu possèdes en tout cas, une échelle avec cent barreaux sur lesquels tu peux te hisser jusqu'à la connaissance. [...] Il est à ta portée d'atteindre que tout ce que tu as vécu : les tentatives, les fausses routes, les fautes, les illusions, les passions, ton amour et ton espérance, concoure sans perte à ton but.[3]

L'expérience personnelle, telle que la considère Nietzsche, fournit à l'individu les conditions de développement d'une nouvelle culture supérieure. En ce sens, « tout ce qu'il a vécu »[4] est à même de servir d'auxiliaire au but que l'individu se fixe dans sa recherche de la sagesse. Telle est la considération nietzschéenne du rapport entre individu et culture en vertu de laquelle l'individu se trouve être à la fois le support d'expérimentation de la culture et l'instrument de renouvellement du développement culturel. Creusant cette interprétation, nous ne pouvons

[1] *Ibid*. Neuvième section, § 491, p. 403 : « L'homme est très bien protégé contre lui-même, contre les missions de reconnaissance et le siège qu'il mettrait contre lui-même, il ne peut habituellement pas percevoir plus de lui-même que ses opérations extérieures ».

[2] *Ibid*. Cinquième section, § 274, p. 293-294.

[3] *Ibid*. Cinquième section, § 292, p. 305-306.

[4] *FP III-1,* 23 [160], fin 1876-été 1877 : « Qui veut la sagesse a un *but individuel* dans lequel s'intègre, à titre de moyen, d'auxiliaire, tout ce qu'il a vécu, bonheur, malheur, injustice, etc ».

ignorer le rôle que joue la notion d'expérience dans la philosophie de Nietzsche pour lequel ce qui n'est pas vécu ne saurait être compris. C'est en ce sens que se construit le rapport entre individuation et culture à la faveur duquel l'individu, par l'*Erfahrung* de la culture et la création d'une nouvelle culture supérieure, se fait le maillon de la chaîne des anneaux de la culture. Il nous faut, de ce point de vue, pouvoir comprendre l'influence, dans la pensée nietzschéenne, de cette considération de l'expérimentation en ce qu'elle est consécutive au renoncement de l'homme à l'idée de vérité absolue et démonstrative d'une philosophie des tentatives. Et si nous avons vu précédemment comment Nietzsche envisageait l'expérimentation par l'individu des stades antérieurs de la culture et le développement d'une nouvelle culture supérieure, il nous faut à présent appréhender le sens de sa pensée en ce qui concerne la transformation de l'individu et de la culture, consistant à envisager l'individu comme *Versuch* et comme créateur de valeur. Nous entendons montrer que la période qui s'ouvre avec Aurore et court jusqu'au Gai Savoir, éclaire de nombreuses configurations de l'individuation. Il s'agit, en ce sens, d'analyser les conditions par lesquelles Nietzsche appréhende le rapport entre le devenir soi et l'individuation au gré duquel s'élabore et s'exerce la transformation de l'individu et s'opère l'auto-constitution de soi.

DEUXIEME PARTIE :

LA MATURATION DE L'INDIVIDUATION : UN PROCESSUS POLYMORPHE

1880-1882

Sous-partie I : La transformation de l'individu

Chapitre 1.
La transformation des modes de pensée et de vie

1- Les tentatives et les expériences

A la suite d'une analyse qui a montré comment Nietzsche appréhendait l'expérimentation par l'individu des stades antérieurs de la culture et le développement d'une nouvelle culture supérieure, il apparaît que l'enquête concernant la transformation de l'individu et de la culture, en constitue le prolongement nécessaire. Partant de la question du rapport entre individuation et culture en vertu de laquelle l'individu se trouve être à la fois le support d'expérimentation de la culture et l'instrument de renouvellement du développement culturel, Nietzsche en arrive rapidement à la question de l'individu comme V*ersuch* et comme créateur de valeur. La problématique de l'expérience personnelle qui a révélé, dans l'écriture d'*Humain, trop humain*, l'aspect fondamental qui est celui de l'*Erfahrung* des différents stades antérieurs de l'humanité et la détermination des conditions du développement d'une nouvelle culture, est une esquisse de la philosophie des tentatives que le philosophe va déployer dans ses œuvres publiées respectivement en 1881 et 1882.[1] Nietzsche entreprend, avec *Aurore* et *Le Gai Savoir*, de poursuivre en l'amplifiant son exigence expérimentale à l'égard de la connaissance

[1] Nous prendrons nos distances, ainsi que nous y invite Patrick Wotling, à l'égard d'une partie du commentarisme qui réduit les ouvrages rédigés au cours de la période moyenne, entre 1878 et 1882, à un regroupement de textes relevant d'une "période intermédiaire", se caractérisant par une négation, en cela que ces œuvres ne feraient « plus apparaître les positions originales de *La Naissance de la tragédie*, et pas encore celles qui entrent en scène avec *Ainsi parlait Zarathoustra*, au premier chef la volonté de puissance » (Cf. Patrick WOTLING, Céline DENAT, *Aurore, tournant dans l'œuvre de Nietzsche ?* – Reims, ÉPURE - Éditions et presses universitaires de Reims, 2015, p. 14). Tout au contraire, *Aurore* constitue un tournant dans la pensée de Nietzsche à la faveur duquel la notion de valeur (*Wert*) et d'appréciation de valeur, par l'usage du terme *Wertschätzungen*, sont désormais utilisés. En outre, c'est bien à partir de cet ouvrage rédigé à Gênes que se déclenche la campagne contre la morale et que la recherche de l'accroissement du « sentiment de puissance » est envisagée comme une impulsion fondamentale au sein du vivant. Nous renvoyons, à ce propos, à l'analyse de Karl Jaspers, *Nietzsche*, Paris, Gallimard, 1950, rééd. «Tel», 1986, p. 49, et à celle de Jean Granier, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Paris, Éditions du Seuil, 1966, p. 73.

qu'il ne conçoit pas comme étant désintéressée mais bien au service d'une visée qui est celle de l'élévation de l'individu humain.

C'est, en effet, dans cette œuvre conçue sous le ciel italien de Gênes, la première qui soit directement consécutive à sa vie de *fugitivus errans* et à son affranchissement à l'égard de ses obligations universitaires, qui constitue également, ainsi que l'indique Patrick Wotling, la première « qui le soit au terme d'une longue période d'expérimentation de ce mode de vie nouveau »[1], que s'exprime une évolution significative de la pensée de Nietzsche. C'est à partir des expériences qu'il fait lui- même, au nombre desquelles se trouvent la maladie, les voyages et la solitude, et qui constituent autant de changements profonds dans son existence, que l'auteur d'*Aurore* peut, dans ce qu'il considère être « un livre décisif »[2], opérer une rupture qui est de nature philosophique. En ce sens, si *Aurore* prolonge l'enquête historique et psychologique réalisée dans *Humain, trop humain*, cette œuvre constitue surtout une inflexion majeure en vertu de laquelle se mêlent, précisément, la vie et la pensée de Nietzsche[3]. Cet ouvrage se distingue en effet des productions antérieures par le commencement qu'il permet : avec *Aurore*, Nietzsche inaugure sa « campagne contre la *morale* »[4]. Précisément, il s'agit désormais d'envisager la nature et les sources mêmes de la morale à partir d'un nouveau questionnement qui n'est plus seulement historique et psychologique, mais qui devient physiologique. Dorénavant, Nietzsche utilise la notion de valeur (*Wert*) et d'appréciation de valeur, par l'usage du terme *Wertschätzungen*, pour caractériser les conditions de vie propres à un type de vivant. Et c'est à partir de l'accroissement du « sentiment de puissance » (*Gefühl der Macht*) envisagé comme une impulsion fondamentale au sein du vivant, que peuvent se comprendre les pulsions infra-conscientes qui orientent les préférences caractéristiques d'une forme de vie, posées par les valeurs.

En outre, à la conquête qui est celle de Nietzsche dans *Aurore* : la création de nouvelles valeurs, qui anticipe ce qu'il thématisera ultérieurement sous la désignation d'une

[1] WOTLING, Patrick, DENAT Céline, *Aurore, tournant dans l'œuvre de Nietzsche ?* – Reims, ÉPURE - Éditions et presses universitaires de Reims, 2015, p. 12.

[2] Cf. Lettre à Elisabeth Nietzsche du 10 avril 1881, *in Correspondance*, t. IV, p. 90 / KGB III, 1, p. 84.

[3] Faisant l'analyse de cette mutation autant existentielle que philosophique, Karl Jaspers précise que « depuis 1880, s'accomplit chez [Nietzsche], un changement qui l'atteint plus profondément que jamais auparavant dans sa vie. Le changement n'apparaît pas seulement dans le contenu de la pensée, mais aussi dans la forme de ce qui est vécu » (Karl Jaspers, *Nietzsche*, Paris, Gallimard, 1950, rééd. «Tel», 1986, p. 95).

[4] *EH*, « Aurore », § 1, p. 130 : « C'est avec ce livre que commence ma campagne contre la morale ».

« transvaluation de toutes les valeurs »[1], s'ajoute la conquête de l'individu Nietzsche par lui-même qui se hisse à une pleine compréhension de ce qui relève de sa tâche de philosophe. C'est, en effet, à la faveur de cette œuvre publiée en 1881 que Nietzsche, ainsi qu'il le mentionnera dans sa lettre à Brandès[2], accède à la maturité de sa pensée. Or, celle-ci se déploie en vertu des expériences qui sont les siennes et, en particulier, celle de la maladie :

> Ma vie est un fardeau terrible. Je m'en serais déjà affranchi depuis longtemps si cet état de souffrance et de renoncement presque absolu ne me servait précisément à faire les tentatives et les expériences les plus instructives dans le domaine spirituel et moral.[3]

Cet extrait de la lettre adressée à Otto Eiser, qui témoigne de la profonde souffrance éprouvée par Nietzsche au regard de l'état de sa santé, décrit également le mode par lequel sa biographie individuelle est convertie en une expérience philosophique. La maladie devient, ainsi que le précise Dorian Astor, une « condition de [sa] pensée »[4] dont elle constitue l'une des modalités régulatrices. La période de composition d'*Aurore* est également celle d'une expérimentation de la solitude qui correspond au nouveau mode de vie de Nietzsche qui est celui de l'errance. Si la possibilité d'une « communauté d'esprits libres » est, pour un temps, envisagée par l'auteur d'*Humain, trop humain*, à la faveur de la recherche de la rupture de l'isolement devant s'opérer entre confrères ayant en partage le fait d'avoir vécu l'expérience d'« une *grande rupture* »[5], elle est désormais abandonnée au profit de la solitude qui apparaît comme « la condition indispensable à sa philosophie »[6]. De ce point de vue, il n'est pas anodin de remarquer que c'est par l'expérimentation d'une nouvelle façon de vivre que Nietzsche conçoit

[1] *Ibid*. p. 131.

[2] Cf. Lettre à Brandès du 10 avril 1888, / KGB III, 5, p. 290 : « c'est même à cette époque épouvantable que mon esprit atteignit la maturité : témoin *Aurore*, que j'ai rédigé durant un hiver de misère inconcevable à Gênes, à l'écart des médecins, amis et parents ».

[3] Cf. Lettre à Otto Eiser de début janvier 1880, *Correspondance*, t. IV, Paris, Gallimard, 2015, p. 8 / KGB III, 1, p. 3.

[4] ASTOR (Dorian), *Nietzsche*, Paris, Éditions Gallimard, 2011, p. 214 : « Plus encore, la maladie devient condition de la pensée, comme Nietzsche l'explique avec lucidité au docteur Eiser, aux premiers jours de janvier 1880 ».

[5] *HTH I*, Préface, § 3, p. 50.

[6] MONTINARI (Mazzino), *Friedrich Nietzsche*, Paris, PUF, 2001, p. 84 : « la communauté rêvée des esprits libres, ce couvent laïc fait de confrères antimétaphysiciens et éclairés, a même cessé d'être l'idéal de Nietzsche, qui semble avoir découvert que la solitude est la condition indispensable à sa philosophie ».

la nature de sa tâche de philosophe qui consiste à œuvrer à l'élévation de l'homme, ce qui suppose de fournir « l'effort le plus extrême pour expérimenter jusqu'où l'homme peut s'élever »[1], et à envisager le renversement de toutes les valeurs. Or, les valeurs sont des conditions d'existence dont une série particulière influence les champs particuliers pris par l'activité humaine. Telle est la conception nietzschéenne de la culture qui est, ainsi que le précise très justement Eric Blondel, « la totalité plus ou moins unifiée des valeurs qu'une société, une époque ou une civilisation - comme totalités typologiques vitales - se donnent, en réponse à la question : pourquoi vit-on ? »[2] La culture se révèle dans les différents systèmes unitaires de valeurs qui traduisent des préférences infra- conscientes et dont la morale, au même titre que la politique et la religion, constitue un cas particulier.

En tant qu'interprétations, les valeurs ne sauraient être associées à l'idée d'objectivité, ce qui implique le rejet des problématiques qui sont celles de la tradition philosophique telles que l'être en soi, l'idéal de la connaissance objective ou la recherche de la vérité. Or, celles-ci ne sont pas définitives mais sont soumises à des variations. De ce point de vue, la pluralité des valeurs morales et la multiplicité de perspectives qu'elles portent en elles, impliquent d'adjoindre à l'enquête généalogique visant l'approfondissement de la question des valeurs, une philosophie du V*ersuch*. C'est devant la considération de l'absence de valeurs absolues que Nietzsche nous montre, dans la période dite intermédiaire, que la tentative et l'essai sont, pour le philosophe à l'esprit libre, nécessaires. Nous comprenons ainsi que l'expérimentation est, dans l'écriture d'*Aurore*, une pratique qui rend possible la transformation de l'homme et de la culture :

> Les déviants, si souvent inventifs et féconds, ne doivent plus être sacrifiés ; il ne devrait même plus être tenu pour infamant de dévier de la morale, que ce soit en actes ou en pensées ; de nombreuses expériences nouvelles en matière de vie et de communauté doivent être tentées ; l'énorme poids de la mauvaise conscience doit être éliminé. Ces objectifs les plus généraux doivent être admis et poursuivis par tous les hommes honnêtes, en quête de vérité ![3]

[1] Voir le fragment posthume *FP XI*, 34 [74] : « On peut concevoir les philosophes comme des êtres qui font l'effort le plus extrême pour *expérimenter* jusqu'où l'homme peut s'élever ».

[2] BLONDEL (Éric), *Nietzsche, le corps et la culture*, Paris, L'Harmattan, 2006, p. 68.

[3] NIETZSCHE, *Aurore*, Livre III, *Peut-être prématuré,* § 164, Traduction de Éric Blondel, Paris, Éditions Garnier-Flammarion, 2012, p. 150-151.

Ce passage formule clairement la conception nietzschéenne selon laquelle toute morale n'est ni absolue ni définitive et ne saurait, en conséquence, interdire sans créer de dommages pour l'humanité, certaines manières de penser qui lui sont opposées. Aussi, le renversement de la morale existante qui ne saurait être comprise comme morale en soi ni comme étant la seule morale possible, et de l'organisation pulsionnelle afférente, implique de pouvoir imposer des valeurs morales à la faveur d'une pratique qui est celle de l'essai. Après s'être affranchi de la considération de valeurs en soi et de valeurs universelles[1], c'est à partir des expériences auxquelles il se livre, que l'individu à l'esprit libre peut se soustraire à la domination de l'ancienne morale et proposer de nouvelles hypothèses. L'absence de certitudes qui survient après l'abandon de l'appréciation des valeurs en termes de vérité, conduit le philosophe d'avant midi à se déprendre de tout concept normatif et à faire des tentatives dont la visée est celle de la transformation des conditions d'existence. C'est en ce sens que tout nouveau système de valeurs suppose une action créatrice dont le point de vue particulier sur la réalité est l'apanage d'un individu « expérimentateur »[2]. Nietzsche approfondit, en outre, le rapport entre la transformation de l'individu et la transformation de la culture :

> Nous vivons donc une existence *provisoire* ou *retardataire*, selon nos goûts et selon nos talents, et le mieux que nous puissions faire, dans cet interrègne, c'est d'être autant que possible nos propres *reges* et de fonder de petits *Etats expérimentaux*. Nous sommes des expériences : soyons-le volontairement ![3]

Nietzsche insiste, dans ce passage, sur la variation qui est à l'œuvre entre les différents individus qui s'avèrent être plus ou moins proches de la transformation des conditions de vie et qui s'exerce en fonction à la fois de notre « goût » - notre sens moral[4] - et de nos « dons », c'est-à-dire d'« une somme antérieure d'apprentissage, d'expérience, d'exercice,

---

[1] *FP XII*, 6 [14] : « Exiger que nos interprétations et nos valeurs humaines soient des valeurs universelles et peut-être constitutives, cela fait partie des extravagances héréditaires de la vanité humaine ».

[2] *A*, Livre V, *Chercheurs et expérimentateurs*, § 432, p. 150.

[3] *Ibid*. Livre V, *Interrègne moral*, § 453, p. 266.

[4] Le sens moral est un goût qui constitue un critère que Nietzsche adopte en considérant, ainsi que le précise Mathieu Kessler, que « la plupart des évaluations esthétiques sont plus fondamentales que les évaluations morales » (Mathieu KESSLER, *Nietzsche ou le dépassement esthétique de la métaphysique*, Paris, PUF, Coll. « Thémis », 1999, p. 141).

d'appropriation, d'assimilation »[1]. Et c'est bien à partir de l'expérience que l'individu est pour lui-même que peut s'opérer une modification de valeurs.

Après avoir pris congé de toute norme objective, du caractère prétendument absolu de la morale et des sentiments moraux dominants, l'individu à l'esprit libre est appelé, avant « la naissance de mœurs nouvelles et meilleures »[2], à procéder à l'expérimentation de diverses manières de vivre. Faisant l'analyse de ce qui caractérise la liberté d'esprit envisagée comme indépendance, Patrick Wotling précise qu'elle constitue une « aptitude à penser et à vivre en fonction de valeurs différentes des valeurs dominantes »[3]. Or, dans cet extrait, par la désignation de l'individu à la faveur de l'usage de la métaphore de l'Etat, Nietzsche montre que l'*individuum* constitue, comme communauté de pulsions nombreuses et de la même façon que tout organisme cellulaire, une existence expérimentale qui échappe à une hiérarchie figée[4]. C'est en ce sens qu'il faut comprendre, dans la pensée nietzschéenne, l'homme de l'essai qui s'affranchit de la conception prétendument universelle des « sentiments moraux » et qui envisage diverses configurations expérimentales. Pour reprendre l'analyse qu'effectue Nietzsche à propos de la considération par les esprits libres du caractère expérimental de l'existence, nous citons un fragment posthume qui nous paraît éclairer de façon évidente cette perspective :

> Les esprits libres expérimentent d'autres façons de vivre, inappréciable ! Les gens moraux laisseraient le monde se dessécher.[5]

Nous comprenons, de ce point de vue, que le remplacement des sentiments moraux dominants ne saurait s'effectuer à la faveur d'une appréciation fondée sur un concept univoque tel que la

---

[1] *A*, Livre V, *Apprendre*, § 540, p. 298 : « Qu'est-ce que le don, si ce n'est un nom donné à une part ancienne d'apprentissage, d'expérience, d'exercice, d'appropriation, d'incorporation, qui remonte à nos pères ou plus avant encore ? »

[2] Nietzsche précise, dans le § 19 d'*Aurore*, que le sentiment des mœurs « va à l'encontre de nouvelles expériences et interdit de corriger les mœurs ; en d'autres termes, la moralité contrarie la naissance de mœurs nouvelles et meilleures : elle abêtit » (*A*, Livre V, *Moralité et abêtissement*, § 19, p. 48).

[3] WOTLING (Patrick), DENAT (Céline), *Aurore, tournant dans l'œuvre de Nietzsche ?* – Reims, ÉPURE - Éditions et presses universitaires de Reims, 2015, p. 34.

[4] Voir *FP V*, 11 [130] : « La cellule est d'abord membre plutôt qu'individu ; au cours de l'évolution, l'individu se complique de plus en plus et devient de plus en plus lui-même groupe de membres, société. "Le libre être humain forme à lui seul un Etat, une société d'individus" ».

[5] *FP IV*, 1 [38].

vérité[1]. Au contraire, la création de valeurs nouvelles suppose que l'homme s'affranchisse des certitudes idéalistes et nihilistes, et fasse l'expérience de nouvelles manières de vivre. Telle est la tâche que Nietzsche s'assigne et qui consiste à réformer le type d'organisation pulsionnelle, la culture, de la modernité. Or, si la culture, « l'unité du style artistique à travers toutes les manifestations de la vie d'un peuple »[2], s'obtient en vertu de la « discipline homogène imposée à ses pulsions »[3], il s'agit, pour Nietzsche, de modifier profondément le rapport que les instincts de l'individu ont entre eux. Et, de ce point de vue, c'est la pratique du *Versuch* qui permet de savoir si une série de valeurs plutôt qu'une autre sera à même de favoriser le développement de l'homme ; de la même façon que le résultat de l'expérimentation déterminera le type d'homme dont le développement s'est avéré, de la sorte, favorisé. En ce sens, les valeurs nouvelles qui supposent une action créatrice, sont distinctes des valeurs dominantes en ce qu'elles procèdent non pas d'un concept univoque et normatif mais d'une élaboration propre à un certain type d'individu. Et c'est dans un rapport à leurs expériences propres, pourvu qu'elles soient grandes, que les hommes sont une culture, ainsi que Nietzsche le précise à propos de Goethe dans *Humain, trop humain*[4], et peuvent ainsi assigner à leur peuple une place au sein d'un ordre hiérarchisé :

> Avoir de grandes expériences intérieures, se reposer sur elles et s'élever au-dessus d'elles avec l'œil de l'esprit, voilà qui distingue les hommes de culture qui confèrent à leur peuple son rang.[5]

Nietzsche montre que l'élévation de la culture se produit en vertu de la singularité et de la grandeur de l'expérience de l'individu. C'est par une attitude d'esprit qui est celle de l'homme

---

[1] Voir : *FP* XIV, 15 [46] : « Affirmer que la *vérité* est là et que c'en est fini de l'ignorance et de l'erreur, c'est là l'une des plus graves perversions qui soient. Pour peu que l'on y croie, la volonté d'examen, de prudence, d'expérimentation, en est paralysée : elle peut même sembler impie, en tant que *doute* quant à la vérité… La "vérité" est par conséquent *plus* funeste que l'erreur et l'ignorance, parce qu'elle entrave les forces nécessaires pour œuvrer en faveur des lumières et de la connaissance ».

[2] NIETZSCHE, *Considérations inactuelles*, Première partie, *David Strauss, Le confesseur de la foi et l'écrivain*, I, Paris, Flammarion, 2024, p. 455.

[3] *FP CIn* I-II, 19 [41].

[4] *HTH II, Le voyageur et son ombre*, § 125, p. 306 : « Goethe qui n'est pas seulement un homme bon et grand, mais encore une culture, Goethe est dans l'histoire des allemands un incident sans suite ».

[5] *A*, Livre III, *Conférer un rang à un peuple*, § 198, p. 173.

qui fait figure d'exception et n'a de goût que pour l'exceptionnel – die Singularität der Passion -[1], par laquelle est congédiée « toute espèce de fausse grandeur »[2] qui abonde dans le monde – les valeurs transcendantes -, que peut s'édifier « la civilisation noble »[3]. Cette figure de l'esprit libre prolonge, en ce sens, dans *Aurore* et le *Gai savoir*, le portrait qui fut réalisé dans *Humain, trop humain*[4]. Annonçant la venue du « philosophe de l'avenir »[5] qui possède le caractère du créateur et dont la responsabilité sera de *prescrire* de nouvelles valeurs, le *Freier Geist* est, dans les œuvres dites intermédiaires, celui qui dépasse les valeurs dominantes et prépare, en en faisant, dès 1881, l'essai, « une réévaluation des valeurs »[6]. De ce point de vue, l'esprit libre est celui qui personnifie l'indépendance et l'affranchissement à l'égard des croyances et de « tout désir de certitude »[7].

En outre, si le *Freier Geist* met en exergue la critique nietzschéenne visant le dualisme métaphysique et la culture négatrice de l'ascétisme ayant inspiré les formes diverses du nihilisme, il doit également se comprendre à travers l'élaboration d'une philosophie de l'affirmation. De fait, ainsi que nous l'avons aperçu dans *La Naissance de la tragédie,* la vie est affirmée, divinisée, en vertu de la réinterprétation de la « sérénité grecque », la véritable *Heiterkeit* ne consistant précisément pas, pour Nietzsche, à « se tenir quitte des horreurs de l'existence », mais au contraire à affronter et surmonter son caractère dangereux et terrifiant. C'est en ce sens que Nietzsche, reprenant à son compte cette notion dans *Le Gai Savoir,* professe une *affirmation* coextensive à toute l'existence : la sérénité ne consiste pas à

---

[1] *FP IV,* 6 [75], 1880.

[2] *A,* Livre Premier, *Contre l'imaginaire dysharmonie des sphères,* § 4, p. 38.

[3] *Ibid*. Livre III, *Avenir de la noblesse,* § 201, p. 175.

[4] Voir la correspondance de Nietzsche avec Lou Salomé, 27-28 juin 1882 : « Ce livre met fin à la série de textes qui commence par *Humain, trop humain* : d'une manière générale il s'agit de dresser un nouveau portrait et un nouvel idéal de la libre pensée ».

[5] Cf. NIETZSCHE, *Par-delà bien et mal*, Deuxième section, § 44, Traduction inédite de Patrick Wotling, Paris, Éditions Garnier Flammarion, 2022, p. 107 : « Ai-je encore besoin, après tout cela, de dire expressément qu'ils seront aussi des esprits libres, *très* libres, ces philosophes de l'avenir, - mais à coup sûr aussi, néanmoins, qu'ils ne seront pas simplement des esprits libres, mais quelque chose de plus, de supérieur, de plus grand et de fondamentalement autre, qui ne veut pas qu'on le prenne pour ce qu'il n'est pas ? »

[6] *EH, Pourquoi je suis si sage,* § 1, p. 61.

[7] *GS*, Cinquième Livre, *Les croyants et leur besoin de croyance,* § 347, p. 294 : « Ai-je encore besoin, après tout cela, de dire expressément qu'ils seront aussi des esprits libres, très libres, ces philosophes de l'avenir, - mais à coup sûr aussi, néanmoins, qu'ils ne seront pas simplement des esprits libres, mais quelque chose de plus, de supérieur, de plus grand et de fondamentalement autre, qui ne veut pas qu'on le prenne pour ce qu'il n'est pas ?»

s'abstraire des aspects les plus conflictuels et douloureux de l'existence, mais à adresser un « oui » à l'existence envisagée dans son ensemble, dans la considération égale de la souffrance et de la jouissance. Ce « dire oui », en tant qu'il est affirmation de la vie, se détermine dans le même mouvement comme une opposition à la conception négatrice de la vie telle qu'elle est énoncée par la tradition qui érige la pensée en instance première et unitaire d'évaluation de la vie, c'est-à-dire en la dévaluation de cette dernière. Dans ce contexte, nous comprenons que la réflexion de Nietzsche sur la liberté de l'esprit libre s'inscrit dans une perspective plus large qui vise, à travers la question de l'acquiescement à la vie, l'aptitude à expérimenter différentes manières de vivre et de penser.

Le rapport de l'individu à la culture se conçoit chez Nietzsche autour de la figure de l'esprit libre en vertu de laquelle se relient la transformation de l'homme et la transformation de la culture. Faisant l'analyse de la liaison de l'attitude affirmatrice et de la caractérisation de la liberté d'esprit, Patrick Wotling s'appuyant sur la réflexion de Diego Sanchez Meca, précise que :

> la réflexion nietzschéenne est fondamentalement structurée par le souci de la formation de l'individu, en liaison avec la réforme des conditions de la culture, ce pour quoi elle est une pensée de la liberté.[1]

En se livrant à de nouvelles expérimentations sur lui-même[2], l'individu fait l'essai de nouveaux modes de pensée et d'existence et reconfigure le rapport de ses pulsions entre elles. De ce point de vue, la liberté de l'esprit libre s'accorde avec le caractère proprement créatif de l'homme, lequel sera appelé, après le dépassement des valeurs régnantes, à construire des valeurs nouvelles. C'est à partir des expériences qu'il fait sur lui-même, au nombre desquelles se trouvent la liberté, l'indépendance[3] et le courage[4], et qui sont à comprendre en liaison avec une attitude affirmatrice, que l'individu peut explorer les différentes possibilités d'organisation

[1] WOTLING (Patrick), DENAT Céline, *Aurore, tournant dans l'œuvre de Nietzsche ?, op. cit.* p. 34.

[2] *A*, Livre V, *Ames mortelles,* § 501, p. 285 : « Nous avons le droit d'expérimenter sur nous-mêmes ! Oui, l'humanité en a le droit ! Les plus grands sacrifices n'ont pas encore été offerts à la connaissance, -oui, le simple fait de pressentir des pensées semblables à celles qui précèdent aujourd'hui notre action aurait été naguère blasphème et renoncement au salut éternel ».

[3] *Ibid*. Livre IV, *Indépendance,* § 242, p. 38.

[4] *Ibid*. Livre V, *Chercheurs et expérimentateurs,* § 432, p. 259 : « Nous autres chercheurs sommes, comme tous les conquérants, découvreurs, navigateurs et aventuriers, de moralité douteuse, et devons nous résigner à passer dans l'ensemble pour méchants ».

de l'existence qui lui sont offertes et envisager une reconfiguration profonde des conditions de la culture. Nous comprenons, de ce point de vue, que loin d'être réduit à une dimension annexe de la philosophie, « le statut spécifique du *Versuch* »[1] occupe, dans la pensée nietzschéenne, une place centrale dans la mesure où il est une pratique permettant la construction des propres valeurs de l'individu. En ce sens, la considération de l'*individuum* comme esprit libre, affranchi de la morale grégaire, conduit Nietzsche à poser la question de l'expérimentation de la transformation de l'individu par lui-même :

> chaque individu ne devrait-il pas être l'essai (*Versuch*) d'atteindre un genre (*Gattung*) plus élevé que l'homme, à l'aide de ses dons les plus individuels ?[2]

Il semble bien, ici, que Nietzsche envisage le *Versuch* comme une expérimentation radicale à la faveur de laquelle l'individu devrait, pour lui-même, être une tentative visant le propre dépassement (*Überwindung*) de l'*individuum*. Nietzsche associe, dans ce fragment posthume dans lequel l'interrogation constitue une forme indirecte de l'exhortation, l'élévation de l'individu et la reconfiguration des conditions de la culture. En outre, nous remarquons ici que l'exigence expérimentale qui se conçoit au service d'une visée qui est celle de l'élévation de l'individu humain, annonce la production des « plus qu'hommes *(Übermenschen) »* et esquisse donc, ce qui sera ultérieurement introduit dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, un *type supérieur* de l'homme qui se caractérise par la forte valeur du type pulsionnel. Précisément, ce type d'accomplissement supérieur qui suppose de se livrer à de multiples tentatives, pose un problème de valeur, c'est-à-dire de culture, qui exige que les « dons » permettant le dépassement, relèvent de l'exceptionnel, et appréhende l'individu moins comme « le résultat d'une récapitulation que celui d'une spécialisation »[3]. C'est pourquoi, maintenant que nous avons constaté que l'élévation de la culture se produit en vertu de la singularité et de la grandeur de l'expérience de l'individu, nous devons comprendre comment l'incorporation de nouvelles valeurs, dont nous avons à plusieurs reprises évoqué l'importance épistémologique, se met en place dans la pensée nietzschéenne.

---

[1] WOTLING (Patrick), *Nietzsche et le problème de la civilisation*, Paris, PUF, 2016, p. 123 : « on ne peut comprendre la théorie du diagnostic des cultures qu'en soulignant son accord rigoureux avec les exigences anti-idéalistes posées par le statut spécifique du *Versuch* ».

[2] *FP IV*, 6 [158], 1880.

[3] Cf. MARQUET (Jean-François), *L'individu chez Nietzsche : Décadence et récapitulation*, Paris, Vrin, Bulletin de la Société française de philosophie, 2001, p. 10 : « l'individu est moins ici l*e résultat d'une récapitulation que celui d'une spécialisation* qui, à la limite, le rend inintelligible aux autres ».

2- La lente incorporation de nouvelles valeurs

Si la question de la transformation de l'individu et de la culture est envisagée par l'auteur d'*Aurore*, à la faveur de la pratique du *Versuch* par laquelle l'homme des tentatives est conçu comme un créateur de valeur, elle est appréhendée également à travers le problème de l'incorporation des valeurs. Ainsi que nous l'avons aperçu dans notre développement, les valeurs ne sauraient être associées, en tant qu'interprétations, à l'idée d'objectivité, ce qui implique le rejet des problématiques qui sont celles de la tradition philosophique telles que l'être en soi, l'idéal de la connaissance objective ou la recherche de la vérité. Mais elles se présentent sous une double forme : à la fois comme le produit d'une interprétation et comme une source conditionnante d'un mode d'interprétation.

Partant de la question de la conduite d'une généalogie des différentes interprétations pratiquées par l'humanité afin d'en apprécier les conditions d'existence, Nietzsche en arrive rapidement à la mise en œuvre d'une action créatrice dont la visée n'est autre que l'accroissement de la valeur de la forme particulière prise par un type de vie humaine. Et c'est la problématique de l'origine et de la genèse des valeurs morales, celles-ci étant envisagées comme l'une des dimensions constitutives de la culture, qui revêt, pour Nietzsche, un caractère central dans la mesure où « elle conditionne l'avenir de l'humanité »[1]. Or, selon la conception nietzschéenne, certaines valeurs, parmi lesquelles des valeurs morales particulières, sont néfastes pour la vie même de l'homme. C'est ici qu'à la faveur d'une interprétation physiologique, réside la tâche du « philosophe comme médecin de la culture »[2] qui consiste à repérer les symptômes que traduisent certaines conditions d'existence, et à proposer une action thérapeutique qui vise l'accroissement de la valeur du type de vie considéré. De ce point de vue, la notion de valeur échappe à la dichotomie longtemps effectuée par la tradition philosophique entre le pratique et le théorique, ce dernier étant une forme dérivée des exigences pratiques en tant que telles. En ce sens, les valeurs ne sont pas des représentations relevant de l'activité théorique de la conscience mais sont résolument pratique. Elles sont, en outre, dans la conception nietzschéenne, appréhendées en tant qu'elles sont incorporées[3]. Les

[1] *EH*, Pourquoi j'écris de si bons livres, « Aurore », § 2, p. 132 : « La question de l'origine des valeurs morales est donc pour moi une question capitale, car elle conditionne l'avenir de l'humanité ».
[2] *FP CIn* I-II, 23 [15].
[3] Au terme d'« incarnation » qui est inapproprié en cela qu'il désigne une essence de l'ordre de l'intelligible, nous privilégierons celui d'« incorporation » qui a la faveur de Nietzsche. Voir, à propos de la notion d'*Einverleibung*, l'analyse que donne Philippe Choulet dans le *Dictionnaire Nietzsche*, Paris, Éditions Robert Laffont, 2017, p. 493.

valeurs permettent, de ce point de vue, de remarquer certains types au sein du champ varié de la moralité et sont, ainsi que l'analyse Patrick Wotling, « des régulations pratiques organisant la vie même des individus pour qui elles sont effectivement des valeurs »[1]. Aussi, des variations peuvent se remarquer entre différents types - dans la mesure où un type ne se caractérise pas par une forme stable - entre des types de cultures, entre différents types d'individus et parfois même au sein d'un même individu, en référence à une organisation particulière des pulsions. En ce sens, la tâche que s'assigne Nietzsche consiste à opérer une classification des types d'organisation pulsionnelle, et à appréhender les séries particulières de valeurs qui conditionnent la forme prise par certaines conditions d'existence. En outre, si les valeurs sont le produit d'un mode d'interprétation du monde, elles sont également la source conditionnante de nos interprétations, lesquelles sont perspectivistes[2] dans la mesure où le nombre de nos points de vue se trouve limité par l'influence des valeurs. Or, celles-ci ne sont pas définitives mais sont soumises à des variations. Précisément, Nietzsche considère la notion de culture, dans le rapport que les valeurs entretiennent avec l'individu, en ce qu'elles sont incorporées et deviennent régulatrices pour le type humain qui les abrite. Nous savons, de ce point de vue, que la philosophie du corps (*Leib*) est tout aussi centrale dans la philosophie nietzschéenne que pour le philosophe Nietzsche. Pour saisir la profession de foi en vertu de laquelle l'auteur d'*Aurore* s'identifie à son corps, nous citons un fragment posthume qui nous paraît éclairer de façon évidente cette perspective :

> J'ai toujours écrit mes œuvres avec tout mon corps et ma vie : j'ignore ce que sont des problèmes « purement spirituels ».[3]

Nous remarquons, là encore, que Nietzsche opère un renversement radical à l'égard de la tradition philosophique dans la mesure où sa pensée récuse la prétention de l'idéalisme à

[1] WOTLING (Patrick), *« Oui, l'homme fut un essai »*, Paris, Presses universitaires de France, 2017, p. 66-67.

[2] Voir l'article de Dorian Astor, « Perspective/Perspectivismes » *in Dictionnaire Nietzsche*, Paris, Éditions Robert Laffont, 2017, p. 677-681. Si le terme de « perspectivisme » est, à l'exception de la mention qui en est faite dans *Le Gai Savoir*, Cinquième Livre, Du « génie de l'espèce », § 354, p. 304 et dans quelques fragments posthumes, rarement utilisé, et ne saurait constituer une théorie unitaire en tant que telle, le perspectif se présente comme une position épistémologique par laquelle Nietzsche expose ses récusations à l'endroit des conceptions philosophiques formulées par la tradition telles que l'objectivisme, la valeur absolue de la vérité et la morale universelle. En outre, il convient de noter, dans le corpus nietzschéen, les réflexions autoréférentielles qu'expriment certains passages pouvant être perçus comme autant d'explicitations performatives du perspectif.

[3] *FP IV*, 4 [285], été 1880.

accorder un privilège à un « esprit pur » par rapport au corps. De ce point de vue, il semble que l'individualité, comme l'a remarqué Jean- François Marquet, ne soit « pas une âme, mais une chair (*Leib*) complexe et historique où la totalité du "devenir organique" reste vivante dans l'actuel. »[1] Pour Nietzsche, en effet, l'âme, au même titre que les préjugés de la morale ascétique que sont le privilège d'un fondement unitaire, la fixité de l'être en soi, et le libre arbitre de la volonté, constitue une fiction qui a été favorisée par la philosophie classique au détriment du corps[2]. A la faveur d'une indéniable influence des sciences naturelles sur sa pensée, à la suite de laquelle il élabore une nouvelle conception du « corps », Nietzsche congédie la primauté accordée par la tradition à l'âme, à la raison et au sujet[3]. C'est en tant qu'organisation composée d'instances multiples et non pas comme unité que le corps est envisagé, en vertu d'une nouvelle conception physiologique, comme revêtant un rôle crucial pour déterminer les valeurs. En affirmant une prévalence des instincts, de la sensorialité et des pulsions du corps sur la considération idéaliste de la pensée, la philosophie nietzschéenne développe une considération vitale du réel. La prédominance des affects et des passions qui constituent le corps immédiatement saisissable, se détermine contre toute conception du réel appréhendé sous le prisme d'une projection. Or, s'il envisage le corps comme source de toute interprétation, et attribue à notre organisation physiologique ainsi qu'à ses fonctions une suprématie par rapport à laquelle la pensée ne serait qu'une forme dérivée, Nietzsche ne caractérise toutefois pas le corps comme fondement (*Grund*)[4] ou principe ultime par lequel tout se tient et se maintient. Il s'agit, en d'autres termes, de recourir à l'interprétation physiologique, qui, ainsi que l'analyse Patrick Wotling, « n'est pas choisie en raison de sa

[1] MARQUET (Jean-François), *L'individu chez Nietzsche : Décadence et récapitulation*, *op. cit.* p. 19 : « L'individualité n'est donc, d'aucune manière, synonyme de simplicité, mais au contraire de complication extrême et croissante où de plus en plus de passé vient se sédimenter, se déposer, s'archiver dans le présent ; non pas une cellule, mais un organisme ou une société ; non pas une âme mais une chair (*Lieb*) complexe et historique où la totalité du "devenir organique" reste vivante dans l'actuel ».

[2] Cf. *FP V*, 14 [2], automne 1881 : *"Depuis que je connais mieux le corps, l'esprit n'est plus pour moi esprit que dans une certaine mesure."*

[3] *FP IX*, 7 [126], été 1883 : *" l'esprit est la gestuelle du corps."*

[4] Ainsi que le précise Éric Blondel : « Comme penseur souterrain, Nietzsche ne prétend pas toucher le fondement (*Grund*), mais le miner en dessous (*untergründlich*). C'est en ce sens que Nietzsche se présente dans la préface d'*Aurore* comme un être souterrain (*unterirdisch*) ». (Éric Blondel, *Nietzsche, le corps et la culture*, Paris, L'Harmattan, 2006, p. 229).

valeur épistémologique »[1], mais bien dans le but de contester la conception idéaliste en tant qu'elle attribue un privilège à l'esprit qui est entièrement exclusif du corps. En outre, la mise en cause permanente de l'idéalisme à laquelle Nietzsche s'attelle, ne doit pas nous conduire à percevoir, abusivement, dans sa pensée, un matérialisme ou un réductionnisme physiologique à l'égard desquels il ne manque d'ailleurs pas de s'opposer avec une égale détermination. Tout au contraire, s'il accorde ontologiquement un primat du corps sur l'esprit, Nietzsche se garde d'opposer les deux phénomènes et d'inverser la hiérarchie entre ceux-ci, ainsi que le prévoit la conception matérialiste. C'est, là encore, à un dépassement du dualisme que nous invite la pensée nietzschéenne en vertu duquel le corps ne se conçoit ni comme une instance unitaire telle que l'envisage l'atomisme, ni comme une réalité en soi, mais comme une organisation d'instances multiples. La conception nietzschéenne du corps décrit ainsi un processus complexe de collaboration des instincts (*Instinkte*) ou pulsions (*Triebe*) qui interprètent la réalité. En ce sens, le corps, envisagé comme phénomène de l'interprétation pulsionnelle, s'oppose, en vertu de la pluralité de ses instances infra-conscientes, au caractère simplifiant de l'intellect qui « n'est que (*nur*) l'instrument aveugle (*das blinde Werkzeug*) d'une autre pulsion »[2]. En outre, l'esprit est ramené aux fonctions organiques et, d'une façon inverse, l'organisme est décrit comme un ensemble spirituel pluralisé.

Dès lors, si du point de vue ontologique, il défend le primat du corps, épistémologiquement, Nietzsche envisage, en vertu d'un « nouveau langage », de donner la faveur à l'interprétation dont le corps est la métaphore. C'est en ce sens que Nietzsche s'attache, à la faveur de l'usage de la métaphore physiologique (et plus précisément gastro-entérologique), à décrire la culture comme « corps-esprit interprétant »[3]. Et, de ce point de vue, il nous faut donner raison à Éric Blondel qui précise que « la culture (qui est comme un corps) et le corps (qui est un système interprétatif) sont des phénomènes de l'interprétation – on

[1] Voir WOTLING (Patrick), *La pensée du sous-sol,* Paris, Éditions Allia, 2016, p. 55-56 : « le langage de la physiologie permet en effet à Nietzsche de prendre position contre les perspectives idéalistes et même spiritualistes qui ont, selon lui, dominé la tradition philosophique occidentale depuis Platon, et d'indiquer que son expérience de pensée vise un objet radicalement nouveau. […] Fondamentalement, le registre de la physiologie n'est pas choisi en raison de sa valeur épistémologique, mais parce qu'il fait figure de langage anti-idéaliste par excellence ».

[2] Cf. *A*, Livre II, Livre deuxième, « La maîtrise de soi, la modération, et leur motif ultime » § 109, p. 107.

[3] On ne peut, sur ce point, que renvoyer à l'analyse d'Éric Blondel selon laquelle « l'esprit-intellect conscient devient l'*instrument* d'un corps interprétant *inconscient*. Il n'y a donc pas simple renversement du dualisme antérieur. Il y a *interposition (détour)* et *changement d'ordre* » (Blondel, *Nietzsche, le corps et la culture*, p. 223).

pourrait presque dire : de l'être comme interprétation -, des modes de l'interpréter »[1]. De telle sorte que si la considération nietzschéenne de la culture est à penser à partir des processus pulsionnels du corps envisagé comme « fil conducteur »[2], elle consiste également en une activité d'interprétation du corps. Or, comme organisation composée d'instances multiples, le corps-esprit interprétant procède à un travail de sélection que la métaphorique digestive rend possible. C'est ce que ce passage d'*Aurore* montre d'une façon éloquente :

> Il s'entend à digérer bien des choses, et même presque tout – c'est là qu'il place son ambition : mais il serait d'un ordre plus noble si justement il ne s'y entendait pas ; l'*homo pamphagus* n'est pas l'espèce la plus raffinée.[3]

Nous comprenons, dans cet extrait que, par l'usage de la métaphore gastro-entérologique, Nietzsche décrit l'activité d'interprétation du corps à la faveur du processus d'assimilation des expériences vécues (*Erlebnisse*). Or, l'individu moderne est qualifié, ici, de *pamphagus*, omnivore, dans la mesure où, précisément, il se révèle être incapable de hiérarchiser. L'absorption des *Erlebnisse*, pour être efficace, suppose en effet de choisir, de trier, de procéder en somme à un travail de sélection en vertu duquel seuls les éléments assimilables par les instincts seront conservés. En ce sens, l'incapacité à trier les expériences et cette propension à les absorber toutes indistinctement, témoigne d'un goût culturel non choisi (*gewählter*), c'est-à-dire d'une absence de goût reflétant l'inclination de l'homme moderne. Tout au contraire, l'homme fort et devenu libre[4] tel que l'envisage Nietzsche, comme grand organisme, se caractérise par le discernement, l'action sélective et l'usage de la lenteur – le *lento*-. Il n'acquiert, en tant que simple organe, les qualités de l'ensemble de l'organisme qu'en vertu d'une lente incorporation des expériences de la totalité. Ainsi, à la culture moderne, dyspeptique, en cela qu'elle manifeste une incapacité digestive à l'égard de la réalité, Nietzsche oppose un processus d'assimilation sélective de l'expérience qui permet, en outre, de décrire l'activité d'interprétation du corps[5]. L'incorporation (*Einverleibung*) des valeurs,

---

[1] Blondel (Éric), *Nietzsche, le corps et la culture*, Paris, L'Harmattan, 2006, p. 234.

[2] Nietzsche exprimera la modification de logique que revêt la reconnaissance du primat du corps, dans ce fragment posthume : « Prendre pour point de départ le corps et en faire un fil conducteur ». (*FP* XI, 40 [15]).

[3] Cf. *A*, Livre II, *L'alimentation de l'homme moderne*, § 171, p. 155.

[4] Nous renvoyons à ce posthume dans lequel Nietzsche détaille les qualités de l'homme fort et libre : « Mais l'on ferait erreur si l'on voulait présupposer chez l'homme ces qualités organiques : bien plutôt n'acquiert-il toutes celles-ci qu'en dernier lieu, en tant que l'homme devenu libre ». (*FP V*, 11 [182], Printemps-automne 1881).

[5] Voir Blondel (Éric), *Nietzsche, le corps et la culture*, *op. cit.* p. 234 : « Le corps est donc ramené à l'interprétation qui en est le principe ».

en tant qu'elles sont régulatrices des conditions de vie des individus, place ainsi la régulation de soi au cœur de l'idée de culture. Et, de ce point de vue, il convient de noter que si la culture consiste à incorporer des valeurs, la force de l'individu réside dans sa capacité d'assimilation des expériences vécues (*Erlebnisse*) et dans le travail de sélection qui doit accompagner le processus de digestion.

D'une manière générale, Nietzsche entreprend de dépasser la distinction entre le corps et l'esprit, en ancrant le processus d'individuation dans les phénomènes de la culture, à la faveur du déploiement des qualités qui permettent le devenir libre de l'individu : la régulation de soi, la compensation surabondante, l'assimilation à soi-même, la force métabolique et la régénération[1]. De telle sorte que si la considération nietzschéenne de la culture est à penser à partir de l'incorporation des formes, elle consiste également à envisager, s'agissant de la création de nouveaux jugements de valeurs, que leur incorporation ne saurait être que lente. C'est à partir de l'analyse de ce que sont les « deux sortes de négateurs de la moralité », que Nietzsche montre que le processus d'assimilation de nouvelles valeurs exige l'activité d'interprétation du corps et le *lento* :

> Nous avons à *réformer notre façon de penser* et *enfin*, pour aller plus loin, peut-être dans très longtemps, à *réformer notre façon de sentir*.[2]

Les sources mêmes des jugements moraux, telles que les considère Nietzsche, ne relevant pas de la vérité, il convient d'appréhender de nouvelles façons « de penser » mais également, « de sentir ». Or, si Nietzsche nous appelle à nous déprendre de la culture de l'homme moderne à la faveur de l'élaboration d'une « pensée sur les préjugés moraux », remettant en cause la nature et les sources mêmes de la morale, le nouveau questionnement qui est le sien, ainsi que nous l'avons aperçu dans notre développement, devient physiologique[3]. Un posthume de 1880, nous confirme clairement la position de Nietzsche quant à cette question :

> Les états moraux sont des états *physiologiques* – clair, par ex., en amour. Presque tous essentiellement agréables, essentiellement nécessaires à l'organisme de l'individu.[4]

---

[1] Voir *FP V*, 11 [182], Printemps-automne 1881.
[2] *A*, Livre deuxième, « Il existe deux sortes de négateurs de la moralité » § 103, p. 101.
[3] Voir WOTLING, *La pensée du sous-sol*, *op. cit.* p. 45 : « C'est ainsi que, à l'époque d'Aurore et du Gai Savoir, les instances psychologiques que sont les affects et les instincts, sont fréquemment ramenées à un schéma physiologique fondé sur l'activité du système nerveux ».
[4] *FP IV*, 6 [445], Automne 1880.

Les sentiments moraux ne sauraient être ramenés à un esprit pur[1] ni reconduits à un en soi de la substance matérielle, mais doivent être compris comme relevant du corps-esprit interprétant. En effet, dans la conception nietzschéenne, le psychologique et le physiologique se présentent, à la faveur de leur « intrication », et de leur « quasi-identité »[2]. Ainsi, les sentiments moraux ne sont-ils pas séparables du corps duquel ils procèdent. Pas davantage que la pensée, laquelle est conçue par Nietzsche comme un ensemble complexe d'activités pulsionnelles, qui caractérise, en outre, au titre de l'instrument du corps qu'elle devient, un « événement moral » :

> La naissance de chaque pensée est un événement moral. - Les formes logiques apparaissent ainsi comme l'expression la plus générale de nos instincts, de nos inclinations, de nos contradictions etc.- Jusqu'au niveau de la cellule, il n'est pas de mouvement qui ne soit moral en ce sens.[3]

Tel est le processus dans lequel les pensées de l'individu se présentent tout à la fois comme étant imputées au rôle originaire des instincts et des pulsions[4] dont l'ensemble organisé forme le corps, et comme une interprétation morale, dans la mesure où, précisément, elles dérivent des instances infra-conscientes multiples. Il semble, de ce point de vue, que si Nietzsche envisage, et c'est ce que nous avons aperçu dans notre développement, l'incorporation (*Einverleibung*) de valeurs en instincts, il entreprend également, en parallèle, et la lecture de cet extrait l'exprime clairement, une analyse de la spiritualisation (*Vergeistigung*) d'instincts. Ici, précisément, les instincts (*Instinkte*) et les inclinations (*die Neigungen*), qui désignent le caractère plurivoque des instances infra-conscientes, s'intellectualisent à la faveur d'un processus de spiritualisation qui, en les sublimant, ne modifie pas, en tant que telle, leur nature mais la transforme. En ce sens, nous percevons dans l'approche nietzschéenne, en vertu de ce double processus organique par lequel s'exercent l'incorporation (*Einverleibung*) de valeurs en instincts et la spiritualisation (*Vergeistigung*) d'instincts, la thématisation de l'unité psychophysiologique de l'individu.

---

[1] *A*, Livre premier, *Le préjugé du "pur esprit"*, § 39, p. 61 : « Partout où a dominé la doctrine de l'*esprit pur*, elle a détruit la force nerveuse par ses débordements : elle apprenait à mépriser, à négliger ou à torturer le corps, et à torturer et à mépriser l'homme lui-même du fait de toutes ses pulsions […] ».

[2] Cf. DENAT, *Friedrich Nietzsche, Généalogie d'une pensée*, *op. cit.* p. 163 : « Loin en effet de reconduire le psychologique au physiologique, Nietzsche affirme leur perpétuelle intrication, voire leur quasi-identité ».

[3] *FP IV*, 6 [297], Automne 1880.

[4] C'est ce que confirme le fragment posthume suivant : « Nos affects (*Affekte*) présupposent des pensées et des goûts, ceux-ci un système nerveux, etc. ». (*FP V*, 11 [241], Printemps-automne 1881).

Ce lien essentiel que Nietzsche établit entre le corps et la culture est, à la faveur de l'incorporation et de la spiritualisation, celui du rapport que les valeurs entretiennent avec l'individu. Telle est l'activité de la culture en tant que telle qui suppose à la fois, l'assimilation des valeurs lesquelles deviennent, à la longue, régulatrices pour le type humain qui les abrite, et la modification des pulsions dans le sens d'un développement culturel. En outre, les valeurs sont des croyances divinisées et intériorisées qui expriment les besoins fondamentaux d'un type particulier de vivant et sont les préférences essentielles qui orientent la façon dont les pulsions interprètent le réel, en fixant les sentiments d'inclinations ou de répulsion[1]. En ce sens, elles relèvent d'un travail d'appréciation. Précisément, nous devons percevoir que ce sont les appréciations de valeur (*Wertschätzung*) qui sont à l'œuvre dans le rapport qu'entretient l'individu avec la culture :

> Toutes les actions remontent à des évaluations, toutes les évaluations nous sont *propres* ou sont *adaptées*, ces dernières étant de loin les plus nombreuses.[2]

Dans cet extrait, nous comprenons que si Nietzsche considère que les évaluations résident dans les sentiments primordiaux d'attirance ou de répulsion[3], elles relèvent le plus fréquemment du principe d'hérédité des caractères acquis. Or, la réflexion sur l'appréciation de valeur qu'effectue Nietzsche et qui a pour conséquence la mise en exergue de la distinction, voire l'opposition, entre ses deux caractéristiques possibles – « personnelles » ou « acquises » -, n'est pas sans rappeler la thématisation à l'œuvre dans *Fatum et histoire*, d'une autre opposition, celle qui s'exerce entre la liberté de la volonté et l'héritage des valeurs anciennes que l'individu porte en lui-même. Dans les deux cas, en effet, Nietzsche s'attelle à penser ensemble la dimension personnelle et ce qui relève de l'hérédité des caractères acquis de

[1] Voir l'analyse de Patrick Wotling, *La philosophie de l'esprit libre*, Paris, Éditions Flammarion, 2008, p. 232-233.

[2] NIETZSCHE, *Aurore*, Livre II, « Nos évaluations » § 104, Traduction de Éric Blondel, Paris, Éditions Garnier-Flammarion, 2012, p. 101.

[3] Voir à propos des origines infra-conscientes des sentiments moraux : *A*, Livre premier, *Les sentiments, et leur origine dans les jugements*, § 35, p. 658 : « Mais les sentiments n'ont rien d'ultime, d'originaire, derrière eux se trouvent des jugements et des évaluations, dont nous héritons sous la forme de sentiments (inclinations, répulsions) ».

l'individu[1]. Ce qui, en ce sens, peut être perçu comme un élément de continuité entre les premiers écrits et ceux de la période dite intermédiaire, dans la mesure où il nous faut noter la relation de tension et de coexistence que Nietzsche continue de construire, dans la composition de son œuvre, entre la liberté et le destin, entre « la décision propre » et « les jugements acquis ». En outre, si la question de l'appréciation de valeur est appréhendée par l'auteur d'*Aurore*, à la faveur de la régulation du corps par laquelle s'exercent les préférences fondamentales qui déterminent un certain type d'organisation et de régulation de l'existence humaine, elle est également envisagée à l'aune de sa possible modification :

> Celui qui modifie les appréciations de valeur modifie aussi indirectement les types et les degrés de plaisir et de déplaisir des hommes.[2]

Si les appréciations de valeur sont à l'origine de l'affectivité et revêtent un caractère déterminant pour fixer les conditions de vie propres à un type de vivant[3], Nietzsche considère, en outre, qu'elles sont susceptibles d'être modifiées et qu'à la faveur de cette modification, elles transforment, à leur tour, les sentiments primordiaux d'attirance ou de répulsion. Nous comprenons donc ici que c'est la spécification de la manière de vivre et d'agir qui consiste en une hiérarchisation de la réalité, et relève d'une élaboration propre à un certain type d'individu, qui peut être modifiée. Or, si le travail d'appréciation est réalisé par les pulsions, celles-ci sont dépendantes des valeurs qui instaurent les préférences essentielles qui orientent la façon dont les instincts interprètent la réalité. De ce point de vue, les valeurs, qui sont devenues des conditions de vie, sont régulatrices de l'existence humaine et expriment les besoins fondamentaux nécessaires à la survie d'un type de vivant particulier. Aussi, les valeurs expriment les préférences fondamentales qui orientent le processus pulsionnel d'interprétation du monde. De sorte que si l'instinct interprète, il est lui-même le produit d'une interprétation,

[1] Nietzsche retient cette idée de l'hérédité des caractères acquis de sa lecture des œuvres de Jean-Baptiste de Lamarck.

[2] *FP IV*, 3 [64], Printemps 1880.

[3] Voir le début du posthume *FP IV*, 3 [64], Printemps 1880 : « Nos appréciations de valeur déterminent notre genre de vie (lieu de séjour, profession, relations, etc.), et notre genre de vie détermine l'intensité plus ou moins grande avec laquelle nous ressentons une douleur ou une joie, non seulement dans le domaine du raffinement et de la plus haute spiritualité, mais jusque dans les aspects les plus bassement physiques de l'existence ».

ou plus précisément, ainsi que l'analyse Patrick Wotling, « le produit en quelque sorte de la constitution de ces préférences et répugnances cristallisées sous forme de valeurs »[1]. Nous avions, en effet, vu que Nietzsche envisage que les valeurs se présentent sous une double forme : à la fois comme le produit d'une interprétation et comme une source conditionnante d'un mode d'interprétation. S'agissant de cette dernière forme, il convient de noter que certaines valeurs, à la faveur d'une domination s'exerçant durant plusieurs siècles, en viennent à sélectionner certaines pulsions infra-conscientes qui, à leur tour, orientent certaines préférences caractéristiques d'une forme de vie. Or, les valeurs fondamentales de la culture européenne, placées sous l'influence de l'ascétisme, sont, dans la mesure où elles méprisent le corps et s'appuient sur un refus du monde, nuisibles aux conditions de la vie organique en tant que telle.

Et c'est là qu'est précisément la tâche du philosophe qui consiste à transformer le type d'homme qui s'est imposé dans la culture européenne et à inverser le nihilisme qui est à l'œuvre, par la création de nouvelles valeurs affirmatrices. En outre, la tâche consciente qui est celle du philosophe telle que l'envisage Nietzsche, qui consiste à promouvoir l'élévation de la culture et réside dans la recherche de l'épanouissement de la vie humaine, implique une modification du type humain qui prédomine au sein de la culture moderne. Or, la création de nouvelles valeurs suppose qu'elles deviennent régulatrices pour le type humain qui les abrite et qu'elles traduisent, pour celui-ci, de nouvelles préférences. Il convient donc d'imposer des valeurs d'une façon pratique, de manière à les faire passer dans la vie du corps. Et c'est bien cet aspect selon lequel la fixation de nouvelles valeurs implique une incorporation, dans la mesure où il s'agit précisément de les substituer aux anciennes valeurs décadentes qui sont incorporées, qui conduit Nietzsche à envisager une transformation lente[2]. Le renversement des valeurs ne saurait, en effet, se produire d'une façon brusque mais, tout au contraire, en vertu d'une fixation progressive. De sorte que l'imposition de nouvelles manières de penser et de sentir suppose un processus de lente incorporation, à la faveur de « petites doses »[3], permettant de fixer de nouvelles pulsions dominantes. Il s'agit, en effet, de transformer les conditions d'existence en imposant des régulations nouvelles. Et c'est en exerçant une contrainte sur le

[1] Voir l'analyse de Patrick Wotling, *La philosophie de l'esprit libre*, *op. cit.* p. 235.

[2] *A*, Livre V, *Cures lentes,* § 462, p. 270.

[3] *Ibid*. Livre V, *Les petites doses,* § 534, p. 295 : « jusqu'à ce que nous nous découvrions, probablement très tard, que la *nouvelle évaluation* est devenue la force dominante en nous et que les petites doses de celle-ci, *auxquelles nous devons désormais nous habituer*, ont dorénavant établi en nous une nouvelle nature ».

corps, afin de forcer les instincts à obéir, tout en envisageant la transformation de l'homme sur le long terme, qu'« une nouvelle régularité instinctive »[1] deviendra prépondérante.

Telle est l'exigence à laquelle le problème de la culture nous renvoie et qui correspond à la discipline imposée autoritairement aux instincts par les instruments de culture que sont : la morale, la religion, la philosophie, les sciences, etc. De telle sorte que la culture se révèle dans les différents systèmes unitaires de valeurs qui traduisent des préférences infra-conscientes et dont la morale, au même titre que les autres instruments de culture, constitue un cas particulier. Nous ne pouvons ignorer, en ce sens, que c'est en vertu de la problématique de l'origine et de la genèse des valeurs morales, celles-ci étant envisagées comme l'une des dimensions constitutives de la culture, que pourra s'opérer une transformation de l'individu et de la culture. Il nous faut, de ce point de vue, pouvoir comprendre le rapport que Nietzsche décrit, dans son œuvre *Aurore*, entre l'individuation et l'évolution de la morale. C'est, pour le moment, sur l'individualisation de la morale et sur l'immoralité de l'homme exceptionnel et le sentiment de puissance, que nous conduirons notre enquête.

Chapitre 2.

L'individualisation de la morale

1- Les actes individuels par rapport aux mœurs collectives

Nous avons relevé au cours de notre réflexion, dans le premier chapitre, que la question de l'individuation, de la transformation de l'individu et de la culture dans la philosophie de Nietzsche, se présentait sous une double forme : celle, tout d'abord, de la pratique du *Versuch* par laquelle l'homme des tentatives est conçu comme un créateur de valeur ; et celle qui est appréhendée à travers le problème de l'incorporation des valeurs. Notre développement a montré, en l'occurrence, que tout nouveau système de valeurs suppose une action créatrice

[1] Sur le thème de l'incorporation, voir l'analyse de Patrick Wotling *La philosophie de l'esprit libre*, *op. cit.* p. 235 : « L'incorporation désigne ainsi le stade final de l'assimilation et de l'intégration instinctive, d'un nouveau processus infra-conscient traduisant pratiquement une certaine capitalisation antérieure d'expériences ».

dont le point de vue particulier sur la réalité est l'apanage d'un individu « expérimentateur ». Nous avons aperçu, de ce point de vue, que loin d'être réduit à une dimension annexe de la philosophie, le statut spécifique du *Versuch* occupe, dans la pensée nietzschéenne, une place centrale dans la mesure où il est une pratique permettant la construction des propres valeurs de l'individu. Dans le cours de notre progression, nous avons également envisagé la notion de culture, dans le rapport que les valeurs entretiennent avec l'individu, en ce qu'elles sont incorporées et deviennent régulatrices pour le type humain qui les abrite.

La problématique de la transformation de l'individu et de la culture qui révèle, dans l'écriture de l'œuvre d'*Aurore* l'aspect fondamental qui est celui des différents systèmes unitaires de valeurs dans le rapport à l'individu, montre que Nietzsche désigne par le terme de valeurs les préférences infra-conscientes dont la morale, au même titre que la politique et la religion, constitue un cas particulier. La transformation de l'individu et de la culture se détermine, dans la pensée nietzschéenne, à la faveur de la discipline imposée autoritairement aux instincts par des instruments de culture tels que la morale. C'est en ce sens que Nietzsche entreprend de réaliser un diagnostic portant sur l'origine et la genèse des valeurs morales, celles-ci étant envisagées comme l'une des dimensions constitutives de la culture. Nietzsche décrit comme suit le caractère primitif de la morale :

> La moralité (tout comme la poésie) a sa plus grande force chez les peuples de nature (contrainte des mœurs). Chez les nations très cultivées, les mœurs sont généralement ce qu'il y a de plus arriéré et souvent de ridicule : ici l'homme exceptionnel est toujours immoral.[1]

En substance, Nietzsche fournit une explication anthropologique de la morale. L'enquête qui est conduite dans *Aurore* sur la valeur des diverses morales, vise non seulement à montrer l'inanité de ce qui se présente comme « la » morale en soi et à disqualifier la prétention, injustifiée, d'une quelconque morale à l'universalité, mais également à souligner les implications pratiques que recouvre une telle entreprise. En ce sens, si le concept de « moralité des mœurs » est, dans les premiers paragraphes d'*Aurore*, mobilisé dans une perspective qui est celle de la philosophie de l'esprit libre développée dans *Humain, trop humain* et qui consiste à se déprendre des préjugés moraux, son utilisation ne s'inscrit pas dans une visée purement théorique mais s'ancre dans un champ résolument pratique. De sorte que l'enquête

[1] *FP IV,* 1 [9], début 1880.

portant sur l'origine et la nature de la morale doit permettre à l'homme de « prendre pratiquement son destin en main »[1]. En ce sens, la recherche des sources anthropologiques de la morale doit fournir à l'homme des perspectives d'action définies. Dans ce posthume, Nietzsche précise que c'est dans les sociétés primitives que la *Sittlichkeit* der Sitte s'exerce avec le plus grand pouvoir contraignant. Or, la moralité désigne, dans la condition primitive de l'homme, la conformité aux mœurs à partir de laquelle la communauté peut se tenir et se maintenir[2]. Ainsi que le précise Jean-François Marquet, décrivant le rapport entre l'évolution de la morale et la production de l'individu, la moralité des mœurs soumet l'homme primitif « à l'uniformité barbare de la Loi »[3]. Ce rappel du caractère primitif de la morale permet ainsi à Nietzsche d'envisager cette dernière à la faveur de la considération de son origine et, en conséquence, d'attribuer aux phénomènes moraux une histoire et une évolution.

De ce point de vue, il est incontestable que les théoriciens de l'évolution naturelle exercent une influence sur la pensée nietzschéenne, c'est notamment le cas de Charles Darwin dont Nietzsche accepte la théorie de la sélection naturelle[4], de John Lubbock et de l'anthropologue évolutionniste Edward Tylor dont l'auteur d'*Aurore* lit les principaux ouvrages en 1875[5]. A partir des contributions des anthropologues évolutionnistes, à la faveur desquelles l'ensemble des phénomènes moraux sont décrits comme relevant de leurs causes

[1] Cf. STANGUENNEC (André), *Le questionnement moral de Nietzsche*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2005, p. 41.

[2] Voir l'analyse que développe Nietzsche dans *Humain, trop humain*, concernant la moralité : *HTH II*, 1 Opinions et sentences mêlées, *Les mœurs et leur victime*, § 89, p. 89 : « la *moralité*, celle-ci n'étant que la sensibilité à l'ensemble des mœurs sous l'empire desquelles on vit et on a été élevé – élevé, non pas en tant d'individu, mais comme membre d'un Tout, comme chiffre d'une majorité. C'est ainsi qu'il advient continuellement que l'individu se *majore* lui-même au moyen de sa moralité ».

[3] MARQUET, *L'individu chez Nietzsche : Décadence et récapitulation*, *op. cit.* p. 9 : « L'homme primitif (…) a été soumis (pour parler encore le vocabulaire de Schiller) à l'uniformité barbare de la Loi, de la *Sittlichkeit der Sitte* dont le règne silencieux et stupide remplit l'immémoriale préhistoire ».

[4] Cf. Nietzsche confirme, dans ce posthume, qu'il tient la théorie de la sélection naturelle pour vraie : *FP I*, 19 [132], été 1872-début 1873.

[5] Nietzsche a lu, en effet, l'ouvrage de John Lubbock, *L'origine de la civilisation et la condition primitive de l'homme,* édité en 1875, ainsi que l'ouvrage d'Edward Tylor, *La civilisation primitive*, édité en 1871.

naturelles[1], Nietzsche va en effet mettre au jour la provenance irrationnelle de la moralité[2] et souligner ainsi nos préjugés moraux. Toutefois, si l'anthropologie évolutionniste a le mérite de fournir au philosophe dont la tâche consiste à « saper la confiance en la morale », un éclairage indispensable au renversement des valeurs, Nietzsche ne peut pour autant souscrire au progressisme moral tel qu'il est envisagé par les théoriciens de l'évolution naturelle. Contrairement à ce qui est présumé par ces derniers, Nietzsche récuse l'idée qu'il y aurait un progrès décelable au sein même de l'évolution. Le positivisme de John Lubbock postule en effet la supériorité de l'humanité civilisée sur l'humanité primitive, en vertu de l'adoption par la première d'une morale altruiste comme une mesure du progrès. Précisément, le naturaliste britannique considère que parmi les différents acquis qui sont ceux de l'humanité civilisée, c'est celui de la morale qui s'avérerait distinctif à l'égard de la société primitive, laquelle serait, de ce point de vue, dépourvue de « presque toute trace de sentiment moral (*Sittlichkeitsgefühl*) »[3]. Tout au contraire, dans l'incipit d'*Aurore*, Nietzsche procède à une analogie entre les croyances de l'homme primitif et celles de l'homme moderne. De la même façon que dans ce posthume qui décrit l'assujettissement des « peuples de nature » aux chaînes de la Loi de la *Sittlichkeit* der Sitte, tandis que « les nations très cultivées » se caractérisent comme les héritières de la moralité des mœurs archaïques.

En ce sens, Nietzsche remet en cause la conception du progressisme moral selon laquelle les sociétés primitives ne seraient pas dotées d'un sens moral opposé à celui de nos sociétés modernes, mais seraient purement et simplement dépourvues de toute morale. Précisément, nous comprenons, dans cet extrait, que l'humanité primitive et l'humanité civilisée ont comme points communs l'existence réglementée, l'obéissance à des valeurs et la possession d'une morale contraignante. Il s'agit, dans les deux cas, d'une morale

[1] Si Nietzsche s'attelle, par la suite, à approfondir la genèse des phénomènes de la culture, il conserve l'idée de Paul Rée selon laquelle « depuis que Lamarck et Darwin ont écrit leurs œuvres, les phénomènes moraux peuvent, tout comme les phénomènes physiques, être ramenés à leurs causes naturelles : l'homme moral n'est pas plus proche du monde intelligible que l'homme physique » (REE Paul, *De l'origine des sentiments moraux*, Paris, PUF, 1982, p. 72-73).

[2] *A*, Livre premier, *Raisonnable après coup*, § 1, p. 37.

[3] Cf. Sir John LUBBOCK Die Entstehung der Zivilisation und der Urzustand des Menschengeschlechtes, erläutert durch das innere und äußere Leben der Wilden, p. 330 : « l'homme a fait de plus grands progrès sous le rapport moral que sous les rapports matériel et intellectuel ; car tandis que même les sauvages les plus inférieurs ont acquis des aptitudes matérielles et intellectuelles, il leur manque pourtant presque toute trace de sentiment moral (*Sittlichkeitsgefühl*) ».

communautaire à l'égard de laquelle « l'homme exceptionnel », c'est à dire l'*individuum*, « est toujours immoral », dans la mesure où, ainsi que l'analyse Jean-François Marquet, « l'homme de la moralité, lui, était encore un *dividuum* »[1]. Ainsi, l'individu immoral est celui qui s'affranchit de l'uniformité de la Loi et qui se déprend de l'universalité de la *Sittlichkeit*. De ce point de vue, afin de pouvoir comprendre le rapport que Nietzsche construit, dans son œuvre *Aurore*, entre l'individu et la morale, il nous faut saisir que cette dernière, loin d'avoir à être appréhendée à la faveur de ses différentes caractéristiques en terme de contenu de sens moral, implique un certain rapport à la contrainte (celle-ci étant plus ou moins grande) qu'elle impose à un peuple. En outre, le problème de la morale, ainsi que l'analyse Emmanuel Salanskis, ne consiste pas, pour Nietzsche, à rechercher « une définition substantielle de la moralité » mais plutôt à envisager « une définition formelle plus rigoureuse »[2]. Est-ce à dire que Nietzsche serait le tenant d'un relativisme moral ? Tel est l'écueil dans lequel le lecteur se voit précipiter lorsqu'il entreprend d'attribuer un relativisme moral à la pensée nietzschéenne sans spécifier s'il s'agit d'un relativisme moral descriptif, méta-éthique ou normatif. Faisant l'analyse de la philosophie morale de Nietzsche à l'aune du projectivisme moral[3] du philosophe, Paolo Stellino montre, dans l'ouvrage *Nietzsche et le relativisme*, que s'il est envisageable d'attribuer à l'auteur de *La généalogie de la morale*, un relativisme moral descriptif[4], il serait erroné de définir la pensée nietzschéenne par l'un des deux autres types de spécification du relativisme moral. En effet, le scepticisme moral semble rendre compte, plus adéquatement qu'un relativisme moral, de la position méta-éthique nietzschéenne, dans la mesure où

[1] MARQUET (Jean-François), *L'individu chez Nietzsche : Décadence et récapitulation, op. cit.* p. 10.

[2] Cf. WOTLING (Patrick), DENAT (Céline), *Aurore, tournant dans l'œuvre de Nietzsche ?* Reims, ÉPURE - Éditions et presses universitaires de Reims, 2015, p. 147 : « il faut renoncer à une définition substantielle de la moralité,et lui préférer une définition formelle plus rigoureuse : la moralité se réduit à des évaluations et à des actions prescrites par des coutumes particulières ».

[3] Selon Nietzsche, les phénomènes sont en soi *Werthlos*, c'est-à-dire sans valeur. C'est à la faveur de la projection, par nous-mêmes, des valeurs morales dans le monde, que les phénomènes nous apparaissent chargés moralement. Cf. *GS*, Quatrième Livre, *Illusion des contemplatifs*, § 301, p. 247 : « Tout ce qui possède de la *valeur* (*Werth*) dans le monde aujourd'hui ne la possède pas en soi (*an sich*), en vertu de sa nature (*Natur*) - la nature est toujours dénuée de valeur (*Werthlos*) : – au contraire, une valeur lui a un jour été donnée et offerte, et c'est *nous qui avons donné et offert* ! C'est nous seuls qui avons d'abord créé le monde *qui intéresse l'homme en quelque manière* ! »

[4] Si Nietzsche peut être défini comme un relativiste moral descriptif, Paolo Stellino précise qu'il ne faut pour autant pas omettre « qu'il n'est pas exclusivement intéressé à relever les divergences existantes entre les différentes morales, mais aussi les convergences et les traits communs et récurrents » (Olivier Tinland et Paolo Stellino, *Nietzsche et le relativisme*, Bruxelles, Éditions OUSIA, 2019, p. 274).

Nietzsche renonce à une définition substantielle de la moralité ainsi qu'à l'attribution d'une valeur de vérité aux jugements moraux. Cette irréductibilité de la philosophie nietzschéenne au relativisme moral que nous notons à propos de la position méta-éthique de Nietzsche, se retrouve également à l'égard de celle du relativisme moral normatif, tant il apparaît que l'opposition de l'auteur du *Gai Savoir* à l'absolutisme moral[1], si elle est récurrente, ne saurait en tant que telle faire oublier le subjectivisme nietzschéen[2]. Or, précisément, dans *Aurore*, le *référent* de la relativisation du jugement moral n'est autre que l'individu qui, dans un premier temps, recherche à s'affranchir de l'universalité de la *Sittlichkeit der Sitte*. C'est bien en ce sens que se détermine l'immoralité de l'homme libre comme le rappelle Nietzsche dans le paragraphe § 9 d*'Aurore* :

> L'homme libre est immoral parce qu'il veut en tout dépendre de lui-même et non d'une tradition : pour toutes les formes originelles de l'humanité, « mauvais » est synonyme d'« individuel », « libre », arbitraire », « imprévu », « imprévisible ».[3]

Nietzsche montre que l'homme qui veut s'exprimer en tant qu'individu singulier (*Einzelner*), est immoral, en cela qu'il recherche à s'affranchir de l'uniformité de la Loi. De ce point de vue, nous percevons le déplacement ici à l'œuvre, à la faveur duquel il ne s'agit pas d'opposer, ainsi que l'envisage le progressisme moral des anthropologues évolutionnistes, la moralité des mœurs primitives à la moralité des mœurs modernes, mais l'homme libre à la tradition. En ce sens, et Nietzsche y insiste dans le paragraphe § 9 d*'Aurore*, la moralité ne se définit pas à la faveur de ses caractéristiques substantielles – erreur à partir de laquelle l'anthropologie évolutionniste a attribué aux sociétés primitives soit un sens moral inférieur à celui des sociétés civilisées, soit un défaut pur et simple de moralité -, mais d'une façon formelle, en vertu de la contrainte que la *Sittlichkeit der Sitte* exerce sur un peuple[4]. C'est ce que montre cet extrait du § 9 d*'Aurore* :

---

[1] La récusation de l'absolutisme moral est récurrente dans l'œuvre de Nietzsche. Nous citons, à titre d'exemple, un extrait d'Aurore : « il n'y a pas de morale qui détienne le monopole de la moralité et [que] toute morale qui n'accepte qu'elle-même tue beaucoup trop de force bonne et coûte trop cher à l'humanité » (*Aurore*, Livre III, *Peut-être prématuré,* § 164, Édition de Patrick Wotling, Paris, Éditions Garnier-Flammarion, 2020, p. 150).

[2] Voir, à ce sujet, la distinction qu'analyse Paolo Stellino entre le subjectivisme et le relativisme, Cf. TINLAND (Olivier) et STELLINO (Paolo), *Nietzsche et le relativisme*, Bruxelles, Éditions OUSIA, 2019, p. 270.

[3] *A*, Livre premier, *Concept de la moralité des mœurs,* § 9, p. 39.

[4] *A*, Livre premier, *Concept de la moralité des mœurs,* § 9, Traduction de Éric Blondel, Paris, Éditions Garnier-Flammarion, 2012, p. 39.

> La moralité n'est rien d'autre (donc littéralement *pas plus* !) que l'obéissance aux mœurs, de quelque nature qu'elles puissent être ; or les mœurs sont la manière *reçue* d'agir et d'évaluer.[1]

Nietzsche insiste dans ce passage sur le caractère non substantiel de la moralité, laquelle se définit formellement par la conformité aux mœurs collectives et par rapport à des critères d'extension et d'intensité. Il ne fait aucun doute que Nietzsche, ayant aperçu dans sa récusation de la prétention de la morale à la dotation de la valeur absolue ce qui semble l'exposer à un relativisme moral normatif, envisage de définir la moralité en faisant l'économie d'une appréhension des qualifications morales qui sont supposément celles des différentes sociétés humaines. Faisant l'analyse de la définition formelle de la moralité que propose Nietzsche, André Stanguennec y décrit le jugement normatif qui implique une considération du rapport entre les actions de l'individu et celles qui sont prescrites par les mœurs inhérentes à la moralité :

> Si le philosophe s'interdit tout jugement de moralité, il ne s'interdit pas pour autant tout jugement normatif : il peut apprécier, en connaissance de cause, la plus ou moins grande conformité des actes d'un individu à son « modèle » de morale, celui de ses mœurs.[2]

A la suite de l'exigence qui est celle de Nietzsche de renoncer à qualifier le contenu du sens moral des différentes sociétés, nous comprenons que la démarche nietzschéenne est celle qui consiste à exercer un jugement normatif à la faveur duquel il s'agit de mener un travail d'appréciation concernant le degré de conformité des actes individuels par rapport aux mœurs collectives. Car c'est bien cet aspect qui intéresse Nietzsche dans la considération de la moralité des mœurs : l'appréciation du caractère contraignant des différentes traditions. En ce sens, il convient de souligner la définition que donne Nietzsche d'un principe reçu qui n'est autre qu'« une autorité supérieure à laquelle on obéit non parce qu'elle commande ce qui est notre intérêt, mais parce qu'elle commande »[3]. C'est donc une puissance supérieure[4], fruit de

---

[1] *Ibid.*

[2] STANGUENNEC, *Le questionnement moral de Nietzsche*, *op. cit.* p. 39.

[3] *A*, Livre premier, *Concept de la moralité des mœurs,* § 9, p. 40.

[4] *Voir FP IV,* 1 [107], début 1880 : « Partout où existe une puissance redoutable qui commande et ordonne, la moralité naît, c'est-à-dire l'habitude d'agir ou de s'abstenir selon la volonté de cette puissance, habitude que suit sur les talons le sentiment agréable d'avoir échappé au danger : alors que dans le cas contraire la conscience s'émeut, la voix de la crainte de ce qui va survenir, du dépit de ce qu'on a fait, etc ».

l'imagination humaine suscitée par la crainte éprouvée devant des puissances naturelles, qui génère une obéissance inconditionnelle aux mœurs par laquelle l'on devient « moral ». La moralité étant dénuée de valeur absolue[1] et affranchie du critère « utilitaire »[2], se définit par le jugement normatif qui s'exerce à la faveur d'une prise en considération de la conformité aux mœurs collectives par laquelle l'obéissance est morale et la désobéissance est immorale. Et, de ce point de vue, les sociétés primitives sont, en vertu du caractère éminemment contraignant de leurs coutumes, typiquement démonstratives de la *Sittlichkeit der Sitte*. De sorte que, à partir de la considération d'une définition formelle de la moralité, nous sommes, ainsi que l'analyse Emmanuel Salanskis, conduits « à retourner le jugement ordinaire sur le progrès moral de l'humanité »[3]. En ce sens, la société moderne dont la contrainte communautaire et le pouvoir coercitif sont faibles, ne saurait être illustrative d'un progrès moral mais tout au contraire d'un progrès immoral, dans la mesure où elle se déprend de l'uniformité de la moralité des mœurs. Dans ce contexte, nous comprenons que la réflexion de Nietzsche sur l'évolution de la *Sittlichkeit*, s'inscrit dans une perspective critique qui vise à travers la question de l'appréciation du caractère contraignant des différentes traditions, le degré de conformité des actes individuels par rapport aux mœurs collectives. Car c'est bien cet aspect qui intéresse Nietzsche dans la considération de la moralité des mœurs : supplanter l'opposition entre la moralité des mœurs primitives et la moralité des mœurs modernes par celle, plus fondamentale, qui existe, ainsi qu'il le précise dans *Humain, trop humain*, « le lien à l'égard d'une tradition, d'une loi, ou la rupture »[4]. En ce sens, l'individu libre est celui qui agit d'une façon non conforme aux règles et normes communes qui régissent la moralité des mœurs, dans la mesure où il s'oppose au caractère collectif, contraignant et traditionnel de celle-ci.

Est-ce à dire, au fond, que Nietzsche serait le tenant d'un subjectivisme moral ? Tel est l'autre écueil auquel nous nous exposerions si nous ne prenions pas en considération la multiplicité, l'abondance et la richesse d'une pensée qui, nous le savons, s'exprime en ne laissant que peu

---

[1] *Voir FP IV,* 4 [27], été 1880 : « On ne peut déterminer la valeur de la moralité qu'en la mesurant à quelque chose, par ex. à l'utilité (ou au bonheur) ; mais il faudrait aussi mesurer l'utilité à quelque chose – toujours des relations – la valeur absolue est une absurdité ».

[2] *Voir FP V,* 11 [106], 1881 : « "Utile-nuisible" ! "Utilitaire" ! Ce verbiage a pour base le préjugé qu'il n'y a pas à *revenir sur le fait* de savoir *dans quel sens* l'être humain (ou encore l'animal, la plante) est *appelé* à évoluer. Comme si des milliers d'évolutions n'étaient pas concevables à partir de chaque point ! Comme si la décision quant à celle qui serait la *meilleure*, la *plus élevée* n'était pas affaire de goût ! »

[3] Cf. WOTLING, DENAT, *Aurore, tournant dans l'œuvre de Nietzsche ?, op. cit*. p.148.

[4] Cf. *HTH I*, Deuxième section, *Mœurs et morale,* § 96, p. 138.

de prises. Faisant l'analyse de la philosophie morale de Nietzsche, à l'aune du rapport que le philosophe établit entre individu et culture, Olivier Tinland montre, dans l'ouvrage *Nietzsche et le relativisme*, que s'il est envisageable de percevoir une articulation entre les deux notions, il serait erroné de réduire la pensée nietzschéenne au subjectivisme :

> Dès *la Naissance de la tragédie* et les *Considérations inactuelles*, et plus encore dans des textes comme la *Généalogie de la morale*, Nietzsche entreprend de dépasser le subjectivisme (qui fait jouer aux états physio-psychiques du sujet individuel le rôle de contexte ultime de relativisation) en ancrant la conduite individuelle dans un vaste processus de culture, puis de dépasser le simple relativisme culturel et historique, en référant les cultures historiques à des processus vitaux d'édification de grands types humains qui ne sont pas réductibles à leurs conditions sociales et historiques de réalisation.[1]

Si la philosophie nietzschéenne semble irréductible au subjectivisme qu'elle entreprend de dépasser, à la faveur de l'inscription de « la conduite individuelle dans un vaste processus de culture », il convient de noter qu'elle ne saurait pas davantage relever d'un relativisme culturel, dans la mesure où les cultures historiques trouvent la source de l'origine effective de la raison pratique dans les instances d'origine infra-conscientes de *« grands types humains »*. De sorte que, nous le verrons dans notre développement, l'individu, par son action transformatrice, instaure une nouvelle manière de vivre et s'inscrit dans un champ de culture.

En outre, la réflexion sur l'origine de la morale qu'effectue Nietzsche a pour conséquence la mise en exergue d'un problème fondamental qu'il convient maintenant d'analyser. Ce problème est celui de l'évolution de la morale qui est envisagée tout à la fois en vertu de l'immoralité de l'homme exceptionnel et en même temps comme ce qui désigne l'individualisation de la morale. Il nous faut, de ce point de vue, pouvoir comprendre le rapport que Nietzsche décrit, dans son œuvre *Aurore*, entre l'individu et l'évolution de la morale. C'est, pour le moment sur l'individualisation de la morale que nous conduirons notre enquête.

[1] TINLAND (Olivier) et STELLINO (Paolo), *Nietzsche et le relativisme*, Bruxelles, Éditions OUSIA, 2019, p. 23-24.

2- L'évolution de la morale et l'individu

La moralité des mœurs se révèle, nous venons d'en faire l'analyse, d'une façon formelle, en vertu de la contrainte qui se détermine sous une forme communautaire, coercitive et traditionnelle, qu'elle exerce sur un peuple. Or, l'évolution de la morale telle que Nietzsche l'envisage dans *Aurore* est celle d'une morale grégaire qui, progressivement, se transforme en une morale qui s'individualise. En ce sens, l'évolution de la morale revêt un aspect complexe dans la mesure où il y a un conditionnement réciproque entre la moralité des mœurs et l'individu. De ce point de vue, le conflit qui oppose la *Sittlichkeit der Sitte* à l'individu engendre une individualisation de la morale et constituera également un déterminant pour l'intériorisation de la conscience morale.

Nietzsche, partant de la question de la conformité aux mœurs collectives par laquelle, sous le règne de la moralité des mœurs, l'obéissance est morale et la désobéissance est immorale, en arrive rapidement à la seconde période historique de la morale qui correspond à celle de la morale des « moralistes » dont « Socrate » et « tout chrétien » constituent, ainsi que cela est précisé dans le § 9 d'*Aurore*, des exemples illustratifs. Faisant l'analyse de l'opposition de la morale des « moralistes » à la « moralité des mœurs », André Stanguennec considère que celle-ci s'exerce à la faveur de trois traits antithétiques, caractéristiques : « la morale des moralistes est d'abord individuelle, par là même non collective ; elle est, secondement, autonome, par là même non contraignante ; elle est, enfin, suprahistorique, par là même, non traditionnelle »[1]. Dès lors, nous comprenons que l'évolution de la morale se détermine à la faveur de la morale des « moralistes », en vertu de laquelle le renversement de la morale régnante se produit à partir de l'immoralité de l'homme exceptionnel[2]. La défaillance de la moralité des mœurs n'a donc été possible que par l'affranchissement de l'esprit libre de l'uniformité de la communauté et par l'essai de l'individu « d'atteindre un genre (*Gattung*) plus élevé que l'homme, à l'aide de ses dons les plus individuels »[3]. Désormais, l'homme veut moins s'exprimer en tant que *dividuum*, comme membre de la communauté, qu'en tant qu'*individuum*, d'une façon individuelle. Ce à quoi il convient d'ajouter la défiance à l'égard de la *Sittlichkeit* que constitue l'autonomie brandie par l'homme libre qui « est immoral parce

[1] STANGUENNEC (André), *Le questionnement moral de Nietzsche*, *op. cit*. p. 47.

[2] Cf. *FP, IV*, 1 [9], début 1880.

[3] *FP, IV*, 6 [158], 1880.

qu'en tout il veut dépendre de lui-même et non d'un principe reçu »[1]. Nous assistons ainsi à une intériorisation de la conscience morale (*Gewissen*) qui suppose un rapport non plus aux mœurs collectives mais à soi. Enfin, l'émancipation à l'égard de la moralité des mœurs, s'opère à la faveur de la recherche de l'individu à se déprendre de la tradition historique afin d'exercer un jugement normatif par rapport aux mœurs collectives. Il est d'autant plus intéressant de constater que l'évolution de la morale se rapporte notamment à l'action de celui que la moralité désigne comme un « mauvais homme » et donc à l'immoralité dont nous avons déjà vu toute l'importance que lui accordait Nietzsche dans sa réflexion :

> Jusqu'ici, tout homme qui renversait la loi morale en vigueur a toujours passé d'emblée pour *mauvais* ; mais si, comme il est arrivé, on ne pouvait pas remettre cette loi en vigueur et qu'on s'en arrangeait, le prédicat se transformait progressivement ; - l'histoire traite presque toujours exclusivement de ces *mauvais-là,* dont plus tard on *a dit du bien.*[2]

On voit bien à quel point, dans ce passage, la fonction de l'homme exceptionnel, jugé immoral par la *Sittlichkeit der Sitte,* prend une ampleur considérable et quelle peut en être l'implication pour la tradition morale régnante qui, dans sa hantise de l'individu, ne parvient toutefois pas à en éviter les écarts. Plus encore, il faut noter ici que dans son rapport au questionnement sur la morale, Nietzsche l'aborde d'une façon individuelle, c'est la valeur individuelle de l'immoraliste qui est, en effet, thématisée dans le renversement progressif de la morale existante que celui-ci rend possible. De ce point de vue, l'individu non-moral est, pour la moralité des mœurs, celui qui congédie le primat du collectif (désigné comme « bon ») sur l'individuel (désigné comme « mauvais »). De sorte que c'est à partir de l'initiative de l'immoraliste, au sens de l'esprit libre, à la faveur de laquelle l'homme qui était réputé immoral est, dans un second temps déclaré moral, que peut ici se comprendre la remise en cause de l'uniformité de la *Sittlichkeit der Sitte*. D'une certaine façon, cette individualisation de la morale qui se trouve au cœur même de l'évolution de la morale, ne s'accomplit qu'en vertu de la réversibilité de la moralité des mœurs au gré de laquelle, ainsi que Nietzsche le précise dans un posthume, « tout ce que nous nommons aujourd'hui immoral a été moral à une époque et en un lieu

[1] *A*, Livre premier, *Concept de la moralité des mœurs,* § 9, p. 39.

[2] *Ibid*. *Liberté d'agir et liberté de pensée,* § 20, p. 49.

quelconque »[1]. Or, au cours de la seconde période historique de la morale qui correspond à celle de la morale des « moralistes », si l'action individuelle de l'homme exceptionnel provoque la hantise, elle suscite également la culpabilité de la moralité des mœurs qui « ne laisse pas de ressentir la faute de l'individu comme la *sienne propre* »[2]. De la même façon, les individus singuliers (*Einzelne individuen*) ont « contracté mauvaise conscience »[3] pour avoir entamé la cohésion de la communauté de la *Sittlichkeit der Sitte*.

Dès lors, la conséquence de cette double culpabilisation, adjointe à la lente détérioration de la tradition morale, se présente, en ce qui concerne la morale des « moralistes », sous une double forme : à la fois celle de l'intériorisation de la *Sittlichkeit* dans la conscience morale, ou pour le dire en terme hégélien, en *Moralität*, et celle de l'inscription progressive de la morale des nouveaux moralistes dans les mœurs. Toute la question pour Nietzsche est de montrer que si la « morale de l'individu » est inaugurée par Socrate[4], en vertu du double statut qui est celui du philosophe grec, ainsi que le précise Jean-François Marquet, de « dernière victime de la *Sittlichkeit* et premier héraut de la *Moralität* »[5], c'est par son ancrage dans les mœurs qu'elle va peu à peu triompher de l'ancienne moralité communautaire qui jusque-là était régnante. De telle sorte que, suivant l'empreinte socratique, le stoïcisme impérial et le christianisme, à leur tour, inscriront, à la faveur de caractéristiques qui leur sont spécifiques - la maîtrise de soi et l'abstinence comme moyens pour l'individu d'accéder à sa propre félicité -[6], la moralité individuelle dans les mœurs. Se trouve là un point décisif pour Nietzsche : l'élevage de la moralité des mœurs qui est l'activité centrale de la culture, se détermine, au cours de la seconde période historique de la morale qui correspond à celle de la morale des « moralistes », par une décadence de la *Sittlichkeit*, laquelle, cependant, ne se voit pas entièrement supplantée par la nouvelle morale de l'individu. Et réciproquement, la morale de l'autonomie individuelle, loin d'avoir été prise à contre-pied par la moralité des mœurs, a investi cette dernière. En ce sens, le principe kantien de l'autonomie de la *raison pratique*, en fondant une synthèse entre la raison

[1] *FP IV*, 3 [66], printemps 1880 : « Tout ce que nous nommons aujourd'hui immoral a été moral à une époque et en un lieu quelconque. Qu'est-ce qui nous garantit que cela ne changera pas encore une fois de nom ? »

[2] *A*, Livre premier, *Concept de la moralité des mœurs,* § 9, p. 39.

[3] *Ibid.*

[4] *FP IV*, 4 [77] été 1880 : « La morale de l'individu, défiant la communauté et ses principes, commence avec Socrate ».

[5] Cf. MARQUET, *L'individu chez Nietzsche : Décadence et récapitulation, op. cit.* p. 11.

[6] *A*, Livre premier, *Concept de la moralité des mœurs,* § 9, p. 40.

et la morale[1] qui produit l'impératif catégorique, a progressivement pénétré la moralité des mœurs contemporaines. Et c'est à partir de cette autonomie supposée de la conscience morale que Kant établit un rapport d'analogie, là où Nietzsche perçoit une origine effective, entre « le tribunal extérieur » de la moralité des mœurs et « le sentiment d'un tribunal intérieur inscrit en l'homme »[2] correspondant à la conscience morale. D'une certaine façon, c'est cette forme mixte de moralité des mœurs qui va, ainsi que le montre André Stanguennec, « socialiser les droits de l'homme à son "intériorité inviolable", à sa "conscience personnelle" et qui va rendre coutumières les pratiques de la consultation des individus comme tels »[3]. Outre la forme mixte de la moralité des mœurs qui est ici soulevée, le premier élément à retenir est bien évidemment que Nietzsche formule, en généalogiste, l'hypothèse que le rapport existant entre la moralité des mœurs et la conscience morale, soit nécessairement un rapport de provenance. L'intériorisation de la moralité des mœurs dans la conscience morale ne saurait en effet tarir la source de l'origine effective de la raison pratique : les instances d'origine infra-conscientes de l'*Einzelner*. C'est ce que précise Olivier Tinland :

> Si la morale d'un individu se constitue moyennant le travail historique et social de la « moralité des mœurs < *Sittlichkeit der Sitte*> », les mœurs ne constituent pas le dernier mot de l'enquête sur la morale (…) et renvoient à leur tour à des configurations pulsionnelles (ou instinctives) liées aux préférences vitales de tel ou tel type d'hommes.[4]

Précisément, Nietzsche repère les deux types fondamentalement différents d'individus que sont d'une part, l'homme fragmentaire, « le sable de l'humanité »[5], dont l'individualité se place encore sous l'empire des deux formes successives de la « moralité des mœurs », et d'autre part, l'esprit libre dont l'autonomie personnelle devient peu à peu une singularité distinctive.

---

[1] Le lien entre la rationalité et la morale est établi dans la mesure où, en conformité avec la maxime de l'impératif catégorique, seul le sujet raisonnable peut se donner à lui-même sa propre loi : « Agis seulement d'après la maxime grâce à laquelle tu peux vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle » (KANT Emmanuel, *Fondation de la métaphysique des mœurs I*, Deuxième section, *op. cit.* p. 97).

[2] Cf. KANT (Emmanuel), *Métaphysique des mœurs II, Doctrine de la vertu*, « Du devoir de l'homme envers lui-même comme juge naturel de lui-même », trad. Alain Renaut, Paris, Flammarion, 1994, p. 295.

[3] STANGUENNEC (André), *Le questionnement moral de Nietzsche*, *op. cit.* p. 49.

[4] TINLAND (Olivier) et STELLINO (Paolo), *Nietzsche et le relativisme*, *op. cit.* p. 23-24.

[5] *FP IV*, 3 [98] printemps 1880 : « Plus le sentiment de leur unité avec leurs semblables prend le dessus chez les hommes, plus ils s'uniformisent, plus ils vont ressentir rigoureusement toute différence comme immorale. Ainsi apparaît nécessairement le sable de l'humanité : tous très semblables, très petits, très ronds, très conciliants, très ennuyeux ».

Et c'est bien à cette question de l'autonomie de l'*individuum* dans sa singularité unique, que Nietzsche tente, dans *Aurore*, d'apporter une réponse, en plaçant la maturation progressive de l'individu au cours des deux premières phases historiques de la morale, au centre de la question. C'est dans cette perspective que Nietzsche formule l'exigence d'une morale de l'individualité singulière :

> Une longue réflexion s'impose, peut-être l'humanité doit-elle tirer un trait sous son passé, peut-être doit-elle adresser à chacun en particulier son nouveau canon : sois différent de tous les autres et réjouis-toi si chacun est différent des autres ; les brutes les plus monstrueuses ont été exterminées sous le régime de l'ancienne morale - telle était sa tâche ; nous ne voulons plus continuer à vivre sans réflexion sous un régime fondé sur la peur des bêtes féroces. Longtemps, trop longtemps on a répété : Un comme Tous, Un pour Tous.[1]

On voit bien que cette conception ancienne de la morale qui soumet l'individu à l'uniformité de la loi ne s'accorde pas avec l'irréductible singularité de l'*individuum*. Tout au contraire, la morale de l'autonomie personnelle se conçoit chez Nietzsche à la faveur d'un affranchissement de l'individu singulier (*Einzelner*) des différentes superstitions à partir desquelles l'ancienne morale a prospéré. D'une certaine façon, l'esprit devenu libre manifeste un « goût individuel »[2] et peut désormais, comme le montre Jean-François Marquet, « jouir de la noblesse que constitue le fait d'être une exception et de n'avoir de goût que pour l'exceptionnel »[3]. Outre l'édification d'une morale de l'individualité singulière qui est ici soulevée, le premier élément à retenir est que Nietzsche formule l'exigence que la troisième phase de l'histoire de la morale soit nécessairement à construire à partir de l'héritage de ce que fut la « tâche » des deux premières périodes historiques de la morale. En ce sens, Nietzsche entend inscrire la morale de l'individualité singulière dans le prolongement d'une dynamique historique plutôt que de céder à la prétention de faire table rase des anciennes morales. Comment, en outre, pourrait-il en être autrement ? Nous savons, en effet, que si les appréciations de valeur proviennent de

[1] *FP IV*, 3 [98] printemps 1880.

[2] *FP IV*, 6 [175] automne 1880 : « Quelque chose, donc, qui laisse ordinairement froid est ici objet de passion - c'est cela qui constitue la nature supérieure : son goût est orienté vers les exceptions. C'est le goût individuel qui se manifeste ici : une telle passion ne peut être comprise, pas plus que l'individu ne peut être compris ».

[3] Cf. MARQUET (Jean-François), *L'individu chez Nietzsche : Décadence et récapitulation*, *op. cit*. p. 11.

nous, elles n'en demeurent pas moins acquises dans la mesure où, ainsi que le précise Nietzsche, leur détermination « remonte à l'enfance et nous la révisons rarement »[1]. De telle sorte que si la considération nietzschéenne de la morale consiste en une exigence d'une morale de l'individualité singulière, laquelle s'extirpe des deux formes successives de « moralité des mœurs », elle réside également, ainsi que Nietzsche n'aura de cesse de le souligner tout au long de son œuvre, dans une évolution lente et progressive que suppose tout processus de renversement de valeurs :

> S'il s'agit d'introduire autant que possible une transformation en profondeur, il convient de fractionner le médicament en très petites doses, mais de le prendre très régulièrement durant de longues périodes ![2]

C'est donc en vertu d'une lente incorporation et non d'une façon précipitée et brutale qu'une nouvelle appréciation de valeur est rendue possible. C'est en ce sens que Nietzsche envisage la possibilité que des individus, tout en étant fils de « ces interminables époques de "moralité des mœurs" qui précèdent "l'histoire universelle" »[3], s'extirpent de l'uniformité de la *Sittlichkeit* et se caractérisent ainsi comme des esprits libres. Or, l'affranchissement des préjugés moraux qui s'accompagne, dans *Aurore*, d'un projet pratique qui est celui de la création de nouveaux jugements de valeurs, ne peut se comprendre, ainsi que nous l'avons analysé dans notre développement, que sous la forme d'une lente incorporation de ces derniers. C'est ce que Nietzsche décrit dans ce passage remarquable d'*Aurore* :

> Nous avons à *réformer notre façon de penser* et enfin, pour aller plus loin, peut-être dans très longtemps, à *réformer notre façon de sentir*.[4]

Nietzsche montre que le processus d'assimilation de nouvelles valeurs exige l'activité d'interprétation du corps et le *lento*. Les sources mêmes des jugements moraux, telles que les considère Nietzsche, ne relevant pas de la vérité, il convient d'appréhender de nouvelles

[1] *A*, Livre II, *Nos évaluations,* § 104, p. 104.

[2] *Ibid.* Livre V, *Les petites doses,* § 534, p. 295.

[3] *Ibid*. Livre premier, *La morale de la souffrance volontaire,* § 18, p. 48 : « ces immenses périodes de la "moralité des mœurs" antérieures à "l'histoire universelle", qui constituent l'*histoire principale, effective et décisive qui a fixé le caractère de l'humanité* (…) ».

[4] *Ibid*. Livre II, *Il existe deux sortes de négateurs de la moralité,* § 103, p. 101.

façons « de penser » mais également, « de sentir ». La considération nietzschéenne de la culture est à penser à partir de l'incorporation des formes et consiste également à envisager, s'agissant de la création de nouveaux jugements de valeurs, leur lente incorporation. Nietzsche envisage ainsi que l'élaboration d'une morale de l'individualité singulière, ne consiste pas à s'en tenir simplement à l'affranchissement intellectuel des préjugés moraux, mais appelle à une transformation profonde des affects. En cela, il s'agit de se prémunir de l'écueil auquel l'individu est irréductiblement exposé et qui n'est autre que sa possible reconduite à l'héritage qui est le sien : les origines primitives de la moralité des mœurs. Cette considération d'une nouvelle aurore de « libération de l'esprit » qui, à la fois, est l'héritière des anciennes morales et pense contre la morale régnante, fait écho au questionnement de jeunesse de Nietzsche concernant les conditions par lesquelles un individu peut se constituer en tant que tel tout en étant le produit d'une éducation, d'une culture.

Précisément, c'est bien à cette question de l'individuation que Nietzsche tente ici d'apporter une réponse en plaçant la maturation progressive de l'individu et l'incorporation de nouvelles valeurs, au centre de la question. Nous assistons, dans *Aurore*, à une première esquisse du processus de renversement des valeurs en vertu duquel Nietzsche prend en considération la lenteur et la progressivité qu'implique l'évolution de la morale. C'est bien ainsi que se présente la troisième phase de l'histoire de la morale, celle de l'exigence d'une morale de l'individualité singulière que Nietzsche aborde, comme le souligne André Stanguennec, à la faveur de la construction de sa « théorie des deux formes d'individuation »[1] qui oppose « la masse uniformisée des *Privatpersonen* »[2] aux esprits libres. Or, si ces deux types d'individus semblent affranchis des deux formes successives de la « moralité des mœurs », il faut souligner que l'homme fragmentaire n'est pas encore assez fort pour se concevoir comme un individu distinct et séparé, tandis que l'esprit libre, dont l'autonomie personnelle devient peu à peu une singularité distinctive, sera à même d'accomplir jusqu'à son terme la morale de l'individualité singulière. De sorte que cette dernière apparaît comme un approfondissement de la deuxième phase de l'histoire de la morale qui correspond à celle de la morale des « moralistes ». C'est en ce sens que Nietzsche nous montre, dans cette formulation remarquable, les deux formes d'individuation morale qui préparent la troisième phase de l'histoire de la morale :

---

[1] STANGUENNEC, *Le questionnement moral de Nietzsche*, *op. cit*. p. 49.

[2] Cf. MARQUET, *L'individu chez Nietzsche : Décadence et récapitulation*, *op. cit*. p. 11.

> Reconstruire les lois de la vie et de l'action : pour cette tâche, nos sciences de la physiologie et de la médecine, nos théories de la société et de la solitude ne sont pas encore assez sûres d'elles-mêmes. Or, elles seules peuvent fournir les fondations d'idéaux nouveaux (sinon ces idéaux nouveaux eux-mêmes). Nous vivons dans une existence *provisoire* ou *retardataire*, selon nos goûts et selon nos talents, et le mieux que nous puissions faire, dans cet interrègne, c'est d'être autant que possible nos propres *reges* et de fonder de petits *Etats expérimentaux*. Nous sommes des expériences : soyons-le volontairement ![1]

Dans cet extrait, nous comprenons que Nietzsche considère que l'homme est, du point de vue de l'histoire de la morale, dans un « interrègne ». De telle sorte que,selon qu'il est, durant cette phase intermédiaire, disposé à assumer une morale de l'individualité singulière ou une morale de la raison pratique autonome, l'individu aura une vie soit « préliminaire », soit « retardataire » dans des jugements moraux aux fondements vacillants. Sans doute, cette alternative est-elle annonciatrice de l'articulation qui sera envisagée par Nietzsche, dans la période suivante, entre le type du « surhumain » (*Übermensch*) qui suppose un dépassement des valeurs ascétiques de la civilisation européenne et le type du « dernier homme », figure nihiliste d'une modernité en proie à l'asthénie.

En outre, il s'agit avec *Aurore*, à partir de la mise à nu des préjugés moraux et de la considération des deux formes d'individuation qui font irruption sur les décombres de la *Sittlichkeit*, de préparer la tâche qui sera détaillée dans les œuvres de la maturité qui correspond à la formulation des valeurs nouvelles et à la législation future des philosophes de l'avenir. A n'en pas douter, la morale de l'individualité singulière constitue, dans la troisième phase de l'histoire de la morale, un instrument de culture emblématique de la pensée nietzschéenne, à la faveur duquel la transformation de l'individu est fondamentalement un surpassement de l'intériorisation de la moralité des mœurs, un auto-dépassement de l'individu qui n'est autre que l'individu souverain.

[1] *A*, Livre V, *Interrègne moral,* § 453, p. 266.

Sous-partie II : L'auto-constitution de soi

Chapitre 1.
La destitution de l'individu déjà constitué

1- De l'erreur de l'individu à l'individuation

Si la morale de l'individualité singulière constitue, dans la troisième phase de l'histoire de la morale, un instrument de culture emblématique de la pensée nietzschéenne, à la faveur duquel la transformation de l'individu est fondamentalement un surpassement de l'intériorisation de la moralité des mœurs, un auto-dépassement de l'individu qui n'est autre que l'individu souverain, il nous faut saisir que celle-ci s'articule avec une destitution de l'individu déjà constitué.

Il n'y a en effet pas de formulation possible des valeurs nouvelles et de la législation future des philosophes de l'avenir sans une considération de l'individu envisagé comme une erreur. C'est à partir de cette dernière que se prépare la tâche qui sera détaillée dans les œuvres dites de la maturité. Nietzsche repère donc dans la notion d'« individu » une erreur en ce qu'elle recouvre pour l'homme une dimension inconnaissable et prétendument unitaire :

> En vérité il n'y a point de vérités individuelles, mais toutes sortes d'individuelles erreurs – l'individu lui-même est une erreur. Tout ce qui se passe en nous est en soi *quelque chose* d'autre que nous ignorons : nous ne faisons que projeter dans la nature l'intention, la tromperie et la morale. – Mais moi je distingue : les imaginaires individus et les vrais « systèmes-de- vie », et chacun de nous en est un – on les confond l'un dans l'autre, alors que l'« individu » n'est qu'une somme de sensations conscientes, de jugements et d'erreurs, une croyance, un petit morceau du vrai système de vie ou plusieurs petits morceaux rassemblés par affabulation, une « unité » qui ne résiste pas (à l'examen).[1]

L'individu est une fiction et ne saurait être appréhendé comme une entité que l'on peut isoler et connaître en tant que telle. C'est dans ce sens que l'on peut comprendre cette notion que Nietzsche désigne sous le terme d'erreur (*Irrthum*) : on ne peut en effectuer une stricte saisie

[1] *FP V,* 11 [7] Printemps-automne 1881.

rationnelle. Si, comme nous l'avons abordé dans notre développement, la pensée nietzschéenne constitue un véritable renversement dans le rapport de l'homme à la vérité et dans celui qu'il entretient avec la connaissance, c'est également le cas dans le rapport à la notion d'« individu », laquelle est envisagée par la tradition métaphysique à la fois comme un présupposé et une réalité dernière. Jusqu'à présent, la recherche s'est évertuée à poursuivre la saisie d'un individu prétendument égal à soi, invariable et déjà constitué. Or, précisément, la conception nietzschéenne de l'individu ne s'accorde pas avec la définition qu'en donnent les différentes traditions avant lui, que l'individu soit conçu comme donné à lui-même, comme une entité substantielle ou comme une instance unitaire et autonome. Bien au contraire, l'individu se conçoit chez Nietzsche comme mu par des processus infra-conscients, comme un potentiel qui se déphase et comme un acte à la faveur duquel l'individu ne cesse de s'opérer sous des modes multiples et en relation active avec le vital. Si donc l'individu est une forme d'erreur, c'est en vertu d'un présupposé, celui de l'unité substantielle de la conscience que Nietzsche n'aura de cesse de mettre en cause. C'est ce que décrit très clairement le paragraphe § 11 du *Gai Savoir* :

> On pense ici trouver le *noyau* de l'homme ; sa nature permanente, éternelle, ultime, absolument originaire ! On considère la conscience comme une grandeur stable donnée ! On nie sa croissance, ses intermittences ! On la tient pour l'« unité de l'organisme » ![1]

La conscience individuelle, prétendument invariable, unitaire et fondée sur elle-même, est ainsi destituée par Nietzsche qui, à la faveur d'un renversement axiologique, va référer la notion à une unité organique infra-consciente[2]. La conscience ne saurait ainsi se voir attribuer un privilège ontologique[3]. Bien au contraire, ce sont les jalons du processus apparaissant à la

[1] Cf. NIETZSCHE, *Le Gai Savoir*, Livre premier, *La conscience,* § 11, p. 955.

[2] Patrick Wotling, dans son étude de la théorie psychologique défendue par Nietzsche, précise que : « ce qu'appréhende la conscience n'est que la résultante d'un grand nombre d'activités infra-conscientes, d'ordre instinctif mais dont le caractère multiple est précisément masqué par « le concept synthétique du 'moi' » : « la majeure partie de la pensée consciente doit être imputée aux activités instinctives, s'agit-il même de la pensée philosophique ». (WOTLING, Patrick, *La pensée du sous-sol*, Paris, Éditions Allia, 2016, p. 32-33).

[3] On pourra se reporter sur ce point à l'analyse de Scarlett Marton dans laquelle elle précise : « Dans la perspective nietzschéenne, on fait tout d'abord passer la conscience d'un organe à un principe unificateur de l'organisme : au noyau même de l'être humain ; ensuite, on convertit la conscience en ce qui fait l'homme être ce qu'il est : son essence ; puis on volatilise la conscience et on la transforme en âme ; finalement, on amplifie la conscience, en la projetant dans le monde – et même derrière lui, et on la transfigure en Dieu : mode supérieur de l'être. En envisageant de cette façon la conscience, on défend l'idée qu'elle est permanente et qu'elle accède à ce qui est permanent, au "vrai" monde. » ASTOR (Dorian), *Dictionnaire Nietzsche*, Paris, Éditions Robert Laffont, 2017, p. 158.

conscience, lequel relève d'un « certain rapport mutuel des pulsions »[1], qui constituent la plus grande activité de la pensée individuelle. La conscience qui est envisagée par Nietzsche comme « un organe de direction » dans le rapport au monde extérieur, est ainsi référée à une origine biologique à partir de laquelle s'opèrent les processus de connaissance de l'homme qui, loin de procéder d'un « pur esprit », sont pleinement organiques. Georges Canguilhem écrivait ainsi :

> le conflit n'est pas entre la pensée et la vie dans l'homme, mais entre l'homme et le monde dans la conscience humaine de la vie.[2]

La conscience, surtout telle que la pense Nietzsche, n'est ni un trait distinctif de l'homme à l'égard des animaux non-humains, ni une instance unitaire de l'organisme mais un organe tardif[3] d'unification et de simplification du divers issu de l'activité perceptive. En ce sens, la conscience s'oppose aux notions d'essence, d'âme et de substance car elle rend compte de la variété des perceptions et de la variation des activités instinctives. Elle ne peut être conçue comme donnée à elle-même, inengendrée et fixée une fois pour toute. Bien au contraire, la conscience n'est, ainsi que le précise Patrick Wotling dans son ouvrage *La pensée du sous-sol*, que « la résultante d'un grand nombre d'activités infra-conscientes » [4]. C'est en outre le caractère superficiel et falsificateur que Nietzsche ne manque pas de repérer[5] dans cette fonction prétendument constituée, résistant à ce qui n'est pas elle-même et donnée, dont il décrit

[1] NIETZSCHE, *Le Gai Savoir*, Quatrième Livre, *Ce que signifie connaître*, § 333, p. 267. L'essentiel de la notion de « Volonté de puissance » est ici décrit : « 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 d'essentiellement opposé aux pulsions ; alors que c'est seulement un *certain rapport mutuel des pulsions* ».

[2] CANGUILHEM (Georges), *La connaissance de la vie*, Paris, J. Vrin, 1992, p. 12.

[3] *GS*, Livre premier, *La conscience*, § 11, p. 69 : « La conscience est la dernière et la plus tardive évolution de l'organique et par conséquent aussi ce qu'il y a en lui de plus inachevé et de moins solide. »

[4] Cf. WOTLING (Patrick), *« La pensée du sous-sol »*, Paris, Éditions Allia, 2016, p. 32.

[5] C'est en cela que Nietzsche perçoit en Leibniz « cette pensée dont la profondeur est encore loin d'être épuisée aujourd'hui » et par laquelle il précise que « la conscience n'est qu'un *accidens* de la représentation, *non pas* son attribut nécessaire et essentiel, que donc ce que nous appelons conscience ne constitue qu'un état de notre monde intellectuel et psychique (peut-être un état maladif) et est loin de le constituer tout entier » (NIETZSCHE, *Le Gai Savoir*, Cinquième Livre, *Eléments pour le vieux problème : « Qu'est-ce qui est allemand ? »*, § 357, Édition de Patrick Wotling, Paris, Éditions Garnier-Flammarion, 2020, p. 310).

l'inadéquation de l'activité d'unification à la multitude du divers[1]. Dans la pensée nietzschéenne, le phénomène superficiel qu'est la conscience, est, à l'aune d'une compréhension physiologique et zoologique, étroitement lié au langage, lequel s'exerce à la faveur du besoin de communiquer de l'homme. Celui-ci, en situation de détresse, a besoin de « réfléchir » sa vie pensante, sensible et de recourir, dans son rapport aux autres hommes, à « des signes de communication »[2].

Creusant une conception de la « conscience » qui se dégage des présupposés substantialistes, Nietzsche l'envisage donc comme une résultante de l'activité infra-consciente de l'homme, « un accident de la représentation » et une réponse au besoin de communication. Or, si la conscience est une manifestation superficielle de l'activité organique, l'individu est une erreur dans la mesure où, précisément, ainsi que cela est décrit dans un posthume de 1881, il « n'est qu'une somme de sensations conscientes, de jugements et d'erreurs »[3]. En ce sens, le caractère falsificateur de la conscience est étroitement lié à la considération de la notion d'« individu » associée à une erreur. Loin de se déterminer selon les perspectives de la métaphysique traditionnelle[4], par une approche substantialiste, l'« individu », pour Nietzsche,

---

[1] Voir NIETZSCHE, *Le Gai Savoir,* Cinquième Livre, Du "génie de l'espèce", § 354, Édition de Patrick Wotling, Paris, Éditions Garnier-Flammarion, 2020, p. 304 : « 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 liée une grande et radicale corruption, falsification, superficialisation et généralisation ».

[2] Nietzsche écrit à ce propos : « l'homme, comme toute créature vivante, pense continuellement, mais ne le sait pas ; la pensée qui devient *consciente* n'en est que la plus infime partie, disons : la partie la plus superficielle, la plus mauvaise : - car seule cette pensée consciente *advient sous forme de mots, c'est-à-dire de signes de communication,* ce qui révèle la provenance de la conscience elle-même. Pour le dire d'un mot, le développement de la langue et le développement de la conscience (*non pas* de la raison, mais seulement de la prise de conscience de la raison) vont main dans la main » (NIETZSCHE, *Le Gai Savoir,* Cinquième Livre, *Du "génie de l'espèce",* § 354, p. 303).

[3] *FP V,* 11 [7] Printemps-automne 1881.

[4] Eric Blondel décrit ce renversement axiologique accompli par Nietzsche à l'égard de la tradition idéaliste : « Pour une certaine tradition platonicienne-chrétienne, l'homme était un être noble par l'esprit et affligé d'une tare, le corps. Pour Nietzsche, c'est l'animalité de l'homme, comme sûreté de l'instinct, qui est entamée par la précarité de la pensée consciente » (BLONDEL, *Nietzsche, le corps et la culture*, Paris, L'Harmattan, 2006, p.222).

s'élabore et se forme sur un fond vivant. En effet, « les vrais systèmes-de-vie »[1], lesquels désignent l'activité organique de l'homme, se distinguent de la notion d'« individu », de la même façon que « le sentiment d'unité organique » ne doit être confondu avec le sentiment du « moi »[2]. L'origine biologique de la conscience ne permet donc pas une définition substantialiste de celle-ci. Et l'individu, qui se conçoit chez Nietzsche comme mu par des processus infra-conscients, comme un potentiel qui se déphase et comme un acte à la faveur duquel il ne cesse de s'opérer sous des modes multiples et en relation active avec le vital, est une notion qui ne permet en aucune façon d'être présupposée comme une instance unitaire et autonome. En outre, si l'erreur est associée à l'individu en cela que la notion recouvre pour l'homme une dimension inconnaissable, elle constitue également, dans l'ordre de la connaissance, un aspect essentiel tout autant qu'une condition fondamentale de toute vie[3]. Telle est, dans la pensée nietzschéenne, la caractéristique de l'individu qui, dans sa nature fictionnelle, implique néanmoins un accès au monde dans la mesure où il est l'instance à la faveur de laquelle peut s'opérer « une expérimentation de l'homme de connaissance »[4]. Ainsi, la notion d'« individu » est conçue tout à la fois comme « inconnaissable », comme « un moyen de la connaissance » et comme son « entrave ». C'est ce que précise Nietzsche dans ce fragment posthume qui comporte un aspect décisif dans l'enquête qui est la nôtre :

> Splendides découvertes : tout n'est pas imprévisible (incalculable), indéterminé ! Il y a des lois qui par-delà la mesure de l'individu demeurent vraies ! Un autre résultat eût pu en effet se produire ! L'individu non plus en tant que l'éternelle singularité ni vénérable. Mais en tant que le fait le plus complexe du monde, le suprême hasard. Nous croyons aussi à sa propre loi, quoique nous ne la voyions point. – Ou bien ? En tant que l'inconnaissable, toutefois un moyen de la connaissance, mais aussi son entrave – nullement vénérable, quelque peu douteux ![5]

---

[1] *FP V,* 11 [7] Printemps-automne 1881.

[2] *FP V,* 11 [14] Printemps-automne 1881.

[3] Voir *GS,* Second Livre, *Notre ultime reconnaissance envers l'art,* § 107, p. 158 : « Si nous n'avions pas donné notre approbation aux arts et inventé cette espèce de culte du non-vrai : la compréhension de l'universalité du non-vrai et du mensonge que nous offrent à présent les sciences – la compréhension de l'illusion et de l'erreur comme condition de l'existence connaissante et percevante -, nous seraient totalement insupportables. La *probité* entraînerait le dégoût et le suicide ».

[4] *Ibid.* Quatrième Livre, *In media vita,* § 324, p. 260 : « Non ! La vie ne m'a pas déçu ! Année après année, je la trouve au contraire plus vraie, plus désirable et plus mystérieuse, – depuis ce jour où la grande libératrice est descendue sur moi, cette pensée que la vie pourrait être une expérimentation de l'homme de connaissance – et non un devoir, non une fatalité, non pas une tromperie ! ».

[5] *FP V,* 11 [72] Printemps-automne 1881.

Nous percevons ici à quel point Nietzsche prend soin de souligner l'importance de sa découverte : il est une vérité qui tout en outrepassant l'individu et les accès individuels au monde, lesquels relèvent de l'erreur, entretient néanmoins un certain type de rapport avec la notion d'« individu ». Une fois encore, ainsi que nous l'avions repéré dans notre développement, Nietzsche engage une révision des axiomes de la tradition philosophique en considérant, contrairement à celle-ci, que la réalité intéressante à connaître n'est pas l'individu, notion envisagée comme étant invariable et donnée à elle-même, mais plutôt une loi qui le précède et le dépasse. Loin d'être une substance en soi, l'individu qui est un fruit incertain de l'évolution, ne contient pas en lui-même la loi qui le concerne. Nietzsche met ici en doute la longue vénérabilité accordée à la notion par la philosophie occidentale. Jusqu'à présent, la recherche s'est évertuée à poursuivre la saisie d'un individu prétendument égal à soi, invariable et déjà constitué. Or, précisément, la conception nietzschéenne de l'individu ne s'accorde pas avec la définition qu'en donnent les différentes traditions avant lui, que l'individu soit conçu comme donné à lui-même, comme une entité substantielle ou comme une instance unitaire et autonome. C'est en particulier l'assignation de l'individu au « suprême hasard » qui montre la non-présupposition, la non-identité à soi-même et la longue processualité qui est à l'œuvre dans cette notion complexe.

Nietzsche entend montrer, à la faveur d'une remise en cause de la substantialisation de l'individu, que la réalité intéressante à connaître n'est autre que celle de la genèse de l'individu et du déphasage de l'individu par rapport à lui-même. C'est, en substance, ce que décrit le début de ce fragment posthume :

> A tout instant de l'état d'un être d'innombrables voies s'ouvrent à son évolution.[1]

En ce sens, l'individu n'est pas égal à soi, permanent et unitaire mais s'inscrit précisément dans une évolution. Or, celle-ci suppose que l'individu n'est régi par aucune loi substantielle et ne se définit pas comme étant donné à lui-même. Tout au contraire, dans la pensée nietzschéenne, l'individu se caractérise d'une façon processuelle. Par le prisme d'un « individu évolutionnaire », lequel s'oppose à la notion produite par la tradition métaphysique de l'individu égal à soi, Nietzsche conteste l'« individu constitué » et insiste sur le primat de l'opération d'individuation :

[1] *FP V*, 11 [98] Printemps-automne 1881.

> L'espèce est l'erreur plus grossière, l'individu l'erreur plus subtile, qui vient plus tard. L'individu combat pour son existence propre, pour son goût nouveau, pour sa position relativement unique à l'égard de toutes choses. Il tient cette position pour meilleure que le goût général qu'il méprise. Il veut dominer. Mais alors il découvre qu'il est lui-même quelque chose qui change, que son goût est changeant ; sa subtilité l'amène à dévoiler le secret qu'il n'y a point d'individu, que dans le moindre instant il est autre que dans l'instant suivant et que ses conditions d'existence sont celles d'innombrables individus : l'instant infinitésimal est la réalité, la vérité supérieure, une image-éclair surgie de l'éternel fleuve. Ainsi il apprend que toute connaissance qui jouit de connaître repose sur la grossière erreur de l'espèce, sur les erreurs plus subtiles de l'individu, sur la plus subtile de toutes les erreurs, celle de l'instant créateur.[1]

La considération de l'erreur qui est ici à nouveau envisagée, suppose une différence de degré entre celle se rapportant à l'histoire évolutive de l'espèce[2] (la philogénèse) et celle se rapportant au développement de l'individu (l'ontogénèse). Surtout, dans ce posthume, par cette distinction de l'individu à l'égard de l'espèce dont il fait partie, Nietzsche envisage le processus d'individuation. Celui-ci se caractérise par la formulation de valeurs nouvelles au gré d'un auto-dépassement de l'individu qui n'est autre que l'individu souverain. Et cette transformation de l'individu, laquelle est fondamentalement un surpassement de l'intériorisation de la moralité des mœurs, conduit l'homme à éprouver le changement qui s'opère en lui-même. Or, ce changement se réalise, ainsi que le conçoit André Stanguennec, à la faveur de « la dualité différentielle de l'individuation spécifiquement humaine dans l'action »[3], celle des *inventions communes* et celle des individualités singulières et créatrices. C'est à la prévalence de ces dernières, au gré de l'érection d'une nouvelle hiérarchie, que Nietzsche en appelle, en vue de servir l'espèce. Et la découverte par eux-mêmes de ce qu'ils sont de véritables « en soi » et « pour soi »[4], s'exerce, pour les individualités singulières, et contrairement aux hommes grégaires, à l'aune de leur

[1] *FP V,* 11 [156] Printemps-automne 1881.

[2] La notion d'espèce qui recouvre une variation lente et progressive, est décrite dans ce fragment posthume : « 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 : en sorte que les développements en surcroît sont trop faibles pour entrer en ligne de compte ». (*FP XIII, 9* [144] Automne 1887).

[3] STANGUENNEC, *Le questionnement moral de Nietzsche, op. cit.* p. 62-63.

[4] *GS,* Livre premier, *Les indices de corruption,* § 23, p. 86 : « Les individus, ces véritables en soi et pour soi, se soucient plus, on le sait, de l'instant que leurs opposés, les hommes du troupeau parce qu'ils se considèrent eux-mêmes comme aussi capricieux que l'avenir ; de même, ils s'attachent volontiers aux tyrans parce qu'ils s'estiment capables d'actions et de discours qui ne peuvent compter ni sur la compréhension ni sur la clémence de la foule, – mais le tyran ou le César conçoit le droit de l'individu jusque dans ses exactions et il est de son intérêt de se faire l'avocat d'une morale privée plus audacieuse et même de lui tendre la main ».

considération d'une primauté qu'ils accordent à « l'instant ». Cette dernière, à partir de laquelle peut se mesurer le déphasage d'une réalité individuelle à une autre, conduit l'homme à envisager qu'il n'y a pas d'individu, dans la mesure où « dans le moindre instant il est autre »[1], celui-ci s'individue d'une façon continuée. En ce sens, le processus d'individuation des individualités créatrices en tant qu'il est une opération permettant de renverser l'habituelle hiérarchie et de favoriser de nouvelles conditions d'existence, désigne la possibilité de dépassement de l'homme à partir d'une pluralité d'individus. C'est ce que décrit ce fragment posthume dans lequel Nietzsche explique l'activité d'individuation :

> La métamorphose de l'homme exige des milliers d'années pour la formation du type, puis des générations : enfin un individu parcourt durant sa vie celles de plusieurs individus.[2]

Il est ici question de type. Ainsi que nous l'avons aperçu dans notre développement, Nietzsche utilise la méthode typologique, laquelle est couramment utilisée dans les sciences naturelles, en particulier en zoologie et en botanique qui étudient, au gré du classement et du tri des espèces de la nature, les variations inhérentes à des entités naturelles que celles-ci soient animales ou végétales. Or, l'idée de type, mentionnée dans ce fragment posthume, fait référence à l'examen des différences et des conditions de vie inhérentes à l'homme.

La méthode typologique est particulièrement présente dans l'œuvre de Nietzsche, notamment dans *La Naissance de la tragédie* avec l'évocation du type du génie, avec la description différenciée des types pulsionnels à la faveur des figures d'Apollon et de Dionysos, ainsi qu'avec l'opposition des types tragiques et théoriques. Nous trouverons également la notion typologique dans le corpus nietzschéen au travers du type de l'esprit libre, dans *Humain trop humain* et, à partir d'*Aurore*, avec le type de l'ascète, du prêtre, de l'artiste, du savant, du décadent et du nihiliste. Si elle a pour fonction de décrire les formes multiples de la réalité complexe, en l'occurrence celle de l'être humain, au gré de l'analyse des caractéristiques communes se rapportant à un exemple particulier illustratif d'un ensemble de cas, la *typenlehre* procède d'une remise en cause du privilège accordé par la tradition métaphysique aux notions fixistes et substantielles[3]. En effet, la considération atomiste de la réalité, laquelle implique,

[1] *FP V*, 11 [156] Printemps-automne 1881.

[2] *FP V*, 11 [156] Printemps-automne 1881.

[3] Voir l'article « Type, typologie (Typus, Typenlehre) » dans le *Dictionnaire Nietzsche*, P. Wotling, Éditions Robert Laffont, Paris, 2017, p. 893.

s'agissant de l'homme, de postuler le caractère universel de l'être humain et la figure unitaire de l'individu, envisagé comme étant premier, fixe et égal à soi, est perçue dans la pensée nietzschéenne comme un préjugé récurrent exprimé par la philosophie idéaliste occidentale. Tandis que cette dernière associe au multiple une défaillance, Nietzsche appréhende, par l'étude des types, la réalité complexe à la faveur de la multiplicité y étant à l'œuvre et dont l'examen permet de rendre compte de la variété des types humains tout autant que de la distinction des conditions de vie. Or, dans ce fragment posthume, la pensée de la multiplicité, après s'être exercée sur la formation continue du type, se rapporte ensuite à l'individu[1]. Comment comprendre cette considération nietzschéenne selon laquelle « un individu parcourt durant sa vie celles de plusieurs individus »[2], sinon par l'exercice d'une activité d'individuation en tant que telle ? Précisément, l'homme ne consiste pas en une entité simple, fixe et égale à elle-même mais se caractérise à la faveur d'une multiplicité, d'une processualité et de variations. En ce sens, Nietzsche renverse l'axiome réductionniste de la métaphysique traditionnelle en envisageant un complexe d'individus dans une activité d'individuation permanente au cours de laquelle l'individu n'est pas seulement résultat d'individuation, mais théâtre d'individuation. C'est, en outre, ce que décrit Gilbert Simondon dans ce passage tout à fait éloquent de *L'individu et sa genèse physico-biologique* :

> Il y a dans le vivant une *individuation par l'individu* et non pas seulement un fonctionnement résultant d'une individuation une fois accomplie, comparable à une fabrication ; le vivant résout des problèmes, non pas seulement en s'adaptant, c'est-à-dire en modifiant sa relation au milieu (comme une machine peut faire) mais en se modifiant lui-même, en inventant des structures internes nouvelles, en s'introduisant lui-même complètement dans l'axiomatique des problèmes vitaux. *L'individu vivant est système d'individuation, système individuant et système s'individuant* ; la résonance interne et la traduction du rapport à soi en information sont dans ce système du vivant.[3]

[1] Nous renvoyons à la distinction entre la notion de type et la notion d'individu expliquée par Patrick Wotling : « Le type, s'opposant aux abstractions idéalistes, ne se confond cependant pas non plus avec l'individuel ou le singulier, puisqu'il implique le repérage de traits communs à des individus ou des cultures variés » (P. WOTLING, *Dictionnaire Nietzsche*, « Type, typologie (*Typus, Typenlehre*) », Paris, Ellipses, 2013, p. 258).

[2] *FP, V*, 11 [156] Printemps-automne 1881.

[3] Nous nous reportons à ce propos, à l'analyse de Gilbert Simondon, laquelle nous semble entrer, sur cet aspect à tout le moins, en résonance avec la conception nietzschéenne de l'individuation (SIMONDON, Gilbert, *L'individu et sa genèse physico-biologique*, Grenoble, Million, 1995, p. 26).

Cette approche qui n'accorde pas de privilège à l'individu déjà constitué avait été exprimée par Wilhelm Roux, dont Nietzsche avait lu, en 1881 et en 1883, le traité sur *La lutte des parties dans l'organisme*. Dans celui-ci, l'embryologiste défend l'idée que, à rebours de la théorie darwinienne qui postule des organismes achevés et invariants luttant les uns contre les autres, c'est la lutte « interne » des parties dans l'organisme qui est décisive, laquelle s'opère en l'individu même[1]. C'est dans l'individualité organique que s'exerce l'activité d'individuation et « la lutte pour la vie ». De ce point de vue, la variation comme élément de possibilité du développement de l'individu mu par la volonté de croître et de se succéder à lui-même est privilégiée par rapport à l'invention d'une forme stable répondant à une volonté de se conserver. L'individu tel que le perçoit Nietzsche ne consiste donc pas en une identité donnée au départ, mais il s'opère au cœur de la variabilité du vivant dans une lutte interne au gré de laquelle son individualité organique se forme processuellement :

> L'unité amibienne de l'individu vient en dernier ! Et les philosophes y ont pris leur point de départ, comme si elle existait dans chaque individu ![2]

Dans la pensée nietzschéenne, l'individu n'étant ni donné à lui-même, ni fondé sur lui-même, l'accès à son unité organique suppose tout à la fois une auto-formation (*Selbstgestaltung*) et un devenir organique. En ce sens, Nietzsche perçoit dans la conversion, par Wilhelm Roux, de la lutte pour l'existence entre les organismes inhérente à la sélection naturelle de Charles Darwin, en une lutte des parties au sein même des organismes, des éléments pour concevoir cette lutte comme ce que la vie est essentiellement. En outre, il s'agit pour l'auteur du *Gai Savoir*, de récuser la perspective selon laquelle les parties de l'organisme seraient des centres identiques et homogènes, et d'avancer la thèse de la différence et la de lutte entre les parties[3]. En infirmant

[1] Voir à propos de « la lutte interne des parties », l'article d'Emmanuel Salanskis « ROUX, Wilhelm », dans le *Dictionnaire Nietzsche* : « Roux propose une sorte de darwinisme intériorisé, dans lequel la lutte pour l'existence entre les organismes devient une lutte pour l'espace et pour la nourriture entre les parties organiques elles-mêmes. Une telle lutte des parties expliquerait, mieux que la sélection naturelle de Darwin, les phénomènes d'"adaptation fonctionnelle" dans lesquels une structure est transformée de façon adaptative par son propre fonctionnement ». (D. ASTOR, *Dictionnaire Nietzsche*, Paris, Éditions Robert Laffont, 2017, p. 790).

[2] *FP V*, 11 [189] Printemps-automne 1881.

[3] C'est ce que précise Nietzsche dans ce posthume : « … la différence règne dans les plus petites choses, dans les spermatozoïdes, les ovules – l'égalité est pur délire. D'innombrables êtres succombent au combat – quelques cas rares survivent, se conservent » (*FP V*, 11 [132] Printemps-automne 1881).

la stricte et fixe identité à soi de l'individualité organique, Nietzsche en déduit qu'il ne saurait y avoir de « propre » de l'individu à conserver[1]. Et c'est le processus d'individuation, corrélatif d'un soi éloigné de l'identité à soi, qui se trouve au cœur de « la lutte pour la vie »[2]. Or, c'est la complexité et non la simplicité qui caractérise l'opération d'individuation :

> La cellule est d'abord membre plutôt qu'individu ; au cours de l'évolution l'individu se complique de plus en plus et devient de plus en plus lui-même groupe de membres, société. Le libre être humain forme à lui seul un Etat, une société d'individus.[3]

C'est à partir de la non-identité à soi de l'individualité organique que Nietzsche envisage la lutte entre les parties, laquelle suppose une pluralité interne. L'individu n'est donc jamais donné à lui-même mais consiste, ainsi que le repère Jean-François Marquet, en une multiplicité :

> L'individualité n'est donc, d'aucune manière, synonyme de simplicité, mais au contraire de complication extrême et croissante où de plus en plus de passé vient se sédimenter, se déposer, s'archiver dans le présent ; non pas une cellule, mais un organisme ou une société ; non pas une âme mais une chair (*Leib*) complexe et historique où la totalité du « devenir organique » reste vivante dans l'actuel.[4]

Loin d'être mue par la recherche stricte de la conservation de soi (*Selbsterhaltung*), l'individualité organique est un complexe de forces croissantes[5] qui se définit par « l'auto-formation » (*Selbstgestaltung*) au cœur d'une pluralité de cellules hétérogènes issues de la

---

[1] Nous renvoyons à ce fragment posthume : « Attribuer à l'être le sentiment de conservation de soi-même ! Folie ! Et aux atomes l'aspiration au plaisir et le déplaisir ! » (*FP V*, 11 [265] Printemps-automne 1881).

[2] C'est ce que Barbara Stiegler analyse en soulignant ce que Nietzsche a trouvé dans sa lecture du darwinisme intériorisé de Wilhelm Roux : « Tandis que Darwin se donne des individus tout faits et qu'il croit que le plus décisif, c'est ce qui se joue entre des organismes dont l'ambition essentielle serait de survivre et de se reproduire, Wilhelm Roux relu par Nietzsche montre au contraire que c'est le processus d'individuation lui-même qui au cœur de "la lutte pour la vie" » (STIEGLER, Barbara, *Nietzsche et la vie*, Paris, Éditions Gallimard, 2021, p. 196).

[3] *FP V*, 11 [130] Printemps-automne 1881.

[4] MARQUET (Jean-François), *L'individu chez Nietzsche : décadence et récapitulation*, *op. cit.* p. 19.

[5] Cf. « Nos parents continuent à croître en nous-mêmes, les qualités qu'ils ont acquises ultérieurement, également présentes dans l'embryon, exigent du temps. Les qualités du père à l'époque où il était devenu homme, nous n'apprenons à les connaître vraiment que devenu homme nous-même. » (*FP V*, 11 [256] Printemps-automne 1881).

variabilité, laquelle engendre la variété des formes, et qui s'exerce au rythme de la pulsation vitale. L'individu ne saurait être retenu comme un élément qui serait premier, fondé sur lui-même et persistant[1] puisqu'il est à chaque instant renouvelé à lui-même, en quête de son identité propre à partir de la pluralité interne qui le compose. C'est en ce sens que, dans la pensée nietzschéenne, l'individu présumé sous une forme statique, résistant à ce qui n'est pas lui-même, est faux :

> Mais notre propre aspiration au sérieux est de tout comprendre en tant que devenir, de nous renier nous-même en tant qu'individu, sonder le monde par le plus d'yeux possible, de vivre dans des impulsions et des occupations propres à nous former des yeux, de nous abandonner temporairement à la vie, AFIN de laisser ensuite temporairement se reposer notre œil sur elle ; entretenir les impulsions en tant que fondement de toute connaissance, mais savoir à partir d'où elles se font adversaires de la connaissance (…).[2]

En affirmant la primauté du devenir sur la substance, Nietzsche destitue d'une part, ici encore, l'individu constitué et donné, tel que le présente la tradition philosophique occidentale, mais il s'attèle d'autre part à revaloriser le rôle des instances infra-conscientes dans l'ordre de la connaissance humaine, estimant ainsi que c'est à partir de celles-ci que l'homme peut évaluer et interpréter[3]. Et c'est bien au gré de la multiplication des perspectives offertes par le complexe d'individus qui se succèdent en une seule individualité, que l'homme peut se doter d'une connaissance approchée de la vérité :

---

[1] Nous proposons la lecture de ce posthume dans lequel Nietzsche décrit son invalidation de la notion de persistance dans l'étude des phénomènes naturels : « Eu égard à toutes nos expériences il nous faut demeurer toujours sceptiques et nous dire par exemple : nous ne saurions affirmer la validité éternelle d'aucune « loi naturelle » ni l'éternelle persistance d'aucune qualité chimique, nous n'avons pas assez de subtilité pour voir approximativement l'absolu flux de l'événement (…) basés que nous sommes sur l'intellect, lequel est l'erreur : la supposition du même et de la persistance, parce que nous ne pouvons voir que du persistant et ne nous souvenir qu'à la faveur de l'analogue (du même). » (*FP V*, 11 [293] Printemps-automne 1881).

[2] FP *V*, 11 [141] Printemps-automne 1881.

[3] Voir sur ce point la définition que donne P. Wotling des instances infra-conscientes : « L'une des différences fondamentales de l'approche nietzschéenne par rapport à l'analyse classique des passions tient à la reconnaissance de la dimension axiologique de l'affectivité loin d'être avant tout des impressions, les affects évaluent, en d'autres termes ils possèdent une dimension active qui consiste à attacher une appréciation, favorable ou condamnatrice, aux actes ou aux processus qu'ils rencontrent ; chacun d'eux est ainsi une manière particulière de fixer « la mesure et le poids usuel d'une chose », selon une formule qu'utilise Nietzsche dans le *Gai Savoir* (§ 58). Le terme d'affect est à rapprocher de ceux d'instinct et de pulsion, dont il ne se distingue en fait que pour souligner la dimension intrinsèquement passionnelle de ces processus infra-conscients – on pourrait dire aussi bien qu'il insiste sur la dimension inconsciente de l'affectivité. » (WOTLING et DENAT, *Dictionnaire Nietzsche*, Paris, Ellipses, 2013, p. 23).

Plus quelqu'un contient d'individus en lui-même, plus il aura de chances à trouver une vérité.[1]

L'homme est à la fois un centre de vie et un milieu d'individuations en cela qu'il se compose d'une pluralité d'individus. Et c'est à l'aune de l'activité de mise en relation des différentes singularités qu'il contient, que *la multiplication infinie des perspectives* peut augmenter les possibilités pour l'individu d'accéder à une vérité, toute connaissance étant, précisément, dans la pensée nietzschéenne, perspective. Nous développerons ce point particulier de l'activité de mise en relation des forces en examinant l'hypothèse de la volonté de puissance. Ce qui nous importe à ce stade est de noter que le perspectif à la faveur duquel il s'agit de « sonder le monde *par le plus* d'yeux possible »[2], et qui constitue, dans la philosophie nietzschéenne, une condition de la connaissance, entretient un certain type de rapport avec l'opération d'individuation. Nous voyons que le problème de la connaissance dont nous soulignions l'importance au début de notre développement, renvoie bien au problème de l'individuation entendu dans le sens d'une opération à la faveur de laquelle l'individualité organique, fruit de l'activité d'une pluralité au cœur de laquelle luttent des parties, s'auto-conditionne. Il nous faut maintenant poursuivre notre enquête sur les modes par lesquels la connaissance se rapporte à ce *non-objet* qu'est le processus d'individuation.

2- Le non-objet

La réflexion sur le devenir qu'effectue Nietzsche nous conduit à la mise en exergue d'un problème fondamental qu'il s'agit dès à présent d'analyser. Ce problème est celui du *non-objet* qui devient un élément à la faveur duquel se déploient à la fois la destitution de la notion de sujet, de la conscience et de la volonté telle que celle-ci est envisagée selon la conception idéaliste. Si la notion d'objet est inséparable de la présupposition d'un sujet, d'une conscience ou d'une volonté, qui le constitue en le visant intentionnellement, la notion de *non-objet* implique le caractère fictionnel de ces instances. Le *non-objet* suppose une subversion de l'opposition du sujet et de l'objet et une prégnance du processuel à la faveur desquels s'exercent l'activité infra-consciente, le continuum et la pluralité vitale. Mais le *non-objet*, c'est aussi la présupposition de l'individuation, laquelle n'a pas d'*ob-jet*, en tant qu'elle est un processus sans substrat substantiel, et n'est pas un *ob-jet* dans la mesure où la connaissance ne saurait y faire

[1] *FP V*, 11 [119] Printemps-automne 1881.

[2] Cf. *FP V*, 11 [141] Printemps-automne 1881.

face. C'est en ce sens que l'opération d'individuation qui concerne un « individu évolutionnaire »[1], constitue un renversement à l'égard de la conception de l'individu que se fait la tradition métaphysique.

Précisément, la critique des ontologies substantialistes qui accordent un privilège ontologique à l'individu déjà constitué, à partir de laquelle nous avons aperçu l'ampleur qui est ainsi donnée au processus d'individuation, n'est pas séparable chez Nietzsche de la révision d'une autre notion brandie par la tradition philosophique : celle du sujet (*Subjekt*). Bien loin d'être pensé comme un substrat substantiel de l'action et un « moi » envisagé comme agent de la connaissance, le sujet est conçu comme une fiction. Nous assistons ainsi à une critique de la saisie du *cogito* qui met en exergue les présuppositions sur lesquelles se fonde Descartes :

> Le philosophe doit se dire : « si je décompose le processus exprimé par la proposition « je pense », je trouve une série d'affirmations téméraires qu'il est difficile, peut-être impossible de fonder, – par exemple que c'est *moi* qui pense, qu'il doit y avoir de manière générale un quelque chose qui pense, que penser est une activité et un effet exercé par un être que l'on pense comme cause, qu'il y a un « je », et enfin que ce que désigne penser est déjà fermement établi, - que je *sais* ce que c'est que penser.[2]

En substance, Nietzsche sape les fondations sur lesquelles le « je pense » cartésien sont bâties : la causalité[3] et l'unité, qui sont en réalité des fictions[4]. C'est, en effet, à partir de ces dernières

[1] Nous empruntons le terme d'« individu évolutionnaire » à Thomas Pradeu : « Si l'individuation est toujours dépendante d'une théorie et si la théorie de l'évolution par sélection naturelle est la principale, voire la seule théorie biologique, alors la meilleure façon d'individuer les entités biologiques est de déterminer ce qu'est un individu évolutionnaire. Qu'est-ce donc, qu'un individu évolutionnaire ? La réponse à cette question nous est donnée par la structure de la théorie de l'évolution par sélection naturelle. Un individu biologique est un individu évolutionnaire, c'est-à-dire n'importe quelle entité sur laquelle la sélection naturelle agit ». (PRADEU, Thomas, *Les limites du soi. Immunologie et identité biologique*, Chapitre 6, 2.2. *L'individuation par la théorie de l'évolution par sélection naturelle*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 2009, p. 260-261).

[2] Voir NIETZSCHE, *Par-delà bien et mal*, Première section, *Des préjugés des philosophes*, § 16, Traduction inédite de Patrick Wotling, Paris, Éditions Garnier Flammarion, 2022, p. 69-70.

[3] Dorian Astor précise la nuance introduite par Nietzsche entre les forces causales envisagées comme des « fictions conventionnelles et la loi de causalité qui ne permet pas de rendre compte de la réalité : « La causalité n'est pas une loi de la réalité permettant d'expliquer la conjonction de choses, mais une habitude de la conscience permettant de décrire avec cohérence la disjonction de forces ; il n'y a ni loi ni choses mais des processus irréguliers et multiples de transformation sur lesquels nous ne pouvons que projeter de la régularité et de l'unité, projection qui est l'activité même de la représentation ». (ASTOR, Dorian, *Perspectivisme. Leibniz, Nietzsche, Whitehead, Deleuze*, Paris, Institut Polytechnique de Paris, 2021, p. 137).

[4] Nous renvoyons à l'analyse que donne Patrick Wotling du mouvement d'argumentation de Nietzsche concernant la fiction de la causalité et celle de l'unité sur lesquelles est édifiée la notion de sujet dans la pensée de Descartes. (WOTLING, Patrick, *La pensée du sous-sol, La critique de la psychologie idéaliste*, Paris, Éditions ALLIA, 2016, p. 23-35).

qu'est présupposée la notion de sujet. En ce sens, l'extraction des sous-entendus ontologiques sur lesquels s'édifie le *cogito sum*, doit permettre la mise au jour du caractère injustifié de l'absoluité de la certitude du *cogito*. Nietzsche perçoit que la notion de sujet est érigée à partir de l'adhésion à la causalité[1], laquelle repose sur la disjonction de l'action et de l'agent, là où « l'agir est tout »[2]. Et c'est par ce détour que Descartes envisage l'agent isolément qui est alors considéré comme la cause même de l'agir. La seconde fiction qui s'ajoute donc à celle de la disjonction causaliste de l'acte et de l'agent, sur laquelle repose la notion de sujet, est l'unité. A partir de la conception dualiste de la réalité qui établit une distinction dichotomique entre l'action et l'agent, à la faveur de laquelle ce dernier se voit isolé, en est déduit un substrat substantiel prédiqué à l'agent. Telle est donc la démonstration que Nietzsche construit en vue de dévoiler les présupposés des « certitudes immédiates » du « je pense » Cartésien et, partant, la considération du sujet comme agent de la connaissance par l'ensemble de la tradition philosophique.

En outre, il nous faut remarquer que dans son mouvement argumentatif, Nietzsche déploie une autre fiction consubstantielle à celles de la causalité et de l'unité : la saisie de l'objet. En effet, plusieurs occurrences font apparaître dans le corpus nietzschéen, comme c'est le cas au début du paragraphe § 16 de *Par-delà bien et mal* que nous venons de citer, l'illégitimité de la connaissance à parvenir « à saisir [ici]son objet pur et nu, comme "chose en soi", et sans qu'intervienne de falsification ni de la part du sujet, ni du côté de l'objet »[3]. Nous remarquons ici, dans cette occurrence qui précède sa désignation des notions fictives que sont la causalité et l'unité, que Nietzsche récuse la possibilité pour la connaissance humaine de faire face absolument à son objet. Nous comprenons donc l'importance que revêt cette démonstration à l'appui de laquelle est destituée la prétention à objectiver des « choses en soi » sans que cette

[1] « Mais comme durant d'immenses périodes, l'homme n'a cru qu'à des personnes (et non pas à des matières, des forces, des choses, etc.), la croyance à la cause et à l'effet est devenue pour lui une croyance fondamentale qu'il applique partout où se produit quelque chose, – aujourd'hui encore de manière instinctive et comme un fragment d'atavisme hérité de l'origine la plus reculée ». (*GS*, Troisième Livre, *Répercussion de la religiosité la plus reculée*, § 127, p. 179).

[2] « Mais un tel substrat n'existe pas ; il n'existe aucun "être" derrière l'agir, le faire, le devenir ; l'"agent" est un ajout de l'imagination à l'agir, car l'agir est tout ». (NIETZSCHE, *La généalogie de la morale*, Premier traité. « Bon et méchant », « bon et mauvais », § 13, Traduction d'Éric Blondel, Paris, Éditions Garnier-Flammarion, 2023, p. 65.

[3] NIETZSCHE, *Par-delà bien et mal*, Première section, *Des préjugés des philosophes*, § 16, Traduction inédite de Patrick Wotling, Paris, Éditions Garnier Flammarion, 2022, p. 69.

focalisation de l'esprit ne modifie ni son objet ni l'instance subjective elle-même. Cette présupposition de la visée d'un objet[1] substantiel dont l'acte implique une distinction entre ce qui serait prétendument jeté devant soi et le sujet opérant comme un agent de la connaissance, résistant à ce qui n'est pas lui-même, constitue ainsi la première fiction après laquelle vont se déployer celles de la causalité et de l'unité. Or, loin de s'en tenir à la mise au jour des croyances infondées qui constituent le sol du « je pense » cartésien, Nietzsche s'attèle à l'élaboration d'une genèse du sujet. Nous citons en ce sens, ce fragment posthume qui nous paraît éclairer de façon significative cette perspective :

> Pour qu'il puisse seulement y avoir un sujet, il faut qu'il existe quelque chose de persistant et de même beaucoup d'identité et de similitude (…) D'abord naît la croyance à la persistance et à l'identité hors de nous – et ce n'est qu'ultérieurement, pour nous être longuement exercés au contact de cet en-dehors-de-nous que nous arrivons à nous concevoir nous-mêmes en tant que quelque chose de persistant et d'identique à soi-même, d'absolu.[2]

La condition de possibilité du sujet, entendu comme unitaire et égal à soi, réside dans l'existence persistante, extérieure à l'homme mais en contact avec lui, d'un *objet* dont les caractéristiques de substance seront à même d'être référées à l'homme. Ainsi, la longue constitution du sujet a supposé la projection d'un *objet* consistant en son unité, donné à lui- même, à partir du contact duquel, l'immutabilité, l'identité à soi et l'absoluité du sujet, a pu être conçue par l'homme. Nietzsche nous précise que cet *ob-jet* reflétant la persistance, n'est pas originaire et que le sujet est en tant que tel formé à l'aune de « l'erreur du même » provoquée par une excitation unique de l'organisme. Or, ce « quelque chose de persistant » tel qu'évoqué à deux reprises dans ce fragment posthume, qui implique la projection de l'unique dans la multiplicité disparate et que nous prenons pour un *ob-jet*, pour ce qui est jeté devant nous, n'est autre qu'« une seule excitation »[3]. Nous comprenons ainsi que le sujet n'est pas fondé sur lui- même mais qu'il est la résultante d'une information venant de l'extérieur. En ce sens, Nietzsche reconduit l'instance subjective à une origine qui est celle de l'activité infra-consciente. Et c'est à la faveur de cette

[1] Du latin *objectum*, « ce qui est placé devant », de *obijacere*, « jeter devant » ; en allemand : *Gegenstand*, « ce qui se tient en opposition à » ; *Objekt*.

[2] Cf. *FP V*, 11 [268] Printemps-automne 1881.

[3] *Ibid.*

seule excitation, laquelle désigne aujourd'hui le propre du mécanisme de la transmission cellulaire, que se forge, par la déduction de l'identité des causes, la croyance à des « choses identiques » :

> L'excitation et l'objet qui la provoque confondus dès le début ! L'égalité des excitations fut à l'origine de la croyance à des « choses identiques » : les excitations durablement identiques suscitèrent la croyance à des « choses », à des « substances ».[1]

C'est la confusion entre l'excitation et l'objet qui la provoque, lequel est un composé de la pluralité des forces qui s'exercent[2], qui est à l'origine de la croyance à des « choses identiques ». En ce sens, « l'objet » consiste ici en une considération de la simplification de l'activité des forces, lesquelles, en produisant une seule excitation, sont converties par la supposition de l'identique, en un « jet »[3] unique qui sera associé à cette même excitation singulière. Mais, comment ce qui est ici désigné comme un « objet » pourrait-il être visé en tant que tel, dans la mesure où le jugement lui-même se rapportant à des choses identiques, est antérieur à la conscience de soi ? C'est en effet un processus physiologique (« l'excitation ») qui fait face à l'objet et non une instance objectivante.

Précisément, Nietzsche entreprend de dépasser l'opposition entre la conscience et l'activité infra-consciente, en ancrant la conscience dans une origine biologique. C'est ce que montre la description qui est faite de la croyance à la persistance, laquelle constitue une erreur, qui relève d'un processus organique antérieur à la conscience de soi. Or, Nietzsche ne se contente pas d'établir un rapport d'antériorité entre l'activité organique et la conscience, il met également au jour l'erreur qui s'opère au cœur même de l'organisme au contact de ce « quelque chose » de persistant et d'identique à soi-même. Nous comprenons que l'entrée sensorielle –

---

[1] *FP V*, 11 [270] Printemps-automne 1881).

[2] « Le sujet pourrait se former à mesure que se formerait l'erreur du Même, par exemple lorsqu'un protoplasme ne reçoit qu'une seule excitation provoquée par différentes forces (lumière, électricité, pression, etc.) et d'une seule excitation conclut à l'identité des causes : ou lorsqu'il n'est susceptible que d'une excitation éprouvant tout ce qui en diffère comme identique – et c'est sans doute ainsi que cela se passe dans l'organisme du degré le plus bas ». (*FP V*, 11 [268] Printemps-automne 1881).

[3] Du latin *objectum*, « ce qui est placé devant », de *obijacere*, « jeter devant » ; en allemand : *Gegenstand*, « ce qui se tient en opposition à » ; *Objekt*.

l'excitation – et les différentes forces qui, en s'exerçant, la provoque, sont associées, à la faveur d'une confusion opérée au sein de l'activité organique, à des « choses identiques ». C'est bien ainsi que Nietzsche conçoit le mystère que revêtent les modalités par lesquelles l'organique a exercé un jugement de ce qui est persistant, immutable et égal à soi. Si l'information venant de l'extérieur – l'excitation – et l'objet, sont confondus, ainsi que le stipule ce fragment posthume, durant le « processus d'assimilation de l'organique »[1], il convient de préciser que cette confusion s'exerce au profit de l'excitation. En effet, l'objet, lequel réfère au complexe de forces ayant provoqué l'excitation, ne subsiste pas à la confusion qui s'établit au cœur de l'activité organique.

Nous comprenons que la critique du sujet telle qu'elle est déployée par Nietzsche à l'encontre de la psychologie idéaliste qui met en exergue les fictions que sont la causalité, l'unité et la saisie de l'objet, sur lesquelles est illégitimement fondée l'instance subjective, met en lumière un problème que nous devons à présent explorer. Ce problème est celui du rapport qu'établit la pensée nietzschéenne, entre ce qui relève de l'essence de la réalité et ce qui est de l'ordre des conditions d'existence. C'est bien ce qui est envisagé dans ce fragment posthume :

> Il faut que la non-vérité soit déductible de la « propre et véritable essence » des choses : il faut que la disjonction en sujet et objet réponde au réel état de choses. *Ce n'est pas* la connaissance qui appartient à l'essence des choses mais l'erreur.[2]

L'erreur, qui est issue de l'essence de la réalité le doit, en l'occurrence, à la nécessité. De la même façon que la considération d'un sujet faisant face à son objet, en réponse à un problème posé par le réel disparate, est le produit d'une nécessité. En ce sens, il faut que ce qui relève de la vérité du devenir, se convertisse en une erreur, laquelle constitue une condition vitale de l'organisme. Telle est ici la nature de la nécessité évoquée par Nietzsche : une nécessité vitale. Ce qui est de l'ordre de la connaissance de l'essence du monde doit être, à la faveur de la puissance de métamorphose de la vie, falsifié, en vue de favoriser les conditions d'existence de l'organisme. Et c'est à partir de l'essence du monde en tant que devenir, que la falsification,

[1] Cf. *FP V*, 11 [268] Printemps-automne 1881).

[2] *FP V*, 11 [321] Printemps-automne 1881).

qui est pour nous « une nécessité biologique »[1], s'opère, à la faveur de notre « croyance en l'absolu », en ce qui est identique à soi-même et immutable. Or, c'est au cœur même de l'activité processuelle de la représentation, laquelle doit être déductible de l'essence de l'être dont le *représenter* est une propriété, que cette falsification est contenue. En outre, nous approfondirons dans le prochain chapitre, cette analyse de l'*être-représentant* à l'appui de laquelle la considération traditionnelle du substrat substantiel attribué à l'action, est remplacée par celle de l'acte de l'« être qui re-présente »[2] - lequel est conditionné par le contenu de l'activité processuelle de la représentation - et par la nécessaire falsification instituant une connaissance de l'essence de l'être. Il nous importe cependant, de relever d'une part la nécessité, dans le flux du devenir, de l'erreur qui permet à l'homme d'isoler artificiellement quelques fragments dans le continuum, et d'autre part la nécessité falsificatrice de la disjonction en sujet et objet qui ancre l'individu dans la fiction du substrat substantiel.

Si cette disjonction qui est à la fois une condition vitale de l'existence organique et la projection, dans le contenu de l'activité de la représentation, d'une régularité et d'une unité dans le réel disparate, est associée à l'erreur, nous avons le droit de déduire que la non- disjonction de ses deux termes relève de la vérité. En substance, c'est bien dans cette considération du « non-objet » que peut se déceler, dans la pensée nietzschéenne, une coappartenance à la fois de la pluralité[3] au sein de l'activité organique[4], d'un ensemble de processus inhérents à la réalité et de l'activité de l'infra-conscient. Cette formulation négative de l'objet place en tous cas les conditions vitales de l'existence organique au centre du questionnement sur le soi et le

---

[1] « La falsification est pour nous une nécessité biologique. La détresse, la nécessité rend inventif ; la détresse, la nécessité de vivre dans un monde, où tout glisse, passe, tourbillonne, disparaît constamment, a créé les concepts, les catégories qui fixent et rendent saisissables le devenir insaisissable, qui glissent un support sous l'événement, introduisent quelque chose de stable dans le changement, c'est-à-dire la « substance », ceinture de sauvetage pour prendre pied et pouvoir s'orienter dans un monde auquel on puisse se fier ». (FINK, Eugen, *La philosophie de Nietzsche, 6. L'ontologie négative de la chose*, Paris, Les Éditions de minuit, 1965, p. 208).

[2] « Le seul être que nous connaissons est l'être qui re-présente ». (*FP V*, 11 [330] Printemps-automne 1881).

[3] Nous renvoyons à ce propos à l'analyse qu'en donne Eric Blondel : « Nietzsche n'entend donc pas réduire l'intellect au corps, mais, en présentant le corps comme "pluralité d'intellects", mettre en évidence le caractère radical de la radicalité ». (BLONDEL, Éric, *Nietzsche, le corps et la culture*, XI. *Le corps et les métaphores*, Paris, L'Harmattan, 2006, p. 224).

[4] « On n'en finit pas de s'émerveiller du fait que le corps humain ait été possible ; que cette alliance prodigieuse d'êtres vivants […] puisse vivre, croître et se maintenir un certain temps, comme un tout - : et maintenant, ce n'est pas le fait de la conscience ». (*FP V*, 37 [4], été 1885).

non-soi. Et c'est bien en ce sens que Nietzsche s'interroge sur le mystère de l'organique :

> Comment l'organique en est-il venu à juger ce qui est identique, semblable, persistant ?[1]

Cette interrogation survient après une analyse qui a permis de conclure que ce « quelque chose de persistant » qui implique la projection de l'unique dans la multiplicité disparate et que nous prenons pour un *ob-jet*, pour ce qui est jeté devant nous, n'est autre qu'« une seule excitation »[2]. Nous percevons ainsi que le sujet n'est pas fondé sur lui-même mais qu'il est la résultante d'une information venant de l'extérieur. Or, précisément, quelle peut être cette information – l'excitation - laquelle désigne aujourd'hui le mécanisme de la transmission cellulaire, sinon la manifestation du signe de l'opération d'individuation qui s'exerce entre deux réels disparates ?[3] C'est en tout cas ce que nous pouvons repérer dans cette occurrence au gré de laquelle est envisagé un « contact » avec une extériorité :

> D'abord naît la croyance à la persistance et à l'identité hors de nous – et ce n'est qu'ultérieurement, pour nous être longuement exercés au contact de cet en-dehors-de-nous que nous arrivons à nous concevoir nous-mêmes en tant que quelque chose de persistant et d'identique à soi-même, d'absolu.[4]

A la suite de l'erreur du même, l'exercice durable de l'excitation provoque la conversion à nous-mêmes de la croyance à l'identique. Nous comprenons ainsi qu'un stimulus sensoriel conduit à une transduction, laquelle constitue une étape de codage des informations de « cet en- dehors-de-nous », qui entraîne une intégration à soi-même de l'identique. Le jugement se rapportant

---

[1] Cf. *FP V*, 11 [268] Printemps-automne 1881).

[2] *Ibid.*

[3] Nous nous reportons à l'analyse de Gilbert Simondon concernant ce processus à l'œuvre : « L'information est la tension entre deux réels disparates, elle est la signification qui surgira lorsqu'une opération d'individuation découvrira la dimension selon laquelle deux réels disparates peuvent devenir système ». (SIMONDON, Gilbert, *L'individu et sa genèse physico-biologique*, Paris, PUF, 1964, réédition, Grenoble, Jérôme Million, 1995, p.29).

[4] Cf. *FP V*, 11 [268] Printemps-automne 1881.

à ce qui est persistant et égal à soi n'a donc été possible que sur la limite du vivant, laquelle ayant reçu les stimulations durables de l'identique, a permis à l'organisme de se rapporter à lui-même comme « quelque chose » d'immutable et de substantiel.

Nous percevons ainsi que, loin d'être fondé sur lui-même et résistant à ce qui n'est pas lui-même, le sujet tel que le conçoit Nietzsche, dérive d'une origine infra-consciente et, de surcroît, s'élabore d'une façon hétéronome dans un rapport à un milieu métastable. Ce n'est donc pas tant le sujet lui-même que le rapport que celui-ci entretient avec son milieu associé et donc, à la faveur de la condition topologique telle que l'a élaborée Gilbert Simondon, avec sa limite, qui est à questionner. C'est, en substance sous cette forme que se déploie l'opération d'individuation vitale : le vivant s'autoconditionne dans l'espace intérieur et ce à la faveur d'une part, de son rapport avec l'extériorité, et d'autre part, sur sa propre limite topologique[1]. Nous pouvons relever, en substance, que le jugement se rapportant à ce qui est identique, lequel s'est exercé sur la limite du vivant, est repéré par Nietzsche durant le « processus d'assimilation de l'organique »[2], c'est-à-dire, ainsi qu'il le précisera dans un autre fragment posthume, dans les « premières formations organiques »[3]. Ce que, en l'occurrence, l'analyse de Gilbert Simondon, qui est formulée avec une prudence égale à celle de Nietzsche, ne dément pas : « la condition topologique est peut-être primordiale dans le vivant en tant que vivant »[4]. Il est à noter que le philosophe français rejoint également l'auteur du *Gai Savoir* dans sa considération de ce que le rapport à la limite et à l'extériorité est, pour le vivant, envisagé à l'aune d'un processus de récapitulation des élaborations successives (en terme simondonien : le vivant condense), ainsi que d'une opération d'assimilation sélective. Cette dernière revêtira, dans l'approche nietzschéenne du corps, une importance significative dans la réduction d'une multiplicité à une

---

[1] Nous soutenons cette analyse en citant cette occurrence issue de la réflexion de Gilbert Simondon : « Dans l'individu vivant, l'espace d'intériorité avec son contenu joue dans son ensemble un rôle pour la perpétuation de l'individuation ; il y a résonance et il peut y avoir résonance parce que ce qui a été produit par individuation dans le passé fait partie du contenu de l'espace intérieur sur les limites du vivant ; il n'y a pas, en effet, de distance, en topologie ; toute la masse de matière vivante qui est dans l'espace intérieur est activement présente au monde extérieur sur la limite du vivant : tous les produits de l'individuation passée sont présents sans distance et sans retard ». (SIMONDON, Gilbert, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, II. *L'individuation des êtres vivants*, 5. *Topologie et ontogénèse*, Grenoble, Éditions Jérôme Million, 2017, p.226).

[2] *FP V*, 11 [268] Printemps-automne 1881.

[3] *FP V*, 11 [270] Printemps-automne 1881.

[4] SIMONDON, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, *op. cit*. p.224.

unité apparente, au cœur du processus d'intensification de la puissance[1].

En outre, cette pensée de l'auto-conditionnement, à la faveur de laquelle le vivant s'opère dans un rapport à la limite, met en jeu un questionnement sur le soi et le non-soi qui est, aujourd'hui, loin d'être épuisé. En effet, les dernières études en immunologie établissent que la théorie du « soi » et du « non-soi » qui a dominé cette science depuis 50 ans, s'avère non fondée dans la mesure où des cellules tumorales relèvent du soi mais induisent cependant une réponse immunitaire spécifique à la tumeur qui les associe à du non-soi[2]. En ce sens, des recherches en immunologie proposent aujourd'hui de donner un contenu scientifique à une théorie de la continuité[3] à l'appui de laquelle des programmes de recherches thérapeutiques innovants sont envisageables. Selon cette théorie édifiée sur les décombres de celle du soi et du non-soi, des stratégies et des régimes probiotiques, pourraient, par exemple, être diligentés au cœur de l'ensemble des micro-organismes qui se trouvent dans le tube digestif[4], à la faveur de la stimulation de certaines bactéries perçues comme favorisant l'élimination de certaines maladies.

---

[1] Nous examinerons cette notion centrale de la pensée nietzschéenne au début de notre IIIème partie. Nous citons ce paragraphe du *Gai Savoir* : « La lutte pour l'existence n'est qu'une exception, qu'une provisoire restriction de la volonté de vivre : la petite comme la grande lutte pour l'existence gravitent sous tous rapports autour de la prépondérance, de la croissance, de l'expansion, conformément à la volonté de puissance qui est justement volonté de vie ». (*GS*, Cinquième Livre, « Encore une fois la provenance des savants », § 349, p. 296-297).

[2] Dans son étude de l'identité biologique, Thomas Pradeu précise que les dernières recherches en immunologie remettent en cause la théorie du soi et du non-soi : « Les termes de "soi" et de "non-soi" n'ont pas reçu de définition précise en immunologie. Le sens le plus précis, ancré dans le génome de l'individu, ne vérifie pas la règle de la discrimination immunologique entre le soi et le non-soi, puisque, comme nous l'avons souligné, des cellules tumorales, par exemple, sont du "soi" au sens génétique, et pourtant elles induisent une réponse immunitaire. Aucun des différents sens possibles de ces termes (…) ne permet de satisfaire avec précision les exigences de la théorie du soi et du non-soi ». (PRADEU, Thomas, *Les limites du soi. Immunologie et identité biologique*, Chapitre 4. *L'indétermination conceptuelle de la théorie du soi et du non-soi*, Les Presses de l'Université de Montréal, Montréal, 2009, p. 143).

[3] Cf. PRADEU, *Les limites du soi. Immunologie et identité biologique*, Chapitre 7. *Bilan sur le contenu scientifique de la théorie de la continuité*, *op. cit*. p. 197-198.

[4] Nous revenons, à ce propos, sur la considération nietzschéenne de la digestion : « Notre intellect ne peut absolument pas saisir la complexité d'un jeu d'ensemble intelligent, a fortiori pas le produire, comme par ex. le processus de digestion. C'est le jeu d'ensemble *de très nombreux intellects* ». (*FP* X, 12 [37], été 1883).

Dans la pensée nietzschéenne, la subversion de l'opposition du soi et du non-soi se présente notamment, dans une philosophie du corps, lequel est envisagé, en tant qu'organisation composée d'instances multiples et non pas comme unité. En revanche, nous devons ici rappeler que, chez Nietzsche, le corps ne se réduit pas à un matérialisme ou à un réductionnisme immunologique et physiologique. Tout au contraire, s'il accorde ontologiquement un primat du corps sur l'esprit, l'auteur du *Gai Savoir* se garde d'opposer les deux phénomènes et d'inverser la hiérarchie entre ceux-ci, ainsi que le prévoit la conception matérialiste. La conception nietzschéenne du corps, décrit un processus complexe de collaboration des instincts (*Instinkte*) ou pulsions (*Triebe*) qui interprètent la réalité. Or, cette opération suppose d'une part que le corps est un « non-objet », en cela qu'il ne fait pas face à son sujet et d'autre part, qu'il se rapporte, en vertu de son activité d'interprétation, d'une façon hétéronome à la réalité. De ce point de vue, le corps, envisagé comme phénomène de l'interprétation pulsionnelle, s'oppose, en vertu de la pluralité de ses instances infra-conscientes, au caractère simplifiant de l'intellect qui « n'est que (*nur*) l'instrument aveugle (*das blinde Werkzeug*) d'une autre pulsion »[1]. En outre, l'esprit est ramené aux fonctions organiques et, d'une façon inverse, l'organisme est décrit comme un ensemble spirituel pluralisé. Dès lors, si du point de vue ontologique, il défend le primat du corps, épistémologiquement, Nietzsche envisage, en vertu d'un « nouveau langage », que le principe dernier n'est autre que l'interprétation dont le corps est la métaphore. C'est en ce sens que Nietzsche s'attache, à la faveur de l'usage de la métaphore physiologique (et plus précisément gastro-entérologique), à décrire la culture comme « corps-esprit interprétant ». En outre, Nietzsche ne caractérise pas le corps comme fondement (*Grund*)[2] ou principe ultime par lequel tout se tient et se maintient, mais comme source de toute interprétation, et attribue à notre organisation physiologique ainsi qu'à ses fonctions, une suprématie par rapport à laquelle la pensée n'est qu'une forme dérivée. De sorte que si le « vivre » consiste pour l'homme à résoudre des problèmes qui lui sont continuellement posés dans un milieu métastable, c'est à la limite de lui-même et dans une relation active avec la réalité disparate, qu'il s'y exerce.

[1] Cf. *A*, Livre II, « La maîtrise de soi, la modération et leur motif ultime », § 109, p. 107.

[2] Ainsi que le précise Éric Blondel : « Comme penseur souterrain, Nietzsche ne prétend pas toucher le fondement (*Grund*), mais le miner en dessous (*untergründlich*). C'est en ce sens que Nietzsche se présente dans la préface d'*Aurore* comme un être souterrain (*unterirdisch*) ». (Éric Blondel, *Nietzsche, le corps et la culture*, L'Harmattan, 2006, p. 229).

Chapitre 2.

L'ontogénèse

1- Subversion de l'opposition de l'être et du devenir

Si nous avons constaté que la considération du processus d'individuation était indissociable chez Nietzsche d'une remise en cause profonde des notions d'individu, de conscience, de sujet, telles que construites par la philosophie idéaliste, il nous faut maintenant examiner la question ontologique dans la pensée nietzschéenne qui nous semble, de ce point de vue, générer des questionnements décisifs dans l'étude que nous conduisons.

Nous savons que Nietzsche n'aura de cesse, depuis ses premiers écrits de jeunesse jusqu'à sa dernière œuvre publiée, *Ecce homo*, de manier le couple notionnel opposant l'être au devenir, lequel constitue l'un des éléments structurants de la philosophie depuis ses premières expressions, en Occident, au travers notamment des penseurs anté-socratiques et platoniciens. Que le couple être/devenir soit défini comme un schéma notionnel dont les termes sont exclusifs l'un de l'autre, tel est donc le déclenchement de l'axiologie de la tradition métaphysique à la faveur de laquelle les disjonctions sont annulées. Or, précisément, tandis que l'ontologie traditionnelle appréhende ce couple notionnel d'une façon résolument oppositionnelle, Nietzsche envisage la non exclusivité de ces deux notions. Nous avons aperçu, dans notre première partie, que Nietzsche partage avec Héraclite la théorie de l'unité des contraires[1] et la considération du flux éternel du devenir contre toute idée de fixité de l'être. Ce à quoi il convient d'ajouter immédiatement que la relation agonistique envisagée dans la pensée nietzschéenne ne renvoie pas à une opposition entre deux en-soi ou à une opposition entre l'être et le non-être qui exclurait leur accord, pas plus qu'elle n'implique un accord qui exclurait leur opposition. Pour le dire en terme héraclitéen « ce qui s'oppose à soi-même s'accorde avec soi : ajustement par

[1] HERACLITE, *Fragments*, DK B 80, *Celse dans Origène, Contre Celse, VI, 42*, Traduction Marcel Conche, Paris, PUF, 2017, FR. 128, p. 439 : « De la lutte des contraires, comprise comme joute, provient toute génération. La notion de joute signifie que les contraires ne s'anéantissent pas mutuellement, mais, au sein de leur opposition se respectant comme des athlètes, s'accordent pour créer. L'accouplement du mâle et de la femelle est fécond si chacun laisse son opposé être lui-même, dans une égalité qui maintient les différences ».

actions de sens contraires, comme de l'arc et de la lyre »[1]. Le multiple (envisagé comme tel à partir de deux) ne consiste pas, pour Héraclite, en une déperdition de l'« Un » mais il est au contraire, une condition de l'harmonie universelle. En ce sens, c'est l'« Un » qui est le multiple. Ce qui est différent de soi s'accorde avec soi. Et c'est cette irréductibilité des deux termes contraires de la tension qui désigne en même temps leur unité. Telle est la conception que se fait Héraclite du monde lui-même : une lutte de contraires qui, en s'exprimant perpétuellement, est à la fois une et féconde. En ce sens, interroger la conception héraclitéenne est un détour indispensable pour comprendre que le concept de la *nécessaire* tension des contraires est associé à un mouvement perpétuel d'unification et de fécondité. C'est dans *La Philosophie à l'âge tragique des Grecs* que, Nietzsche perçoit dans l'opposition entre Parménide et Héraclite, entre la considération métaphysique de la distinction entre l'être et le non-être, et le jeu des antinomies faisant de l'être et du non-être des notions à la fois identiques et non identiques, le conflit entre la négation et l'affirmation[2]. Loin du principe de non-contradiction dont Parménide fait l'usage[3], lequel affirme que les propositions « être » et « non-être » ne peuvent être simultanément vraies, c'est-à-dire que la conjonction « être » et « non-être » est nécessairement fausse, Héraclite aperçoit, en ce que « de la guerre des opposés naît tout devenir »[4], l'activité génétique de la contradiction. Et c'est en vertu de cette intuition selon laquelle une tension des contraires s'exerce à la fois d'une façon unitaire et génétique, que le philosophe d'Ephèse conçoit le monde comme un devenir[5].

[1] HERACLITE, *Fragments*, DK B 51, *Réfutations de toutes les hérésies*, Traduction Marcel Conche, Paris, PUF, 2017, FR.125, p. 425.

[2] Voir NIETZSCHE, *La Philosophie à l'âge tragique des Grecs*, 10, *op. cit.* p. 406 : « Sur ce chemin, il [Parménide] rencontre Héraclite – rencontre fatale ! Le jeu antinomique d'Héraclite dut à présent lui paraître, à lui, pour qui tout reposait sur la plus stricte scission de l'être et du non-être, profondément odieux ; une proposition comme "nous sommes et simultanément ne sommes pas », « être et non-être sont à la fois la même chose et ne sont pas la même chose », principe qui rendait de nouveau obscur et inextricable tout ce qu'il venait d'éclairer et de démêler, le mettait en fureur [...]»

[3] Nous renvoyons à l'analyse de Monique Dixsaut : « L'unique principe de connaissance auquel nous puissions accorder selon lui [Parménide] une confiance absolue et dont la négation équivaut au délire, est la tautologie A=A, or le devenir le contredit perpétuellement ». (DIXSAUT, Monique, *Platon-Nietzsche. L'autre manière de philosopher*, Chapitre II « Etre et puissance », Paris, Fayard, 2015, p. 88).

[4] Voir NIETZSCHE, *La Philosophie à l'âge tragique des Grecs*, 5, *op. cit.* p. 395.

[5] « D'une voix plus forte qu'Anaximandre, Héraclite a dit : "Je ne vois rien que le devenir. Ne vous laissez pas tromper ! C'est un effet de votre courte vue et non pas de l'essence des choses, si vous croyez apercevoir en quelque endroit une terre ferme sur la mer du devenir et du périssable". » (NIETZSCHE, *La Philosophie à l'âge tragique des Grecs*, 5, Œuvres complètes, p. 393).

Tel est le monde d'Héraclite, celui que Nietzsche va très tôt s'approprier[1]: le monde dont le devenir est l'essence même de la réalité. Celle de l'activité du multiple mue par une perpétuelle tension des contraires et de l'apparence, laquelle est rythmée par le « beau jeu innocent de l'Aiôn »[2], cet enfant « jouant avec lui-même ». A la faveur de l'affirmation[3] du hasard et de la nécessité, le monde se voit ainsi justifié par l'innocence du devenir. La non-exclusivité, envisagée par Nietzsche, des deux termes composant le couple être/devenir, qui irrigue toute son œuvre sans toutefois fixer conceptuellement une ontologie, se présente sous une double forme : celle de l'affirmation du devenir comme essence même de la réalité et celle de l'affirmation de l'être du devenir. Le devenir comme essence de la réalité est à la fois l'activité polémologique, celle de la tension des contraires livrée par l'apparence, et l'activité génétique de la contradiction, celle de l'identité de l'être et du non-être. En tant qu'elle est une activité incessante, laquelle ne recèle « aucun autre genre d'être »[4], l'essence de la réalité est, à l'exclusion de l'« être », le seul devenir. Or, cette intuition du devenir s'accompagne de deux négations qu'Héraclite exprime au-devant d'Anaximandre : d'une part, celle de la dualité des mondes – physique et métaphysique – et d'autre part, celle de l'être en tant que tel. Nous n'ignorons pas l'influence considérable qu'exercera cette intuition héraclitéenne sur la pensée de Nietzsche, dans la mesure où celui-ci percevra que le couple notionnel opposant l'être au devenir, implique un privilège qui sera traditionnellement accordé à l'être, à son immutabilité, à son unité. Tout comme il décèlera que ce schéma oppositionnel implique une axiologie qui développe une interprétation du réel au gré de laquelle s'opère une prévalence de la fixité au détriment de la processualité. Aussi, en affirmant le primat du devenir sur l'être, Nietzsche récuse d'une part les philosophies dualistes qui, depuis Anaximandre et Parménide, opposent les deux termes du couple notionnel en les ordonnant illégitimement, et il favorise d'autre part, une revalorisation des sens et des apparences.

[1] « L'affirmation de l'écoulement et de la destruction, composante décisive d'une philosophie dionysiaque, le dire oui à la contradiction et à la guerre, le devenir, ce qui implique une radicale récusation de l'idée même d'"être", c'est là qu'il me faut en tout cas reconnaître ce qui m'est le plus proche dans ce qu'on a pensé jusqu'à présent. » (NIETZSCHE, *Ecce homo*, Pourquoi j'écris de si bons livres, *La Naissance de la tragédie,* § 3, p. 115).

[2] Voir NIETZSCHE, *La Philosophie à l'âge tragique des Grecs*, 7, *op. cit.* p. 399.

[3] La pensée de l'affirmation de la vie dont les occurrences dans le corpus nietzschéen, sont profuses, constitue une doctrine à l'appui de laquelle Nietzsche va tout à la fois se positionner par rapport à la morbidité des doctrines métaphysiques, à leur goût pour les arrière-mondes, et favoriser de nouvelles valeurs.

[4] Voir NIETZSCHE, *La Philosophie à l'âge tragique des Grecs*, 5, *op. cit.* p. 394.

En outre, si le devenir comme essence de la réalité est une intuition qui s'accompagne des deux négations que nous venons de décrire, nous ne devons, en substance, pas omettre que le devenir procède, avant tout, dans la pensée héraclitéenne, d'une affirmation : celle des multiplicités qui s'exercent agonistiquement dans le réel, et celle de l'activité génétique de la contradiction.

Nietzsche récuse l'opération logique, laquelle se fonde sur le principe d'identité et sur le principe de non-contradiction, qui procède à une disjonction entre les deux termes du couple notionnel de l'« être » et du « non-être ». Et dans l'énoncé des motifs de récusation avancés par l'auteur du *Gai Savoir*, celui qui est d'ordre ontologique, nous intéresse au plus haut point : l'« être » (*essentia*), à la faveur de sa dépossession de l'existence (*existentia*), se réduit à un concept d'"être" dont l'« être » est, à l'exclusion de l'existence de l'« être », la seule essence. Tel est donc le vide de cette prétendue « vérité logique » de disjonction entre les deux termes du couple notionnel de l'« être » et du « non-être », dans la mesure où, à partir de l'un des deux termes - l'« être » – sur lequel elle se fonde, aucune existence ne peut être déduite de ladite notion, celle- ci se réduisant à un concept d'« être », lequel se rapporte strictement à l'essence de l'"être". En ce sens, c'est, ainsi que le précise Monique Dixsaut, le concept d'« être » en tant que celui-ci est une invalidation de « ce pour quoi on veut et a réussi à le faire passer »[1], que Nietzsche récuse. L'origine étymologique du mot « être » dont un fragment posthume précisera que « nous n'en avons pas d'autre représentation que "vivre" »[2], montre également à quel point il ne saurait y avoir d'adéquation avec la représentation qu'en donne la métaphysique traditionnelle. Et ce, en considérant que les mots, comme « mur des relations »[3], ne constituent pas davantage une voie d'accès à la vérité absolue ou à des essences éternelles. Seule demeure l'apparence comme jeu du devenir avec lui-même, cet enfant « jouant avec lui-même ». Aussi, la non-disjonction des deux termes composant le couple être/devenir, s'exerce dans la mesure où il n'y a que le devenir. En substance, nous percevons que l'affirmation du devenir comme essence de la réalité se produit à l'aune de ce que celle-ci est une activité incessante, laquelle ne recèle « aucun autre genre d'être ». L'essence de la réalité est, à l'exclusion de l'« être », le seul devenir.

[1] « Récuser le concept d'être n'est donc pas récuser l'être mais ce pour quoi on veut et a réussi à le faire passer ». (DIXSAUT, Monique, *Platon-Nietzsche. L'autre manière de philosopher*, Chapitre II « Etre et puissance », Paris, Fayard, 2015, p. 90).

[2] Cf. *FP* XIII 9 [63] Automne 1887-mars 1888. ; « L'être - nous n'en avons pas d'autre représentation que "vivre" ; comment ce qui est mort pourrait-il être ? »

[3] Voir NIETZSCHE, *La Philosophie à l'âge tragique des Grecs*, 11, *op. cit.* p. 409.

La non-exclusivité, envisagée par Nietzsche, des deux termes composant le couple être/devenir, se présente également sous la forme de l'affirmation de l'être du devenir. Le « beau jeu innocent de l'*Aiôn* », rythmé par l'apparence, relève d'une activité contemplative à la faveur de laquelle s'exprime l'affirmation de l'être du devenir. Si le monde se voit ainsi justifié par l'innocence du devenir, c'est en vertu de l'affirmation du hasard mais également en considération de l'affirmation de la nécessité. Le jeu du devenir avec lui-même ne comporte pas d'essence supérieure le rendant possible. L'activité du multiple mue par une perpétuelle tension des contraires, ne suppose pas « de faits éternels »[1] qui la conditionnent. Aussi, l'unité qui ne préexiste pas à la multiplicité, est maintenue au sein même des oppositions. C'est en ce sens que le multiple ne consiste pas en en une déperdition de l'« Un » mais qu'il est au contraire, une condition de l'harmonie universelle. C'est l'« Un » qui est le multiple[2]. Dans la pensée héraclitéenne, ainsi que nous l'avons développé précédemment, ce qui est différent de soi s'accorde avec soi. Et c'est cette irréductibilité des deux termes contraires de la tension qui désigne en même temps leur unité, celle du monde lui-même où s'exerce perpétuellement une lutte de contraires qui est à la fois une et féconde. En outre, Nietzsche signifie que le devenir contient en lui-même sa propre loi. De sorte que la pensée contemplative, celle qui s'ajoute à la pensée du devenir, s'exerce à la faveur de l'affirmation de l'être du devenir. Telles sont les deux pensées d'Héraclite[3] qui sont comme des chiffres : la pensée du devenir à l'exclusion de l'être, lequel est réduit à un concept, et la pensée du devenir augmenté de l'être, lequel est converti en nécessité. Or, précisément, l'inséparabilité de ces deux pensées constitue un renversement par rapport à la survalorisation de l'idée d'être par la tradition métaphysique. Il ne s'agit pas, en effet, de considérer que les deux termes composant le couple être/devenir, désignent des entités ontologiques strictement distinctes, mais de les appréhender d'une part, à la faveur d'un privilège accordé au devenir et d'autre part, dans l'indissociation de leurs caractéristiques respectives.

[1] Nous nous référons au passage suivant dans lequel Nietzsche rejette le privilège accordé, par la tradition, à l'être : « Mais tout est devenu ; il n'y a *pas de faits éternels* ; tout comme il n'y a de vérités absolues. » (NIETZSCHE, *Humain, trop humain I*, Première section, § 2, *op. cit*. p. 61).

[2] « Mais plus encore ; comme il n'appréhendait au fond qu'une unique justice au règne éternel, il est allé jusqu'à s'écrier : "La querelle de la multiplicité elle-même est la seule et unique justice !" Et de manière générale : l'un est le multiple ». (NIETZSCHE, *La Philosophie à l'âge tragique des Grecs*, 6, *op. cit*. p.396).

[3] Nous renvoyons à cette analyse de Gilles Deleuze : « Héraclite a deux pensées, qui sont comme des chiffres : l'une selon laquelle l'être n'est pas, tout est en devenir ; l'autre selon laquelle l'être est l'être du devenir en tant que tel. Une pensée ouvrière qui affirme le devenir, une pensée contemplative qui affirme l'être du devenir. » (DELEUZE, Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, Chapitre I *Le tragique*. § 10- *Existence et innocence*, Paris, PUF, 2014, p. 37).

Car, si Nietzsche réduit l'être, tel qu'il est thématisé par les substantialistes, à un concept et à un mot, nous devons également noter qu'il attribue à la notion métaphysique de l'être, en la référant à son étymologie d'origine[1], – « *esse* ne veut rien dire d'autre dans le fond que respirer »[2] -, un contenu qui serait « vivre ». De ce point de vue, la notion de vie, en ce qu'elle se caractérise, dans la pensée nietzschéenne, par un conflit à l'intérieur de l'être humain[3], la lutte entre ses différentes pulsions, la lutte interne dans l'organisme entre les différentes cellules, les organes et tissus, s'accorde bien avec les variations et la dimension processuelle qui sont associées au devenir. Il semble bien, en ce sens, que Nietzsche conçoive la possibilité d'appréhender ce qui, dans le rapport entre le devenir et la vie, s'opère dans l'individu :

> L'individu lui-même comme combat des parties (pour la nourriture, l'espace, etc.) : son évolution liée à un vaincre, un prédominer de certaines parties, un devenir organe d'autres parties.[4]

En substance, la vie se présente comme un processus de domination en vertu duquel l'individu n'est pas égal à soi, permanent et unitaire mais soumis précisément à des variations qui sont inhérentes à la lutte de pulsions entre elles au sein du corps humain. Ainsi que nous l'avons précisé dans notre développement, les pulsions (*Trieb*), en ce qu'elles désignent les régulations fondamentales propres à un type de vivant, ne s'entendent pas comme des entités invariables mais réfèrent à des processus infra-conscients. En ce sens, la notion de pulsion (*Trieb*) qui occupe une place centrale dans la philosophie nietzschéenne, s'oppose à la voie substantialiste qui admet l'existence de réalités permanentes, l'unité de l'être et ce qui existe par soi-même[5].

---

[1] Dans un fragment posthume, Nietzsche précise que la notion métaphysique de l'être n'est que « la généralisation du concept "vie" (respirer), "être animé", "vouloir, agir", "devenir" » : « l'être – nous n'en avons pas d'autre représentation que "vivre" ». (*FP XIII, 9* [63] Automne 1887-mars 1888).

[2] NIETZSCHE, *La Philosophie à l'âge tragique des Grecs*, 11, *op. cit*. p. 409.

[3] « Le cours des pensées et des conclusions logiques dans notre cerveau actuel correspond à un processus et à une lutte de pulsions qui en soi et à titre individuel sont toutes très illogiques et injustes ; nous ne prenons habituellement connaissance que du résultat de la lutte ». (NIETZSCHE, *Le Gai Savoir*, Troisième Livre, *Provenance du logique,* § 111, *op. cit*. p. 167).

[4] *FP XII, 7* [25] Fin 1886-printemps 1887).

[5] Nous renvoyons à la définition de la notion de substance que propose André Lalande : « Ce qui existe par soi-même sans supposer un être différent dont il soit un attribut ou une relation ». (LALANDE, André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, 1992, p. 1048).

Or, Nietzsche montre qu'au sein d'un être organique, c'est le devenir qui opère : les pulsions suivent un processus d'émergence, elles conditionnent l'activité de pensée et expriment des régulations contraignantes de la vie du corps.

De ce point de vue, le primat accordé au devenir est inséparable, dans la pensée nietzschéenne, de la considération du vivant. Et, précisément, c'est la vie en devenir qui, dans les différents régimes d'individuation, résout les problèmes posés par un milieu métastable. Ce n'est donc pas tant l'individu lui-même que les opérations par lesquelles il s'individue qui constituent la réalité intéressante à examiner. Bien loin d'être pensé comme un être ayant une identité définie, résistant à ce qui n'est pas lui-même et se situant dans un milieu stable, l'individu est bien plutôt conçu comme un problème qu'il faut interroger en ce qu'il est en relation active avec le vital et s'opère processuellement. En ce sens, la question que pose Nietzsche ne porte pas sur les modes d'accès à l'individu constitué mais sur l'opération à la faveur de laquelle l'individu se rapporte à lui-même. Mais, là encore, nous nous heurtons à une difficulté dans la mesure où ce qui devient ne se laisse pas objectiver par l'homme :

> Notre intellect n'est pas construit pour la compréhension du devenir, il s'efforce de prouver la fixité universelle, pour être issu lui-même d'images. Tous les philosophes ont eu pour but de prouver la persistance éternelle, parce que l'intellect y sent sa propre forme et sa propre action.[1]

Nous voyons ici en quoi la raison humaine constitue une entrave dans la considération du devenir, en cela qu'elle est, au gré de sa genèse empirique, la solidification de ce qui est perçu. L'intellectualisation n'est que la transposition d'une origine sensible et instinctive en réponse à un besoin d'assimilation par schématisation[2]. Et c'est à la suite de ce traitement au cours duquel se rationnalisent les instincts, lesquels deviennent ainsi des formes secondaires, que l'ancienne « raison » (*Vernunft*)[3] tente d'imposer à l'homme la fiction de la séparation entre le sensible et

[1] Cf. *FP V*, 11 [153] Printemps-automne 1881.

[2] « Dans la formation de la raison, de la logique, des catégories, un besoin a été déterminant : le besoin, non de "savoir", mais d'organiser, de schématiser, à des fins de compréhension, de calcul… l'accommodation, l'assimilation forcée qui rend comparable et semblable – le traitement même que subit toute impression sensorielle, telle est la voie suivie par la raison ! ». (*FP XIV*, 14 [152] Printemps 1888).

[3] A partir de son analyse critique de la survalorisation, fondamentalement fictive, de la raison, par la tradition philosophique, Nietzsche propose de dépasser en la transformant l'ancienne « raison ». En ce sens, il s'attèlera, dans la suite de son œuvre, à élargir le concept de raison à la sphère infra-rationnelle des instincts.

l'intelligible[1], entre le devenir et l'immutabilité de l'être. En outre, c'est la foi accordée à une « raison » envisagée comme l'une des *aeternae veritates*[2], qui a conduit les métaphysiciens à postuler la fixité de l'intellect et la persévérance des états de choses. Nous ne saurions, en conséquence, nous appuyer sur le strict « intellect », dans la mesure où celui-ci ne permet pas de saisir la processualité qui est à l'œuvre dans la réalité. Seul un haut niveau de rationalité tel que Nietzsche le dispense dans un gai savoir, un élargissement du concept de raison à la sphère infra- rationnelle des instincts faisant du corps la grande raison[3], est à même de hisser l'homme à un art supérieur de vivre. Tel est donc ce dépassement – celui de l'ancienne raison - auquel nous exhorte la pensée nietzschéenne, à la faveur duquel une « raison supérieure » va préparer la tâche du philosophe législateur. Or, considérant la perfection inaltérable de l'instinct dont la raison est nettement supérieure à celle de la conscience, Nietzsche nous précise que nous ne saurions nous déprendre de cette « grande raison » qui constitue une fatalité[4]. C'est bien ainsi qu'en vertu de la non-exclusivité du devenir et du *fatum*, se présente l'individuation : un processus par lequel l'homme constitue à la fois une résolution par la vie en devenir d'un problème posé par un réel disparate, et une opération par laquelle il se rapporte nécessairement à lui-même. Cette considération du vital dans l'opération d'individuation s'exprime, ainsi que le précise Dorian Astor, au fil « d'une pensée qui établit un rapport génétique consubstantiel entre devenir, vie et individuation.[5] »

Dès lors, il nous faut comprendre comment s'exerce l'articulation de la non-exclusivité des deux termes composant le couple être/devenir et l'individuation vitale, laquelle, à notre sens,

---

[1] « C'est ainsi que Platon a fui la réalité et qu'il ne voulait regarder les choses que dans les pâles images de la pensée ; il était très sensible et savait bien avec quelle facilité les vagues de la sensibilité venaient submerger sa raison. Le sage devrait-il donc se dire : "je veux honorer la *réalité*, mais en tout lui tournant le dos, *parce que* je la connais et la crains ?" » (NIETZSCHE, *Aurore*, Livre II, Livre V, *Honorer la réalité,* § 448, *op. cit*. p. 263-264).

[2] Parmi les autres savoirs que l'homme a longtemps assimilé à des *aeternae veritates,* figurent le langage et la logique à l'égard de laquelle Nietzsche s'exprime dans le § 11 d'*Humain, trop humain* : « La logique aussi s'appuie sur des présupposés auxquels rien ne correspond dans le monde réel, par exemple sur le présupposé du caractère identique de choses, de l'identité de la même chose en des différents points du temps : mais cette science est apparue à partir de la croyance opposée (qu'il y ait certes ce genre de choses dans le monde réel). » (NIETZSCHE, *Humain, trop humain I*, Première section, § 11, *op. cit*. p. 68).

[3] « Cette petite raison que tu appelles ton "esprit", ô mon frère, n'est qu'un instrument de ton corps, et un bien petit instrument, un jouet de ta grande raison. » (NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Première partie, *Des contempteurs du corps*, Œuvres complètes, Sous la direction de Patrick Wotling, Paris, Éditions Flammarion, 2024, p.1675.

[4] « La pensée rationnelle est une interprétation selon un schéma que nous ne pouvons pas rejeter. » (*FP XII*, 5 [22], été 1886).

[5] Astor, Dorian, *Deviens ce que tu es. Pour une vie philosophique*, 7- *L'individuation comme problème*, Paris, Éditions Autrement, 2016, p.125.

irrigue l'œuvre nietzschéenne. C'est dans un fragment posthume rédigé en 1881 que Nietzsche nous livre une nouvelle occurrence de cette sentence emblématique empruntée à Pindare :

> Deviens, ne cesse de devenir qui tu es – le maître et le formateur de toi-même ![1]

L'être et le devenir constituent des notions que Nietzsche, ainsi que l'observe Eugen Fink dans son ouvrage *La philosophie de Nietzsche*[2], n'aborde pas dans le cadre de l'élaboration explicite d'une doctrine ontologique, même si, comme nous l'avons montré, le primat du devenir et la non-exclusivité des deux termes du couple notionnel, sont déployés dans sa pensée. La récurrence de l'examen des deux notions qui sont pensées ensemble, montre la place centrale qui leur est accordée par l'auteur du *Gai Savoir*. Or, ici, comme dans les autres recensions de la sentence qui apparaissent dans le corpus nietzschéen, l'indissociation de l'être et du devenir se présente à la faveur d'une prévalence accordée au *γίγνομαι*. Surtout, il convient de noter que les deux notions ne sont pas appréhendées d'une façon classique en étant interrogées, dans l'ordre de la connaissance, quant à leur signification et dans leur rapport à la réalité, au monde. C'est en effet dans un rapport à l'individu que s'articulent et se développent les notions d'être et de devenir dans cette sentence que Nietzsche n'aura de cesse, depuis ces premiers écrits jusqu'à sa dernière œuvre publiée, d'interroger, d'interpréter et de modifier. Loin de se concevoir *ex vivo*, les deux notions, qui sont appréhendées dans un rapport à l'être humain, convertissent ainsi l'interrogation traditionnelle de l'ontologie : « qu'est-ce que l'être ? », en un questionnement sur l'être et le devenir se rattachant aux conditions par lesquelles l'homme se rapporte à lui-même. Nietzsche est bien loin de penser les deux notions dans une perspective qui consisterait à rechercher un principe dont la visée serait de rendre compte de l'eccéité de l'individu. Si, d'une façon générale, l'élaboration d'un projet ontologique constitue pour lui un problème insurmontable, ce n'est précisément pas pour déterminer une voie substantialiste dédiée à une définition fixiste de l'individu. Or, précisément, que pourrait être ce problème posé à l'individu en vertu duquel celui-ci est appelé à la fois à se déphaser par rapport à lui-même et à se représenter comme un fragment individuel du devenir, sinon celui de l'individuation ? Il ne nous est, dès lors, pas permis de douter de l'importance que revêt ce problème dans l'élaboration

[1] Cf. *FP V*, 11 [297] Printemps-automne 1881.

[2] « Nietzsche est incapable d'éclaircir son expérience la plus intime de l'être par un projet ontologique dont il vise l'acquisition dans la polémique avec l'ontologie de la métaphysique. » (FINK, Eugen, *La philosophie de Nietzsche, 6- L'ontologie négative de la chose*, Paris, Les Éditions de minuit, 1965, p. 205).

d'une pensée au cœur de laquelle les notions de « devenir », d'« individu » et de « vie » occupent une place prépondérante.

En outre, par cet aphorisme du « deviens qui tu es », l'être et le devenir sont examinés, dans la pensée nietzschéenne, à l'aune d'une subversion de leur opposition, ce qui, il convient de le remarquer, ne constitue pas la moindre des fonctions de cette sentence dans l'opposition au concept d'« être » érigé par la métaphysique occidentale. En effet, Nietzsche entreprend de la sorte, de dépasser les désignations disjonctives des entités ontologiques en ancrant celles-ci dans un processus qui est celui de l'individuation. C'est au cœur du vivant que se voit reconduite l'étude de l'être, en opposition avec les métaphysiciens, les « contempteurs du corps », qui construisent leur voie substantialiste sur le sol d'une dévalorisation du devenir et d'une morale du ressentiment dépréciant tout ce qui relève du processuel. Ainsi que nous l'avons stipulé dans ce chapitre, Nietzsche découvre que le contenu du mot « être » n'est autre que « vivre », ce qui contribue plus encore à destituer la présomption de substance jusque-là conférée à la notion. Surtout, cette exhumation philologique de la notion métaphysique de l'« être », en vertu de laquelle se voit dévoilée la généralisation du concept de « vie », déploie une hypothèse qui constitue un véritable renversement. En substance, la formulation de l'équation : être = vie. Cependant, Nietzsche ne recherche pas, ainsi que l'analyse Monique Dixsaut, « à donner à l'être un contenu qui serait la vie et à donner à la vie un statut ontologique »[1], mais à démontrer que, en dernière instance, le seul contenu que les métaphysiciens, s'ils étaient animés par une probité intellectuelle, seraient en droit de donner à l'« être », serait « vivre ». Or, si Nietzsche n'attribue pas un « vivre » substantiel à l'« être » et considère, en l'occurrence, que l'« être » est un concept dont la représentation que nous pouvons en avoir est celle du « vivre »[2], il établit surtout que

« l'être représenté n'en est pas un »[3]. De ce point de vue, le contenu de ce « représenter » de l'« être », l'interrogation portant sur la possibilité de « savoir *ce* qu'il [l'être] représente », demeure, pour Nietzsche, ainsi qu'il le précise dans un fragment posthume datant de l'été 1881, un problème. En outre, si le contenu de ce que l'« être » représente semble inaccessible,

[1] « Nietzsche ne cherche pas là à *justifier* le fait d'appeler "être" cette représentation, donc à donner à l'être un contenu qui serait la vie et à donner à la vie un statut ontologique. Il fait tout le contraire : il montre que le seul contenu que les philosophes, s'ils ne mentaient pas, *pourraient* donner à ce mot "être" serait "vivre", mais telle n'est certes pas leur intention, puisque vivre signifie évaluer ("vouloir, agir") et devenir ». (DIXSAUT, Monique, *Platon- Nietzsche. L'autre manière de philosopher*, Chapitre II « Etre et puissance », Paris, Fayard, 2015, p. 90-91).

[2] Cf. *FP* XIII *9* [63] Automne 1887-mars 1888. ; « L'être - nous n'en avons pas d'autre représentation que "vivre" ; comment ce qui est mort pourrait-il être ? »

[3] « Que l'être représenté n'en est pas un, c'est justement le fait ». (*FP V*, 11 [325] Printemps-automne 1881).

il s'avère que l'« être » du « représenter », constitue, c'est ce qui est stipulé dans ce même fragment posthume, une certitude : « L'être représentant est certain, voire notre unique certitude »[1]. Cette assertion revêt une portée considérable en ce qu'elle souligne le caractère ontologique de la représentation. Et c'est bien à ce titre que Dorian Astor en vient à « formuler l'équation suivante : être = représenter = percevoir »[2], non sans prendre, néanmoins, à cet égard, la précaution méthodologique qui s'impose, dans la mesure où Nietzsche ne construira jamais de voie axiomatique à cette hypothèse ontologique. Il nous importe cependant, de relever d'une part cette non-disjonction entre la certitude de l'*être du représenter* et l'incertitude des contenus de la représentation[3], et d'autre part, que le *représenter* est une activité du corps en tant que telle. C'est en effet ainsi que le précise Nietzsche : « tout ce qui est organique présuppose la représentation[4] ».

En outre, la *certitude fondamentale* de l'*être du représenter* est assortie de la non-identité à soi-même et de son conditionnement à un contenu, tandis que la représentation doit affabuler une visée substantialiste, une persistance dans le flux du devenir, en vue de favoriser les conditions d'existence de l'individu. Telle est la vision double qui, là encore, anime la pensée nietzschéenne dans une considération de l'*être du représenter* qui est consubstantielle à l'activité individuelle du corps organisé par la volonté de puissance dont la forme n'est autre que l'*interpréter*. Or, quelle peut être cette activité organique qui présuppose l'activité représentatrice en devenir, laquelle implique l'*être du représenter,* sinon celle du processus d'individuation ?

Cette analyse de l'*être-représentant* permet donc à Nietzsche de remplacer la considération traditionnelle du substrat substantiel attribué à l'action, par celle de l'acte de l'« être qui re-présente »[5] - lequel est conditionné par le contenu de l'activité processuelle de la

[1] « L'être qui se représente est CERTAIN, voire notre unique certitude : savoir ce qu'il se représente et comment il lui faut se représenter, voilà le problème. Que l'être représenté n'en est pas un, c'est justement le fait : mais SAVOIR s'il y a seulement un autre être que celui qui se représente, si la représentation n'appartient pas à la propriété de l'être, constitue un problème. » (*FP V*, 11 [325] Printemps-automne 1881).

[2] ASTOR (Dorian), *Perspectivisme. Leibniz, Nietzsche, Whitehead, Deleuze*, Paris, Institut Polytechnique de Paris, 2021, p. 167.

[3] *FP V*, 11 [325] Printemps-automne 1881.

[4] *FP V*, 11 [329] Printemps-automne 1881.

[5] « Le seul être que nous connaissons est l'être qui re-présente ». (*FP V*, 11 [330] Printemps-automne 1881).

représentation - et par la nécessaire falsification instituant une connaissance de l'essence de l'être[1]. Et si Nietzsche effectue ce déplacement, c'est en vertu d'une conception selon laquelle « l'individu n'est pas un être, mais est un acte »[2]. C'est en ce sens que l'apparentement entre l'ontologie du devenir et l'éthique s'opère dans le processus d'individuation. Comment comprendre, sinon, l'impératif de cet aphorisme nietzschéen qui nous enjoint à devenir ce que nous sommes ? Et, là encore, c'est à la faveur d'une vision double que semble s'exprimer cette sentence emblématique d'une pensée qui subvertit l'opposition de l'être et du devenir en ancrant le questionnement ontologique au cœur même du problème de l'individuation.

Dans le « Deviens, ne cesse de devenir qui tu es », nous pouvons discerner deux formules : « Deviens qui tu es » et « ne cesse de devenir ». Dans la première, le « devenir » est transitif. Il suppose la conscience. Il réfère au contenu de la représentation à la faveur de laquelle l'individu doit de toute nécessité affirmer l'être afin de se repérer dans le flux du devenir. L'individu est appelé à être « le maître de lui-même ». Dans la seconde formule, le « devenir » est intransitif. Il présuppose l'infra-conscient. Il réfère à l'« être qui re-présente », lequel est assorti de la non-identité à soi-même (le « devenir ») et du changement (le « ne cesse de »). L'*individuum,* qui est un fragment du devenir, s'individue : il est « le formateur de lui-même » au sens où l'individu n'a de cesse de se former. Tel est donc cet impératif éthique qui traverse l'œuvre de Nietzsche et enjoint l'homme à ne pas se poser la question : « Qui tu es » ? Mais à se poser le problème de son individuation qui consiste d'une part à affirmer l'individu en cela qu'il est une erreur nécessaire du contenu de la représentation, et d'autre part à affirmer l'individuation continuée qui s'opère dans le flux du devenir.

[1] Nous renvoyons à l'analyse que propose Eugen Fink : « La falsification est pour nous une nécessité biologique. (…) L'intellect falsifie nécessairement s'il veut en général connaître quelque chose, c'est-à-dire s'il veut déterminer quelque chose prédicativement comme substance ; en d'autres termes s'il veut dire qu'un étant est comme ceci ou comme cela ». (FINK, Eugen, *La philosophie de Nietzsche, 6- L'ontologie négative de la chose, op. cit*. p. 208-209).

[2] Nous nous reportons ici à cette occurrence employée par Gilbert Simondon : « L'individu n'est pas un être mais un acte ». (SIMONDON, Gilbert, *L'individu et sa genèse physico-biologique*, Paris, PUF, 1964, p. 189).

1- Les régimes d'individuation

Pour dépasser la présupposition de l'individu constitué telle qu'elle est conçue par la tradition métaphysique, qu'il s'agisse du substantialisme ou de l'hylémorphisme[1], Nietzsche s'efforce d'ancrer l'individu dans une généalogie. En ce sens, l'individualité qui se construit en relation active avec le vital et s'opère processuellement, est encore façonnée par une individuation des *types*, avec « l'individuation continuée » qui se caractérise par les moyens de l'actualisation et de la mémoire transindividuelle qu'est l'hérédité (*Erbschaft*), et avec la morale de l'individualité singulière. C'est à l'aune de ces rapports que se conçoivent, en tous cas, des régimes d'individuation.

La théorie de la sélection naturelle et de l'évolution des espèces de Darwin, que Nietzsche tient pour vraie[2], fait cependant, de sa part, l'objet d'une critique systématique, laquelle met en lumière les insuffisances de ladite théorie et lui permettra d'ériger la sienne dont la particularité est d'être « artificielle ». Dans sa considération de la sélection, Darwin établit un partage entre ce qui relève de l'« utile » et ce qui est « nuisible », en référant à la notion d'utilité le critère de l'adaptation. De sorte que les plus adaptés sont perçus comme étant à la fois les plus forts et les plus sains[3]. Or, précisément, cette conception de la « survivance des plus aptes », associée au sens de l'augmentation de la force, fait l'impasse sur les apports conséquents de la défaillance, de la faiblesse et de la maladie qui vont engendrer dans un organisme comme dans une collectivité humaine, des variations et des stimulations propices à l'évolution. En ce sens, Nietzsche remplace « la lutte pour la vie » darwinienne par laquelle se confondent les plus adaptés et les plus forts, par l'idée d'un progrès par la dégénérescence[4]. Ce sont les affaiblissements, les déficiences, les natures les plus faibles qui provoquent des variations à

[1] Nous renvoyons à l'analyse de Gilbert Simondon déployée dans l'introduction et le Chapitre premier : Forme et matière, de la première partie de sa thèse, dans l'écriture desquels il situe l'approche substantialiste et la voie de l'hylémorphisme comme des axiomatiques au gré desquelles l'opération d'individuation est réduite au rendu-compte de l'individu donné ((SIMONDON, Gilbert, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Grenoble, Éditions Jérôme Million, 2017).

[2] *FP I-2,* 19 [132], été 1872-début 1873.

[3] « Ce sont les êtres vigoureux, sains et heureux qui survivent et se multiplient ». (DARWIN, Charles, *L'Origine des espèces*, Chapitre 3, Paris, Flammarion, 2025, p. 128).

[4] « Dans cette mesure, la célèbre lutte pour la vie ne me semble pas être l'unique point de vue à partir duquel on peut éclairer le progrès ou l'accroissement de force d'un homme, d'une race ». (NIETZSCHE, *Humain, trop humain I*, Cinquième section, Indices de culture supérieure et de culture inférieure, *Ennoblissement par dégénérescence*, § 224, *op. cit.* p. 250).

partir desquelles la nouveauté va pouvoir être absorbée par l'ensemble. Dans les configurations de forces qui s'affrontent au sein d'un organisme ou d'une collectivité, la sélection va s'exercer en faveur de l'individu qui sera à même de les discipliner, de les maîtriser et de les exploiter à son profit. Ainsi, la subversion de l'opposition de la santé et de la maladie réfère à la notion nietzschéenne de « grande santé », à la faveur de laquelle la maladie s'incorpore et se maîtrise. En outre, la conception darwinienne de la notion d'adaptation qui postule des organismes achevés et invariants luttant les uns contre les autres, passe sous silence la lutte « interne »[1] des parties dans l'organisme qui, pourtant, constitue l'activité prépondérante[2].

Or, c'est bien au cœur de l'individualité organique que s'exprime l'activité processuelle du vivant et « la lutte pour la vie ». De ce point de vue, la variation comme élément consubstantiel de l'évolution des entités vivantes, est privilégiée par rapport à une considération darwinienne qui suppose de l'identité à soi au cœur même de l'organique. L'individu tel que le perçoit Nietzsche ne consiste donc pas en une identité donnée, mais il s'opère au cœur de la variabilité du vivant dans une lutte interne au gré de laquelle son individualité organique se modifie processuellement. Cette « non-coïncidence »[3] qui caractérise le vivant, vient à l'appui de la considération nietzschéenne de ce qui, au cœur de l'espèce, doit être conservé par les individus :

> L'ensemble des impulsions bestiales et humaines ont fait leur preuve depuis un temps infini ; si elles avaient été nuisibles à la conservation de l'espèce, elles auraient disparu ; c'est pourquoi elles peuvent toujours nuire à l'individu, lui être pénibles ; - mais l'utilité de l'espèce est le principe de la force conservatrice. Vouloir extirper ces impulsions et ces passions est en premier lieu impossible chez l'individu – c'est en elles qu'il consiste, de même que c'est vraisemblablement tant dans la structure que dans le mouvement de l'organisme que ces mêmes impulsions travaillent ; en second lieu cela signifierait la mort de l'espèce.[4]

[1] Nous renvoyons au traité sur *La lutte des parties dans l'organisme* de Wilhelm Roux, que Nietzsche avait lu, en 1881 et en 1883.

[2] « La vie n'est pas adaptation des conditions internes aux conditions externes, mais volonté de puissance qui, de l'intérieur, se soumet et s'incorpore toujours plus d'extérieur ». (*FP* XII 7 [9]).

[3] « Parce qu'elle passe sous silence la non-coïncidence qui caractérise véritablement la vie, la *fitness* darwinienne nie, pour Nietzsche, le ressort véritable de toute évolution ». (STIEGLER, *Nietzsche et la vie*, *op. cit*. p. 235).

[4] *FP V,* 11 [122] Printemps-automne 1881.

L'idée qu'il y ait un continuisme dans l'évolution, lequel serait envisagé au gré d'une sélection lente et de variations légères, est donc récusée par Nietzsche qui perçoit à l'inverse combien les « impulsions », la richesse des variations[1] et les innovations brusques, caractérisent le processus évolutif. A l'opposé de Darwin qui concevait « une croissance continue de la perfection pour les êtres »[2], la pensée nietzschéenne place le hasard qui sert autant les faibles que les forts, et la ruse en tant que faculté de déjouer la force, au centre de la lutte pour la vie. En ce sens, le *struggle for life* ne saurait se définir comme un progrès dans la mesure où la sélection naturelle qui s'exerce au profit des plus adaptés, se réalise en faveur des plus faibles, lesquels sont dotés de meilleures chances de survie que les plus forts. Le « type supérieur » qui sera ensuite recherché à l'aune de l'établissement d'une hiérarchie au sein de l'espèce humaine, est envisagé en vertu d'une richesse, d'une complexité et d'« une somme plus élevée d'éléments coordonnés »[3], ce qui les expose d'autant à la désagrégation. De ce point de vue, les « forts », qui contiennent le plus de variations organiques et pulsionnelles, sont également ceux qui présentent l'individuation la plus forte. Or, dans cette théorie du progrès par faiblesse, les probabilités de survie des forts sont réduites, ceux-ci en viennent à constituer les exceptions là où les faibles sont légion. Précisément, ce que Nietzsche récuse dans l'évolutionnisme darwinien, c'est, à la faveur de sa considération de la *finalité de l'espèce*, d'accorder de la valeur aux individus qui sont les mieux adaptés, à savoir les plus faiblement individués, les moins innovants, ceux qui sont dotés du métabolisme le plus faible. Ce fragment posthume de 1881 éclaire la pensée nietzschéenne sur ce point :

> Démontrer une fois pour toutes la tyrannie de la finalité de l'espèce ! Quoi ? Nous devrions même la favoriser ? Ne devrions-nous pas plutôt en récupérer autant qu'il se peut au bénéfice de l'individu ? Toute moralité se résoudrait en ceci : ce qui se transmet héréditairement à l'ensemble de l'espèce devrait seul décider de la valeur ? – Observons plutôt les coups de dé du hasard comme il faut qu'il s'en produise alors – voyons s'il ne s'y produit pas maints phénomènes qui font une entorse à l'idéal de l'espèce, pour peu qu'il se réalise jamais ![4]

C'est en ce sens que l'attribution de valeur à « ce qui se transmet héréditairement à l'ensemble de l'espèce »[5], constitue, pour Nietzsche, une « tyrannie » en cela que favoriser ce qui manifestement

[1] *FP V*, 11 [130] Printemps-automne 1881.

[2] *FP, XIV*, 14 [133] Début 1888-début janvier 1889.

[3] *Ibid.*

[4] *FP V*, 11 [42] Printemps-automne 1881.

[5] *Ibid.*

s'exerce au détriment des hommes les plus individués, ne peut être considéré comme un avantage acquis pour l'espèce[1]. De sorte que, précisément, le défi nietzschéen consistera, à partir de 1883, à déployer un « type supérieur » qui sera à même de faire valoir sa nature profuse et la complexité de ses variations pulsionnelles, à l'opposé de la faiblesse du *dividuum*. En outre, le processus de distinction d'un individu des autres de la même espèce, dont il fait partie, met au jour le « fort » qui, en l'occurrence, est le type le plus fragile et qui constitue l'exception. Les natures supérieures sont dotées d'une individuation forte mue par un organisme complexe, une densité de l'activité infra-consciente et une évolution intensive. Tandis que les « types inférieurs », lesquels sont aussi les plus aptes, se caractérisent par leur métabolisme de base, leur organisation simple et leur grande résistance aux périls de l'existence. En substance, ce sont ces deux individuations différentielles[2] qui s'opèrent dans l'espèce humaine.

Nietzsche, partant de sa conception discontinuiste de l'évolution, au gré de laquelle il envisage l'individuation des types, en arrive rapidement à la question de « l'individuation continuée » qui se caractérise, dans l'espèce humaine, par les moyens de l'actualisation et de la mémoire transindividuelle qu'est l'hérédité (*Erbschaft*). Ce fragment posthume datant de 1881 éclaire les conditions par lesquelles l'individuation est, pour l'homme, une condition du connaître et de sa propre transformation :

> Mais notre propre aspiration au sérieux est de tout comprendre en tant que devenir, de nous renier nous-même en tant qu'individu, sonder le monde par le plus d'yeux possibles.[3]

[1] Nous renvoyons à cette analyse de Gilbert Simondon portant sur le rapport entre l'individu et l'espèce : « En fait, on ne peut non plus trouver le sens de l'individu vivant dans l'intégration inconditionnelle à l'espèce ; l'espèce est une réalité aussi abstraite que le serait l'individu pris comme substance. Entre la substantialisation de l'être individuel et son absorption dans le contenu supérieur de l'espèce où il est comme la feuille de l'arbre, selon l'expression que Schopenhauer à reprise d'Homère, existe une possibilité de saisir l'individu en tant que limité comme un des versants de l'individuation vitale essentielle ». (SIMONDON, Gilbert, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Chapitre I. *Information et ontogénèse : l'individuation vitale*, *op. cit.* p. 215).

[2] Nous citons André Stanguennec à propos des deux conclusions que l'on peut tirer de la critique nietzschéenne de l'évolutionnisme darwinien : « La critique de l'évolutionnisme darwinien, succédant à la rupture avec Schopenhauer et Wagner, a permis d'obtenir deux résultats : d'une part, mener Nietzsche à une naturalisation radicale de la morale et, d'autre part, envisager la dualité différentielle de l'individuation spécifiquement humaine dans l'action ». (STANGUENNEC, André, *Le questionnement moral de Nietzsche*, Chapitre 3. Le Gai Savoir de la morale, *op. cit*. p. 62-63).

[3] *FP V*, 11 [141] Printemps-automne 1881.

En vue de favoriser la connaissance, Nietzsche nous enjoint à appréhender la réalité en ce qu'elle est essentiellement un flux du devenir. En ce sens, l'individu envisagé à la faveur du contenu de la représentation, comme donné à lui-même et identique à soi, est appelé à être dépassé afin que l'homme actualise sans cesse son rapport au monde en prenant le pouls de ce qu'y s'y opère processuellement. En vue d'une mise en relation avec la réalité disparate, il convient de solliciter notre activité infra-consciente, « nos impulsions », par lesquelles nous nous individuons. La connaissance suppose une activité pulsionnelle conçue comme une opération transductive entre le processus d'individuation continuée et le processus dynamique de la réalité. Or, l'incorporation d'un savoir qui s'opère à partir d'une délimitation des puissances qui s'expriment, est inséparable de la « métamorphose de l'homme »[1] qui consiste à faire de son individuation une individuation de la connaissance. Et, de ce point de vue, la conscience humaine, en ce qu'elle est conclusive[2] et tributaire du contenu de la représentation, ne saurait constituer une instance à partir de laquelle peut se comprendre l'activité de forces qui s'opère dans la réalité :

> Notre intellect n'est pas construit pour la compréhension du devenir, il s'efforce de prouver la fixité universelle, pour être issu lui-même d'*images*. Tous les philosophes ont eu pour but de prouver la persistance universelle, parce que l'intellect y sent sa propre forme et sa propre action.[3]

La réalité, qui est un ensemble de processus, ne peut être appréhendée par notre esprit dans la mesure où, ignorant l'activité infra-consciente qui pourtant le conditionne, celui-ci récuse toute autosubsistance à ce qui relève du devenir. Il nous importe ici, de relever d'une part cette disjonction entre l'intellect et l'activité profuse de la réalité, et d'autre part, la non-disjonction entre le contenu de la représentation à la faveur duquel est affabulée une visée substantialiste et la quête de persistance dans le flux du devenir. C'est en ce sens que si la substantialisation de l'individu est une fiction, la conséquence épistémique qui en ressort, la conversion du processus dynamique de la réalité en des entités stables et invariantes, ne permet pas de se doter d'une connaissance approchée de l'activité de forces qui est à l'œuvre dans le monde. En substance, si les philosophes de la tradition n'ont pas aperçu que la connaissance travaille pour un instinct, en

[1] *FP V*, 11 [141] Printemps-automne 1881.

[2] « In summa : tout ce qui est conscient est un phénomène final, une conclusion – et ne cause rien – toute succession dans la conscience est totalement atomistique. Et nous avons essayé de comprendre le monde grâce à la conception inverse – comme si rien n'agissait et n'était réel, sinon penser, sentir, vouloir… ». (*FP XIV*, 14 [152] Début 1888-début janvier 1889).

[3] *FP V*, 11 [153] Printemps-automne 1881.

cela qu'elle consiste à réduire du nouveau à de l'analogue[1] en vue de se déprendre de la crainte et de la souffrance, Nietzsche exhorte à considérer la réalité profuse « par le plus d'yeux possibles », à partir d'interprétations multiples. En outre, nous comprenons que, à la faveur d'une réalité transductrice, l'homme qui s'individue, s'ancre dans une continuité entre la multiplicité s'exprimant au cœur du réel disparate et les configurations infra-conscientes qui s'exercent dans l'organique. Il n'y a, de ce point de vue, ni individu substantiel, ni réalité composée de substrats, ni identité à soi de l'organique. Tout au contraire, la variation s'opère au gré de l'individuation continuée de l'homme, dans les expressions profuses et différenciées des forces du vivant et au sein de l'activité pulsionnelle. Et c'est bien une individuation transindividuelle que Nietzsche envisage en l'individu seul :

> Un individu parcourt durant sa vie celle de plusieurs individus.[2]

Cette individuation est nouvelle dans le sens où elle constitue, en l'individu même, un prolongement de l'individu vivant, lequel s'opère dans un dépassement de l'individuation vitale qui s'exerce dans le processus de distinction d'un individu des autres de la même espèce, et dans la mesure où elle décrit les modes par lesquels l'individu se pluralise. En ce sens, ce dépassement de l'individu par son prolongement, suppose une récapitulation des individus issus des générations précédentes et relève d'une opération auto-constitutive à la faveur de laquelle, en se rapportant à lui-même, l'individu se modifie. L'homme qui, « dans le moindre instant est autre que dans l'instant suivant »[3], est sans cesse appelé à s'inventer, à se créer à nouveau. Il lui faut, de ce point de vue, se déprendre à la fois de l'erreur de l'espèce et de celles, plus subtiles, de l'individu.

Dès lors, le processus d'individuation se conçoit comme une non-coïncidence et un dédoublement de l'individu par rapport à lui-même : l'individu passe outre l'identité à soi et la considération unitaire de sa constitution, il se pluralise. C'est ainsi que se comprend cette annotation à Emerson datant de 1881 :

---

[1] « La connaissance : ce qui rend possible l'expérience, par l'extraordinaire simplification des événements effectifs, tant du côté des forces qui y contribuent que de notre côté, de nous qui les façonnons : de telle sorte qu'il paraît y avoir des choses analogues et identiques. La connaissance est falsification de ce qui est polymorphe et non dénombrable en le réduisant à l'identique, à l'analogue, au dénombrable. Donc la vie n'est possible que grâce à un tel appareil de falsification ». (*FP* XI, 34 [252])

[2] *FP V*, 11 [276] Printemps-automne 1881.

[3] *FP V*, 11 [156] Printemps-automne 1881.

> Absorbez *à fond* les situations de la vie, les chances de votre vie – et passez outre ! Il ne suffit pas d'être *une* individualité ! Ce qui signifierait vous inciter à devenir borné ! Mais passer d'une individualité à l'autre ! Absorbez *à fond* les situations de la vie, les chances de votre vie – et passez outre ! Il ne suffit pas d'être *une* individualité ! Ce qui signifierait vous inciter à devenir borné ! Mais passer d'une individualité à l'autre ![1]

L'individu ne saurait suffire, il convient que l'homme, en vertu de sa capacité d'absorption, soit plus qu'individu. Ce modèle agrégé de l'individuation, suppose une mise en relation active avec les conditions organiques desquelles nous procédons et avec les générations antérieures qui, en nous, continuent de nous façonner. Cette pluralisation qui s'exerce processuellement en l'individu même, s'opère donc à partir des générations profuses qui le précèdent et le potentient. C'est ce que ce fragment posthume précise :

> Nos parents continuent à croître en nous-mêmes, les qualités qu'ils ont acquises ultérieurement, également présentes dans l'embryon, exigent du temps. Les qualités du père à l'époque où il était devenu homme, nous n'apprenons à les connaître vraiment que devenu homme nous-même.[2]

Perpétuation féconde et continuée des qualités individuelles, l'hérédité (*Erbschaft*) constitue la poursuite d'une série transductive dans l'activité d'individuation. Revivre à travers soi les expériences du passé, implique une non-adéquation avec soi de l'individu qui se charge progressivement des qualités de ses ascendants. Loin de se rapporter identiquement à lui-même, l'homme consiste en une récapitulation par laquelle il actualise en les dépassant, les potentialités de ses ascendants qui se prolongent en lui. Ainsi, Nietzsche entend nous montrer la potentialisation de l'hérédité de l'espèce humaine qui s'ancre dans la continuité de l'activité vitale de l'homme et dans la discontinuité d'une auto-constitution de l'individu qui consiste en sa puissance de métamorphose.

Le troisième régime d'individuation correspond à la morale de l'individualité singulière qui, dans la troisième phase de l'histoire de la morale, constitue un instrument de culture emblématique de la pensée nietzschéenne, à la faveur duquel la transformation de l'individu est fondamentalement un surpassement de l'intériorisation de la moralité des mœurs, un auto-dépassement de l'individu qui n'est autre que l'individu souverain. S'il s'agissait avec *Aurore*, de

[1] *FP V*, 13 [3] Automne 1881, Annotations à Emerson.

[2] *FP V*, 11 [256] Printemps-automne 1881.

mettre à nu des préjugés moraux et de considérer les deux formes d'individuation qui font irruption sur les décombres de la *Sittlichkeit*, Nietzsche s'attèle désormais à préparer la tâche qui sera détaillée dans les œuvres de la maturité qui correspond à la formulation des valeurs nouvelles et à la législation future des philosophes de l'avenir. L'auteur du *Gai Savoir* voit dans les prescriptions universelles[1] de la conscience morale (*Gewissen*), la supposition infondée d'une connaissance de ce qui est bon et mauvais, se rapportant au contenu des actes. Loin de relever d'une réalité préalable s'imposant sans autre forme de procès, à tout questionnement sur ce qui l'origine, le jugement de la conscience est conçu comme le résultat d'une activité infra-consciente au long cours, celui de la variété de nos inclinations, de nos préférences, de nos goûts et de nos dégoûts[2]. Et c'est la conscience intellectuelle qui, en éclairant cette « préhistoire » du jugement, conduit l'individu à exhumer la preuve de son impersonnalité. De sorte que ce qu'il tenait auparavant comme un gage de solidité de son jugement moral, devient sa « misère personnelle ». En outre, Nietzsche met au jour l'injustifiable caractère inconditionné du concept d'impératif catégorique kantien, lequel plonge ainsi le philosophe de l'*Aufklärung* dans le piège qu'il avait auparavant déjoué dans son approche de « la chose en soi »[3]. Et il extrait l'égoïsme qui se révèle en effet dans cette conversion du « jugement propre » en loi universelle. Les actions individuelles ne pouvant être infailliblement conçues comme identiques, ne peuvent pas davantage donner lieu à des prescriptions de l'agir qui seraient résolument applicables à chacune d'entre elles et valant universellement. Au fond, le jugement moral que nous portons est indémontrable par les actions sur lesquelles il se porte, dans la mesure où le contenu même de toute action demeure insaisissable. Telle est la critique de la morale universelle développée par Nietzsche, à l'appui de laquelle se voient récusés les impératifs communément admis auxquels se soumettent les faibles. Ces derniers, en effet, optent pour une conscience morale associée à un « en-soi », une considération de l'universalité du jugement, une identité des actes et l'érection de règles communes.

[1] « Ce qu'il y a de nouveau : la PROBITE nie l'homme, elle ne veut d'aucune pratique morale universelle, elle nie des buts communs. L'humanité est une MASSE DE PUISSANCE pour l'exploitation et l'orientation de laquelle les individus sont en CONCURRENCE. C'est une portion de souveraineté pour dominer la nature : avant tout il faut que la nature soit connue, ensuite orientée et exploitée. – Mon but serait-il derechef la connaissance ? mettre au service de la co(naissance) une masse de puissance ? » (*FP V,* 11 [63] Printemps-automne 1881).

[2] *GS*, Quatrième Livre, Sanctus Januarius, *Vive la physique !*, § 335, *op. cit.* p. 270.

[3] Kant a en effet établi une distinction, laquelle est le fondement de la philosophie critique : nous ne connaissons que le phénomène et non la « chose en soi ». Si celle-ci est, du point de vue de la sensibilité, la face irreprésentable du phénomène, elle peut, du point de vue de l'entendement, former un *noumène* qui est le concept que notre pensée appréhende comme une réalité intelligible. Surtout, le phénomène, tel que le conçoit Kant, présente un caractère originaire par rapport à la « chose en soi ». Or, Nietzsche retourne ici l'argument en soulignant que, dans son traitement de l'impératif catégorique, Kant accorde une absoluité au concept sans l'originer dans une « conscience intellectuelle »

Or, si à l'appui de leur nombre et de leur application de la *Sittlichkeit der Sitte*, les faibles se mettent en situation de *dominer* les *forts*, ces derniers sont précisément enjoints à se déprendre de la moralité des mœurs et à créer « de nouvelles tables de biens qui [leur] soient propres »[1]. Sur le sol d'une exigence de probité et de la naturalisation de la morale, Nietzsche appelle les forts à une individuation singulière[2] et les exhorte à devenir leurs propres créateurs et les inventeurs de nouvelles tables de valeur. En ce sens, il faut remarquer l'apparentement qui se présente, de la connaissance de soi, laquelle, à l'aune de la probité, ne peut être plus qu'une connaissance approchée, et du devenir soi qui enjoint le fort à être son propre législateur. En substance, Nietzsche exhume une connaissance : le contenu de nos actions s'ancre dans l'activité de l'individuation singulière ; et une probité : l'individuation, laquelle constitue un processus, ne peut être absolument saisie par la conscience intellectuelle. En outre, c'est dans l'impératif de l'autoconstitution d'une morale singulière que s'opère l'individuation, dans une non-identité à soi de l'individu qui, en se prolongeant, est appelé à se dépasser. Par l'élaboration d'une généalogie, Nietzsche décrit le parcours emprunté, dans le champ de la morale, par « l'homme devenu libre »[3]. Loin de se présenter comme une donnée consubstantielle de l'homme, la liberté qui suppose d'être conquise au gré de transformations s'exerçant sur le temps long, constitue un résultat qui est celui d'une opération d'individuation. En effet, « la cellule est d'abord membre »[4], l'homme est d'abord « partie d'une totalité »[5], puis « organe » isolé au sein d'une société organique, en étant soumis à la moralité du « commun ». Et si l'homme doit conquérir sa liberté, c'est en vertu de sa création du contenu de la loi de son agir. Il crée lui-même, à partir de son individuation singulière, les nouvelles tables de valeur qui lui sont propres. Tandis que le concept d'impératif catégorique kantien envisage que la loi morale constitue un en-soi qui commande une maxime universelle, Nietzsche conçoit une création par l'homme même du contenu de la loi qui lui est propre. Et c'est

[1] *GS*, Quatrième Livre, Sanctus Januarius, *Vive la physique !*, § 335, p. 272.

[2] Nous renvoyons à cette analyse d'André Stanguennec : « Cette purification consiste d'abord à se purger des normes communes, à retrouver les exigences de la force morale, à reconquérir l'authenticité de l'individuation singulière ». (STANGUENNEC, André, *Le questionnement moral de Nietzsche*, Chapitre 2. *Une morale trop humaine*, 3. *Mise en question des évidences de la conscience morale*, *op. cit.* p. 66).

[3] *FP, GS*, 11 [182] Printemps-automne 1881.

[4] « La *cellule* est d'abord membre plutôt qu'individu ; au cours de l'évolution l'individu se complique de plus en plus et devient de plus en plus lui-même groupe de membres, société. Le libre être humain forme à lui seul un Etat, une société d'individus ». (*FP, GS*, 11 [130] Printemps-automne 1881).

[5] « En revanche il a commencé en tant que partie d'une *totalité*, laquelle avait ses *propres* qualités organiques et qui amenait l'être isolé à devenir son organe – de telle sorte que, au gré d'une accoutumance indiciblement longue, les hommes ont tout d'abord éprouvé les passions de *la société* à l'encontre d'autres sociétés et d'autres êtres isolés et à l'égard de tout ce qui est vivant et mort, et non pas en tant qu'individus ! » (*FP, GS*, 11 [182] Printemps-automne 1881).

à partir des fonctions par lesquelles lui ou ses ascendants ont, en tant qu'organe, servi l'organisme de la société qui les régissait, que l'individu devenant libre, peut lui-même s'individuer en tant qu'organisme[1]. Nietzsche établit ainsi un rapport consubstantiel entre les notions de « force », de « liberté » et d'« individuation » :

> Un h(omme) fort et libre éprouve à l'égard de toutes les autres choses les *qualités de l'*ORGANISME.[2]

L'homme fort, devenu libre, qui fut son propre créateur et l'inventeur de nouvelles tables de valeur, se rapporte au monde à la faveur des « qualités de l'organisme ». Celles-ci décrivent expressément les processus vitaux par lesquels l'homme intègre le divers dans son activité infra-consciente. Or, dès le début de ce fragment posthume, Nietzsche convertit les capacités de transduction biologiques en autant de règles de l'agir, lesquelles sont initiées par les nouvelles tables de valeur de l'individu souverain[3]. De sorte que s'opère, au gré du vouloir organique de l'individu, une entre-appartenance de la physiologie et de la morale singulière. Et c'est bien à la faveur de l'*affectivité,* de ce que l'homme « éprouve » en lui le processus vital de son organisme - l'opération d'individuation continuée –, qu'il peut exercer ses nouvelles et propres règles pratiques. C'est en ce sens que nous pouvons comprendre la naturalisation et l'individualisation de la morale chez Nietzsche, laquelle est conçue comme une tentative de résoudre les problèmes posés par l'existence. En substance, l'individu souverain qui est « le plus riche en variations »[4], qui est doté de la plus grande faculté d'absorption et d'excrétion, de la force métabolique la plus importante, est enjoint à se métamorphoser. Ce fragment posthume en témoigne :

> L'incessante métamorphose – en un bref intervalle de temps il te faut passer par plusieurs individus. Le moyen en est l'incessant combat.[5]

La lutte interne dans l'organisme, l'impératif de la transformation et l'exhortation à s'individuer, sont ici conjoints à la faveur de l'autoconstitution de la morale singulière de l'individu souverain.

---

[1] « Chez celui qui veut devenir libre prédominent inévitablement en force les fonctions avec lesquelles lui ou ses ancêtres ont servi la société : ces fonctions éminentes dirigent ou favorisent ou restreignent les autres – mais toutes lui sont nécessaires pour qu'il puisse vivre lui-même en tant qu'organisme, ce sont ses conditions de vie ! ». (*FP V*, 11 [182] Printemps-automne 1881).

[2] *FP V*, 11 [182] Printemps-automne 1881.

[3] *FP V*, 11 [197] Printemps-automne 1881.

[4] *FP V*, 11 [130] Printemps-automne 1881.

[5] *FP V*, 11 [197] Printemps-automne 1881.

TROISIEME PARTIE :
L'INDIVIDUATION TRANSFORMEE, TACHE AXIOLOGIQUE DE LA TRANSVALUATION
1883-1888

Sous-partie I : LE PROLONGEMENT PAR LE DEPASSEMENT

Chapitre 1.
Du processus à l'opération d'individuation

1- La domination de soi par soi des vouloirs-de-puissance

A la suite d'une analyse qui a montré comment Nietzsche appréhendait le rapport entre le devenir soi et l'individuation au gré duquel s'élabore et s'exerce la transformation de l'individu et s'opère l'auto-constitution de soi, il apparaît que la considération de l'individuation en tant que dépassement de soi, en vertu de la volonté de puissance et comme auto-affirmation, en constitue le prolongement nécessaire.

La période qui s'ouvre avec *Aurore* et court jusqu'au *Gai Savoir*, a éclairé de nombreuses configurations de l'individuation. Les deux individuations différentielles, en particulier, qui s'opèrent dans l'espèce humaine, celle des natures supérieures, dotées d'une individuation forte mue par un organisme complexe, une densité de l'activité infra-consciente et une évolution intensive ; et les « types inférieurs », lesquels sont aussi les plus aptes, qui se caractérisent par leur métabolisme de base, leur organisation simple et leur grande résistance aux périls de l'existence. Or, c'est l'individuation des deux *types* d'hommes souffrants, telle qu'elle est décrite dans le cinquième Livre du *Gai Savoir*, qui permet de comprendre la formule « Dieu est mort » puis la formation du concept de *volonté de puissance* (*Wille zur Macht*). Le paragraphe § 370 intitulé « Qu'est-ce que le romantisme ? » met ainsi au jour la *souffrance* (*Schmerz*) inhérente à la réalité de l'existence, dont l'évaluation constitue une pierre de touche à l'appui de laquelle se dessinent les perspectives axiologiques nietzschéennes depuis l'écriture de *La Naissance de la tragédie* jusqu'aux œuvres de la maturité. Nietzsche récuse la possibilité de l'abolition de la souffrance dans la mesure où celle- ci est consubstantielle au processus de la volonté de puissance qui constitue la trame de la vie elle-même[1]. Le pessimisme que cette pensée tragique charrie, réside dans la considération de ce que la souffrance doit être assumée en tant que réalité insuppressible[2]. Et

[1] « Mais *qu'est-ce que la vie ?* Il faut donc ici une nouvelle version plus précise du concept de "vie" : sur ce point, ma formule s'énonce : la vie est volonté de puissance ». (*FP* XII, 2 [190]).

[2] « Il y a une volonté de souffrir au fond de toute vie organique ». (*FP X*, 26 [275] été-automne 1884).

si les êtres ne peuvent se soustraire à la souffrance, ils se distinguent par deux manières de souffrir, lesquelles renvoient à deux catégories d'êtres souffrants, « ceux qui souffrent de la surabondance de vie » et « ceux qui souffrent de l'appauvrissement de la vie »[1].

Les premiers souffrent de la force vitale, débordante, qui les mène à s'excéder eux-mêmes. Ils sont, en outre, ceux qui, loin de rechercher à se tenir quitte des affres de l'existence, appréhendent la réalité au gré d'une vision tragique, à partir de laquelle s'exerce la capacité à surmonter la souffrance. En ce sens, ils acceptent le monde dans sa totalité, jusque dans ses aspects les plus douloureux. Il ne s'agit donc pas, dans cette compréhension tragique de la réalité, de se déprendre de la souffrance, mais bien de la surmonter et de donner forme aux forces qui la constituent et tendent à imposer à l'homme leur domination. En substance, c'est le « trop-plein » qui caractérise l'être dionysiaque qui est aux prises avec l'« excédent de forces génératrices » qui tendent à outrepasser ses formes organiques, et devient le créateur de nouvelles formes. De ce point de vue, le degré d'excitabilité est caractéristique du « fort », lequel est capable d'éprouver les souffrances sans rechercher à opposer et à apposer un traitement ataraxique à l'existence[2]. Et c'est l'expression des forces antagonistes qui génèrent la stimulation à partir de laquelle l'individu « fort » est appelé à se surmonter, à déployer l'excédent de ses forces et à devenir le créateur de nouvelles formes.

Les seconds souffrent de l'insuffisance de la quantité de forces dont ils disposent, laquelle s'avère trop faible par rapport à ce qu'exige leur maintien dans leurs formes propres. En ce sens, ils sont conduits à rechercher, à l'extérieur d'eux-mêmes, les forces qui, dans leur propre constitution, font défaut. La simplicité de leurs formes organiques les mène, dans leur rapport au milieu, à assimiler plus qu'à transformer ce qui doit les maintenir dans une forme identique à soi. C'est « la faim » qui, pour l'individu « faible » est créatrice dans la mesure où sa vie appauvrie l'incline à puiser dans le milieu extérieur qui l'affecte, les forces qui lui manquent.

En outre, Nietzsche établit une nouvelle distinction se rapportant aux sources de création des deux catégories d'êtres souffrants. Ceux qui sont en proie à l'appauvrissement de la vie, sont mus par le désir de l'immutabilité, de la persévérance dans leur état, et d'« être ».

---

[1] *GS*, Cinquième Livre, « Nous, sans peur », § 370, *Qu'est-ce que le romantisme ?*, *op. cit.* p. 333-334.

[2] Nous citons Patrick Wotling qui analyse le problème de la sensibilité à la souffrance : « La "névrose de la santé" est donc une détermination spécifique du fort, qui non seulement ne considère pas comme un idéal l'état de délivrance à l'égard de la souffrance, l'état d'ataraxie, d'adiaphorie, ou d'apathie, mais recherche même la souffrance en tant que stimulant de la volonté de créer, condition de possibilité du dépassement ». (WOTLING, Patrick, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, 2. *Le problème fondamental : la réaction face à la souffrance*, Paris, PUF « Quadrige », 2012, p. 147).

A l'inverse, ceux qui souffrent de la surabondance de vie, désirent la destruction, la métamorphose et le « devenir ». Loin de rechercher à s'opérer à la faveur de variations, de transformations, de nouvelles tables de valeur, le « faible » s'évertue donc à désirer ce qui est égal à soi, la conservation de soi, l'identité à soi. De ce point de vue, l'être « faible » exprime des *besoins* : être circonscrit à tout ce qui n'est pas lui-même, s'assurer du maintien des limites de son individualité, se déprendre de la crainte de l'extériorité et conjurer l'altération de soi. En réalité, les individus « faibles » ne sont évidemment pas ainsi, dans la mesure où eux aussi s'individuent, mais leur désir, leur faim « créatrice »[1], consiste à s'envisager comme tels. De sorte que, dans l'ordre de la connaissance, la considération de la notion d'individu conçue comme une erreur, s'applique indifféremment aux individus « forts » et « faibles ». Il n'y a, en effet, pour Nietzsche, pas d'*individuum*. En tous cas, pas d'individu donné à lui-même, comme une entité substantielle, ou une instance unitaire, car « dans le moindre instant il est autre que dans l'instant suivant »[2]. Et, précisément, c'est à la faveur de la processualité du réel que l'individu se comprend comme « un petit morceau du vrai système-de-vie ».[3] Mus par des processus infra-conscients, les « systèmes-de-vie » se conçoivent comme des potentiels qui se déphasent et comme des actes à la faveur desquels ils ne cessent de s'opérer sous des modes multiples et en relation active avec le vital. Ainsi, tous les êtres, qu'ils soient « forts » ou « faibles », suivent un processus d'individuation : ils sont plus ou moins « divisés », plus ou moins « riches en variations »[4], plus ou moins excédentaires de forces génératrices. En ce sens, l'individuation ne constitue pas un critère de distinction qualitative mais bien

[1] *GS*, Cinquième Livre, « Nous, sans peur », § 370, *Qu'est-ce que le romantisme ?*, p. 334-335.

[2] « Mais alors il découvre qu'il est lui-même quelque chose qui change, que son goût est changeant ; sa subtilité l'amène à dévoiler le secret qu'il n'y a point d'individu, que dans le moindre instant il est autre que dans l'instant suivant et que ses conditions d'existence sont celles d'innombrables individus : l'instant infinitésimal est la réalité, la vérité supérieure, une image-éclair surgie de l'éternel fleuve ». (*FP V*, 11 [156] Printemps-automne 1881).

[3] Nous citons ce fragment posthume dans lequel Nietzsche précise, en outre, que : « En vérité il n'y a point de vérités individuelles, mais toutes sortes d'individuelles erreurs – l'individu lui-même est une erreur » (*FP V*, 11 [7] Printemps-automne 1881).

[4] Nietzsche décrit, dans ce fragment posthume, le sentiment de puissance de l'homme le plus libre : « Il est l'être le plus divisé, le plus riche en variations, le plus apte à vivre longtemps, le plus fécond en convoitises et en ressources pour se nourrir, qui sache le plus éliminer de soi-même et se renouveler ». (*FP V*, 11 [130] Printemps-automne 1881).

quantitative, entre les « forts » et les « faibles », dans la mesure où Nietzsche précise que « l'homme le plus libre », doté du plus grand sentiment de puissance[1], est « l'être le plus divisé ». L'individuation du « fort » qui est donc « le plus divisé » et « le plus riche en variations », ne s'opère pas à l'exclusion du « faible » mais avec une plus grande intensité. Aussi, tous les êtres sont divisés d'une façon différentielle, et ils s'individuent selon des degrés différenciés. Ils varient, ont un sentiment de puissance, sont dotés d'une faculté d'absorption et d'excrétion, et se renouvellent, selon des modes d'intensification distincts. En substance, l'individuation n'est pas l'apanage des « forts » au détriment des « faibles », mais une réalité qui s'opère selon des modèles d'intensification de la vie qui diffèrent quantitativement. En outre, tous les « systèmes-de-vie » sont divisés et s'individuent mais les êtres souffrants de l'appauvrissement de la vie, qui pâtissent de leur individuation, cherchent à se déprendre de celle-ci et à se nourrir de l'illusion de l'*individuum*, tandis que ceux qui souffrent de la surabondance de vie veulent l'individuation qui s'opère. Ce sont les désirs, en tant que sources de création des deux catégories d'êtres souffrants qui déterminent deux rapports distincts relatifs au processus d'individuation. De ce point de vue, l'être le plus divisé est celui qui, riche d'une profusion d'instincts qui sont en conflit, au gré de rapports de domination et d'obéissance, organise la multiplicité pulsionnelle qui s'exerce. L'être qui est le moins divisé est celui dont l'activité organique est la plus appauvrie, dont la quantité de forces est la plus faible et dont les variations sont les plus légères. Ses désirs l'inclinent à rechercher à coïncider absolument avec lui-même en vue de mettre en sécurité son métabolisme asthénique.

Parmi les êtres souffrant de l'appauvrissement de la vie, ceux qui sont les plus affectés s'emploient à convertir l'illusion de l'*individuum* que subsume leur asthénie, en une loi universelle et indivise. De sorte que cette « volonté d'éternisation » exprimée, en une fiction régulatrice indivisée (Dieu ou Idée du Bien), constitue une nouvelle tentative de masquer la

[1] Nous nous reportons à l'analyse de David Simonin concernant les dynamiques du sentiment de puissance : « Le caractère dynamique du sentiment comme de la puissance a déjà été souligné à plusieurs reprises. Le sentiment de puissance ne saurait être le sentiment confortable d'une puissance possédée une fois pour toutes, mais désigne plutôt le sentiment que la puissance croît. Inversement, le sentiment d'impuissance n'est pas tant le sentiment d'un état d'impuissance, pensé comme un absolu, que le sentiment que la puissance est bloquée, ou diminue. Cette dynamique des sentiments de puissance et d'impuissance, à laquelle le plaisir et la douleur sont reconduits, trouve un ancrage théorique dans la compréhension pulsionnelle et physiologique que Nietzsche en propose à partir de 1880 ». (SIMONIN, David, *Le sentiment de puissance dans la philosophie de Friedrich Nietzsche*, Deuxième partie - *La conceptualisation du sentiment de puissance : une pulsion polymorphe 1881-1885*, Paris, Classiques Garnier, 2022, p. 177).

division en laquelle consiste « le souffrant d'appauvrissement » qui demeure divisé. Tel est donc le pessimisme romantique et nihiliste qui se manifeste, « sous l'effet d'une excitation de l'extérieur »[1], au gré de la recherche d'un imaginaire compensateur des affres de l'existence et d'une expression négatrice de la réalité. C'est en ce sens que la souffrance d'appauvrissement à laquelle est notamment exposé le chrétien, conduit celui-ci à rechercher à l'extérieur de lui-même, un idéal réactif, imaginaire, lequel prend la forme d'une compensation de la souffrance dont il s'agit, sous son effet devenu insupportable, de se déprendre[2]. En substance, c'est leur asthénie physiologique, laquelle est tributaire de la simplicité de leurs formes organiques qui les conduit à assimiler des idéaux réactifs qui se présentent, ainsi que l'analyse Patrick Wotling,[3] comme de véritables narcotiques[4].

A ce pessimisme romantique et nihiliste, Nietzsche oppose un pessimisme dionysiaque, tragique et affirmatif qui, loin de rechercher à soustraire l'homme à la souffrance, envisage la réalisation de celui-ci dans un rapport à l'excitation générée par une configuration de forces hostiles. L'homme dionysiaque qui souffre de la force vitale débordante, qui le mène à s'excéder lui-même, est celui qui, à la faveur d'une vision tragique, appréhende la réalité dans ce qu'elle comporte de souffrances, sans rechercher à se déprendre de celles-ci. En acceptant le monde dans sa totalité, jusque dans ses aspects les plus terribles, il exerce sa capacité à surmonter, agonistiquement, la souffrance et à s'ériger en créateur de nouvelles formes. Le processus d'individuation se présente ainsi d'une façon différentielle en ce qui concerne l'activité organique, selon que celle-ci s'opère au gré de variations plus ou moins

[1] « Dans le plus petit organisme se forme sans cesse de la force et il faut ensuite qu'elle se libère : ou bien à partir d'elle-même lorsqu'elle *surabonde*, ou bien sous l'effet d'une excitation de l'extérieur. *Vers où* se tournera la force ? Certainement dans le sens habituel : par conséquent, la libération *spontanée* se mouvra là où la guideront les excitations. Les excitations les plus fréquentes *forment* aussi la direction de *la libération spontanée* ». (*FP* V, 11 [139]).

[2] Nous nous reportons à l'analyse de Patrick Wotling par laquelle il décrit le mouvement de compensation imaginaire propre à la souffrance d'appauvrissement : « La formule de compensation imaginaire, appliquée aux idéaux réactifs engendrés par une irritabilité non maîtrisée, appelle une précision : les idéaux ainsi engendrés sont imaginaires en ce qu'ils ne correspondent philologiquement à aucun texte dans la réalité ; en revanche, la compensation, elle, est bien réelle ». (WOTLING, Patrick, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, 2. *Le problème fondamental : la réaction face à la souffrance*, Paris, PUF « Quadrige », 2012, p. 149-150).

[3] Cf. WOTLING, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, 2. *Le problème fondamental : la réaction face à la souffrance*, *op. cit*. p. 150.

[4] *GS*, Livre deuxième, § 86, « Du théâtre », *op. cit*. p. 136.

riches, d'une division de soi plus ou moins grande et d'une configuration de forces plus ou moins profuse. Nous avons constaté également que l'individuation s'exerce dans l'expression typique des besoins et des désirs qui s'expriment en référence aux deux catégories de la souffrance, selon que celle-ci est générée par la surabondance ou par l'appauvrissement de la vie. Loin d'être l'apanage des « forts » au détriment des « faibles », l'individuation constitue une réalité qui s'opère selon des modèles d'intensification de la vie qui diffèrent quantitativement. En ce sens, ce sont les désirs, en tant que sources de création des deux catégories d'êtres souffrants, qui déterminent deux rapports distincts relatifs au processus d'individuation. Si tous les « systèmes-de-vie » sont divisés et s'individuent, les êtres souffrant de l'appauvrissement de la vie, qui pâtissent de leur individuation, cherchent à se déprendre du processus d'individuation et à se nourrir de l'illusion de l'*individuum*, tandis que ceux qui souffrent de la surabondance de vie veulent l'individuation qui s'opère. En outre, Nietzsche entreprend, là encore, de dépasser une considération univoque de l'individuation (qui subsume l'évolution biologique de l'être singulier dans un contexte ultime d'universalité), en ancrant la variation des types humains dans un vaste processus de culture. De ce point de vue, les idéaux réactifs qui répondent à un besoin d'immutabilité, d'unité et d'identité à soi, constituent des cultures faibles en cela qu'elles convertissent la souffrance en une création négatrice de la réalité et de l'opération d'individuation. Tandis que l'acte créateur du pessimisme dionysiaque consiste, en vertu d'une interprétation affirmative, à accepter les variations profuses au cœur de l'organique, lesquelles sont conçues comme des « forces génératrices et fécondantes »[1], ainsi que la processualité du réel et toute stimulation générée par des configurations de forces hostiles.

Dès lors, l'opposition des deux individuations différentielles correspondant aux deux *types* d'hommes souffrants, telle qu'elle est décrite dans le cinquième Livre du *Gai Savoir*, trouve son prolongement dans la « mort de Dieu » qui constitue un événement au gré duquel s'exerce, dans le rapport à l'origine de l'absolu divin et à la responsabilité de sa mort, une distinction typique de la volonté humaine. Celle-ci se présente donc sous une double forme : celle de la volonté faible d'éternisation qui avait créé l'illusion d'un absolu divin avant que soit, par son expression, mise à mort cette divinité ; et celle de la volonté forte qui, à la faveur du meurtre de Dieu perpétré par les disciples de *Zarathoustra* (correspondant à la quatrième mort de Dieu), exprime, dans son exclusion de toute autre morale, une *probité* à l'égard du

[1] *GS*, Cinquième Livre, *Nous autres hommes sans craintes*, § 370, « Qu'est-ce que le romantisme ? », p. 334.

réel et du caractère divisé des systèmes-de-vie. Et c'est dans la deuxième partie d'*Ainsi parlait Zarathoustra* consacrée au « surmontement de soi » (*Selbstüberwindung)* que s'opère l'unification de ces deux types de volonté, lesquels étaient jusque-là appréhendés, dans l'œuvre nietzschéenne, d'une façon résolument distincte. L'hypothèse du concept de *volonté de puissance* (*Wille zur Macht*) s'entend comme un processus d'expansion, de croissance et d'intensification qui désigne l'ensemble de la réalité, conçue comme processuelle et jeu de forces. Cette activité, partout à l'œuvre, qui détermine l'ensemble de la vie organique et inorganique[1], se définit également par un processus interprétatif à la faveur duquel l'obstacle implique une épreuve permettant une intensification du sentiment de puissance. Ce concept, indissociable d'une pensée du multiple, désigne la réalité dans toute la variété de ses formes et dans la configuration de forces qui s'y exercent. En outre, en un sens différent, le *vouloir-de-puissance*[2] particulier renvoie à tout centre organisé de forces, dont l'homme, envisagé comme une volonté de puissance, dans la mesure où il obéit à son commandement et où il est lui-même ce commandement[3]. En ce sens, le vouloir-de-puissance s'exerce à la faveur d'un processus de lutte, de domination et au gré d'un « combat ininterrompu de tous les étants individualisés entre eux »[4]. En substance, l'individuation singulière s'opère dans une configuration de forces, dans un jeu d'obéissance et de commandement qui réfèrent à des façons de se surmonter soi-même. Ce « dépassement de soi » s'exerce soit à partir de soi-

[1] Voir MÜLLER-LAUTER (Wolfgang), *Nietzsche. Physiologie de la volonté de puissance*, Paris, Éditions Allia, 1998, p. 91 : « Il est aussi question de quantité finie de force lorsque Nietzsche parle du monde organique, du monde inorganique et autres comme d'autant de domaines ».

[2] *Ibid*. p. 78 : « Cela nous renvoie à la problématique du troisième sens que prend l'usage du singulier chez lui. *Une* volonté de puissance est un vouloir-de-puissance particulier, distinct des autres… L'expression "volonté de puissance" ne renvoie donc pas seulement ici à l'essence de la réalité comme telle, mais à quelque chose de réel en tant qu'il est réel ».

[3] *FP* XIII, 11 [96] : « Toutes les "fins", tous les "buts", toutes les "significations" ne sont des modes d'expression et des métamorphoses de l'unique volonté inhérente à tout événement, la volonté de puissance… l'instinct le plus général et le plus souterrain dans tout faire et tout vouloir est demeuré par là même le plus méconnu et le plus dissimulé, parce que *in praxi* nous obéissons toujours à son commandement, parce que nous sommes ce commandement »

[4] FINK (Eugen), *La philosophie de Nietzsche*, Paris, Les Éditions de minuit, 1965, p. 100 : « La vie, ce n'est pas une marée qui engloberait tout, elle est plutôt l'opposition et le combat ininterrompu de tous les étants individualisés entre eux : elle constitue en quelque sorte la tension entre les choses opposées qui luttent toutes entre elles et cependant elle embrasse tout ».

même, soit à partir d'un autre que soi-même. De ce point de vue, l'individuation est un acte par lequel le vouloir-de-puissance d'un étant vivant s'opère en remportant une victoire sur un obstacle[1]. C'est dans des configurations de domination, entendues comme incorporation, comme « un vouloir surmonter »[2], que se produit la « singularisation »[3] d'un étant au cœur d'un processus de conquête par lequel s'accroît la puissance.

Dans l'opposition entre les vouloirs-de-puissance, s'exercent, d'une façon active et réactive, la différenciation et l'accroissement qui opèrent l'individuation du vivant. Nous retrouvons ainsi ce même rapport qui était à l'œuvre dans la considération des deux types d'individus souffrants de la vie, entre la modalité réactive des êtres qui convertissent la souffrance en une création négatrice de la réalité et de l'opération d'individuation, et la modalité active des êtres surabondants qui acceptent les variations profuses au cœur de l'organique, lesquelles sont conçues comme des « forces génératrices et fécondantes ». En outre, dans la deuxième partie d'*Ainsi parlait Zarathoustra*, Nietzsche prolonge cette distinction typique en ancrant les deux vouloirs-de-puissance dans un nouveau rapport qui est celui du commandement et de l'obéissance, à l'appui duquel l'homme se surmonte soit activement, soit réactivement. L'individuation est un processus, une variation au cœur de l'organique et de l'inorganique, une transformation des étants existants, qui est inséparable « d'un empiètement d'une puissance sur une autre puissance »[4]. C'est dans un jeu d'oppositions entre les vouloirs-de-puissance singuliers que s'opère le « devenir système-de-vie » qui, s'agissant de l'homme, suppose un dépassement de soi actif ou réactif par lequel se trame la volonté de puissance. De la connaissance de la vie, *Zarathoustra* tire trois

[1] *FP XIII*, 9 [151], automne 1887 : « La volonté de puissance ne peut se manifester qu'au contact de résistances ».

[2] *Ibid* : « L'appropriation et l'incorporation constituent avant tout un vouloir surmonter, former, qui transforme et adapte, jusqu'à ce qu'enfin le surmonter soit totalement passé dans la puissance de l'agresseur et ait augmenté celui-ci ».

[3] MÜLLER-LAUTER (Wolfgang), *Nietzsche. Physiologie de la volonté de puissance*, Paris, Éditions Allia, 1998, p.80 : « La singularisation est toujours, en soi, un acte consistant à repousser ce qui s'oppose, elle permet la conquête comme la soumission, l'incorporation et l'arrangement par rapport à quelque chose d'autre, qui de son côté aussi, se singularise. Se séparer et, dans cette séparation, se rapporter par action et réaction à ce qui, de son côté aussi, se sépare : c'est ainsi que s'accomplit tout ce qui arrive ».

[4] *FP XIV*, 14 [81], Printemps 1888 : « … nous ne pouvons alors plus concevoir aucune transformation dans laquelle il n'y ait pas à l'œuvre une volonté de puissance. Nous ne savons déduire une transformation s'il n'y a pas empiètement d'une puissance sur une autre puissance ».

enseignements qui éclairent les processus au gré desquels un *type* de vouloir-de-puissance se surmonte lui-même. Le premier est que « tout ce qui vit obéit »[1]. Les affects (*Affect*) de commandement et d'obéissance représentent, dans la pensée nietzschéenne, une question de premier ordre dans la mesure où ils constituent les développements de la volonté de puissance[2], la traduction des processus d'interprétation[3] et, en vertu de leur activité infra- consciente, le cœur même de l'organique[4]. Surtout, la caractéristique de « structure fondamentale » que Nietzsche leur assigne, permet de révéler l'entre-appartenance qui s'exerce entre l'activité des affects et l'activité morale[5]. Le deuxième « secret » que la connaissance de la vie divulgue à *Zarathoustra* est que l'« on commande à celui qui ne peut obéir à lui-même ». En substance, celui qui ne peut obéir à lui-même ne se commande pas lui- même. Il recherche donc, en un autre que lui-même, une puissance à laquelle il puisse obéir, laquelle sera à même de le commander, dans la mesure où il n'est, lui-même, pas destiné au commandement. Le troisième enseignement que recueille *Zarathoustra* de sa connaissance du vivant est que commander à soi-même est plus pesant qu'obéir. Il est bien plus difficile de s'accorder à soi-même le privilège du commandement, de reconnaître en soi-même la loi de son agir, que d'attribuer à un autre que soi le commandement à partir duquel se commander à soi-même. Ce fardeau, déjà envisagé dans le *Gai Savoir*, est celui de la singularisation de l'homme supérieur qui, se déprenant des normes communes, connaît l'isolement qui lui fait prendre un risque vital[6]. Et désormais, c'est l'*affect* du commandement par l'exercice duquel l'être isolé se rapporte à lui-même, qui constitue pour lui un danger. En ce sens, l'aptitude au commandement s'éprouve dans l'indépendance du vivant et consiste en sa mise à l'épreuve qui n'est autre que la

[1] NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Deuxième partie, « De la maîtrise de soi », p.1737.

[2] *FP* XIV, 14 [121], Printemps 1888 : « Que la volonté de puissance est la forme primitive de l'affect, que tous les autres affects n'en sont que des développements ».

[3] *FP* XII, 2 [190] : « L'interprétation elle-même est un symptôme de certains états physiologiques ainsi que d'un certain niveau intellectuel des jugements dominants. Qui interprète ? – Nos affects ».

[4] WOTLING, *Oui, l'homme fut un essai. La philosophie de l'avenir selon Nietzsche*, *op. cit.* p. 156 : « La compréhension du statut véritable du philosophe – homme de législation, homme capable de créer et d'imposer des valeurs nouvelles -, et du même coup de la nature de la volonté de puissance, constitue la confirmation la plus éclatante du poids déterminant que Nietzsche accorde au partage entre commandement et obéissance ».

[5] *FP* X, 25 [93] : « Le moral, c'est-à-dire les affects – comme identique à l'organique ».

[6] *FP V*, 11 [126] Printemps-automne 1881 : « Les plus forts individus seront ceux qui sauront résister aux lois de l'espèce sans pour autant périr, les isolés. C'est à partir d'eux que se forme la *nouvelle noblesse* : mais durant qu'elle se forme d'innombrables isolés *devront* périr ! parce qu'*isolés* ils perdront la loi qui conserve et l'air habituel ».

préservation de sa propre vie[1].

Tel est le défi qui se présente à l'homme le plus divisé : il lui faut être à la fois celui qui ordonne et celui qui expie l'ordre même qu'il s'est donné. Le commandement et l'obéissance ne constituent pas, de ce point de vue, un couple notionnel composé d'affects exclusifs l'un de l'autre, qui impliquerait de les concevoir d'une façon absolument distinctive dans des étants vivants séparés. Tout au contraire, l'inséparabilité de l'obéissance et du vivant est bien le premier secret qui est divulgué à *Zarathoustra*, l'*affect* de l'obéissance surgit chez celui qui commande à partir de lui-même et l'affect du commandement s'exprime chez celui qui obéit à un autre que lui-même. En ce sens, nous observons que, dans ce partage entre commandement et obéissance, et selon le même rapport qui s'opère entre les pulsions[2], chaque *affect* déclenche l'*affect* opposé. Les *affects* de commandement et d'obéissance varient au sein du vivant, dans un même système-de-vie et entre plusieurs vouloirs-de-puissance. Et c'est au cœur de ces derniers que commander à partir de soi-même suppose de contenir une richesse de variations, une profusion d'instincts qui sont en conflit, à la faveur d'une alternance entre le commandement et l'obéissance, et implique l'organisation de la multiplicité pulsionnelle qui s'y exerce. Ainsi, le commandement de soi à partir de soi-même, est-il, à partir d'une connaissance de la vie au gré de laquelle s'exerce une entre-appartenance de la physique et de la morale, une façon de se rapporter *activement* à soi-même. Or, cette visée qui est celle des vouloirs-de-puissance, de l'individuation du vivant et de la formation de soi, est un secret que la vie a confié à *Zarathoustra* : « Vois, m'a-t-elle dit, *je suis ce qui est contraint de se surmonter soi-même à l'infini* »[3]. En substance, par cette domination de soi (*Selbstüberwindung)* qui est un dépassement de soi-même, une conquête d'un soi au-dessus de soi, c'est la vie qui exprime son vouloir-de-puissance. Celui-ci s'exerce à la faveur d'un jeu de forces incessant, de la multiplicité des affects et de ce qui se surmonte. Tel est le processus d'individuation au gré duquel se remportent, par l'incorporation de ce qui constituait un obstacle, des victoires qui augmentent la puissance. Nietzsche y insiste, les notions de

[1] NIETZSCHE, *Par-delà bien et mal,* Deuxième section, « L'Esprit libre », § 41, Traduction inédite de Patrick Wotling, Paris, Éditions Garnier Flammarion, 2022, p. 105 : « On doit se mettre à l'épreuve pour se prouver qu'on est destiné à l'indépendance et au commandement ; et ce en temps voulu. On ne doit pas esquiver ces épreuves, bien qu'elles soient peut-être le jeu le plus dangereux que l'on puisse jouer, et en fin de compte des épreuves qui ne portent témoignage que pour les témoins que nous sommes et pour nul autre juge ».

[2] *FP* IV, 6 [63], Automne 1880 : « Chaque instinct déclenche simultanément l'instinct contraire, et non seulement lui, mais d'autres encore, comme des résonnances dans les harmonies supérieures, suivant un rapport qu'il n'est pas possible de caractériser à l'aide d'un mot aussi banal que "contraste" ».

[3] *APZ*, Deuxième partie, « De la maîtrise de soi », p.1737.

plaisir et de déplaisir, s'exercent d'une façon secondaire dans la mesure où, en l'homme comme dans l'ensemble du vivant, c'est le surcroît de puissance que veut la vie[1].

Or, ce que, d'une façon prévalente, suppose ce vouloir-de-puissance, c'est un obstacle, conçu comme un « stimulus », à l'appui duquel la lutte pour la croissance va pouvoir s'opérer. En ce sens, la confrontation avec ce qui résiste, constitue le processus par lequel un étant vivant mu par un vouloir-de-puissance, va s'individuer soit par l'incorporation d'un autre étant singulier, soit par son association avec lui. Et ce dernier, au gré du même processus, va s'individuer aussi. En outre, loin d'être un privilège de l'homme, l'individuation s'exerce dans l'ensemble du vivant, dans tous les systèmes-de-vie, dans tous les organismes au cœur desquels s'opèrent des vouloirs-de-puissance. Et c'est toujours dans l'opposition à un obstacle que les entités vivantes, qui en incorporent une autre ou s'arrangent avec une puissance équivalente, se surmontent elles-mêmes et, à la faveur de leur extension, s'individuent. C'est ce que ce fragment posthume décrit :

> La volonté de puissance ne peut se manifester qu'au contact de résistances : elle recherche ce qui lui résiste – tendance originelle du protoplasme quand il envoie au dehors des pseudopodes et tâtonne autour de soi. L'appropriation et l'incorporation constituent avant tout un vouloir surmonter, former, qui transforme et adapte jusqu'à ce qu'enfin ce qui est surmonté soit totalement passé dans la puissance de l'agresseur et ait surmonté celui-ci. Si cette incorporation ne réussit pas, la configuration, sans doute, se décompose : et la dualité apparaît comme conséquence de la volonté de puissance : pour ne pas lâcher ce qui est conquis, la volonté de puissance se partage en deux volontés séparées.[2]

Le vouloir-de-puissance qui s'exerce face à une résistance, se présente sous deux formes : celle de l'incorporation qui conduit « l'agresseur » à un surcroît de puissance ; et celle de l'échec de l'appropriation qui mène à une dualité modale de la volonté de puissance qui, ainsi, garde l'avantage de la conquête. Le protoplasme, terme qui est composé des mots grecs πρῶτος, *prôtos* (« premier ») et πλάσμα, *plásma* (« ce qui est formé »), qui désigne le contenu d'une cellule vivante, laquelle comprend le cytoplasme et le noyau, exerce une activité à la faveur de laquelle s'opère l'individuation pré-individuelle. Les cellules qui composent les

[1] *FP* XIV, 14 [174], Printemps 1888 : « Plaisir et déplaisir ne sont que des conséquences, de simples phénomènes secondaires, - ce que l'homme veut, ce que veut la plus infime parcelle d'un organisme vivant, c'est un surcroît de puissance ».

[2] *FP* XIII, 9 [151].

organismes vivants se forment au gré de la séparation des cellules qui les précèdent. C'est ainsi que Nietzsche envisage le vivant : la dualité modale de la volonté de puissance constitue une séparation[1] à la faveur de laquelle se produit l'individuation pré-individuelle, « ce qui est formé en premier ».

2- L'individuation modifiée

Durant le mois d'août 1881, Nietzsche fait, non loin de Sils-Maria[2], l'expérience d'une vision de ce qui, ensuite, se présentera sous de multiples formes : l'éternel retour (*Ewige Wiederkehr*). C'est dans le quatrième Livre du *Gai Savoir*[3] et dans la troisième section de *Par- delà bien et mal*[4], que se trouve la description de cette pensée succédant à une expérience visionnaire, en vertu de laquelle la valeur de la volonté, forte ou faible, y est pesée au trébuchet. Dans le dialogue que Nietzsche met en scène entre un démon et l'homme, ce dernier se voit ainsi exposé à la perspective d'une répétition indéfinie et à l'identique, du cours des événements dans son ensemble. La doctrine de l'éternel retour[5] implique, en effet, pour l'individu, de revivre, après l'avoir déjà vécue, la même existence indéfiniment et une infinité de fois. Cette pensée effroyable qui fait ainsi peser sur l'homme « le poids le plus lourd », constitue une épreuve au cours de laquelle est testé son « vouloir ». La formulation hypothétique de l'éternel retour consiste, en ce sens, à mesurer le degré de force de la volonté qui s'exerce face à l'exposition

[1] Nous citons Wolfgang Müller-Lauter qui poursuit son analyse du processus de singularisation en soulignant l'importance de la séparation : « Se séparer et, dans cette séparation, se rapporter par action et réaction à ce qui, de son côté aussi, se sépare : c'est ainsi que s'accomplit tout ce qui arrive ». (MÜLLER-LAUTER, Wolfgang, *Nietzsche. Physiologie de la volonté de puissance*, Paris, Éditions Allia, 1998, p. 80).

[2] *FP V*, 11 [141] Printemps-automne 1881 : « Début août 1881 à Sils-Maria, 6000 pieds au-dessus de la mer et bien plus haut encore, par-delà toutes choses humaines ! »

[3] *GS*, Quatrième Livre, § 341, « Le poids le plus lourd », p. 279-280.

[4] *PBM*, Troisième section. « La religiosité », § 56, p. 123.

[5] *FP X*, 25 [7] Printemps 1884 : « Voici : j'enseigne que toutes choses éternellement reviennent, et vous-mêmes avec elles, et que vous avez déjà été là un nombre incalculable de fois, et toutes choses avec vous ; j'enseigne qu'il y a une grande, une longue, une immense année du devenir, qui, une fois achevée, écoulée, se retourne aussitôt comme un sablier, inlassablement, de sorte que toutes ces années sont toujours égales à elles-mêmes, dans les plus petites et dans les plus grandes choses ».

à un tel défi. Ainsi en est-il du questionnement incessant, lequel débute par une question ouverte (« Que dirais-tu si un jour… ? »), se poursuit par une question fermée (« Ne te jetterais-tu pas sur le sol ? »), par une question suivie d'une exclamation (« Ou bien te serait-il arrivé de vivre… jamais je n'entendis choses plus divines ! »), puis se termine par une phrase interrogative à valeur injonctive (« Ne te faudrait- il pas témoigner de bienveillance… ? »). Cette gradation qui montre le resserrement de l'entretien que le démon inflige à l'homme afin de le tarauder et d'évaluer précisément sa volonté de puissance, éclaire la progression qui est suivie : le test d'estimation générale de la force, l'appréciation de la typologie de la volonté et la mesure de sa valeur pratique, de son pouvoir de transformation. Les deux premières séquences visent à sonder la réaction de l'interlocuteur ainsi confronté à la formulation hypothétique de l'éternel retour. En particulier, Nietzsche envisage deux types de réactions à l'aune desquelles la volonté s'éprouve comme faible ou forte selon qu'elle s'exprime d'une façon négatrice à l'égard de l'existence ou bien d'une façon affirmatrice.

Dans le vouloir de l'homme qui redoute, au gré d'une irritabilité extrême et d'une souffrance par appauvrissement, le retour indéfiniment répété du cours des événements de sa vie, se décèle une extrême détresse face à l'individuation continuée, dans la mesure où la réalité de cette dernière surgit au prisme de la pensée de sa répétition à l'identique. Précisément, l'éternel retour ne constitue pas la pensée d'une indéfinie répétition de l'individu conçu comme immutable, persévérant dans son état, et identique à soi. Tout au contraire, ce sont les actes au gré desquels l'individu ne cesse de s'opérer sous des modes multiples au travers de tout ce qu'il y a « d'indiciblement petit et grand »[1] dans son existence, les variations de la vie en ce que celle-ci comporte des joies et des souffrances, dont il s'agit dans cette formulation hypothétique de l'éternel retour. C'est ce qui engendre le profond désespoir de l'individu « faible » qui, s'évertuant à désirer ce qui est égal à soi, la conservation de soi et

[1] « Que dirais-tu si un jour, si une nuit, un démon se glissait jusque dans ta solitude la plus reculée et te dise : "Cette vie telle que tu la vis maintenant et que tu l'as vécue, tu devras la vivre encore une fois et d'innombrables fois ; et il n'y aura rien de nouveau en elle, si ce n'est que chaque douleur et chaque plaisir, chaque pensée et chaque gémissement et tout ce qu'il y a d'indiciblement petit et grand dans ta vie devront revenir pour toi, et le tout dans le même ordre et la même succession – cette araignée-là également, et ce clair de lune entre les arbres, et cet instant-ci et moi-même. L'éternel sablier de l'existence ne cesse d'être renversé à nouveau – et toi avec lui, ô grain de poussière de la poussière !" » (*GS*, Quatrième Livre, § 341, « Le poids le plus lourd », *op. cit.* p. 279).

l'identité à soi, se trouve ainsi saisi par cette pensée de l'indéfinie répétition de ce qui, dans sa vie, se déphase, varie et l'expose à une non-coïncidence avec lui-même. En cela, le retour indéfiniment répété qu'enseigne la doctrine, s'agissant en particulier de l'individu, ne renvoie pas à une identité substantielle, invariante et circonscrite de celui-ci mais bien aux événements qui jalonnent le cours de sa vie et à la faveur desquels il s'opère processuellement. De sorte que la répétition indéfiniment à l'identique, s'agissant de l'individu, ne désigne pas l'identité du toujours-pareil (*gleich*) de l'*individuum,* mais la variation des événements qui s'exerce au cours de la vie individuelle ainsi que leur ordre et leur succession. Ce qui saisit d'effroi l'homme « faible » face à cette pensée, c'est que celle-ci répète indéfiniment à l'identique la réalité de la non-identité à soi de l'individu et que cette répétition, en dissipant l'illusion de l'*individuum,* annule sa prétention à coïncider absolument avec lui-même en vue de mettre en sécurité son métabolisme asthénique. Et c'est la tentative, par la volonté faible, de conversion de l'illusion de l'*individuum,* en une loi universelle et indivise qui se trouve ébranlée. En effet, le contenu doctrinal de la pensée de l'éternel retour sape toute possibilité pour l'homme d'entrevoir une fin dans un arrière-monde suprasensible, dans la mesure où la répétition indéfiniment à l'identique de notre vie ne connaît pas d'achèvement. En ce sens, la « volonté d'éternisation » de la volonté faible, dont nous avons vu qu'elle s'exprimait en une fiction régulatrice indivisée (Dieu ou Idée du Bien), afin de tenter de masquer sa propre division, s'effondre. C'est le déploiement, par l'individu faible, de la recherche, à l'extérieur de lui-même, d'un idéal réactif, imaginaire et compensateur des affres de l'existence, qui est ainsi réduit à néant. Aussi, cette doctrine constitue une épreuve effroyable et relève d'un nihilisme radical, lequel se présente sous une « forme la plus extrême »[1]. En conséquence, la destitution de la représentation des absolus et des idéaux réactifs, en lesquels l'individu faible puisait l'illusion de l'*individuum,* le place désormais devant sa réalité divisée, les variations de son activité organique et la processualité, sans but, de sa propre vie.

Le test d'estimation générale de la force et l'appréciation de la typologie de la volonté qui constituent les deux premières séquences visant à sonder la réaction de l'interlocuteur, ainsi confronté à la formulation hypothétique de l'éternel retour, envisage également la réaction à l'aune de laquelle la volonté s'éprouve comme forte. Dans le vouloir de l'homme qui glorifie, au gré de sa force vitale, débordante, qui le mène à s'excéder lui-même, le retour

[1] *FP XII,* 5 [71] Eté 1886-automne 1887 : « Prenons cette pensée sous sa plus terrible forme : l'existence, telle qu'elle est, privée de sens et de but mais se répétant inéluctablement, sans final dans le néant : "l'éternel retour" ».

indéfiniment répété du cours des événements de sa vie, se dévoile un acquiescement suprême à l'individuation continuée, dans la mesure où la réalité de cette dernière surgit au prisme de la pensée de sa répétition à l'identique. L'épreuve que le démon inflige à l'homme, afin d'évaluer précisément sa volonté de puissance, suscite, dans le vouloir de l'homme fort, une acceptation du monde dans sa totalité, jusque dans ses aspects les plus douloureux. Il ne s'agit pas, dans sa compréhension tragique de la réalité, de se déprendre de la souffrance, mais bien de la surmonter et de donner forme aux forces qui la constituent et tendent à imposer à l'homme leur domination. En ce sens, le seul vécu d'« un instant formidable »[1], représente pour lui, la source d'un bonheur suprême. Ce qui suppose, à l'égard des événements qui sont d'une autre coloration, une capacité à se tenir quitte des affres de l'existence sans rechercher à opposer à celle-ci une voie ataraxique ou nihiliste. C'est le caractère singulier, isolé peut-être, dans le cours de l'existence de l'interlocuteur, qui est ici, en l'occurrence, mis en exergue par le démon. Ce dernier, en effet, y insiste : le contenu « formidable » de la vie individuelle, ne peut s'être déployé que d'une façon accidentelle, contingente, fortuite (« te serait-il arrivé de vivre ») et unique, provisoire (« un instant »). Rappelons que, d'une façon générale, c'est l'expression des forces antagonistes qui génèrent la stimulation à partir de laquelle l'individu « fort » est appelé à se surmonter, à déployer l'excédent de ses forces et à devenir le créateur de nouvelles formes. Son vouloir-de-puissance qui s'exerce au gré d'une richesse de variations, d'une profusion d'instincts qui sont en conflit, à la faveur d'une alternance entre le commandement et l'obéissance, l'incline à un commandement de soi à partir de soi-même. Or, précisément, c'est en ce sens que ce « vivre » qui revêt un caractère accidentel et instantané, renvoie à un bonheur suprême : il ne peut être qu'ajouté à ce qui se rapporte *activement* à soi-même. Dès lors, le souhait le plus exaltant de l'individu fort sera de vivre une infinité de fois cet instant à la faveur de la pensée duquel il s'exprime d'une façon affirmatrice à l'égard de l'existence.

Nous venons de voir que la pensée de l'éternel retour constitue, pour l'homme, un test visant à évaluer, au trébuchet d'une formulation hypothétique, son vouloir-de-puissance, fort ou faible, selon qu'il estime comme un bonheur suprême ou comme un désespoir extrême, la pensée de la répétition à l'identique de son individuation continuée. En substance, si cette doctrine vise à sonder la réaction de l'interlocuteur ainsi confronté à la révélation de ce retour

[1] « Ou bien as-tu vécu une fois un instant formidable où tu lui répondrais : "Tu es un Dieu et jamais je n'entendis rien de plus divin !" » (*GS*, Quatrième Livre, § 341, « Le poids le plus lourd », *op. cit*. p. 280).

indéfiniment répété, il convient également de prendre la mesure de sa valeur pratique et de son pouvoir de transformation. Nietzsche présente l'enseignement de la pensée de l'éternel retour dans un contexte où il s'escrime à lutter contre les expressions nihilistes au cœur de la culture européenne, en vertu desquelles prévaut une expression négatrice de la réalité et sont recherchés les effets compensateurs des affres de l'existence. En ce sens, c'est à l'appui de son pouvoir de métamorphose de l'homme que cette doctrine peut se professer. Celle-ci, nous l'avons évoqué, ne consiste pas en un contenu théorique mais se présente comme une formulation hypothétique à la faveur de laquelle la seule pensée de sa possibilité même, serait de nature à produire des effets considérables sur l'individu. Nietzsche décèle la puissance que contient toute pensée inhérente à la répétition en cela que la seule hypothèse de l'effectuation de celle-ci implique un pouvoir conséquent de métamorphose. En l'occurrence, la « probabilité » ou la « possibilité de la damnation éternelle » s'est avérée transfiguratrice. C'est ce que décrit ce fragment posthume :

> Examinons la façon dont agissait jusqu'alors la pensée que quelque chose se répète (l'année, p. ex., ou les maladies périodiques, l'état de veille et le sommeil, etc.). Pour peu que la répétition cyclique ne soit qu'une probabilité ou une possibilité, même la pensée d'une possibilité peut nous ébranler et nous transfigurer, pas seulement des émotions ou certaines attentes ! Quel n'a été l'effet exercé par la damnation éternelle ![1]

A l'aune de cette connaissance de ce que, dans la chrétienté, c'est le caractère infiniment répété du châtiment dévolu à ceux qui vont en enfer, qui a ébranlé une multitude d'individus, il convient de souligner la force que charrie la pensée de la répétition. Celle-ci si peut soit « ébranler » soit « transfigurer » celui qui, placé face à elle, vivra irréductiblement une transformation. Tel est « le poids le plus lourd »[2] pesant sur l'homme qui se confronte sans cesse à la pensée selon laquelle il revivra indéfiniment la même existence. La visée pratique de cette épreuve est d'exposer celui qui s'y soumet à une métamorphose :

> Si cette pensée s'emparait de toi, elle te métamorphoserait, toi, tel que tu es, et, peut-être, t'écraserait ; la question, posée à propos de tout et de chaque chose : « Veux-tu ceci encore une fois et encore d'innombrables fois ? » ferait peser sur ton agir le poids le plus lourd ! Ou combien te faudrait-il aimer et toi-même et la vie pour ne *plus aspirer* à rien d'autre qu'à

[1] *FP V*, 11 [203] Printemps-automne 1881.

[2] *GS*, Quatrième Livre, § 341, « Le poids le plus lourd », *op. cit.* p. 279.

donner cette approbation et apposer ce sceau ultime et éternel ?[1]

La formulation hypothétique de l'éternel retour s'envisage, à présent, comme une expérimentation à la faveur de laquelle peut s'exercer une transformation de l'homme. Cette dernière ne repose pas ici sur la capacité de l'individu à se surmonter à partir de lui-même ou bien à partir d'un autre que lui-même, mais est conditionnée par l'exercice et l'« empire » de cette pensée du retour à l'identique, en tant que telle, sur l'interlocuteur du démon. Nous qualifierons cette création, par l'enseignement de la doctrine, de nouvelles variations au cœur de la structure pulsionnelle et de modification des valeurs, d'« individuation transformée ».

Dès lors, deux voies de métamorphose sont possibles, lesquelles doivent permettre, au gré d'un processus de différentiation, de discerner la volonté forte et la volonté faible puis de procéder à une sélection. La première constitue une transformation au gré de laquelle la pensée du retour indéfiniment répété s'incorpore à l'individu supérieur, de telle sorte que celui-ci passe, d'une façon mutagène, de ce celui qu'il est, à un autre. Nous retrouvons ici la dimension référant à l'individuation continuée qui constitue le secret découvert par l'individu, lequel dévoile que, « dans le moindre instant, il est autre que dans l'instant suivant et que ces conditions d'existence sont celles d'innombrables individus »[2]. Ce régime d'individuation qui se caractérise, dans l'espèce humaine, par les moyens de l'actualisation et de la mémoire transindividuelle qu'est l'hérédité (*Erbschaft*), se conçoit comme une non-coïncidence et un dédoublement de l'individu par rapport à lui-même : celui-ci passe outre l'identité à soi et la considération unitaire de sa constitution et se pluralise. Cette opération est auto-constitutive dans la mesure où, dans un dépassement par son prolongement qui suppose une récapitulation des individus issus des générations précédentes, l'individu se modifie en se rapportant à lui-même. Or, la formulation hypothétique de l'éternel retour implique une transformation par l'enseignement, l'expérimentation puis l'incorporation de la doctrine[3]. Dans le projet du *retour de l'identique*, Nietzsche envisage « l'individu particulier en tant qu'expérimentation »[4]. Il s'agit, en ce sens, de créer de nouvelles variations au cœur de l'activité pulsionnelle et de

[1] *Ibid*. p. 280.

[2] *FP V*, 11 [156] Printemps-automne 1881.

[3] « *Nous enseignons la doctrine* – c'est le moyen le plus puissant de nous l'*incorporer* à nous-même. Notre genre de félicité, comme docteur de la plus grande doctrine ». (*FP, GS*, 11 [141] Printemps-automne 1881).

[4] *FP V*, 11 [141] Printemps-automne 1881.

modifier un système de valeurs, ce qui fait de la doctrine professée par *Zarathoustra*, un instrument au service de la pensée de la *Züchtung*, laquelle se présente comme un « moyen d'élevage et de sélection »[1]. De sorte que la pensée du retour indéfiniment répété doit supplanter les valeurs nihilistes dominantes et provoquer chez l'homme, qui est « l'animal qui n'est pas encore fixé de manière stable »[2], l'élevage du type supérieur. Et c'est l'incorporation de la doctrine qui permet que s'opère une modification de l'équilibre pulsionnel de l'individu en vue de l'« élévation du type "homme" »[3]. En substance, la première métamorphose au gré de laquelle la pensée du retour de l'identique s'incorpore à l'homme supérieur, ne constitue pas une transformation de l'« individu » même, tel qu'il est conçu par la tradition métaphysique : substantiel, immutable et égal à soi (puisque l'*individuum* est une erreur), mais bien une transformation opérée sur l'individuation en vertu de ce que ce processus suppose une activité pulsionnelle, une division et de riches variations au cœur de l'organisme. De ce point de vue, cette visée pratique de l'« individuation transformée », à l'appui de la doctrine, s'ajoute au régime de « l'individuation continuée », à la reconnaissance par l'homme supérieur que celle-ci s'opère en lui-même et à l'expression de la volonté forte qui, à la faveur d'une interprétation affirmative, accepte sa division, la processualité du réel et toute stimulation générée par des configurations de forces hostiles.

En outre, l'expression de cette volonté que tout revienne, suppose de supporter le poids de l'incorporation de la doctrine de l'éternel retour et de se répéter inlassablement à soi-même la question : « Voudrais-tu de ceci encore une fois et d'innombrables fois ? » En d'autres termes, cette pensée selon laquelle tout se répète, doit, en vue de transformer celui qui l'affronte, lui être doctrinalement répétée et conduire celui-ci à se la répéter, sous la forme d'un auto-questionnement, à lui-même. Tel est le cercle de l'assimilation de cette pensée des pensées dont la visée est éminemment pratique. Or, ce n'est pas au trébuchet d'un substrat substantiel de l'homme que ce « vouloir » que tout revienne s'exerce, mais à celui de son

[1] *FP, XIII*, 9 [8].

[2] *PBM*, Troisième partie, « La religiosité », § 62, *op. cit.* p. 131 : « les cas de réussite sont toujours l'exception, chez l'homme aussi et même, eu égard au fait que l'homme est *l'animal qui n'est pas encore fixé de manière stable*, l'exception rarement vérifiée ».

[3] *GS*, Cinquième Livre, § 377, « Nous, sans-patrie », *op. cit.* p. 1176.

action[1] et des événements du cours de sa vie. C'est à l'aune de son individuation que s'éprouve, pour l'homme, le « poids le plus lourd », lequel s'avèrera alors, soit un « suprême fardeau », soit « une suprême jouissance »[2]. Il s'agit, en substance, pour la volonté forte, de parvenir à un dire-oui (*Ja sagen*) à l'ensemble de son existence, dans tout ce que celle-ci comporte de joies et de souffrances. C'est ainsi que Nietzsche décrit, dans *Par-delà bien et mal*, l'homme affirmateur qui acquiesce à la nécessité :

> l'homme le plus exubérant, le plus débordant de vie, celui qui dit le plus grand oui au monde, qui ne s'est pas simplement résigné à ce qui fut et est, et n'a pas simplement appris à le supporter, mais tout au contraire veut l'avoir de nouveau, *tel que cela fut et est*, pour toute l'éternité, criant insatiablement *da capo*, non pas seulement à lui-même, mais à l'ensemble de la pièce et du spectacle, et pas seulement à un spectacle, mais au fond à qui, précisément, a besoin de ce spectacle - et le rend nécessaire : parce qu'il ne cesse d'avoir besoin de lui-même - et de se rendre lui-même nécessaire.[3]

Tandis que le vouloir faible apprend « à supporter », se résigne à la réalité, la volonté de l'homme supérieur, est affirmatrice. Elle est un « acquiescement dionysiaque au monde, tel qu'il est »[4], dans son ensemble, sans rien en retirer, sans se déprendre de quelque

[1] *Ibid*. Quatrième Livre, § 341, « Le poids le plus lourd », p. 280 : « la question posée à propos de tout et de chaque chose, « veux-tu ceci encore une fois et encore d'innombrables fois ? » ferait peser sur ton agir le poids le plus lourd ! »

[2] *GS*, Quatrième Livre, § 341, « Le poids le plus lourd », Édition de Patrick Wotling, Paris, Éditions Garnier-Flammarion, 2020, p. 280. Sur les épreuves, au bas de la feuille, Nietzsche a noté : « qui t'enjoindrait [d'être] bienveillant envers la vie et toi-même afin [de pouvoir] éprouver ce poids non pas comme suprême fardeau, mais comme suprême jouissance ? » (Œuvres II, *Le Gai Savoir*, Édition publiée sous la direction de Marc de Launay, Paris, Gallimard, 2019, Notes des pages 1120 à 1124, page 1477).

[3] *PBM*, Troisième partie, « La religiosité », § 56, p. 123.

[4] *FP* XIV, 16 [32] Printemps-été 1888 : « Une philosophie expérimentale telle que celle que je vis anticipe même, à titre d'essai, sur les possibilités du nihilisme radical : ce qui ne veut pas dire qu'elle en reste à un "non", à une négation, à une volonté de nier. Bien au contraire, elle veut parvenir à l'inverse – à un *acquiescement dionysiaque* au monde, tel qu'il est, sans rien en ôter, en excepter, en sélectionner – elle veut le cycle éternel, - les mêmes choses, la même logique et non-logique des nœuds. Etat le plus haut qu'un philosophe puisse atteindre : avoir envers l'existence une attitude dionysiaque : ma formule pour cela est *amor fati*… »

événement de sa marche ou de quelque accident se nichant dans le cours de l'existence. De sorte que cette plus haute forme d'affirmation de la nécessité de la réalité, par laquelle le *nihilisme passif* se voit également affirmé, en cela que le « dire-oui » s'exprime sans exclusive et s'y rapporte d'une façon non-agonale, constitue une possibilité de « nihilisme radical »[1], un *nihilisme actif*. En ce sens, l'*amor fati* se présente comme la volonté d'acquiescer à l'ensemble du cours de l'existence, à ses joies comme à ses souffrances. Le nihilisme passif qui se caractérise par une défaillance de la régulation de l'activité pulsionnelle et un déclin du vouloir-de-puissance, conduit l'homme à déprécier son existence, de telle sorte que la croyance en des buts et des valeurs, fait défaut[2]. C'est le caractère hostile aux conditions mêmes de la vie, de certaines valeurs, qui génère une asthénie ainsi que « le rapetissement et l'égalisation de l'homme européen »[3]. Mais, si les normes à l'appui desquelles l'homme interprète la réalité et organise son agir, sont décadentes, la déperdition de l'activité interprétative en tant que telle, constitue la forme avancée du *nihilisme passif*[4]. Or, en vertu de ce que nos valeurs sont incorporées et de la nécessité que revêt, dans son développement,

[1] *FP* XIII, 9 [41] Automne 1887 : « L'extrême forme du nihilisme serait : que *chaque* croyance, chaque tenir-pour-vrai est nécessairement fausse : parce qu'un MONDE VRAI n'existe absolument pas. … Dans ce sens, le *nihilisme, en tant que* NEGATION d'un monde véridique, d'un être, *pourrait être une manière divine de penser* ».

[2] *FP* XIII, 9 [35] Automne 1887 : « Nihilisme en tant que *déclin et régression de la puissance de l'esprit* : le NIHILISME PASSIF : en tant qu'un signe de faiblesse : la force de l'esprit peut être fatiguée, épuisée en sorte que les buts et les valeurs jusqu'alors prévalents sont désormais inappropriés, inadéquats, et ne trouvent plus de croyance ».

[3] NIETZSCHE, *La généalogie de la morale*, Premier Traité, § 12, Traduction d'Éric Blondel, Paris, Éditions Garnier-Flammarion, 2023, p. 63 : « Car c'est ainsi : le rapetissement et l'égalisation de l'homme européen recèlent *notre* plus grand danger, car cette vision épuise… […] Telle est la fatalité de l'Europe – cessant de craindre l'homme, nous avons aussi perdu notre amour pour lui, notre vénération pour lui, l'espoir en lui et même la volonté qu'il advienne. La vision de l'homme n'est plus que fatigue – qu'est-aujourd'hui le nihilisme, sinon *cela* ?... Nous sommes fatigués de *l'homme*… »

[4] *FP* XIII, 9 [60] Automne 1887 : « La volonté de vérité à ce niveau est essentiellement l'art de l'interprétation : ce qui suppose au moins toujours la force de l'interprétation. Cette même espèce d'homme, d'un niveau encore plus pauvre, ne possédant plus la force d'interpréter, de créer des fictions, forme le nihiliste. Nihiliste est l'homme qui juge que le monde tel qu'il est ne devrait pas être et que le monde tel qu'il devrait être n'existe pas ».

le nihilisme, lequel « est la logique poursuivie jusqu'à son terme de nos grandes valeurs »[1], Nietzsche en appelle à une expérimentation du nihilisme, en vue d'estimer le critérium de ces valeurs et d'en créer de nouvelles. Il s'agit donc de « vivre le nihilisme » dans la mesure où les valeurs, qui sont des préférences infraconscientes, sont passées dans la vie du corps et constituent ainsi des croyances intériorisées. En ce sens, la philosophie de l'avenir qui prépare de nouvelles tables de valeur, ne s'édifie pas théoriquement mais suppose que l'homme s'individue afin d'évaluer les valeurs régnantes issues de la décadence nihiliste européenne et d'en créer de nouvelles qui ne contreviennent pas aux déterminations fondamentales de la vie. C'est donc à partir du corps, envisagé comme « un fil conducteur »[2], que se peut concevoir le rapport entre la configuration pulsionnelle et les croyances intériorisées d'un type de vivant. Et, dans un contexte où dominent, au sein de la culture européenne, les valeurs du nihilisme passif, que celles-ci soient celles d'un absolu suprasensible, d'une surdétermination de la rationalité ou d'un idéal de connaissance pure, la tâche du philosophe est le renversement de toutes les valeurs. Or, la tentative de déterminer de nouvelles préférences infraconscientes, laquelle s'avèrera indissociable de la volonté de favoriser l'émergence d'un nouveau type d'homme, se présente sous une alternative « effrayante » :

> Ne sommes-nous pas en cela justement tombés dans le soupçon d'une contradiction, d'une contradiction entre le monde dans lequel nous étions jusqu'à présent chez nous avec nos vénérations – grâce auxquelles, peut-être, nous *supportions* de vivre –, et un autre monde *que nous sommes nous-mêmes* : soupçon implacable, radical, extrême envers nous-mêmes ; qui s'empare de plus en plus, de plus en plus durement de nous, Européens, et pourrait aisément placer les générations à venir face à ce terrible ou bien-ou bien : « Supprimez ou bien vos vénérations, ou bien – ou bien *vous-mêmes* ! » Cette dernière situation serait le nihilisme ; mais la première, ne serait-elle pas également – le nihilisme ? – Voilà *notre* point d'interrogation.[3]

[1] *FP* XIII, 11 [411] Automne 1887 : « Pourquoi l'avènement du nihilisme est-il désormais nécessaire ? Parce que ce sont nos valeurs elles-mêmes qui, en lui, tirent leur dernière conséquence ; parce que le nihilisme est la logique poursuivie jusqu'à son terme, de nos grandes valeurs et de nos idéaux, - parce qu'il nous faut d'abord vivre le nihilisme pour déceler ce qu'était la *valeur* proprement dite de ces "valeurs"… Il nous faudra, à un moment quelconque, de *nouvelles valeurs* ».

[2] *FP* XI, 40 [15] : « Prendre pour point de départ le corps et en faire un fil conducteur ».

[3] *GS*, Cinquième Livre, § 346, « Notre point d'interrogation », p. 291-292.

En substance, Nietzsche interroge, il soupçonne une contradiction de premier ordre entre l'expression du *nihilisme passif* et l'élaboration du *nihilisme actif*. Or, cette contradiction ne s'exerce pas au sein d'un individu substantiel, unitaire et identique à soi, mais étend son influence, d'une façon « inexorable » et croissante, sur les Européens. C'est bien ainsi que se présente le problème du renversement de toutes les valeurs : les préférences vénérées jusqu'ici, qui conduisent l'homme à sa perte et les valeurs nouvelles qui favorisent la vie, lesquelles sont progressivement incorporées, constituent deux nihilismes qui, en l'homme, n'existent que par la contradiction. L'indissociation des valeurs anciennes et des valeurs nouvelles, ces dernières constituant « la conséquence nécessaire des idéaux prévalents jusqu'alors »[1], constitue un aspect déterminant dans la compréhension de la doctrine de l'éternel retour.

Il semble bien, en ce sens, que Nietzsche conçoive la possibilité d'appréhender ce qui, dans la tension entre les deux nihilismes, est non-résolu. C'est la considération de cette non résolution génératrice d'une interrogation à partir du sondage de laquelle peut être aperçu ce qui est le soupçon d'une contradiction, qui permet d'envisager l'entre-appartenance du projet de création de nouvelles valeurs, lesquelles supposent une intériorisation et une assimilation par la structure pulsionnelle de l'homme, et du processus d'« individuation transformée », au gré duquel va s'opérer la contrainte régulatrice exercée par les valeurs. La contradiction qu'évoque Nietzsche, est un soupçon de contradiction. De sorte que celle-ci ne se pose pas dès à présent, mais le soupçon de sa présentation est appelé à devenir une influence qui, processuellement, va s'établir et s'exposer aux générations futures. Nietzsche se demande ainsi quels sont les effets de la pensée du retour indéfiniment répété sur les Européens de l'avenir, dans la mesure où « le poids le plus lourd » suppose une assimilation lente et progressive[2] qui s'exerce à l'appui d'une modification des préférences infraconscientes de

[1] *FP* XIII, 9 [1] Automne 1887.

[2] *FP* V, 11 [158] Printemps-automne 1881 : « Gardons-nous d'enseigner notre doctrine comme une nouvelle religion ! Il faut qu'elle s'infiltre lentement, il faut que des générations entières y ajoutent du leur et en soient fécondées – afin qu'elle devienne un grand arbre qui obombre toute humanité encore à venir. Que sont les deux millénaires durant lesquels s'est conservé le Christianisme ! Plusieurs milliers d'années seront nécessaires à la plus puissante pensée – pendant *longtemps, longtemps* il lui faudra rester infirme et impuissante ».

l'homme, et qui « exige des milliers d'années pour la formation du type »[1]. Et c'est donc, dans cet « interrègne » au cours duquel les valeurs du nihilisme passif et celle du nihilisme actif se mêleront au cœur même du processus d'individuation, que se posera alors aux Européens cette question qui consiste à se demander « quelle dose de vérité »[2] ils pourront supporter. En l'occurrence, seront-ils capables, tout à la fois, de congédier leurs vénérations des anciennes valeurs au gré desquelles ils supportaient la vie, et de créer des interprétations nouvelles en vertu d'un accroissement de « la force de l'esprit » ?[3] Tel est le défi que la doctrine du retour de l'identique lance aux générations à venir. Le processus d'assimilation de la pensée des pensées qui sera alors en cours, ne s'opèrera donc pas à l'exclusion des croyances anciennes intériorisées durant de vastes intervalles de temps, mais s'ajoutera en l'homme à la faveur d'une incorporation lente qui placera celui-ci devant une contradiction. Et les termes de l'alternative sont, de ce point de vue, effrayants : la suppression de la vénération des anciennes valeurs ou la suppression de soi-même. Ils supposent, en substance, que l'homme qui, en s'individuant assimile des valeurs nouvelles, ne saurait vivre plus longtemps en vénérant des valeurs hostiles à la vie même. Et envisagent que l'individu, se déprenant de la vénération des axiologies anciennes telles que les idéaux suprasensibles ou la survalorisation de la connaissance objective, soit capable de cette « force de l'esprit » à l'appui de laquelle sera exprimé un acquiescement suprême à la vie[4]. Débarrassé des brumes humides du pessimisme nihiliste et de toute fiction régulatrice indivisée (Dieu ou Idée du Bien), ayant eu pour but de masquer sa propre division, l'individu faible peut-il sustenter les variations de son activité organique en vue de reconnaître son individuation ? Il semble que seule la volonté forte peut, à la faveur de l'auto-questionnement opéré à partir de la maxime pratique de l'éternel retour, lever le soupçon se rapportant à ce « nous-mêmes » et qui implique, suite à l'incorporation de nouvelles valeurs, une variation dans le rapport que l'homme entretient avec lui-même. Or,

[1] *FP V*, 11 [275] Printemps-automne 1881 : « La métamorphose de l'homme exige des milliers d'années pour la formation du type, puis des générations : enfin *un* individu parcourt durant sa vie celles de *plusieurs* individus ».

[2] *FP* XIV, 16 [32], Printemps-été 1888 : « Quelle dose de vérité un esprit sait-il supporter, quelle dose de vérité peut-il risquer ? Voilà qui devient pour moi le vrai critère des valeurs ».

[3] *FP* XIII, 9 [35] Automne 1887 : « Nihilisme en tant que signe de la *puissance accrue* de l'esprit : en tant que NIHILISME ACTIF. Il peut être un signe de force : la force de l'esprit a pu s'accroître de telle sorte que les buts fixés *jusqu'alors* ("convictions", articles de foi) ne sont plus à sa mesure ».

[4] *FP* XIV, 25 [7], Printemps-été 1888 : « Il n'y a rien que je veuille autrement – même pas par un retour en arrière, - il n'y a rien que j'avais le *droit* de vouloir autrement… *Amor fati*… Même le christianisme devient nécessaire : la forme la plus haute, la plus dangereuse, la plus séductrice dans son nom à la vie, qui provoque son plus haut acquiescement – *moi*… Que sont finalement ces ceux millénaires ? »

quel peut être le contenu de ce soupçon sinon celui qui relève de « la puissance accrue de l'esprit »[1], lequel désormais fait face à lui-même ? Ce « même », qui suppose une visée pratique d'intériorisation d'une nouvelle autorité régulatrice sur l'homme, ne désigne pas une référence à l'identité de l'organique ou à une adéquation de l'homme à soi-même (*Selbst*), mais bien à un dépassement de soi à partir de l'assimilation de la doctrine en soi-même, lequel constitue l'activité en tant que telle de l'« individuation transformée ».

Chapitre 2.
La transindividuation

1- L'individuation transformée pour une figure supra-individuelle

Nous avons constaté que l'individuation est un processus, une variation au cœur de l'organique et de l'inorganique, une transformation des étants existants, qui est inséparable d'un jeu d'oppositions entre les vouloirs-de-puissance singuliers. C'est, en effet, à la faveur « d'un empiètement d'une puissance sur une autre puissance », que s'opère le « devenir système-de-vie » qui, s'agissant de l'homme, suppose un dépassement de soi actif ou réactif par lequel se trame la volonté de puissance. En substance, par cette domination de soi *(Selbstüberwindung*) qui est un dépassement de soi-même, une conquête d'un soi au-dessus de soi, c'est la vie qui exprime son vouloir-de-puissance. L'individuation est un processus au gré duquel se remportent, par l'incorporation de ce qui constituait un obstacle, des victoires qui augmentent la puissance.

Notre enquête nous a également conduit à la considération de la formulation hypothétique de l'éternel retour qui s'envisage comme une expérimentation à la faveur de laquelle peut s'exercer une transformation de l'homme. Nous avons alors qualifié la création, par l'enseignement de la doctrine, de nouvelles variations au cœur de la structure pulsionnelle et de modification des valeurs, d'opération d'individuation ou d'« individuation transformée ». En ce sens, deux voies de métamorphose, qui doivent permettre, au gré d'un processus de différentiation, de discerner la volonté forte et la volonté faible puis de procéder à une sélection, ce sont avérées possibles. Et c'est la première qui consiste en l'incorporation de la doctrine qui permet que s'opère une modification de l'équilibre pulsionnel de l'individu en vue de « l'élévation du type "homme" », qui nous intéresse dès à présent.

[1] *FP* XIII, 9 [35] Automne 1887.

Il nous faut maintenant examiner la notion de surhumain (*Übermensch*) dans la pensée nietzschéenne qui nous semble générer des implications notables dans l'étude que nous conduisons. Nous avons identifié l'individuation singulière à un vouloir-de-puissance associé *à un* « surmontement de soi » *(Selbstüberwindung*), à partir de soi-même. Or, l'homme, envisagé comme une volonté de puissance, dans la mesure où il obéit à son commandement et où il est lui-même ce commandement, conduit à une figure du dépassement qui n'est autre que le *surhumain*. Dans la première partie, au sein du prologue de *Zarathoustra*, Nietzsche montre d'emblée l'importance qu'il accorde à cette notion centrale dans l'incipit de son maître-livre :

> Je *vous enseigne le Surhumain*. L'homme n'existe que pour être dépassé.[1]

Le préfixe *Über* (« sur ») contenu dans le terme *Übermensch*, décrit la graduation de l'élévation de l'homme, des valeurs qui sont les siennes au sein de la typologie humaine, lesquelles rendent compte d'une certaine organisation pulsionnelle. Il s'agit désormais de s'adresser au type supérieur qui, en vertu de son degré d'élaboration très élevé, de sa richesse de variation et de configuration pulsionnelle, est à même de se hisser à une forme suprême d'accomplissement. En ce sens, la tâche que s'assigne Nietzsche en vertu d'une action de philosophe-législateur, consiste à appliquer la doctrine de l'éternel retour, laquelle n'est « supportable »[2] qu'« après que s'est fait jour la perspective du surhomme »[3]. Il s'agit d'établir une hiérarchie à partir d'une opération de classification des types d'organisation pulsionnelle et d'opérer une sélection des séries particulières de valeurs qui conditionnent la forme prise par certaines conditions d'existence. En substance, la figure du surhumain, suppose une élévation de valeur, laquelle deviendrait régulatrice pour le type humain qui les abrite : un type supérieur de l'homme.

Partant de la conduite d'une individuation transformée à l'appui de la création, par l'enseignement de la doctrine du retour indéfiniment répété, de nouvelles variations au cœur de la structure pulsionnelle et d'une modification des valeurs, Nietzsche en arrive rapidement

[1] *APZ*, Première partie, « Prologue », 3, *op. cit.* p.1659.

[2] *FP* IX 10 [47] : « Le surhumain *supporte* cette doctrine, et il *éduque grâce à elle* ».

[3] *FP* IX 15 [10].

à la mise en œuvre de la tâche du législateur dont la visée n'est autre que l'accroissement de la valeur de la forme particulière prise par un type de vie humaine qui est appelé à une élévation de degré. C'est ainsi que peut se comprendre l'opération d'une nouvelle individuation, dans la mesure où la figure du surhumain suppose de passer d'un degré d'individualité à un autre, par l'incorporation de la doctrine de l'éternel retour[1] qui s'envisage comme un instrument à l'usage duquel peut s'exercer une transformation et se produire une élévation de l'homme. Or, ce degré est un degré supérieur d'épanouissement de la vie que l'élevage d'un type surhumain peut permettre d'atteindre. De ce point de vue, le processus de transformation de l'homme s'opère à la faveur de degrés croissants de son individualité, laquelle, loin de se réduire à un substrat substantiel, est toujours, en tant que telle, le résultat d'une individuation, de variations au sein de l'activité pulsionnelle. En l'occurrence, c'est le *processus d'élevage* (*Züchtung*) qui permet d'œuvrer de telle sorte que les valeurs nouvelles, favorables au développement de la vie humaine, qui modifient la configuration pulsionnelle propre à un type, deviennent des croyances assimilées et hissent l'homme à un « prochain degré »[2]. En ce sens, le surhumain désigne l'un des types de vie qui, en se présentant comme « une forme d'existence supérieure »[3], suppose que s'exerce, durant de très longs intervalles de temps, une contrainte forte. Et c'est à l'appui de cette discipline (*Zucht*), qui impose une autorité de régulation du mode d'action de l'homme, que peut se concevoir une croissance graduelle vers le type supérieur. En outre, le processus d'élevage qui, en visant le surhumain, impose par la contrainte, de nouvelles valeurs, constitue une activité qui s'ajoute d'une part à la division qui s'opère au cœur d'un vivant singulier, et d'autre part à « l'individuation transformée » *(*la création, par l'enseignement de la doctrine, de nouvelles variations au cœur de la structure pulsionnelle et d'une modification des valeurs). Aussi, le surhumain dont l'apparition est escomptée et dont l'émergence suppose d'œuvrer à la rendre possible, constitue dans l'histoire de la philosophie, une conception singulière à la faveur de laquelle l'homme ne peut être entendu ni comme

[1] De LAUNAY (Marc), *Nietzsche et la race*, « *Eternel retour* », Paris, Éditions du Seuil, 2020, p. 110 : « Le surhomme est celui dont "la nature la plus intime" est l'*amor fati* : il se tient constamment à l'heure de midi qui permet, quelle que soit l'échelle de valeurs, d'en critiquer la généalogie et d'en prédire la décadence ; ainsi le nihilisme est-il un élément inhérent à toute échelle de valeurs ».

[2] *FP IX* 16 [6].

[3] *FP* CIn I-II, 19 [45].

un substrat, ni comme une fin propre[1], ni comme un achèvement ultime, ni comme le fruit d'un hasard ou de l'évolution de l'espèce, et pas davantage comme un idéal nouveau. Tout au contraire, Nietzsche entreprend de dépasser le substantialisme (qui arrime l'individu à une fixité, à une identité à soi et à une circonscription résistant à ce qui est extérieur à soi), en ancrant l'homme dans un vaste processus d'individuations, puis de dépasser l'absoluité de cette supra-individualité en référant l'élevage du type supérieur à l'exercice d'une contrainte régulatrice sur la configuration pulsionnelle de l'homme et à l'érection d'une typologie relativement surhumaine. De sorte que la figure du surhumain provoque, par la tension qu'elle instille, la construction d'un chemin mutagène sur lequel l'homme va s'individuer sous des formes distinctes.

L'individuation singulière du vouloir-de-puissance associé à un « surmontement de soi » (*Selbstüberwindung*) à partir de soi-même, trouve dans la notion de surhumain (*Übermensch*), un prolongement qui se présente sous la forme d'un dépassement (*Überwindung*). En effet, ce type d'accomplissement supérieur qui exige des dons et relève de l'exceptionnel, suppose de s'élever graduellement au sein de la typologie humaine. C'est ce qui est présenté au sein du prologue de Zarathoustra :

> L'humain est une corde tendue entre la bête et le Surhumain – une corde au-dessus d'un abîme. Danger de franchir l'abîme – danger de suivre cette route - danger de regarder en arrière - danger d'être saisi d'effroi et de s'arrêter court ! La grandeur de l'Homme, c'est qu'il est un pont et non un terme ; ce qu'on peut aimer chez l'Homme, c'est qu'il est *transition* et *perdition*.[2]

Si l'humain se conçoit par la compréhension de la genèse dont il est le fruit, en tant que récapitulation, il ne saurait, en outre, s'appréhender autrement que comme un vouloir-de-puissance dont l'intensification est sans terme. Dès lors, l'élévation du type humain qui annonce la production des « plus qu'hommes (*Übermenschen*) », s'esquisse en vertu d'une prodigieuse tension entre le péril qui consiste pour l'homme à se laisser pétrifier par

[1] *FP* XIV 15 [8], Printemps 1888 : « L'"Humanité" n'avance pas, elle n'existe même pas… Le tableau d'ensemble est celui d'un immense laboratoire d'expérience, où certaines choses réussissent, dispersées à travers tous les temps, et où énormément d'autres échouent, où manque tout ordre, toute logique, toute liaison et tout engagement… »

[2] *APZ*, Première partie, « Prologue », 3, p.1660-1661.

l'accumulation des forces issues de son passé, et la menace qui réside dans une considération médusée de l'avenir. Cette tension qui s'exerce ainsi dans la temporalité par l'expression de ces deux dangers que sont la représentation surdéterminée du passé et celle de la non-volonté réactive devant l'avenir, déclenche la processualité par laquelle l'homme s'individue à la faveur d'une vie montante. En outre, l'homme, en ce qu'il précède toujours le « prochain degré » de l'homme, constitue « un passage dangereux » entre les deux termes de la « corde tendue entre animal et surhumain », une « transition » entre un type de vie humaine en proie au nihilisme et un *type supérieur* de l'homme qui se caractérise par des valeurs nouvelles, favorables à l'accomplissement de la vie. Enfin, Nietzsche précise que l'humain est un « déclin »[1] dans la mesure où l'*amor fati* se caractérise par un acquiescement suprême à la nécessité, laquelle comprend les valeurs nihilistes hostiles à la vie qui permettent, en ce sens, de rendre possible la construction de nouvelles tables de valeur. Tel est donc le « statut intermédiaire » de l'humain qui, à la faveur de ses trois dimensions – « la tension », « la transition », « le déclin » - réfère à des caractéristiques opposées à celles qui abondent dans la conception idéaliste selon laquelle l'homme est envisagé comme une essence. Tout au contraire, par ce type d'accomplissement supérieur qui exige de s'élever graduellement au sein de la typologie humaine, Nietzsche requiert à l'appui de la figure du surhumain et processuellement en-deçà – en amont - de celle-ci, une notion de l'humain conçue comme « un passage ». Que peut être ce passage sinon un passage à l'acte ? Celui du vouloir-de-puissance qui s'exprime par un surmontement de soi (*Selbstüberwindung*) qui est un dépassement de soi-même, une conquête d'un soi au-dessus de soi. Celui du type affirmateur qui acquiesce à l'existence dans son ensemble, dans ce qu'elle comporte de joies et de souffrances. Celui d'un dépassement à la faveur d'une élévation de valeur qui doit s'ériger aux dépens du nihilisme inhérent à la culture européenne et en opposition avec les *bons*[2].

[1] GRANAROLO (Philippe), *L'individu éternel. L'expérience nietzschéenne de l'éternité*, Paris, Paris, 1993, p. 113 : « Zarathoustra, brisé par la pensée du Retour Eternel, trouve cependant la force de "bénir". Mais que bénit-il ? Précisément le déclin, l'"achèvement de son déclin". Nous sommes ici infiniment éloignés de la plénitude se redoublant elle-même, de la plénitude qui dit oui à la plénitude, forme suprême […] de la pensée authentique du Retour Eternel ».

[2] *EH,* « Pourquoi je suis un destin », p. 172-173 : « Zarathoustra ne laisse ici planer aucun doute, il dit que c'est la connaissance des bons, des "meilleurs" qui a, justement, suscité son horreur de l'homme en général ; c'est *cette* répugnance-là qui lui a donné des ailes pour "s'élancer dans un avenir lointains", il ne dissimule pas que *son* type d'homme à lui, type relativement surhumain, est justement surhumain par comparaison avec les *bons*, et que les bons et les justes traiteraient son surhumain *diable*… »

En ce sens, Nietzsche n'entreprend pas le renversement des valeurs à l'appui d'une construction théorique qui se présenterait comme une architecture argumentative telle que la tradition philosophique en recèle, mais il réfère son mouvement de création des nouvelles valeurs à l'élévation d'un type supérieur. De sorte que le dépassement de la morale régnante, celle de la culture ascétique et des valeurs nihilistes, est un dépassement de soi, à la faveur duquel doit s'atteindre un *type supérieur* de l'homme qui se caractérise par la forte valeur de son type pulsionnel. Et c'est à l'appui du processus d'individuation que s'élève l'homme en se déphasant, en se transformant, en se dépassant. De ce point de vue, l'humain ne se réduit ni à une conception substantialiste selon laquelle il serait égal à soi, unitaire et résistant à ce qui n'est pas soi, ni à une approche idéaliste envisageant un achèvement de l'homme. Ce faisant, Nietzsche introduit dans sa pensée une considération de l'humain tout à fait singulière dans la mesure où celui-ci se déprend de toute fixité, de toute coïncidence de soi avec soi et ne s'envisage pas en tant que tel mais en tant qu'il se manifeste dans une élévation graduelle au sein de la typologie humaine. Aussi, l'homme, en ce qu'il n'est pas identique à soi, n'est pas une essence. Il ne saurait davantage se réduire à un strict rapport (le type supérieur, en l'occurrence, n'est pas une abstraction. Il s'est historiquement manifesté)[1] mais il constitue une réalité processuelle, une individuation permanente dont le régime particulier provoqué par la figure du surhumain, requiert un dépassement (*Überwindung*). En effet, l'*Übermensch* constitue un degré supérieur qui est à atteindre en vertu d'un vouloir de l'homme, de l'expression d'un « se surmonter soi-même » qui suppose de résoudre des problèmes. Ceux-ci exposent l'homme, ainsi que nous l'avons développé, à la contradiction qui consiste à assimiler la doctrine de l'éternel retour et les valeurs nouvelles sans que le cours de cette opération se produise à l'exclusion des croyances anciennes intériorisées durant de vastes intervalles de temps. Or, si l'incorporation lente de la « pensée des pensées », constitue, en ce qu'elle présente la forme la plus haute de l'acquiescement à l'existence, un instrument de

[1] NIETZSCHE, *L'Antéchrist*, § 4, Traduction d'Éric Blondel, Paris, Éditions Garnier-Flammarion, 2022, p. 51 : « En un autre sens, il y a continuellement une réussite de cas individuels dans les endroits les plus différents de la terre et dans les cultures les plus différentes, cas qui laissent figurer ce qu'est en fait un *type* plus *élevé* : quelque chose qui, eu égard à l'humanité dans son ensemble, est une sorte de surhumain. De tels hasards heureux de grande réussite ont toujours été possibles et seront peut-être toujours possibles : et même des générations, des lignées, des peuples dans leur ensemble peuvent, dans certaines circonstances, représenter de tels *coups heureux* ».

transformation de l'homme, il semble que c'est cette contradiction que pose la doctrine et la tension de la « corde tendue entre animal et surhumain », qui indiquent le déclenchement d'une nouvelle individuation, la progression graduelle de l'homme par son élévation au sein de la hiérarchie de la typologie humaine.

Cette considération inchoative de l'homme ne s'accorde pas avec la définition qu'en donnent les différentes traditions philosophiques avant Nietzsche, que l'humain soit envisagé comme donné à lui-même, comme étant doté d'une nature propre[1], ou bien encore comme suivant un progrès. Bien au contraire, l'homme se conçoit dans la pensée de l'auteur d'*Ainsi parlait Zarathoustra*, à travers sa tension, ses contradictions, son déclin et ses valeurs nouvelles, ses variations, à la faveur desquels il s'individue, se prolonge en se dépassant. Ni donné à lui-même, ni achevé, l'homme qui se surmonte en vue d'une élévation de degré au sein de la typologie humaine, n'a de cesse d'exprimer un vouloir-de-puissance, de s'opérer d'une façon inchoative et de constituer, à la faveur d'une individuation nouvelle, un commencement : celui du renversement des valeurs. La figure du surhumain, pour l'atteinte de laquelle une élévation du type « homme »[2] doit s'opérer au sein de la hiérarchie des différentes organisations pulsionnelles, suppose un processus distinctif d'individuation. En effet, ce type d'accomplissement supérieur qui s'opère au gré d'une élévation de valeur, exige de repérer, de différencier et de hiérarchiser les types humains afin de percevoir quelles sont les valeurs et les conditions d'existence qui sont les plus favorables à l'érection du surhumain. Et c'est dans une considération des caractéristiques du type humain aristocratique que se décèle, au début de la neuvième partie de *Par-delà bien et mal*, une forte valeur du type pulsionnel :

> Toute élévation du type « homme » fut jusqu'à présent l'œuvre d'une société aristocratique – et il ne cessera d'en être ainsi : en ce qu'elle est une société qui croit à une vaste échelle hiérarchique ainsi qu'à une différence de valeur entre l'homme et l'homme, et qui a besoin de l'esclavage en quelque sens. Sans *le pathos de la distance* que suscite la différence incarnée des positions, le regard avec lequel la caste dominante considère constamment d'en haut les soumis et les instruments ainsi que l'exercice tout aussi constant de l'obéissance et du commandement, de l'activité consistant à maintenir en bas et à distance, cet autre *pathos* plus mystérieux ne pourrait absolument pas naître, cette aspiration à un incessant accroissement de

[1] *FP* IV 6 [150] Automne 1880 : « "La vraie nature de l'homme" – tournure défendue ! »

[2] *PBM*, Neuvième section, « Qu'est-ce qui est noble ? », § 257, p. 283.

> distance au sein de l'âme elle-même, l'élaboration d'états toujours plus élevés, plus rares, plus lointains, plus étendus, plus amples, bref justement l'élévation du type « homme », le continuel « dépassement de soi de l'homme », pour prendre une formule morale en un sens supramoral.[1]

L'élévation du type humain se produit en vertu de la détermination de tables de valeurs distinctes. De sorte que la conception nietzschéenne de l'homme s'oppose fondamentalement aux idéaux de la culture moderne européenne, à l'appui desquels les individus règlent la loi de leur agir sur des « devoirs » inconditionnés[2] et se réfèrent à des autorités non personnelles[3]. C'est en effet le caractère indistinct, indifférencié et foncièrement non personnel qui prédomine dans le rapport que l'homme moderne entretient, précisément d'une manière inconditionnelle[4], avec l'absoluité d'un idéal, d'une nature ou d'une loi. Si la tâche du philosophe législateur consiste à s'opposer aux valeurs platonico-chrétiennes qui sévissent au sein de la culture européenne et à établir des nouvelles valeurs favorables à l'épanouissement de la vie humaine, elle est mue par une volonté de renversement de ce qui, dans la morale nihiliste, constitue une indistinction.

C'est le caractère indivis des idéaux modernes, de la nature propre de l'homme, du troupeau et de son « instinct de puissance »[5], que Nietzsche entreprend de décrire, de dénoncer puis de renverser. L'indifférenciation que charrient le monothéisme chrétien, l'universalisme de l'égalité des droits et le souci égalitariste, au sein de la culture moderne européenne, provoquent, par la défiance exprimée à l'égard de toute hiérarchie, une asthénie de l'homme. La distillation par l'Eglise, en l'occurrence, de valeurs dépréciant le monde sensible, l'attachement à la terre et les types humains supérieurs, a provoqué en Europe une

---

[1] *Ibid.*

[2] *GS*, Livre premier, « Devoirs inconditionnés », § 5, p. 63.

[3] *FP* IV, 6 [116] Automne 1880 : « Tous les hommes s'efforcent de conférer à leur devoir un caractère *absolu* : ils se sentent avilis à l'idée de se sacrifier par peur à un être humain, prince Etat parti, et de soumettre ainsi leur intell <ect> à un autre int <ellect> : ils souhaitent l'existence d'une *puissance suprême* qui n'ait plus rien d'*humiliant* et qui leur enjoigne de se soumettre, l'existence d'un devoir absolu, d'une parole divine (par ex., soy obéissants envers les autorités) ».

[4] Céline Denat et Patrick Wotling éclairent la dimension théorique d'absolu qui « révèle son caractère fondamentalement pratique : ce qu'il s'agit ici de se donner, ou d'imposer à d'autres à des fins de dressage, c'est en dernière analyse une autorité telle que les individus puissent s'y soumettre et lui obéir de manière *inconditionnelle* ». (« Inconditionné, absolu (*unbedingt, absolut*) », *in Dictionnaire Nietzsche*, Paris, Ellipses, 2013, p. 172-173).

[5] *FP* XII, 1 [33] : « L'éthique avec ses instincts inconscients d'éducation et d'élevage, s'est appliquée jusqu'ici à tenir en lisière le désir de puissance : elle stigmatise l'individu tyrannique et souligne, en glorifiant le souci communautaire et l'amour de la patrie, l'instinct de puissance du troupeau ».

individuation au gré de laquelle l'humain s'est affaibli, s'est diminué et s'est vu, dans sa structure pulsionnelle même, amoindri. C'est une opération de dressage (*Zähmung*)[1] au long cours, durant dix-huit siècles, qui a permis une assimilation de valeurs chrétiennes défavorables à la vie humaine et d'établir, par une manipulation de la configuration pulsionnelle des Européens, un affaiblissement et une domestication des instincts de l'homme supérieur. Or, cette transformation de « l'homme en avorton sublime »[2], qui s'exerce à l'appui des valeurs nihilistes, s'opère également dans l'indistinction des variations pulsionnelles et dans l'indifférenciation des types humains, avec pour corollaire, une action de nivellement indexée sur le plus grand nombre, c'est-à-dire sur le type inférieur de l'homme. Telle est donc l'individuation humaine qui, sous l'emprise des valeurs chrétiennes, a prédominé en Europe au gré de prescriptions et de traitements infligés à l'homme qui ont conduit celui-ci à une forme affaiblie, à une configuration pauvre en variations et à une inclination propice au souci communautaire.

Face à cette forme régnante de l'individualité en proie à des valeurs qui sont défavorables à la vie humaine en tant que telle et qui est conçue comme dernière, Nietzsche présume une possibilité, au sein de la variété des types humains individués, pour une individuation différentielle. C'est la tâche qui incombe au philosophe législateur à la faveur d'une entre-appartenance de la visée pratique et du processus d'individuation différentielle qui constituent les dimensions que requiert l'élévation du type humain à partir de la détermination de tables de valeurs distinctives. Cette dernière suppose une évaluation des types de valeurs à partir de laquelle Nietzsche procédera à une hiérarchisation en repérant des configurations pulsionnelles dominantes au sein des différents types humains. En ce sens, le type aristocratique recèle, à l'exclusion de tous les autres, une surabondance de forces que sa configuration pulsionnelle lui permet de dominer. De sorte que son vouloir-de-puissance l'incite à un incessant surmontement de lui-même, lui conférant par là même un « puissant sentiment de confiance », un goût pour l'indépendance et une inclination particulière pour ce qui lui permet de se rapporter activement à lui-même à la faveur de « l'utilisation d'une unité

[1] La notion de dressage qui sera abordée dans *Pour la généalogie de la morale* et le *Crépuscule des idoles*, décrit l'action exercée sur l'activité pulsionnelle visant à amoindrir ou à soutenir certaines pulsions en vue d'un affaiblissement et d'une domestication de l'homme. Nous renvoyons à l'analyse qu'en donnent Patrick Wotling et Céline Denat (Dénat et Wotling, « Élevage/dressage » *in Dictionnaire Nietzsche*, Paris, Ellipses, 2013, p. 111-113).

[2] *PBM*, Troisième section, « La religiosité », § 62, p. 133.

de mesure rare et singulière »[1]. Ce type humain que Nietzsche qualifie également de « noble », se présente également sous une double forme : celle de son sentiment de puissance associé à l'estimation assurée de sa propre valeur et celle de sa distinction à l'égard de ce qui est autre. C'est, en outre, le *pathos de la distance*[2] qui, opposé à l'universalité des droits humains, aux idéaux démocratiques et à l'instinct grégaire de la culture moderne européenne, recèle chez le type humain aristocratique, le sentiment aiguisé de sa propre valeur qui est indissociable de sa volonté inextinguible de dépassement de soi, de création de valeurs nouvelles et d'édification des hiérarchies. Or, précisément, il convient de noter que l'interprétation des systèmes de valeurs s'effectue par l'étude d'une distinction qui s'opère entre le type humain aristocratique et le type d'homme « diminué », c'est-à-dire à l'appui d'une considération des processus par lesquels les hommes s'individuent distinctement. Cette analyse typologique différentielle trouvera son prolongement à la faveur de l'examen de deux formes distinctes de morales que sont la « morale de maîtres » et la « morale d'esclaves »[3], lesquelles ne sont pas exclusives de la possibilité d'autres morales, se mélangent non sans que s'expriment certaines tensions et peuvent, en outre, se déployer au sein d'un même individu. En substance, c'est à partir de l'analyse de la richesse de variations, de la surabondance de forces et de la capacité de surmontement de soi-même à partir de soi-même, lesquelles s'exercent en l'homme même, en l'occurrence dans un type humain supérieur, que se peuvent appréhender des valeurs régissant une configuration pulsionnelle singulière. La question est donc moins d'envisager la variété des morales qui jalonnent l'histoire de l'humanité, dans l'absolu, au gré d'une étude se

[1] *GS*, Premier Livre, § 55, « Le sens ultime du noble », p. 108 : « Qu'est-ce donc qui rend noble ? […] le fait que la passion qui saisit le noble est une spécificité, sans qu'il sache qu'elle en est une : l'utilisation d'une unité de mesure rare et singulière et presque une folie… »

[2] Sur cette notion caractéristique du type humain aristocratique, nous proposons l'analyse de David Simonin :

« Cet affect aristocratique, consistant dans le sentiment contrasté de sa propre puissance et des autres puissances avec lesquelles elle est en relation, est enfin présenté comme le fondement du rapport individuel de distanciation de soi à soi. Prolongeant la conception nietzschéenne de l'individu comme unité de multiplicité, le pathos de la distance évoque alors la devise pindarique deviens celui que tu es et souligne l'affectivité de la volonté de puissance comprise comme *Selbstüberwindung* ». (SIMONIN, David, *Le sentiment de puissance dans la philosophie de Friedrich Nietzsche,* « Sentiment de puissance et affectivité aristocratique », Paris, Classiques Garnier, 2022, p.336-337).

[3] *PBM*, Neuvième section, « Qu'est-ce qui est noble ? », § 260, p. 287.

rapportant, d'une façon prévalente, à l'inventaire des actes, que de s'intéresser à l'application des jugements moraux sur l'homme en tant que tel. C'est ce que montre le paragraphe § 260 de *Par-delà bien et mal* dans lequel Nietzsche appréhende la distinction des valeurs dans une considération de « l'Humanité distinguée » :

> Il est flagrant que partout, les désignations de valeur morales se sont d'abord appliquées à des *hommes*, et seulement de manière dérivée et tardive à des *actions* : c'est pourquoi les historiens de la morale commettent une méprise grossière quand ils prennent pour point de départ des questions telles que : « pourquoi fait-on l'éloge de l'action dictée par la pitié ? » L'espèce d'hommes noble *se* ressent comme celle qui détermine la valeur, elle n'a nul besoin d'approbation, elle juge de la manière suivante « ce qui est nuisible pour moi est nuisible en soi », elle sait que c'est elle qui, la première, confère de l'honneur aux choses, elle est *créatrice de valeurs*. Elle honore tout ce qu'elle sait lui appartenir : une telle morale est glorification.[1]

Le repérage des appréciations de valeurs doit s'effectuer dans les rapports différentiels qui sont à établir, d'une façon prévalente, non dans le cadre d'un examen des actes mais dans celui d'une considération des hommes qui les exercent. Et ce sont les « êtres distingués » dont la valeur consiste, pour chacun, à s'adresser un « oui à lui-même »[2] (l'approbation ne saurait, de ce point de vue, provenir d'un extérieur à soi-même, d'un autre que soi-même), à se surmonter soi-même à partir de soi, à obéir à la loi singulière de son agir, qui seuls sont en capacité de créer des valeurs. En ce sens, c'est en lui-même que puise l'homme relevant du type aristocratique, celui qui fait montre d'un degré élevé de domination de soi et d'un « égoïsme supérieur », en vue de déterminer des valeurs. C'est en vertu de sa « vie montante », de la complexité de sa structure pulsionnelle et de l'autorité forte qu'il exerce sur celle-ci, que l'homme supérieur éprouve l'assurance de sa valeur singulière et s'accorde ainsi le privilège de créer des valeurs à sa mesure, hautes et distinctes. En substance, c'est à partir de l'étalon de ses valeurs, de sa capacité à hiérarchiser et de son individuation, que l'élévation du type humain peut se produire à la faveur de la détermination de nouvelles tables de valeurs. Or, si le philosophe législateur entreprend une telle transformation qui consiste à modifier l'organisation pulsionnelle et les valeurs d'un type humain, c'est à l'appui de ce que

[1] *PBM*, Neuvième section, « Qu'est-ce qui est noble ? », § 260, *op. cit.* p. 288.

[2] *GM*, I, « "Bon et méchant", "bon et mauvais" », § 10, *op. cit.* p. 56.

« l'homme est l'animal dont le type n'est pas encore fixé »[1]. L'assimilation de nouvelles préférences infraconscientes requiert une action transformatrice exercée entre des intervalles de temps extraordinairement longs. C'est en tous cas ce que laisse supposer cette occurrence par laquelle Nietzsche reconduit l'homme à sa réalité animale[2], le resitue au cœur des variations s'opérant dans le vivant et l'expose à un processus d'élévation par la modification d'un type. En substance, c'est la considération de ce que la réussite, au sein de l'espèce humaine, relève de « l'exception rarissime », qui exhorte le philosophe de l'avenir à ne pas s'en remettre au strict hasard et, en ce sens, à envisager la production d'un type relativement surhumain. En ce sens, l'homme supérieur est celui qui, au gré de sa grande richesse de variations, de la surabondance de ses forces et de sa grande maîtrise de soi, s'individue distinctement et constitue un type, à l'appui duquel peut s'opérer une élévation au cœur même de l'individuation humaine. En effet, l'homme n'est, dans la pensée nietzschéenne, ni fixe, ni donné à lui-même, ni achevé. Et ce sont précisément ces caractéristiques qui envisagent l'humain dans une relation active avec le vivant, comme une expression de la volonté de puissance et le réfèrent à un processus d'édification de types supérieurs, qui ancrent la tâche de renversement des valeurs dans l'opération d'individuation en tant que telle. Or, le philosophe de l'avenir, lui-même, est celui qui, en vue de l'atteinte d'un haut degré d'élévation, doit avoir envisagé différents degrés de la connaissance, fait l'expérience de modalités d'actions multiples et éprouvé la diversité « des valeurs et des sentiments de valeur humains »[3]. Il doit pour transvaluer les valeurs, se surmonter lui-même et s'individuer sans cesse.

2- La transvaluation individuante

L'individuation se présente jusqu'ici, dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, sous deux formes : celle d'une « individuation transformée » à l'appui de la création, par l'enseignement de la doctrine de l'éternel retour, de nouvelles variations au cœur de la structure pulsionnelle et d'une modification des valeurs, et celle d'une élévation du type supérieur à la faveur de degrés croissants d'épanouissement de la vie humaine. Nous avons relevé que l'individuation est, en

[1] *PBM*, Troisième section, « La religiosité », § 62, *op. cit*. p. 133.

[2] *Ibid.*

[3] *Ibid*, Sixième section, § 211, p. 210.

tant que telle, à la fois le résultat d'une individuation et l'opération transitoire qui précède, et à l'appui de laquelle se potentie, une nouvelle individuation. Il convient, dès lors, d'examiner dans quelle mesure peut se déceler dans le corpus nietzschéen, un rapport entre l'individuation et le renversement des valeurs, lequel suppose l'accroissement de la valeur de la forme particulière prise par un type de vie humaine qui est appelé à une élévation de degré.

Le renversement des valeurs (*Umwerthung*) qui constitue le cinquième thème d'*Ainsi parlait Zarathoustra*, permet, en outre, d'éclairer les conditions culturelles du processus d'édification de types supérieurs. Les valeurs que Nietzsche s'attèle à transvaluer, sont celles du nihilisme et de l'ascétisme, prégnantes au sein de la culture européenne. La tâche du philosophe de l'avenir consiste, de ce point de vue, à mettre au jour les conditions par lesquelles la transvaluation des valeurs peut se déployer. Dans la deuxième partie du maître-livre, sous le titre « Des poètes », se présente le déploiement des nouvelles tables de valeurs dans une axiologie recouvrant les champs suivants : le corps, la terre, le devenir. Cette transvaluation qui s'opère dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, trouvera un prolongement sous des formes diverses dans *Par-delà bien et mal*, *La généalogie de la morale* et L'*Antéchrist*. C'est dans cette dernière œuvre, que seront dévaluées les anciennes tables de valeur - l'esprit, le suprasensible et l'immutable - et que va s'opérer un accomplissement de la transvaluation. Le renversement des valeurs qui constitue la tâche du philosophe de l'avenir, suppose l'évaluation des retournements qui se sont produits dans l'histoire des cultures humaines. L'ampleur considérable des transvaluations passées permet, en effet, de destituer la prétention à l'absoluité et à l'immuabilité de la morale de quelque communauté humaine que ce soit. Ainsi, en est-il du renversement (*Umkehrung*)[1] des valeurs, opéré par le peuple juif qui instaure un ordre moral fondé sur « la révolte des esclaves »[2], du renversement (*Umwerthung*) exercé par le platonisme qui fait advenir « l'homme théorique » et érige des valeurs idéalistes, ascétiques, et du retournement (*Im Ungekehren*) édifié par le christianisme qui, en prolongeant toutefois la dévalorisation, déjà à l'œuvre dans la culture grecque, du monde sensible, établit une rupture avec le goût antique et les valeurs du judaïsme. De ce point de vue, le renversement des valeurs auquel procède le philosophe de l'avenir, ne revêt pas un caractère unique tant il apparaît que les communautés humaines ont, durant de vastes périodes historiques, opéré des

[1] Par cette occurrence – *Umkehrung* (« renversement »)–, Nietzsche désigne plus particulièrement le renversement, par les Juifs, des valeurs de l'Antiquité. (Voir *GM*, Premier traité. « Bon et méchant », « bon et mauvais », § 7, *op. cit*. p. 51-52).

[2] *PBM*, Cinquième section, § 195, *op. cit*. p. 175 : « C'est dans ce retournement des valeurs […] que réside l'importance du peuple juif : avec lui commence le *soulèvement des esclaves en morale* ».

transvaluations. En revanche, ce qui constitue une nouveauté à l'égard des renversements passés, c'est que le déploiement des valeurs des « nouvelles tables » relève, non plus de « l'effroyable règne du non-sens et du hasard »[1], mais d'une tâche qui est assignée au philosophe législateur[2]. Dès lors, la grande tâche créatrice qui incombe aux « vrais philosophes »[3], doit s'accomplir sur le sol d'une étude des différentes formes de culture au gré desquelles se sont opérés des renversements de valeurs. Il s'agit, à partir d'une récapitulation et d'une grande maîtrise du passé, lesquelles sont transmises aux philosophes par les ouvriers de la philosophie, d'édifier des valeurs nouvelles. Cette tâche immense suppose, pour le philosophe de l'avenir, de déployer une puissance du vouloir créatif par laquelle se peut délivrer l'homme du hasard et de façonner, par l'accroissement de la valeur de la forme particulière prise par un type de vie humaine, l'homme de demain. Or, loin de se déterminer à partir d'une approche théorique, dans une recherche de récusation, cette entreprise de renversement des valeurs se forge, dans la mesure où celles-ci sont des préférences infraconscientes assimilées par la configuration pulsionnelle de l'homme, à la faveur d'une visée pratique. En ce sens, Nietzsche conçoit la transvaluation des valeurs à l'appui d'une action de transformation au très long cours, de l'élevage (« *Züchtung* ») d'un type surhumain pouvant permettre d'atteindre un degré supérieur d'épanouissement de la vie.

Partant de l'étude comparative des différentes valeurs et des renversements passés au sein des communautés humaines, Nietzsche en arrive rapidement à la mise en œuvre de la tâche du législateur dont la visée n'est autre que la production de l'élévation du type

[1] *Ibid*. Cinquième section, § 203, p. 188 : « Pour enseigner à l'homme que l'avenir de l'homme est sa *volonté*, dépend d'une volonté humaine, et pour préparer de grandes entreprises pleines de risque et des tentatives globales de discipline et d'élevage dans le but de mettre ainsi un terme à cette effroyable domination de l'absurdité et du hasard qui s'est appelé jusqu'à présent "histoire" […] il faudra pour cela, à un moment ou à un autre, une espèce nouvelle de philosophes et d'hommes qui commandent en comparaison desquels tout ce que la terre a connu d'esprits cachés, terribles et bienveillants paraîtra pâle et rabougri ».

[2] *APZ*, Troisième partie, *op. cit.* p.1802 : « 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 ».

[3] *PBM*, Sixième section, § 211, *op. cit.* p. 210 : « *Mais les philosophes véritables sont des hommes qui commandent et qui légifèrent* : ils disent "il en sera ainsi !", ils déterminent en premier lieu le vers où ? et le pour quoi faire ? de l'homme et disposent à cette occasion du travail préparatoire de tous les ouvriers philosophiques, de tous ceux qui se sont rendus maîtres du passé ; - ils tendent une main créatrice pour s'emparer de l'avenir et tout ce qui est et fut devient pour eux, ce faisant, moyen, instrument, marteau. Leur "connaître" est un *créer*, leur créer est un légiférer, leur volonté de vérité est - *volonté de puissance* ».

« homme »[1]. L'accroissement de la valeur qui suppose l'atteinte d'un degré supérieur d'épanouissement de la vie, procède d'une transformation de l'homme que Nietzsche situe dans un vaste processus d'individuation :

> L'homme est l'animal monstrueux et le suranimal ; l'homme supérieur est l'homme monstrueux et le surhomme : ainsi cela s'appartient réciproquement. A chaque croissance de l'homme en grandeur et hauteur, il ne laisse pas de croître vers le bas et l'effroyable : l'on ne doit pas vouloir l'un sans l'autre – ou plutôt : plus l'on veut foncièrement l'un, plus l'on atteint foncièrement l'autre.[2]

En substance, le caractère « monstrueux », ici attribué à cet animal qui n'est autre que l'homme, renvoie au terme grec de *τέρας*, « monstre »[3], lequel désigne un signe envoyé par les dieux, un signe extraordinaire, un prodige ou une chose étonnante. Cette étymologie grecque s'origine dans la racine indo-européenne *K*^{w}*er-* (« faire, créer ») qui s'entend dans le sens de « créature ». Apparenté au tchèque *čáry* (« sortilège ») qui rappelle le sens de « signe surnaturel », le terme de *τέρας* peut également être référé à la racine *men* qui se rapproche de « la terre » et renvoie aux mots « homme » et « humain ». L'étymologie latine fait apparaître que le verbe latin « monere », dont le sens religieux était « avertir, annoncer, éclairer », constitue l'origine du mot « monstrum ». En un sens plus particulier, en l'occurrence, le mot décrit un animal monstrueux, celui qui outrepasse les limites habituelles de l'individuation, présente des formes de développement qui relèvent de l'*extra-ordinaire* et fait *montre* d'un écart « relativement au caractère spécifique normal »[4]. Ainsi, le « monstrueux » caractérise un

[1] *PBM*, Neuvième section, § 257, *op. cit*. p. 283.

[2] *FP* XIII 9 [154] Automne 1887.

[3] Cf. *τέρας* : I Signe envoyé par les dieux, signe extraordinaire, présage effrayant, prodige. II Chose monstrueuse, particul. : 1 animal monstrueux. 2 être monstrueux, monstre (Dictionnaire Grec-français Le grand Bailly, Paris, Hachette, 2000, p. 1915).

[4] Concernant le rapport qu'entretient la norme avec les cas singuliers, nous nous reportons à la description de Georges Canguilhem : « En sorte que l'on peut classer l'ensemble des normes en vertu desquelles les êtres vivants se présentent comme formant un monde distinct en normes de constitution, normes de reconstitution et normes de fonctionnement. Ces différentes normes posent eux biologistes un même problème, celui de leur rapport aux cas singuliers qui font apparaître, relativement au caractère spécifique normal, une distance ou un écart de tel ou tel caractère biologique, taille, structure d'organe, composition chimique, comportement, etc ». (CANGUILHEM, Georges, *Le normal et le pathologique*, II. *Sur les normes organiques chez l'homme*, Paris, PUF, 1966, p. 251-252).

système-de-vie qui, à la fois, se déprend des normes[1] relevant de l'ordre distinctif de son espèce et qui est annonciateur d'un événement relevant du prodigieux. Il constitue, en outre, un signe, lequel est « surnaturel », c'est-à-dire que le « monstrueux » s'opère selon des degrés qui excèdent les normes auxquelles la vie nous avait jusque-là exposé. Si Nietzsche insiste sur la relation « réciproque » qui est à comprendre entre les deux formules, il présente celles-ci sous une forme symétrique en plaçant la notion de « monstre » au centre de chacune. Ainsi, l'animal monstrueux relie l'homme et le suranimal ; l'homme monstrueux relie l'homme supérieur et le surhumain. Les deux « monstres » constituent les signes d'une annonce : celle d'une élévation à venir de degré donc de valeur, respectivement du « sur-animal » et du « sur-humain ». C'est cette tension riche d'avenir du « plus qu'animal » et du « plus qu'humain », qui est ainsi comprimée dans « l'animal monstrueux » et dans « l'homme monstrueux ». De sorte que si le monstre désigne l'outrepassement de la norme, une annonce prodigieuse et le signe d'un prochain degré de l'homme, il constitue également, comme vouloir-de-puissance, une surabondance de forces. C'est à l'aune d'un processus vital de croissance que l'homme supérieur peut s'élever à un type surhumain. Celui-ci, loin de constituer une forme dernière identique à soi, un achèvement de l'homme ou une hypertélie[2], est éternellement indéterminé, inachevé et se déphase en s'élevant sans cesse, selon l'hypothèse de la volonté de puissance, à un degré supérieur. Si d'une façon générale, Nietzsche ne conçoit pas que l'homme constitue la fin du règne animal[3], il considère en revanche qu'un type humain supérieur doit être élevé

[1] Sur ce point, voir Céline Dénat, « L'homme est l'animal monstrueux et le suranimal » : la question du dépassement des normes dans la pensée de Nietzsche », *Savoirs en prisme*, n° 2, 2013.

[2] Ce terme qui désigne une tendance, dans le vivant, à aller au-delà de la finalité, ne peut, en l'occurrence, rendre compte de la pensée nietzschéenne se rapportant à la notion de surhumain, dans la mesure où l'homme, selon l'auteur de l'*Antéchrist*, ne constitue pas la finalité dernière de l'évolution animale. Patrick Tort décrit l'histoire de la notion d'hypertélie, en particulier dans la pensée de Darwin, lequel en situe l'origine dans la sélection sexuelle et non dans la stricte sélection naturelle, laquelle s'était avérée non pertinente pour la mise au jour de la notion. (TORT, Patrick, *L'intelligence des limites. Essai sur le concept d'hypertélie*, Paris, Gruppen, 2019).

[3] NIETZSCHE, *L'Antéchrist*, § 14, p. 62 : « Nous ne faisons plus descendre l'homme de l'"esprit", de la "divinité", nous l'avons replacé parmi les animaux. Il est à nos yeux l'animal le plus fort, parce qu'il est le plus rusé : un des corollaires en est son intelligence. Nous nous défendons d'autre part d'une vanité qui aimerait là aussi refaire bruyamment son apparition : se figurer que l'homme a été la grande intention cachée de l'évolution animale ».

par un accroissement de la valeur. L'homme supérieur n'est autre que « l'homme monstrueux » dont la croissance en hauteur, à la faveur d'un degré supérieur d'épanouissement de la vie, s'opère à proportion d'une autre croissance qui est « vers le bas », vers la condition de « l'animal monstrueux », celle qui affranchit de la surdétermination de l'esprit et restitue, en l'homme, la prégnance de l'activité pulsionnelle. C'est à l'appui de cette zoologisation de l'homme que Nietzsche conçoit le renversement des valeurs qui s'exerce au gré d'une dévaluation des anciennes tables de valeur dont fait partie le privilège accordé à l'esprit sur le corps. Une telle croissance suppose de se déprendre du préjugé de la pureté de l'esprit[1], lequel est inséparable de celui d'une supra-animalité de l'homme, et de resituer non seulement l'humain dans sa condition animale[2], l'extirpant ainsi de la conception de l'idéal ascétique qui dévalorise le corps, mais plus encore dans une élévation de valeur qui est celle des « races nobles ». En ce sens, Nietzsche entreprend d'arrimer sa pensée de l'élevage d'un type supérieur à une considération de paradigmes animaux à l'appui desquels il établit une hiérarchie entre « l'animal grégaire » de « la morale du troupeau »[3] et les « grands rapaces »[4]. Dans cette assignation d'un rang (*Rangordnung*) par laquelle s'érige une distinction entre des types humains « supérieurs » et « inférieurs », s'édifie le type relativement surhumain, lequel se caractérise en l'occurrence, par rapport à l'ensemble de l'humanité, en vertu de degrés notablement plus élevés. La création de nouvelles valeurs est l'apanage de « l'homme monstrueux » dont l'accroissement de puissance le conduit non seulement à devenir « plus fort, plus surhumain, plus sage » mais également « plus terrible »[5], dans la mesure où le type humain supérieur doit faire de la multitude des hommes son « instrument »[6].

---

[1] *PBM*, « Préface », p. 48 : « Ne soyons pas ingrats envers elles, même s'il faut accorder à coups sûr que la pire, la plus durable et la plus dangereuse de toutes les erreurs jusqu'à présent a été l'erreur d'un dogmatique, à savoir l'invention par Platon de l'esprit pur et du bien en soi ».

[2] *PBM*, Cinquième section, § 202, p. 185 : « Nous savons assez combien il est blessant d'entendre quelqu'un mettre l'homme, sans ménagement et sans que ce soit une image, au nombre des animaux ; mais on nous comptera presque pour une faute d'employer constamment à propos de l'homme des "idées modernes" les termes de "troupeau", d'"instinct grégaire" et autre du même genre. Qu't faire ? Nous ne pouvons pas faire autrement : car c'est précisément en cela que réside la nouveauté de nos vues ».

[3] *Ibid*. Cinquième section, § 202, p. 185.

[4] *GM*, Premier Traité, « "Bon et méchant", "bon et mauvais" », § 13, p. 64.

[5] *FP* XIV 14 [68] Printemps 1888.

[6] *FP* XII 2 [76] Automne 1885.

En outre, Nietzche assigne la tâche du philosophe de l'avenir auquel incombe d'une part la transvaluation des valeurs du nihilisme et de l'ascétisme ; et d'autre part la création de nouvelles valeurs propices à l'épanouissement de la vie humaine, à de grandes individualités riches en variations. Or, il convient de remarquer que l'usage récurrent des paradigmes animaux et de la désignation de l'homme comme une entité naturelle ne pouvant être expressément définie ou, à tout le moins, déterminée ou fixée, relève, ainsi que l'analyse Céline Dénat, d'une « stratégie de non-définition »[1]. Dès lors, la question se pose : pour quelle raison Nietzsche ne définit-il pas, en tant que tel, « l'homme » ? Ou, pour l'exprimer plus précisément, pourquoi dans ses évocations de l'homme, l'auteur du *Gai Savoir* recourt-il, avec force récurrence, soit à des qualifications telles que « pas encore fixé de manière stable »[2], « indéterminé », « impénétrable »[3], « l'être le plus divisé »[4], soit à une profusion de références à des paradigmes animaux ? Comme penseur du devenir, Nietzsche a tôt fait de se déprendre des définitions de l'homme telles qu'en donne la tradition métaphysique, que celui-ci soit envisagé comme *aeterna veritas,* comme une essence ou une réalité immutable. Nous avons également examiné dans le corpus nietzschéen que le privilège attribué par l'ontologie substantialiste à la notion d'individu déjà constitué, lequel est conçu comme identique à soi, unitaire et circonscrit, par rapport au processus en vertu duquel il s'opère, ne s'accorde pas avec la pensée du philosophe allemand. De sorte que la « non-définition » de l'homme et le renvoi de l'individu à « une erreur »[5], « un système-de-vie », une pluralité d'individus[6], « un être divisé », mettent au jour une stratégie nietzschéenne qui consiste non seulement à récuser la conception substantialiste, laquelle attribue à l'individu un privilège ontologique et fait de l'homme une réalité fixe et dernière, mais de surcroît, à déployer une axiomatique qui s'avère centrale dans la pensée de l'auteur d'*Ainsi parlait Zarathoustra*. Celle-ci fait prévaloir le

[1] Céline Denat, entrée « Homme, Humanité », *in Dictionnaire Nietzsche*, Paris, *op. cit*. p. 461.

[2] *PBM*, Troisième section, « La religiosité », § 62, p. 131 : « L'homme est l'*animal qui n'est pas encore fixé de manière stable* ».

[3] *PBM*, Neuvième partie, « Qu'est-ce qui est noble ? », § 291, p. 319 : « L'homme, animal multiple, mensonger, artificiel et impénétrable, moins inquiétant pour les autres animaux par sa force que par sa ruse et son astuce, a inventé la bonne conscience pour jouir de son âme comme d'une chose *simple* ».

[4] *FP V*, 11 [130] Printemps-automne 1881.

[5] *FP V*, 11 [156] Printemps-automne 1881.

[6] *FP V*, 11 [119] Printemps-automne 1881. Et FP, *GS*, 11 [276] Printemps-automne 1881.

devenir sur l'être, le processus sur la forme achevée, la relation sur la substance. Or, précisément, si « l'homme » ne recouvre pas, dans le corpus du philosophe, une terminologie « dé-finie », c'est qu'il ne saurait, dans sa pensée, être déterminé, fixe et unitaire. Il n'y a pas de « vraie nature de l'homme »[1]. Tout au contraire, « l'homme » est sans cesse engagé dans le devenir, dans un accroissement de puissance et dans une élévation différentielle le hissant indéfiniment à un prochain degré. Se pose ainsi à Nietzsche la question de savoir comment traduire ce qui relève d'une prise de forme en constante fluctuation, et plus encore, comment désigner « l'homme » en cela qu'il est foncièrement un complexe pulsionnel et la forme transitoire que prend un processus vital de croissance selon l'hypothèse de la volonté de puissance. L'individu est, dans la pensée nietzschéenne, conçu comme une composition plurielle, doté d'une richesse de variations plus ou moins grande, divisé, en incessante métamorphose[2], le conduisant à être, « dans le moindre instant, autre que dans l'instant suivant »[3]. Telle est, à la faveur de la considération de l'individu qui se voit ainsi pluralisé, excédé, outrepassé et transfiguré, la caractérisation d'un processus vital dont la sédimentation provisoire dans l'*individuum*, n'est autre que l'individuation qui s'opère. Si, depuis la première œuvre publiée, *La Naissance de la tragédie*, la notion en tant que telle d'individuation apparaît peu dans le corpus des œuvres suivantes, nous le devons à une cessation de l'exploitation de la notion de *principium individuationis*, issue du langage métaphysique schopenhauerien. En substance, cette notion constituait la dimension à partir de laquelle s'exerçait l'opposition unitaire entre la pulsion apollinienne et la pulsion dionysiaque. Surtout, le privilège que Nietzsche n'a de cesse d'accorder au processuel sur tout primat substantiel, le conduit dans son rapport à la notion d'individuation, à s'affranchir de l'usage d'un « principe »[4] supposément antérieur ou postérieur, sensé la produire ou en rendre compte, et à faire prévaloir « l'opération », c'est-à-dire les modes par lesquels l'individuation s'opère.

En outre, les conditions pratiques par lesquelles la transvaluation des valeurs du

[1] *FP IV*, 6 [150] : « "La vraie nature de l'homme" – tournure défendue ! »

[2] *FP V*, 11 [197] Printemps-automne 1881.

[3] *FP V*, 11 [156] Printemps-automne 1881.

[4] SIMONDON, (Gilbert), *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Grenoble, Editions Jérôme Million, 2013, p. 24 : « La recherche du principe d'individuation s'accomplit soit après l'individuation, soit avant l'individuation, selon que le modèle de l'individu est physique (pour l'atomisme substantialiste) ou technologique et vital (pour le schème hylémorphique). Mais il existe dans les deux cas une zone obscure qui recouvre l'opération d'individuation ».

nihilisme et de l'ascétisme qui sévissent au sein de l'Europe contemporaine, peut se déployer, sont celles de l'opération d'individuation à partir de laquelle et sur laquelle, une action de transformation au très long cours, l'élevage (*Züchtung*) d'un type surhumain, peut permettre d'atteindre un degré supérieur d'épanouissement de la vie. En tant que condition ultime de la production de l'élévation du type supérieur de l'homme, la transvaluation des valeurs suppose que l'incorporation de valeurs nouvelles s'exerce en « l'homme dont le type n'est pas encore fixé »[1] ou pour l'exprimer plus précisément, à la faveur de son opération d'individuation. En ce sens, Nietzsche en appelle à des expérimentateurs, lesquels ne sont autres que les philosophes de l'avenir :

> On peut concevoir les philosophes comme des êtres qui font l'effort le plus extrême pour expérimenter jusqu'où l'homme peut s'élever.[2]

Il revient aux philosophes authentiques de créer des valeurs nouvelles et d'expérimenter celles-ci en un point suprême afin d'évaluer la capacité humaine d'assimilation des modifications par une configuration pulsionnelle, ainsi que le prochain degré auquel il est possible de s'élever. Les valeurs nouvelles dont la tâche des philosophes législateurs consiste à faire en sorte qu'elles exercent sur l'homme une autorité régulatrice, sont donc expérimentées et donc incarnées par les esprits libres qui, en tant que tels, estiment qu'eux- mêmes sont déjà « une transvaluation de toutes les valeurs »[3]. Les philosophes de l'avenir sont ceux qui, en tant que créateurs de valeurs nouvelles, donnent forme aux types humains supérieurs. Par leur action d'élevage dont la visée est de modifier les valeurs de telle sorte qu'elles deviennent, en vertu de leur incorporation, des préférences infraconscientes, les « philosophes véritables »[4] sont des créateurs de formes qui sculptent les nouvelles conditions par lesquelles de grandes individualités vont se prolonger en se dépassant. Or, cette création qui s'opère sur l'individuation de l'homme, consiste en une mise en forme qui s'exerce d'une façon violente à l'égard de soi- même dans la mesure où il s'agit de conduire une action contraignante

[1] *PBM*, Troisième section, « La religiosité », § 62, p. 131.
[2] *FP* XI 34 [74].

[3] *AC*, § 13, *op. cit.* p. 61 : « Ne sous-estimons pas ceci : *nous-mêmes*, nous libres esprits, sommes déjà une "transvaluation de toutes les valeurs", déclaration de guerre et de victoire *personnifiée* contre toutes les vieilles notions de "vrai" et de "faux" ».

[4] *PBM*, Sixième section, « Nous, les savants », § 211, p. 210 : « *Mais les philosophes véritables sont des hommes qui commandent et qui légifèrent* ».

en vue de contrevenir aux préférences infraconscientes longtemps intériorisées et d'instiller de nouvelles régulations. La tâche à la faveur de laquelle se forge l'homme de demain est considérable et suppose une surabondance de forces adjointe à une dureté exprimée envers soi-même[1]. C'est à partir d'un type humain supérieur doté de forces excédentaires que se prépare une transvaluation des valeurs qui ne peut s'opérer qu'en vertu d'une action contraignante exercée entre de très longs intervalles de temps. Il s'agit d'un don de la forme, laquelle n'est autre que celle relevant d'un « type fort d'hommes »[2], s'exerçant au gré d'une activité créatrice qui suppose à la fois la souffrance du créateur et le dépérissement des individualités les moins fortes et les plus asthéniques[3]. De sorte que l'individuation du type supérieur de l'homme se produit au détriment des plus faibles. Le don de la forme s'opère d'une façon différentielle entre des réalités individuées plus ou moins riches de potentiels, en considérant, comme le précise Nietzsche dans un fragment posthume daté de 1883, que « chez l'individu même, il y a quelque chose qui va croissant »[4]. Or, ce processus vital de croissance se produit à la faveur de l'atteinte de degrés suprêmes par les « individus les plus puissants » qui sont corrélatifs de « la meilleure morale »[5].C'est ainsi que la transvaluation des valeurs qui relève d'une visée pratique et non théorique, s'ancre non seulement dans des individualités supérieures mues par un *don de la forme* qui est foncièrement l'individuation d'une vie montante, mais en outre, elle s'accomplit au gré de considérables longueurs de temps, par cet acte en vertu duquel « le don

[1] *FP* IX, 10 [20] Juin-Juillet 1883 : « Toute création est bouleversement – et là où sont à l'œuvre des mains créatrices, il y a mainte mort et maint dépérissement. Et cela seulement c'est mourir et partir en morceaux : sans pitié, le sculpteur frappe le marbre. Pour délivrer de la pierre le statue qui y dormait, il lui faut être sans pitié : - c'est pourquoi tous nous devons souffrir, mourir et devenir poussière. Mais nous-mêmes sommes les sculpteurs, et même au service de son regard : souvent, nous tremblons nous-mêmes devant la sauvagerie créatrice de nos mains ».

[2] *FP* XI, 37 [8].

[3] *FP* XII, 1 [56] : « "Chez des natures telles que César et Napoléon", on peut "pressentir une espèce de travail désintéressé sur son propre marbre", c'est-à-dire sur une grande "pensée" qu'il s'agit d'imposer. L'"intérêt" disparaît totalement en cela derrière la tâche. Ce faisant, il se peut que "des hommes soient sacrifiés. C'est sur cette voie que se situe l'avenir des hommes supérieurs : assumer la responsabilité la plus lourde et ne pas y succomber" ».

[4] *FP* IX, 10 [20] Printemps-été 1883 : « Celui qui est puissant devient toujours davantage celui qui se maîtrise lui-même, celui qui déborde de puissance : on constate que la distinction possède plusieurs degrés – et chez l'individu même, il y a quelque chose qui va croissant ».

[5] *FP* IX, 7 [98] Printemps-été 1883 : « Exigence absolue que la meilleure *morale* doive être liée aux individus *les plus puissants* : qui sont-ils ? »

se transforme »[1]. Dès lors, c'est le type relativement surhumain qui exprime son vouloir-de-puissance, une indéfectible volonté de créer des valeurs nouvelles par devers les dons à la faveur desquels il s'est formé lui-même, par-delà les anciennes tables de valeurs et l'agonie des êtres qui périssent de la doctrine, dans une volonté de transformer l'individuation afin que s'élèvent de nombreuses générations de l'avenir.

Sous-partie II : L'individuation de la morale

1- L'évolution individuée des concepts moraux

Nous avons envisagé l'individuation comme un prolongement par le dépassement, à l'appui d'une identification de l'individuation singulière à un vouloir-de-puissance associé à un « surmontement de soi » (*Selbstüberwindung*), à partir de soi-même. Notre enquête nous a également conduit à la considération de l'« individuation transformée » par l'enseignement de la « doctrine principale » et la création de nouvelles variations au cœur de la structure pulsionnelle et de modification des valeurs. Enfin, nous avons constaté l'individuation transformée pour une figure supra-individuelle, celle d'une élévation du type supérieur à la faveur de degrés croissants d'épanouissement de la vie humaine et un rapport entre l'individuation et le renversement des valeurs, lequel suppose l'accroissement de la valeur de la forme particulière prise par un type de vie humaine qui est appelé à une élévation de degré. L'évolution individuée des concepts moraux et l'évaluation des valeurs individuantes peuvent à présent être abordés.

C'est dans l'œuvre *La généalogie de la morale* que s'opère un examen de la moralité. Loin de postuler la validité objective ou la fondation de la morale telle qu'elle est appréhendée par la tradition philosophique et qui n'est autre qu'un assujétissement à la morale régnante[2],

[1] *FP* IX, 16 [51] Automne 1883 : « Zarathoustra 3 : le passage du libre-penseur et de l'ermite au devoir dominer : le don se transforme – du don naquit la volonté d'exercer l'obligation-de-prendre. *La tyrannie de l'artiste tout d'abord comme dressage, endurcissement de soi* ! »

[2] *PBM*, Cinquième Section, « Pour l'histoire naturelle de la morale », § 186, p. 162 : « Ce que les philosophes nommèrent "fonder la morale" et exigèrent d'eux-mêmes ne fut, tout bien considéré, qu'une forme savante de la disposition à *croire* à la morale dominante… ».

Nietzsche entreprend une investigation se rapportant aux origines des valeurs morales. La recherche des conditions, des variations à la faveur desquelles se sont désignées les notions de bien et le mal, doit conduire à exercer à l'égard de celles-ci une critique et une évaluation de leur valeur même[1]. Or, cette tâche a été initiée dans *Humain, trop humain*, par une analyse de la différence modale entre les « castes dominantes », les « bons » et les « âmes des opprimés », les « mauvais », se rapportant à la « double préhistoire » du concept de bien et de mal[2]. La transvaluation qui s'opère dans *Ainsi parlait Zarathoustra* et se poursuit dans *Par-delà bien et mal*, prolonge dans les traités *La généalogie de la morale*, la considération de ces deux types de morale en vertu desquels l'opposition entre la « morale des maîtres » et la « morale des esclaves » s'exerce entre le « bon » et le « mauvais »[3]. A rebours de la culture idéaliste à partir de laquelle la moralité est envisagée comme une essence, un absolu ou un donné immutable, Nietzsche conduit une étude généalogique en vue de mettre au jour les sources des interprétations philosophiques, morales, religieuses et de permettre, ainsi qu'il le précise dans la préface de *La généalogie de la morale*, par un examen critique des valeurs. En ce sens, il s'agit tout à la fois de tarauder les origines du concept de bien et de mal par l'interprétation des configurations du développement des valeurs qui, au sein de la culture européenne, le sous- tendent, et de sonder l'activité pulsionnelle qui, en constituant le sous-sol des valeurs morales, les conditionnent. De sorte que ce sont des processus vitaux qui conditionnent les valeurs pour le vouloir-de-puissance d'un type d'homme. Aussi, la tâche que s'assigne Nietzsche consiste- t-elle à examiner la provenance des valeurs ancrées au sein de cultures historiques particulières et telles qu'elles se manifestent en des types humains individuels, et à établir une genèse des préférences infraconscientes lesquelles conditionnent la production des interprétations. Et c'est bien à l'appui de l'histoire des valeurs morales, laquelle constitue dans les traités de *La généalogie de la morale*, le prolongement de « l'histoire naturelle de la morale » réalisée dans la Cinquième Section de *Par-delà bien et mal*, que pourra ensuite s'opérer, à la faveur de l'exercice généalogique proprement dit, l'évaluation de ces mêmes valeurs.

---

[1] *GM*, Préface, § 6, p. 36 : « Exprimons-là, cette *nouvelle exigence*, nous avons besoin d'une *critique* des valeurs morales, c'est *la valeur même de ces valeurs qu'il faut commencer par mettre en question* – et pour cela il faut une connaissance des conditions et des circonstances qui les ont produites, dans lesquelles elles se sont modifiées (la morale comme conséquence, comme symptôme, comme masque, comme tartuferie, comme maladie, comme malentendu ; mais aussi la morale comme cause, comme remède, comme stimulant, comme entrave, comme poison), une connaissance telle qu'il n'en a jamais existé et telle qu'on n'en a même jamais désiré de pareille jusqu'ici ».

[2] *HTH I*, Deuxième Section, « Double préhistoire de bien et mal », § 45, p. 108.

[3] *PBM*, Neuvième Section, « Qu'est-ce qui est noble ? », § 260, p. 288.

Pour dépasser les approches au gré desquelles la morale serait à fonder selon un caractère d'essence, Nietzsche s'efforce également de dessiner, en en faisant la genèse, les contours de deux morales distinctes. L'enquête portant sur la provenance des valeurs conduit en effet à considérer deux types de moralité qui s'opèrent en vertu de deux individuations différentielles. En substance, c'est à partir de la considération du concept de « bon » que s'établit cette nouvelle distinction morale se rapportant aux processus d'individuation différenciés de deux types humains. Le qualificatif de « bon » ne provient pas de celui qui reçoit un geste de bonté, le « plébéien », mais de celui qui, en s'attribuant la valeur de « bon » à lui- même et à ses actes, le « noble », est le créateur de valeurs[1]. De sorte que, dans l'histoire des morales, la provenance du concept de « bon » n'est à rechercher ni dans l'acte non égoïste, ni dans la notion d'utilité que cet acte revêtirait pour son destinataire issu d'un « en-bas », mais bien au sein d'une typologie humaine supérieure. Cette approche généalogique est instruite par l'étymologie à la faveur de laquelle s'édifie une typologie de la morale. Ainsi, en premier lieu, à partir des « interprétations multiples »[2] de *ἀγαθός*, le « concept de bon » est converti en « jugement de bon », lequel est transmué en « bons ». Du concept moral de « bon », Nietzsche en arrive rapidement au type humain « bon ». En second lieu, les « nobles » sont ceux qui, d'une façon intuitive, s'évaluent eux-mêmes au gré d'un fort sentiment de puissance, estiment la valeur de leurs actes, la réalité distinctive de leur rang (*Rangordnung*) et ce, en vertu d'un *pathos de la distance* à l'appui duquel s'exprime une volonté d'airain de surmontement de soi- même à partir de soi-même et de création de valeurs. En outre, l'examen étymologique, au gré du rapprochement du terme *bonus* avec celui de *duonus*, conduit à une considération du « bon » qui réfère celui-ci à un homme associé à la discorde, à la séparation et à la guerre[3]. Nous constatons ici le prolongement de ce qui a été développé dans le *Gai savoir* : le type humain supérieur est l'être le plus divisé, lequel est celui qui, riche d'une profusion d'instincts qui sont en conflit, à la faveur de rapports de domination et d'obéissance, organise la multiplicité

[1] *GM*, Premier Traité, « "Bon et méchant", "bon et mauvais" », § 2, p. 43.

[2] *GM*, Premier Traité, « "Bon et méchant", "bon et mauvais" », § 5, p. 47 : « Cela indique peut-être dans quelle direction il convient de chercher l'origine étymologique d'*agathos*, aux multiples interprétations possibles ».

[3] *Ibid*. p. 48 : « Je crois pouvoir interpréter le latin bonus comme "le guerrier", si j'ai raison de ramener *bonus* à un *duonus* plus ancien (comparer *bellum* = *duellum* = *duen-lum*, qui me paraît conserver ce *duonus*). Et de ramener de même *Bonus* à l'homme de la discorde, de la séparation (*duo*), à l'homme de guerre : on voit ce qui dans la Rome antique faisait la "bonté" d'un homme ».

pulsionnelle qui s'exerce. En ce sens, l'individuation de l'homme bon s'opère au gré de très riches variations pulsionnelles, d'une grande division de soi et d'une configuration de forces profuses qui surabondent. Et ce sont eux, les nobles, dotés d'une estimation assurée de leur propre valeur, se distinguant à l'égard de ce qui est « en bas », c'est-à-dire les types plébéiens, qui s'approuvent eux-mêmes et sont seuls capables de créer des valeurs. Ce sentiment aiguisé du type humain aristocratique de sa propre valeur, qui est indissociable de sa volonté de dépassement de soi et de création de valeurs nouvelles, exige l'édification de hiérarchies. Précisément, l'interprétation nietzschéenne des systèmes de valeurs s'effectue par l'étude d'une distinction qui s'opère entre le type humain aristocratique et le type d'homme « commun », c'est-à-dire à l'appui d'une considération des processus par lesquels les hommes s'individuent distinctement. Cette analyse typologique différentielle trouve ainsi dans les traités *Pour la généalogie de la morale*, son prolongement à la faveur de l'examen de deux formes distinctes de morales que sont la « morale des maîtres » et la « morale des esclaves », lesquelles ne sont pas exclusives de la possibilité d'autres morales, se mélangent non sans que s'expriment certaines tensions et peuvent, en outre, se déployer au sein d'un même individu. Dès lors, ces deux types humains de moralité sont ancrés dans une provenance exhumée par l'approche philologique, référant à des contextes culturels, historiques et ethniques. Si la considération de l'évolution des concepts moraux ne relève pas, dans la pensée nietzschéenne, de la recherche d'un fondement ou d'une subsumation des valeurs par une quelconque doctrine, elle ne s'exerce pas davantage au gré de l'examen d'une prétendue « nature humaine »[1] ou de la prédétermination d'une individualité identique à soi, fixe et donnée à elle-même. L'histoire des valeurs morales suppose, au gré des transvaluations passées et de la transvaluation préparée par le philosophe de l'avenir, une entre-appartenance de la variété des valeurs et de la variation pulsionnelle qui s'exprime au sein d'un type de vie humaine, à la faveur de laquelle l'individuation s'opère. En ce sens, la distinction entre deux moralités ne se présente pas à l'appui d'une caractérisation de morales en-soi mais consiste en une différenciation entre deux types fondamentaux de morale. De sorte que le « type supérieur » qui constitue un exemple singulier qui est à même de rendre compte d'un ensemble de cas partageant avec lui une similitude de caractéristiques, lesquelles sont notamment instruites par l'examen philologique,

[1] *FP IV*, 6 [150] Printemps-automne 1881 : « "La vraie nature de l'homme" – tournure défendue ! »

renvoie à une possibilité de vie humaine[1]. Or, celle-ci réfère à une individuation particulière dans la mesure où le qualificatif de « bon » qui suppose un type humain de « bon », renvoie à une provenance à la faveur de laquelle une « même transformation conceptuelle », repérable au sein de plusieurs langues, s'opère en vertu de processus vitaux de croissance selon un vouloir-de-puissance singulier. Et ce sont les modes par lesquels le type humain supérieur s'individue en s'estimant « distingué », « noble », pourvu d'une « âme supérieure »[2], qui développent cette auto-attribution progressive du « bon » qui consiste en une création de valeur. Celle-ci résonne comme la confirmation d'une prévalence de ce qui, à l'égard de « l'homme du commun » est distinct, supérieur et assigné à un rang plus élevé. En cela, le « noble » suit un processus d'individuation dans la mesure où, à la faveur de ses valeurs morales particulières, il se distingue typiquement de celui qu'il considère comme « commun », d'« en-bas » et « dominé ». En outre, ce sont deux individuations différentielles qui s'opèrent selon des modes d'intensification de la vie qui diffèrent en degrés, des configurations pulsionnelles distinctivement favorables à l'épanouissement de la vie et au gré d'une division de soi plus ou moins grande. Or, ces individuations différentielles qui déterminent, ainsi que nous l'avons abordé dans notre développement, deux rapports distincts relatifs au processus d'individuation, revêtent, dès lors, des valeurs différenciées se rapportant à deux types fondamentaux de moralité : le « bon » et le « mauvais ». Si tous les types humains sont divisés et s'individuent, les types inférieurs souffrant de la domination des nobles, sont ceux qui pâtissent de leur individuation, cherchent à se déprendre du processus d'individuation et à se nourrir du ressentiment, tandis que les types humains supérieurs souffrent de la surabondance de vie et veulent, en étant créateurs de valeurs, l'individuation qui s'opère.

Dans le travail d'enquête historique qui est conduit en vue de mettre en exergue l'évolution des concepts moraux, Nietzsche poursuit l'examen des deux types fondamentaux de moralité en présentant les conditions par lesquelles se produit un renversement des valeurs. La détermination d'une nouvelle hiérarchie de valeurs s'opère à la faveur de l'irruption de la caste sacerdotale, laquelle va produire une dissociation au cœur même de la domination aristocratique. A la puissance de la condition de l'aristocratie chevaleresque, s'oppose

[1] *HTH I*, Cinquième Section, « Les tyrans de l'esprit », § 261, p. 283 : « Et il n'y a pourtant guère de perte plus grave que la perte d'un type, d'une suprême *possibilité de vie philosophique* nouvelle, demeurée jusqu'alors non découverte ».

[2] *GM*, Premier Traité, « "Bon et méchant", "bon et mauvais" », § 4, p. 46.

l'impuissance des prêtres en proie à une faiblesse patente de leur configuration pulsionnelle qui les conduit à fomenter une vengeance à l'égard de ceux qui font montre d'une surabondance de forces. Et c'est un peuple sacerdotal, celui des Juifs, qui accomplit le renversement des valeurs aristocratiques, lesquelles se voient transmuer en appréciations attribuées à ceux qu'ils désignent désormais comme « méchants », au gré d'une action spirituelle. De sorte que la conversion qui, dès lors, est à l'œuvre en visant l'établissement d'une nouvelle hiérarchie de valeurs, se produit à partir d'une modalité réactive des « prêtres ascétiques » qui convertissent leur impuissance en une création négatrice de la moralité dominante régie par les valeurs aristocratiques. C'est l'*affect* de la haine qui, généré par l'impuissance, s'accroît puis se spiritualise dans la figure du prêtre[1], lequel constitue pour Nietzsche un concept à l'appui duquel se présente le thuriféraire des idéaux ascétiques. La spiritualisation de cet *affect* intervient consécutivement à l'incapacité devant laquelle se trouve le prêtre d'extérioriser immédiatement, face à la force supérieure exprimée par le type aristocratique, la pulsion qui l'anime de la façon « la plus rentrée »[2]. En ce sens, le vouloir-de-puissance du type sacerdotal va s'exercer d'une façon non-directe, au gré d'un évitement de la confrontation physique qui lui serait fatale, à l'encontre de l'aristocratie guerrière. Les pulsions à l'œuvre vont s'extérioriser à la faveur d'une stratégie visant à éviter la force supérieure qui se manifeste en procédant à « une guerre de l'esprit »[3], à un déplacement qui consiste à déprécier les valeurs du type supérieur plutôt qu'à affronter la supériorité de sa force. Ainsi, sous l'empire de la surabondance de forces du type aristocratique dont la richesse de variation pulsionnelle et le modèle d'intensification de la vie reflètent un grand sentiment de puissance, le type sacerdotal va exercer son vouloir-de-puissance sous la forme de l'affect du ressentiment, lequel va s'exprimer comme « esprit de vengeance »[4]. Et c'est à l'appui de cet affect négatif que s'opère le renversement des valeurs aristocratiques et que se déploie la création réactive de valeurs :

---

[1] *GM*, Premier Traité, « "Bon et méchant", "bon et mauvais" », § 7, p. 51 : « Les prêtres sont, comme chacun sait, *les ennemis les plus méchants* – et pourquoi ? Parce ce que ce sont les ennemis les plus impuissants. L'impuissance chez eux pousse la haine jusqu'au monstrueux et au sinistre, au plus cérébral et au plus venimeux ».

[2] *Ibid*. p. 52 : « Les Juifs, ce peuple de prêtres qui finalement n'a pu avoir raison de ses ennemis et de ses dominateurs que par un renversement radical de leurs valeurs, donc un acte de *vengeance suprêmement cérébrale*. Il ne pouvait en aller ainsi que pour un peuple de prêtres, ce peuple à la rancune sacerdotale la plus rentrée ».

[3] *FP* XIII, 10 [157], Automne 1887 : « Comment fait-on la guerre aux affects virils et à leurs évaluations ? L'on ne dispose pas de moyens de violence physique, on ne peut mener qu'une guerre de ruse, d'ensorcellement, de mensonge, bref une guerre "de l'esprit" ».

[4] *GM*, Premier Traité, § 7, p. 51.

> Alors que toute morale noble procède d'un dire-oui triomphant à soi-même, la morale des esclaves dit non d'emblée à un « extérieur », à un « autrement », à un « non-soi », et c'est *ce* non-là qui est son acte créateur. Ce retournement du regard évaluateur, cette *nécessité* pour lui de se diriger vers l'extérieur au lieu de revenir sur soi appartient en propre au ressentiment : pour naître, la morale des esclaves a toujours besoin d'un monde extérieur, d'un contre-monde, elle a besoin, en termes physiologiques, de *stimuli* extérieurs pour agir ; son action est fondamentalement réaction.[1]

Les concepts moraux du type aristocratique procèdent, au gré de leur croissance, d'un auto-acquiescement tandis que la morale des esclaves s'érige en vertu d'une négation exprimée à l'égard de ce qui lui est extérieur. Ce renversement des valeurs est indissociable de la considération du type de rapport envisagé par le créateur de valeurs, selon que le privilège est accordé à soi-même ou bien à un autre que soi-même. La création de valeurs du type aristocratique est une glorification de sa puissance, une expression de la surabondance de ses forces et une confirmation de sa propre valeur comme étalon des valeurs. L'acte créateur de valeurs de l'homme du ressentiment consiste en une opposition foncière à la puissance qui est autre que lui-même et à des forces qui lui sont supérieures, dans une réaction à des valeurs dominantes. Par cette « inversion » dans l'évolution des concepts moraux, à la faveur de laquelle un « non » succède à un « oui » dans la création de valeurs, se décèle l'opposition entre l'idéal ascétique[2] et cette forme suprême d'acquiescement à l'existence que désigne l'*amor fati*. En substance, Nietzsche exhume, dans ce renversement axiologique de valeurs, les conditions par lesquelles une faible configuration pulsionnelle se détermine par une intensification de sa puissance produite en fonction « d'excitations extérieures ».

Dans l'opposition entre la « morale de maître » et la « morale d'esclave », se joue une opposition entre les vouloirs-de-puissance, lesquels exercent, d'une façon active et réactive, la

[1] Ibid. § 10, p. 55-56.

[2] ASTOR, Nietzsche. *La détresse du présent, Micropolitique de l'éternité*, *op. cit.* p. 477 : « Ce que Nietzsche définit comme "idéaux ascétiques" dans la troisième dissertation de la *Généalogie de la morale* est en fait le contenu de la toute première "psychologie du prêtre". Il s'agit de l'instrument de leur puissance, la puissance la plus considérable connue jusqu'ici dans l'histoire de la culture. Nous avons déjà fait longuement connaissance avec cet instrument, la plus cruelle et violente contradiction en soi : l'hostilité de la vie à l'encontre de la vie, de la puissance à l'encontre de la puissance, la rédemption par la condamnation, la jouissance par la torture, la plus grande force de la plus grande faiblesse ».

différenciation et l'accroissement qui opèrent l'individuation du vivant. Nous retrouvons ainsi, dans les traités de *Pour la généalogie de la morale,* ce même rapport qui était à l'œuvre dans la considération des deux types d'individus souffrants de la vie, entre la modalité réactive des êtres qui convertissent la souffrance en une création négatrice de la réalité et de l'opération d'individuation, et la modalité active des êtres surabondants qui acceptent les variations profuses au cœur de l'organique, lesquelles sont conçues comme des forces génératrices et fécondantes. En outre, ainsi que nous l'avons analysé dans notre développement, Nietzsche a prolongé cette distinction typique dans la deuxième partie d'*Ainsi parlait Zarathoustra,* en ancrant les deux vouloirs-de-puissance dans un nouveau rapport qui est celui du commandement et de l'obéissance, à l'appui duquel l'homme se surmonte soit activement, soit réactivement. Or, précisément, c'est par le détour d'une haine rentrée que se produit l'expression négatrice du type humain de la morale des esclaves, à l'encontre d'un ennemi. L'homme du ressentiment se surmonte réactivement. L'expression d'un besoin physiologique d'excitations extérieures conduit à la considération d'un « non-soi », à l'intériorisation[1] de cette puissance à la fois supérieure et oppositionnelle, au sentiment réactif qui déclenche le jugement moral puis à l'action réactive de création de valeurs. En substance, l'esclave est celui qui ne pouvant se surpasser à partir de lui-même, recherche donc, en un autre que lui-même, une puissance à partir de la haine de laquelle il puisse procéder à son dépassement. En ce sens, ce sont les affects négatifs qui inaugurent la création réactive de l'esclave à l'appui de laquelle s'érigent de nouvelles valeurs. Or, ce que, d'une façon prévalente, suppose cette création réactive, ce sont des préférences fondamentales qui se rapportent à une configuration pulsionnelle particulière à la faveur de laquelle s'opère un processus vital de croissance. En ce sens, la négation exprimée à l'égard d'une puissance supérieure, constitue le processus par lequel l'esclave, mu par un vouloir-de-puissance, va s'individuer, tout en engendrant des valeurs, en se rapportant réactivement à lui-même. L'auto-affirmation exprimée à sa propre puissance, constitue l'opération par laquelle le maître, mu par un vouloir-de-puissance, s'individue, tout en créant des valeurs, en se rapportant activement à lui-même. Le « seigneur-né »[2] célèbre sa grandeur, loue son accomplissement, et confirme l'éclat de sa gloire par l'estimation de sa propre valeur, là où le type inférieur se voit intimer un ordre, lequel est reçu

[1] *GM*, Deuxième Traité, § 16, p. 110 : « Tous les instincts qui ne se déchargent pas vers l'extérieur *se tournent vers l'intérieur* – c'est là ce que j'appelle l'*intériorisation* de l'homme : c'est alors seulement que pousse en l'homme ce qu'on appellera plus tard son "âme" ».

[2] *GM*, Troisième Traité, § 18, p. 175.

par les excitations extérieures d'un « non-soi » l'enjoignant à créer réactivement des valeurs hostiles à l'égard de tout ce qui surabonde de forces.

Au début du deuxième traité de *La généalogie de la morale*, Nietzsche évoque l'interminable période durant laquelle se sont opérées les deux formes successives de « la moralité des mœurs »[1]. S'il est impérieux de s'affranchir des préjugés moraux à l'appui d'un projet pratique qui est celui de la création de nouveaux jugements de valeurs, ce qui ne peut se comprendre que sous la forme d'une lente incorporation de ces derniers, l'uniformité de la *Sittlichkeit der Sitte* a, en outre, permis que l'homme ait été « réellement *fait* prévisible »[2]. L'édification d'une morale de l'individualité singulière dont Nietzsche avait formulé l'exigence dans *Aurore*, implique que la troisième phase de l'histoire de la morale soit nécessairement à construire à partir de l'héritage de ce que fut la tâche des deux premières périodes historiques de la morale. C'est donc à partir de la mise à nu des préjugés moraux et de la considération des deux formes d'individuation qui font irruption sur les décombres de la *Sittlichkeit*, que se prépare la tâche de formulation des valeurs nouvelles qui est celle de la législation des philosophes de l'avenir. En ce sens, la morale de l'individualité singulière constitue un instrument de culture emblématique de la pensée nietzschéenne, à la faveur duquel la transformation de l'individu est fondamentalement un surpassement de l'intériorisation de la moralité des mœurs et un auto- dépassement de l'individu qui n'est autre que l'individu souverain :

> Transportons-nous au contraire à la fin de cet énorme processus, là où l'arbre donne enfin ses fruits, où la société et sa moralité des mœurs fait advenir ce *dont* elle n'était que le moyen, nous trouvons alors le fruit le plus mûr de l'arbre, l'*individu souverain*, l'individu qui ne ressemble qu'à lui-même, à nouveau détaché de la moralité des mœurs, l'individu autonome supramoral (car "autonome" et "moral" s'excluent), bref, l'homme du vouloir indépendant, personnel et persévérant, qui *ose promettre,* et chez celui-là une conscience qui palpite dans toutes ses fibres, fière de *ce qui* a été obtenu et qui a pris corps en lui, une véritable conscience de la liberté et de

[1] *A*, Livre premier, « Morale de la souffrance volontaire » § 18, p. 48 : « ces immenses périodes de "moralité des mœurs" antérieures à "l'histoire universelle" qui constituent l'*histoire principale*, effective *et décisive qui a fixé le caractère de l'humanité* (…) ».

[2] *GM*, Deuxième Traité, § 2, p. 79.

la puissance, un sentiment d'accomplissement parfait de l'homme.[1]

Au terme d'une très longue période de dressage qu'a cruellement imposé la moralité des mœurs à l'individu, s'ensuit consécutivement la production de l'« individu souverain ». Ce « très long processus » est celui des deux formes d'individuation qui a opposé *« la masse uniformisée des Privatpersonen »*[2] aux esprits libres. De sorte que ce « fruit le plus mûr » est à la fois le produit de la *Sittlichkeit* en vertu de son prolongement par l'effectuation de son dépassement, et la nouvelle forme individuelle acquise par un dépassement de lui-même, par lui-même. En ce sens, Nietzsche accorde une importance particulière à la processualité à la faveur de laquelle l'autonomie personnelle est devenue une singularité distinctive qui fut ensuite à même d'accomplir jusqu'à son terme la morale de l'individualité singulière. Ce « processus » au gré duquel s'est exercée la moralité des mœurs, laquelle est justifiée par l'homme devenu calculable, a rendu possible l'individu souverain qui constitue, « là où l'arbre porte ses fruits », un résultat d'individuation. Avant de se concevoir comme un individu distinct et séparé puis de s'affranchir de la *Sittlichkeit*, l'homme « le plus mûr de l'arbre » s'est longuement individué. L'individu souverain est celui qui, à l'exclusion de l'instinct grégaire[3], s'est émancipé de l'uniformisation communautaire et de la moralité des mœurs. Il est en outre, autonome en vertu du mode de dépassement de lui-même qui s'exerce à partir de lui-même et non à partir d'un autre que lui-même. Cette autonomie suppose également de commander à partir de soi-même, de contenir une richesse de variations, une profusion d'instincts qui sont en conflit, à la faveur d'une alternance entre le commandement et l'obéissance, et implique l'organisation de la multiplicité pulsionnelle qui s'y exerce. En substance, Nietzsche insiste sur l'indissociabilité de l'autonomie et du supramoral, ce qu'induit le caractère exclusif de l'« autonome » à l'égard du « moral ».

L'individu souverain ne peut exercer pleinement sa liberté qu'en se situant par-delà bien et mal et non par-delà « bon et mauvais »[4]. En ce sens, l'évaluation de la valeur des valeurs le conduit à s'affranchir de la « morale des esclaves » et de l'axiologie « Bon et méchant », conçue par le type sacerdotal. La souveraineté de sa constitution physiologique, pulsionnelle et morale le conduit à exercer spontanément et directement toute sa puissance dans la surabondance de

[1] *Ibid*. § 2, p. 79-80.

[2] Cf. MARQUET, *L'individu chez Nietzsche : Décadence et récapitulation, op. cit*. p. 11.

[3] *PBM*, Cinquième Section, § 202, p. 185.

[4] *GM*, Premier Traité, § 17, p. 74.

ses forces. L'intensivité et l'extensivité de celles-ci, qui s'expriment dans sa « volonté indéfectible et persévérante »[1], l'exhortent à créer des valeurs, en se rapportant activement à lui-même et en puisant dans son processus vital de croissance, l'étalon même de ses valeurs. L'individu souverain est en outre, celui qui « peut promettre », au sens grec du terme, *ἄγγελος*, celui qui annonce. Il s'agit, en l'occurrence, d'annoncer un prochain de gré de l'homme, une élévation de valeur par le surpassement du type de vie humaine qui, sous l'empire de l'idéalisme ascétique et du nihilisme, persévère au sein de la culture européenne. Ce « promettre » est également, ainsi que l'analyse André Stanguennec[2], un « pouvoir » (*dürfen*) de promettre, au sens d' « avoir le droit ». Ce qui suppose, pour l'individu souverain, qu'il s'accorde à lui-même le droit (et non le devoir, lequel est constitutif de la moralité des mœurs) de tenir sa promesse à l'égard de ceux qu'il estime être ses égaux. C'est en ce sens que l'individu souverain a une « responsabilité » à l'égard des innombrables générations de l'avenir, lesquelles toutefois ne relèvent pas de la communauté grégaire mais des individualités qui sont estimées *inter pares*, comme de « rares égaux »[3]. L'individu souverain est le résultat d'une individuation et celui qui peut promettre les individuations de l'avenir, dans la perspective du surhumain.

2- Le devenir typique des valeurs individuantes

L'étude généalogique a permis de reconstituer l'évolution individuée des concepts moraux par la recherche de la provenance de l'activité pulsionnelle conditionnant la production des interprétations. L'examen des valeurs qui sont ancrées au sein de cultures historiques particulières et se manifestent en des types humains individuels, a mis au jour deux types de moralité qui s'opèrent en vertu de deux individuations différentielles. En outre, c'est au terme d'une très longue période de dressage imposée à l'individu par la moralité des mœurs que s'ensuit la production de l'« individu souverain ». Or, l'enquête généalogique se rapportant à l'histoire individuée des valeurs morales, doit être suivie de l'appréciation de celles-ci en vue

[1] *Ibid*. Deuxième Traité, § 2, p. 80.

[2] STANGUENNEC, *Le questionnement moral de Nietzsche, Chapitre 2. La faute, le châtiment, la mauvaise conscience, op. cit*. p. 223.

[3] *Ibid* : « Nul autre, en effet, que lui-même ne contraint le maître à tenir sa promesse et cette promesse est faite, non à la collectivité soumise aux "mœurs", mais, *inter pares*, aux rares égaux qui en sont jugés dignes et qui devront d'ailleurs assumer, dans la perspective de la surhumanité, les obligations de nouveaux "législateurs" ».

de rendre compte de « la valeur de ces valeurs »[1]. A partir de la mise au jour des sources pulsionnelles des interprétations, Nietzsche entreprend l'évaluation des valeurs qui expriment un type de vie donné. C'est dans le *Crépuscule des idoles* que le philosophe ausculte les valeurs que produisent différents types de vie et par là même des conditions d'existence dont il s'agit d'évaluer l'axiologie. Se pose ainsi la question de savoir quel peut être le critère à l'appui duquel peut s'exercer l'évaluation des valeurs. C'est dans le paragraphe § 5 du chapitre *La Morale, une anti-nature,* que se trouve la réponse :

> Il faudrait occuper une position *extérieure* à la vie, et d'autre part la connaître aussi bien qu'un être, que nombre d'êtres, que tous les êtres qui l'ont vécue pour être tout simplement en droit d'aborder le problème de la *valeur* de la vie : raison suffisante pour saisir que ce problème est pour nous un problème inaccessible. Quand nous parlons de valeurs, nous parlons sous l'inspiration, conformément à l'optique de la vie : c'est la vie elle-même qui nous contraint à poser des valeurs, c'est la vie elle-même qui évalue à travers nous *quand* nous posons des valeurs…[2]

La valeur de la vie ne peut, en tant que telle, être évaluée. C'est bien plutôt la vie comme processus vital de croissance selon le concept de la volonté de puissance[3], qui exprime des valeurs. Et c'est précisément le caractère non évaluable de la valeur de la vie qui fait de la vie même le critère pour évaluer les évaluations. En substance, c'est le processus d'intensification de la puissance qui caractérise la vie[4], qui fournit au généalogiste l'étalon à la faveur duquel peuvent s'évaluer les évaluations. De sorte que l'auscultation de la valeur des valeurs se produit à l'aune d'un examen qui consiste à faire passer une appréciation au trébuchet de la vie en vue de se demander si elle est favorable ou défavorable à la vie.

L'enquête généalogique doit permettre, en ce sens, d'évaluer les différentes appréciations en fonction de leur degré de vitalité. Et c'est l'évaluation des valeurs se

[1] *GM*, Préface, § 6, p. 36 : « Exprimons-là, cette *nouvelle exigence* : nous avons besoin d'une critique des valeurs morales, c'est *la valeur de ces valeurs qu'il faut commencer par mettre en question* […] ».

[2] NIETZSCHE, *Crépuscule des idoles*, « La Morale comme contre-nature », § 5, Œuvres complètes, Sous la direction de Patrick Wotling, Paris, Éditions Flammarion, 2024, p. 2247.

[3] « Mais *qu'est-ce que la vie ?* Il faut donc ici une nouvelle version plus précise du concept de "vie" : sur ce point, ma formule s'énonce : la vie est volonté de puissance ». (FP XII, 2 [190]).

[4] *FP* XIV, 14 [174] Printemps 1888 : « La volonté de puissance en tant que vie ».

rapportant à différents types de vie les uns par rapport aux autres, qui doit permettre de mesurer si celles-ci sont le symptôme d'une vie ascendante ou déclinante. Ce sont les types de vie que le généalogiste évalue, leur caractère plus ou moins propice à l'épanouissement de la vie humaine, à partir de l'examen de la provenance de leurs valeurs. Aussi, la tâche que s'assigne Nietzsche consiste-t-elle à examiner le rapport que toute morale entretient relativement à la nature, selon qu'elle se détermine en vertu de valeurs bénéfiques ou bien hostiles à l'égard des « instincts de la vie »[1]. Dans l'analyse des exemples particuliers, « les types », qui représentent l'ensemble des cas qui ont en partage des caractéristiques en commun, tout en ayant toutefois leur singularité, l'évaluation des valeurs s'opère à la faveur de l'examen des différentes « possibilité[s] de vie »[2] humaines. Or, si l'étude typologique met au jour des valeurs distinctives associées à différentes conditions de vies humaines qui se déterminent soit d'une façon affirmatrice, soit d'une façon négatrice à l'égard des processus vitaux, Nietzsche entreprend de dépasser la stricte évaluation de l'individu en ancrant l'appréciation des valeurs dans un vaste processus d'individuation. Ce fragment posthume daté du printemps de 1888, en est une illustration :

> Chaque individu répète toute la ligne de l'évolution (et non seulement, ainsi que le <conçoit> la morale, quelque chose qui commence avec la naissance) : s'il représente la montée de la lignée humaine, sa valeur est, en fait, exceptionnelle ; et son souci de se conserver et de croître peut légitimement être extrême. (C'est le souci de l'avenir qui lui a été promis qui donne à l'individu réussi un droit si extraordinaire à l'égoïsme). Mais s'il représente la ligne descendante, le déclin, la maladie chronique, alors il a bien peu de valeur, et il convient avant tout qu'il soustraie à l'individu réussi le moins possible de place, de force et de rayon de soleil.[3]

Ce fragment posthume intitulé « Origine des valeurs morales » qui correspond à l'aphorisme (paragraphe § 33 d'« Incursions d'un inactuel ») du Crépuscule des idoles, intitulé « Valeur naturelle de l'égoïsme », stipule que la valeur de l'égoïsme a une valeur qui est relative à celui

[1] *CdI,* « La Morale comme contre-nature », § 4, p. 2246 : « - Je réduis un principe en formule. Tout naturalisme en morale, c'est-à-dire toute morale *saine* est dominée par un instinct de vie. – quelque commandement de la vie est exécuté au moyen d'un canon déterminé de "dois" et "ne dois pas", quelque inhibition et hostilité sur le chemin de la vie se trouve ainsi écartée ».

[2] *HTH I,* Cinquième Section, « Les tyrans de l'esprit » § 261, p. 283.

[3] *FP* XIV, 14 [29] Printemps 1888.

qui est égoïste. Cette notion plurivoque dans le corpus nietzschéen, est envisagée comme l'expression d'un processus vital de croissance ou de décroissance[1] selon le degré de force, la configuration pulsionnelle et la physiologie d'un vivant particulier. En substance, la valeur de l'égoïsme n'a en soi aucune valeur, c'est l'appréciation de l'égoïsme passée au crible de la valeur de la vie qui seule en a une.

Contrairement à la conception de l'idéalisme ascétique selon laquelle l'*individuum* est donné à lui-même, fixe et inconditionné, Nietzsche conçoit l'individu comme le résultat d'un long processus d'individuation. Loin de se réduire à sa naissance, l'individu est le fruit récapitulatif d'une longue évolution à la faveur de l'évaluation de laquelle peut s'estimer sa force ou sa faiblesse selon qu'il hérite d'une accumulation de forces faisant de lui « une somme », ou bien d'un « atavisme insuffisant » le réduisant à être « encore peu »[2]. C'est à l'aune de sa lignée, de sa plus ou moins grande richesse de variations et du degré d'intensification de la puissance qu'il a reçu de ses ancêtres que l'individu peut être évalué. Ce qui va à l'encontre de la culture de l'idéal ascétique pour laquelle la moralité envisagée comme une essence, un absolu ou un donné immutable, est indissociable d'une considération de l'individu conçu comme substantiel, résistant à ce qui n'est pas lui-même et fixe. En ce sens, le "fondement de la morale" tel que le postule la moralité régnante, se présente en vertu d'une conception de l'individu "fondé sur lui-même", lequel « commence avec sa naissance ». Ainsi, la moralité de type ascétique présente sa justification métaphysique à la faveur du présupposé de deux absolus : celui de l'essence morale, unitaire, inconditionnée et celui de l'individu substantiel par l'intériorisation kantienne de la morale dans le sujet. A rebours de cette conception, Nietzsche entreprend une naturalisation de la morale, laquelle s'opère à l'appui d'une généalogie qui, par l'examen de l'évolution des concepts moraux, met au jour les valeurs et l'activité pulsionnelle conditionnant les interprétations et procède à une évaluation des valeurs. Or, l'étude généalogique en vertu de laquelle il s'agit de faire passer une appréciation

[1] *FP* XIV, 14 [192] Printemps 1888 : « Notion d'"égoïsme". Ce qui définit l'être vivant, c'est qu'il est obligé de croître – c'est qu'il accroît sa puissance, et par conséquent, doit absorber des forces étrangères. Dans les vapeurs de la narcose morale, on parle d'un droit de l'individu à se défendre : dans le même sens on devrait également parler de son droit à attaquer : car *les deux* – et le deuxième encore plus que le premier – sont des nécessités pour tout être vivant - l'égoïsme agressif et l'égoïsme défensif ne sont pas une question de choix ni même de "libre arbitre", mais la *fatalité* même de la vie ».

[2] *FP* XIV, 15 [78] Printemps 1888.

au trébuchet de la vie, s'exerce dans un rapport au processus d'individuation, à « toute la ligne de l'évolution » que l'individu en tant que résultat et opération d'individuation, « répète ». L'individu n'est en effet qu'un point de sédimentation provisoire mu par la volonté de puissance qui, dans un système-de-vie, s'opère « comme volonté d'accumulation en même temps que d'individuation »[1]. C'est à ce titre que l'*individuum* est une erreur :

> Dès que l'on a compris dans quelle mesure l'"*individuum*" est une erreur, tandis que chaque être singulier est précisément le *processus tout entier* en droite ligne (non seulement "héréditaire", mais lui-même…), cet être singulier prend une énorme importance.[2]

Par cette distinction entre l'« individuum » et l'« être singulier », Nietzsche destitue une fois encore l'individu tel que le conçoit la métaphysique traditionnelle : substantiel, unitaire et identique à soi. L'*individuum* est une erreur dans le sens où, étant donné à lui-même sans que l'on ait dépensé pour lui, il est exposé à « errer, à aller ça et là », il constitue un fragment impermanent dans le flux du devenir, dénué de toute capitalisation du passé. Surtout, il convient de noter que, en contre-point de l'*individuum*, l'être singulier revêt une importance considérable. Or, quel est cet être singulier que Nietzsche prend le soin de qualifier de « processus tout entier en droite ligne » ? La singularité associée à la processualité et à une lignée ne peut désigner autre chose que le processus d'individuation. L'être singulier est celui qui s'individue en vertu d'une part, de sa « capitalisation de forces »[3], au gré des innombrables actes d'affirmation accumulés par sa longue ascendance et d'autre part, de la configuration de son activité pulsionnelle. En outre, l'étude généalogique qui fait passer une appréciation au crible de la vie, s'exerce à la faveur d'un examen du processus d'individuation. Il s'agit d'estimer si en vertu de la somme des forces qu'il a accumulées, en tant qu'héritier de la lignée

[1] *FP* XIII, 9 [30] Automne 1887.

[2] MARQUET, *L'individu chez Nietzsche : décadence et récapitulation*, *op. cit.* p. 19.

[3] *FP* XIII, 9 [45] Automne 1887 : « En général, *toute chose vaut autant que ce que l'on a dépensé pour elle*. Ce qui sans doute n'est pas vrai de l'individu, pris isolément : les grandes capacités de l'individu particulier sont hors de proportion avec ce qu'il a fait, sacrifié, souffert lui-même pour cela. 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 maîtres ont payé ».

et lui-même comme « la chaîne même au sens absolu »[1], un individu singulier « représente », au gré de son individuation, un processus vital de croissance ou de décroissance. Telle est l'évaluation qui est conduite par le généalogiste, laquelle ausculte ce qui, au cours du processus par lequel l'être singulier s'individue, relève d'une vie montante ou d'une vie déclinante. C'est à l'aune de l'examen physiologique que l'individuation d'un vivant particulier se voit taraudée afin de déterminer sa valeur. C'est la surabondance de forces d'une vie ascendante qui seule se peut attribuer une valeur haute et, en conséquence, prétendre à la conservation et à un surcroît de puissance. De ce point de vue, l'individuation montante, parce qu'elle *promet*, s'élève différentiellement et fait montre d'une capacité de l'être singulier à créer de nouvelles valeurs, donne droit à l''égoïsme. A l'inverse, « l'atavisme insuffisant »[2] qu'exprime un processus vital de décroissance, un « développement déclinant »[3], est de faible valeur. Aussi, l'individuation descendante, parce qu'elle indique une décadence, un phénomène d'affaiblissement physiologique, doit autant que possible éviter un empiètement sur la force croissante de « l'individu réussi »[4]. De sorte que le processus d'individuation vitale constitue le critère d'évaluation des valeurs d'un être singulier.

Dans le *Crépuscule des idoles*, Nietzsche évalue, à l'appui de cet étalon de mesure, les valeurs que produisent différents types de vie. L'estimation des concepts moraux s'exerce d'une part en vertu de ce qu'ils sont devenus et non à l'aune de ce qu'ils sont prétendument, et d'autre part dans une considération de l'évolution typique des êtres singuliers. Ainsi en est-il de l'évaluation des valeurs par laquelle il s'agit d'apprécier les conditions physiologiques d'un vivant et d'estimer si celles-ci sont le symptôme d'une vie montante ou descendante. C'est par une étude de l'activité instinctive et pulsionnelle mettant au jour des besoins[5] particuliers réglés

[1] *FP* XIII, 10 [136] Automne 1887 : « L'*égo* vaut cent fois plus qu'une simple unité dans la *chaîne* des membres ; il est la chaîne même au sens absolu ; et l'espèce n'est qu'une pure abstraction de la pluralité de ces chaînes et de leurs ressemblances partielles ».

[2] *FP* XIV, 15 [78] Printemps 1888.

[3] *CdI*, « Incursions d'un inactuel », § 33, p. 2281.

[4] *FP* XIV, 14 [29] Printemps 1888.

[5] *FP* XII, 7 [60] : « Ce sont nos besoins qui interprètent le monde : nos instincts, leur pour et leur contre. Chaque instinct est un besoin de domination, chacun possède sa perspective qu'il voudrait imposer comme norme à tous les autres instincts ».

sur une intensification de puissance, à la faveur de laquelle s'exerce un processus interprétatif, que s'apprécient les valeurs d'un être singulier. En ce sens, ce qui caractérise les idéaux du platonisme-christianisme et les valeurs prédominantes au sein de la culture européenne contemporaine, se manifeste au gré d'une « désagrégation des instincts »[1] et d'une configuration pulsionnelle asthénique, en des types décadents. Si Nietzsche s'en prend à la morale prétendument en soi, fondamentale et inconditionnelle, il développe en outre une analyse implacable des injonctions que la morale régnante exprime :

> Aujourd'hui, où tout "l'homme *doit* être comme ceci ou comme cela" nous met un peu d'ironie à la bouche, où nous croyons ferme que, malgré tout, on ne *devient* que ce que l'on *est*, (malgré tout ; je veux dire éducation, instruction, milieu, hasards et accidents), nous avons, curieusement, appris, pour ce qui concerne la morale, à *retourner* la relation entre cause et conséquence, - rien peut-être ne nous différencie plus radicalement des vieux croyants de la morale.[2]

Nous retrouvons ici, sous le feu de la critique nietzschéenne, la conception de la morale qui s'édifie sur le sol de l'entre-appartenance de la « moralité absolument fondée » et de l'individu « fondé sur lui-même ». C'est en effet au nom de sa caractéristique inconditionnée que la morale exige qu'une obéissance inconditionnelle réponde à ses impératifs, à ses « doit être ». Et c'est à la faveur d'une considération de l'individu conçu comme substantiel, fixe et sans provenance, que cet impératif moral peut être reçu. La morale enjoint l'homme à être, d'une façon transitive, « comme ceci ou comme cela », à la faveur d'une action visant à l'amender et à le faire devenir autre que ce qu'il est. En ce sens, la morale postule que l'observation par l'homme d'un contenu de moralité constitue la cause même de son état physiologique. Selon que son comportement moral est empreint du vice ou de la vertu, l'être singulier s'exposerait ainsi à vivre en courant à sa perte ou bien à son avantage, d'une façon heureuse. Or, Nietzsche conteste cette prétention de la morale dominante à amender l'homme. Il oppose à l'impératif de la loi morale, à son « doit être » adressé à l'homme, lequel est appelé à devenir transitivement autre que ce qu'il est, une conception de la processualité en vertu de laquelle l'être singulier ne saurait se déprendre absolument de ses conditions physiologiques. L'utilisation modifiée de l'aphorisme du « deviens ce que tu es », revêt un sens différent de celui que nous avons analysé

[1] *CdI*, « Incursions d'un inactuel », § 35, p. 2282.

[2] *FP* XIV, 14 [113] Printemps 1888 : « La morale comme décadence ».

au cours de notre développement. Il n'est ici pas conjugué à l'impératif, mais semble plutôt s'exprimer *mezza voce*, en guise de repère d'une pensée qui étaye, dans ce fragment posthume. L'ajout de l'adverbe de négation « ne » suivi de la conjonction « que » dans la formule « on ne devient que ce que l'on est », indique une restriction et signifie « seulement ». Ce qui donne : "on devient seulement ce que l'on est", c'est-à-dire à l'exclusion de ce que l'on n'est pas, de ce qui n'est qu'ajouté fallacieusement par la morale[1]. Il ne s'agit pas ici de restreindre le devenir de l'homme à la présupposition d'un « être » prétendument identique à soi, unitaire et immutable, ce qui serait contraire à l'axiomatique nietzschéenne, mais de dépasser le causalisme moral qui conditionne une vie heureuse à la pratique de la vertu, en ancrant la conduite individuelle dans le processus d'individuation. C'est en ce sens qu'il faut comprendre en effet la désignation de « ce que l'on est » : l'être singulier est une somme, une accumulation de forces, un processus vital de croissance ou de décroissance selon l'hypothèse de la volonté de puissance. De sorte que l'on ne peut devenir autre que ce qui déjà en nous n'a de cesse de devenir. En substance, la destitution de toute loi morale absolue que l'analyse physiologique et psychologique met au jour, est indissociable d'une récusation de l'individu envisagé comme donné à lui-même et sans provenance. L'homme n'étant pas substantiel, il ne saurait constituer, d'une façon extra-individuée, la cause de son agir. Etablir ce que l'homme doit être ne peut pas être fondé par une loi morale qui s'imposerait à son activité pulsionnelle. En outre, Nietzsche entreprend d'inverser la causalité qu'édifie la morale entre la conduite individuelle en matière de moralité et les états physiologiques qu'elle conçoit comme ses effets. Il s'agit donc de reconduire les vices et vertus à leur source conditionnante qui est celle de la physiologie de l'homme en laquelle se manifeste son degré plus ou moins important de vitalité. C'est en ce sens que dans l'injonction de la morale selon laquelle « l'homme doit être comme ceci ou comme cela », le présupposé de la transitivité de l'« être » n'est pas justifié.

Dans la formule nietzschéenne, « on ne devient que ce que l'on est », l'intransitivité de l'« être » renvoie à ce qu'est physiologiquement l'être singulier : un système-de-vie qui s'individue à la faveur d'une activité infraconsciente qui est une expression de la volonté de

[1] Voir *GS*, Quatrième Livre, « Illusion des contemplatifs », § 301, p. 247 : « Tout ce qui possède de la *valeur* dans le monde aujourd'hui ne la possède pas en soi, en vertu de sa nature, – la nature est toujours dénuée de valeur : – au contraire, une valeur lui a un jour été donnée et offerte, et *c'est nous* qui avons donné et offert ! C'est nous seuls qui avons d'abord crée le monde *qui intéresse l'homme en quelque manière !* »

puissance[1], laquelle constitue comme processus interprétatif, une intensification de puissance. De sorte que, loin de se voir accorder, d'une façon générale, un privilège sur le « devenir », l'« être » tel qu'il est mentionné dans ce contexte, désigne ce que l'on est en tant qu'être singulier : un résultat et une opération d'individuation par lesquels s'exerce un processus vital de croissance « qui invente et hiérarchise de nouvelles individualités »[2].

Sous-partie III : L'individuation de Nietzsche

1- Le résultat du processus d'individuation

Œuvre écrite entre le 15 octobre et le 4 novembre 1888, qui sera la dernière à être publiée, *Ecce homo* constitue un « essai d'auto-évaluation »[3] par lequel Nietzsche fait connaître qui il est afin que sa tâche puisse s'accomplir et entreprend le déploiement enthousiaste d'une pensée immoraliste. C'est sous les hospices d'une « belle humeur »[4] et au gré d'un exercice d'autosatisfaction, à la faveur desquels s'exprime en acte la plus haute forme d'acquiescement, que s'estiment les motifs par lesquels s'édifie une conversion de toutes les valeurs. Se présente, au sein de l'œuvre, à la fois un accomplissement en vertu duquel il s'agit d'exprimer une

[1] *FP XI,* 40 [61] Août-septembre 1885 : « Nos pulsions sont réductibles à la volonté de puissance ».

[2] ASTOR, *Nietzsche. La détresse du présent,* Chapitre IX. *Micropolitique de l'éternité, op. cit.* p. 468 : « L'individuation est à proprement parler la politique de la vie, c'est-à-dire ce par quoi la vie accroît sa puissance, conquiert sa liberté et forme des unités supérieures ; elle n'est rien d'autre que cette activité infra-individuelle qui invente et hiérarchise de l'individualité. Toute la difficulté est de *dire* ce mystère à tous les niveaux du vivant. Nietzsche est allé très loin en ce sens, et avec une extrême conséquence, explicitant, grâce à la méthode généalogique et au concept de volonté de puissance, la manière dont une psychophysiologie pulsionnelle permet de reformuler une philosophie de la culture ».

[3] *FP* XIV, 25 [5] Octobre-novembre 1888 : « Le miroir. Essai d'auto-évaluation. Par Friedrich Nietzsche ».

[4] « Je compte la belle humeur [*Heiterkeit*] parmi les preuves de ma philosophie ». (Lettre à J. Bourdeau, [17] décembre 1888).

reconnaissance, une célébration par le récit de sa vie[1], et un commencement que déclenche la tâche de transvaluation que s'assigne Nietzsche en sa qualité de « annonciateur de bonne nouvelle »[2].

En outre, la vue d'ensemble se rapportant à l'évolution des concepts moraux, à l'évaluation des valeurs et à la critique de la *morale* qu'offre *Ecce homo* à partir notamment d'une considération des œuvres telles que *Par-delà bien et mal*, *Pour la généalogie de la morale*, le *Crépuscule des idoles*, est étroitement appréhendée avec l'évocation de Nietzsche de sa propre vie. L'examen du corpus du philosophe permet, en effet, de constater l'établissement d'un rapport entre le récit de la vie de Nietzsche par lui-même et des thématiques philosophiques dont celle, en particulier, de la morale. Ainsi en est-il de l'évocation de son « existence » et du « problème de la vie »[3], de son « plus profond affaiblissement physiologique »[4] et de la dialectique socratique comme « symptôme de *décadence* »[5], de son surmontement de lui-même à partir de lui-même qui fait de lui « *l'antithèse* d'un *décadent* »[6], de son acceptation de « soi-même comme un fatum » et de sa capacité à se tenir quitte de « tout ressentiment »[7], de sa nature belliqueuse et de sa « guerre au christianisme »[8]. Nietzsche montre ainsi à quel point ses propres conditions d'existence sont inséparables de ses conceptions philosophiques :

> Je fis de ma volonté de santé, de *vivre*, ma philosophie…[9]

---

[1] *EH*, « Pourquoi je suis si sage », § 1, Traduction d'Éric Blondel, Paris, Éditions Garnier-Flammarion, 2023, p. 58 : « Comment n'en serais-je pas reconnaissant à ma vie tout entière ? Et voilà pourquoi je me raconte ma vie ».

[2] *Ibid*, « Pourquoi je suis un destin », § 1, p. 168 : « Je contredis comme on n'a jamais contredit et suis néanmoins le contraire d'un esprit négateur. Je suis un *annonciateur de bonne nouvelle* comme il n'y en a jamais eu, je connais des tâches d'une hauteur telle que l'idée jusqu'à présent n'en est venue à personne ».

[3] *Ibid*. « Pourquoi je suis si sage », § 1, p. 59.

[4] *Ibid.* p. 60.

[5] Ibid.

[6] *Ibid*. « Pourquoi je suis si sage », § 2, p. 63 : « il est assez fort pour que tout, *nécessairement*, tourne au mieux pour lui. Eh bien, je suis l'*antithèse* d'un *décadent* : car c'est *moi* que je viens de décrire ».

[7] *Ibid*. « Pourquoi je suis si sage », § 6, p. 69.

[8] *Ibid*. « Pourquoi je suis si sage », § 7, p. 72.

[9] *Ibid*. « Pourquoi je suis si sage », § 2, p. 62.

Si la santé et la maladie relèvent dans la pensée nietzschéenne, d'une dialectique complexe, il s'agit en substance de souligner l'importance d'une *disciplina voluntatis*[1], d'un « enseignement de la santé », au gré desquels se dispense un soin de soi, « l'art et la science de guérir »[2]. Loin de considérer la santé en soi[3], Nietzsche l'envisage comme une pluralité à la faveur de laquelle s'exerce une différence de degré à l'égard de la maladie. C'est dans un surmontement par le corps des « éléments morbides »[4], que peut se stimuler la grande santé. Or, l'épreuve de la maladie telle que Nietzsche la conçoit, constitue une expérience qui se présente sous une double forme : d'une part, celle de la source d'une intensification de force par la lutte qu'elle déclenche et par la victoire remportée, d'autre part, celle de la découverte du critère de la santé par lequel s'exerce le processus interprétatif dans l'évaluation généalogique des concepts moraux[5]. En outre, c'est en vertu du surmontement de lui-même à partir de lui-même et de l'expression de son vouloir-de-puissance singulier que Nietzsche interprète, évalue et opère une transvaluation des valeurs.

Si l'enquête généalogique qui consiste, après l'examen des sources pulsionnelles des

[1] *HTH II*, « Préface », § 2, p. 46.

[2] *A*, Livre III. « Pour soigner sa santé », § 202, p. 178 : « Ce qui fait encore défaut surtout, ce sont les médecins pour qui ce que nous appelions jusqu'ici morale pratique a dû se transformer en une pratique de leur savoir et de leur art et de guérir ».

[3] *GS*, Troisième Livre, « Santé de l'âme », § 120, p. 172-173 : « Car il n'y a pas de santé en soi, et tous les essais pour définir ce genre de choses ont échoué misérablement. C'est de ton but, de ton horizon, de tes pulsions, de tes erreurs et en particulier des idéaux et des fantasmes de ton âme que dépend la détermination de *ce que* doit signifier la santé même pour ton *corps* ».

[4] *FP* XIII, 2 [97] : « Santé et état morbide : soyons prudents ! Le critère demeure l'efflorescence du corps, l'élan, le courage et la gaieté de l'esprit – mais naturellement aussi *l'importance des éléments morbides qu'il peut assumer et surmonter* – qu'il peut rendre sains. Ce qui anéantirait des hommes plus délicats fait partie des stimulants de la *grande* santé ».

[5] Nous nous reportons sur ce point capital à l'analyse de Patrick Wotling : « L'élaboration de la notion de santé, qui se substitue au critère de la vérité, représente l'articulation capitale de la théorie de l'interprétation, car faute d'un tel critère, la généalogie s'enliserait dans le relativisme, le philosophe médecin en serait réduit à constater des liens philologiques nécessaires entre corps et composantes culturelles, des langages figurés résultant d'un processus contraignant d'interprétation » (WOTLING, Patrick, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, I, « *Le philosophe, médecin de la culture* », Paris, PUF, « Quadrige », Paris, 2016, p. 122).

interprétations morales, à évaluer les valeurs, s'opère à l'aune d'une considération des différents types de vies, Nietzsche entreprend désormais une genèse de ce qui s'entre-appartient : sa vie et sa pensée. Il s'agit dès lors de décrire les conditions d'existence par lesquelles l'auteur d'*Ainsi parlait Zarathoustra* a pu concevoir une œuvre aussi singulière, profuse, immoraliste et commettre une pensée telle que celle de la conversion de toutes les valeurs. De sorte que les notions nietzschéennes que sont : l'hérédité, la vie, la vie montante, le déclin, la décadence, la physiologie, la santé, la maladie, la force vitale, la psychologie, les valeurs, les expériences, le perspectivisme, l'activité pulsionnelle, le pessimisme, l'héritage, la noblesse, l'éternel retour, le *pathos de la distance*, les grandes individualités, le fatalisme, l'instinct belliqueux, la croissance, le commandement, la distinction, le besoin de solitude… deviennent, au gré de l'écriture d'*Ecce homo*, les notions de Friedrich Nietzsche, en propre. Cette dernière œuvre publiée présente ainsi un fil directeur – la valeur de la vie - qui relie les perspectives nietzschéennes déployées depuis l'écriture de *La Naissance de la tragédie* et extirpe définitivement les interprétations de toute présomption théorique, en les ancrant dans le processus d'individuation de Nietzsche lui-même. C'est en ce sens qu'*Ecce homo* constitue un « Essai d'auto-évaluation »[1]. Le critère de la valeur de la vie, à l'appui duquel peut s'exercer l'évaluation des valeurs ne pouvant, en tant que tel, être évalué, c'est le processus d'individuation, « ce par quoi la vie accroît sa puissance »[2], que Nietzsche peut auto-évaluer. En substance, dans le premier titre de section d'*Ecce homo*, intitulé « Pourquoi je suis si sage », c'est le résultat d'individuation qui est appréhendé :

> Le bonheur de mon existence, voire ce qu'elle a d'unique, tient à sa destinée : pour l'exprimer sous forme d'énigme, je suis déjà mort en la personne de mon père ; dans celle de ma mère, je vis encore et je vieillis. Cette double origine, en quelque sorte au premier et au dernier barreau de l'échelle de la vie, à la fois *décadent* et *commencement*, voilà qui, mieux que tout, explique cette neutralité, cette absence de parti pris à l'égard du problème de la vie dans son ensemble qui me caractérise peut-être. Je possède, pour les signes de montée et de déclin, un flair plus fin que quiconque ait jamais eu, je suis en cela le maître par *excellence* : je connais les deux, je suis les deux.[3]

[1] *FP* XIV, 25 [5] Octobre-novembre 1888 : « Le miroir. Essai d'auto-évaluation. Par Friedrich Nietzsche ».

[2] ASTOR (Dorian), *Nietzsche. La détresse du présent*, Chapitre IX. *Micropolitique de l'éternité*, Paris, Éditions Gallimard, 2014, p. 468.

[3] *EH*, « Pourquoi je suis si sage », § 1, p. 59.

Nietzsche présente une énigme qu'il conviendra de tenter d'élucider. A la toute fin de cet extrait, nous est confié la disposition que requiert une grande maîtrise dans l'exercice de déchiffrement des signes de « montée et de déclin », laquelle consiste, afin de les connaître parfaitement, à être précisément soi-même, ainsi que l'est l'auteur d'*Ecce homo*, une montée et un déclin. Or, cette disposition repose sur une caractéristique particulière dans le processus d'interprétation de la vie appréhendée comme un problème, qui est l'exigence de n'avoir à l'égard de celle-ci aucun « parti pris ». De sorte que la « neutralité » est requise dans cet examen qui suppose une configuration pulsionnelle à la faveur de laquelle les valeurs propices et les valeurs défavorables à l'épanouissement de la vie, s'expriment. Loin de relever d'un postulat (il n'y a pas de « substrat indifférent »)[1], cette neutralité constitue un résultat : celui d'un processus qui a « fait » de Nietzsche « à la fois un décadent et un commencement » sans qu'aucun des deux termes ne prédomine sur l'autre[2]. C'est bien ainsi que se présentait dans les tous premiers écrits nietzschéens le problème de l'individualité : en vertu de deux « propriétés [qui] n'existent que par la contradiction »[3]. Il semble bien, de ce point de vue, que Nietzsche conçoive la possibilité d'appréhender ce qui, dans la tension entre les notions de décadence et de commencement, est non-résolu. C'est à la faveur de cette non résolution génératrice du résultat de la neutralité, que s'opère un équilibre entre deux sources pulsionnelles productrices d'interprétations distinctes. En ce sens, la neutralité est, au titre du résultat qu'elle constitue, une somme : celle de la vie croissante et de la vie descendante de Nietzsche. Cette somme est le fruit récapitulatif d'un processus vital de croissance et de décroissance qui s'exerce à partir d'une « double origine ».

[1] *GM*, Premier Traité. « "Bon et méchant", "bon et mauvais" », § 13, p. 64-65 : « Car, tout comme le peuple sépare la foudre de son éclat, et prend ce dernier pour *l'action*, pour l'effet d'un sujet qui s'appelle la foudre, de même la morale du peuple sépare la puissance des manifestations de la puissance, comme s'il y avait derrière le puissant un substrat indifférent qui *serait libre* de manifester la puissance ou de ne pas le faire. Mais un tel substrat n'existe pas ; il n'existe aucun "être" derrière l'agir, le faire, le devenir ; l'"agent" est un ajout de l'imagination à l'agir, car l'agir est tout ».

[2] GAFFIOT (Félix), *Dictionnaire abrégé latin français*, Paris, *Hachette*, 1936, p. 413 : neutĕr, *tra*, *trum*, (*ne* et *uter*), aucun des deux, ni l'un ni l'autre : *neutrum eorum contra alterum juvare*, ne soutenir aucun des deux contre l'autre ».

[3] NIETZSCHE, *Écrits autobiographiques 1856-1869*, *op. cit. Fatum et histoire 1862*, p. 194.

Le déclin et le commencement sont éprouvés, équilibrés et additionnés avant que d'être interprétés. Ce processus par lequel s'exprime la volonté de puissance n'est autre que celui de l'individuation de Nietzsche lui-même qui en évalue un résultat à l'aune duquel se mêlent le bonheur et la fatalité d'une vie unique tout autant que s'exercent l'interprétation, l'évaluation et la transvaluation des valeurs. Telle est donc la suite qui est donnée à cette énigme qui se présente dans l'incipit de ce premier titre de section d'*Ecce homo* dont l'intitulé « Pourquoi je suis si sage », débute, comme les suivants, sous la forme d'une question, au moyen d'un « pourquoi » et s'achève sans recours au point d'interrogation, comme une affirmation explicative conférant ainsi une équivocité et une processualité à cette auto-évaluation par laquelle se relie le résultat du processus d'individuation de Nietzsche à sa méthode généalogique.

Si le processus d'individuation a pour résultat la somme de ce qui est *décadence* et *commencement*, il a pour origine la division entre ce qui relève de la vie descendante et de la vie montante. Dès la première phrase de ce premier titre de section d'*Ecce homo*, Nietzsche conçoit la possibilité de penser ensemble des couples notionnels tels que le sort favorable et le sort fatal, l'hérédité de la mère et celle du père, la vie et la mort, dont les termes ne sont pas appréhendés d'une façon exclusive les uns par rapport aux autres. Tant s'en faut, c'est la tension entre ses notions qui s'avère fécondante. Ainsi en est-il, au cœur même de cette déclaration prenant la forme d'une affirmation de soi, de la considération du caractère « unique »[1] de l'existence de Nietzsche. Or, précisément, ce qui donne à celle-ci toute sa singularité, c'est l'empreinte de sa « double origine ». Le rapport que Nietzsche entretient avec lui-même ne renvoie pas simplement à une unité, à un *individuum*, mais surtout à sa division, à un *dividuum*. C'est ce que nous avons relevé au début de notre développement, dans l'examen de l'écriture de ses premiers écrits de jeunesse, les courts récits autobiographiques intitulés *Ma vie*[2], à la

[1] *EH*, « Pourquoi je suis si sage », § 1, *op. cit.* p. 59.

[2] Si, dans la première des conférences intitulées *Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement*, Nietzsche fustige ces exercices qu'il estime non pédagogiques et précocement dispensés par les gymnases allemands, il n'en demeure pas moins que ses écrits autobiographiques, dont certains ont procédé de la part de Nietzsche, d'une démarche volontaire, libre de toute obligation scolaire, recèlent un intérêt qui réside dans le questionnement sur sa propre vie et sur le destin, thèmes qui, près d'un quart de siècle plus tard, se retrouvent sous sa plume dans *Ecce homo*. Voir : Œuvres, I, *Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement*, Première conférence, p. 210 et F. Nietzsche, *Écrits autobiographiques 1856-1869*, Traduction et notes par Marc Crépon, *Fatum et histoire 1862, Amitié, lecture et écriture par Marc Crépon*, Traduction par Max Marcuzzi, Paris, Presses universitaires de France, 1994, p. 200-201.

faveur desquels l'expérience de la dissociation que réalise Nietzsche est une façon de se rapporter à lui-même et d'œuvrer à convertir, en le divisant, le sort qui est le sien en biographie individuelle. Ce sort qui lui est dévolu est celui de devenir, suite à la mort brutale de son père, orphelin à l'âge de 5 ans, événement dont l'incidence sur la formation de son tempérament fut génératrice d'inclinations opposées[1]. Ce questionnement sur les conditions par lesquelles, sous l'influence d'un événement tragique, se développent ses dispositions, se caractérise, dans l'écriture des versions de 1861 (numérotées I, II et III) du texte intitulé Ma vie, par la fatalité de son existence qui dès lors se présente sous le clair-obscur du *dividuum*. De telle sorte que, par l'écriture de soi, Nietzsche opère, dès ses jeunes années, un auto-conditionnement au gré duquel se distinguent ce qui manque – l'orientation d'un père dans l'existence – et ce qui est « déposé » dans son âme – « les germes de la gravité » et son « goût de la contemplation ». Cette double origine qui se caractérise à la fois par l'asthénie des forces vitales et par la croissance de la vitalité, constitue ce par quoi l'existence de Nietzsche relève d'un sort fatal et d'un sort favorable. La dimension fatidique tient à ce que la mort du père a instillé un élément morbide dans la vie du fils[2]. Le caractère favorable à l'épanouissement de la vie relève de la physiologie forte de la mère. De ce point de vue, « [ses] parents continuent à croître en [lui]-même »[3]. Or, ce qui rend énigmatique l'existence de Nietzsche tient précisément à ce que celle-ci est, en vertu de sa double origine, un *dividuum*. En ce sens, la vie montante et la vie descendante s'expriment en un même système-de-vie. Telle est la configuration en vertu de laquelle l'existence de l'auteur d'*Ecce homo* est « unique ». En outre, dès 1881, Nietzsche précise que « l'être le plus divisé »[4] est celui qui est doté d'une grande richesse de variations, de forces génératrices excédentaires, d'une profusion d'instincts qui sont en conflit, à la faveur de rapports de domination et d'obéissance. Il est également doté du plus grand sentiment de puissance, c'est-à-dire du sentiment que la puissance croît, et organise la multiplicité

[1] NIETZSCHE, *Écrits autobiographiques 1856-1869*, *op. cit.* Ma vie (II), De l'année 1861, p. 99-100.

[2] ASTOR, (Dorian), *Nietzsche*, Paris, Éditions Gallimard, 2011, p. 13.

[3] *FP V*, 11 [256] Printemps-automne 1881.

[4] *FP V*, 11 [130] Printemps-automne 1881 : « Il est l'être le plus divisé, le plus riche en variations, le plus apte à vivre longtemps, le plus fécond en convoitises et en ressources pour se nourrir, qui sache le plus éliminer de soi-même et se renouveler ».

pulsionnelle qui s'exerce. C'est précisément ainsi que se conçoit le rapport que Nietzsche entretient à l'égard de la décadence. Tout en étant physiologiquement et en tant qu'être divisé, un *décadent,* il en est aussi, sous un autre rapport l'opposé, dans la mesure où il n'est pas en soi le décadent[1]. L'expression des forces antagonistes de la décadence génèrent la stimulation à partir de laquelle « la sûreté absolue de [l']instinct »[2] de Nietzsche s'exerce et produit à la faveur d'une action autorégulatrice, un accroissement vital. Le surmontement de soi-même à partir de soi-même est l'apanage de l'être le plus divisé qui a déployé l'excédent de ses forces pour devenir le créateur de nouvelles formes.

En outre, il convient de noter que Nietzsche s'évertue à vouloir la division qui s'opère, dans la mesure où celle-ci confère à son existence un sort favorable, laquelle se présente comme « unique ». De telle sorte que si Nietzsche est le philosophe affirmateur par excellence, il est également celui qui exprime un acquiescement souverain à sa propre existence. Ainsi en est-il du oui adressé à sa noble lignée polonaise « pur sang »[3] qui constitue outre sa parenté directe (celle de ses parents), son véritable apparentement. En ce sens, Nietzsche présente une étroite entre-appartenance entre l'expression d'une vie montante et la réalité d'une haute lignée, étant entendu que « tout ce qui est bon est héritage »[4], qui suppose que le véritable apparentement le situe au niveau d'un très haut degré de noblesse dans l'arborescence généalogique. La « sûreté absolue de [son] instinct »[5] telle qu'elle se manifeste en Nietzsche, suppose que la récapitulation des individus issus des générations précédentes soit celle d'une noble lignée. Loin de se rapporter identiquement à lui-même, Nietzsche s'individue en vertu d'une récapitulation par laquelle il actualise en les dépassant, les potentialités de ses nobles ascendants qui se prolongent en lui-même. En cela, l'atavisme (*Atavismus*) des grands hommes, qui est, dans la conception nietzschéenne une forme de l'hérédité (*Vererbung*), constitue un processus de transmission par

[1] *EH,* « Pourquoi je suis si sage », § 2, p. 62-63.

[2] *Ibid*. p. 62.

[3] *Ibid*. § 3, p. 63 : « Je suis un noble polonais *pur sang* ; auquel ne se mêle pas une seule goutte de sang mauvais, surtout pas allemand ».

[4] *CdI,* « Incursions d'un inactuel », § 47, p. 2292 : « Les bonnes choses n'ont pas de prix : et c'est une loi toujours valide que celui qui les *détient* est autre que celui qui les *acquiert*. Tout ce qui est bon est héritage ».

[5] *EH,* « Pourquoi je suis si sage », § 2, p. 62.

lequel s'exerce une collecte, une économie et une accumulation processuelles d'« une « force formidable »[1]. Or, dans le troisième chapitre de cette première section d'*Ecce homo*, en se présentant lui-même comme « un atavisme formidable », Nietzsche se réfère, en passant outre ses parents, à sa propre et lointaine origine, à la faveur d'un processus de transmission au gré duquel il comprime jusqu'à lui-même, toute la ligne dans son unité[2]. Ce qui confirme, une nouvelle fois, à quel point l'*individuum*, tel qu'il est envisagé par la tradition philosophique, est conçu comme une erreur. En outre, c'est à l'appui de sa nature supérieure que Nietzsche s'opère à partir de générations profuses issues d'un haut degré de noblesse, qui le précèdent et le potentient. Sa quantité de force est le fruit d'une lente et progressive transmission de ce qui a été longtemps accumulé. De sorte que la nature supérieure de Nietzsche procède de ce qui constitue une « masse de force élastique »[3] dont la transmission, en droite ligne, s'opère à la fois processuellement et indéfiniment. En ce sens, il est une perpétuation féconde et continuée de la force transmise, des dispositions et inclinations de ses ascendants issus d'un degré élevé de noblesse, de grandes individualités telles que pourraient l'être Jules César ou Alexandre, ayant accumulé eu égard à leur ancienneté, une force prodigieuse. Et si l'hypothèse de ces ascendances prestigieuses ne peut foncièrement, ainsi que le précise Nietzsche, se comprendre, au sens de « saisir avec », c'est dans la mesure où l'apparentement avec l'empereur romain et avec le conquérant macédonien, ne peut se saisir (*prehendere*) entièrement sans une connaissance de l'indéfinie chaîne des générations qui y conduisent. En substance, Nietzsche exprime la possibilité d'ascendances non biologiques référant à la nature supérieure, la sûreté d'instincts et la force accumulée qui témoignent du haut degré de noblesse de sa lignée. En outre, il prend le soin de se situer par-delà une conception, qu'il récuse, du processus de l'hérédité[4] se fondant sur la transmission mécanique des qualités ainsi que sur « l'acte de la

[1] *CdI*, « Incursions d'un inactuel », § 44, p. 2290 : : « Les grands hommes sont, comme les grandes époques, des explosifs dans lesquels est accumulée une force formidable ».

[2] *Ibid.* « Incursions d'un inactuel », § 33, p. 2281 : « Il n'est rien par lui-même, pas un atome, pas un "maillon de la chaîne", rien qui soit simplement hérité d'autrefois, – il est toute l'unique la ligne homme dans son unité jusqu'à lui-même inclus… ».

[3] *HTH I*, Cinquième Section, « Cercles annuels de la culture individuelle », § 272, p. 291 : « Pendant longtemps, la force et la faiblesse de la productivité intellectuelle ne dépendent pas tant du talent hérité, que de la masse de *force élastique* qui l'accompagne ».

[4] Voir sur ce point l'analyse de Patrick Wotling (WOTLING, Patrick et DENAT, Céline, *Dictionnaire Nietzsche*, Hérédité, Paris, Ellipses Édition, 2013, p.154-162).

naissance »[1], et privilégie la perspective d'une transmission processuelle de la vie montante qui s'opère au gré de l'unité d'une lignée qu'il comprime en lui-même comme être singulier et supérieur. Or, loin de s'interrompre dans un *individuum*, cette accumulation de forces s'exprime progressivement à la faveur d'un processus vital de croissance par lequel se crée de nouvelles unités supérieures. C'est en ce sens que Nietzsche puise à la source de grandes individualités les conditions par lesquelles, en passant outre sa stricte ascendance parentale, il s'individue en se référant à un haut degré de noblesse et de configuration pulsionnelle. Le caractère indéfini de l'accumulation de force et continu de la vie montante, suppose le temps long et la diligence des générations profuses qui précèdent, ainsi que la création de préférences et de formes nouvelles à partir de l'incorporation des forces héritées. En particulier, les vertus par lesquelles le surgissement du philosophe est possible, sont le fruit d'un processus d'individuation dans la mesure où celui-ci suppose à la fois, ainsi que cela apparaît dans le paragraphe 213 de *Par-delà bien et mal*, que des dispositions aient été exercées par un grand nombre de générations et que leur acquisition ait été cultivée « à titre individuel »[2]. Ces forces, dispositions et inclinations que requiert la production d'un philosophe, réfèrent à un processus vital de croissance à la faveur duquel les vertus qui sont celles de l'esprit, de l'appétence pour le commandement, du *pathos de la distance*, supposent d'avoir longtemps mûri avant que d'être incorporées et impliquent d'être indéfectiblement exercées par celui qui en hérite. Dans l'écriture de cette œuvre ultime qu'est *Ecce homo* dont le sous-titre « comment on devient ce que l'on est », porte la même équivocité que les titres de section, entre questionnement et affirmation, la production du philosophe dont il est question est de toute évidence Nietzsche lui-même qui, en éducateur, tente d'élever les hommes. En ce sens, se décrire[3], interroger et affirmer le pourquoi de sa sagesse, considérer les origines de sa division ainsi que le résultat du processus d'individuation par lequel ce sont cultivées ses propres vertus, constitue une exigence impérieuse. En outre, Nietzsche

[1] *PBM*, Première Section, « Des préjugés des philosophes », § 3, p. 54 : « … on doit ici refaire son éducation, ainsi qu'on l'a fait en ce qui concerne d'hérédité et l'"inné". De même que l'acte de la naissance n'entre pas en considération dans l'ensemble du processus et du progrès de l'hérédité, la "conscience" ne *s'oppose* pas davantage de manière décisive à l'instinctif – la plus grande part de la pensée consciente d'un philosophe est clandestinement guidée et poussée dans des voies déterminées par ses instincts ».

[2] *Ibid*. Sixième Section, « Nous, savants », § 213, p. 417 : « Un grand nombre de générations doit avoir travaillé de manière préparatoire à l'apparition du philosophe ; chacune de ses vertus doit, à titre individuel, avoir été acquise, cultivée, transmise en héritage, incorporée (…) »

[3] *EH*, « Pourquoi je suis si sage », § 2, p. 63 : « Il ne croît ni à la "malchance", ni à la "faute" : il vient à bout de lui-même, des autres, il sait *oublier*, il est assez fort pour que tout *doive* nécessairement tourner à son avantage. Eh bien, je suis tout l'*antithèse* d'un *décadent* : car c'est *moi* que je viens de décrire ».

entreprend l'exercice et le développement des forces, des dispositions et des inclinations héritées, à la faveur d'une individuation continuée, de la poursuite de sa tâche de philosophe.

2- L'opération d'individuation continuée

Si dans la première section d'*Ecce homo,* il s'agissait, par l'auscultation de la neutralité, de la somme de la vie croissante et de la vie descendante, de la division entre le déclin et le commencement, du haut degré de noblesse et de configuration pulsionnelle, de procéder à l'autoévaluation de la sagesse envisagée comme résultat du processus d'individuation, il convient à présent d'autoévaluer la sagacité à l'aune de l'individuation continuée. Dans le deuxième titre de section d'*Ecce homo,* intitulé « Pourquoi je suis si avisé », Nietzsche entreprend la description des conditions par lesquelles l'individuation doit continuer à s'opérer. L'usage du terme « sagace » du latin *sagax*[1], désigne celui « qui a l'odorat subtil », qui est « vigilant », qui « devine ». Or, c'est bien en vertu de la délicatesse de ses sens que Nietzsche aborde ici son rapport à l'existence. Loin d'appréhender les questionnements qui sont ceux de la religion ou de la métaphysique spéculative, lesquels sont taraudés par des considérations chimériques telles que Dieu, « l'immortalité de l'âme » ou les arrière-mondes, l'auteur d'*Ecce homo* ne se gaspille pas. Il s'agit, de ce point de vue, d'éviter de se poser des questions qui ne se rapportent à aucune réalité, comme c'est le cas de celle qui concerne « la superstition de l'âme »[2], et de surcroît de se déprendre du platonisme-christianisme qui, à l'appui de cette croyance érige l'opposition notionnelle âme/corps au gré de laquelle le second terme se voit dévalorisé[3]. La destitution du privilège accordé par l'idéalisme à l'âme, la raison et la

[1] GAFFIOT (Félix), *Dictionnaire abrégé latin français,* Paris, *Hachette,* 1936, p. 567 : « *Sagax, acis* (*sagio*), 1. Qui a l'odorat subtil, qui a l'oreille subtile ou fine, vigilant : *sagacior* Ov. 2. Fig. qui a de la sagacité, sagace, pénétrant : *ad suspicandum sagacissimus* Cic., très pénétrant pour deviner ».

[2] *FP* 7, [63] fin 1886-printemps 1887 : « Toute l'histoire religieuse de l'humanité se reconnaît comme histoire de la superstition de l'âme ».

[3] *APZ*, Première partie, « Des contempteurs du corps », p. 1675 : « Mais l'homme éveillé à la conscience et à la connaissance dit : "Je suis tout entier corps, et rien d'autre ; l'âme est un mot qui désigne une partie du corps". Le corps est une grande raison, une multitude unanime, un état de paix et de guerre, un troupeau et son berger ». Et : *FP IX*, 5 [31] Novembre 1882-février 1883 : « 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 chose ».

conscience, s'opère dans la pensée nietzschéenne à la faveur d'une conception du corps qui, envisagé comme pluriel et multiple, est pensé comme un complexe pulsionnel mu par une organisation hiérarchisée[1]. De sorte que Nietzsche entreprend de dépasser le dualisme qui opère une séparation stricte entre la prétendue pureté de l'âme, de l'esprit[2] et le corps, ainsi que la voie substantialiste qui présuppose un être égal à soi, unitaire et absolument circonscrit.

Il s'agit, en ce sens, dans cette deuxième section d'*Ecce homo*, en suivant « le fil directeur du corps », lequel se conçoit comme une configuration pulsionnelle hiérarchisée, de se déprendre des considérations de la tradition métaphysique que sont les chimères suprasensibles, la survalorisation de l'esprit séparé absolument du corps, le dénigrement de l'activité pulsionnelle et le mépris de l'expression des sens. Précisément, Nietzsche entend accorder le primat à ce qui est foncièrement mésestimé par la philosophie moderne et qui concerne le choix se rapportant à « l'alimentation », au « climat » et au « lieu », ainsi qu'aux « délassements ». Si ces petites choses[3] ne sont pas aperçues par la tradition philosophique, comme revêtant une importance particulière, cela s'explique par son accréditation du chimérique, du mensonger et des activités pulsionnelles asthéniques hostiles à l'épanouissement de la vie humaine. En ce sens, la tâche que s'assigne Nietzsche qui consiste à opérer une conversion de toutes les valeurs et à renouveler le mode de pensée philosophique, est inséparable de l'examen des conditions les plus favorables par lesquelles peut s'exprimer la plus grande intensification de force exercée par l'économie du gaspillage[4], la meilleure configuration pulsionnelle hiérarchisant le « métabolisme »[5], la sagacité instinctive de « la gestation

[1] *FP* XI, 37 [4] : « Guidés par le fil conducteur du corps, comme je l'ai dit, nous apprenons que notre vie n'est possible que grâce au jeu combiné de nombreuses intelligences de valeur très inégale, donc grâce à un perpétuel échange d'obéissance et de commandement sous des formes innombrables – ou, en termes de morale, grâce à l'exercice ininterrompu de nombreuses vertus ».

[2] *A*, Livre premier, « Le préjugé du "pur esprit" », § 39, p. 61 : « Partout où a dominé la doctrine de l'*esprit pur*, elle a détruit la force nerveuse par ses débordements : elle apprenait à mépriser, à négliger ou à torturer le corps, et à torturer et à mépriser l'homme lui-même du fait de toutes ses pulsions ; elle produisit des âmes sombres, tendues et oppressées, et qui au surplus croyaient connaître la cause de leur état de misère et pouvoir éventuellement s'en débarrasser ! »

[3] *EH*, « Pourquoi je suis si sage », § 2, p. 62.

[4] *Ibid*. « Pourquoi je suis si avisé », § 1, p. 75.

[5] *Ibid*. « Pourquoi je suis si avisé », § 2, p. 79.

intellectuelle »[1]. En outre, c'est à partir de ce qui conditionne le corps conçu comme un complexe pulsionnel de force et le génie[2] perçu comme l'activité d'un être singulier hors norme, que peuvent s'appréhender de nouveaux modes de pensée philosophique. Et c'est à l'appui du fil directeur du corps, de la finesse de son odorat et de la délicatesse de ses sens[3], que Nietzsche peut se montrer *sagace* et répondre à son propre questionnement, lequel semble articuler sa tâche qui consiste à convertir toutes les valeurs et sa vie à la faveur de laquelle il s'individue :

> Arrivé ici, on ne peut plus éluder la vraie réponse à la question : *Comment on devient ce qu'on est*. Et par là je touche au chef-d'œuvre dans l'art de l'autoconservation - de l'*égoïsme* ... Si l'on admet, en effet, que la tâche, la détermination, le *destin* de la tâche, dépasse considérablement la mesure moyenne, il n'y aurait pas de plus grave danger que de se voir soi-même *à travers* cette tâche. Que l'on devienne ce qu'on est suppose que l'on n'a pas la moindre idée de *ce qu'*on est. De ce point de vue, les *méprises* mêmes de l'existence ont leur sens et leur valeur propres tout comme les détours et les fausses routes épisodiques, les hésitations, les « timidités », le sérieux dépensé à des tâches qui se trouvent au-delà de *la* vraie tâche. Là peut se manifester une intelligence très avisée, voire l'intelligence suprême : là où le *nosce te ipsum* serait le meilleur moyen de se perdre, c'est l'oubli de soi, la *méprise* sur soi, le rapetissement, le rétrécissement, la médiocrisation de soi qui deviennent la raison même.[4]

Nietzsche décide de convoquer à nouveau cette sentence qui, empruntée à Pindare, émaille son œuvre sous des modalités de formes différentes. Jusque-là, c'est à l'impératif que se conjugue une exigence : celle qui consiste à devenir ce que l'on est. Ici, l'aphorisme nietzschéen se présente sous une forme interrogative à la faveur de l'annonce introductive d'une réponse devant y faire suite. A ce stade de son existence et de la composition de son œuvre, « parvenu à ce point », en se saisissant une nouvelle fois de cette maxime pindarienne, Nietzsche semble, par cette interrogation auto-évaluatrice, marquer une pause et considérer qu'il est temps de

[1] *Ibid*. « Pourquoi je suis si avisé », § 3, p. 82.

[2] *Ibid*. « Pourquoi je suis si avisé », § 2, p. 80.

[3] GAFFIOT (Félix), *Dictionnaire abrégé latin français,* Paris, *Hachette*, 1936, p. 567 : « *Sagacitas, atis,* (*sagax*). Finesse de l'odorat. Finesse, délicatesse de nos sens ».

[4] *Ibid*. « Pourquoi je suis si avisé », § 9, p. 92-93.

répondre. Est-ce à dire que, jusqu'ici la réponse était de sa part connue et éludée ? Ou bien celle-ci était-elle éludée dans la mesure où elle était encore à rechercher ? Nous ne nous risquerons pas à répondre à sa place.

En substance, il ne s'agit plus, dès lors, d'exhorter l'individu à devenir ce qu'il est mais bien de se demander « Comment ? » l'on devient ce que l'on est. Ce sont les modes par lesquels l'homme s'opère qui sont ainsi au centre du questionnement philosophique. Or, Nietzsche signale, par avance, que la progression vers ce qui constitue sa réponse au questionnement, le mène à une suprême « autoconservation » prenant la forme d'un « égoïsme ». Ce degré élevé d'autoconservation outrepasse même les conditions les plus favorables qui relèvent du choix se rapportant à « l'alimentation », au « climat » et au « lieu », ainsi qu'aux « délassements », dispositions par lesquelles peut s'exercer la gestation spirituelle. De même que l'atteinte d'un sommet en *égoïsme* est ce qui caractérise la réponse même à la question. Le terme *Selbstsucht* dont il est ici fait usage, renvoie à la notion d'égoïsme. Mais, en un sens plus précis, il désigne, ainsi que l'explique Dorian Astor[1], ce qui relève de la pathologie du rapport à soi : une *automanie*. Or, la norme de ce rapport à soi telle qu'elle est érigée par la morale de l'idéal ascétique en vigueur depuis deux millénaires, est précisément ce que dénonce Nietzsche qui y perçoit un signe de décadence. Dans le corpus nietzschéen, la notion d'égoïsme revêt, en un sens extra-moral, un caractère plurivoque, lequel est dépendant de la richesse de variations, de la configuration pulsionnelle et du processus vital de croissance ou de décroissance d'un vivant. Nous avons vu, en particulier, que l'individuation montante, parce qu'elle *promet*, s'élève différentiellement et fait montre d'une capacité de l'être singulier à créer de nouvelles valeurs, donne droit à l'égoïsme. Or, dans le paragraphe 5 de la troisième section d'*Ecce homo*, Nietzsche entreprend la récusation des notions d'égoïsme et de non-égoïsme, lesquelles sont

[1] *Selbstsucht*. Ce terme, important dans *Ecce homo*, est traditionnellement traduit par « égoïsme ». Dorian Astor explique : « le mot est formé à partir de *Selbst* : soi-même (*autos* en grec, *ipse* en latin), et de *Sucht* : "maladie", "manie", "addiction", c'est pourquoi nous avons choisi de le traduire par "automanie", terme attesté dans la littérature psychiatrique du XIXe siècle. La définition de l'automanie, comme pathologie du rapport à soi, exigerait que l'on sache ce qu'est la normalité du rapport à soi, et dans ce jeu de dupes, c'est toujours la norme qui a le dernier mot. Or, Nietzsche n'a cessé de dénoncer le caractère maladif ("décadent") du rapport à soi normé par deux millénaires de morale occidentale ». (*Œuvres*, III, *Ecce homo*, *Pourquoi je suis si sagace*, 9, Paris, Gallimard, 2023, p. 923-924. Notes des pages 921 à 931, p. 1234, note 36).

conçues comme « des contresens psychologiques »[1], à partir d'une destitution de l'égo[2] qui n'est qu'une « escroquerie supérieure », un « idéal »[3]. De telle sorte que le rapport à soi qu'évoque Nietzsche dans cet extrait du 9ème paragraphe de la deuxième section d'*Ecce homo*, implique une *automanie* sans égo, ce qui fait de celle-ci « un véritable chef-d'œuvre » dans la mesure où ce rapport à soi-même est ainsi transfiguré en une pratique de soi-même. L'autodiscipline, les exercices d'autoconservation et d'*automanie* sont dispensés au service d'un impératif supérieur qui n'est autre que la tâche que s'assigne l'auteur d'*Ainsi parlait Zarathoustra*, laquelle occupe dès lors une place prépondérante. Nous émettons l'hypothèse que la présentation séquentielle de « la tâche, la détermination et le destin de la tâche » décrit les sections « Pourquoi je suis si avisé », « Pourquoi j'écris de si bons livres » et « Pourquoi je suis un destin », référant ainsi à une concrescence entre la tâche et Nietzsche lui-même.

En outre, il convient de souligner que ce rapport à soi se présente sous une double forme : celle d'une *automanie* sans égo relevant d'une pratique de soi et celle d'une tâche qui présuppose et implique une configuration pulsionnelle particulière. Précisément, Nietzsche évoque ce qui, à ses yeux, constitue « le plus grave danger ». Afin d'ausculter la nature de ce danger dont l'auteur d'*Ecce homo* prend le soin d'aviser ses lecteurs, il nous faut considérer ce qui le déclenche : la synchronicité de la représentation de soi-même et la tâche. En ce sens, le caractère insigne que revêt celle-ci suppose que sa mise en œuvre ne soit pas, concomitamment, interrompue par la conscience de soi-même. Il s'agit d'éviter que le contenu de la représentation, lequel doit affabuler une visée substantialiste, une persistance de soi-même dans le flux du devenir, entrave la processualité que requiert la tâche qui, assortie de la non-identité à soi-même, consiste pour Nietzsche, à convertir toutes les valeurs. L'atteinte de cet objectif supérieur qu'est l'élévation de l'homme en vue de promouvoir des valeurs favorables à l'épanouissement de la vie humaine, à partir de la mise en œuvre de la tâche de transvaluation,

[1] *EH*, « Pourquoi j'écris de si bons livres », § 5, p. 107 : « Les propositions qui font en somme l'accord de tout le monde, sans même parler des philosophes de M. Toutlemonde, moralistes et autres têtes creuses et têtes de chou, apparaissent chez moi comme de naïves bévues : par exemple cette croyance que "non-égoïste" et "égoïste" sont des contraires, alors que l'*égo* même n'est qu'une "grande supercherie", un "idéal"… Il n'y a *ni* actions égoïstes, *ni* actions non égoïstes : ces idées sont toutes deux des contresens psychologiques ».

[2] *FP* XIII, 9 [108] Automne 1887 : « Le "sujet" n'est en effet qu'une fiction : l'*Ego* dont on parle lorsqu'on blâme l'égoïsme n'existe absolument pas ».

[3] *EH*, « Pourquoi j'écris de si bons livres », § 5, p. 107.

implique de se déprendre de ce « soi-même » tel qu'il nous apparaît dans la conscience. Celle-ci doit être maintenue « à la surface »[1] dans la mesure où elle constitue un petit outil tardif et inachevé au sein de l'évolution organique[2], un simple « organe de direction »[3]. La conversion de toutes les valeurs qui incombe au philosophe-législateur, suppose une intervention contraignante, durant une très longue durée afin que les nouvelles appréciations s'incorporent et exercent une fonction régulatrice sur un être singulier. Il s'agit, de ce point de vue, de conduire une action pratique dont la visée qui est celle de l'élévation de l'homme, suppose une transformation de la configuration pulsionnelle au cœur même de la vie organique d'un vivant. En ce sens, cette intervention qui s'exerce à la faveur de l'assimilation de nouvelles préférences à un type de vivant, doit s'opérer d'une façon à la fois extra-consciente, sans « s'apercevoir soi-même » et infra-consciente, sans pressentir « ce que l'on est ». Telle est la réponse que donne Nietzsche à la question du « Comment ? », c'est-à-dire du mode par lequel l'on devient ce que l'on est. En substance, c'est au titre de la sagacité, laquelle désigne celui « qui a l'odorat subtil », une délicatesse des sens et une vigilance, qu'il convient d'éviter précisément de « pré- sentir », de concevoir à l'avance au moyen de la conscience ce qui, dans le contenu de la représentation, formerait une persistance de soi-même. Si en réaffirmant le primat de l'infraconscient sur la conscience, Nietzsche prolonge les analyses déployées dans son œuvre, il insiste ici sur la condition impérieuse que revêt le privilège qui doit être accordé à l'activité pulsionnelle, dans l'exercice de la tâche de conversion des valeurs. Sur la voie mutagène que l'action pratique afférente suppose d'emprunter, en vertu du projet d'assimilation de nouvelles appréciations appelées à exercer une autorité sur la configuration pulsionnelle d'un vivant singulier, il convient de se déprendre de la visée substantialiste car il n'y a pas, dans l'organique, d'identique à soi. Tout au contraire, ce sont les processus vitaux de croissance et de

[1] *FP IX*, 12 [33] Eté 1883 : « La conscience localisée à la *surface* des deux hémisphères. – Toute "expérience" accomplie est un fait mécanique et chimique qui ne saurait rester immobile, et qui "*vit*" au contraire : simplement nous n'en *savons* rien ! »

[2] *GS*, Livre premier, § 11, p. 69 : « La conscience est la dernière et la plus tardive évolution de l'organique et par conséquent aussi ce qu'il y a en lui de plus inachevé et de moins solide ».

[3] *FP* XIII, 11 [145] Novembre 1887-Mars 1888 : « On tient habituellement la *conscience* même pour un *sensorium* global, pour une instance suprême : cependant elle n'est qu'un *moyen de la communicabilité* : développé dans les rapports et eu égard aux intérêts de ces rapports… "rapports" au sens également des actions exercées sur nous par le monde extérieur et des réactions nécessaires de notre part : de même de nos actions *sur* l'extérieur. C'est *non pas* la direction, mais un *organe* de direction - ».

décroissance, selon l'hypothèse de la volonté de puissance qui sont à l'œuvre dans la vie organique d'un être singulier. Et c'est à partir du corps que se peut concevoir le rapport entre la configuration pulsionnelle et les croyances intériorisées d'un vivant. C'est en outre, la division plus ou moins importante, la richesse de variation, le degré d'intensification de la force, les valeurs favorables ou hostiles à l'épanouissement de la vie, qui mettent au jour un type de vivant. De telle sorte que l'entre-appartenance de la tâche de transformation de l'homme et des modes par lesquels l'on devient ce que l'on est, suppose un rapport à soi référant à une pratique de soi, une *automanie* sans égo, un privilège accordé à l'infraconscient et une opération d'individuation par laquelle se créent de nouvelles singularités supérieures. Après le traitement de l'individuation comme processus, dont le résultat est la somme de ce qui est *décadence* et *commencement*, qui a pour origine la division entre ce qui relève de la vie descendante et de la vie montante, et la création de préférences et de formes nouvelles à partir de l'incorporation des forces héritées, se présente dès lors, l'individuation comme opération. Celle-ci consiste en un prolongement d'une individualité par son autodépassement, en une singularité supérieure, laquelle suppose « qu'un corps supérieur est en train de se former »[1]. En ce sens, l'opération d'individuation est ce par quoi, à la faveur de l'incorporation de la doctrine de l'éternel retour et d'une élévation de degré, peut s'atteindre un type supérieur de l'homme.

Si nous avons analysé les conditions par lesquelles la synchronicité de la représentation de soi-même et la tâche, constitue « le plus grave danger », il convient de dire à présent ce qu'est précisément ce péril à l'égard duquel, en éducateur qui recherche l'élévation de l'homme, Nietzsche prévient avec diligence, son lecteur. L'alerte ainsi donnée constitue, à notre sens, une réponse au questionnement formulé dans le paragraphe § 346 du livre cinquième du *Gai Savoir* intitulé : « Notre point d'interrogation »[2]. Dans cet aphorisme, la tentative de déterminer de nouvelles préférences infraconscientes, laquelle s'avère indissociable de la volonté de favoriser

[1] *FP IX*, 24 [16] Fin 1883 : « Bref : peut-être est-ce, dans toute l'évolution de l'esprit, du *corps* qu'il s'agit : c'est l'*histoire* perceptiblement en *devenir* du fait qu'un *corps supérieur est en train de se former*. L'organique gravit encore des niveaux supérieurs. Notre désir de connaître la nature n'est que le moyen par lequel le corps veut se parfaire. Ou au contraire : on fait des milliers d'expériences pour modifier l'alimentation, l'habitat, le mode de vie du corps : la conscience et les jugements de valeur qui s'y effectuent, toutes les formes de goût et de dégoût ne sont que les *signes de ces changements et de ces expériences*. *En fin de compte, ce n'est plus de l'homme qu'il s'agit. Il faut le dépasser* ».

[2] *GS*, Livre cinquième, « Notre point d'interrogation », § 346, p. 290-291-292.

l'émergence d'un nouveau type d'homme, se présente sous une alternative « effrayante » : « Ou bien supprimez vos vénérations – ou bien supprimez-vous *vous-mêmes* ! » Cette alternative est celle qu'implique le problème du renversement de toutes les valeurs : les préférences vénérées jusqu'ici, qui conduisent l'homme à sa perte et les valeurs nouvelles qui favorisent la vie, lesquelles sont progressivement incorporées, constituent deux nihilismes qui, en l'homme, n'existent que par la contradiction. La contradiction est un soupçon de contradiction dans la mesure où celle-ci ne se pose pas dès à présent, mais sa présentation, que l'on peut soupçonner, est appelée à devenir une influence qui, processuellement, va s'établir et s'exposer aux générations futures. Le processus d'assimilation de la pensée des pensées qui sera alors en cours, ne s'opèrera donc pas à l'exclusion des croyances anciennes intériorisées durant de vastes intervalles de temps, mais s'ajoutera en l'homme au gré d'une incorporation lente qui placera celui-ci devant une contradiction. Or, les termes de l'alternative qui sont, de ce point de vue, effrayants : la suppression de la vénération des anciennes valeurs ou la suppression de soi-même, supposent, en substance, que l'homme qui, en s'individuant assimile des valeurs nouvelles, ne saurait vivre plus longtemps en vénérant des valeurs hostiles à la vie même. Ainsi, face au soupçon se rapportant, dans cet aphorisme du *Gai Savoir*, à ce « nous-mêmes » qui est irréductiblement façonné par l'indissociation des valeurs anciennes et des valeurs nouvelles, se pose un « point d'interrogation ». Celui-ci trouve sa réponse dans cet extrait du paragraphe 9 de la deuxième section d'*Ecce homo*. Si la tâche de conversion de toutes les valeurs ne doit pas être conduite simultanément avec la représentation de soi-même, au risque sinon de s'exposer au « plus grave danger », c'est que ce dernier consiste précisément à se rapporter à soi-même et ce faisant, à apercevoir la contradiction en laquelle nous serions placés face aux termes effrayants de l'alternative qui est : la suppression de la vénération des anciennes valeurs ou la suppression de soi-même. En ce sens, ce danger est à la fois celui face auquel la vie même des Européens de l'avenir serait exposée et celui qui menacerait le projet en tant que tel de renversement de toutes les valeurs, lequel requiert la diligence de nouveaux philosophes[1] qui soient en mesure

[1] *PBM*, Cinquième Section, « Eléments pour l'histoire naturelle de la morale », § 203, p. 399 : « Nous qui confessons une autre foi -, nous qui tenons le mouvement démocratique non seulement pour une forme de décadence de l'organisation politique, mais pour une forme de décadence, c'est-à-dire de rapetissement de l'homme, pour sa médiocrisation et l'abaissement de sa valeur : à quoi devrions-nous avoir recours, avec nos espérances ? – A des *philosophes nouveaux*, il n'y a pas d'autre choix ; à des esprits assez forts et originaires pour imprimer un mouvement conduisant à des évaluations opposées et pour renverser, retourner les "valeurs éternelles" ; à des précurseurs, à des hommes d'avenir qui nouent dans le présent la contrainte et le nœud qui contraindront la volonté de millénaires à suivre des voies *nouvelles* ».

de supprimer leurs vénérations anciennes et de créer de nouvelles appréciations propices à l'épanouissement de la vie humaine. C'est en outre, l'opération d'individuation continuée qui seule permet d'accomplir la tâche de transvaluation à la faveur de l'usage de l'instrument de l'élévation de l'homme que constitue la pensée du retour indéfiniment répété sur les Européens de l'avenir. Le renversement des valeurs suppose en effet une assimilation lente et progressive qui s'exerce sans « se voir soi-même »[1], à l'appui d'une modification des préférences infraconscientes de l'homme, laquelle exige une très longue durée pour la formation du type.

Dans ce 9ème paragraphe de la deuxième section d'*Ecce homo*, Nietzsche souligne l'importance primordiale qu'il convient d'accorder à l'activité infraconsciente. Le projet de conversion de toutes les valeurs vise une transformation de la configuration pulsionnelle d'un vivant singulier et l'incorporation d'une nouvelle préférence afin de rendre celle-ci infraconsciente. L'action pratique de la tâche requiert une intervention qui s'exerce sous « la surface de la conscience »[2], à la faveur d'une opération d'individuation par laquelle un être singulier se prolonge par le dépassement de lui-même à partir de lui-même, sans se saisir lui-même par la conscience. C'est en ce sens que devenir ce que l'on est, consiste foncièrement à se déprendre de « ce que l'on est ». Nietzsche insiste sur ce point décisif dans cette œuvre emblématique par laquelle il se fait éducateur des philosophes de l'avenir, en opposant la sagacité à la sentence delphique du *Gnôthi seautón,* illustratrice de la sagesse occidentale telle que la présente la tradition philosophique depuis 2500 ans. Le « connais-toi toi-même » est associé au déclin dans la mesure où la conscience que l'on a de soi-même implique, dans une synchronie avec la tâche, de s'exposer au grave danger que constitue la contradiction – celle de l'alternative de la suppression des anciennes valeurs ou de la suppression de soi-même - devant laquelle l'homme serait placé. Or, dans son opposition à la tradition métaphysique de l'introspection, Nietzsche développe les modes par lesquels se déploie l'opération d'individuation d'un être singulier. Et, de ce point de vue, les accidents, « les bévues », les aléas et les apories de l'existence qui semblent éloigner de la mise en œuvre de la transvaluation, revêtent une valeur en tant que telle et abondent finalement en faveur de la tâche. De sorte que

[1] *EH*, « Pourquoi je suis si avisé », § 9, p. 92.

[2] *Ibid*. p. 93.

si la récusation nietzschéenne de la connaissance réflexive de soi-même[1], laquelle est, dans cet extrait du 9ème paragraphe de la deuxième section d'*Ecce homo*, provoquée par l'impératif de la maxime *Nosce te ipsum*, s'appuie sur la mise en cause de la capacité de la pensée à s'auto-saisir, elle s'établit ici en vertu d'une description des modes par lesquels un être singulier s'individue. Loin d'être appréhendé comme un précepte de sagesse à l'appui duquel la pensée pourrait se saisir elle-même, le « connais-toi toi-même » est envisagé comme une maxime conduisant au déclin. Déniant à la conscience toute prétention à un en-soi ou à un « critérium »[2] de la vie, Nietzsche ne se contente pas, ainsi qu'il l'a fait à la faveur de nombre d'occurrences dans ses œuvres antérieures, de reconduire celle-ci à une origine biologique, à son caractère falsificateur et à sa dimension instinctive comme « organe de direction », mais il la désigne dès lors comme ce par quoi la vie décline. C'est le contenu de la représentation de soi-même, en tant qu'il est une affabulation d'une visée substantialiste[3], une persistance de soi-même dans le flux du devenir, qui constitue une voie pour la décroissance du processus vital. Par sa présupposition de l'identité à soi de l'organique, de l'unité du *substratum* et de la fixité, le *nosce te ipsum* engendre le déclin tandis que la « suprême sagacité » qui consiste à devenir ce que l'on est, à s'individuer, « devient la raison même ».

[1] Nous renvoyons à l'analyse de Patrick Wotling concernant la récusation nietzschéenne de l'introspection cartésienne (WOTLING, Patrick, *La pensée du sous-sol*, Paris, Éditions Allia, 2016, p. 23-25).

[2] *FP* XIII, 10 [137] Automne 1887 : « La faute *fondamentale* consiste toujours en ceci, qu'au lieu de comprendre l'état conscient en tant qu'instrument et singularité de la vie dans son ensemble, nous le posons en tant que critérium, en tant que l'état de valeur suprême de la vie : perspective fautive de l'*a parte ad totum* ».

[3] *FP* XIII, 10 [158] Automne 1887 : « "Quelque chose est pensé : par conséquent il y a du pensant" : c'est à quoi tend l'*argumentatio* de Descartes. Mais cela revient à poser d'avance notre croyance au concept de substance en tant que "vrai a priori" : - mais qu'il faille, pour que quelque chose soit pensé, quelque chose "qui pense", est simplement une formulation de notre habitude grammaticale qui pose un auteur pour un faire ».

Epilogue

La philosophie de Nietzsche est une philosophie de l'individuation. Elle l'est par son contenu qui accorde un privilège au devenir sur l'être, au processus sur la forme achevée et à la relation sur la substance. Dans l'histoire de la philosophie occidentale au cours de laquelle la tradition métaphysique a longtemps fait prévaloir ce qui, dans la notion d'individu, est prétendument égal à soi, fixe et unitaire, Nietzsche n'a eu de cesse de jeter une nouvelle lumière sur les systèmes-de-vie humains et non-humains qui, en se distinguant d'un milieu, d'une espèce ou d'un groupe, varient, se divisent et, en se prolongeant, se dépassent. A rebours de l'ontologie substantialiste et de l'hylémorphisme qui ont recherché dans l'usage d'un « principe » supposément antérieur ou postérieur à l'individuation, censé la produire ou en rendre compte, en vue d'expliquer le postulat érigeant la notion d'individu constitué, la pensée nietzschéenne s'est efforcée de faire prévaloir la dimension processuelle de l'individuation et les modes par lesquels elle s'opère. A partir de Nietzsche, la réalité intéressante à considérer n'est plus l'individu envisagé comme relevant de ce qui est égal à soi, fixe et unitaire mais le processus à la faveur duquel un être singulier varie, se déphase et se pluralise.

En ce sens, la séquence décisive, dans l'écriture du *Gai Savoir*, à la faveur de laquelle, tout en appelant l'individu souverain, Nietzsche destitue l'individu faiblement divisé, pauvre en variations et asthénique, ne constitue pas la marque d'une perte d'intérêt pour l'individuation mais bien plutôt la prévalence de ce qui manifeste les caractéristiques conceptuelles de la notion, lesquelles s'érigent sur les décombres de l'individu immutable. En outre, l'individuation recouvre, dans l'histoire de la pensée occidentale, une question de premier ordre qui est celle du champ ontologique dont nous avons essayé de rendre compte, en n'omettant pas que Nietzsche n'a jamais édifié d'axiomatique en la matière. Or, précisément, si, d'une façon générale, l'élaboration d'un projet ontologique constitue pour l'auteur d'*Ainsi parlait Zarathoustra* un problème insurmontable, c'est bien parce que la détermination d'une voie substantialiste dédiée, suppose de s'arrimer à une définition fixiste de l'individu. L'être et le devenir constituent des notions que Nietzsche n'aborde pas dans le cadre de l'élaboration explicite d'une doctrine ontologique (dans la mesure où il récuse le projet même d'une métaphysique), même si, comme nous l'avons montré, le primat du devenir et la non-exclusivité des deux termes du couple

notionnel être/devenir, sont déployés dans sa pensée. Or, les deux notions ne sont pas appréhendées d'une façon classique, en accordant un privilège à l'être sur le devenir, en interrogeant l'*ousia*, dans l'ordre de la connaissance, quant à son rapport au monde, comme principe de toutes choses, réalité première et substance une et permanente. C'est en effet dans un rapport à l'individu que s'articulent et se développent les notions d'être et de devenir dans la philosophie nietzschéenne, laquelle subvertit leur opposition, expose l'indissociation de l'être et du devenir qui se présente à la faveur d'une prévalence accordée au *γίγνομαι*. Nietzsche entreprend de la sorte, de dépasser les désignations disjonctives des entités ontologiques en ancrant celles-ci dans un processus qui épuisera la notion d'être, processus qui n'est autre que celui de l'individuation.

La destitution de la notion d'être s'ancre dans la disqualification de l'eccéité de l'individu. Si « l'individu est une erreur »[1], « l'être est une fiction vide »[2]. Et ce sont les caractéristiques conceptuelles de l'individuation qui seules permettent de rendre raison d'un système-de-vie, lequel opère une distinction, suit des variations et se déphase. En ce sens, la non-identité à soi-même est assortie du primat accordé au devenir, la destitution de la notion d'être requiert le tarissement de la source d'eccéité qui a fallacieusement et trop longtemps supposé la prégnance de l'individu constitué au détriment de la considération de son individuation. La visée substantialiste se voit ainsi disqualifiée dans son attestation d'une persistance ontologique dans le flux du devenir et dans sa présomption de l'individu conçu comme unitaire, immutable et coïncidant absolument avec lui-même. C'est bien ainsi qu'en vertu de la non-exclusivité de la disqualification de l'individu et de l'être, se présente l'individuation : un processus par lequel l'homme constitue à la fois une résolution par la vie en devenir d'un problème posé par un réel disparate, et une opération par laquelle, à la faveur d'une non-coïncidence avec lui-même, il se dépasse en se prolongeant.

La philosophie de Nietzsche est également une philosophie de l'individuation par l'intrication de la notion, en tant que processus, avec l'hypothèse de la *volonté de puissance* (*Wille*

[1] *FP V*, 11 [7] Printemps-automne 1881 : « En vérité il n'y a point de vérités individuelles, mais toutes sortes d'individuelles erreurs – l'individu lui-même est une erreur. »

[2] NIETZSCHE, *Crépuscule des idoles*, « La "raison" en philosophie », § 2, p. 2240 : « Mais Héraclite conservera éternellement raison sur ce point que l'être est une fiction vide. »

zur Macht). Celle-ci s'entend comme un processus d'expansion, de croissance et d'intensification qui désigne l'ensemble de la réalité, conçue comme processuelle et jeu de forces. Cette activité, partout à l'œuvre, qui détermine l'ensemble de la vie organique et inorganique, se définit également par un processus interprétatif à la faveur duquel l'obstacle implique une épreuve permettant une intensification du sentiment de puissance. Ce concept, indissociable d'une pensée du multiple, désigne la réalité dans toute la variété de ses formes et dans les configurations de forces qui s'y exercent. En outre, en un sens différent, le *vouloir-de-puissance* particulier renvoie à tout centre organisé de forces, dont l'homme, envisagé comme une volonté de puissance, dans la mesure où il obéit à son commandement et où il est lui-même ce commandement. En ce sens, le vouloir-de-puissance s'exerce au gré d'un processus de lutte, de domination et au gré d'un « combat ininterrompu de tous les étants individualisés entre eux »[1]. En substance, l'individuation singulière s'opère dans une configuration de forces, dans un jeu d'obéissance et de commandement qui réfèrent à des façons de se surmonter soi-même. Ce « dépassement de soi » *s'exerce soit à partir de soi-même, soit à partir d'un autre que soi-même. De ce point de vue, l'individuation* est un acte par lequel le vouloir-de-puissance d'un étant vivant s'opère en remportant une victoire sur un obstacle. C'est dans des configurations de domination, entendues comme incorporation, comme « un vouloir surmonter »[2], que se produit la singularisation d'un étant au cœur d'un processus de conquête par lequel s'accroît la puissance. Dans l'opposition entre les vouloirs-de-puissance, s'exercent, d'une façon active et réactive, la différenciation et l'accroissement qui opèrent l'individuation du vivant. Nous retrouvons ainsi ce même rapport qui était à l'œuvre dans la considération des deux types d'individus souffrants de la vie, entre la modalité réactive des êtres qui convertissent la souffrance en une création négatrice de la réalité et de l'opération d'individuation, et la modalité active des êtres surabondants qui acceptent les variations profuses au cœur de l'organique, lesquelles sont conçues comme des « forces génératrices et fécondantes ». En outre, dans la deuxième partie d'*Ainsi parlait Zarathoustra*, Nietzsche prolonge cette distinction typique en ancrant les deux vouloirs-de-puissance dans un nouveau rapport qui est celui

[1] FINK (Eugen), *La philosophie de Nietzsche*, Paris, Les Editions de minuit, 1965, p. 100 : « La vie, ce n'est pas une marée qui engloberait tout, elle est plutôt l'opposition et le combat ininterrompu de tous les étants individualisés entre eux : elle constitue en quelque sorte la tension entre les choses opposées qui luttent toutes entre elles et cependant elle embrasse tout ».

[2] *FP XIV*, 9 [151], automne 1887 : « L'appropriation et l'incorporation constituent avant tout un vouloir surmonter, former, qui transforme et adapte, jusqu'à ce qu'enfin le surmonter soit totalement passé dans la puissance de l'agresseur et ait augmenté celui-ci ».

du commandement et de l'obéissance, à l'appui duquel l'homme se surmonte soit activement, soit réactivement. L'individuation est un processus, une variation au cœur de l'organique et de l'inorganique, une transformation des étants existants, qui est inséparable « d'un empiètement d'une puissance sur une autre puissance »[9]. Nous avons vu, dans notre développement que l'individuation est, en ce sens, un processus au gré duquel se remportent, par l'incorporation de ce qui constituait un obstacle, des victoires qui augmentent la puissance.

La philosophie de Nietzsche est une philosophie de l'individuation par l'articulation de la notion, en tant qu'opération, avec la doctrine de l'éternel retour. La formulation hypothétique de la pensée des pensées s'envisage comme une expérimentation en vertu de laquelle peut s'exercer une transformation de l'homme. Cette dernière est conditionnée par l'exercice et l'« empire » de cette pensée du retour à l'identique, en tant que telle, sur l'interlocuteur du démon. Nous avons, au cours de notre développement, qualifié cette création, par l'enseignement de la doctrine, de nouvelles variations au cœur de la structure pulsionnelle et de modification des valeurs, d' « individuation transformée ». C'est, en effet, l'incorporation de la doctrine qui permet que s'opère une modification de l'équilibre pulsionnel de l'individu en vue de l'élévation du type homme. En substance, la première métamorphose au gré de laquelle la pensée du retour de l'identique s'incorpore à l'homme supérieur, ne constitue pas une transformation de l'« individu » même, tel qu'il est conçu par la tradition métaphysique : substantiel, immutable et égal à soi (puisque l'*individuum* est une « erreur »), mais bien une transformation opérée sur l'individuation dans la mesure où ce processus suppose une activité pulsionnelle, une division et de riches variations au cœur de l'organisme. De ce point de vue, cette visée pratique de l'« individuation transformée », à l'appui de la doctrine, s'ajoute au régime de « l'individuation continuée », à la reconnaissance par l'homme supérieur que celle-ci s'opère en lui-même et à l'expression de la volonté forte qui, à la faveur d'une interprétation affirmative, accepte sa division, la processualité du réel et toute stimulation générée par des configurations de forces hostiles. Cette intériorisation d'une nouvelle autorité régulatrice sur l'homme, ne désigne pas un référent à l'identité de l'organique ou à une adéquation de l'homme à soi-même (*Selbst*), mais bien un dépassement de soi à partir de l'assimilation de la doctrine en soi-même, lequel constitue l'activité en tant que telle de l' « individuation transformée ».

[9] *FP XIV*, 14 [81], Printemps 1888 : « … nous ne pouvons alors plus concevoir aucune transformation dans laquelle il n'y ait pas à l'œuvre une volonté de puissance. Nous ne savons déduire une transformation s'il n'y a pas empiètement d'une puissance sur une autre puissance ».

La philosophie de Nietzsche est une philosophie de l'individuation par l'articulation de la notion, en tant qu'opération, avec la notion de surhumain (*Übermensch*). Celle-ci correspond à la mise en œuvre de la tâche du législateur dont la visée n'est autre que l'accroissement de la valeur de la forme particulière prise par un type de vie humaine qui est appelé à une élévation de degré. Il s'agit de l'opération d'une nouvelle individuation, dans la mesure où la figure du surhumain suppose de passer d'un degré d'individualité à un autre, par l'incorporation de la doctrine de l'éternel retour qui s'envisage comme un instrument à l'usage duquel peut s'exercer une transformation et se produire une élévation de l'homme. Ce degré est un degré supérieur d'épanouissement de la vie que l'élevage d'un type surhumain peut permettre d'atteindre. De ce point de vue, le processus de transformation de l'homme s'opère à la faveur de degrés croissants de son individualité, laquelle, loin de se réduire à un substrat substantiel, est toujours, en tant que telle, le résultat d'une individuation, de variations au sein de l'activité pulsionnelle. Nous avons aperçu, dans notre parcours, que Nietzsche entreprend de dépasser le substantialisme (qui arrime l'individu à une fixité, à une identité à soi et à une circonscription résistant à ce qui est extérieur à soi), en ancrant l'homme dans un vaste processus d'individuations, puis s'efforce de dépasser l'absoluité de cette supra-individualité en référant l'élevage du type supérieur à l'exercice d'une contrainte régulatrice sur la configuration pulsionnelle de l'homme et à l'érection d'une typologie relativement surhumaine. De sorte que la figure du surhumain provoque, par la tension qu'elle instille, la construction d'un chemin mutagène sur lequel l'homme va s'individuer sous des formes distinctes. Ainsi, l'individuation singulière du vouloir-de-puissance associé à un « surmontement de soi » *(Selbstüberwindung)* à partir de soi-même, trouve dans la notion de surhumain (*Übermensch*), un prolongement qui se présente sous la forme d'un dépassement (*Überwindung*). En effet, ce type d'accomplissement supérieur qui exige des dons et relève de l'exceptionnel, suppose de s'élever graduellement au sein de la typologie humaine. Aussi, l'homme se conçoit dans la pensée nietzschéenne, à travers sa tension, ses contradictions, son déclin et ses valeurs nouvelles, ses variations, au gré desquels il s'individue, se prolonge en se dépassant. Ni donné à lui-même, ni achevé, l'homme qui se surmonte en vue d'une élévation de degré au sein de la typologie humaine, n'a de cesse d'exprimer un vouloir-de-puissance, de s'opérer d'une façon inchoative et de constituer, à la faveur d'une individuation nouvelle, un commencement : celui du renversement des valeurs. La figure du surhumain, pour l'atteinte de laquelle une élévation du type humain doit s'opérer au sein de la hiérarchie des différentes organisations pulsionnelles, suppose un processus distinctif d'individuation.

La présente étude s’est efforcée de rendre raison de l’individuation en proposant la première interprétation d’ensemble de la notion dans la philosophie de Nietzsche et d’en retracer l’évolution, depuis les premiers écrits de jeunesse du philosophe jusqu’aux derniers textes de 1888. En prenant la mesure du fait que, dans la pensée nietzschéenne, s'individuer ne consiste pas à s’auto-saisir à la manière d’un donné évident à soi :

> Que l’on devienne ce qu’on est suppose que l’on n’a pas la moindre idée de *ce qu*’on est.[10]

[10] NIETZSCHE, *Ecce homo*, « Pourquoi je suis si avisé », § 9, p. 92.

Bibliographie

ŒUVRES DE FRIEDRICH NIETZSCHE :

Éditions allemandes des textes de Nietzsche :

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm, *Werke. Kritische Gesamtausgabe* (KGW), sous la direction de Giorgio Colli et Mazzino Montinari, Berlin, New York, De Gruyter, 1967.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm, *Briefe. Kritische Gesamtausgabe* (KGB), Munich, New York, De Gruyter, 1975.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in Bänden* (KSA), Berlin, New York, De Gruyter, 1988, 15 volumes.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm, *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe* (KSB), Munich, New York, De Gruyter, 1986, 8 volumes.

Éditions à partir desquelles les traductions françaises sont citées :

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm, *Œuvres complètes*, Sous la direction de Patrick Wotling, Paris, Éditions Flammarion, 2024.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm, *Écrits autobiographiques 1856-1869*, Traduction et notes par Marc Crépon, *Fatum et histoire 1862, Liberté de la volonté et fatum 1862*, Traduction par Max Marcuzzi, Paris, Presses universitaires de France, 1994.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm, *La Vision dionysiaque du monde*, Traduction et présentation de Lionel Duvoy, Paris, Éditions Allia, 2017.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm, *Introduction aux leçons sur l'Œdipe-Roi de Sophocle* (été 1870), *Introduction aux études de philologie classique* (été 1871), Paris, Encre marine, 2017.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm, *La Naissance de la tragédie*, Traduction inédite de Céline Dénat, Paris, Flammarion, Coll. Garnier-Flammarion, 2022.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm, *Le service divin des Grecs* (hiver 1875/ 1876), Traduction, introduction et notes d'Emmanuel Cattin, Éditions de l'Herne, 1992.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm, *Humain, trop humain*, Tome I, Traduction inédite et présentation de Patrick Wotling, Paris, Flammarion, Coll. Garnier-Flammarion, 2019.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm, *Humain, trop humain*, Tome II, Traduction inédite d'Éric Blondel, Ole Hansen-Love et Théo Leydenbach, Présentation d'Éric Blondel, Paris, Flammarion, Coll. Garnier-Flammarion, 2019.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm, *Aurore*, Traduction de Ole Hansen-Love et Théo Leydenbach, Paris, Flammarion, Coll. Garnier-Flammarion, 2012.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm, *Le Gai savoir*, Traduction inédite et présentation de Patrick Wotling, Dossier de Typhaine Morille, Paris, Flammarion, Coll. Garnier-Flammarion, 2020.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm, *Par-delà bien et mal*, Traduction de Patrick Wotling, Paris, Flammarion, Coll. Garnier-Flammarion, 2022.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm, L*a Généalogie de la morale*, Traduction d'Éric Blondel, Ole Hansen-Love, Théo Leydenbach et Pierre Pénisson. Introduction et notes de Philippe Choulet, Paris, Flammarion, Coll. Garnier-Flammarion, 2023.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm, *Ecce homo*, Édition et traduction d'Éric Blondel, Paris, Flammarion, Coll. Garnier-Flammarion, 2023.

Autres traductions françaises des œuvres de Friedrich Nietzsche :

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm, *Premiers écrits, Le monde te prend tel que tu te donnes*, traduit de l'allemand et préface de Jean-Louis Backès, Paris, Le cherche midi éditeur, 1994.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm, *Le cas Homère*, Textes traduits par Guy Fillion et Carlotta Santini, Paris, Éditions de l'EHESS, 2017.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm, *La vision dionysiaque du monde* et autres écrits sur la tragédie, Traduction de Patrick Wotling, Paris, Flammarion, Coll. Garnier-Flammarion, 2023.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm, *De la vérité et du mensonge au sens extra-moral*, Traduction inédite de Patrick Wotling, Dossier réalisé par Blaise Benoît, Paris, Flammarion, Coll. Garnier-Flammarion – GF Philo, 2023.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm, *La philosophie à l'époque des Grecs*, Traduction de Jean-Louis Backès, Michel Haar et Marc B. de Launay, Paris, Gallimard, Coll. Folio-Essais, 1995.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm, *Considérations inactuelles*, Introduction de Patrick Wotling, Textes traduits par Dorian Astor, Martine Béland et Céline Denat, Paris, Flammarion, Coll. Garnier-Flammarion – GF Philo, 2025.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm, *Considérations inactuelles I et II, David Strauss, l'apôtre et l'écrivain, De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie*, Textes et variantes établis par G. Colli et M. Montinari, Traduits par Pierre Rusch, Gallimard, Coll. Folio-Essais, 2018.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm, *Considérations inactuelles III et IV*, Schopenhauer éducateur, Richard Wagner à Bayreuth, Textes et variantes établis par G. Colli et M. Montinari, Traduits par Henri-Alexis Baatsch, Gallimard, Coll. Folio-Essais, 2016.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Traduction, préface et commentaires de G.-A. Goldschmidt, Paris, Librairie Générale Française, 1972, réédition 1983.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm, *Éléments pour la Généalogie de la morale*, Introduction, traduction et notes de Patrick Wotling, Paris, Librairie Générale Française, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm, *Le cas Wagner, Crépuscule des idoles*, Présentation et traduction d'Éric Blondel et Patrick Wotling, Paris, Flammarion, Coll. Garnier-Flammarion, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm, *L'Antéchrist*, Présentation et traduction d'Éric Blondel, Paris, Flammarion, Coll. Garnier-Flammarion, 1994.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm, *Poèmes, Fragments poétiques, Dithyrambes pour Dionysos*, Présentation et traduction de Michel Haar, Paris, Gallimard, 1997.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm, *Œuvres, I, La Naissance de la tragédie, Considérations inactuelles*, Trad. de l'allemand par Henri-Alexis Baatsch, Jean-Louis Backès, Pascal David, Francesco Fronterotta, Michel Haar, Philippe Lacoue-Labarthe, Marc de Launay, Alain Pernet et Pierre Rusch. Édition publiée sous la direction de Marc de Launay avec la collaboration de Michèle Cohen-Halimi, Marc Crépon, Pascal David, Paolo D'Iorio, Francesco Fronterotta, Max Marcuzzi et Pierre Rusch, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, n° 471, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm, *Œuvres, II, Humain trop humain, Aurore, Le Gai Savoir*, Trad. de l'allemand par Dorian Astor, Julien Hervier, Pierre Klossowski, Marc de Launay et Robert Rovini. Édition publiée sous la direction de Marc de Launay avec la collaboration de Dorian Astor, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, n° 637, 2019.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm, *Œuvres, III, Ainsi parlait Zarathoustra, Par-delà bien et mal, Pour la généalogie de la morale, Le cas Wagner, Crépuscule des idoles, L'Antéchrist, Nietzsche contre Wagner, Ecce Homo*, Trad. De l'allemand par Marc de Launay, Dorian Astor, Cornélius Heim, Isabelle Hildenbrand, Jean Gratien, Jean-Claude Hémery. Édition publiée sous la direction de Marc de Launay avec la collaboration de Dorian Astor, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, n° 668, 2023.

Édition des écrits philologiques de Friedrich Nietzsche :

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm, *Homère et la philologie classique ; Encyclopédie de la philologie classique (vol. IV)*, présentation et notes par Paolo D'Iorio et Francesco Fronterotta, Traduction par Marc de Launay, Paris, Les Belles Lettres, 2022.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm, *La joute d'Homère et Hésiode (vol. V)*, sous la direction de Paolo D'Iorio et Anne Merker, Etablissement des textes, traductions de l'Allemand, du grec et du latin, présentations et notes par Anne Merker, Paris, Les Belles Lettres, 2024.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm, *Platon : Écrits philologiques de Nietzsche (vol. VIII)*, sous la direction de Paolo D'Iorio et Anne Merker, Traductions, présentation et notes par Anne Merker, Paris, Les Belles Lettres, 2019.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm, *Rhétorique : Écrits philologiques de Nietzsche (vol. X)*, sous la direction de Paolo D'Iorio et Anne Merker, Traductions, présentation et notes par Anne Merker, Paris, Les Belles Lettres, 2020.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm, *Histoire De La Littérature Grecque : Écrits philologiques de Nietzsche (vol. XI)*, sous la direction de Paolo D'Iorio et Anne Merker, Traduction par Marc de Launay du texte établi d'après les manuscrits par Carlotta Santini, Paris, Les Belles Lettres, 2021.

Correspondance de Friedrich Nietzsche :

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm, *Lettres à Peter Gast*, Tome premier, Introduction et Notes d'André Schaeffner, Monaco, Éditions du rocher, 1957.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm, *Lettres à Peter Gast*, Tome second, Introduction et Notes d'André Schaeffner, Monaco, Éditions du rocher, 1957.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm, *Lettres choisies*, Choix et présentation de Marc de Launay, Paris, Folio Classique, 2008.

Fragments posthumes :

Les fragments posthumes sont notés *FP*, suivi du numéro et de la date. Ils sont ainsi aisément repérables au sein des *Œuvres philosophiques complètes de Nietzsche* (14 vol.) dont les textes et variantes sont établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari, Paris, Gallimard, 1968-1997 :

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm, *Œuvres philosophiques complètes, Correspondance, Tome 1, (Juin 1850 – Avril 1869),* Textes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari, Trad. Henri-Alexis Baatsch, Jean Bréjoux et Maurice Gandillac, placée sous la responsabilité de Maurice de Gandillac, Paris, Éditions Gallimard, 1986, pour la présente édition.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm, *Œuvres philosophiques complètes, Tome I, 1, La Naissance de la tragédie* suivi *de Fragments posthumes, (Automne 1869 – Printemps 1872),* Textes et variantes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari, Trad. Michel Haar, Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy, Paris, Éditions Gallimard, 1977, pour la présente édition.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm, *Œuvres philosophiques complètes, Tome I, 2, Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement ; La philosophie à l'époque tragique des Grecs ; Vérité et mensonge au sens extra-moral, suivi de Fragments posthumes, (Automne 1870 – Printemps 1873),* Textes et variantes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari, Trad. Marc B. de Launay, Paris, Éditions Gallimard, 1975, pour la présente édition.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm, *Œuvres philosophiques complètes, Tome 2, Considérations inactuelles I et II, David Strauss, l'apôtre et l'écrivain – De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie, (Eté 1872 – hiver 1873-1874),* Textes et variantes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari, Trad. Pierre Rusch, Paris, Éditions Gallimard, 1990, pour la présente édition.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm, *Œuvres philosophiques complètes, Tome 3, Fragments posthumes*, (1878-1879), *Humain, trop humain*, Textes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari, Trad. Robert Rovini, Edition revue par Marc B. de Launay, Paris, Éditions Gallimard, 1988, pour la présente édition.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm, *Œuvres philosophiques complètes, Tome 4, Fragments posthumes, (Début 1880 Printemps 1881), Aurore*, Textes et variantes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari, Trad. Pierre Klossowski, Edition revue, corrigée et augmentée par Marc B. de Launay, Paris, Éditions Gallimard, 1970, pour la présente édition.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm, *Œuvres philosophiques complètes, Tome 5, Fragments posthumes, (Eté 1881- Eté 1882), Le Gai Savoir*, Textes et variantes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari, Trad. Pierre Klossowski, Edition revue, corrigée et augmentée par Marc B. de Launay, Paris, Éditions Gallimard, 1982, pour la présente édition.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm, *Œuvres philosophiques complètes, Tome 6, Fragments posthumes, Ainsi parlait Zarathoustra*, Textes et variantes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari, Trad. Maurice de Gandillac, Paris, Éditions Gallimard, 2021, pour la présente édition.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm, *Œuvres philosophiques complètes, Tome 7, Fragments posthumes, Par-delà bien et mal. La généalogie de la morale*, Textes et variantes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari, Trad. Cornelius Heim, Isabelle Hildenbrand et Jean Gratien, Paris, Éditions Gallimard, 2022, pour la présente édition.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm, *Œuvres philosophiques complètes, Tome 8, Fragments posthumes, Le cas Wagner, Crépuscule des Idoles, L'Antéchrist, Ecce Homo, Nietzsche contre Wagner*, Textes et variantes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari, Trad. Jean-Claude Hémery, Paris, Éditions Gallimard, 2022, pour la présente édition.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm, *Œuvres philosophiques complètes, Tome 9, Fragments posthumes*, (Eté 1882 – printemps 1884), Textes et variantes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari, Trad. Anne-Sophie Astrup et Marc de Launay, Paris, Éditions Gallimard, 1997, pour la présente édition.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm, *Œuvres philosophiques complètes, Tome 10, Fragments posthumes*, (Printemps-Automne 1884), Textes et variantes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari, Trad. Jean Launay, Paris, Éditions Gallimard, 1982, pour la présente édition.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm, *Œuvres philosophiques complètes, Tome 11, Fragments posthumes*, (Automne 1884 – automne 1885), Textes et variantes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari, Trad. Michel Haar et Marc B. de Launay, Paris, Éditions Gallimard, 1982, pour la présente édition.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm, *Œuvres philosophiques complètes, Tome 12, Fragments posthumes*, (Automne 1885 – automne 1887), Textes et variantes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari, Trad. Julien Hervier, Paris, Éditions Gallimard, 1979, pour la présente édition.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm, *Œuvres philosophiques complètes, Tome 13, Fragments posthumes*, (Automne 1887 - Mars 1888), Textes et variantes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari, Trad. Pierre Klossowski, Paris, Éditions Gallimard, 1976, pour la traduction française.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm, *Œuvres philosophiques complètes, Tome 14, Fragments posthumes*, (Début 1888 - Début janvier 1889), Textes et variantes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari, Trad. Jean-Claude Hémery, Paris, Éditions Gallimard, 1977, pour la traduction française.

OUTILS ET USUELS :

ASTOR, Dorian (dir.), *Dictionnaire Nietzsche*, Paris, Éditions Robert Laffont, 2017.

BAILLY, Anatole, *Dictionnaire Grec-français Le grand Bailly*, Paris, Hachette, 2018.

BATINI, Ugo, *Dictionnaire Schopenhauer*, Paris, Ellipses Édition Marketing, 2020.

GAFFIOT, F., *Dictionnaire abrégé latin-français*, Paris, Hachette, 2002.

LALANDE, André (dir.), *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, 2ème édition, Quadrige, 1992.

WOTLING, Patrick, *Dictionnaire Nietzsche*, Paris, Ellipses, 2013.

WOTLING, Patrick, *Le vocabulaire de Nietzsche*, Paris, Ed. Ellipses, 2013.

VAYSSE, Jean-Marie, *Le vocabulaire de Kant*, Ellipses Édition Marketing, 2010.

BIOGRAPHIES ET COMMENTAIRES SUR NIETZSCHE :

- **Biographies :**

ANDLER, Charles, *Nietzsche : sa vie et sa pensée. Les précurseurs de Nietzsche la jeunesse de Nietzsche*, Paris : Gallimard, 1979.

ASTOR, Dorian, *Nietzsche*, Paris, Éditions Gallimard, 2011.

JANZ, Curt Paul, *Nietzsche. Biographie*, traduit par Marc de Launay, Paris, Gallimard, 1984, 3 volumes.

SAFRANSKI, Rüdiger, *Nietzsche : biographie d'une pensée*, Actes Sud, 2019.

- **Commentaires :**

ANSELL-PEARSON, Keith, *A Companion to Nietzsche*, Chichester, John Willey & Sons, 2008.

ASSOUN, Paul-Laurent, *Freud et Nietzsche*, Paris, PUF, Quadrige, 2018.

ASTOR, Dorian, *Nietzsche. La détresse du présent, Gallimard, Folio essais,* 2014.

ASTOR, Dorian, *Deviens ce que tu es,* Paris, Éditions Autrement, 2016.

ASTOR, Dorian, *La passion de l'incertitude*, Paris, Éditions de l'Observatoire, 2020.

BATAILLE, Georges, *Sur Nietzsche - Volonté de chance*, Paris, Gallimard, 1945.

BELAND, Martine, *Lectures nietzschéennes - Sources et réceptions*, Montréal, Presses universitaires de Montréal, 2015.

BERTOT, Clément, LECLERCQ, Jean et WOTLING, Patrick (dir.), *Nietzsche, penseur de l'affirmation : relecture d'"Ainsi parlait Zarathoustra"*, Louvain-la-Neuve, Presses Universitaires de Louvain, 2019.

BERTOT, Clément, LECLERCQ, Jean et WOTLING, Patrick (dir.), *La tâche de Nietzsche dans Par-delà bien et mal*, Louvain, Presses universitaires de Louvain, 2025.

BERTRAM, Ernst, *Nietzsche - Essai de mythologie*, Préface de Pierre Hadot, Paris, Éditions du Félin, 2007.

BLONDEL, Éric, *Nietzsche, le corps et la culture*, Paris, L'Harmattan, 2006.

BOTET, Serge, *La philosophie de Nietzsche, une philosophie « en actes » -Analyse de la structure illocutoire du Zarathoustra*, Paris, L'Harmattan, 2007.

BOUDOT, Pierre, *L'ontologie de Nietzsche*, Paris, PUF, 1971.

BOURIAU, Christophe, *Nietzsche et la Renaissance*, Paris, PUF, 2015.

BOURIAU, Christophe, « Schopenhauer face à la chose en soi », *Archives de philosophie*, vol. 65, 2002/3.

BOURIAU, Christophe, *Nietzsche théoricien des fictions*, Paris, Classique Garnier, 2025.

CAMPIONI, Giuliano, *Les lectures françaises de Nietzsche*, Paris, PUF, 2001.

COHEN-HALIMI, Michèle, *L'action à distance. Essai sur le jeune Nietzsche politique*, Paris, éditions Nous, 2021.

COLLI, Giorgio, *Ecrits sur Nietzsche,* Trad. française Patricia Farazzi, Paris, Éditions de l'Eclat, 1996.

COLLI, Giorgio, *Nature aime se cacher,* Paris, Éditions de l'Eclat, 1994.

CONCHE, Marcel, *Nietzsche et le bouddhisme*, pour le compte des Éditions Les Belles Lettres, Collection « Encre marine », 2009.

DEJARDIN, Bertrand, *Liberté et fatalité : essai sur la raison de vivre chez Nietzsche*, Paris, L'Harmattan, 2020.

De LAUNAY, Marc, *Nietzsche et la race*, Paris, Éditions du Seuil, 2020.

DELEUZE, Gilles, *Nietzsche et la philosophie,* Paris, PUF, 2016.

DELEUZE, Gilles, *Nietzsche : sa vie, son œuvre, avec un exposé de sa philosophie*, Paris, PUF, 2016.

DENAT, Céline, Friedrich Nietzsche, *Généalogie d'une pensée*, Paris, Éditions Belin, 2016.

DENAT, Céline et WOTLING, Patrick, *Nietzsche. Les premiers textes sur les Grecs*, Paris, Épure, 2016.

DENAT, Céline et WOTLING, Patrick, *Humain, trop humain et les débuts de la réforme de la philosophie*, Paris, Épure, 2017.

DERRIDA, Jacques, *Éperons : les styles de Nietzsche*, Paris, Flammarion, 1978. D'IORIO, Paolo, *Le voyage de Nietzsche à Sorrente*, Paris, CNRS Editions, 2012.

DIXSAUT, Monique, *Platon-Nietzsche. L'autre manière de philosopher*, Ouvertures, Paris, Fayard, 2015.

DUFOUR, Éric, *Leçons sur Nietzsche. Héritier de Kant*, Paris, Ellipses Marketing, 2015.

FINK, Eugen, *La philosophie de Nietzsche*, Paris, Éditions de Minuit, 1965. FINK, Eugen, *Le jeu comme symbole du monde*, Paris, Éditions de Minuit, 1966.

FOUCAULT, Michel, *Lectures de Nietzsche*, Sous la direction de Jean-François Balaudé et Patrick Wotling, Paris, Livre de poche, 2000.

FOUCAULT, Michel, Nietzsche. *Cours, conférences et travaux*, Sous la responsabilité de François Ewald, par Bernard E. Harcourt, Paris, Seuil/Gallimard, 2024.

FRANCOIS, Arnaud, *Bergson, Schopenhauer, Nietzsche. Volonté et réalité*, Paris, PUF, 2008.

GRANAROLO, Philippe, *L'individu éternel*, Paris, Vrin, 1993.

GRANAROLO, Philippe, *Nietzsche : cinq scénarios pour le futur*, Paris, Belles Lettres, 2014.

GRANIER, Jean, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Paris, Seuil, 1966.

HAAR, Michel, *Nietzsche et la métaphysique*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1993.

HEIDEGGER, Martin, *Nietzsche I*, Paris, Editions Gallimard, 1971.

JASPERS, Karl, *Nietzsche. Introduction à sa philosophie*, Paris, Éditions Gallimard, 1950.

JUFFE, Michel, *Nietzsche lecteur de Heidegger*, Vanves : Paris, Éditions de l'Élan, 2020.

KAUFMANN, Walter, *Nietzsche : Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton, Princeton University Press, 1950.

KESSLER, Mathieu, *L'esthétique de Nietzsche*, Paris, PUF, 1998.

KLOSSOWSKI, Pierre, *Nietzsche et le cercle vicieux*, Paris, Mercure de France, 1969.

KREMER-MARIETTI, Angèle, *Nietzsche : L'homme et ses labyrinthes*, Paris, L'Harmattan, 1999.

LECLERCQ, Jean, Clément Bertot et Jean Leclercq (Dir.), *Nietzsche et la phénoménologie. Entre textes, réceptions et interprétations*, Paris, Garnier, 2019.

LOWITH, Karl, *Nietzsche. Philosophie de l'éternel retour du même*, Paris, Hachette, 1998.

MARQUET, Jean-François, *L'individu chez Nietzsche : Décadence et récapitulation*, Paris, Vrin, Bulletin de la Société française de philosophie, 2001.

MARQUET, Jean-François, *Chapitres*, Paris, Les Belles Lettres, 2017.

MARTON, Scarlett, *Les ambivalences de Nietzsche - Types, images et figures féminines*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2021.

MARTON, Scarlett, *Nietzsche, filósofo da suspeita*, Belo Horizonte, Editora Autêntica, 2024.

MATTEI, Jean-François, *Nietzsche et le temps des nihilismes*, Paris, PUF, 2005.

METAYER, Guillaume, *Nietzsche et Voltaire*, Paris, Flammarion, 2011.

MONTEBELLO, Pierre, *Nietzsche, fidélité à la terre*, Paris, CNRS Éditions, 2019.

MONTEBELLO, Pierre, *Nature et subjectivité*, Grenoble, Million, 2007.

MONTEBELLO, Pierre, *Nietzsche : la volonté de puissance*, Paris, PUF, 2001.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang, *Nietzsche. Philosophie de la volonté de puissance*, Paris, Éditions Allia, 2020.

NOULIN, Franck, *La force de vivre. Variations autour du Gai Savoir de Nietzsche*, Paris, Éditions Apogée, 2021.

PERNIN SEGISSEMENT, Marie-Josée, *Nietzsche et Schopenhauer : encore et toujours la prédestination*, Paris, L'Harmattan, 2000.

PONTON, Olivier, *Nietzsche, philosophie de la légèreté*, Berlin, New-York, De Gruyter, 2007.

PONTON, Olivier, (Dir.) et D'IORIO, Paolo, *Nietzsche, philosophie de l'esprit libre : études sur la genèse de Choses humaines, trop humaines*, Paris, Éditions de la rue d'Ulm, 2004.

SALANSKIS, Emmanuel, *Nietzsche*, Paris, les Belles lettres, 2015.

SALANSKIS, Emmanuel, *Pourquoi une généalogie de la morale ? Le projet de Nietzsche, ses sources et son horizon*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2023.

SANCHEZ MECA, Diego, *El itinerario intellectual de Nietzsche*, Madrid, Editorial Tecnos, 2018.

SCHELLINO, Andrea, *La pensée de la décadence de Baudelaire à Nietzsche*, Paris, Garnier, 2020.

SIMONIN, David, *Le sentiment de puissance dans la philosophie de Friedrich Nietzsche*, Paris, Classiques Garnier, 2022.

SIMONIN, David, *Figures de la puissance dans la philosophie de Nietzsche*, Paris, Editions Rue d'Ulm, 2023.

SOMMER, Andreas, *Friedrich Nietzsches « Der Antichrist » : ein philosophisch-historischer Kommentar*, Bâle, Schwabe, 2000.

SOROSINA, Arnaud, *La force de vivre : Nietzsche et l'écriture du "Gai savoir"*, Paris, Éditions Manucius, 2020.

SOROSINA, Arnaud, *Le scorpion de l'histoire : généalogies de Nietzsche*, Paris, Classiques Garnier, 2020.

SOROSINA, Arnaud, BINOCHE (Bertrand), *Les historicités de Nietzsche*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2016.

SOULIE, Rémi, *Nietzsche ou la sagesse dionysiaque*, Paris, Points, 2014.

SOUCHON, Gisèle, *Nietzsche : généalogie de l'individu*, Paris, L'Harmattan, 2003.

STANGUENNEC, André, *Le questionnement moral de Nietzsche*, Paris, Presses Universitaires du Septentrion, 2005.

STELLINO, Paolo et TINLAND, Olivier, *Nietzsche et le relativisme*, Sous la direction de Paolo Stellino et Olivier Tinland, Bruxelles, Éditions OUSIA, 2019.

STERN, Tom, *The new Cambridge Companion to Nietzsche*, London, Cambridge University Press, 2019.

STIEGLER, Barbara, *Nietzsche et la critique de la chair. Dionysos, Ariane, le Christ*, Paris, Épiméthée, PUF, 2005.

STIEGLER, Barbara, *Nietzsche et la vie. Une nouvelle histoire de la philosophie*, Folio essais, Paris, Gallimard, 2021.

VIALLE, Louis, *Détresses de Nietzsche*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1932.

WIENAND, Isabelle, *Significations de la mort de Dieu chez Nietzsche, d'Humains, trop humains à Ainsi parlait Zarathoustra*, Peter Lang Group Ag, International Academic Publishers, New edition, 2005.

WIENAND, Isabelle et WOTLING, Patrick (dir.), *Die Frage der Medizin in Nietzsches Philosophie - La question de la médecine dans la philosophie de Nietzsche*, Bâle, Schwabe Verlag, 2020.

WOTLING, Patrick, *La philosophie de l'esprit libre*, Paris, Éditions Flammarion, 2008.

WOTLING, Patrick, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, Paris, PUF, rééd. 2016.

WOTLING, Patrick, *La pensée du sous-sol*, Paris, Éditions Allia, 2016.

WOTLING, Patrick, *« Oui, l'homme fut un essai »*, Paris, Presses universitaires de France, 2017.

WOTLING, Patrick, *Nietzsche. La conquête d'une pensée*, Paris, Presses Universitaires de France, 2022.

WOTLING, Patrick, DENAT, Céline, *Aurore, tournant dans l'œuvre de Nietzsche*, Reims, ÉPURE, Éditions et presses universitaires de Reims, 2015.

WOTLING, Patrick, BALAUDE, Jean-François, Directeurs du volume, *« L'Art de bien lire » Nietzsche et la philologie*, Vrin, 2013.

OUVRAGES CONNEXES :

ARISTOTE, *Catégories*, Paris, Éditions du Seuil, 2002. ARISTOTE, *Métaphysique*, Paris, Éditions Flammarion, 2008.

ASTOR, Dorian, *La passion de l'incertitude,* Paris, Éditions de l'Observatoire,2020.

BARTHELEMY, Jean-Hugues, *Penser l'individuation. Simondon et la philosophie de la nature*, Paris, L'Harmattan, 2005.

BERGSON, Henri, *L'évolution créatrice,* Paris, PUF, 1941, 7ème tirage, 2023.

BERGSON, Henri, *Matière et mémoire*, Paris, PUF, 1939, 9ème édition, « Quadrige », 2012.

BERGSON, Henri, Les deux sources de la morale et de la religion, Paris, PUF, 1932, 4ème édition, « Quadrige », 1990.

BIDEZ, Joseph, CUMONT, Franz, *Les mages hellénisés : Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque*, Paris, les Belles lettres, 2007.

CANGUILHEM, Georges, *La connaissance de la vie*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1965.

CANGUILHEM, Georges, *Le normal et le pathologique,* Paris, PUF, 1966, 12ème édition « Quadrige », 2013.

CAVELL, Stanley, *Qu'est-ce que la philosophie américaine ? : de Wittgenstein à Emerson*, Paris, Gallimard, 2009.

CAVELL, Stanley, *Statuts d'Emerson : constitution, philosophie, politique*, Combas, Paris, Éd. de l'Éclat, 1992.

COLLI, Giorgio, *La sagesse grecque*, Volume I, Paris, Éditions de l'Eclat, 1990 pour l'édition française.

COLLI, Giorgio, *La sagesse grecque*, Volume II, Paris, Éditions de l'Eclat, 1991 pour l'édition française.

COLLI, Giorgio, *La sagesse grecque*, Volume III, Paris, Éditions de l'Eclat, 1992 pour l'édition française.

COLLI, Giorgio, *Philosophie de l'expression*, Paris, Éditions de l'Eclat, 1988 pour l'édition française.

DARAKI, Maria, *Dionysos et la déesse Terre*, Paris, Flammarion, Paris, 1994.

DARWIN, Charles, *L'origine des espèces*, Paris, Flammarion, 2025.

De ROMILLY, Jacqueline, *La grandeur de l'homme au siècle de Périclès*, Paris, Éditions de Fallois, 2010.

De ROMILLY, Jacqueline, *La tragédie grecque*, Paris, PUF, 2008.

De ROMILLY, Jacqueline, *Le temps dans la tragédie grecque. Eschyle, Sophocle, Euripide*, Paris, Vrin, 2009.

DETIENNE, Marcel, *Apollon le couteau à la main*, Paris, Gallimard, 2009.

DETIENNE, Marcel, *La Notion de Daïmon dans le pythagorisme ancien - De la pensée religieuse à la pensée philosophique*, Paris, Belles Lettres, 2021.

DUMONT, Louis, *Essais sur l'individualisme*, Paris, Éditions du Seuil, 1983.

DUMONT, Louis, *Homo hierarchicus*, Paris, Éditions Gallimard, 1966.

EMERSON, Ralph Waldo, *Compter sur soi*, Trad. Stéphane Thomas, Paris, Éditions Allia, 2018.

EMERSON, Ralph Waldo, *Essais I : Nature, Confiance et autonomie, Cercles, L'âme suprême, Le Transcendantalisme, L'Intellectuel américain, Le Poète, L'art*, Traduits par Anne Wicke, Paris, Michel Houdiard Éditeur, 2010.

EMERSON, Ralph Waldo, *Essais II - Histoire, Compensation, Expérience, Destin*, Avant-propos de Sandra Laugier, Traductions de Christian Fournier et Sandra Laugier, Paris, Michel Houdiard Éditeur, 2017.

EMERSON, Ralph Waldo, *La conduite de la vie*, Trad. M. Dugard, Paris, Archives Karéline : Paris, [diff. L'Harmattan], DL 2009.

EMERSON, Ralph Waldo, *La nature*, Trad. Patrice Oliete Loscos, Paris, Éditions Allia, 2014.

EMERSON, Ralph Waldo, *Nature : suivi de Société et solitude*, Paris, Éditions le Pommier, 2021.

EMERSON, Ralph Waldo, *Compter sur soi*, Paris, Éditions Allia, 2019.

ESCHYLE, La Trilogie de la guerre, Prométhée enchaîné, Textes français Olivier Py, Toulouse, Actes Sud, 2012.

ESCHYLE, *Théâtre complet*, Paris, Éd. Flammarion, 1964, édition augmentée en 2014.

FAGOT-LARGEAULT, Anne, *L'ontologie du devenir. L'évolution, l'univers et le temps*, Paris, Odile Jacob, 2021.

FEUERBACH, Ludwig, *L'essence du christianisme*, Traduit de l'allemand par Jean- Pierre Osier avec la collaboration de Jean-Pierre Grossein, présentation de Jean- Pierre Osier, Paris, Éditions Gallimard, 2017.

FOUCAULT, Michel, *L'herméneutique du sujet*, EHESS, Paris, Gallimard Seuil, 2001.

HEIDEGGER, Martin, *Être et temps*, Traduit de l'allemand par François Vezin, Paris, Éditions Gallimard, 1986.

HEIDEGGER, Martin, *Qu'appelle-t-on penser ?*, Paris, Épiméthée, PUF, 1988.

HEIDEGGER, Martin, *Chemins qui ne mènent nulle part*, traduit par Wolfgang Brokmeier, Paris, Gallimard, 1986.

HERACLITE, *Fragments*, Trad. Marcel Conche, Paris, PUF, 2017.

HOMÈRE, *Iliade*, Texte introduit et traduit par Paul Mazon, Paris, Les Belles Lettres, 2019.

HOMÈRE, *Tout Homère*, Sous la direction d'Hélène Monsacré, Paris, Éditions Albin Michel / Les Belles Lettres, 2019.

LEIBNIZ, *Discours de métaphysique*, Paris, Éditions Gallimard, 1995.

LEIBNIZ, *Monadologie*, Paris, Éditions Gallimard, 1995.

De LIBERA, Alain, *La querelle des universaux, De Platon à la fin du Moyen Age*, Paris, Éditions du Seuil, 1996.

MATTEI, Jean-François, *L'ordre du monde. Platon. Nietzsche. Heidegger*, Paris, Presses universitaires de France (PUF), 2008.

PERNIN, Marie-Josée, *Schopenhauer : le déchiffrement de l'énigme du monde*, Paris, Bordas, 1992.

PHILONENKO, Alexis, *Schopenhauer, Une philosophie de la tragédie*, Paris, Vrin, 1999.

SCHOPENHAUER, Arthur, *Le monde comme volonté et comme représentation*, traduit de l'allemand par Christian Sommer, Vincent Stanek et Marianne Dautrey ; annoté par Vincent Stanek, Ugo Batini et Christian Sommer, Paris, Gallimard, 2009.

SCHOPENHAUER, Arthur, *Le monde comme volonté et comme représentation*, Paris, PUF, 2018.

SCHOPENHAUER, Arthur, *Parerga & paralipomena : petits écrits philosophiques*, traduction et annotation, Jean-Pierre Jackson, Paris, Coda, 2010.

SCHOPENHAUER, Arthur, *Lettres*. Tome premier, traduit de l'allemand par Christian Sommer et révisé par Nathacha Boulet ; édition établie et annotée par Arthur Hübscher, Paris, Gallimard, 2017.

SCHOPENHAUER, Arthur, *De la quadruple racine du principe de raison suffisante*, présentation, trad. [de la] 2e éd. (Francfort, 1847) et notes par F.-X. Chenet, Paris, Vrin, 1997.

SCHOPENHAUER, Arthur, *De la volonté dans la nature*, Paris, PUF, 2017.

SCOT, Duns, *Le principe d'individuation, Introduction*, traduction et notes par Gérard Sondag, Paris, Éd. Vrin, 2005.

SIMONDON, Gilbert, *L'individu et sa genèse physico-biologique*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 1998.

SIMONDON, Gilbert, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Grenoble, Éditions Jérôme Million, 2017.

SOPHOCLE, *Œdipe Roi*, Trad. Victor-Henri Debibour, Annotation et postface de Francis Goyet, Paris, Le livre de poche Classiques, 1994.

TINLAND, Olivier (dir.), *L'individu*, Paris, Vrin, 2008.

TORT, Patrick, *Darwin et la science de l'évolution*, Paris, Gallimard, 2000.

TORT, Patrick, *L'intelligence des limites. Essai sur le concept d'hypertélie*, Paris, Gruppen Éditions, 2019.

VERNANT, Jean-Pierre, *Mythe et pensée chez les Grecs, Etudes de psychologie historique*, Paris, Éditions La Découverte, 1996.

VERNANT, Jean-Pierre, *L'individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Paris, Gallimard, Coll. Folio histoire, 2007.

VERNANT, Jean-Pierre, *Les origines de la pensée grecque*, Paris, PUF, 1ère édition :1962, 4e tirage : 2016.

VERNANT, Jean-Pierre, DETIENNE (Marcel), *Les ruses de l'intelligence, La mètis des Grecs*, Paris, Flammarion, 2018.

WISMANN, Heinz, BOLLACK (Jean), *Héraclite ou la séparation*, Paris, Les éditions de minuit, 2016.

Table des matières

Remerciements **2**

Abréviations **3**

Introduction **4**

PREMIERE PARTIE : L'INDIVIDUATION DANS SON RAPPORT A LA VALEUR ET A L'EXPERIENCE DE L'EXISTENCE 1858-1879 ..... **18**

Sous-partie I : La naissance d'un rapport entre la biographie individuelle et le problème de l'individuation dans la philosophie de Nietzsche **19**

Chapitre 1 – L'autobiographie comme valeur exemplaire de l'individuation **19**

1- L'individuation comme processus 19

2- L'individuation et le problème de la justification de l'existence 27

Chapitre 2 - Une conception dynamique de l'individuation **37**

1- L'individuation entre *fatum* et liberté de la volonté 37

2- L'individuation et la tentative de résolution des problèmes 46

Sous-partie II : Le problème de l'individuation et le tragique de l'existence **54**

Chapitre 1 -L'individuation comme phénomène **54**

1- Le principe d'individuation comme asthénie de la nature et de la volonté 54

2- Le principe d'individuation au cœur du conflit entre l'apollinien et le dionysiaque 60

3- La distinction entre la volonté et le phénomène 65

4- Le phénomène comme apparence 70

Chapitre 2 -La mesure de l'individuation **76**

1- Le principe éthique d'Apollon 76

2- Le rapport entre la mesure et la connaissance de soi 82

Chapitre 3–L'individuation à la conjonction des deux figures, apollinienne et dionysiaque **92**

1- La dualité agonistique de l'apollinien et du dionysiaque 92

2- La consonnance des deux principes 97

Chapitre 4 -L'individuation et le signe de l'énigme tragique **103**

1- L'individuation ne se dit pas 103

2- L'individuation ne se cache pas 107

Sous-partie III : L'inactualité comme expérience **113**

1- La singularité individuelle comme sensibilité historique 113

2- La philosophie appréhendée à partir des individualités inactuelles 123

Sous-partie IV : La production de l'esprit libre **131**

Chapitre 1- L'individu : de l'émancipation à l'indépendance **131**
1- La figure des Lumières : de la « pensée libre » à la « liberté de l'esprit » 131
2- Le grand affranchissement : de la « liberté de l'esprit » à « l'esprit libre » 139

Chapitre 2 - L'individu et la nouvelle culture **146**
1- L'individu et l'élévation de la culture 146
2- L'expérimentation par l'individu des stades antérieurs de la culture et le développement d'une nouvelle culture supérieure 153

DEUXIEME PARTIE : LA MATURATION DE L'INDIVIDUATION : UN PROCESSUS POLYMORPHE 1880-1882

..... **163**

Sous-partie I : La transformation de l'individu **164**

Chapitre 1 – La transformation des modes de pensée et de vie **164**
1- Les tentatives et les expériences 164
2- La lente incorporation de nouvelles valeurs 174

Chapitre 2 - L'individualisation de la morale **184**
1- Les actes individuels par rapport aux mœurs collectives 184
2- L'évolution de la morale et l'individu 193

Sous-partie II : L'auto-constitution de soi **201**

Chapitre 1 - La destitution de l'individu déjà constitué **201**
1- De l'erreur de l'individu à l'individuation 201
2- Le non-objet 213

Chapitre 2 -Ontogénèse **224**
1- Subversion de l'opposition de l'être et du devenir 224
2- Les régimes d'individuation 236

TROISIEME PARTIE : L'INDIVIDUATION TRANSFORMEE, TÂCHE AXIOLOGIQUE DE LA TRANSVALUATION 1883-1888

..... **246**

Sous-partie I : Le prolongement par le dépassement **247**

Chapitre 1 – Du processus à l'opération d'individuation **247**
1- La domination de soi par soi des vouloirs de puissance 247
2- L'individuation modifiée 258

Chapitre 2 - La transindividuation **270**
1- L'individuation transformée pour une figure supra-individuelle 270
2- La transvaluation individuante 281

Sous-partie II : L'individuation de la morale **291**

1- L’évolution individuée des concepts moraux 291
2- Le devenir typique des valeurs individuantes 301

Sous-partie II : L’individuation de Nietzsche 309
1- Le résultat du processus d’individuation 309
2- L’opération d’individuation continuée 319

Épilogue 329

Bibliographie 335

Table des matières 357

Résumé 360

Résumé :

L’ambition de cette thèse consiste à montrer que le problème de l'individuation constitue un horizon à partir duquel s'organise toute la pensée nietzschéenne. Le privilège attribué par l’ontologie substantialiste à la notion d’individu déjà constitué par rapport au processus à la faveur duquel une singularité se prolonge et se dépasse, ne s’accorde pas avec la pensée du philosophe allemand. De sorte que la non-définition de l’homme et le renvoi de l’individu à une erreur, un système-de-vie, une pluralité d’individus, un être divisé, mettent au jour une stratégie nietzschéenne qui consiste non seulement à récuser la conception substantialiste, laquelle attribue à l’individu une détermination ontologique, mais de surcroît, à déployer un schème qui s’avère central dans la pensée de Nietzsche. Celui-ci fait prévaloir le devenir sur l’être, le processus sur la fixité, la relation sur la substance.

Abstract :

The ambition of this thesis is to demonstrate that the problem of individuation constitutes the horizon from which Nietzschean thought as a whole is organised. The privilege granted by substantialist ontology to the notion of the already-constituted individual, as opposed to the process through which a singularity extends and surpasses itself, is incompatible with the German philosopher's thinking. Thus, the refusal to define Man and the reduction of the individual to an error, a life-system, a plurality of individuals, a divided being, brings to light a Nietzschean strategy that consists not only in rejecting the substantialist conception-which ascribes to the individual an ontological determination -but also in unfolding a scheme that proves to be central to Nietzche's philosophy. This scheme privileges becoming over being, process over fixity, relation over substance.